

اندیشه «انتقادی» و بیداری اسلامی

فرامرز میرزازاده^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایلام

(تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۱۰ - تاریخ تصویب: ۹۲/۱۱/۲)

چکیده

این مقاله در چارچوب الگوی نظریه انتقادی به تبیین تحولات انقلابی کشورهای عربی خاورمیانه پرداخته و به این نتیجه رسیده است که این تحولات صبغه اسلامی دارد. پس می‌توان آن را بیداری اسلامی نامید. از این‌روی، جهان عرب با اتنا به عقلانیت فرهنگی نهفته در دین اسلام به سنت اسلامی جاری و دستاوردهای غرب به دیده انتقاد نگریسته و با استفاده از ظرفیت رهایی‌بخش اسلام علیه نظام حاکم شوریده است. هر چند امکان داشته و دارد که این خیزش توسط قدرت‌های خارجی و داخلی مخالف اسلام به چالش کشیده شود.

واژگان کلیدی

بیداری اسلامی، جهان عرب، عقلانیت و رهایی، نظریه انتقادی

مقدمه

بیداری اخیر اسلامی دارای چنان ابعاد ذووجهی است که ذهن محققان و اندیشمندان را معطوف خود کرده است، به گونه‌ای که هیچ یک از آنها نتوانسته‌اند مدل یا الگوی جامعی برای تحلیل آن ارائه کنند و هر کس از زاویه خاصی بدان نگریسته و آن را در چارچوب‌های گاه متناقض تحلیل کرده است. خود این تحولات به دلیل ذات آناکرونیستی دارای استعداد تحلیل‌های متناقض است. ناسازه‌هایی چون فردگرایی و جمع‌گرایی، حقوق فردی و برابری اجتماعی، عقل‌گرایی و نقل‌گرایی، غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی تضادهایی‌اند که در یک چارچوب جای نمی‌گیرند. مسلم است که اکثر مردم با چنین خواسته‌هایی در مقابل نظام سیاسی حاکم بر کشورهای خود دست به انقلاب زده‌اند. به نظر می‌رسد که برای درک این انقلاب‌ها باید هم به فردیت، و به عبارتی کارگزاران انقلابی، توجه داشت و هم به کلیت، و به عبارتی فرهنگ تاریخی حاکم بر این جوامع.

اینکه کارگزاران انقلابی در کشورهای عرب خاورمیانه چه کسانی‌اند؟ فرهنگ و ساختار تاریخی حاکم بر این جوامع متشکل از چه عناصری است؟ کارگزار و فرهنگ چگونه از هم متأثرند و چه نقشی در این حرکت انقلابی دارند؟ سؤال‌هایی‌اند که این نوشتار در پی پاسخگویی بدان‌هاست. برای اینکه بتوانیم به این پرسش‌ها پاسخ قانع‌کننده‌ای داده باشیم از مدل و الگوی «نظریه انتقادی» بهره خواهیم برد. نظریه انتقادی به دلیل اینکه کارگزار را نشأت گرفته از اجتماع و کلیت تاریخی می‌داند، بین ارزش‌های ذهنی کارگزار و فرهنگ و ارزش‌های حاکم بر جامعه رابطه‌ای ناگسستنی قائل است. با پذیرش چنین رابطه‌ای است که می‌توانیم به ذات پرتناقض خواسته‌ها و اهداف بیداری اسلامی در جوامع عربی خاورمیانه دست یابیم. به همین دلیل، در ادامه بحث، ابتدا نظریه انتقادی، سپس شرایط و خصوصیات حاکم بر کشورهای عرب خاورمیانه و خواسته و اهداف انقلابیون بررسی می‌شود و با بررسی ظرفیت‌های اخیر جنبش اخوان المسلمین چرایی و چگونگی تحول ناسازه خاورمیانه را تبیین خواهیم کرد.

نظریه انتقادی: مبانی و اهداف

اصطلاح انتقاد، و به عبارتی نقد، قابلیت تعابیر مختلفی را در ساحت تحولات تاریخی داشته است. در این نوشتار به دنبال معنای لغوی این واژه نیستیم، بلکه با پی‌جویی تعابیر تاریخی آن به دنبال ارائه مؤلفه‌ها و لوازم اندیشه انتقادی‌ایم که نظریه انتقادی به دنبال تبیین آن‌هاست.

ریشه و مفهوم

مفهوم «نقد» زادهٔ روشنگری است. البته، این اصطلاح حتی قدیمی‌تر از عصر روشنگری است. نخستین کاربرد آن را نزد انسان‌گرایان و اصلاح‌طلبان می‌یابیم که برای توصیف فن و هنر قضاوت صائب به کار می‌بردند. این نوع نقد در کلاسیک‌های یونانی و در انجیل به کار برده می‌شد. چنین نقدهایی برای مدتی سلاحی در دست فرقه‌های دینی منازعه‌جو بود، اما همانند شمشیر دو دم عمل می‌کرد. کاتولیک‌ها می‌توانستند از روش‌های زبان‌شناسی تاریخی برای اثبات ضرورت سنت کلیسایی بهره بگیرند و پروتستان‌ها می‌توانستند همین روش‌ها را برای پشتیبانی از اولویت کتاب مقدس به کار ببرند؛ اما خود فن و هنر نقد کم‌کم مدعی شأن و استقلال از کلیسا و کتاب مقدس شد. کاربرد نقد که از ابتدا در خدمت یکی از این دو بود، رفته‌رفته معیار حقیقت را از وحی به تفکر روشن و عقلانی یا «انتقادی» منتقل کرد (کاترتون، ۱۳۸۵: ۱۴).

بنابراین، از میدان منازعات مذهبی دربارهٔ نقدِ متنِ انجیل بود که موضع تازه‌ای سر برآورد. اکنون کلیساهای طرف منازعه خود را رویاروی دشمن مشترکی می‌دیدند. مرزهای جدیدی بین عقل و وحی گشوده شد و واژهٔ نقد لحن جدلی تازه‌ای یافت که پس از آن دیگر هرگز از بین نرفت. نقد دیگر صرفاً عارضهٔ بالاگرفتن شدت ستیز عقل و وحی دانسته نمی‌شد، بلکه به‌خودی خود فعالیتی به حساب می‌آمد که این دو حوزه را از هم جدا می‌کرد. نقد فعالیت اصلی و ماهوی عقل بود. شایان توضیح است که شرایط نقد و عقلانیت در جهان اسلام کاملاً متفاوت بود. در شکاف بین شیعه و سنی، شیعیان از یک طرف به خاطر در اقلیت قرارگرفتن و از طرف دیگر با توجه و تأکید به فلسفه و عقل از همان اول موضع انتقادی داشتند. لذا، در مقابل فرهنگ و نظام سیاسی حاکم در جهان، اسلام همواره نقش کارگزار انقلابی داشته است. این در حالی است که اهل سنت در طول تاریخ از این ظرفیت‌ها برخوردار نبودند و همان‌گونه که بحث خواهیم کرد، در شرایط دنیای کنونی به عقلانیت و نقد روی آوردند.

