

فلسفه اسلامی معاصر^۱

حسن حنفی^۲

ترجمه نادر شکراللهی*

تاریخ، جغرافیا، شرایط و گرایش‌ها

بحث از فلسفه اسلامی معاصر در ابتدا به تعریف سه واژه نیاز دارد: «معاصر»، «اسلامی» و «فلسفه». دانشمندان در مورد دایره شمول واژه معاصر، توافق نظر ندارند. آیا این واژه، قرن نوزدهم را نیز در بر می‌گیرد و یا طبق نظر بعضی محققان - از آنجا که قرن نوزدهم در معنای دقیق‌تر به دوره «مدرن» فلسفه اسلامی تعلق دارد - این واژه فقط به قرن بیستم اختصاص دارد. بنابر نظر دیگر محققان، چنین تمایزی بین معاصر و مدرن وجود ندارد و بهتر است این دو از هم متمایز نشوند. هر دو [دوره] با اولین برخوردهای فکری جهان اسلام با غرب آغاز می‌شوند چنان‌که در مورد متفکرانی هم‌چون الطحطاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۳) در مصر و احمدخان (۱۸۱۷-۱۸۹۸) در هند، نمایان است.

واژه «اسلامی» بیشتر محصولات فکری جهان اسلام را در بر می‌گیرد و گسترده‌تر و دقیق‌تر از واژه عربی در عبارت «فلسفه عربی معاصر» است که اغلب در جهان عرب و میان شرق‌شناسان به کار می‌رود. گاهی این دو واژه به صورت بدیل به کار می‌روند. البته، چه‌بسا واژه «عربی» نه تنها به جغرافیا بلکه به زبان نیز اشاره دارد؛ هرچند آثار دیگری به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی، فارسی،



نظر

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۱۲

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم

اردو و... وجود دارند. بسیاری از متون جهان اسلام به زبان عربی هستند، جهان اسلام در دوره معاصر یکبار موجودیت سیاسی واحدی داشت؛ یعنی امپراطوری عثمانی با استقلال نسبی از آن چه که امروزه دولت‌های ملی عرب و مسلمان را تشکیل می‌دهند.

برخی مناطق به دلایل جغرافیایی و تاریخی از دیگر مناطق فعال تر بودند. مصر، سوریه، ترکیه و هند نسبت به دیگر کشورهای مسلمان محصولات فکری بیشتری داشتند. قبل از استعمار الجزایر از سوی فرانسه در سال ۱۸۳۰ و حمله انگلستان به عدن در سال ۱۸۳۹، مصر اولین تکانه فرهنگی را از اشغال نیروهای فرانسوی دریافت کرد (۱۷۹۸ - ۱۸۰۱). هم‌چنین سوریه از طریق مبلغین مذهبی و سوری‌های مسیحی در ارتباط مستقیم با فرهنگ غربی بود. ترکیه که ام‌القرای جهان اسلام و مرکز خلافت و در ارتباط مستقیم با غرب بود، اشتیاق به از بین بردن امپراطوری عثمانی داشت و از سوی ترکان جوان، مشتاق پذیرش غرب به‌عنوان الگوی تجدد^۳ بود. هر یک از این مراکز، منطقه گسترده‌تری را تحت حاکمیت خود داشت؛ مصر در شمال آفریقا گسترده بود، سوریه شامل لبنان و اردن می‌شد، ترکیه، شمال عراق تا آسیای مرکزی را تحت پوشش داشت، هند از سمت غرب ایران، پاکستان و افغانستان و از سمت شرق، مالزی، اندونزی و فیلیپین را در برمی‌گرفت.

بی‌شک، مصر مرکز خلاقیت فکری مسلمانان بود. این منطقه در قلب جهان اسلام قرار داشت. اهالی آفریقای شمالی برای زیارت [خانه خدا] از مصر عبور می‌کردند. برای ترکیه، شاید مصر به‌واسطه حاکمیت محمدعلی، جانشین طبیعی امپراطوری عثمانی بود. اغلب اندیشمندان سوری زمانی شهرت خود را کسب کردند که به مصر سفر کردند. برای سودان، مصر دروازه شمالی به غرب و تجدد بود. اصلاحات اسلامی در مصر اتفاق افتاد و به‌صورت گسترده به سمت شرقی تا مالزی و اندونزی گسترش یافت. در زمان حاکمیت محمدعلی، مصر الگوی تجدد در تمام آفریقا و آسیا تا [ظهور] ژاپن در عصر می‌جی^۴ بود. تجانس نژادی، همبستگی اجتماعی، قدرت مرکزی، میراث تاریخی و تربیتی دینی، مصر را مهد فلسفه اسلامی معاصر ساخته بود.

واژه «فلسفه» در اسلام معنای دقیقی ندارد. این کلمه نه به یک روش دلالت دارد نه بر یک نظام، این واژه مفهوم بسیار وسیعی دارد که شامل اصلاحات دینی، تفکر اجتماعی - سیاسی و اندیشه علمی سکولار می‌شود. کلمه «تفکر» مناسب‌تر از کلمه «فلسفه» است. در بسیاری از دانشگاه‌های عربی، از آن‌جا که می‌گویند واژه «فلسفه» از جهت نظری به قدر کافی دقیق نیست، این موضوع را «تفکر» می‌نامند. این به نوعی به تبعات^۵ مونتئی^۶ و متون مردم‌پسند عصر روشنگری



تاریخ:

فرانسه شباهت دارد. فلسفه نظام‌مندی در دوره معاصر وجود ندارد، زیرا حتی اکنون هم سنت، نقش معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی را بر عهده دارد. خدا وجود دارد، جهان مخلوق است و روح فناپذیر است؛ این سه گزاره اصلی فلسفی هنوز غیر قابل چون و چرا تلقی می‌شوند. هیچ‌گذر معرفت‌شناسانه بین گذشته و حال وجود ندارد که شروع از بنیادهای فلسفی را اجازه بدهد، آن‌گونه که در دوره نوزایی در غرب رخ داد.

شرایط تاریخی به تولد فلسفه اسلامی معاصر انجامید. لشگرکشی فرانسوی‌ها به مصر به وسیله ناپلئون بناپارت اولین تکانه فرهنگی بود. دانشمندانی که همراه نظامیان بودند «مؤسسه» بنا نهادند، روزنامه منتشر کردند، نشریاتی را به زبان عربی و فرانسوی چاپ کردند، اطلاعاتی را جمع‌آوری نموده و توصیف مصر^۷ را نوشتند. جهان جدیدی در منظر قرار گرفته بود و همچون آینه‌ای مورد استفاده قرار می‌گرفت که هر کس خود را باید در آن می‌نگریست. مبلغین مذهبی به‌ویژه در سوریه و لبنان، مدارس و دانشکده‌ها و همچنین انجمن‌های علمی و ادبی بنا نهادند. شرق‌شناسان نیز در نشر متون کلاسیک و مطالعه تاریخ جهان اسلام یاری رساندند. مدارس جدید بنا نهاده شد. گروه‌هایی برای مطالعه علوم جدید به اروپا اعزام شدند. جمع‌کثیری از نویسندگان از اروپا دیدن کردند و سفرنامه‌هایی نوشتند. صنعت چاپ توسعه پیدا کرد و نشریات، فرصت جدیدی برای انتشار عقاید جدید و ترویج فرهنگ ایجاد کردند. ترجمه [متون] از زبان‌های غربی به عربی برای ملل عرب و مسلمان مجال آشنایی با افکار جدید را فراهم کرد.

