

A Study of the Concept of Tradition in the Thought of Muslim Thinkers and Its Role in the Construction of Modern World

Ali Karimy

M.A. (Political Science), Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, the University of Tehran, Iran.

kazemkarimy@ymail.com

Article Info

Received:
August 27, 2023
Accepted:
October 2, 2023

Abstract

In the Modernization process, Muslim societies face many problems that sometimes appear in political form, sometimes in economic form, sometimes in social form. The huge volume of these problems has not only delayed the development process, but even stopped it and caused cycles of corruption and crisis of legitimacy. A group of Muslim thinkers believe that most of these problems have cultural-civilizational roots, i.e., the passage of time will not change the nature of these problems. We are still dealing with the intellectual problems that the Muslims faced a few centuries ago. As a result, Muslim thinkers prioritize the theories that use the internal possibilities of culture to solve these problems. This article, using library sources and employing descriptive-analytical method, is an attempt to find answer to the following question: How Muslim thinkers use "tradition" for development. According to these thinkers, the tradition still provides us with the most important facilitating ideas; the ideas that are compatible with the characteristics of the Muslim communities and are away from the simplifying West-oriented or East-oriented theories.

Keywords: Muslim thinkers, civilization, tradition, modernity, Islam.

بررسی مفهوم «سنت» در اندیشه متفکران مسلمان و نقش آن در ساختن جهان مدرن

علی کریمی ^{ID}

کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران
alikirimy@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>تاریخ دریافت: ۵ شهریور ۱۴۰۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۰ مهر ۱۴۰۲</p> <p>صفحات ۴۹-۷۴</p>	<p>جوامع مسلمان در روند نوسازی عصر مدرن با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌شوند که گاه چهره سیاسی یا اقتصادی و گاه چهره اجتماعی به خود می‌گیرند. حجم عظیم این مشکلات، روند توسعه را نه تنها به تأخیر انداخته، بلکه آن را متوقف و چرخه‌هایی از فساد و بحران مشروعیت را به بار می‌آورد. جریانی از متفکران مسلمان معتقدند که عمده این مشکلات، ریشه‌های فرهنگی — تمدنی دارند؛ به این معنا که گذشت زمان، ماهیت این مشکلات را تغییر نخواهد داد؛ ما همچنان با دشواری‌های فکری درگیر هستیم که مسلمان چند قرن پیش اینگونه بود. در نتیجه، در مورد راه‌حل‌ها نیز، اولویت و اصالت با نظریاتی است که از امکانات درونی فرهنگ برای حل نابسامانی‌ها بهره می‌جویند. این مقاله با استناد به منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی — تحلیلی، سعی دارد به این پرسش پاسخ دهد که متفکران مسلمان چگونه از «سنت» برای پیشبرد توسعه استفاده می‌کنند؟ پاسخ به این پرسش، به‌خصوص به‌کارگیری مفهوم «سنت» به‌عنوان مفهومی روش‌شناختی، اهمیت فراوان دارد. از نظر این جریان فکری، سنت همچنان مهم‌ترین ایده‌های راه‌گشایانه را در اختیار ما می‌گذارد؛ ایده‌هایی که به مختصات و جزئیات جوامع مسلمان آشنا هستند و از ساده‌انگاری نظریات غرب‌گرایانه یا شرق‌گرایانه به دورند.</p> <p>واژگان کلیدی: متفکران مسلمان، تمدن، سنت، تجدید، اسلام.</p>

نزدیک به دو قرن از وفات سید جمال‌الدین اسدآبادی از پیشگامان «اتحاد اسلام» می‌گذرد؛ او علاوه بر شروع، تأثیر عمیقی بر جنبش‌های ضداستعماری و حرکت بیداری اسلامی در کشورهای اسلامی چون ایران، مصر، ترکیه و عراق داشت. حیات فکری او مقارن بود با برخورد‌های تمدنی سخت بین تمدن اسلامی و تمدن مدرن اروپایی؛ البته این مواجهه از ابتدا با ضعف مسلمانان شروع شد و دیری نیز ادامه پیدا کرد. پس از سید جمال‌الدین، شاگردان او، ایده‌های راه‌گشایانه از جمله: اتحاد مسلمانان، بازگشت به خویشتن، ملی‌گرایی، چپ اسلامی، سکولاریسم و ... را ارائه دادند تا این رقابت پرتنش بین مسلمانان و غربیان به پایان برسد؛ چرا که هزینه‌های گزافی بر جوامع اسلامی تحمیل می‌شد و تغییر روش‌ها و تاکتیک‌های جزئی نیز چندان مؤثر نمی‌افتاد. فارغ از آنکه کدام‌یک از نحله‌ها بیشتر مقبول عامه بودند، عمدتاً در راه‌یابی به موفقیت با مشکل مواجه شدند و این مواجهه ظاهراً تا امروز برقرار است و همچنان راه‌حل‌های نظری و تمدنی می‌طلبد. این به این معناست که هنوز هم متفکران اسلامی در بررسی، رد یا قبول همان ایده‌ها و نحله‌های نظری هستند که با سیدجمال‌الدین شروع شده است و تا همین لحظه ادامه دارد؛ چرا که دشواری‌های زندگی مسلمانان از همان جنسی است که سیدجمال‌الدین یا محمد عبده با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کردند. کافی است به عنوان نمونه نگاهی به کتاب «سیاست طالبی» بیندازیم. این رساله اگرچه فاصله زمانی بسیاری با زندگی امروز ما دارد، اما هنگامی که به شمارش مشکلات جامعه ایرانی و علت اصلی آن‌ها می‌پردازد، گویی همین امروز نگاشته شده است؛ در مجموع، میرزا عبدالله و میرزا صادق در گفت‌وگوی دلکشی که با یکدیگر دارند، شش عامل اصلی مشکلات جامعه خود را برمی‌شمارند:

اول. مغرض بودن متشرعان و مبلغان مذهبی: «گوش مردم را با اخبار کاذبه انباشته‌اند و با افسانه‌های عجیب و غریب، مردم را از تحصیل معارف بازداشته ... معلوم است، ملت با این پیشوایان گمراه، جز اینکه هستند، چه باید بشوند»؛

دوم. ایران را نفرین گرفته است: «دیگری می‌گوید: پیغمبر ما^(ص) ایران را نفرین نموده،

هرگز نظم بر نمی‌دارد»؛

سوم. بی‌کفایتی مسئولان و رقابت‌های منفعت‌طلبانه مسئولان ارشد: «سبب بدبختی و خرابی ایران از خواجه تاشانی و رقابت رجال دربار است؛ هر کدام از آن‌ها فکر صائبی در ترقی ملک و ملت بکند ابراز صداقت و کفایت نماید، دیگران به خرابی او می‌کوشند و اسباب عزل و خزل او را می‌چینند»؛

چهارم. نحوه اداره مملکت و اساس حاکمیت سیاسی: «اساس پولیتیک چنین سلطنت این است که تبعه چیزی نفهمد، چشمش باز نشود، گوشش بر آواز حق نباشد؛ زیرا هر قدر جهل تبعه بیشتر است، تحملشان بیشتر و تبعیتشان بهتر است»؛

پنجم. فرهنگ و تربیت آحاد جامعه: «تربیت و ادبیات ما، مخرب ارکان شرم طبیعی و آزر بشری ما شده اطفال ما از بزرگان خود جز «می‌زنم، می‌بندم، پدرش را {در} می‌آورم» و هزار فواحش و سایر نامربوطات دیگر نمی‌شنوند»؛

ششم. نفوذ خارجی و دخالت نظام سلطه: «یکی از معارف دانایان ایران، سبب این بی‌نظمی فوق‌العاده را از نفوذ خارجی می‌دانست؛ می‌گفت: «دول مجاور ما که روس و عثمانی و انگلیس است، جز انگلیس - «او هم محض اقتدار حفظ سواحل خلیج فارس» - هیچ کدام راضی به نظم ایران و ترقی او نمی‌باشند» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۲۵-۱۲۴).