با این حال دو نوع نقد را می‌توان از هم تشخیص داد که هر چند دارای ریشه‌های متفاوت‌اند، در ادامهٔ مسیر با هم گره می‌خورند. در معنای نخست، نقد حاکی از تأمل دربارهٔ شرایط معرفت‌مکن است؛ دربارهٔ توانایی‌های بالقوهٔ موجودات بشری شامل قوهٔ دانستن، سخن‌گفتن و عمل‌کردن. ریشهٔ این معنای نقد به کانت بازمی‌گردد. کانت در نقد عقل محض در پی پاسخگویی به این پرسش‌هاست: شرایط معرفت چیست که علوم طبیعی مدرن به‌واسطهٔ آن‌ها ممکن می‌شود و این معرفت تا کجا گسترش می‌یابد (اسکروتون، ۱۳۸۳: ۹۶-۸۹)؟ او می‌خواست حد و حدود شرایط ذهنی ضروری و اجتناب‌ناپذیری را معلوم کند که هم هر نظریه‌ای را در علوم طبیعی امکان‌پذیر و هم این نظریه‌ها را محدود می‌کرد. اصطلاح نقد

حاوی معنای دیگری نیز است. در این معنا، نقد حاکی از تأمل روی نظامی از قیدوبندهایی است که آفریده بشرند: فشارهای تحریف‌کننده‌ای که افراد یا گروهی از افراد، یا کل نژاد بشر، در جریان خودآفرینی به آن‌ها تن می‌دهند. این معنای نقد ریشه در فلسفه هگل دارد. هگل در پدیدارشناسی ذهن مفهومی از تأمل را پروراند که بیانگر فکر آزادی از توهمات اجباری است (کانرتون، ۱۳۸۵: ۱۷). این فکر شاید صریح‌تر از همه‌جا در بخشی از پدیدارشناسی بیان شده باشد که رابطه میان ارباب و برده را بررسی می‌کند.

اما مارکس چنین فلسفه و ایده‌هایی را انتزاعاتی می‌دانست که با واقعیات عینی و اجتماعی نسبتی نداشت. از این‌رو، در انتقاد به فلسفه هگل، به موضوعات اجتماعی و عینی روی آورد. هر چند مارکس در سودای سر پا گذاشتن فلسفه هگل بود و تلاش داشت تا از ویژگی‌های ذهنی آن فروکاهد و بر ویژگی‌های عینی آن متمرکز شود، مارکسیسم در نهایت با دیالکتیک و عقلانیت تاریخی هگل پیوند یافت. بدین‌گونه که مارکسیست‌های فلسفی قرن بیستم، در واقع تحت تأثیر نارسایی مارکسیسم به عنوان جنبش سیاسی-اجتماعی، تعبیر خود مارکس از هگل را نارسا یافتند و برای دستیابی به تعبیری سودمندتر از نظر پاسخگویی به مسائل اجتماعی به هگل بازگشت (بشیره، ۱۳۸۱: ۱۶۴). بدین ترتیب، نظریه انتقادی با پیوند مارکسیسم و هگل شکل گرفت.

نظریه انتقادی

مکتب «نظریه انتقادی» یا مکتب فرانکفورت در سال ۱۹۲۳ به منظور پژوهش در اندیشه‌های مارکسیستی در شرایط ضعف و افول جنبش‌های کارگری و عدم وقوع انقلاب‌های سوسیالیستی در دوران پس از جنگ جهانی اول ایجاد شد. به تدریج به نقد فرهنگ و شیوه فکر بورژوازی و فرایند عقلانیت جامعه روی آورد و در نتیجه از تحلیل‌های اقتصادی، سیاسی و تاریخی به شیوه خود مارکس فاصله گرفت.

نظریه انتقادی در معنای دقیق کلمه عبارت است از پروژه‌ای میان‌رشته‌ای که ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۱) اعلام کرد و اعضای مکتب فرانکفورت و دانشجویان آن‌ها به کار بستند. مطابق با این نظریه مهم‌ترین آرمان پروژه روشنگری یعنی برپایی جامعه مدنی را می‌توان از طریق اعمال پژوهش‌های اجتماعی بر نظریه تکامل (تحول) مارکس تحقق بخشید. نظریه انتقادی در معنای نه‌چندان دقیق‌تر، در حال حاضر اصطلاح عام‌تری است که در سایه آن پروژه‌های تحقیقاتی در علوم اجتماعی و علوم انسانی سعی دارند تا بین نظریه حقیقت و کاربرد سیاسی وحدت ایجاد کنند و آن را با هم متحد سازند (نوذی، ۱۳۸۳: ۱۲۹). در هر دو معنای فوق، نظریه انتقادی در حقیقت مولود سنت تفکر کانتی است که برای شناخت «خود»

ارزش زیادی قائل است. در این نوشتار بیشتر از معنای دوم نظریه انتقادی بهره خواهیم برد که در آن علاوه بر آرای کانت، اندیشه‌های مارکس و هگل را نیز می‌توان مشاهده کرد.

امروزه از نظریه و اندیشه انتقادی تعاریف مختلفی ارائه شده است. ریمون گاس تعاریف مختلف این نظریه را به گونه‌ای بسیار دقیق و موجز بدین گونه تقسیم‌بندی کرده است:

۱. نظریه‌های انتقادی جایگاه ویژه‌ای به عنوان راهنمای عمل انسانی دارد از این جهت که (الف) هدف این نظریه‌ها ایجاد روشنگری در کارگزارانی است که به آن‌ها عقیده دارند؛ یعنی، قادر ساختن کارگزاران مذکور در تعیین اینکه منافع و علائق حقیقی آن‌ها کدام است. (ب) این نظریه‌ها ذاتاً نظریه‌هایی رهایی‌بخش‌اند، یعنی کارگزاران را از قید نوعی اجبار و اضطراب که حداقل بخشی از آن خودخواسته و خود تحمیلی است رها می‌سازد.

۲. نظریه‌های انتقادی از محتوای شناختی^۱ برخوردارند، یعنی اشکالی از معرفت‌آند.

۳. نظریه‌های انتقادی به لحاظ معرفت‌شناسی^۳ تفاوت‌های اساسی با نظریه‌های علوم طبیعی دارند. نظریه‌های علوم طبیعی تجسم بخش‌اند و واقعیت قائم به ذات دارند، لیکن نظریه‌های انتقادی بازتابی‌اند (همان: ۱۲۹-۱۳۰).

اصل روشنگری کارگزاران در این نظریه با تأکید بر عنصر «عقلانیت» برجسته می‌شود. وظیفه تفکر نقاد این است که علم را دوباره در خدمت عقلانیت بشری قرار دهد. از منظر این نظریه مادامی که فرد و نظریه او با واقعیت‌هایی مواجه‌اند که به صورت اجتماعی تولید می‌شوند باید در آن عقلانیت وجود داشته باشد. هدف این نظریه تنها شناخت عقلانی نیست، بلکه پیشبرد و تکمیل عقلانیتی است که در فرایند بازتولید اجتماعی به نحوی نارسا نهفته است. عقلانیت فکری- فرهنگی در زندگی مدرن تحت سلطه قدرت و ایدئولوژی و توسط عقلانیت ابزاری به حاشیه رانده شده است. نظریه انتقادی در پی احیای عقلانیت فرهنگی است تا واقعیت‌های اجتماعی را مطابق با آن پیش ببرد. نظریه‌پرداز انتقادی به واقعیت اجتماعی به عنوان پدیده‌ای تاریخی می‌نگرد و خود را در آن درگیر و جزئی از آن می‌داند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۷۶). در کل، انتقاد برای آن به عمل می‌آید که بر چیزی تأثیر بگذارد که نه ناشناس بلکه خاص است؛ انتقاد شکل‌گیری هویت فردی یا گروهی را بررسی می‌کند. پس انتقاد مستلزم ارجاع صریح به فاعل است. از همین‌روی، هورکهایمر معتقد بود که تفکر انتقادی نه کارکرد فرد منزوی و نه حاصل جمع افراد است، بلکه فاعل آن فرد معینی است که رابطه‌ای واقعی با افراد و گروه‌های دیگر دارد و در تضاد با طبقه خاصی است و بالاخره دارای شبکه‌ای از مناسبات با کلیت اجتماعی و با طبیعت است (هورکهایمر، ۱۳۸۵: ۲۵۹). در این برداشت، موضوع مطالعه عبارت

1. Cognitive .
2. Knowledge.
3. Epistemological .

است از «انسان‌ها در مقام سازندگان کلیت روش زندگی تاریخی مختص به خودشان» (همان: ۲۶۰). دیدگاه هورکهایمر دایره کارگزاران انقلابی را محدود به دانشمندان علوم اجتماعی می‌کرد. اما یورگن هابرماس در نهایت با طرح ایده کلام استعلایی، تفاهم و گفت‌وگوی عاری از قدرت و ایدئولوژی، عامل نظریه انتقادی و در نتیجه کارگزاری انقلابی را «وظیفه هر فردی» و نه محدود به «دانشمندان علوم اجتماعی» می‌داند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

