گفت و گوی فرهنگی و شرایط ویژه اسلامی

موریس بورمانس - ترجمه: تقی محمدپور

قبل از بررسی عکس العملهای مسلمانان در راستای «شرایط ویژه اسلامی » در گفت و گوی فرهنگی، بایستی در ابتدا زمینه و ظهور چنین ویژگی تعریف و تبیین گردد. خیلی ها از بازنگری «روابط اسلام و غرب » استقبال می کنند و از ارتباط اسلام با مدرنیته در حیرت اند. در هر دو حالت، منظور از «اسلام » چیست؟ آیا یک مذهب است; یعنی در درجه اول و مهمتر از همه، یک مرام، شکلی از پرستش و موضوعی اخلاقی است؟ یا فرهنگی است که رسوم، ادبیات و هنرها را شکل داده، قالب بندی می کند یا دکترین سیاسی ای که حقوق، اقتصاد و سیاست را تعیین می کند؟ تمرکز ما بر عرب و اسلام ترکی در حوزه مدیترانه و شرکای تاریخی اروپا در جایی که مسیحیت مذهب اصلی است، می باشد. اروپا موجد مدرنیته بود و در آن وارد گردید، اگرچه مدرنیته امروزه به آمریکا و آسیای دور هم گسترش یافته است. به نظر می رسد که ما از مسلمانان عرب (80% از جهان اسلام) و همچنین اعراب مسیحی در خاورمیانه که اقلیتهای پویایی را تشکیل می دهند، غافل شده ایم. آیا وجوه سیاسی و فرهنگی در خاورمیانه، بنابر آنچه بیان گردید، منحصرا اسلامی است؟ اگر چنین است، در چه حالتی؟

فکر می کنم این اظهارات اولیه برای نسبیت بخشیدن به ماهیت کل موضوع تحت بررسی لازم است. اما همان طور که گفته شد، موضوع مهم و اساسی باقی خواهد ماند. این مطلب در کتابی که سال گذشته توسط اندیشمند مراکشی، عبدالهادی بوطالب، به نام «جهان اسلام و پروژه نظم نوین جهانی » (4) انتشار یافت، تاکید شده است. او می نویسد: «در نتیجه،ما می توانیم بگوییم که جهان اسلام و جهان غرب امروزه خود را در یک چهار راه خطرناک یافته اند.

غرب با سوء استفاده از عقل گرایی و سکولاریسم خود به جلو رفته است. چنان که هدف هم این بوده است که پیشرفت مذکور بدون توجه به امور معنوی حاصل شود. بشریت، دیگر، جایگاه شایسته خود را ندارد و قربانی جایگزینی منافع شده است. اکثر کشورهای اسلامی هم باید سعی کنند تا نمونه های سوسیالیستی یا لیبرالی شمال را بپذیرند، ولی در عین حال، مراقب باشند تا دچار نوعی از هم پاشیدگی درون دینی نشوند و از نقصهای هر دو سیستم، آگاهی داشته باشند. چون هیچ پروژه اجتماعی تبیین شده ای در دست نیست، کشورهای اسلامی از تناقض با مخالفین وضع موجود رنج می برند و این امر موجب بی ثباتی و هرج و مرجی می شود که یاد آور دوران گذشته مشهور به جاهلیت می باشد. (دوران قبل از اسلام). منظور و مفهوم عبدالهادی بوطالب واضح است و نیازی به هیچ توضیح اضافی نیست. به همین دلیل است که این مقاله که خود را به تحلیل بخشهایی از موضوع محدود می کند، به سه سؤال زیر خواهد پرداخت: چه بر سر گفت و گوی فرهنگی آمده است؟ با توجه به شرایط ویژه اسلامی که اکثر اوقات با «بکارگیری و اجرای شریعت » یکسان گرفته می شود، اوضاع چگونه می باشد؟ و آیا این امکان وجود دارد که «بازیگران » شرکت کننده در این گفت و گو دوباره مخصوصا از جانب مسلمانان تعریف و تبیین شوند؟ در این زمینه سؤالات مذکور به تکمیل اطلاعاتمان، تبیین فرضیاتمان و حدس زدن راه حلهایی قبل از آغاز مناقشه، کمک خواهد کرد.