این توصیف اگرچه طولانی است، اما به ما این مهم را یادآوری می‌کند «آنچه در گذشته فکری و فرهنگی ما حل نشده است تا امروز باقی خواهد ماند» موارد شش‌گانه‌ای که برشمردیم، تقریباً جامع مشکلات امروز است و نمی‌توان موردی به آن افزود در حالی که در این فهرست نباشد. بیان این مباحثه از طالبوف مهم بود تا این قول بلقزیز را یادآوری کند که «افکار و ساماندهی ارزش‌های پیشین با وجود تندباد تحولات همچنان در عصر مدرن برای خود جایی پیدا می‌کنند» (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۸۹)؛ چرا که اساساً اندیشه و اندیشه‌ورزی چیزی فراتر از روزمرگی‌های زندگی است؛ ظاهراً با گذشت زمان و توسعه زندگی جدید و شهری، رنگ و بوی مشکلات ما همچنان تغییر نکرده است و می‌تواند بیش از این هم ادامه پیدا کند. اگر این گزاره را بپذیریم که ماهیت مشکلات ما چندان تغییر نکرده است و صرفاً از

دوره‌ای به دوره دیگر منتقل می‌شود، پس در مورد راه‌حل‌ها و چاره‌اندیشی‌ها نیز چاره‌ای جز بهره‌گیری از امکانات درونی فرهنگ خود که دیرزمانی با آن‌ها زندگی کرده‌ایم، نداریم. این ایده‌ای است که متفکران اسلامی در یک دسته‌بندی کلی، تلاش بسیار کرده‌اند تا به وسیله آن به چالش‌های زندگی مدرن برای مسلمانان خاتمه بخشند یا حداقل برای آن راه‌حلی بجویند.

پروژه فکری متفکران مسلمان با این اصل کلیدی فولر^۱ آغاز می‌شود:

غیرمسلمانان باید به این نکته توجه داشته باشند که ارزش‌های دموکراتیک برای آنکه به دنبال آن‌هاست چون نیرویی بالقوه در تفکر اسلامی وجود دارد؛ لذا به جای وارد کردن عناصر دنیای مدرن از فرهنگ بیگانه، بهتر است مسلمانان در پی یافتن آن‌ها از دل منابع سنتی خود باشند که در آن صورت یک روند نهادی و طبیعی شکل خواهد گرفت (Fuller, 2002: 52).

بلقزیز در یک دسته‌بندی نسبتاً جامع جریان‌های فکری اسلامی - عربی معاصر را به سه دسته تقسیم می‌کند:

نخست. اصلاح‌طلبی اسلامی که در سده نوزدهم ظهور یافت و از سامانه فقهی و کلامی برای فهم سیاست و اجتماع بهره می‌برد؛ سیدجمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده نمایندگان برجسته این جریان هستند؛

دوم. جریان‌های لیبرالی (مدرن) که مفاهیمی چون عقل دکارتی، پوزیتیویسم و فلسفه روشنگری را به عنوان مرجع برگزیدند؛

سوم. جریان موسوم به عقل‌گرایی انتقادی که از نقد دو مرجعیت عربی و اسلامی، دریغ ندارد؛ این جریان هم به لحاظ زمانی متأخر هستند و هم به لحاظ معرفتی مهم‌ترین دستاوردشان فاصله‌ای است که نسبت به مرجعیت‌های دو جریان پیشین گرفته‌اند.

ما به تمام این دسته‌بندی نیازی نداریم، اما شناسایی برخی از متفکران مسلمان معاصر

1 . Graham E. Fuller

تحت گروه «عقل‌گرایی انتقادی» امکانی فراهم می‌آورد تا به برخی وجوه مشترک این جریان، به‌خصوص رویکرد روش‌شناسانه‌ای که نسبت به «سنت» ارائه کرده‌اند، بپردازیم. علاوه بر عبدالله بلقزیز، این روش‌شناسی در آثار متفکرینی چون داود فیرحی، محمد عابد الجابری و حسن حنفی قابل مشاهده است.

جابری توضیح می‌دهد:

نوسازی اندیشه و ابزار اندیشه، از شروط ضروری نهضت ما برای رسیدن به فرهنگ عربی معاصر و اصیل است. نوسازی به این معنا جز از درون فرهنگی که اندیشه از آن برمی‌خیزد، ممکن نیست (جابری، ۱۹۹۱: ۳۳).

لذا هیچ‌گاه نباید انتظار ورود عنصر جدید عقلانی و تحول‌آفرین را به فرهنگ خود داشته باشیم، جز آنکه سویه‌هایی از آن را در فرهنگ خود دیده باشیم. جابری معتقد است حتی نهضت‌های بزرگ تاریخ نیز نقطه شروع خود را در جایی مابین مفاهیم سنت می‌گذارند و به‌جای طرد سنت، سعی در ادامه دادن وجوهی از سنت داشته‌اند که دارای عقلانیت بوده است. یکی از بزرگ‌ترین نهضت‌های تاریخی، اسلام است:

اسلام، جهت نفی گذشته و گسست با آن به پا نخاسته است، بلکه جهت اصلاح آنچه بود و برگشت مردم به دین ابراهیم - دین اجداد اعراب - به پا خاست (جابری، ۱۳۹۴: ۷۹).

پس وظیفه فیلسوف آن است که عناصری از دل تاریخ بجوید که قابل انطباق با اکنون جامعه باشد. چنین رویکردی سعی زیادی کرده است تا به‌جای گرته‌برداری از جلوه‌های تمدن یا دموکراسی‌های شرقی و غربی، بذره‌های رشد نکرده عقلانیت بومی را دوباره بکارد؛ لذا معتقد است، نو اجازه ورود ندارد، مگر آنکه در درون نظام، اصول و ریشه‌ای برای آن یافت شود (جابری، ۱۳۹۴: ۱۵۵).

۱. پرسش‌های پژوهش

پرسش مقاله آن است که منظور متفکران مسلمان از «سنت» چیست؟ این مفهوم چه مختصات

و ویژگی‌هایی دارد؟ و از آن چگونه برای اهداف نظری یا عملی خود بهره می‌برند؟
فرضیه، آنچه که تحت عنوان «سنت» در آثار برخی متفکرین مسلمان می‌بینیم، قدرت گرفته (ملهم) از روش‌شناسی مکاتب مدرن و پست‌مدرن است و در اندیشه‌های پیشینیان با چنین مضمونی به کار نمی‌رفته است؛ عموماً کارکرد روش‌شناختی دارد و متفاوت است با آنچه که فقها یا مورخین به نام «سنت» استفاده می‌کنند.

۲. تعریف مفاهیم

طبیعی است که وقتی به سراغ تعریف مفاهیم اولیه برویم با این پرسش روبرو خواهیم شد که چه کسی به تعریف مدرنیته خواهد پرداخت؟ برای مثال مفهوم مدرنیته در نظر یک جامعه‌شناس تحول در انقلاب ارتباطی استو برای یک مورخ توجه بیشتر تحلیل‌های تاریخی به جنبه‌های اجتماعی گذشته. همچنان‌که تأکید از سمت ما وجود دارد که حتماً پرسش «مدرنیته چیست؟» را از متفکران مسلمان بپرسیم، تأکید جدی از سمت ایشان وجود دارد تا بتوانند با پاسخ به این پرسش مبانی اولیه تفکر خود را برپا کنند؛ لذا تعریف مبانی، هم جنبه روش‌شناختی دارد و هم جنبه معرفت‌شناختی. علاوه بر دو مفهوم «سنت» و «مدرنیته»، تعریف کوتاهی از «هویت» ارائه می‌دهیم:

هویت: منظور ما از هویت، روایت جامعه‌شناختی از آن است؛ یعنی تعریفی که فرد از دیگران در مورد خود می‌شنود؛ با وجود چنین تعریف ساده‌ای بهتر است از توضیح برگردا هم استفاده کنیم. منظور از هویت:

تجربه واقعی فرد درباره خود در یک موقعیت اجتماعی خاص است. به سخن دیگر، منظور ما از هویت طریقی است که در آن افراد به تعریف خود می‌پردازند. هویت به این معنا، بخشی از یک ساختار معین آگاهی است (Berger, 1974:73).

مدرنیته: «درواقع مدرنیته در هر جامعه‌ای به معنی رشد غول‌آسای شهرها بوده است. این توسعه شهری، تنها به معنای رشد ظاهری اجتماع‌هایی معین و بسط نهادهای خاص شهری نیست. توسعه شهری همچنین فرایندی است در سطح آگاهی... شهر پدید آورنده سبکی از زندگی (شامل شیوه‌های تفکر، احساس و به‌طور کلی تجربه واقعیت) است که برای جامعه کنونی روی هم‌رفته معیار محسوب می‌شود. می‌توان بدین معنا «شهری» بود، ولی در یک روستا یا حتی یک مزرعه زندگی کرد» (Berger, 1974: 64-65) با توضیح برگر شاید به درک مناسبی از نحوه انتقال مدرنیته از سطح فناوری به آگاهی رسیده باشیم.