از نظر هربرت مارکوزه، نظریه انتقادی وقتی ضرورت پیدا می‌کند که بین علایق راستین (ناشی از عقلانیت فرهنگی) و کاذب (نشأت‌گرفته از عقلانیت ابزاری) خلط صورت گیرد و تباین بین آن‌ها نفی گردد. در این صورت است که نوعی آگاهی کاذب در جامعه شایع می‌شود که جزئی از واقعیت تلقی می‌گردد. همین آگاهی کاذب به عامل دست و پاگیری تبدیل می‌شود که مانع اقدام مردم برای رهایی از شرایط اسارت‌بار آن‌ها می‌شود. نظریه پرداز یا کارگزار انقلابی خود را در امر آگاه کردن مردم و افشای انواع توهم‌ها و افسانه‌ها و باورهای رایج اما غلط کاملاً مسئول می‌داند (سید امامی، ۱۳۹۰: ۱۰۴)، چرا که نظریه انتقادی فرض می‌کند که درجه‌ای از نارسایی و کاستی درونی وجود دارد که در نقاب واقعیت ظاهر می‌شود. انتقاد در صدد کنارزدن این نقاب و برطرف کردن این تحریف، و لذا امکان شناخت آزادی آن چیزی است که تحریف شده است.

نظریه پردازان انتقادی بر این باورند که سلطه نظام سرمایه‌داری محصول عقلانیت ابزاری است که در عصر روشنگری همراه با عقلانیت فکری و فرهنگی زاده شد. این نظریه پردازان با تأکید بر عقلانیت فرهنگی در پی رهایی از قیدوبند و سلطه نظام حاکم‌اند. زمانی این عقلانیت رهایی‌بخش خواهد بود که شرایط حاکم بر جامعه و ساخته دست بشر را درک و علیه آن‌ها انقلاب کند. از این‌رو، نظریه پردازان انتقادی اصرار دارند که روش آن‌ها در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و سیاسی تأملی بی تفاوت و رها از ارزش‌ها درباره واقعیت اجتماعی نیست، بلکه اسباب مداخله آگاهانه نظریه پرداز در فرایند تغییر آن واقعیت را نیز فراهم می‌آورد (Morrow, 1994: 14). این نظریه در پی تغییر دادن یا حتی از میان برداشتن شرایطی است که موجب آگاهی کاذب و نادرست یا تحریف شده است. نظریه انتقادی چیزی را شفاف می‌کند که پیش از آن تیره و تاریک بوده است و با این کار وارد فرایند تأمل بر نفس می‌شود، چه در سطح فرد و چه در سطح گروه‌ها؛ تأملی که برای آزاد شدن از سلطه قیدوبندهای گذشته طراحی می‌شود (کانرتون، ۱۳۸۵: ۲۰). در مجموع، این نظریه با تکیه بر مفهوم «رهایی»، نظریه‌ای برای عمل و اقدام اجتماعی و مبارزه برای ساختن آینده‌ای بهتر تلقی می‌شود. این نظریه با نگرشی عقلانی به انتقاد از قیدوبندهایی می‌پردازد که جامعه در اثر فقدان آگاهی صحیح خود را محدود و در

نتیجه اسیر کرده است. نظریه پرداز و به عبارتی کارگزار انتقادی وظیفه دارد افراد را از این قیدوبندها رهایی بخشد.

اسلام، عقلانیت و تفکر انتقادی

بدیهی است که بررسی دین اسلام و تحولات مرتبط با آن در چارچوب نظریه انتقادی ملهم از اندیشه‌های بشری مکتون در آرای اعضای مکتب فرانکفورت ساده لوحانه خواهد بود. آنچه اهمیت دارد عنصر عقلانیت و نقد نهفته در هر دو آنها و ظرفیت رهایی بخشی است که این را به آن نزدیک کرده است. برداشت عقلانی از اسلام به مثابه عقلانیت فرهنگی نظریه انتقادی است که در برابر سنت اسلام جاری در جهان عرب معنا می یابد. همان گونه که اشاره شد اسلام مبتنی بر برداشت شیعی، عقلانیت، فلسفه و در نتیجه نقد را از همان اول در بطن خود پرورده بود. بنابراین، بسیاری از شیعیان، راه حل های میانه، بین سنت و مدرنیته را زودتر از دنیای اهل سنت پذیرا شدند. برای مثال، حتی سنت گرایان شیعی، مسائلی چون پارلمان، انتخابات، قانون اساسی، تقسیم قوا، و نیز مسائلی چون سلول های بنیادی، شبیه سازی، سقط جنین در حالت های خاص، یا برابری دیه اهل کتاب با مسلمانان را پذیرفته اند (وصفی ۱۳۸۷: ۷). در حالی که دستگاه اهل سنت، همچون سنت گرایان سایر ادیان، با بسیاری از این پدیده ها چالش فکری دارد.

لازم است جهان عرب (اهل سنت) با استفاده از ظرفیت های عقلانی اسلام فقدان آگاهی یا جهل حاکم در جوامع خود را که از سوء تفسیر اسلام ناشی شده است، کنار زند و با نگاهی انتقادی هم نسبت به سنت اسلامی حاکم و هم نسبت به دستاوردهای عقلانی مدرنیته از آموزه های رهایی بخش اسلام بهره مند شود. از این روست که اندیشمندان اهل سنت در تقابل با عقلانیت و دستاوردهای مدرن ناشی از آن، در اواخر قرن نوزدهم و بیستم بود که در تکاپوی استمداد از «عقل» برآمدند.

در همین راستا، از محمد غزالی شروع و در ابن رشد متمرکز شدند. گروهی تحت عنوان «نوغزالیان» به ترکیب فلسفه و دین دست زدند و بر این باور شدند که مسلمانان از همان اوان، رویکردی عقلانی (یا فکری و شناختی) و علمی در امور مربوط به قلمرو هم دینی و هم دنیایی اتخاذ کرده اند (see: Adi, 2012) و روشنفکران عرب با تأکید بر اندیشه های ابن رشد در پی احیا و حتی فرارفتن از آن اند. این ها معتقدند که گذشته یک ملت حیات کنونی آن هاست. اندیشه آنگاه امکان رشد بهتر می یابد که ریشه در گذشته داشته باشد. البته این به معنای تقلید از گذشته نیست. همان گونه که از گذشته نباید تقلید کرد از غرب، مدرنیته و دستاوردهای آن نیز نباید تقلید کرد. باید نسبت هم به گذشته دینی و هم به غرب دیدگاه انتقادی داشت.

استقلال و استواری در اندیشه و خودباوری در هویت تنها با رهاشدن از تقلید تحقق‌پذیر است (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۴ و ۸۱).

با این حال جهان عرب دو مرحله بیداری و تقابل با غرب را تجربه کرده است که در هر دو به دنبال بازیابی هویت اسلامی در برابر غرب، سکولاریسم و مدرنیته بوده است. در این مراحل توجه به عقلانیت و رهایی از قیدوبندها تئوریزه شد، اما، همان‌گونه که بحث خواهیم کرد، در مرحله اول بیداری عرب‌گرایی و ملی‌گرایی بر اسلام‌خواهی تسلط یافت و عقلانیت اسلامی مقهور عرب‌گرایی و جهادگرایی شد. در ادامه به بررسی این دو مرحله می‌پردازیم و اهداف انتقادی و رهایی‌بخش آن‌ها را برجسته خواهیم کرد. در نهایت، به بررسی دیدگاه اخوان‌المسلمین، در چارچوب نظریه انتقادی، خواهیم پرداخت.