دسته‌بندی متفکران اسلامی معاصر دشوار است. برخی محققان، آنها را به‌صورت گزینشی و از نظر زمانی ذکر کرده‌اند (احمد امین^۸). دیگران آنها را طبق حرفه‌شان رده‌بندی می‌کنند: خانواده خدیو‌ها، پادشاهان و شاهزادگان، ژنرال‌ها، مدیران و سیاست‌مداران، تاجران و افراد پرهیزگار^۹، پیش‌گامان نوزایی علمی، روزنامه‌نگاران و ادیبان (ج. زیدان^{۱۱}). در این جا طیف وسیعی وجود دارد و همه مشاهیر را در بر می‌گیرد. دیگر محققان، متفکران را در شش گروه دسته‌بندی می‌کنند: متفکران آزاداندیش و بنیادگرا،^{۱۲} اصلاح‌طلبان مدافع اتحاد عثمانی، گذشته‌نگران مدافع اتحاد عثمانی، اصلاح‌طلبان مدافع پان - عربیسم^{۱۳} و پان - اسلامیسم،^{۱۴} ملی‌گرایان عرب و اصلاح‌طلبان خواهان تجزیه عثمانی (م. م. موسی^{۱۵}). در این رده‌بندی، گرایش‌هایی پیش از این پدیدار شده بودند، مانند پان - اسلامیسم، پان - عربیسم، ملی‌گرایی عرب، لیبرالیسم، اصلاح‌طلبی و رادیکالیسم. رده‌بندی دیگری مستقیماً با چهار گرایش شروع می‌شود: دینی، سیاسی، اجتماعی و علمی (ا).



فهرست

المحافظه^{۱۶}). رده‌بندی دیگری، متفکران بزرگ را در سه گروه جای می‌دهد: متقدمان یا پیش‌گامان در ادبیات، پیش‌گامان در فرهنگ و آموزش، و پیش‌گامان در تفکر علمی سکولار (ح. شرابی^{۱۷}). آخرین رده‌بندی تلاش می‌کند بین سه گروه تمایز قائل شود: سنت‌گرایان یا محافظه‌کاران، تجددگرایان یا غرب‌گرایان و تلفیقی‌ها^{۱۸} (م. ج. الانصاری^{۱۹}).

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

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

اصلاحات دینی

اصلاحات دینی به ابن تیمیه (۱۲۶۲-۱۳۲۷) و تلاش‌های او در جهت پیراستن اسلام از انحرافات عرفانی، رکود کلامی و ظاهرگرایی شرعی، باز می‌گردد. تغییرات اخلاقی قدرت سیاسی و هم‌فکری دو جانبه (شورا)^{۲۰} با مردم، به تغییرات اجتماعی انجامید.

سپس، اصلاحات دینی توسط جنبش‌های اجتماعی - دینی و سیاسی اجرا شد. این جنبش‌ها در ابتدا از نوع سنتی، سلفی‌گری بودند. جنبش وهابیت که توسط محمد بن عبدالوهاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲) در حجاز پایه‌گذاری شد تنها در پی پالایش اسلام و بازگشت به آموزه‌های اسلامی همچون یگانگی خدا بود که در مرحله نظر به‌عنوان موجودی متعالی و در مرحله عمل، به‌عنوان ردّ خرافات



تفکر:

و کلیه اشکال وابستگی و شفاعت میان انسان و خدا نمایان می‌شود. الشوکانی^{۲۱} (۱۷۵۹-۱۸۳۹) در یمن، تقریباً به همین امر دعوت می‌کرد: پالایش اسلام و رد تقلید و همچنین انحراف. در عراق، آلوسییس محمود^{۲۲} (۱۸۰۲-۱۸۵۳) و شکر^{۲۳} (۱۸۵۶-۱۹۲۴) همان نسخه را با تأثیری عرفانی تکرار کردند. در لیبی السنوسی^{۲۴} (۱۷۸۷-۱۸۵۹) و پسرش المهدی^{۲۵} (۱۸۵۹-۱۹۰۲) همان اهداف را مطرح کردند: بازگشت به خلوص اسلام اولیه، مردود دانستن تقلید و پذیرش آموزه‌های عرفانی. در سودان، المهدی^{۲۶} (۱۸۴۴-۱۸۸۵) همان رهنمون را بازگفت: پالایش اسلام، اتحاد دوباره چهار مکتب فقهی، مردود شمردن انحراف و مبارزه علیه فساد سیاسی. این جنبش‌های اصلاحات سلفی، از طریق عمل‌گرایی اجتماعی - سیاسی در سطح عملی تأثیر گذاشتند. با وجود این، سهم نظری آنها ناچیز بود. فلسفه از زمان ردّ غزالی در تهافت و عقاید فقهی که فلسفه را قدغن می‌کرد، هم‌چون عقاید ابن‌الصلاح^{۲۷}، ممنوع بود.

در زمانی که جنبش‌های دینی پیشین در جهت بازسازی اساسی و حفظ پیراستگی تاریخی خود تلاش می‌کردند، دیگر مکتب اصلاح‌گر به‌سوی غرب گشودگی بیشتری داشت. شرایط جدیدی پدید آمده بود؛ برای مثال اشغال جهان اسلام از سوی قدرت‌های غربی. جنجال بر سر این بود: عقب‌ماندگی خود و پیشرفت غرب. پرسش این بود: چرا مسلمانان رو به افول رفتند در حالی که غرب پیشرفت می‌کرد؟ [جمال‌الدین] افغانی (۱۸۳۹-۱۸۹۷) پیش‌آهنگ این حرکت بود. جهان اسلام افول کرد؛ زیرا مسلمانان ایمان خود را از دست داده بودند. آنها باید خود را از تعصب آزاد کنند؛ ایمان و علم قابل‌سازش‌اند. بازگشت به سنت اصیل اسلامی به تصدیق خود و رد تقلید از غرب کمک می‌کند. به‌هرحال مسلمانان باید به مدرنیته، ولی بدون تقلید روی آورند. اسلام این ظرفیت را داراست که امروزه مقدمات لازم تجدید حیات مسلمانان را بر ضد تضادی که رنان^{۲۸} بین اسلام و علم قائل بود، به مسلمانان ارائه کند. اسلام یک طرح عظیم پیشرفته برای آزادی جهان اسلام از استعمار بیرونی و استبداد درونی است. تقدیر به معنای رفتار انفعالی، برداشت غلطی از عقیده اسلامی در باب قضا و قدر است.

مسلمانان امت واحدی را در یک موجودیت سیاسی پان‌اسلامی تشکیل می‌دهند که در ثروت و حقوق شهروندی آزاد سهیم هستند. الندیم^{۲۹} (۱۸۴۵-۱۸۹۶) با دفاع از آزادی، دموکراسی، حقوق شهروندی و وطن‌پرستی، نظریه‌های انقلابی را با رفتارهای انقلابی در هم آمیخت. محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) شاگرد افغانی، با تمرکز بر مبانی اخلاقی و تربیتی اصلاحات، پیرایش اسلام