سنت: طبیعی است که بیشتر از دو مفهوم بالا، مفهوم «سنت» برای ما اهمیت ویژه دارد؛ چرا که گویی این مفهوم در مرکز توجه قرار دارد و اگر آن را برداریم سایر مفاهیم در فضایی بی‌معنا قرار می‌گیرند؛ لذا هویت یا مدرنیته زیر سایه «سنت» اعتبار پیدا می‌کنند. با این تأکید لازم است به تعریف جابری از سنت توجه کنیم؛ سنت «مجموعه عقاید و معارف و تشریحات و دیدگاه‌ها و زبانی است که آن‌ها را حمل و چارچوب بخشیده است» (جابری، ۱۹۹۱: ۳۰). این تعریف در واقع تمام پدیده‌هایی که به نوعی با آگاهی آدمی ارتباط پیدا می‌کند را در برمی‌گیرد؛ طبیعی است که در نظر جابری، قسمت اعظم آنچه او یا سایر متفکران عرب مسلمان، سنت می‌خوانند در دوره میانه اسلامی شکل گرفته است که دربرگیرنده بیشترین و عمیق‌ترین تولیدات فکری مسلمانان است؛ اما وقتی ما به‌عنوان ایرانی مسلمان صحبت از سنت می‌کنیم، معنایی فراخ‌تر را در نظر داریم. توضیح بیشتر می‌تواند با اشاره به این تمثیل باشد که برای یک مصری مسلمان، ورود اسلام چون انقطاعی از تمدن چند هزارساله فراعنه هست و او تمایل، اجازه یا امکانی برای بالیدن به آن تمدن قبل از اسلام ندارد؛ اما این نسخه برای یک ایرانی متفاوت است. تمدن پیش از اسلام برای ایرانیان مسلمان منبع الهام و افتخار است. این کار بزرگی بود که چون سهروردی در فلسفه و فردوسی در ادبیات به آن سامان بخشیدند و تقریباً تا امروز ادامه پیدا کرده است. به‌رحال این وضعیت خاص ایران، باعث شده است تا جایی با تعریف جابری همراه باشیم ولی جایی که او توقف می‌کند ما پیش‌تر می‌رویم و بر غنای سنت و گنجینه معنوی خود بیفزاییم.

۳. بیان مسئله

اولین گام برای توضیح این پروژه، پاسخ به این پرسش است که اساساً چرا متفکرین مسلمان در پی چنین پروژه فکری برمی خیزند؟ در واقع، چرا به دنبال استخراج عناصر مدرن از سنت برای پیشرفت جامعه خود هستند؟ پاسخ، تلاشی است مجدانه که سعی در **حفظ هویت اسلامی** از یک طرف و **جبران عقب افتادگی** چند سده اخیر از طرف دیگر دارد؛ مسلمانان احساس می کنند برگزیدن هر کدام لاجرم به دور شدن از دیگری خواهد انجامید. در واقع در حالی که متفکر مسلمان خود را زیر فشار «به روز شدن» احساس می کند و می داند باید در مسیر توسعه جهانی قرار بگیرد، اما نه تنها احساس غریبگی با توسعه غربی دارد و آن را «خود» نمی پندارد، بلکه احساس می کند با چنین توسعه ای از هویت اصیل خود دور خواهد شد و به فرهنگ غربی یا همان «دیگری»^۱ خواهد پیوست.

مسئله اصلی تجدد، آن است که مفاهیم آن برای مسلمان به صورت «دیگری» یا «آنها» جلوه گر می شود. برای مثال تا چند صد سال پیش، کشورهای اسلامی به شیوه پادشاهی و خلافت حکمرانی می شدند که اتفاقاً مبانی نظری متقنی برای آن از طرف شریعتمداراندارک دیده شده بود؛ اما به تدریج که دوران جدید همراه با رنگ و بوی تمدن غربی فرامی رسد، شیوه های حکمرانی پیشین مشروعیت خود را از دست داده و جان مایه دموکراسی که حاکمیت مردم بر کشور است، به تدریج، به عنوان شیوه مقبول پذیرفته می شود. این دگرگونی تا آنجاست که امروزه دفاع از شیوه های حکمرانی پیشین و رد دموکراسی حتی با قوی ترین استدلالات منطقی و نه لزوماً دینی، غیر قابل قبول و خلاف حقوق ملت ها تلقی می شود. با این توصیف، چرا هنوز بسیاری از کشورهای اسلامی درگیر دولت های خودکامه، نامشروع، شبه دموکراتیک، دارای فساد اقتصادی و ... هستند و برخی تلاش های آزادی خواهانه با سد جدی روبرو می شود؟ پاسخ، تأخیر ما در درونی کردن ارزش هایی است که مرجعیتشان را پیش از این کاملاً پذیرفته ایم؛ عدم احساس یگانگی با پدیده های مدرن توانسته خود را

1. Otherness

به صورت بحران مشروعیت، بحران حکمرانی، دولت ناکارآمد، جامعه مدنی ضعیف، مشروطه نارس، ناسیونالیسم افراطی و... نشان دهد. چنانکه فیرحی توضیح می‌دهد:

دانش سیاسی مسلمانان اعم از حوزه، فقه و فلسفه و... به اقتضای تأسیس تاریخی آن‌ها، دانشی اقتدارگراست و همچنان وجه اقتداری خود را حفظ کرده است (فیرحی، ۱۳۸۹:۹).

اگرچه این بحران‌های تازه اما دیرپا، به‌واقع شایسته صفت بحران هستند و تا امروز نفس برخی از تلاش‌های مردانه از طرف مسلمانان را گرفته‌اند، اما معتقدیم هنوز به درک میزان تأثیر فاجعه‌بار دوگانه **هویت اسلامی / عقب‌افتادگی** نائل نشده‌ایم؛ درواقع آنچه که توضیح داده شد بیشتر وجه فنی دارد و اگر تدارک یک برنامه بلندمدت ریخته شود، توان رهایی از آن‌ها وجود دارد. آنچه که مشکلات فنی را رد کرده است و سیاه‌تر و عمیق‌تر می‌نماید، تحلیل و تخریب تدریجی «**هویت**» مسلمان است که بی‌شک از همان دوگانه زاده شده است. در نظر فیرحی

انسان مسلمان امروز در وضعیت دوگانه‌ای قرار دارد؛ ذهنیتی که در چنبر ناهمسازی اقتدار ملهم از سنت و ضرورت‌های مردم‌سالاری، لاجرم دچار دوگانگی و فرسایش شده و در معرض نوعی بی‌معنایی (پوچی / نهیلیسم) خطرناک واقع شده است که «گسست عقیده و عمل» از لوازم ذاتی آن است. چنین می‌نماید که جوامع اسلامی، به‌خصوص جامعه مانده در آستانه‌که اکنون در کوران این نوع نهیلیسم قرار گرفته است. فرد و جامعه در معرض آسیب‌های بزرگی چون پرخاش و عصیان، افسردگی و انزوا و لاقیدی‌های مخرب قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد ناتوانی جوامع اسلامی در تنظیم رابطه **سنت و سیاست** در دوره مدرن یکی از عوامل عمده این مشکلات است (فیرحی، ۱۳۸۹:۱۰).

این عبارت کوتاه از فیرحی شرحی است کامل از علت ناکامی‌های مسلمانان در چند دهه اخیر جهت درک و دریافت دنیای جدید. اگرچه ممکن است چنین نگاهی متهم به اغراق

در مشکلات یا بزرگ‌نمایی آن‌ها شود، اما آنچه که روی داده است، آرام و تدریجی، اما به شدت نابودگر است و فهم و درک چنین ویرانی از نگاه همگان می‌گریزد و تنها در نظر نازک‌بینان، مشکل یا دشواره^۱ می‌نماید. لوکاج^۲ توضیح می‌دهد:

چه در علم و چه در سیاست تمایز اصلی میان نابغه و پژوهشگر میان‌مایه آنست که پژوهشگران صرفاً می‌توانند لحظات مجزا فرایند اجتماعی را مشاهده کنند و آن‌ها را به صورت قطعات مجزا از یکدیگر فهم کنند. در مقابل، از آنجا که جوهر حقیقی زندگی و روندهای اصلی یک دوره برای نابغه روشن و آشکار است، وی آن‌ها را در پشت هر رویدادی در زمانه خود مشاهده می‌کند و حتی آنگاه که گمان می‌رود او صرفاً به دنبال روزمرگی‌هاست، در واقع در حال بررسی‌مسائل اساسی عصر خود است (Lukacs, 2009: 10).