بیداری اسلامی: اسلام سپر تدافعی

جهان اسلام (سنی) به دلیل عدم تثبیت درونی همواره در مواجهه با تحولات جهانی دچار اضطراب و از جاکنندگی^۱ بوده است. این نگرش اسلامی چون نگاه عقلانی و انتقادی نسبت به گذشته، حال و آینده خود نداشته است رویکردی تردیدی و اضطراب‌آمیز دارد. تفکر و تحولات معاصر جهان عرب محصول همین اضطراب است. این اضطراب زمانی نمود عینی‌تر یافت که با استعمار غرب مواجه شد؛ جایی که علم و فناوری جدید به شکل عجیب با تجهیزات نظامی ناشناخته وارد جهان اسلام شد که در نتیجه، شکست در مقابل قدرت‌های غربی و اشغال سرزمین‌های مسلمان توسط غیرمسلمان را در پی داشت. اسلام‌گرایانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بر این باور بودند که قدرت غرب، و در مقابل، عقب‌ماندگی مسلمانان فی‌نفسه به خود اسلام بر نمی‌گردد، بلکه از بدفهمی مسلمانان معاصر از اسلام ناشی می‌شود (Abu Zayd, 2006: 23). لذا، جمال‌الدین خواستار اصلاح در جهان اسلام شد. سپس، جنبش اصلاحات را عبده بسط داد که دیدگاهی دوسویه از اروپا، همچنین مدرنیته منعکس می‌کرد: اروپا هم دشمنی بود که می‌بایست با آن مبارزه می‌شد و هم پیش‌روی که از آن می‌بایست یاد گرفته می‌شد (Ibid: 37-38). وی به منظور انطباق اسلام و غرب به تأویل عقلانی دین پرداخت. هدف عبده از تأویل عقلانی، بیش از آنکه نجات دین باشد، گشایش باب عقل عربی برای پذیرش علم و نشانیدن و جای‌گیر و ماندگار کردن آن بود (غلیون، ۱۳۷۹: ۹۰). حتی سید احمدخان در هند نیز در مواجهه با غرب سعی کرد تا بین قرآن و علم هماهنگی ایجاد کند (Abu Zayd, 2006: 38). با این حال، عقلانیت به یکی از ارکان روایت جدید از اسلام‌گرایی در جهان عرب تبدیل شد.

در نتیجه، تقابل چنین اسلام عقلانی و غرب، روایتی جهان‌وطنی از اسلام ارائه کرد که دارای سرشت تقابلی با قدرت غرب بود. تنها تأکید بر احیای خلافت اسلامی و بازگردان سیادت صدر اسلام بود که می‌توانست اضطراب مسلمانان را فروکش کند. رشیدرضا و سید قطب این دیدگاه را بسط دادند. این دیدگاه و روایت نقش برجسته‌ای در توسعه ایدئولوژی جهادگرا داشت. سید قطب بر این باور بود که «الآن زمان اسلام و امت اسلامی برای ایفای نقش است. همان‌گونه که در زمان‌های حساس اضطراب، ترس و مشکلات زندگی می‌کنیم زمانی برای مسلمانان است تا در آنچه ما جهان اسلام می‌نامیم متحد شوند تا نقشی را که برای آن‌ها داده شده است اجرا نمایند» (Qutb, 1954: 28). به منظور اجرای این نقش «ضرورت دارد به منابع اولیه که نسل اولیه امت را شکل داد برگردیم. از این منابع بایستی مفاهیم ناب زندگی و حقیقت وجود بشری را استخراج کنیم» (Ungureanu, 2010:183).

یکی از عوارض این روایت نگاه جمع‌گرایانه به ملت‌های عرب بود که به صورت احیای خلافت اسلامی، و در فعالیت جنبش اخوان المسلمین نمود می‌یافت. اخوان در سال ۱۹۲۷ با شعار «خدا غایت ما، پیامبر رهبر ما، قرآن قانون ما، جهاد روش ما و مردن در راه خدا هدف عالی ما» (Al-Ahram, 1995)، بنیادگرایی اسلامی را پایه نهاد، چرا که رهبران آن از جمله قطب از خوش‌بینی به بدبینی تاریک درباره احتمال آشتی بین ایده‌های غربی و ایده‌آل‌های اسلامی روی آورده بودند (Ungureanu, 2010: 181).

همان‌گونه که برهان غلیون اشاره می‌کند، هنگامی که دولت یا ملت یا جماعتی توازن درونی خود را از دست می‌دهد، ترس از سیطره بیگانه نخستین خطر همه‌جانبه به شمار می‌آید و بسیج نیروها برای مبارزه علیه خطر چیرگی بیگانگان، که واکنشی طبیعی برای دفاع از خود و حفظ هویت جماعت است، معیار و انگیزه همه انتخاب‌ها و اصلاح‌های اجتماعی می‌شود و هنگامی که خطر عمومی احساس شود خود این احساس بر جنبش اصلاح اقتصادی و سیاسی حکومت می‌کند (غلیون، ۱۳۷۹: ۳۲). وضعیت عرب‌ها در طلیعه بیداری اول چنین بود. در ادامه راه تقابل اسلام و غرب به سلطه غرب انجامید. نتیجه این سلطه شکل‌گیری عرب‌گرایی در اشکال ملی‌گرایانه و سوسیالیستی در جهان عرب بود. هر چند اسلام در بین دو جنگ جهانی توسط اخوان المسلمین مجدداً مورد استناد قرار گرفت، اما در خدمت اهداف نخبگان سیاسی و در آرزوی رهایی مصر و بقیه جهان عرب از سلطه اروپاییان قرارداد شد. بدین ترتیب، پس از جنگ جهانی دوم، ایدئولوژی ملی‌گرای چپ‌گرا بود که بر صحنه ایدئولوژیکی جهان عرب سلطه پیدا کرد.

جنبش‌های اسلامی در این مرحله از بیداری، ملی‌گرایی را ابزاری برای سکولار و غربی‌کردن و ابزاری برای جذب ایدئولوژی‌های غربی می‌دیدند و هویت‌های بومی خود را از

دست می‌دادند تا اینکه آن را به نمایش بگذارند. عرب‌گرایی در نهایت نه تنها به اتحاد منجر نشد بلکه به منازعه منتهی شد. جهان عرب به جای تکیه بر ظرفیت عقلانی و رهایی‌بخش اسلام، به زبان و هویت عربی روی آورد و نخبگان سیاسی گذشته و واقعیت جهان عرب را در زبان و هویت عربی توصیف کرد. در این مرحله ابتدا اسلام سپر دفاع در برابر غرب تعبیر شد و در نهایت در عرب‌گرایی رسوب گردید. لذا، از تمام ظرفیت‌های اسلام استفاده نشد و ملی‌گرایی بسیار بیشتر از اسلام نیروی حیات‌بخش نمودار شد. برپایی ملی‌گرایی عربی، متجلی‌شده در شکل دولت-ملت‌های عربی، به‌طور گسترده تکملاً سرنوشت بارز به نمایش گذاشته شد. به همین دلیل، به محض اینکه مأموریت تاریخی به اجرا درآمد، موضوع هویت سیاسی در جهان عرب بسته‌شده تلقی شد (Springborg, 2003: 1). این مرحله بیداری، بیداری عربی بود نه اسلامی. بدین ترتیب، در این مرحله از اسلام و آموزه‌های آن استفاده‌ی ابزاری شد. با وجود این، امروزه دلالت‌های مسلمان بودن در سطح گسترده‌تری از هر زمان دیگر در تاریخ جهان عرب نمایان است (Fuller, 2010:259). هرچند در این مرحله از بیداری، اسلام به جای عقلانیت و نقد با ملیت و هویت عربی درآمیخت، اما ظرفیت‌های عقلانی و فرهنگی آن مستعد رخ‌نمایی بود. طبیعی است که هویت اسلامی جامع‌تر و مقدم بر هویت عربی است. هویت عربی حیات خود را در هویت اسلامی بازمی‌یابد. از این‌رو، ارجاع به هویت اسلامی دیر یا زود رخ می‌گشود که در بیداری اسلامی اخیر جلای بیشتری یافته است.