گفت و گوی فرهنگی: تبدیل استقبال به انکار

بدون بازگویی تاریخ طولانی روابط بین جهان اسلام و اروپای غربی از اوایل قرن نوزدهم، ممکن است صحبت از غرب و رابطه اش با اسلام ابتر باشد. این روابط [در اوایل قرن 19] پس از طی دوره ای طولانی شروع شد که طی آن، مدرنیته غرب با جنبه های سیاسی، حقوقی، اقتصادی و تکنیکی اش، آگاهانه و گاهی اوقات حتی تحسین برانگیز مورد استقبال جهان اسلام قرار می گرفت. میسیونرهای بی شماری توسط کشورهای مصر و امپراتوری عثمانی به خارج فرستاده شدند. در مصر یا «بی ها» (7) در تونس آشنا هستیم. اگرچه این تحول از مراحل گوناگونی عبور کرد و شکلهای مختلفی را اتخاذ نمود، ولی این پدیده در هر کشوری منجر به نوعی نوگرایی ارگانهای دولتی، جامعه مدنی و فرهنگ بومی شد. سیستمهای اداری، تحصیلی و اقتصاد نیز از این امر بهره بردند. مدت کمی قبل از جنگ جهانی دوم، در سال 1938، طه حسین، وزیر اصلاح طلب آموزش در مصر، کتابی به نام «مستقبل الثقافة فی المصر» (آینده فرهنگ در مصر) چاپ کرد که در آن، ریشه فرهنگ کشورش را در تمدن یونانی - بین النهرین ذکر کرد. بعدا، در سال 1952، عباس محمد العقاد کتاب «دموکراسی در اسلام » راتالیف و ثابت کرد که ارزشهای دموکراتیک، از همان ابتدا، توسط اسلام ارتقا و گسترش یافته است. متفکرین این دوره، ضمن استقبال از پدیده مذکور، سعی کردند نشان دهند که هر چیز مدونی بر اساس ارزشهای فراموش شده کلاسیک تمدن اسلامی بوده است و فمینیسم، ناسیونالیسم و اصلاح سیستم های فرهنگی، حقوقی و اجتماعی، باید قدرشناس اسلام باشند.

اما بعد از جنگ جهانی دوم و مخصوصا بعد از جنگ 6 روزه که برای خاورمیانه مشکل لاینحل فلسطینیان و رنج گسترده و عظیم ناشی از آن را باقی گذاشت، زمانه عوض شد. همچنین بعد از اینکه رهبران جنبشهای استقلال طلبانه ملی از مراکش تا کویت به وعده های خود عمل نکردند، تغییر دیگری رخ داد. علاوه بر بخشهایی از جوامع عرب و ترک که دو زبانه هستند و خود را با مدرنیته سازگار کرده اند، چه اینکه تجدید گرایی را وارد کرده باشند یا وارد زبانشان شده باشد و یا در آن جذب و هضم شده باشد، بخش دیگری نیز وجود دارد - نه لزوما فقط عرب زبان یا ترک زبان - که مدرنیته را به طور کلی یا جزئی تحت نام یک هویت مذهبی یا فرهنگی رد می کنند. این گرایش در اغلب کشورهای عربی به عنوان یک «شخصیت اسلامی - عربی » شناخته شده است.

آیا در مواقع خاص و معین، همگرایی واقعی ولی غیرهوشیارانه ای بین خصوصیات رسمی احزاب منفردی از قبیل جبهه آزادی بخش ملی در الجزایر، نوشته های منتشر شده روشنفکرانی مانند هشام زید و عناوینی که مدتها برسر «اندیشه اسلامی » در کشورهای مشخص مورد بحث قرار گرفته است، وجود دارد؟ تقریبا به مدت 20 یا 30 سال، تمام نویسندگان خودشان را نویسندگان بزرگ «نهضت » و اصلاح گرایی را به عنوان معیار و میزانی برای اسلام در نظر می گرفتند. این امر به خاطر استقبال و پذیرشی بود که آنها نسبت به «فرهنگ دیگران » و رد آنچه که امروزه به عنوان یک «تهاجم یا تجاوز فرهنگی » نامیده می شود، نشان دادند. این نظریات در نوشته های اصول گرایان مسلمان (تندرو و غیره) و در بررسی کتبی که توسط رابطة العالم الاسلامی که مقر آن در مکه و هدفش هدایت یا «دعوت » مسلمانان سراسر جهان می باشد، بیان می شود.

شاید در این مورد، لازم باشد تا در خصوص روندهای مختلف گفت و گوی فرهنگی در منطقه مدیترانه، بخصوص محاوره و گفت و گوی جاری که توسط دپارتمان مطالعات اسلامی و عربی در دانشگاه کافسکاری در ونیز صورت پذیرفت، نظر تجربی و آزمایشی ابراز شود.