سعی می‌کنیم در ابتدا به توضیح این دوگانه پردازیم که نقش اصلی را در زندگی مسلمان معاصر دارند.

۳-۱. عامل اول: حفظ هویت اسلامی

مسلمانان از زمان نزول وحی تا دوست سال پیش، نگرشی یکدست به زندگی داشتند که برآمده از هویت خود و نحوه نگرش به زندگی اجتماعی‌شان بوده است. بین سده ۴۰۰ و ۱۰۰۰ قمری اگرچه به لحاظ زمانی، فاصله‌ای طولانی وجود دارد؛ اما به لحاظ معرفت‌شناختی برای مسلمانان یکسان بوده است. هویت مسلمانان عموماً در مقابل غیرمسلمانان شناخته می‌شده است که در سطح پایین‌تری از علم و دانش نگرسته می‌شدند. پدیده‌های اجتماعی سیر منطقی از تحول و تغییر داشتند که هم‌آهنگ با آن‌ها علوم و معارف بشری می‌آمده است. این علوم که به‌غایت دارای پیشرفت بوده‌اند حول «مسئله» یا «دشواره» خاصی

1 . Problem

2 . Gyorgy Lukacs

می‌چرخیده است و آن، نحوه آشتی دادن علم و دین یا فلسفه و الهیات بوده است و در سایر علوم نیز الهیات پای ثابت استدلالات علمی بوده است. این موضوع مهم را می‌توان از تاریخ طولانی و همچنین پیشرفت قابل ملاحظه در علوم می‌همچون اصول فقه، تفسیر و کلام، رجال، حدیث، زبان و طبیعیات و... دریافت که مهم‌ترین دانشمندان اسلامی در این رشته‌ها قلم می‌زدند. این رشته‌های علمی سیری از پیشرفت منطقی را در خود دارند که از نظریه‌های فقیهان، متکلمان و مفسران اسلامی تشکیل شده است و همگی به موضوعات، با یک آهنگ ثابت پرداخته‌اند؛ اما این سیر یکدست با پدیدهٔ **تجدد** کاملاً دگرگون می‌شود. مسلمانی که در عصر تجدد زندگی می‌کند با هم‌کیش خود که در عصر سنت زندگی می‌کند درک بسیار متفاوتی خواهد داشت؛ حتی اگر فاصله زمانی به یک‌صد سال هم نرسد. دوران سنتی برای مسلمانان به صورت طبیعی طی شده است، اما آنچه غیرطبیعی می‌نماید دوران جدید این حیات چند صد ساله است.

اگرچه مسلمانان از پیشگامان معارف و علوم بوده‌اند، اما در مواجهه با تمدن غربی تاکنون این پرسش همواره از ذهن مسلمان پاک نمی‌شود که چرا باید فقه و کلام بیاموزیم در حالی که آن‌ها کاربرد چندانی برای زندگی مادی ما ندارند؟ گویی با دگرگون شدن «مسئله» زندگانی مسلمانی، آن علمی که سده‌ها مقدس و مفید نگریسته می‌شدند، دیگر راهگشا نیستند؛ چرا که به مسئله‌ای غیر از مسئلهٔ امروز توجه دارند. زندگی **مسلمان متجدد** در امتداد سنت او نیست؛ چرا که تجدد در سرزمین‌های اسلامی درون‌زا و در مسیر طبیعی و منطقی نبوده و عموماً با مواجهه دفعی که چندان هم مسالمت‌آمیز نیست، صورت پذیرفته است. آنچه تحت عنوان سنت می‌شناسیم تولید معنایی بوده است که در مواجهه با رویدادها و اتفاق‌های تاریخی رخ داده است که مخصوص همان زمان است؛ اما برای مسلمان امروز همگام با تغییر شرایط، اقتضائات جدیدی شکل گرفته است که لزوماً با گذشته یکسان نیست، لذا نمی‌تواند از سنت چون ابزاری برای درک و دریافت دنیای پیرامون خود بهره بگیرد.

به نظر می‌رسد تمام جهان اسلام که به نحوی با دنیای غربی تماس داشته‌اند، همواره نسبت به غربی شدن و از دست رفتن آیین دینی خود، علمی که در بالیدنشان سعی بلیغی داشته و

پیشرفتی که زمانی درخور توجه بوده است، بیمناک بودند. با این توصیف، متفکران مسلمان هم این فرضیه را پذیرفته‌اند که با روند توسعه جهانی، کلان‌روایت‌های متافیزیکی و انتولوژیک اعم از دینی، فلسفی و از جمله اسلام سنتی در حال رنگ باختن هستند (Berger, 1996: 4) و هم مجدانه می‌کوشند مثال نقضی برای چنین فرضیه‌ای باشند و تدارک یک هویت اصیل مدرن را از دل همان سنت بجویند. خطری که جوامع اسلامی را تهدید می‌کند، نه آن‌قدر نزدیک است که بتوان خطرش را به همگان نشان داد و در لحظه به چاره نشست و نه آن‌چنان دور که آن را به نسل‌های آینده سپرد؛ لذا عدم توانایی منابع هویت‌بخش پیشین، درنهایت به بی‌معنایی زندگی و نبود آینده روشن برای یک جامعه در حال توسعه خواهد انجامید.

۳-۲. عامل دوم: جبران عقب‌افتادگی

پیچیدگی معرفت‌شناختی برای انسان مسلمان جایی افزایش می‌یابد که ضمن فقدان ابزار مناسب برای درک دنیای جدید، احساس عقب‌ماندگی نسبت به دیگران و واقعیات زندگی چند صد سال اخیر او چون استعمار به‌شدت او را به فکر می‌کشانند. شاید این توضیح خوبی برای علت برگزیدن عنوان «ترقی اروپاییان و اسارت مسلمانان» توسط محقق نائینی در نخستین فصول کتابش است. او توضیح می‌دهد که چگونه اروپاییان در طلب عاشقانه تمدن برآمدند و به آن رسیدند، در حالی که پیش از آن اسباب لازم علم و معرفت را در اختیار نداشتند. در عوض «سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامی‌ان به ذل رقیب و اسارت طواغیت امت و معرضین از کتاب و سنت مآل امر طرفین را به این نتیجه مشهوده و حالت حالیه منتهی ساخت» (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۶). این عبارات کوتاه اگرچه برای اکنون ما بدیهی و معقول به نظر می‌آید، اما با حواشی بسیار، طرح اولیه از سامان فکری جدیدی است که گویی دریافته است دیگر نمی‌توان کلان‌روایت‌های سنتی را برای فهم آشفته‌گی‌های ایران معاصرش به کار برد؛ لذا احساس عقب‌ماندگی و استیصال نسبت به غرب نزد نائینی، یکی از مهم‌ترین مصلحان اجتماعی جهان اسلام، توانسته است به‌عنوان انگیزه اصلی نگاشتن کتاب **تنبیه‌الامه و تنزیه**

الملة بروز کند.

همچنین است درباره رساله‌هایی که روشنفکران حوالی مشروطه پیرامون سیاست و پدیده‌های اجتماعی می‌نگاشتند. از آن جمله، رساله‌ای تحت عنوان **رساله ملکی** نگاشته میرزا عبدالرحیم طالبوف که گفت‌وگویی است بین دو تن از روشنفکران ایرانی. نخستین جمله رساله از زبان میرزا عبدالله این گونه آغاز می‌شود:

نمی‌دانید چقدر متأثر و متحیرم که چرخ اداره مرکزی ایران چگونه تا این درجه، از کار افتاده؛ و این ملت مستعد را که سرنوشت این‌ها سپرده این اداره است، چرا این قدر مظلوم نموده. بلادی که پنجاه سال قبل، گلستان آسیا معدود می‌شد، حالا قبرستان است. امنیت سلب، اطمینان جان و مال معدوم، نصف اهالی نوکر باب و فراش یا اجامر و اوباش، حکام، ظالم و رشوه‌خور، اکثر ملاها بی‌دین و عمل، سایر طبقات «کالانعام بل هم اضل» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۲۰).