بیداری اسلامی: عقلانیت و انتقاد

عرب‌گرایی منتج از بیداری اول جهان عرب دو پیامد عمده در پی داشت. نخست حاکمیت نخبگان سیاسی بود که از اسلام به‌عنوان ابزار استفاده می‌کردند، چرا که ملی‌گرایان عرب وفاداری اسلامی را همواره رقیبی بالقوه می‌دانستند و سعی داشتند از طریق اتحاد با عرب‌گرایی آن را خلع سلاح نمایند (Kramer, 2006: 192). حاکمان عرب با استفاده ابزاری از دین نه تنها مانع تحقق ظرفیت رهایی‌بخش اسلام می‌شدند بلکه با مستمسک قرار دادن تفسیر خاصی از اسلام از تحقق ظرفیت‌های نظام دموکراتیک نیز طفره می‌رفتند. حاکمان مقتدر عرب برای مدت‌های مدید در خنثی‌سازی اراده سیاسی مردم از طریق ترفند ساختگی بین دو افراط قطب‌بندی‌شده‌ای چون «تیرانی در مقابل اسلام‌گرایی» یا «ثبات در برابر هرج و مرج» موفق بودند. به گونه‌ای که مشکل اندیشه سیاسی عرب همواره این بود که آزادی، پیشرفت و توسعه را در تقابل با دموکراسی قرار می‌داد (Al-Zubaidi, 2011: 38). بنابراین، به دموکراسی در خاورمیانه چندان توجه نشد. به دلیل فقدان مدل حکومت، متفکران، تجربه و فرهنگ دموکراتیک، قطب‌بندی بین‌الملل به گونه‌ای که در اثر آن دموکراسی متناسب با امپریالیسم تلقی

می‌شد، ربط دادن اقتدار سیاسی به مسئله فلسطین، پان‌ملی‌گرایی‌های اسلامی و تصور تهدید از جانب رژیم‌های انقلابی و سنتی توسط حاکمان (Ibid: 40-42).

بدین ترتیب، پیامد دوم عرب‌گرایی شکل‌گیری نظام‌های سیاسی مستبدی بود که در جهان عرب شکل گرفت و توسط قدرت‌های بزرگ بین‌المللی حمایت شد. فساد سیاسی، سوءاستفاده‌های مالی مقامات دولتی، اقتصاد وابسته و ضعیف، وابستگی به قدرت‌های بزرگ، نظام سیاسی ناکارآمد و جزآن حاصل نظام‌های سیاسی مستبد و حاکم بود. این پیامدها بازتعریف هویت جهان عرب را الزامی می‌کرد؛ هویتی که ورای عرب‌گرایی و متناسب با شرایط حاکم معاصر باشد تا هم نظام سیاسی دموکرات و هم هویت اسلامی مردم را در خود متجلی سازد. این امر با نگرشی عقلانی-انتقادی ممکن شد که بارقه‌اش از چندی پیش زده شده و امکان‌رهایی‌بخشی آن در ظرفیت‌های اسلامی متصور شده بود که در بیداری اسلامی اخیر در حال فوران است.

اینجاست که اسلام مبنای محکمی برای عقلانیت و نقد شرایط موجود محسوب می‌شود. ظرفیت‌رهایی‌بخشی اسلام از چندی پیش مورد توجه اندیشمندان و مردم جهان عرب قرارگرفت. در همین راستا، نواندیشان عرب به دنبال آن‌اند تا نسبت بین سنت و مدرنیته را بیابند و کارکردهای دینی را در عصر کنونی روشن کنند. جریان فکری اسلامی جدید به دنبال آن است تا پارادایم‌های درون سنت را به منظور هم‌نشینی با مفاهیم مدرن ترسیم کند و شیوه‌های نوسازی در اندیشیدن را با پشتوانه‌های بومی بیابد (وصفی، ۱۳۸۷: ۵). این‌ها به دنبال این‌اند تا نگاه دین را به مفهومی چون آزادی و حقوق عمومی، حق اختلاف و حقوق بشر، جهانی‌شدن و رابطه با دیگری، رابطه بین دولت و ملت، توسعه و حاکمیت، دموکراسی، فقه سیاسی و مسائلی از این دست روشن سازند و در نهایت به تعریفی جدید از دین‌ورزی به مقتضای زمان دست یابند. این دسته از اندیشمندان از یک سو، شرحی پیشامدرن از سنت دارند که بر جوامع مسلمان حاکمیت دارد و از سوی دیگر، با ایده‌هایی از عقلانیت روشنگری مواجه‌اند که نه تنها ایده سنت پیشامدرن یا خود سنت آن‌ها را به چالش می‌کشد، بلکه نوعی از مدرنیته را شیوه‌ای از زندگی و تفکر برای جوامع مسلمان مطرح می‌سازد.

بدیهی است عقلانیت برآمده از دل روشنگری و مبتنی بر اومانیزم به تنهایی به سکولاریسم منتهی می‌شود و اسلام‌گرایی بدون عقلانیت به جمود و سفلی‌گری متصلب منجر می‌گردد. بنابراین، این اندیشمندان از اواسط سده بیستم میلادی سعی کردند بین این افراط و تفریط حد میانه‌ای را اختیار نمایند تا بتوانند هم از علوم و تجارب بشری استفاده کنند و هم در سایه جهانی‌شدن این تجارب، دین و ایمان خود را حفظ کنند. در نتیجه نگاهی انتقادی هم به اسلام مورد استمساک حاکمان و هم علوم بشری اتخاذ کردند. اولین و شاخص‌ترین فرد در

این زمینه محمد اقبال است. وی نسبت به فهمی که روشنفکران مسلمان مدرن دست به گریبان‌اند بسیار حساس بود. اقبال معتقد بود که وظیفه مسلمان مدرن بسیار گسترده است. باید بدون گسست کامل از گذشته به کل نظام اسلامی بیندیشد. از نظر او «تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وصفی احترام‌آمیز، ولی مستقل، نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (اقبال، بی تا: ۱۱۳). از این منظر، ذهن و عین و معنوی و مادی دو نیروی مخالف نیستند که با هم سازگار نباشند. حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی زندگی و تبدیل آن به تعارضات دردناک می‌شود؛ بلکه در این است که جزء معنوی پیوسته در آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد که سرانجام آن را جذب کند و به صورت خود در آورد و تمام وجود آن را نورانی سازد (همان: ۱۳). در چنین شرایطی است که اصول اساسی اسلام تجدید نظر و متناسب با شرایط زمان ارزیابی می‌شود.

در این نگرش انتقادی، از یک طرف دانش دینی به دلیل قربات با خود سنت پیشامدرن مسلمانان، با شجره‌ای از وثاقت و مشروعیت، مورد احترام است. این برداشت از سنت مسیر خود را از دوره مدرن و عمدتاً از طریق تأکید بر مدرنیته یا تعدیل شدید مدرنیته بر اساس شرایط خودش ادامه می‌دهد. از طرف دیگر، سنت مورد نظر مسلمانان از مدرنیته راضی‌تر، و مسخر در تحولات خیره‌کننده سنت پیشامدرن است (Moosa, 2003: 112). همچنین، در نگرش انتقادی عقلانیت نقش بارزی ایفا می‌کند. عقلانیت چندین دستاورد برای اسلام دارد. نخست، عقلانیت سلاحی تدافعی است. مسلمانان در رقابت با غرب می‌توانند استدلال کنند که بهترین ایده‌آل غرب، یعنی خرد و عقلانیت را که قبلاً محصول تمدن مسلمانان بوده، در اختیار دارند. اکثر مسلمانان، معتزله‌ها و متفکرانی از قبیل ابن‌رشد و ملاصدرا را تجسم سنت عقلانیت می‌دانند. در ثانی، عقلانیت در مبارزه با موهوم‌پرستی به عنوان بخشی از یورش علیه اقدامات دینی توده مردم به کار می‌رود. هدف مطلوب، تبدیل مسلمانان به کارگزاران عقلانی خودمختار است (Ibid: 118). کارگزاران عقلانی همان کارگزاران انقلابی‌اند که در مقابل هم غفلت از اصول اساسی اسلام و هم حاکمیت استبدادی بسیج می‌شوند.