یک بررسی مختصر در خصوص آگاهی از میانگین خوانندگان ایتالیایی که می خواهند به راستی از واقعیتهای جهان عرب و مسلمانان اطلاعاتی داشته باشند، نشان داده است که در سالهای اخیر، در ایتالیا هزاران کتاب به چاپ رسیده است و منابع اسلام (قرآن و سنت)، ادبیات قدیم تفکر مذهبی (غزالی و غیره) و آثار نویسندگان بزرگ معاصر (مانند برنده جایزه نوبل، نجیب محفوظ) به ایتالیایی ترجمه شده و در دسترس عموم مردم قرار گرفته است. بدین ترتیب، ایتالیایی ها به این فرهنگ متفاوت با متون خاصش دسترسی دارند، بدون اینکه، به نظر من، هیچ خطری از جانب عربی نمودن زبان ایتالیایی - که می تواند به عنوان «تهاجم فرهنگی » در نظر گرفته شود - احساس کنند. لازم به ذکر است که در این مسیر، در جای دیگر ممکن است پدیده مذکور به شکل وارونه ظاهر گردد; مصری ها، تونسی ها، مراکشی ها و غیره، به آثار برجسته ادبیات ایتالیایی (یا فرانسوی، انگلیسی و غیره) و آثار مهم اندیشه های مسیحی اروپایی به زبانهای اروپایی دسترسی دارند که با ادبیات عربی در رقابت است. (در این زمنیه می توان گفت هر یک از مشاجره های پرشور بین روشنفکران عرب، سریعا جای خود را به گفت و گوی محلی می دهد.) چرا دیگر آثار بزرگ متفکرین اروپایی به عربی ترجمه نمی شود، علی رغم آنکه آنها در اکثر جاها در حال طی مراحل ابتدایی در قرن نوزدهم بودند؟ یکی از استادان در ونیز ابراز داشت که خیلی از مسیحیان، قرآن و آثار بزرگ اسلام را به زبانهای اروپایی ترجمه کردند و این در حالی است که مشکل می توان یک مسلمان را یافت که انجیل یا هر یک از آثار کلیدی مسیحیت را به عربی ترجمه کرده باشد.

علی رغم این اظهار نظر فرهنگی که بی مورد هم نیست، مشکل اساسی تر آن است که چه چیزی را می توان به عنوان گذر از «حوزه فرهنگ ملی » به «حوزه فرهنگ اسلامی » قلمداد کرد، یا اینکه چه چیزی را بعضی ها به عنوان ظهور یک «ملی گرایی » به دور از «پان اسلامیسمی » که سید جمال الدین اسد آبادی در اواخر قرن 19 مطرح نمود، در نظر می گیرند. تحت نام «بازسازی یک هویت » هر داده یا نفوذی از جانب فرهنگهای دیگر رد می شود تا مدلهای اسلامی از دورانهای اخیر و گذشته دوباره کشف گردد. راشد الغنوشی، سخنگوی «تمایلات اسلامی » در تونس که بعدا به حزب النهضه، تبدیل گردید، یکی از شاهدان این امر می باشد. او با بحث در خصوص «دگردیسی خشونت بار» در «شب 15 ژوئن 1966» می نویسد: «در طول همان شب بود که من تصمیم نهایی ام را برای گذر از جهان ناسیونالیسم عرب ناصر گونه به آنچه اسلام می گوید، گرفتم. این آگاهی به سختی بر من ظاهر گردید که آنچه من بودم و آنچه من تجربه کردم، کاملا ربطی به اسلام نداشت. فهمیدم که من یک مسلمان نبودم و اینکه نسبت به اسلام بیگانه ام.» این امر سبب رد بورقیبة (8) توسط الغنوشی و «پیروزی اش بر تمدن عربی - اسلامی در تونس » و نیز محکوم کردن «پسران تونسی فرانسه » گردید. برای او، غربی کردن تونس به عنوان یک عمل وحشیانه، تجربه شده بود.

همین مطلب برای طارق البشری در مصر نیز صادق است; کسی که «ایده استقلال اقتصادی و سیاسی اش تا شکست آن در سال 1967 حاکم بود.» این شکست از اهمیت بالایی برخوردار بود... من به تدریج قانع شده بودم که جنبش اسلامی، ادامه عرصه تمدنی جنبش استقلال طلبی سیاسی و اقتصادی بود. من فهمیدم که تفکر مسلمانان، زمینه و وسایل را برای تشکیل نهادها در هر سطحی مهیا کرد. مصری دیگری به نام "عادل حسین"، مسیر فکری مشابهی را پی گرفت. او از کمونیسم و ضد امپریالیسم به سمت اسلام حرکت کرد: «هرچه من بیشتر مطالعه کردم، بیشتر در مورد منابع فرهنگ اسلامی کشف کردم و بیشتر متوجه شدم که این درست و حقیقت می باشد... اسلام هویت این ملت را تشکیل می دهد... اسلام آفریننده این ملت عرب می باشد و این یک واقعیت تاریخی است.»