فکر نظر

از تمامی اشکال انحراف، بازخوانی نظام عقیدتی اسلام با نظر به علم جدید، دفاع از اسلام در مقابل نفوذ غرب و اصلاحات در آموزش عالی، مأموریت استادش را ادامه داد. شاگرد او رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) با اعلام استقلال فکر و آزادی خرد در علم‌ورزی، مردود شمردن خرافات و رسوم اجتماعی غیر اسلامی، بازگشت به اسلام ناب - آن‌گونه که در متون مقدس اسلامی هست - طرد تمامی آیین‌های ضد اسلامی مانند الحاد، مادی پرستی و پوچ‌گرایی، بازآموزی مسلمانان و اشاعه اسلام در سراسر جهان، همان راه استادش را ادامه داد. ارسال^{۳۰} (۱۸۶۹-۱۹۴۹) همان پرسش‌ها را مطرح می‌کرد: چرا مسلمانان پسرفت کردند در حالی که دیگران پیشرفت می‌کردند؟ برنامه کاری او دو وجهی بود: اول، شکوه مسلمانان در گذشته نه تنها در بخش مدیترانه جنوبی بلکه در قسمت شمال مدیترانه، در اروپا؛ دوم، بحران مسلمانان در وضعیت کنونی و چگونگی حل آن. حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۶)، شاگرد رشید رضا، اسلام را به عنوان اعتلای کامل فرد و اجتماع تصور می‌کرد. او رؤیاهای افغانی را به مرحله عمل در آورد و یک حزب اسلامی انقلابی برای تحقق طرح انقلابی اسلامی پایه گذاری کرد: تقابل اسلام با امپریالیسم در بیرون و با تعصب در درون. «اخوان المسلمین» سازمان مردمی وسیعی بود که ظرفیت کسب قدرت را دقیقاً قبل از شورش ۱۹۵۲ ارتش در مصر داشت. سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) برجسته‌ترین متفکر اخوان المسلمین قبل از زندانی و شکنجه شدنش در ۱۹۵۴ بود. «تابلوه‌های راهنما در جاده» او که اسلام را در تقابل با جاهلیت قرار می‌داد و دعوت به براندازی کامل دولت‌های اسلامی برای ساختن یک جامعه جدید آرمانی می‌نمود، هنوز هم، شعار گروه‌های مسلمان مبارز است.

در این مکتب تجددگرای اصلاح‌گر، از پیشاهنگان تانسل حاضر، گونه‌ای افت تدریجی در بنیادگرایی وجود داشته است. فقط ادیب اسحاق^{۳۱} (۱۸۵۶-۱۸۸۵)، شاگرد مسیحی [سید جمال‌الدین] افغانی، خط مشی بنیادین تفکر استادش را در علت‌یابی پسرفت مسلمانان و پیشرفت غربی‌ها، ادامه داد. در حالی که محمد عبده بعد از شکست انقلاب اورابی^{۳۲} دستخوش نوعی عقب‌نشینی شد، رشیدرضا عقب‌نشینی دیگری را بعد از به‌دست گرفتن زمام امور توسط جوانان ترک^{۳۳} در ۱۹۲۴ متحمل شد، [مدل] خلافت به مدل سکولار لیبرالیستی غربی تغییر کرد و از اصلاحات مدرنیستی به محافظه‌کاری سلفی‌گری تغییر جهت داد. شرایط داخلی می‌تواند پشتوانه چنین عقب‌نشینی‌هایی باشد چنان که در مورد سید قطب چنین بود. او به‌عنوان یک شاعر، منتقد ادبی و نویسنده در باب مسائل اجتماعی آغاز کرد و از سال ۱۹۵۴، بعد از حبس و شکنجه‌اش، از



هفتاد و نه:



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۱۸

نظریه انقلاب اجتماعی به کودتا^{۳۴}، از مبارزه سیاسی و اجتماعی آزاد به سازمان زیرزمینی سرّی، از گشودگی و گفت‌وگو به بسته‌بودن و تک‌گویی، تغییر رویه داد.

سومین شاخه از اصلاحات دینی با شرایط داخلی جهان اسلام پیوند خورده است؛ یعنی شکل نظام خلافت - که نمادی از وحدت اسلامی است - باید حفظ شود، ولی بر اساس مدرنیته اصلاح شود یا باید جایگزین‌های دیگر عرضه شود، مانند ملی‌گرایی عربی برای جهان عرب یا ملی‌گرایی منطقه‌ای برای ترکیه. السیدی^{۳۵} (۱۸۴۹-۱۹۰۹) از امپراطوری عثمانی به‌عنوان اتحاد جهان اسلام دفاع کرد. العظم^{۳۶} (۱۸۶۷-۱۹۲۵) از یک امپراطوری عثمانی اصلاح‌شده که به روابط اجتماعی، تأکید بر خودشناسی و نیاز به تمرکززدایی اهمیت بدهد، حمایت کرد. المغربی^{۳۷} (۱۸۶۷-۱۹۵۶) به یک امپراطوری عثمانی مدرن دموکراتیک و سوسیالیست دعوت کرد. الجزایری^{۳۸} (۱۸۲۵-۱۹۲۰) به تمرکززدایی مشروعیت‌بخش به اتحادیه عرب و عثمانی دعوت کرد. الزهراوی^{۳۹} (۱۸۵۵-۱۹۱۶) همان آرمان را برای حفظ تنوع قومی در درون وحدت اسلامی، عرضه کرد. س. القاسمی^{۴۰} (۱۸۸۷-۱۹۱۶) طرفدار نوزایی عربی مبتنی بر تمرکززدایی، ملی‌گرایی، آزادی، آموزش، دموکراسی و علم بود. برادرش ق. القاسمی^{۴۱} (۱۸۶۵-۱۹۱۴) در همان آرمان‌ها شریک شد: نقد استبداد عثمانی و دعوت به آزادی، دموکراسی و یک نظام پارلمانی مبتنی بر قانون اساسی. دین زمانی کارآمد است که مبتنی بر وطن‌پرستی، علم، آموزش و اجتهاد باشد. عربیسم با اسلام یکی است، زیرا عرب‌ها اولین حاملان اسلام بودند. کواکبی (۱۸۴۸-۱۹۰۲) شخصیت برجسته‌ای است که معرف این مشروعیت دوجانبه میان اتحاد عثمانی و عرب است. او در تلاش برای یافتن ارتباط میان استبداد از یک سو و دین، توده، ثروت و مانند آن از سوی دیگر، به بررسی ماهیت استبداد و چگونگی رهایی از دیکتاتوری پرداخت. او هم‌چنین بی‌تفاوتی توده‌های مسلمان را تشریح کرد، در حالی که علل دینی، سیاسی، قومی و اجتماعی آن را جست‌وجو می‌کرد. در آفریقای شمالی، اصلاحات دینی از مکتب تجدّدگرایی که به‌دست افغانی بنیان‌گذاری شده بود و از سوی [عبدالحمید بن] بادیس^{۴۲} (۱۸۸۷-۱۹۱۴) و الابراهیمی^{۴۳} (۱۸۸۹-۱۹۶۵) در الجزایر، [علال] الفاسی^{۴۴} (۱۹۱۰-۱۹۷۴) در مراکش و بن‌شور^{۴۵} (۱۸۶۸) در تونس معرفی شده بود، پیروی می‌کرد. اسلام و ملی‌گرایی بدون وساطت ملی‌گرایی عربی همانند هستند که می‌توان آن را از پان-اسلامیسم یا ملی‌گرایی منطقه‌ای متمایز کرد، مانند آنچه در سوریه وجود دارد. در آسیا اصلاحات دینی به‌وسیله [احمد] خان^{۴۶} (۱۸۱۷-۱۸۹۸) که مسلمانان را با فرهنگ مدرن

غربی آشنا کرد، از هند آغاز شد. [ایان هیرشی] علی^{۴۷} (۱۸۴۹-۱۹۲۸) نیز تلاش کرد تا روح اسلام را به صورت یک جهان‌بینی عقلی، اخلاقی و انسانی بیان کند. محمد اقبال (۱۸۷۳-۱۹۳۸) فلسفه اسلامی جدید خود را، گرچه غالباً به شعر است، به نثر بیان کرد. تصدیق خودی - چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی - مظهر الوهیت در زندگی انسان است و خدا از همان ریشه است. در ذهنیت، انسان و خدا واحد هستند. ذهنیت خلاقیت حقیقی، زندگی درونی روحانی شبیه تجربه عرفانی است و این با تمامی گونه‌های سلطه بیرونی و تقلید درونی در تضاد است. غرب، از سوی دیگر، مادی، مفهومی و سلطه طلب است. فلسفه زندگی برگسون و نیچه و ایده آلیسم عملی فیخته چه بسا پشتوانه فلسفه اقبال باشد.