اینجاست که نظریه انتقادی با سرنوشت مرحله دوم بیداری اسلامی گره می‌خورد و عقلانیت، انتقاد، هم‌نشینی مخالف با اهداف و خواسته‌های جهان عرب، و اسلام‌خواهی هم‌زمان با دموکراسی‌خواهی نمود می‌یابد. در این نقطه جوش است که رهایی انتقادی با رهایی اسلامی جوش می‌خورد. از نظر اقبال همان‌گونه که آینده مسلمانان تنها در اکتساب دانش غربی نیست، بلکه در توازن این دانش با سنت خود مسلمانان است، تنها از طریق تمرکز بر خود

درونی است که به شکل کامل به رهایی می‌رسد (Raja, 2008: 41). دیدگاه سید قطب در این زمینه روشن‌تر از بقیه اندیشمندان جهان عرب است. قطب به شرایط جاهلیتی اشاره می‌کند که عصر پیش از اسلام را بار دیگر برای بشریت مبتلا به آن متمایز می‌کرد. از نظر قطب جاهلیت همان آگاهی کاذب نسبت به اصول اساسی اسلام است، لذا مسلمانان مدرن باید علیه جاهلیت مدرن با همان روش و سلاح‌های مسلمانان اولیه مبارزه کنند؛ یعنی، نخست، مشورت با خود، حفظ ایمان از طریق جهاد فردی، سپس تقویت جماعت خود و در نهایت جهاد (انقلاب) علیه ساختار قدرت (Lee, 2010: 95). وی فکر می‌کرد که حکومت اسلامی مبتنی بر حاکمیت خداوند است و قوانین مطرح در شریعت بسان شرط ضروری رفتار اخلاقی است. همان‌گونه که مارکس فکر می‌کرد بشریت تنها هنگامی بر از خودبیگانگی فائق می‌آید که به دارندگان مالکیت ابزار جمعی تولید تبدیل شود، قطب اعلام کرد که مسلمانان در نهایت تنها زمانی به رهایی خواهند رسید که از سلطه دیگر انسان‌ها و فشار موقعیت اجتماعی تحقیرشده آزاد شوند (Ibid: 96). بنابراین، تنها معرفت واقعی به اصول اسلام زمینه‌ساز رهایی است. سایر روشنفکران دینی جهان عرب نیز در طول تاریخ از ظرفیت‌های انتقادی و رهایی‌بخش اسلام بهره جسته‌اند. در دوران معاصر افرادی چون محمد عابدالجابری، نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، و محمد آرکون از منظری انتقادی به رابطه غرب و اسلام، عقل و وحی، اسلام و دموکراسی، سنت و مدرنیته و مفاهیم دوگانه این چینی می‌پردازند. حسن حنفی معتقد است که زندگی در جوامع مسلمان به شدت تغییر کرده و پایان جهان‌بینی متافیزیکی (ماوراءالطبیعه‌گرایی) به مفهوم هایدگری آن باید تحولی اساسی در اندیشیدن مذهبی را به دنبال داشته باشد. ماوراءالطبیعه‌گرایی نه تنها جدایی امر اندیشیدن و عمل کردن را تأیید می‌کرد، بلکه غالباً خود واقعیت را دو پاره می‌کرد. به موجب اندیشیدن دوآلیستی در عرصه‌های خدا و جهان، مطلق و نسبی، این جهان و آن جهان و بهشت و جهنم، شکافی بین افکار مذهبی و زندگی واقعی ایجاد شده است. این چنین شکافی نه تنها به پوشیده نگه‌داشتن واقعیت، بلکه به دوگانگی شخصیت، جدایی بین گفتار و کردار، اعتقاد و اخلاق و تعارض و ناسازگاری بین خود واقعیت و جدایی بین دین و دولت، خدا و جهان، آخرت و دنیا انجامیده است (حنفی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۹۶). مانند در بین این دو جهان‌بینی، به شکل دردآوری موجب بروز دوگانگی درونی و دوگانگی شخصیت شده است. یکی از این دو جهان‌بینی از ارزش‌های مذهبی صحبت به میان می‌آورد که بدان‌ها اعتقاد دارد، اما منطبق بر واقعیات امروزی نیست؛ و دیگری از ارزش‌ها و اعتقادات مذهبی و مقدسات سخن نمی‌گوید، اما از واقعیات امروزی بشر صحبت به میان می‌آورد.

حنفی برای رفع این دوگانگی به انسان‌گرایی غربی روی می‌آورد، اما با غربی کردن جهان اسلام به مبارزه برمی‌خیزد. هدف وی ایجاد «ایده خدایپرستی خردمندانه‌ای است که با

واقعیت‌ها نیز عجیب» شده باشد (همان: ۲۰۳). به همین سبب با سنت اسلامی موجود مخالفت می‌کند. از نظر حنفی سنت موجود، سنت تفسیری دربارهٔ خلفا و حکام است و امروزه مخالفان سیاسی حکام الگوی مناسبی از سنت را در دست ندارند. اسلام‌گرایان سیاسی چیزی را به عنوان سنت می‌ستایند که متعلق به دستگاه خلافت و حاکمان دوره‌های پیشین است (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۵۳). این در حالی است که برای رهایی از سنت استبدادی بر جای مانده از گذشته بایستی به اصول اساسی اسلام رجوع و آن را متناسب با زمان معاصر تفسیر کرد. در چنین شرایطی است که مسلمانان به رهایی واقعی خواهند رسید.

عابدالجابری نیز در قرائت انتقادی‌اش از سنت، به بنیان‌های عقل معرفتی، عقل سیاسی و اخلاقی نظر دارد و معتقد است هر چند سنت گذشته، امکان بازتولید خود را از دست داده است، بر این باور است با پیراستن از آن، در ارزیابی انتقادی، می‌توان صورتی جدید از سنت خردورزی برخاسته از سنت آفرید (رک: الجابری، ۱۳۸۷). البته، ارزیابی انتقادی تنها محدود به اسلام نیست، بلکه نقد خرد غرب نیز ضرورت دارد. یا رویکرد انتقادی محمد ارکون به تاریخ و معرفت اسلامی، وی را از بسیاری از خاورشناسان، از یک‌سو، و نیز از بسیاری از علمای اسلام، از دیگر سو، متفاوت کرده است. وی معتقد است که مدرنیته لغزش‌ها و انحراف‌هایی مربوط به خود دارد. در رفتار با مدرنیته باید به گونه‌ای عمل کرد تا از آفات آن برحذر بود. از مدرنیته آن چیزهایی قابل استفاده است که مناسب با حال و هوای دنیای اسلام باشد. هنگام تعامل با مدرنیته نباید از ارزش‌های قابل ستایش اخلاقی و معنوی که در سنت اسلامی جای دارد غفلت کرد (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱۷). با این حال، نیازمند نقد خرد دینی هم هستیم. امروزه، آنچه آموزش داده می‌شود، آموزش جهل است که متأسفانه در قالب علم آموزش داده می‌شود. این با تمامی سنن دینی و آموزه‌های ما منافات دارد. جوهر دیدگاه اسلام علم را چون عمل، و عمل را چون علم می‌داند (همان: ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۳). در نتیجه، آرکون همانند نظریه‌پردازان نظریه انتقادی که نظریه را همان عمل می‌دانند، معتقد است که علم و عمل مسلمانان در تحقق آموزه‌های دینی عین هم و ضروری است.

چون گذشته جهان عرب با اسلام گره خورده است و خواسته‌ها و اهداف اندیشمندان و مردم جهان عرب بازتابی از خواسته‌های اسلامی است، پس محرک جنبش‌ها و انقلاب‌های اخیر خاورمیانه نگاهی انتقادی به سنت جاری اسلامی و دستاوردهای غرب و شیوهٔ به کارگیری آن‌ها در منطقه است. امکان ظهور و بروز عقلانیت فرهنگی نهفته در اسلام به تدریج و با تلاش اندیشمندان و علمای جهان عرب رخ عیان کرد که نمونه‌اش را در بیداری اسلامی اخیر می‌توان مشاهده کرد.