تمام این گفته ها نشانگر تمایل فزاینده ای است که در جریان حوادث توسط ساختارهای دولتی در کشورهای مختلف تشویق شده بود; مثلا توسط ایران و انقلاب [امام] خمینی [ره] یاتوسط رژیم وهابی در عربستان. این امر توسط آنهایی که در روند تجدد گرایی دست چین شده، به کناره زده شدند، مورد استقبال واقع شد و بعضی ها را در نظر گرفت و خیلی ها را فراموش کرد. لغت جدیدی در فرهنگ لغت رسانه ای به نام «اسلامی کردن » پدیدار گشت. روزنامه ها، سخنرانیها و...، همه بر نیاز به اسلامی کردن امور تاکید می کردند: اسلامی کردن تدریس فرهنگ، اسلامی کردن لباس و رفتار، اسلامی کردن بانکها و اقتصاد. به علاوه، قانونگذاری براساس معیارهای اسلام قرار گرفت و قانون قبلی به منطبق نبودن کامل با شریعت متهم گردید. در دل این شور و هیجان، حتی خصلت اسلامی برای استراتژی نظامی نیز بکار گرفته شد.

شاید پرسیده شود که آیا هیچ خطری در غفلت آگاهانه به منظور تحلیل یا توجیه «دیدگاه اسلامی » امور وجود ندارد؟ به هر ترتیب، خیلی از رهبران و سیاستگذاران قلبا در راستای این رهیافت گام برداشتند. این تمایل در هنگامی که موضوع «بکارگیری کامل شریعت » مطرح می شود تا بدین وسیله به هدف اسلامی کردن کل جامعه و تطبیق آن با خواسته و اراده خدا دست یابند، روشن و واضح می گردد. در سپتامبر 1984، پایتخت سودان، میزبان اولین کنگره جهانی برای بکارگیری شریعت بود. بدین ترتیب، خیلی ها امید داشتند تا به ایده الی که اغلب تکرار می شد، دست یابند; یعنی اینکه اسلام دین، دنیا و دولت است، ولی ماهیت دقیق «شرایط ویژه اسلامی » که این گونه تعریف شد، چیست؟ آیا یک مفهوم پویاست یا ساکن؟

بکارگیری شریعت و شرایط ویژه اسلامی

شریعت مجموعه ای چند وجهی از تفاسیر مختلف در خصوص متون اساسی اسلام (قرآن و سنت) می باشد و اغلب، مسائل و مشکلات اجتماعی و قانونی مردم و فرهنگهای مختلف اسلام را در طول تاریخ طولانی اش حل کرده است. برای مثال، مکتب جعفری از شیعیان و مکاتب مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی از سنی ها شاهدانی در خور ستایش و احترام این [موارد] می باشند و انواع مختلفی از سنتهای محلی را بسط و توسعه داده اند که خیلی از آنها الهامی برای قانونگذاری مدرن ملی شده اند.

آرمانی که در شریعت بود، هرگز این شریعت را قانونمند نکرد. در طول عصر طلایی خلفای عباسی در بغداد یا بعد از آن، طی امپراتوری عثمانی، شریعت به منظور سلطه بر تمام بخشهای زندگی خصوصی مسلمانان از قبیل رفتار، اعمال، اخلاقیات، قانون خانوادگی و شخصی، مبادلات اقتصادی و نظم سیاسی، به صورت قانون درنیامد. تاریخ نشان می دهد که شریعت به ندرت به طور تمام و کمال بکار برده شده است. این [شریعت] استثنائات زیادی را تحمل کرده است و در زمانهایی به یک بخش مذهبی و یک بخش غیر مقدس تقسیم شده بود. اصول گرایان مسلمان معاصر منحصرا بر حاکمیت خدا پافشاری و تاکید می کنند. آنها شریعت را برای «تمام مکانها و زمانها» معتبر می دانند، به جای اینکه بین اصول غیرقابل تغییر و کاربردهایی که در رابطه با مضامین فرهنگی - اجتماعی مختلف می باشد، فرقی قائل شوند. بنابراین، این بحث به منظور حصول به مضمون واقعی و کاربرد کاملش باقی می ماند.