اصلاحات دینی، در طول سه نسل اخیر، از رشیدرضا، محمد اقبال، سید قطب و گروه‌های اصلی مسلمان، در برابر سنت اسلامی، موضعی دفاعی و در برابر فرهنگ غربی، موضعی انتقادی اتخاذ کرد. سنت از وحی الهی قرآن آغاز می‌شود و از طریق سنت پیامبر ادامه می‌یابد و به مکاتب فقهی می‌رسد. از آن‌جا که سنت در گذشته در تغییر جامعه و بنای دولت و حتی امپراطوری موفق بوده است، تصور می‌شود امروزه نیز این ظرفیت را دارد که همان کار را انجام دهد. گاهی این سنت را ادغام‌گرایی^{۴۸} یا بنیادگرایی^{۴۹} می‌نامند که واکنشی قابل پیش‌بینی در برابر غربی‌سازی و شکست ایدئولوژی‌های جدید برای تجدید است.

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

تفکر اجتماعی - سیاسی

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

الطحاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۳) در مصر، پدر ملی‌گرایی مصری است. او فکر یک دولت مدرن ملی مبتنی بر لیبرالیسم و عقاید روشن‌فکری را در سرداشت. وطن^{۵۰} مکانی است متعلق به همه شهروندانی که در آن زندگی می‌کنند و با آزادی، تفکر و کار برپا می‌شود. آرمان‌های انقلاب



تفکر

فرانسه - آزادی، برابری و برادر - بنیان‌های اساسی جامعه‌ی متمدن هستند. رفاه همگانی همچنان به‌عنوان هدف مشترک باقی است. کار، تنها منبع ارزش است. کشاورزی، صنعت و تجارت، عمده‌ترین منابع ثروت ملی هستند. تفکیک قوا، زمینه را برای نظام پارلمانی فراهم می‌کند. تحصیلات زنان و دختران هم‌چون تحصیلات مردان و پسران یک وظیفه‌ی ملی است. آرمان‌های سیاسی غربی چنان در فرهنگ اسلامی جذب و با منابع اسلامی توجیه شدند که گویی از درون سنت‌های اسلامی برآمده بودند نه از خارج آن. ملی‌گرایی مصری و اسلام یکی هستند. عشق به کشور جزئی از ایمان است. مبارک^{۵۱} (۱۸۲۴-۱۸۹۳) این مأموریت را با تمرکز بر آموزش و برنامه‌ریزی شهری ادامه داد. او هم‌چنین همانند الطحطاوی، به مقایسه شیوه‌ی زندگی غربی با نوع سنتی آن پرداخت. آ. ف. زغلول^{۵۲} (۱۸۶۳-۱۹۱۴) گزارشی از قانون اساسی انگلیسی ارائه کرد و در باب علل پیشرفت بریتانیا، مبانی قانون و هم‌بستگی اجتماعی دست به قلم برد. برادرش س. زغلول^{۵۳} (۱۸۵۷-۱۹۲۷) انقلاب لیبرال مصری را در چارچوب اصلاحات دینی و لیبرالیسم مشروطه، رهبری کرد. آ. ل. السید^{۵۴} (۱۸۷۲-۱۹۶۳) در یونان تلاش‌های الطحطاوی را با ارتباط بیشتر با منابع غربی لیبرالیسم، بازسازی کرد. [محمد حسن] هیکل^{۵۵} (۱۸۸۸-۱۹۵۶) م. ف. فهمی^{۵۶} (م. ۱۹۵۸) تلاش کردند برای ملی‌گرایی لیبرال، منابع فلسفی بیابند. ط. حسین^{۵۷} (۱۸۸۹-۱۹۷۳) سرشناس‌ترین چهره‌ی نماینده این گرایش بود. نمونه‌ی آرمانی فرهنگی برای مصر، فرهنگ غربی لیبرال است. مصر به‌لحاظ تاریخی و فرهنگی با فرهنگ غربی مدیترانه‌ای، ارتباط بیشتری دارد تا نوع شرقی آن.

در سوریه، همان گرایش با آ. ف. شدیاق پدیدار شد. لیبرالیسم فرهنگی مطلق نیست؛ زیرا با سوسیالیسم تحت تأثیر سوسیالیسم مسیحی در انگلیس، محدود شده است. علی‌رغم دفاع وی از خلافت در مقابل انقلاب، اورابی مقاله‌ی انتقادی‌اش از مرجعیت و تقدس مذهبی، از وی ولتر^{۵۸} مسیحی جدیدی در شرق ساخته بود. در تونس، [خیرالدین] التونسی^{۵۹} (۱۸۱۰-۱۸۹۰) نقشی همانند طحطاوی در مصر ایفا کرد. او با گسترش ملاحظات‌اش - نه فقط به مصر، بلکه به جهان اسلام - به مقایسه‌ی نظام‌های سیاسی در جهان اسلام و اروپا پرداخت. جنبه‌های مثبت نظام‌های سیاسی غربی هم‌چون آزادی، دموکراسی و پیشرفت، آرمان‌های اسلامی هستند. علوم جدید، شهرنشینی، کشاورزی و صنعت، از عمده‌ترین مؤلفه‌های فرهنگ اسلامی هستند، و در انحصار [فرهنگ] غرب نیست. در ترکیه، مدحت پاشا^{۶۰} (۱۸۲۲-۱۸۸۳) که پدر لیبرال‌ها نامیده شده،



فرهنگ

حوزه‌های خلافت را در بالکان، بغداد، سوریه و از میر بازسازی کرد و در سقوط سلاطین برای وضع قوانین مشروطه مبتنی بر دموکراسی و مشورت دوطرفه میان حاکمان و مردم، مشارکت داشت.

ملی‌گرایی عرب مکتب دیگری در حوزه تفکر اجتماعی - سیاسی به‌ویژه در سوریه و لبنان بود، که رادیکال‌تر [از دیگر مکاتب] و کاملاً سکولار بود. ر. حسون^{۶۱} (۱۸۲۵-۱۸۸۰) و ف. مراش^{۶۲} (۱۸۳۵-۱۸۷۴) آزادی، برابری، عدالت، دموکراسی اجتماعی و سیاسی و رهایی از استبداد قرون وسطایی را از تفکر غربی وام گرفتند. آنها به شرایط اجتماعی - سیاسی در امپراطوری عثمانی انتقاد می‌کردند و بر رهایی اعراب از یوغ ترک‌ها اصرار داشتند. حسون از روس‌ها و بریتانیایی‌ها درخواست کمک می‌کرد، در حالی که دعوت مراش برای رهایی، بر نظریه تکاملی‌ای که در جست‌وجوی سرچشمه مخلوقات، جوامع، دولت‌ها و تمدن‌ها است، مبتنی بود. ج. د. الحلبي^{۶۳} (۱۸۳۶-۱۸۹۲) در همان آرمان‌ها شریک شد.