تحلیل اسلامی - انتقادی از بیداری اسلامی

هر چند گذشته تاریخی جهان عرب با آموزه‌های اسلامی عجین شده است، اما برخی اصول و آموزه‌های مدرنیته، به‌خصوص در اثر جهانی‌شدن، در این جهان رسوخ کرده است. به همین سبب ذهنیت دوگانه عربی همچنان تداوم دارد. در نتیجه، جنبش‌های اجتماعی - سیاسی اخیر در جهان عرب نیز دارای آموزه‌ها و اهداف متناقضی است؛ تلفیق آموزه‌های اسلامی با اصول دموکراسی باعث شد تا ناظران و صاحب‌نظران الگوهای متعدد و متفاوتی را در تحلیل و تبیین آن به کار گیرند؛ از بهار عربی گرفته تا انقلاب‌های پسایدئولوژیک. همان‌گونه که اشاره شد، تحلیل این جنبش‌ها بر اساس مفهوم بهار عربی یا به‌عبارتی بیداری عربی وثاقت ندارد، چرا که این تحلیل در بیداری اول جهان عرب کاربرد داشت که نتیجه آن نیز سلطه حاکمان و نخبگان ملی‌گرای عرب بود، که البته خود این بیداری اخیر در برابر این‌گونه حاکمیت‌ها بر پا شده است. پس بیداری عربی در برابر حاکمیت ملی‌گرایان عربی معنا و مفهومی نخواهد داشت. بیداری جهان عرب نیازمند محرک و انگیزه است و آن همانا اسلام‌گرایی است.

از آنجا که نخبگان و حاکمان عرب به نام و زیر چتر اسلام حکومت می‌کردند و از آنجا که در شعارها و اهداف مردم انقلابی اصول دموکراتیک تأکید شده است، برخی تحلیل‌گران این جنبش‌ها را پس‌اسلامی تلقی کرده‌اند. برای مثال، آصف بیات (Bayat, 2011) و اولیور روی از این مدل تحلیلی بهره برده‌اند. این‌ها معتقدند که هر چند مردم انقلابی نسبت به اسلام معتقد و پای‌بند به آموزه‌های آن‌اند، اما دیکتاتورهای فاسد را رد و به دنبال دموکراسی‌اند. انقلابیون ذهنیتی کثرت‌گرایانه دارند و از «ایدئولوژی» بهره نمی‌برند (Roy, 2011). بنابراین، وظیفه حکومت این است که تفاسیری از قوانین اسلامی ارائه کند که به توسعه جامعه کمک کند، نه آنکه مانع آن باشد. در سایه چنین برداشت‌هایی است که برخی تحلیل‌گران از الگوی انقلاب پسایدئولوژیک بهره گرفته‌اند (رک: فیرحی: ۱۳۹۱). حتی برخی تحلیل‌گران، این انقلاب‌ها را نه سوسیالیستی، نه لیبرال، و نه اسلام‌گرا، بلکه طغیانی علیه نظام حاکم دانسته‌اند (Rosiny, 2012: 5). این در حالی است که تحولات جهان عرب نمایانگر نگاهی انتقادی هم نسبت به سنت اسلام حاکم در جهان عرب و هم به غرب و وابستگی حاکمان به قدرت‌های بزرگ است. از یک طرف، اهداف و خواسته‌های انقلابیون دربرگیرنده اصول دموکراسی در چارچوب دین اسلام است. نه دموکراسی و اصول آن و نه هویت عربی بر اسلام اولویت و تقدم ندارد. دموکراسی‌خواهی محرک و مؤلفه‌رهایی‌بخشی برای اکثر مردم جهان عرب ندارد. فرهنگ و هویت جهان عرب با دین اسلام گره‌خورده و بازشناخته می‌شود. گذشته جهان عرب با اسلام پیوند ناگسستنی دارد و هویت امروز عرب بازتابی از آن است و تنها در چارچوب اسلام است که غرب‌گرایی، دموکراسی‌خواهی، مخالفت با دیکتاتوری و جزآن معنا و مفهوم می‌یابد. به

همین دلیل است که همه این تحلیل‌گران اذعان کرده‌اند که هیچ یک از این جنبش‌ها «سکولار» نیست.

از طرف دیگر، این جنبش‌ها به دنبال رهایی از قید استعمار و امپریالیسمی نیز است که از مدرنیته و غرب نشأت گرفته است. حتی برخی از گروه‌های اسلامی خود دموکراسی را انکار و آن را محصول جهان غرب می‌دانند، لذا نمی‌توانند امر یا اصلی از اصول غربی را مبنای رهایی خود از بند غرب‌گرایی قرار دهند. اینجاست که ظرفیت رهایی‌بخشی اسلام نمود بیشتری می‌یابد.

در کل، جهان و اندیشه عربی پذیرفته است که همواره در دوگانگی زندگی کند و جز از دریچه این دوگانگی فراگیر در آگاهی خود را نبیند و درنیابد؛ دوگانگی نو و کهن، سنت و مدرنیسم، بنیادگرایی و هم‌روزگاری، دینی و سکولار و جز آن. اخیراً تلاش شده بین این دوگانگی‌ها پیوندی برقرار و هر دو دوستانه در زمینه تغییر اجتماعی یگانه‌ای نشانده شود که نهادهای بنیادین مدرن‌گرایی را نفی نکند، بلکه برپا سازد. بنیادگرایی و سفلی‌گری در این نگاه نو، واکنش پاره‌ای از جناح‌های تندرو طبقات پایین و اعتراض آن‌ها بر نظام اجتماعی حاکم عربی است؛ به‌ویژه پس از آنکه ناتوانی این نظام به منزله پروژه اجتماعی - ملی تحقق‌پذیر آشکار شد؛ همچنان که مدرن‌باوری خلاصه‌شده در انتشار ارزش‌های عقلانی و سکولار، شعار جنبش نوسازی عربی شد و گروه‌های گسترده‌ای را به پیشاهنگی طبقه میانه مدرن فراگرفت (غلیون، ۱۳۷۹: ۱۵۳). همان‌گونه که حسن حنفی (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۵۵) و برخی اندیشمندان عرب مطرح کرده‌اند اخوان المسلمین می‌تواند بین دوگانگی‌هایی چون اسلام و غرب، سنت و مدنیته و حتی بنیادگری و سلفی‌گری تعادل ایجاد کند، چرا که اخوان المسلمین متناسب با شرایط کنونی راهبرد خود را تغییر داده است. از این‌روست که امروزه این جریان به دنبال «معرفی شریعت اسلام به‌عنوان محور کنترل امور دولتی و اجتماعی» و «اتحاد میان جوامع و دولت‌های اسلامی... و آزادسازی آن‌ها از امپریالیسم خارجی» است (Emerson, 2008:10). قاعدتاً کلیت اخوان المسلمین از این ظرفیت برخوردار نیست. طیف وسیعی از آن را تندروهای سستی پوشش می‌دهد که علاقه‌ای به سیاست ندارند. اما جناح میانه‌رو آن همواره در پی سازش بین عقلانیت و شریعت، سنت و مدرنیته، اسلام و غرب و جز آن بوده است. اعضای حزب‌الوسط که دارای ایده‌های ذکر شده‌اند عمدتاً جزء نسل‌های میانی اخوان المسلمین‌اند که به دلیل مشکلات فکری و ساختاری از این گروه جدا شده‌اند. این حزب به دنبال این است تا بین تفکر اسلامی با انتخابات دموکراتیک، چرخش نخبگان، کثرت‌گرایی حزبی و احترام به حقوق اساسی شهروندان آشتی ایجاد کند (Browsers, 2009: 48-55). از دیدگاه اندیشمندان و انقلابیون اخیر جهان عرب، تنها در چارچوب دین اسلام، اما با نگرشی انتقادی هم نسبت به سنت اسلامی

جاری و هم نسبت به دستاوردهای غرب است که می‌توان مفهومی رهایی‌بخش به جنبش‌ها بخشید.