شمار آنهایی که موافق بکارگیری کامل [شریعت] بودند، در سالهای اخیر به طور قابل ملاحظه ای رشد پیدا کرده است. برای مثال، در سال 1951، عبدالقدیر عدی در کتاب «اسلام و نهادهای قانونی » به طور مفصل به برتر بودن این "شریعت" بر تمام حقوق بشری که آثار قدرتهای گذرا و ناقص می باشد، می پردازد: "شریعت" اسلامی، سازمان اصلی مسلمانها می باشد.

هرچیزی که با این سازمان سازگاری و تطابق داشته باشد، خوب و هرچیزی که برضد آن باشد، بدون توجه به شروع و توسعه اندیشه در زمینه قانونگذاری، پوچ و توخالی است. سید قطب، در کتاب «معالم فی الطریق » می نویسد: «ورای این جهان، خواستی برای بوجود آمدنش، حکمی برای تحرکش، نظمی برای هماهنگ کردنش و... وجود دارد و مردم [فقط] بخشی از این وجود جهانی می باشند و آن "خدا" بود که این وجود جهانی را آفرید و "حقوقی" برای بشریت ایجاد کرد»; حقوقی جهانی که مقید به نظم جهانی می باشد و این دلیل اجباری بودن تطابق با حقوق خداست تا آن سازگاری حاصل آید و این در کنار وظیفه مان برای بیان قرائت صریح از دکترین اسلام است. این متون بازتابی از «شرایط ویژه اسلامی » می باشد و به طور وسیعی تاکید براین موضوع دارد. برای مثال، عربستان سعودی به طور اغراق آمیزی می گوید که دارای امنیت و ثبات می باشد; چرا که از "شریعت" به عنوان یک "روش زندگی" استفاده می کند که "به نیکی امر و از بدی نهی می کند". شایستگیهای این مطلب در طول کنگره خارطوم اعلام گردید.

همانند المودودی پاکستانی، اخوان المسلمین در مصر یا آیت ا... خمینی، اصول گرایان مسلمان تلاششان را بر اجرای کامل حقوق خصوصی اسلامی (حقوق خانواده و ارث) و حقوق جزایی قرآنی ("حدود الهی" یا مجازاتهایی که خداوند برای معاصی در نظر گرفته است; مانند زنا، تهمت ناروا به زنا، دزدی، سرقت، مصرف مشروبات الکلی وارتداد) معطوف داشته اند. نمایندگان رسمی اسلام به منظور پیشی گرفتن از دیگران و شکست نخوردن، اغلب این ادعاها را منتسب به خود می دانند. در مصر، رئیس دانشگاه "الازهر"، شیخ عبدالحلیم محمود، در زمان خود از اینکه یک قانون اساسی اسلامی استاندارد برای تمام کشورهای مسلمان پیشنهاد دهد و همچنین پیشنهادی در رابطه با "قانون جزایی قرآنی" به مجمع ملی مصر ارائه دهد، هیچ تردیدی به خود راه نداد. (پیشنهاد دوم بعد از تظاهرات عمومی و روزه عمومی توسط جامعه قبطی (9) باز پس گرفته شد). به هر حال، مشهور است که سودان و موریتانی و همچنین عربستان سعودی دارای "قانون جزایی" منطبق با "ایده آل اسلامی" هستند.

البته، بسیاری از مسلمانان در دستگاه دولتی یا در جامعه مدنی، تفاسیر و تعبیرهای متعدد و مختلفی از شریعت را مطرح می کنند. طاهر الحداد تونسی در کتاب "امراتنا فی الشریعه و المجتمع" (زنانمان در قانون مذهبی و جامعه) بین عناصر" دائمی و موقتی" در شریعت تفاوت قائل شد. اصلاحات بورقیبه در خصوص "حقوق خانواده" از این اصل الهام گرفت و در "Tunisian review, 15-21" عنوان شد که اهمیتی در خور به شریعت یا "حقوق الهی" و حقوق بشری ببخشد. در مصر، حسین احمد امین در مقاله ای به نام "ملاحظات حول الدعوه الی التطبیق الشریعه" (ملاحظاتی در خصوص دعوت به اجرای شریعت) که در المصور چاپ شد، صریحا بین نقش قانون الهی و قوانین بشری تفاوت قائل شد و نشان داد که شریعت، در بعضی از مواد قانونی، فقط اثر موجودات بشری است و پیشنهاد می کند که لازم است تا متون و حقوق الهی مکاتب موجود در این زمینه، به عنوان بخشی از توسعه اجتماعی - فرهنگی در نظر گرفته شود. حتی فهمی هویدی در کتاب "القران و السلطان: هموم الاسلامیة المعاصره" (قرآن وقدرت: نگرانیهای اسلامی معاصر) از ارائه چنین مشکلی، به خود تردید راه نمی دهد. او با اطمینان از اینکه باید "شریعت" اجرا شود، می گوید: "سؤال این نیست که آیا یا بهتر بگوییم کجا، چه وقت و چگونه ما شروع می کنیم؟ ما باید بپرسیم آیا تنها اجرای شریعت است که جامعه مسلمانان را ایجاد می کند." او با اتخاذ آموزه های شیخ محمود شلتوت می گوید که "شریعت بدون کردار و علم با ساختمان بدون پایه برابر است. "پس جایگاه شرایط ویژه اسلامی" کجاست؟