گاهی ملی‌گرایی عرب بیشتر به ملی‌گرایی گرایش دارد تا به لیبرالیسم، که مایل به جدایی از امپراطوری عثمانی و یافتن وحدت‌آفرینی جایگزین در عربیسم بود، بی‌آن‌که در دام فرقه‌گرایی افتد آن‌چنان‌که پیش از این لبنان را تهدید می‌کرد. بیشتر نمایندگان این گرایش، مسیحیان لبنانی، همچون: ن. الیازیجی^{۶۴} (۱۸۰۰-۱۸۷۱)، ب. البستانی^{۶۵} (۱۸۱۹-۱۸۸۳)، ای. الیازیجی^{۶۶} (۱۸۴۷-۱۹۰۶)، ن. عزوری^{۶۷} (م. ۱۹۱۶)، س. البستانی^{۶۸} (۱۸۵۶-۱۹۲۵) و ن. فارس^{۶۹} (متولد ۱۸۵۶) بودند. آنها همگی مخالف تعصب دینی بودند و به بازگشت به میراث عربی‌تساهل و برادری دعوت می‌کردند. مطالعه زبان و ادبیات عربی شکوفا شد و لغت‌نامه جدید عربی تدوین گشت. همه عرب‌ها به یک وطن تعلق دارند. دانش، انگیزه قوی برای همه انسان‌هاست و وحدت‌بخش همه اعراب در صورت جدایی آنها به دلیل فرقه‌گرایی است: تحصیلات رایج جدید برای ساختن جامعه سکولار و ملی جدید، همان اندازه که برای نخبگان لازم است برای توده‌ها نیز ضروری است. جوامع عرب در تدوین و تحقق این گرایش مشارکت داشتند. در عمل، انجمن‌های سری جدید از ترس شکنجه ترک‌ها نسبت به داعیان استقلال عرب‌ها بنیان‌گذاری شد. طرح سیاسی آنها عبارت بود از: استقلال سوریه که با قسمت اعظمی از لبنان متحد شده است، عربی به‌عنوان زبان رسمی کشور، لغو سانسور و نظام ارتش ملی. اتحادیه عرب^{۷۰} یا اتحادیه ملت عرب^{۷۱} که در ۱۹۰۴ به دست عزوری بنا نهاده شد، اولین [مجمعی] بود که به [تشکیل] یک دولت مدرن مستقل عربی



سازمان

مبتنی بر ملی‌گرایی سکولار و علم دعوت می‌کرد. بسیاری از جوامع دیگر دعوت به ملی‌گرایی عربی را ادامه دادند. اولین کنگره عرب که در پاریس در سال ۱۹۱۳ برگزار شد، تمامی اهداف این جنبش را تحت اصولی هم‌چون اصلاح امپراطوری عثمانی، خودمختاری عرب در درون امپراطوری، و مشارکت در قدرت، قدرت مرکزی در هر منطقه عربی، عربی به‌عنوان زبان رسمی و نظام ارتش ملی، تدوین کرد.

جنبش در این قرن ادامه یافت، با کسب انگیزه‌های جدید، از تاریخ، در نوشته‌های س. الحصری^{۷۲} (۱۸۷۹-۱۹۶۸) و از فرهنگ در آثار [میشل] عفلق^{۷۳} (۱۹۱۰-۱۹۸۹). الحصری تاریخ را با جامعه‌شناسی و آموزش و پرورش در هم آمیخت. وی ریشه‌ها و حدود ملی‌گرایی منطقه‌ای را، در حالی که با نمایندگان آن در مصر و لبنان گفت‌وگو می‌کرد، نشان داد و ملی‌گرایی عرب را از ملی‌گرایی اروپایی متمایز می‌کرد. عفلق ملی‌گرایی عرب را با اسلام به‌عنوان دین عرب یکی می‌دانست. ملی‌گرایی عرب مبتنی بر سه اصل است: وحدت، سوسیالیسم و آزادی. یک حزب غیر سیاسی، حزب نوزایی سوسیالیست عرب^{۷۴}، برای پیاده کردن عملی ایدئولوژی بنا نهاده شد. هم‌اکنون این حزب در دو گرایش متضاد، در سوریه و عراق حکومت می‌کند.

عمده‌ترین انگیزه در تفکر اجتماعی - سیاسی، تشکیل دولت‌های مدرن مستقل یا یک دولت عربی به دلیل ضعف قدرت مرکزی در استانبول بود. با وجود این، همان پدیده افول اصلاحات دینی در تفکر اجتماعی - سیاسی نیز وجود داشت، ضعفی تدریجی از اولین تا پنجمین نسل، از الطحطاوی تا حزب وفد نو^{۷۵} در مصر، از خ. التونسی تا حزب دستور نو^{۷۶} در تونس، از ن. عزوری تا آنچه حزب نوزایی سوسیالیست عرب در سوریه و عراق در عمل به آن رسید. الطحطاوی فکر دولت مدرن را به‌عنوان ابزار مدرنیزه کردن از طریق بخش دولتی و سوسیالیسم دولتی در سر داشت. حزب وفد نو که لیبرالیسم کهن را حفظ کرده بود، به‌عنوان یک کاپیتالیسم، سیاست اقتصاد آزاد را در ذهن داشت که به گونه‌ای وسیع به بخش خصوصی وابسته بود. التونسی افکار مدرن روشنفکری را بر قوانین اسلامی تحمیل می‌کرد، در حالی که حزب دستور نو احکام اسلامی را با روزه‌خواری در رمضان و اصلاح قوانین مربوط به خانواده، زیر پا گذاشت. ن. عزوری دعوت به یک دولت عربی مستقل نمود، و عملکرد حزب سوسیالیست عرب به دشمنی دو ملت عرب دارای یک ایدئولوژی، یعنی سوریه و عراق انجامید.

دیگر پدیده در خور توجه، عقب‌نشینی در زندگی همان نویسنده‌ای است که با عنوان



عنوان

سکولاریست لیبرال آغاز کرد و در پایان به دلیل عوامل بیرونی و درونی، شرایط اجتماعی - سیاسی یا عناصر سنتی یا تاریخی، یک مدافع محافظه کار دینی شد. الطحطاوی، به رغم تبعیدش به سودان، خط فکری اش را تا پایان ادامه داد. علی عبدالرازق (م. ۱۹۲۷) و خ. م. خالد^{۷۷}، در مرز میان اصلاح طلبی و لیبرالیسم، از اعتقاد اولیه خود به سکولاریسم پشیمان شده و به حاکمیت اسلام و ضرورت یک دولت اسلامی روی آوردند.

اهمیت لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی در پیوند میان سه جریان اصلی تفکر اسلامی مدرن پدیدار می شود. اصلاحات دینی آرمان های لیبرالی را پذیرفت. لیبرالیسم با احکام اسلامی پیوند زده شد. سکولاریسم علمی الگویی لیبرالی است. روشن است که لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی فراتر از دو جریان دیگری توسعه یافت که از سنت اسلامی یا از فرهنگ غربی سرچشمه می گرفتند. این جریان نیاز واقعی جهان اسلام را در گذر از سنت به مدرنیته بیان می کند. برخی نویسندگان در مرز میان اصلاحات دینی و لیبرالیسم اجتماعی - سیاسی قرار دارند؛ مانند ک. امین^{۷۸} (۱۸۶۲-۱۹۰۸)، شاگرد م. عبده مدافع حقوق زنان و العفاد (۱۸۸۹-۱۹۶۴)، شاگرد س. زغلول، رهبر ملی گرای مصری و نویسنده اسلامی.