اولین سطور این کتاب مهم‌ترین دلیل نگاشتن آنند. برای طالبوف دیگر روایت‌های سنتی و دینی برای فهم این نابسامانی‌ها رنگ‌باخته‌اند و او تلاش خود، برای یافتن روایتی تازه و متجددانه از علت نابسامانی ملک ایران را در مناظره بین نمایندگان سنت و تجدد به تصویر کشیده است.

اغراق نیست اگر بگوییم ایده «مقایسه» بین تمدن اسلامی با غرب از اختلاف زیاد فناوری و امکانات مادی غرب شروع شد. این فناوری هم در سطح ابزار بود و هم در سطح علم و سیاست و اقتصاد. در سطح علم بیشتر به مسائل فنی توجه می‌شد؛ این تصور وجود داشت که با تجهیز ارتش یا اتحاد با قدرت‌های دیگر بتوان از پس دشمنان ممالک اسلامی برآمد؛ اما در سطح عمیق‌تر که سیاست و اقتصاد بود لزوم به کار بستن مفاهیمی چون پارلمان یا مالیات جای داشت که بیشتر توسط سیاحان مسلمان ترویج می‌شد. اینان اگرچه درک کاملی از پارلمان و نحوه برآمدن آن نداشتند، اما تصور می‌کردند با ساختن چنین مجلسی می‌توان تا حد زیادی به لجام گسیختگی نظام سیاسی مسلط شد. سطح سوم که در واقع عمیق‌ترین بخش

است متوجه تغییر نگاه مسلمانان نسبت به زندگی بود. مسلمانان آرام آرام به این درک می‌رسیدند که زندگی سخت‌تر شده و این صعوبت بیش از آنکه ناشی از ماهیت زندگی باشد، برآمده از **تدبیر** آن است. گویی نظام سیاسی از حالت طبیعی خارج شده و کژکارکرد شده است. از اینجا به بعد ذهن انسان مسلمان از نظام صرفاً **طبیعی** جامعه به سمت **ساختگی بودن** آن پیش می‌رود. گویی این نظام مسئولانی دارد که باید آن را به حالت اول بازگردانند. اگرچه ذهن ایرانی پیش‌ازین هم با ساختگی بودن نظم سیاسی آشنا بود، اما در نهایت تدبیر را تحت سلطه **تقدیر** می‌دانست.

البته نباید از نوع درک عامل انسانی نسبت به اتفاقات حوالی خود و واکنش به آن‌ها، نیز غافل شد؛ درواقع نوگرایان اگرچه احساس تعلق و وابستگی به هویت مسلمانی و اجرای احکام الهی دارند، اما همواره این واقعیت را در نظر دارند که اگر اسلام به‌عنوان برترین دین و خاتم ادیان الهی است، پس چرا جوامع اسلامی به لحاظ زندگی مادی همواره در مشقت و سختی هستند. از این زاویه، پرسش اینان درون‌دینی است. آیا خداوند سبحان، دینی را برای مسلمانان برگزیده است که مفاهیم و آموزه‌های آن عامل عقب‌گرد معتقدان به آن است و یا حداقل نسبتی با پیشرفت ندارد؟ لذا یا باید از جامعیت و برتری دین مبین دست بکشند و یا باید به تفسیری روی آورند که متناسب با زندگی امروز است و می‌تواند اقتضائات جهان کنونی را تأمین کند. برای نوگرایان ایجاد رابطی میان زندگی مادی و آیات آسمانی مهم‌ترین وظیفه شریعت مقدس است؛ چرا که در غیر این صورت با نقض اراده شارع در ساماندهی زندگی مسلمانان مواجه خواهیم بود؛ لذا توجه به مقاصد کلی دین چون تحقق عدالت، تیسیر در اجرای احکام و ضرر ندیدن/ نرساندن می‌تواند در فهم نصوص شریعت ما را یاری کند.

فیرحی با چنین نگاهی به سراغ فقه المقاصد می‌رود و توضیح می‌دهد:

تعادل بین نص و زندگی، امور ربانی و انسانی، روحی و مادی، اخروی و دنیوی، وحی و عقل، گذشته و آینده، فرد و جامعه، واقعیت و حقیقت و ثبات و تغییر نمونه‌هایی از امور ذووجهین و دوگانه‌نما در امور جاری زندگی هستند که فقه مقاصد درصدد ایجاد توازن بین آن‌هاست. اموری که اعطای

سهم طرفین در آن‌ها واجب است و خروج از قسط، شرعاً، روا نیست (فیرحی، ۱۳۹۰: ۷۳).

بنابراین هنر دین آن است که امور دنیوی و اخروی را در نهایت تعادل در کنار هم بنشانند.

به نظر می‌رسد جمع بین دو عنصر نص و واقعیت زندگی، خود را در متفکرینی نشان داده است که چاره‌ای جز استخراج منابع مدرن از دل سنت نمی‌بینند. فیرحی توضیح می‌دهد:

ظاهر معمایی جامعه اسلامی این است که از یک‌سو، به اهمیت نهادهای دموکراتیک به تدریج افزوده می‌شود و از سوی دیگر، این رونق و تأکید هرگز به معنای پذیرش و حاشیه‌گزینی شریعت و تبدیل احکام شرعی به «ظواهر نمایشی و تشریفاتی» در جامعه نیست. مسلمانان همواره نگران تحقق این زنده‌یاری پیامبر اسلام هستند که فرمود: «مرا چونان کاسه مسافر قرار ندهید» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۹۸).

با این حال چه می‌توان کرد؟ آیا می‌توان سنت خود را کامل کنار گذاشت و راه پیوستن به تمدن غربی را پیش گرفت؟ یا آنکه ارتباط خود را با عالم غیرمسلمانی قطع کرد و سنت را بدون هرگونه پرسش و پاسخی برگزید؟ واقعیت آن است که هر دو راه تاکنون شکست خورده‌اند. فرض این مقاله آن است که هر دو مسیر طی شده است و دارای نتایج قابل‌انتظار نبوده‌اند. در عوض، امکان برگزیدن راه میانه‌ای وجود دارد که هم اهمیت و غنای تمدن اسلامی که در ملت‌های مسلمان، رنگ و بوی ملی گرفته است را درک می‌کند و هم روش‌شناسی علوم تمدن غربی را فرصتی می‌داند تا بتوان نگاهی تازه به زوایای نه‌چندان روشن راه طی شده مسلمانان داشت. این دستاوردی است مغتنم که از ناکامی‌های دو مسیر فوق به‌دست آمده است و باید اذعان داشت که این راه میانه، سعی و جهد بیشتری از مسلمانان می‌طلبد تا سایر مسیرها؛ چرا که هر لحظه امکان لغزیدن به سلفی‌گرایی محض و خشونت ناشی از آن و یا میل به سمت یک اندیشه سکولار و بی‌تفاوت به تجربه گران‌بها تمدن مسلمانان وجود دارد. همچنین چنین مسیری مملو از تلخ‌کامی‌های ناشی از هجمه اندیشه

سلفی و تفکر تجددمآب است و هر لحظه مجبور است توضیح دهد که کدام وجوه را می‌پسندد و کدام یک را طرد می‌کند.

۴. چرا نمی‌توان سنت را برای همیشه کنار گذاشت؟

شاید حجم فوق‌العاده بالا از کتاب‌ها و مقالاتی که دربارهٔ تقابل سنت و مدرنیته یا سایر عناوین با محتوای مشابه نگاشته شده است، موجب تکرار، رکود روزافزون و دل‌زدگی از چنین موضوعی شده باشد، اما در هر صورت این دشواره تا امروز مهم‌ترین دغدغه جهان اسلام برای تولید چنین محتوایی بوده است. سنت، باید زمینه‌ساز توسعه درون‌زا، تدریجی و جامع باشد تا اثرات و مخاطرات این گذار غیرقابل‌گریز را به حداقل برساند. با این حال اگر چنین توقع ایده‌آل از سنت برای ما مهیا نباشد، چه باید کرد؟ سراسرترین پاسخ، نفی مطلق سنت خواهد بود؛ اما با قدرت معنابخشی و هویت‌ساز که از او سراغ داریم، نفی آن صرفاً راهی یکجانبه از طرف ما خواهد بود. شاید این اشتباه از طرف ما باشد که همواره سنت را معادلِ ضمنی گذشته فرض کرده‌ایم. اسما افسردین توضیح می‌دهد که این تصور اشتباه است:

بسیار مهم است که بدانیم در این زمینه بسیاری از مسلمانان، چون سایر پیروان ادیان دیگر، آینده را بر اساس گذشته تصور و تفسیر می‌کنند. وفاداری و پایبندی به گذشته، به خصوص بخشی که وجه قدسی و استعلایی به خود می‌گیرد، به اصالت می‌انجامد و اصالت منجر به اعتبار در دنیای کنونی خواهد شد (Afsaruddin, 2014: 23).