این حقیقتی است که خیلی از مواد موجود در مقدمه "حقوق مدنی" در مورد این مساله، خیلی مبهم است و حتی وقتی که قوانین اساسی صریحا بیان می کنند که شریعت یک منبع یا [تنها] منبع قانون گذاری است، این سؤال پیچیده تر و مشکلتر به نظر می رسد. اولین ماده قانون مدنی مصر مصوب 1948 می گوید که "جایی که هیچ ماده ای در متن حاضر وجود ندارد، قاضی باید به ترتیب به عرف، اصول شریعت، قانون طبیعی و سپس عدالت رجوع کند". مسلما اینها انشعابات عجیبی از منابع قانونگذاری یا فقه می باشند، مخصوصا وقتی که ابقای قاعده حسبه (کنترل بازارها، پلیس برای محدود کردن بدیها) حامیان اجرای دقیق شریعت را تا جایی تشویق کند که کسی را که قرآن، اسلام و یا پیامبر را نقد کند، "مرتد" بنامند و این اساسی بود که اخیرا به شیخ یوسف البدری اجازه داد تا متقاعد شود که در مورد نویسنده ای به نام نصر الحامد ابوزید بعد از حکم دادگاه بر ارتداد او، حکم طلاق همسرش را صادر کند. بنابراین، بحثی که بین وفاداری به اجرای دقیق شریعت در جریان است، دست نخورده (اصول و فروع) در نظر گرفته می شود; چرا که مضامین و متون جزئی آن، فقط توسط فقها و کسانی که می گویند اجتهاد، اصول تغییرناپذیر را در نظر دارد و به شرایط و اوضاع و احوال بستگی دارد، شناخته می شود. تا اینجا، می توان گفت که "شرایط ویژه اسلامی" می تواند هم ایستا و هم پویا باشد. می تواند به گذشته نگاه کند و یا با به روز کردن "پیام" در آینده بیاندیشد. آنها متغیرهایی می باشند. با این حال، این مساله هنوز در قبال اشکال و تفاسیر مختلفی که از اعلامیه های متفاوت جهانی حقوق بشر در اسلام صادر می شود، مدفون باقی مانده است; به طور مثال، تفسیر شورای اسلامی اروپا که در سال 1981 به یونسکو ارائه گردید و یا سه پیش نویس متوالی سازمان کنفرانس اسلامی (1979، 1981 و 1990) همیشه به شریعت به عنوان "حدی که نباید فراتر از آن رفت" یا "چارچوبی که باید رعایت شود"، ارجاع می شود و بدین ترتیب، صریحا تمام این متون به "اعلامیه های اقراری" تبدیل می شوند و این در حالی است که خود مسلمانان قادر به غلبه بر واگرایی نظرات نیستند و نمی توانند تفسیری اصولی از آنها ارائه دهند.