موضع فرهنگی تفکر اجتماعی - سیاسی، گزینش گرایی است. این تفکر آنچه را که نیازهای این زمان را مرتفع می کند از سنت اسلامی و فرهنگ غربی گزینش می کند. سنت نه کاملاً مثبت است، آن چنان که جامع گرایی^{۷۹} بدان معتقد است، و نه مطلقاً منفی است، آن چنان که سکولاریسم غربی بدان نظر دارد. در سنت، شقوق مختلفی وجود دارد: انسان مداری و تعالی، تقدیر و اختیار، ایمان و عقل. همان شقوق در غرب وجود دارد. ملاک انتخاب، نیازهای جوامع امروزی است. اگر آنها به عقل و اختیار نیاز دارند، با قرائت آن سنت در درون خودش برآورنده نیازشان را می یابند، اول در سنت خودشان و دوم در سنت غربی. فلسفه اسلامی در دوره معاصر، به طور عمده، محصول چنین تعاملی بین سنت خودی و مدرنیته دیگری است.

تفکر علمی سکولار

تفکر علمی سکولار، سومین گرایش در تفکر اسلامی در دوره جدید است، که ابتدا به وسیله مسیحیان عرب از لبنان، سوریه و مصر آغاز شد، سپس به وسیله متفکران مسلمان، به ویژه در مصر پی گیری شد.



تفکر

ش. شمیل^{۸۰} (۱۸۵۰-۱۹۱۷)، یک پزشک لبنانی، بنیان‌گذار این گرایش است. وی نظریه تکامل داروین را که از سوی باختر^{۸۱} تفسیر شد و ترکیبی از داروین‌یسم و مادی‌گرایی بود، ترویج کرد. وی پیرو متعصب تمرکززدایی بخش حکومتی عثمانی بود. با وجود این، وی فلسفه‌ای طبیعی را از علوم طبیعی اقتباس کرد، با این عنوان که علوم ظرفیت ایجاد پیشرفت در علوم انسانی را دارند. فلسفه، تعلیم و تربیت، هنر، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، حقوق، حتی مابعدالطبیعه که شامل دین و علوم - به‌ویژه الاهیات - دینی می‌شود از نظر وی همگی علوم طبیعی هستند. فلسفه طبیعی برای جامعه مفید است و دیدی فلسفی درباره سرچشمه جهان ارائه می‌دهد که انسان را در راستای درک موقعیت‌اش در نظام عالم وجود یاری می‌کند؛ هم‌چنین کاربردی عملی در ایجاد پیشرفت دارد آن‌چنان‌که در مورد غرب رخ داد؛ و کاربردی سیاسی در ارتقاء دانش فرد در ارتباط با حقوق و تکلیفش داراست.

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

ف. آنتون^{۸۲} (۱۸۷۲-۱۹۲۲) در همان عقاید که از فلسفه طبیعی برمی‌خیزد، شریک شد. او کتاب زندگی عیسی^{۸۳} نوشته رنان، بخش‌هایی از ریشه‌های مسیحیت^{۸۴} او و گفت‌وگوی نیچه و تولستوی را ترجمه کرد. وی از سکولاریسم و جدایی دین و دولت دفاع کرد. هدف از این دو منبع قدرت، مختلف و حتی متناقض است. دین با اجبار دیگران به پذیرش عقاید و ارزش‌ها، قصد اجرای آیین دینی و پرهیزگاری طبق کتاب‌های مقدس را دارد، در حالی که دولت از آزادی‌های فردی که مورد تأیید قانون اساسی است، حمایت می‌کند. دین برتری میان ادیان را می‌پذیرد، در حالی که دولت همه ادیان را برابر می‌انگارد. ادیان به زندگی پس از مرگ اهمیت می‌دهند، در حالی که دولت به این جهان توجه دارد. یک دولت دینی سست است، زیرا دین را در جهت جلب رضایت عمومی به کار می‌گیرد، در حالی که دولت سکولار در مواجهه واقعیات سخت، نیرومند است. اقتدار دینی به جنگ می‌انجامد، در حالی که یک دولت سکولار به صلح مشتاق‌تر است. ف. آنتون مانند شمیل که تلاش می‌کرد منابع اصلی از قرآن برای فلسفه طبیعی‌اش بیابد،



فهرست

آنها را در آراء ابن رشد جُست که به دست رنان تفسیر شده بود، فیلسوفی عقلانی و مادی‌گرا. سوسیالیسم اصلاح طلب به عنوان شکل سنتی سوسیالیسم، ماندگار است. با وجود این، در آینده تنها سوسیالیسم علمی است که به آزادی، برابری، عدالت، برادری، کامیابی، شادی، تفاهم، تسامح، اتحاد، صلح برای همه ملت‌ها می‌انجامد.

تفکر علمی سکولار از سوی ی. صرّوف^{۸۵} (۱۸۵۲-۱۹۲۷) در کشاورزی، صنعت، مهندسی، پزشکی و ریاضیات با تأکید ویژه‌ای بر گیاه‌شناسی و گیاهان محلی، ترویج شد. توسعه تکنولوژی جدید در غرب با وضعیت‌اش در جهان عرب و اسلام مقایسه می‌شد. علوم زبان‌شناسی، ادبی و دینی برای توسعه اجتماعی و نوزایی تاریخی کافی نیست. افراد دیگر همچون س. البستانی (۱۸۵۶-۱۹۲۵)، آ. الریحانی^{۸۶} (۱۸۷۶-۱۹۴۰) و ن. حداد^{۸۷} (۱۸۷۰-۱۹۵۴)، علم طبیعی، تاریخ و نظریه‌های علمی را ترویج می‌کردند. س. موسی^{۸۸} (۱۸۸۷-۱۹۵۸) این سنت را ادامه داد و تمامی متفکران جدید در فرهنگ غربی، اساتید و فرهیختگانی مانند: داروین، وایسمن^{۸۹}، مارکس، نیچه، ولتر، فروید، رنان، دیویی را در معرض دید قرار داد. هیچ‌یک از آنان برخاسته از سنت اسلامی نیستند. وی افکار جدید را برای ایجاد یک تکانه فرهنگی در فرهنگ سنتی اسلامی، ترویج کرد، برای مثال ریشه روانی، اجتماعی، تاریخی مفهوم خدا، روان‌کاوی و تکامل. ای. مظهر^{۹۰} (۱۸۹۱-۱۹۶۲) نیز نظریه داروین را با کاربرد آن در دین و نقد همه گرایش‌های موافق اصلاح طلبی رایج کرد. ز. ن. محمود^{۹۱} (۱۹۰۴-۱۹۹۳) به عنوان یک پوزیتیویست منطقی این تفکر را آغاز کرد که پوزیتیویسم منطقی می‌تواند به شناخت چگونگی کاربرد زبان و عملی کردن روش‌های تحلیلی و علمی کمک کند. سپس او به کاربردن پوزیتیویسم منطقی در مدرنیته کردن سنت‌های اسلامی و تفکر عربی را آغاز کرد، در حالی که زبان عربی به عنوان تکیه‌گاهی برای فردیت^{۹۲} را نقد می‌کرد. تفکر عربی نوعی دوگانگی ادراکی میان آسمان و زمین، آن جهان و این جهان، دین و علم تصور می‌کرد. تفکر عربی فقط وقتی می‌تواند مدرن شود که عقلانی‌تر و عملی‌تر شود و برای گفت‌وگو فضای بازتری داشته باشد. ف. زکریا^{۹۳} (متولد ۱۹۲۷) در مرز میان تفکر علمی و لیبرال، بر اهمیت تفکر علمی در مقابل تفکر عرفانی و دینی تأکید و از جایگاه طبیعی انسان در کیهان دفاع می‌کرد. الگوی تفکر علمی نیز علم طبیعی است.