در واقع مسلمان امروز، یک چشم به تاریخ خود دارد و چشم دیگر به جهان اکنون. اگر بتواند بین این دو ارتباط برقرار کند احساس آرامش و اصالت می‌کند؛ در غیر این صورت دچار بیگانگی در دنیای معاصر خود می‌شود. این بخشی از روش‌شناسی مدرن است که رویکردی سازنده به سنت دارد. سازنده به معنای آنکه حتی اگر ما نگاه منفی به تاریخ خود داشته باشیم، اما نمی‌توانیم این واقعیت را کتمان کنیم که چنین تاریخی در نهایت سازنده و

تشکیل دهنده هویت ماست. در این نگاه، تاریخ امری مربوط به گذشته و اصطلاحاً منقضی شده نیست، بلکه یکی از منابع هویت ساز است. به قول اشتراوس:

تاریخی گری سده بیستم ایجاب می کند که هر نسلی گذشته را بر اساس تجربه خود و با چشمی به آینده خود مورد تفسیر مجدد قرار دهد. تاریخی گری جدید نظری یا تأملی نیست بلکه عمل گرایانه است. به نوعی از مطالعات گذشته پیوند دارد که به پیش بینی آینده منجر شود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۷).
ظاهراً چرخش ما به گذشته، ناشی از نیاز اکنون ماستو گذشته بخشی از ماست. محمد عابد الجابری، فیلسوف مسلمان مراکشی توضیح می دهد که چگونه یک مسلمان عرب، دنیای امروز را براساس گذشته درک می کند:

انسان عرب، به هنگام دادوستد فکری با شخصیت های گذشته - ادبا و اندیشمندان - احساس بیگانگی نمی کند تا به نفی گذشته بپردازد، بلکه به عکس، انسان عرب، خویشترن خویش را با غرق شدن در چنین فرهنگی بازمی یابد و احساس آرامش می کند (جابری، ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۰۸).
جابری برای توضیح این مهم، از «مخيله اجتماعي» یا «سرمایه معنایی» استفاده می کند: سرمایه هایی از تراژدی ها و قهرمانی ها و انواع سختی ها. بنایی که بسیاری از سمبل های گذشته ما همچون امری القیس و عمر بن کثوم و حاتم طائی و آل یاسر و عمر بن خطاب، خالد بن ولید، حسین بن علی (ع) و عمر بن عبدالعزیز و هارون رشید و هزار و یک شب و صلاح الدین و اولیای صالحین و ابوزید هلالی و جمال عبدالناصر و سمبل های معاصر و آینده در پیش ما، در آن قرار دارند (جابری، ۱۳۸۴: ۱۹).

این توضیح جابری اگرچه طولانی است، اما منظور او از مخيله اجتماعي را به خوبی مشخص می کند. مخيله اجتماعي یا سرمایه معنایی از افسانه های یک ملت تا شخصیت های مهم امروز ادامه پیدا می کند. جان مایه نظریه مخيله اجتماعي، رسوب آمال و اندیشه های اجتماعي در درون فرد و انتقال آن به نسل های بعد است. اگرچه جابری به عنوان متفکر عرب،

به تأثیر اسطوره‌های تمدن عربی بر مسلمان عرب پرداخته است؛ پر واضح است که این اندیشه برای انسانی با ملیت‌های دیگر نیز صدق می‌کند. با همین نگاه، فیرحی معتقد است بسیاری از اندیشه‌ها و اندیشمندانی که درون تمدن اسلامی زاده شده‌اند (به‌خصوص دوره میانه اسلامی) امروز همراه ما هستند:

اسطوره‌های سیاسی که در این دوره شکل و تکامل یافته‌اند، به‌رغم تغییرات گسترده در فضای ذهن و زندگی امروز مسلمانان، هنوز و برای همیشه، در ورای ذهنیت و ارزش‌های فکری جهان اسلام حاضر و زنده‌اند. آن‌ها باقی مانده و بازتولید می‌شوند و با این حضور ممتد خود، امکانات و محدودیت‌هایی به همراه می‌آورند (فیرحی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۴).

منظور فیرحی از امکانات و محدودیت‌ها، ابزار تفسیر پدیده‌های جهان معاصر هستند. ما در مقابل درک یک پدیده، چه آنکه برای اولین بار برخورد می‌کنیم و چه آنکه به‌دفعات دیده‌ایم، خالی‌الذهن نیستیم و برای تفسیر آن هیچ‌گاه از نقطه صفر شروع نمی‌کنیم. در واقع انسان‌ها همواره با پیش‌داشته‌های خود به سراغ ادراک جهان می‌روند که قطعاً بخش اعظم آن متشکل از گذشته‌ی تا‌الآن‌کشیده شده است. به‌خوبی روشن است که این مبحث برگرفته از تلاش‌های متفکران و روانشناسان اخیر، همچون یونگ و فروید است که توانستند به شیوه‌ای دقیق تأثیر اسطوره‌ها، یاد و خاطرات گذشته را در فهم امروز ما نشان دهند. البته بهتر است به‌جای بسط نظری، به مثالی که پیتز برگر در کتاب خود به آن پرداخته است توجه کنیم تا موضوع را بهتر درک کنیم. در مثال اول، بومیان منطقه ملانزی^۱ معتقد به ورود سفیدپوستانی با کشتی‌های پر از بار بودند که به‌محض ورود مردم منطقه را صاحب نعمات ویژه خود می‌کردند. با چنین پیشگویی، کشتی‌ها یا هواپیماهای غربی با تجهیزات مدرن، مصداق همان باور سنتیو حد اعلای خوشبختی دستیابی هر چه بیشتر به تولیدات صنعتی بود. به همین خاطر این جنبش، بارپرستی^۲ نامیده شد. در مثال دوم که کاملاً در مقابل مثال نخست

1 . Melanesia
2 . Cargocult

است، آیین رقص ارواح^۱ بومیان آمریکایی در سده نوزدهم است؛ بنابراین افسانه، روزی مردگان از قبر برخوانند خاست و تمام سفیدپوستان را بیرون می‌کنند و بومیان را به زندگی خوش و شادی گذشته برمی‌گردانند. این آیین که نمونه بارز بومی‌گرایی^۲ است، هرگونه سازش با فرهنگ سفیدپوستان را نفی می‌کند (Berger, 1974:145). علاوه بر مثال‌های برگر می‌توان مصادیق فراوان را مشاهده نمود که چگونه باورهای سنتی و حتی اسطوره‌ای، خود را در روند شناخت ما از پدیده‌ها بازتولید می‌کنند.

۵. چرا نمی‌توان به تمام سنت بازگشت؟

پس اگر کنار گذاشتن سنت دشوار می‌نماید، پذیرفتن مطلق آن ممکن و سودمند خواهد بود؟ خیر؛ چرا که دیگر کارایی دوران پیش از تجدد را به نمایش نخواهد گذاشت و هر روز درحالی که اعتبار خود را از دست می‌دهد در هویت و اعتقاد باورمندان خود التهاب ایجاد می‌کند؛ و این التهاب روزافزون جان‌مایه جنبش‌های احیاگرایانه است که سعی دارند سنت را با تمام تقدسش به صحنه بازگردانند.

عدم درک درست از التهاباتی که سنت در جهان مدرن می‌آفریند می‌تواند مشکل جوامعی که درگیر توسعه متأخر هستند را بیشتر کند. این التهاب‌ها می‌تواند در نتیجه نوسازی سریع و دفعی به‌خصوص به‌واسطه کارگزاری صورت گیرد که بیش از آنکه به اهداف نوسازی توجه کند، نوسازی را هدف قرار دهد. در نتیجه، به قول بلقریز، وقتی جامعه و فرهنگ با آهنگ رشد طبیعی پیش می‌رود، صدای فراخوانی به اصالت بردی نخواهد داشت، اما به محض اینکه در آهنگ رشد آن خللی به وجود آمد، دعوت از اصالت اعلام خواهد شد (بلقریز، ۱۳۹۶: ۵).