بازیگران گفت و گوی فرهنگی و هویت نهای آنها

بنابراین به نظر می رسد که گفتمان فرهنگی به عنوان موضوعی که در مرکز توجه قرار داشت، از این محوریت، خارج شده است. دیگر گفتمانی بین اروپا با سنت مسیحی و جهان عرب با فرهنگ اسلامی وجود ندارد، ولی میان خود مسلمانان، سعی می شود تا مجددا هویت شان را در هنگام رویارویی با چالشهای مدرنیته و دستاوردهایشان در جهان (لیبرال یا سوسیال، اقتصاد، تکنولوژی، دموکراسی، سکولاریسم و غیره) باز یابند. و این درست جایی است که تصمیمات زیادی از آنجا نشات می گیرد و نه فقط به دلایل اجتماعی - سیاسی یا اجتماعی - فرهنگی، بلکه بیشتر به خاطر انگیزه های مذهبی; چرا که مسلمانان به طور وسیعی زمینه های واگرایی [موجود] را به "اسلام" ارجاع می دهند. سنت گرایان، اصلاح طلبان، مدرنیستها یا اصول گرایان، همه خود را مسلمان معرفی می کنند و می خواهند تا "شرایط ویژه اسلامی" را به وضعیت خود در جهان مدرن پیوند زنند، اگرچه برای هر کدام از آنها، زمینه و مفهوم متفاوتی وجود دارد. ظرفیتشان برای هضم و تناسب [با جهان مدرن] به ریشه هایشان در فرهنگ 14 قرن اسلامی - عربی بستگی دارد که به جوامعشان شکل بخشیده است و کم و بیش، شخصیت ملی ثابتی را برایشان ایجاد کرده است. ولی آیا به واقع، گفت و گوی میان همه انگیزه ها و تمایلات در اسلام معاصر، جامع، مفید و صلح آمیز است؟

محدودیت موجود در خصوص ابراز عقاید و آزادی مطبوعات، همچنین ابزارهای محدود در دسترسی ارتباطات اجتماعی، چنین گفتمانی را مشکل می سازد. سانسورهایی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم توسط نهادهای خاصی (از قبیل محکوم کردن چندین کتاب از به نمایش درآمدن در نمایشگاه کتاب قاهره توسط الازهر و تردیدش در خصوص چاپ مجدد کتاب "فتوحات مکیه" ابن عربی) یا وزارتخانه های اطلاعات و فرهنگ در خیلی از کشورها انجام می شود، به سختی چنین گفتمانی را تسهیل می کند. گاهی اوقات، حیثیت "عالم" خاصی، موجب تهدید هرگونه آرامش یا هدفی از این گفتمان می شود. در نتیجه، در سالهای اخیر، خیلی از روشنفکران و معتقدین این سؤال را مطرح کردند که چه کسی اسلام را ارائه می دهد و می تواند از جانب آن سخن بگوید؟ و مسلمان واقعی چه کسی است؟

امروزه، جواب به این سؤالات، خط ممیزی را بین مسلمانانی که خواهان "شرایط ویژه اسلامی" پویا و آنهایی که خواهان " شرایط ویژه اسلامی" ساکن برای جوامعشان هستند، می کشد. "شرایط ویژه اسلامی" بقیه مسلمانان را ملزم می سازد تا شریعت را کاملا اجرا کنندو آنها سعی دارند تا آن را از طریق برانگیختن بیداری و هوشیاری مذهبی یا از طریق شونت سیاسی، حتی بعضی ها از طریق محکوم کردن بی عدالتی رژیمهای حاکم، به دست آورند. مشکل واقعی، دقیقا متن و مفهوم این "شرایط ویژه اسلامی" می باشد. هویت نهایی "امت" و جایگاه بازیگران گفتمان فرهنگی در میان خود مسلمانان چیست؟

"شرایط ویژه اسلامی" را با در نظر گرفتن عقاید آنهایی که معتقد به اجرای "شریعت" هستند و نیز رهبران جنبشهای اصول گرا و همچنین با نگاه به مدلها و نمونه هایشان، یعنی المودودی، البنا و امام خمینی، می توان با دستاوردهای تاریخی، مخصوصا در زمان حکومت "خلفای راشدین" در مدینه برابر دانست. اما، این بر گذشته نگریستن "شرایط ویژه اسلامی" ممکن است خیلی استاتیک و غیرمذهبی به نظر برسد; چرا که سخنگویانش خیلی به ندرت به خدا یا تجربه دینی معتقدینش رجوع کردند. حامیان دیدگاه استاتیک تر، "شرایط ویژه" دقیقا می گویند که اسلام لازم دارد تا از اجرائیات و اعمال تاریخی ای که اغلب ناشی از برداشت اخلاقی - ماورایی شخصی شان می باشد، رهایی یابد.