در تفکر علمی سکولار، همان پدیده تدریجی ضد تندروی از اولین نسل تا نسل پنجم که اکنون در جریان است، رخ داد. از ش. شمیل تا ف. زکریا، از گسترش تفکر علمی از درون و



شماره:

برون تا گسترش آن تنها از بیرون و نقد آن از درون، از پیوندزدن تمدن و مدرنیته با قرآن (شمیل) و با ابن رشد (ف. آنتون)، ابن طفیل و اخوان الصفا تا پیوندزدن مدرنیته تنها با پوزیتیویسم منطقی، جبر علمی و رایسناخ^{۹۴}. همان پدیده عقب‌نشینی در این جا نیز اتفاق افتاد. شمیل، آنتون، حداد و تفکر علمی سکولار را از آغاز تا پایان پی گرفتند. ای. مظهر از داروینیسیم به اسلام بازگشت. ز. ن. محمود از ترویج پوزیتیویسم منطقی به نقد سنت و نوسازی تفکر عربی، از بیرون به درون و دست کم تغییر در داده‌ها با دید عقلانی سازگار، تحلیلی و علمی بازگشت. ف. زکریا نیز از ترویج تفکر علمی غرب به نقد بنیادگرایی اسلامی تغییر علاقه داد.

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

سه گرایش عمده در تفکر عربی و اسلامی مدرن به سه جبهه می‌پردازند. اول، سنت است که هنوز بعد از چهارده قرن استقامت می‌ورزد و جهان‌بینی نظری و هنجارهای عملی توده مردم را تأمین می‌کند. دوم، غرب است، چالشی جدید برای سنت، دومین منبع معرفت و عمل در حدود دو قرن، به‌ویژه برای نخبگان. این دومین منبع جدا و خارجی، سکولاریسم را در تفکر علمی سکولار و مدرنیسم را در اصلاحات دینی و در تفکر اجتماعی - سیاسی ایجاد کرد. سومین جبهه، واقعیت جهان اسلام، نیازها و ضرورت‌هایش است که در پس اصلاح سنت یا راه‌اندازی مدرنیته است. همچنین، این سه جبهه سه بُعد از زمان هستند. سنت در گذشته ریشه دارد و از آن برآمده است. مدرنیته غربی آینده را نشانه می‌گیرد، امیدها و آرمان‌هایش را به‌سوی آینده طرح‌ریزی می‌کند. واقعیت جهان اسلام مربوط به زمان حال است، آغوش گشوده برای میراث گذشته و متمایل به اتفاقات آینده.

از آن جا که سنت به‌لحاظ زمانی، ریشه‌ای عمیق دارد، در تفکر اسلامی معاصر، نسبت به سنت غربی اهمیت بیشتری یافته است. به همین دلیل است که این سه جبهه به جهت گستره، و در نتیجه



تفکر

در عمق آگاهی، برابر نیستند. اولی گسترده‌تر است و در آگاهی ملی ریشه عمیق‌تری دارد. دومی به جهت زمانی کوتاه‌تر است و در نتیجه، در سطح آگاهی ملی قرار دارد. جبهه سوم به دلیل بیگانگی فرهنگی نسبت به آگاهی ملی از زمان غائب است، چه نسبت به گذشته و چه نسبت به آینده. از جبهه اول عمدتاً فرهنگ عوام برمی‌خیزد، از دومی آنچه مربوط به نخبگان است برمی‌آید و از سومی فقط رنج‌ها و دردهای بیان شده به وسیله شعرا و نویسندگان برمی‌آید.

جریان‌ها و طرح‌های تحقیقات فلسفی حرفه‌ای امروزی

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

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

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

(۱) عقل‌گرایی از جانب برخی اساتید با بها دادن به عقل در مقابل سنت، عرفان و خرافات، حمایت می‌شد در حالی که ریشه‌های خود را در آراء معتزله و ابن‌رشد و در عقل‌گرایی غربی،



دکارتی‌گرایی، می‌یافت (طویل^{۹۵}، قاسم^{۹۶}، عراقی^{۹۷}) و می‌تواند به اسپینوزاگرایی^{۹۸} (حنفی) یا هگل‌گرایی^{۹۹} (امام) گسترش یابد.

(۲) ایده‌آلیزم یا معنویت‌گرایی از جانب اساتید معدودی (أ. امین^{۱۰۱}، ز. آرسوزی^{۱۰۲}) برگزیده شد، عقل‌گرایی ویژه‌ای آمیخته با شهودگرایی^{۱۰۳} که وجدان‌گرایی^{۱۰۴}، جوانیه^{۱۰۵} نامیده می‌شود، یا ذات‌گرایی^{۱۰۶}، رحمانیه^{۱۰۷}، که تقدم به درون در مقابل برون، و به شهودگرایی در مقابل انتزاع می‌دهد، شبیه به برگسون‌گرایی یا دکارت‌گرایی که تا اندازه‌ای به واسطه برگسون تفسیر شده است.

(۳) ماتریالیسم یا مارکسیسم نیز به‌عنوان واکنشی در مقابل افراط در معنویت‌گرایی و ایده‌آلیسم، که گاه تا مرز خرافات و غیرعقل‌گرایی می‌رسد، پذیرفته شده است، از آن جهت که در جوامع سنتی، ماتریالیسم به‌عنوان الحاد، آنارشیزم و نیهیلیسم تلقی می‌شد، پذیرش مستقیم آن مشکل بود. مارکسیسم یا ماتریالیسم دیالکتیکی انتخاب بهتری بود، زیرا با علوم اجتماعی و متدولوژی پیوند خورده بود (م. وهبه^{۱۰۸}).

(۴) علم‌گرایی نیز به‌عنوان ابزار لازم برای اصلاح خرافات و اصلاح جوامع غیر علمی پذیرفته شد. علم معمولاً طبیعی، روش علمی، فلسفه علم، منطق علمی، پوزیتیویسم منطقی، روش‌شناسی، ریاضیات و جهان‌بینی علمی و مانند آن است (آ.م. مشارفه^{۱۰۹}، م. نظیف^{۱۱۰}، ه. توکان^{۱۱۱}، ز.ن. محمود^{۱۱۲}، آ. صبرا^{۱۱۳}، ابوریان^{۱۱۴}، م. ث. الفندی^{۱۱۵}، ف. زکریا^{۱۱۶}، م. زیلدان^{۱۱۷}، س. قنسو^{۱۱۸})، یعنی بدیل مفیدی برای خطابه و هیجان.

(۵) نوتوماس‌گرایی از سوی برخی اساتید مسیحی پذیرفته شده است که عقل و طبیعت، خدا و لطف^{۱۱۹}، جبر^{۱۲۰} و اختیار، عقل و عرفان، تعالی^{۱۲۱} و انسان‌نگاری^{۱۲۲} را با هم ترکیب می‌کند (ی. کرم^{۱۲۳}، چ. مالک^{۱۲۴}، ج. ش. قنواتی^{۱۲۵})؛ یعنی یک فلسفه متعادل^{۱۲۶} که به اندازه کافی در جوامع باورمند قابل‌پذیرش است.

(۶) نواقح‌گرایی هم به‌عنوان ترکیبی از ایده‌آلیسم و رئالیسم بین معنویت‌گرایی و طبیعت‌گرایی، میان زمان و مکان و الوهیت پذیرفته شد (ی. هویدی^{۱۲۷}). س. الکساندر^{۱۲۸}، ر. ب. پری^{۱۲۹} و دیگر نواقح‌گرایان کاملاً شهره شدند.