به راحتی می‌توان عناصر مشابه و یکسان را در جریان‌های فرهنگی مشاهده نمود. به‌طور مثال برگر به این اصل مشابه در جنبش‌های سنت‌گرا اشاره دارد که:

1. GhostDance
2. Nativism

سنت‌گرا با محدود شدن مرتبه و راه و رسم سنتی به سطح قلمرو خصوصی راضی نمی‌شود. قلمرو عمومی، به‌ویژه نهاده‌ای سیاسی و حقوقی مربوط به این قلمرو نیز باید به نمادهای سنتی وفادار باقی بمانند (Berger, 1974: 147). این اصل چنان فراگیر است که در برخی از فرهنگ‌های سنتی که تماماً خالی از مؤلفه‌های ذات‌گرایانه و انحصارطلبی باشند نیز صدق می‌کند. گویی مدرنیته با هجمه‌یک‌باره خود، فرهنگ‌ها را چنان به مقابله با خود فراخوانده که تا پیش‌ازین، نه داعیه‌چندانی داشتند و نه پیروان آن‌چنانی. بسیار جالب است که بلقزیز بنیادگرایی و افراط بین گروه‌های اسلامی را شبیه با بنیادگرایی لیبرالی می‌داند؛ گویی به‌غیر از محتوا، بنیادگرایی در سبک و سیاق یگانه عمل می‌کند:

مومیایی کردن این سامانه مرجعی و زندانی کردن تفکر، در حوزه داده‌های آن، مترادف ایدئولوژیک «پایان تاریخ» است که بنیادگرایی لیبرال (به اصطلاح لیبرالیسم) نوین آمریکایی مژده دهنده آن بود (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۱۴).

۶. نگاه همدلانه به سنت

متفکران مسلمان چندی است که به‌ضرورت بازشناسی همدلانه سنت، به معنی آن که سنت نه پدیداری جدا از ما بلکه همواره همراه ما است، رسیده‌اند. چنین درکی از پدیده مورد مطالعه ریشه در نوع روش‌شناسی هایدگر دارد. بین اندیشمند مسلمان و پدیده مورد مطالعه، یعنی همان سنت، چنان تعلق و وجود دارد که گویی تمام یا قسمتی از اندیشمند شده است. به همین دلیل است که جابری می‌گوید وقتی مسلمان به پدیده‌ای می‌نگرد سنت او همراه اوست و جهان را برایش تفسیر می‌کند. چگونه می‌توان با سنت به شیوه قهرآمیز یا سلطه‌جویانه برخورد کرد؟ در حالی که او خود ماست؛ بدون این احساس تعلق بین اندیشمند

و موضوع، شناختی شکل نخواهد گرفت که چنان به کار آید.

هایدگر در کتاب معنای تفکر چیست؟ با توجه به ریشه کلمه تعلق (interest / interesse) در زبان آلمانی و استفاده از ریشه‌شناسی این کلمه - که مرکب از دو جز inter به معنای داخل، درون و بطن و esse به معنای بودن و وجود داشتن است - نشان می‌دهد که میان انسان با پدیدار باید نوعی تعلق وجود داشته باشد: و از این رهگذر تفکر تکنولوژیک، یعنی مواجهه قهرآمیز با پدیدارها را به چالش می‌گیرد (عبدالکریمی، ۱۳۹۳: ۱۷).

همدلی متفکران نوگرای اسلامی باسنت و اصیل دانستن آن، نتیجه گذار از نگاه شرق‌شناسان به میراث علمی و فرهنگی مسلمانان است. ظاهراً تفکر تکنولوژیک که هدفی جز شناخت صرف از سنت اسلامی، ایرانی و عربی نداشته است، محتوای درونی ادبیات شرق‌شناسانه را تشکیل می‌داده است. (سعید، ۱۳۹۰) متفکران مسلمان همواره زنهار خود را نسبت به شرق‌شناسی اعلام داشته‌اند و تلاش مستشرقان برای شناخت اسلام را نه تنها سودمند نمی‌دانستند بلکه صرفاً تلاشی برای پر کردن خلأهای تمدن غربی دانسته‌اند. چنانکه جابری معتقد بود:

هانری کربن بدین گونه به خاطر غرب و با الهام از آن، بلکه تحت فشار بحران فکری که در مقاطع میان دو جنگ جهانی به وجود آمده بود، برای پیدا کردن راه‌حل‌ها برای بازتاب دادن این بحران در درون خود به مطالعه فلسفه اسلامی روی آورد. او در حالی به شرق رفت که بحران معنوی و کشاکش‌های فکری غرب را با خود به همراه داشت (جابری، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

۷. نگاه انتقادی به سنت

پذیرش سنت به معنای نقطه آغاز، هیچ‌گاه به معنای ماندن یا به تعبیری واماندن در آن نیست؛ فیرحی توضیح می‌دهد:

توجه به فلسفه سیاسی سنتی در جهان اسلام، هرگز به معنای «سلفی‌گری

نظری» نیست؛ بلکه دقیقاً به منظور فرار از گذشته‌گرایی ناخودآگاه است، زیرا پژوهشگر اندیشه سیاسی، تنها با نگاه انتقادی به گذشته است که می‌تواند توانمندی‌ها و ناتوانایی‌های مکنون در فلسفه سیاسی سنتی را بشناسد، راه درست گفت‌وگو و تعامل با سنت را دریابد و به احتمال، مقدمات طرح فلسفه‌ای مناسب و لازم با زندگی جدید را فراهم نماید (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳).

فیرحی در ادامه توضیح می‌دهد:

فلسفه سیاسی سنتی در جهان اسلام، در صورتی می‌تواند از چشم‌انداز «تجدد اسلامی» مورد توجه قرار گیرد که ابتدا به‌دقت بازسازی شده و آنگاه عناصر سه‌گانه «اندیشه‌پذیر»، «اندیشه‌ناپذیر» و «اندیشه‌نشده» آن مورد کاوش علمی قرار گیرد. به‌عنوان مثال، «رابطه عقل و دین» در سیاست، از جمله مقولات اندیشه‌پذیر و اندیشه‌شده‌ای است که فلسفه سیاسی سنتی مسلمانان، تجربه گران‌بهایی را در اختیار اندیشه و سیاست امروز قرار می‌دهد... برعکس، مسائلی چون «جدایی دین و سیاست» و یا «تعارض عقل و دین» در قلمرو سیاست را به حوزه «اندیشه‌ناپذیر» در تمدن اسلامی رانده... مباحث جدید (آزادی، سرزمین و...) نیز در درون آن «اندیشه‌نشده» است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳-۴).

این عبارت کوتاه فیرحی ارزش بالایی از لحاظ روش‌شناسی دارد و می‌تواند برخی از وجوه تفکر سنتی و مدرن مسلمانان را به‌خوبی نشان دهد. همچنین نقطه تمایزی ایجاد کند بین خود و نظریه‌های رقیب. مسلمانان به‌واسطه تمدن، تاریخ علمی و فرهنگی خود، دستاوردهای عظیمی را خلق کرده‌اند؛ آنچه تا امروز جزء این دستاوردهای چشمگیر بوده است؛ به‌خصوص در علوم انسانی آثار بدیعی خلق شده است که حاصل نوع زندگی در یک جامعه سنتی با مختصات ویژه خود بوده است. این بخش برای فیرحی موصوف به «اندیشیده‌شده» است. بخش دیگر، مسائلی و پدیده‌هایی است که بر ما حادث شده است و ما توان دور کردن آن‌ها را از خود نداریم. دنیای جدید بستری است برای پرتاب‌شدگی