شایان ذکر است که هر یک از دولت‌ها و جوامع جهان عرب برداشت خاصی از اسلام را در نظر گرفته و متناسب با آن در پی رهایی‌اند. طبیعتاً شرایط در تونس، لیبی، مصر، یمن و بحرین متفاوت، و در نتیجه آرمان رهایی‌بخشی نیز متنوع خواهد بود. ولی در این حرکت‌های انقلابی، همان‌گونه که از هابرماس نقل کردیم، همه نقش کارگزار را ایفا می‌کنند. در نتیجه شاهدیم که این انقلاب‌ها دارای رهبران کاریزما و منحصر به فردند و همگان به ایفای نقش انقلابی می‌پردازند. باید توجه داشت که حتی امکان دارد تفسیر سنتی در مقابل تفسیر عقلانی از اسلام به مقاومت برخیزد و در گذشته‌گرایی محصور شود. بی‌شک نگاه انتقادی به سنت اسلامی جاری در این جوامع و تلاش در تلفیق خواسته‌های متناقض اسلامی- غربی حرکت‌های انقلابی است. همچنین امکان دارد با اعمال سیاست‌هایی از جانب قدرت‌های بزرگ بین‌المللی، این انقلاب‌ها به سرنوشت‌هایی نامعلوم، حتی غیراسلامی، هدایت شوند. اما حقیقت این است که این انقلاب‌ها نمود و بازتابی از شرایط اسلامی موجود در جهان عرب‌اند.

نتیجه

با اینکه نظریه انتقادی در تقابل به نظریه اثبات‌گرایی طرح و تدوین شد، برای رهایی از سلطه نظام سرمایه‌داری و در نهایت در رهایی از هر قدرت و ایدئولوژی در غرب به کار رفت. پتانسیل رهایی‌بخشی نظریه انتقادی با به کارگیری عقلانیت فرهنگی در کارگزاری تمامی افرادی متجسم شد که از عقلانیت ابزاری نظام سرمایه‌داری به‌سویه آمده بودند. این مقاله عقلانیت فرهنگی را متناسب با جامعه‌ای اسلامی در دین اسلام خلاصه کرده و از دین‌تمنای ارائه عقلانیت فرهنگی و در نتیجه تقاضای ارائه الگوی انقلابی برای مردمانی را به تصویر کشید که با استفاده از ظرفیت‌های رهایی‌بخش اسلام در پی رهایی از فیدوبندهای هم‌نظام استبدادی حاکم و هم استعمار و امپریالیسم‌اند. طبیعتاً این ظرفیت‌ها از طریق نگاه عقلانی و بازتفسیر دین اسلام قابلیت شکوفایی داشته و دارد.

در نتیجه چنین نگرشی به اسلام و عقلانیت است که جنبش‌ها و تحولات انقلابی را ذیل بیداری اسلامی تحلیل کرده و مدعی شده‌ایم که بیداری عربی، پسااسلام‌گرایی، پساایدئولوژی‌گرایی و انقلاب ملی‌گرایانه الگو و مدل‌های تحلیلی مناسبی نیستند. در همین راستا بود که سیر تغییر گرایش به عقلانیت، انتقاد از سنت اسلام جاری در جهان عرب و آموزه‌های غربی و مدرنیته را بررسی کردیم و نشان دادیم که اهداف و خواسته‌های متناقض این انقلاب‌ها گویای دوگانگی ذهن عرب و بازتاب‌دهنده وضعیت کنونی آن است. کارگزاران

انقلابی جهان عرب ظرفیت رهایی‌بخش لازم را در دین اسلام درک کرده و دست به اقدام‌های انقلابی زده‌اند. بنابراین، تحولات صورت‌گرفته در جهان عرب را می‌توان بیداری اسلامی نامید.

منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. اسکروتین، راجر (۱۳۸۳)، کانت، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
۲. اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، بی جا: نشریه شماره ۱، موسسه فرهنگی منطقه نی.
۳. الجابری، محمد عابد (۱۳۸۷)، ما و میراث فلسفی ما، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی، چ چهارم، تهران: نشر نی.
۵. حنفی، حسن و دیگران (۱۳۸۰)، میراث فلسفی ما، گردآورنده، فاطمه گودرزی، تهران: نشر یادآور.
۶. سیدامامی، کاووس (۱۳۹۰)، پژوهش در علوم سیاسی، چ سوم، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و دانشگاه امام صادق (ع).
۷. غلیون، برهان (۱۳۷۹)، خودآگاهی، ترجمه محمدمهدی خلجی، قم: نقد و نظر.
۸. فیرحی، داود (۱۳۹۱)، «مصر دیوار برلین جهان اسلام است»، سایت دیپلماسی برانی، به آدرس Irdiplomacy.ir/fa/news/58/bodyview/190033/%d9%85y.b5%d8%b1.
۹. کانرتون، پل (۱۳۸۵)، جامعه‌شناسی انتقادی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.
۱۰. نودری، حسینعلی (۱۳۸۳)، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و علوم انسانی، تهران: آگه.
۱۱. هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۵)، «نظریه سنتی و نظریه انتقادی» در: پل کانرتون، جامعه‌شناسی انتقادی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.
۱۲. وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، نومعتزلیان، تهران: نگاه معاصر.

ب) خارجی

13. Abu Zayd, Nasr (2006), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
14. Adi, Setia (2012), "Kalam Jadid, Islamization and the World of Islam: Applying the Neo-Gazalian" *Islam & Science*, Jun 22.
15. Al-Zubaidi, Layla (2011), *People's Power: The Arab World in Revolt*, Heinrich Boll Foundation- Middle East.
16. Bayat, Asef (2011), "The Post-Islamist Revolution," *Foreign Affairs*, (April, 26).
17. Browsers, Michaelle (2009), *Political Identity in the Arab World*, Cambridge University Press.
18. Emerson, Esteven (2008), "Report on the Roots of Violent Islamist Extermism and Efforts to Counter It: The Muslim Brotherhood," Senate Committee on Homeland Security and Government Affairs, (July 10).
19. Fuller, Graham (2010), *A World without Islam*, New York, Hachette Book Group.
20. Kramer, Martin (2006), *Arab Nationalism: Mistaken Identity*, in <http://scholar.harvard.edu/sites/scholar.harvard.edu/filesmartinkramer/files/arabnationalism>.
21. Lee, Robert D. (2010), *Religion and Politics in the Middle East*, West view Press.
22. Moosa, Ebrahim (2003), *Critical Islam in: Omid Safi (Ed). Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford, One World Publications.
23. Morrow, Raymond A. (1994), *Critical Theory and Methodology*, London, Sage Publication.
24. Qutb, Sayyid (1954), *Milestones on the Path of Islam*, Brussel, Ar-risala.
25. Springborg, Robert (2013), "Identity in Crisis: Egyptian Identity in the Face of Globalization," *Harvard International Review*, Vol. 25.

26. Raja, Masood A. (2008), "Muhamad Iqbal: Islam, the West, and the Quest for A Modern Muslim Identity," The International Journal of the Asian Philosophical Association, Vol. 161.
27. Rosiny, Stephan (2012), "The Arab Spring: Triggers, Dynamics and Prospects," Giga Focus, No.7.
28. Roy, Olivier (2011), "Post-Islamic Revolution: Events in Egypt, by Franch Expert on Political Islam, The European Institute (02/17).
29. Ungureanu, Daniel (2010), "Sayyid Qutb's Ideological Influence on Contemporary Muslim Communities across Western Europe," International Journal of Philosophy of Culture and Axiology, Vol. VII, No. 2.
30. _____ (1995), "Politics in God's Name," Al-Ahram Weekly, 16-22 November.