سید ز.عابدین، یکی از مسلمانان هندی ومدیر روزنامه "مؤسسه اقلیتهای مسلمان" (10) مستقر در جده طی چند سال، گفته است که امروزه یک سوم مسلمانان، در جوامعی زندگی می کنند که غیراسلامی می باشند (و همیشه خواهند بود) و اینکه آنها می توانند حتی در چنین جوامعی، مسلمانان خوبی باقی بمانند. همین جا، او یکی از معیارهای اصول گرایان را مورد انتقاد قرار می دهد و مجددا امت را به عنوان جامعه ای فرا ملی معرفی می کند که اعضایشان، به بیان قرآن، آنهایی هستند که ایمان دارند و همدیگر را به اهمیت شکیبایی و مهربانی با خلق تشویق می کنند (سوره بلد، آیه 17) محمود محمد طه در ژانویه 1985 درخارطوم به دلیل اعلام این مطلب که وجوه نظامی و سیاسی اسلام در مدینه صرفا ارزشهایی قابل جایگزین بودند و اینکه اسلام اجرای دقیق شریعت را بیان نمی کند و باید به "ماموریت دومش" یعنی ماموریتش درخود مکه رجوع کرد، محکوم به مرگ شد.

اثر متفکر مشهور تونسی، پروفسور محمد طالبی، از خطوط مشابهی پیروی می کند. اودر تازه ترین کتابش به نام "عیال الله، افکار جدیده فی العلاقة المسلم بی نفسه و الاخرین" (خانواده خدا: برداشتهای جدید در زمینه روابط مسلمانها با خودشان و با دیگران) (1992) می گوید که امت اسلامی هرگز یک واحد سیاسی نبود. این امت همیشه براساس یگانگی معنوی، یگانگی شهادت و عبادت استوار بود و هرگز اتحادش سیاسی نبود. در سطح سیاسی نیز، درست از زمان "فتنه عظما" تاکنون، به طور مستمر بحرانها و جنگهایی وجود داشته است.

ما، با توجه به گوناگونی منابع و کتب مرجع، تفاسیر و برداشتهای مخالف، "بازخوانیهای" متفاوت از تاریخ و دیدگاههای متفاوت در زمینه متون، مقید به ارزیابی مجدد روشهایی هستیم که در خواندن و فهم کتاب مقدس، قرآن و سنت پیامبر که پیامش را به مسلمانان انتقال داده است، اعمال می کنیم. هیچ کس از وظیفه اجرای روندی کامل و صحیح از علم هرمنوتیک معاف نیست، ولی اینجا جایی است که مسائل و مشکلات نشات می گیرند، با فرض اینکه امروزه به ندرت تجدید نظر در تفسیر با اهمیت مشکلات و مسائلی که همه ما با آنها روبرو هستیم، برابری می کند. آیا این گفته صحت ندارد که حوادثی از قبیل "جنگ فتوا" در مصر بین مفتی اعظم جمهوری و رئیس الازهر فقط به پیچیدگی گسترده موجود در اذهان خیلی از معتقدین کمک کرده است؟

نتیجه گیری:

من در این مقاله تلاش نموده ام تا ثابت کنم که در اذهان خیلی ها، تغییر تدریجی و غیرقابل شهودی از دیدگاه "استقبال" به یک نوع دیدگاه "رد و انکار" در قبال گفتمان بین اروپا و جهان اسلامی - عربی بوجود آمده است و این به دلیل نیاز به تبیین مجدد مفهوم "شرایط ویژه اسلامی" و این حقیقت است که خیلی ها می خواهند تا اجرای شریعت را به عنوان یک عنصر اساسی در چنین مفهومی بکار ببرند. به نظر می رسد که مسلمانان با درنظر گرفتن تعریفهای متفاوتی که از امت ارائه می دهند، از هرگونه اجماع در این زمینه بدور باشند. ممکن است کسانی باشند که (به طور جزئی یا کلی) اجرای شریعت را رد کنند. این امر پویایی خاصی را به "شرایط ویژه اسلامی" از طریق نجات آن از ارجاع به دستاوردهای تاریخی تمدن اسلامی می بخشد و آن را به سمت یک پروژه اساسا فرهنگی و معنوی سوق می دهد. این مساله ای است که ما باید در بحثهایمان به آن رجوع نماییم، با امید به اینکه بتوانیم عناصر دیگر را تعریف و تبیین کرده و به دیدگاههای غنابخش و مثبت برای آینده همه دست یابیم.

منبع:

Gema Martin Munoz (ed), Islam, Modernismand the west, Cultural and Relations at the Endof the Millenium, London and New york:I.B.Tauris Publishers, 1999.

پی نوشتها:

1. Islamic Secificity

2. موریس بورمانس (Mauris Borrmans) ، استاد دانشکده اسقفی دانشگاه مطالعات اسلامی و عربی رم می باشد.

3. کارشناس اداره اسناد و آرشیو

4. "Le Mone Islamique et le rojet u Nouvel Orre Monial"

5. Tanzimat

6. Kheives

7. the beys

8. Bour guiba

9. Cotic Community

10. ournal of the Institute of Muslim Minorities