انسان به درون آن. حتی اگر تا حد توان از چنین پدیده‌هایی دوری کنیم باز هم نحوه تفکر ما متفاوت با گذشته است. طبیعی است که تحمیل چنین پدیده‌هایی بر جامعه سنتی که دانش کافی برای فهم آن را ندارد می‌تواند منجر به ناترازی‌هایی بین دو گانه دانش ما و پدیده‌های اندیشیده‌نشده بشود. با این حال این، اصلاً به این معنا نیست که ما قادر به رفع این ناترازی نیستیم؛ شاید مختصراً بگوییم کمی تفکر بیشتر می‌خواهد؛ اما قسم سوم در نظر فیرحی راهی است که ما توان پیمودن آن را نداریم، منظره‌ای است که توان دیدن آن را نداریم، این ناتوانی و فقدان ابزار، بیش از هر چیز وجودی و وابسته به جایگاهی است که ما در آن ایستاده‌ایم. این قسم سوم، «اندیشه‌ناپذیر» است؛ چرا؟ زیرا سنت و فرهنگ ما با آن همراهی ندارد و به هیچ‌وجه آن را بر نمی‌تابد. به‌عنوان نمونه، انتقاد و یا نفی تمام تاریخ فکری و فرهنگی، نه تنها تحت عنوان «اندیشه‌ناپذیر» خواهد رفت، بلکه برای توسعه اجتماعی همفایده‌ای در بر نخواهد داشت. چنانکه نگاه انتقادی آرامش دوستدار نسبت به تمامی گذشته، نقطه مقابل نگاه فیرحی است؛ دوستدار معتقد است:

مشکل بزرگ این است که با پشتوانه و میراث فرهنگی مان که اسلامی یا ایرانی اسلامی شده باشد، نه می‌توانیم از جای خودمان تکان بخوریم، گامی پیش گذاریمو نه می‌توانیم این میراث را اسلام‌زدایی کنیم. اسلام‌زدایی فرهنگی ما یعنی تمام محتویات آن را دور ریختن (دوستدار، ۱۳۸۳: ۵۸).

فیرحی خود از «جدایی دین و سیاست» به‌عنوان حوزه اندیشه‌ناپذیر یاد می‌کند؛ در نظر او تاریخ کهن ایران، همواره دوره‌هایی از تأثیر و تأثر دین با امر سیاسی همراه با تولید معرفت متناسب با این رفت‌وبرگشت را به ما نشان می‌دهد؛ با این حال چگونه می‌توانیم حکم به تفکیک آن‌ها بدهیم؟ این پرسش می‌تواند مقدمات یک طرح علمی مفصل باشد اما برای فیرحی جریان‌های فکری گذشته دستاویزی برای ادامه اندیشه‌ورزی اکنون ما را فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

اگرچه این نگاه‌ها ابعاد نظری مسئله را بیشتر می‌کاود، اما زمینه لازم برای بررسی پیامدهای انضمامی را در پی خواهد داشت. مخصوصاً آنکه توجه به سنت تنها جنبه ذاتی ندارد، بلکه وجوه کارکردی آن بسیار چشمگیر است. مسیر ما به سمت نوسازی متفاوت با مسیر تجدد غربی خواهد بود، در صورتی که با ایده متفکران مسلمان همراه باشیم؛ چرا که با قبول این ایده، نهادهایی هم که نقش مهمی در دوره انتقال بازی می‌کنند متفاوت از نسخه غربی خواهند بود. برای نمونه روشنفکران تحصیل کرده (عموماً دانشگاهی) در غرب نقش پررنگی در ترویج مفاهیم تجددخواهانه داشتند و توانستند بین اقشار موقعیت خود را ارتقا دهند؛ اما وقتی به جهان اسلام توجه می‌کنیم، روشنفکران نتوانستند به موقعیت هم‌تایان اروپایی خود برسند؛ در مقابل روحانیون از چنین جایگاهی برخوردار بودند. به‌خصوص در ایران، حوالی مشروطه روحانیت شیعی مروج مشروطه‌خواهی بود. این نتیجه از آن جهت مهم است که دریابیم چگونه مفاهیم انتزاعی می‌توانند فراتر از فرضیه‌ها و نظریه‌ها و در محیطی انضمامی مؤثر باشند.

همچنین پروژه مواجهه با سنت، کوششی است روش‌شناسانه متفاوت با آنچه تحت عنوان **بازگشت به خویش** در آثار جلال آل‌احمد یا شریعتی دیده می‌شود؛ چرا که سنت گذشته نیست، بلکه امکانات است؛ امکانات مسلمان مدرن برای فهم جهان. اگر این امکانات را از او بگیریم نخواهد توانست برای ادامه حیات خود معنایی دست‌وپا کند: ناچار، یا تنها خواهد ماند یا به هویت‌های عاریه‌ای که با آنها یگانگی ندارد می‌پیوندد، مثل جنبش‌های چپ قرن بیستم، احیای افراطی ضد امپریالیسم و یا شوینیسیم یا سکولاریسم و مادی‌گری غربی.

انگیزه متفکران مسلمان آن بوده است که یادآوری کنند در مسیر تجدد نباید از مؤلفه‌های فرهنگ بومی غافل شویم. توضیح دادیم که مجموع مؤلفه‌های فرهنگی که در شناخت پدیده‌ها، همراه ما هستند، به لحاظ روش‌شناسی «سنت» نامیده می‌شود. در عین آنکه می‌دانیم نمی‌توانیم آن را نادیده بینگاریم، باید از غلطیدن در آن فاصله بگیریم و در عین حال که باید آن را از خود بدانیم نباید اجازه دهیم تا ما را تسخیر کند. فهم این جملات می‌تواند سخت

باشد تا زمانی که با روش‌شناسی معاصر که از قبل پست‌مدرنیسم ظهور یافته‌است، آشنا نباشیم. چنانکه اندیشه تفسیر‌گرایان و پسا‌ساختار‌گرایان به جزء جدانشدنی متفکران مسلمان تبدیل شده‌است. این روش‌شناسی چون ظرفی امکان‌شکل دادن به محتوای معرفتی را فراهم آورده‌است. به‌گونه‌ای که نوگرایان توانستند در مواجهه با امر مدرن به امکانات فرهنگی خود رو بیاورند.

منابع

۱. اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳). **فلسفه سیاسی چیست**، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. بلقزیز، عبدالله. (۱۳۹۶). **عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفت‌وگو با مدرنیست‌ها**، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. جابری، محمد عابد. (۱۹۹۱). **التراث و الحدائث، دراسات و المناقشات**، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۴. _____ . (۱۳۹۹). **بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی**، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران: نشر هرمس.
۵. _____ . (۱۳۸۴). **عقل سیاسی در اسلام**، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.
۶. _____ . (۱۳۹۴). **نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی: پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب**، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: انتشارات نسل آفتاب.
۷. دوستدار، آرامش. (۱۳۸۳). **امتناع تفکر در فرهنگ دینی**، پاریس: انتشارات خاوران.
۸. رضاقلی، علی. (۱۳۹۲). **جامعه‌شناسی نخبه‌کشی**، تهران: نشر نی.
۹. سعید، ادوارد. (۱۳۹۰). **شرق‌شناسی**، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۰. طالبوف، عبدالرحیم. (۱۳۵۷). **سیاست طالبی**، به کوشش رحیم رئیس نیا، محمدعلی علی نیا و علی کاتبی، تهران: انتشارات علم.
۱۱. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۳). «تفکر و امر احاطه کننده»، **پژوهش‌های معرفت‌شناختی**، شماره ۸، صص ۵۲ تا ۸۵.
۱۲. فیرحی، داود. (۱۳۷۸). «ارزش فلسفه سیاسی سنتی در تفکر اسلامی»، **علوم سیاسی**، دانشگاه باقرالعلوم^(ع). شماره ۶، صص ۲-۴.
۱۳. _____ . (۱۳۸۹). **دین و دولت در عصر مدرن، دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی**، تهران: رخ داد نو.
۱۴. _____ . (۱۳۹۰). **فقه و سیاست در ایران معاصر**، تهران: نشر نی.
۱۵. نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۲). **تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله**، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، تهران: بوستان کتاب.
16. Afsaruddin, Asma. (2014). "Absolutism vs. Pluralism in Islam Today". *The Review of Faith and International Affairs*. Routledge. pp 23-27.
17. Berger, Peter. Berger, Brigitte. Kellner, Hansfried (1974). *Homeless Mind*. Ringwood. Pelican books.
18. Berger, peter. (1996) "Secularism in Retreat". *The National Interest*. No.46. pp 3-12.
19. Fuller, Graham E. (2002). "The Future of Political Islam". *Foreign Affairs*. Vol. 81. No. 2. pp 48-60
20. Lukacs, Georg. (2009). *Lenin: a Study on Unity of his Thought*. Nicolas Jacobs (translator). New York. Verso