(۷) پدیدارشناسی هم به‌عنوان فلسفه و هم به‌عنوان روش به کار گرفته شد (ح. حنفی)؛ یعنی بازسازی علوم انسانی غربی و تحلیل تجارب واقعی زندگی برای حل بحران‌های روش‌شناختی



فکر

روش‌های استقرایی^{۱۳۰} و قیاسی^{۱۳۱} و بحران علوم انسانی بین صورت‌گرایی^{۱۳۲} و تجربه‌گرایی^{۱۳۳} از آن روش‌ها نتیجه می‌شود.

۸) در نهایت اگزیستانسیالیسم در نوشته‌های برخی اساتید پدیدار شد (ز. ابراهیم^{۱۳۴}، ع. بدوی^{۱۳۵})، خواه معتقد به اگزیستانسیالیسم باشند - مانند کی‌یر کگور، یاسپرس، مارسل - یا به آن معترض باشند - مانند هایدگر، مرلوپونتی، نیچه. فقدان فرد و آرزوی آزادی انسان، دو انگیزه عمده برای چنین انتخابی است.

دوم، طرح‌های تحقیقاتی مهمی نیز وجود دارد که در میان فیلسوفان محبوبیت بیش‌تر و بیش‌تر کسب کرده و می‌کوشد میان سه‌گرایش در تفکر جدید عرب و مسلمانان و فلسفه حرفه‌ای مدرسان دانشگاه، پیوند برقرار کند. اینان متفکران و مدرسان، اصلاح‌طلبان و اعضای آکادمی‌ها، فعالان و نظریه‌پردازان، شهروندان و محققان هستند. آنها پس از شکست ۱۹۶۷، از فلسفه حرفه‌ای به‌عنوان یک شغل فراتر رفتند تا طرح‌های تحقیقاتی نظام‌مندی را به‌عنوان ابزاری برای پیروزی و نقد خود و دیگران ترسیم کنند. بیشتر آنان، اگر نگوئیم همه، با روش یا عقیده‌ای برگرفته از غرب آغاز کردند و آن را همچون ابزار یا رابطی به کار گرفتند که به‌وسیله آن، یا از دریچه آن سنت گذشته یا بحران موجود را تحلیل می‌کردند و یا به آن می‌نگریستند. هر یک از اینان گمان می‌کردند که روش و یا آموزه‌ای که برگزیده، کم و بیش، براساس نیازهای زمان و آرزوی مشارکت برای نوزایی جدید جهان عرب و اسلام است که پس از تحمّل رنج چندین شکست، به‌واسطه استعمار قرن گذشته و استعمار مجدد این قرن، به‌وجود آمده است.

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

با وجود این، شش طرح تحقیقاتی جامع و اصلی طلایه‌دار فلسفه حرفه‌ای شدند و هنوز انگیزه‌بخش فعالیت‌های فکری اصلی هستند. پدیدآوردگان این طرح‌ها هنوز در قید حیات‌اند به جز یکی از آنها (ح. مروّۃ^{۱۳۶})، که در لبنان ترور شد.

۱) کتاب نقد فکر عربی^{۱۳۷} نوشته عابد الجابری تماشایی‌ترین طرح است؛ زیرا عقلی که از گذشتگان به ارث رسیده وابسته به متون مقدس (اشعری‌گری) یا اشراق درونی (تصوف) است. این



هفتاد و نه

نقد، عقل را از بند ظاهرگرایی^{۱۳۸} و غیرعقلانی بودن آزاد می‌کند تا به عقلی صرفاً برهانی و علمی تبدیل شود. ذهن عربی در ذات خود دارای فصاحت، عرفان و برهان است. هم‌چنین ساختار سه‌گانه مشابهی، چه در معرفت‌شناسی و چه در سیاست دارد (عقیده، قبیله، غنایم جنگی)، شبیه الگوی قدیمی دسته‌بندی نژادی اذهان مردم. کتاب مدرن کردن فکر عربی^{۱۳۹} نوشته ح. سعاب^{۱۴۰} اساساً به این سنت اسلامی اشاره می‌کند که هنوز هم مورد پذیرش فرهنگ ملی است.

(۲) کتاب نقد ذهن معرفت‌شناسانه^{۱۴۱} نوشته آرکون^{۱۴۲} که به زبان فرانسه است با تمرکز بر زبان‌شناسی و نظریه شناخت، به کتاب مقدس و سنت می‌پردازد. او زبان‌شناسی را به‌عنوان یک علم، در نشان دادن درجات پیشرفت فلسفه، یاری‌گر دانست. از زبان‌شناسی، نوزایی جدیدی در باب علوم انسانی و اجتماعی برآمد. قرآن، یک زبان، یک سنت اسلامی و در کل یک مجموعه است. فکر عربی به شناخت چگونگی قرائت خویش و چگونگی قرائت سنت خویش نیازمند است، نیازمند معرفت‌شناسی است، نه هستی‌شناسی یا ارزش‌شناسی. نقد دوگانه از ا. الخطیبی^{۱۴۳}، نه تنها به سنت اسلامی بلکه به سنت غربی نیز معطوف است. نقد، شمشیر دولبه‌ای است که از دو طریق، در خودش و در دیگری، عمل می‌کند. زبان‌شناسی مقایسه‌ای نیز وسیله تأیید این نکته است که زبان عربی مرجع بسیاری از زبان‌های دیگر است. نتیجه این‌که، عرب‌گرایی، ارزشی مطلق است (ا. ف. خشیم^{۱۴۴}).

(۳) طرح نگاهی نو به تفکر عربی نوشته [طیب] طیزی^{۱۴۵} تاریخ دوازده جلدی تفکر عربی است که از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی نگاشته شده و به تشریح خاستگاه این تفکر می‌پردازد که از پایین برآمده، نه این‌که از بالا به پایین افتاده باشد، در زمین تولد یافته، نه این‌که از آسمان فرود آمده باشد. گرایش‌های ماتریالیستی در فلسفه عربی اسلامی نوشته ح. مروءه دو جلد را در برمی‌گیرد: فلسفه اسلامی کلاسیک که گرایش‌های ماتریالیستی را از درون، نه از بیرون، کشف می‌کند. نقد تفکر دینی نوشته س. ج. عظم^{۱۴۶} به نقد دین به‌عنوان مانع تفکر علمی و افیون توده‌ها می‌پردازد. ایدئولوژی عرب در دوره معاصر، به بیان مارکسیسم عرب یا مارکسیسم لیبرال می‌پردازد که گونه‌ای خاص از مارکسیسم است که با شرایط تاریخی جهان عرب هماهنگ شده است. لیبرالیسم هنوز در مرحله گذر تاریخی، از سنت به مدرنیسم است، که آزادی را به مثابه ابزار و عدالت اجتماعی را به مثابه هدف می‌بیند. طبقه متوسط هنوز به واسطه خود آگاهی طبقاتی خود ابزار مدرنیزاسیون است و می‌تواند منافع روستاییان و کارگران را بیان کند، نه لزوماً طبقه کاسب فریفته به بورژوازی گسترده. (۴) شخص‌گرایی اسلامی، نوشته لهبابی^{۱۴۷} می‌کوشد انسان را از درون سنت اسلامی، نه فقط از



تفکر

بیرون، کشف کند. از آنجا که فرد در سنت هم‌چون در فرهنگ عامه و عمل اجتماعی - سیاسی غایب است، چه‌بسا بتوان که به بازکاوی آن در فلسفه، اخلاق، عرفان یا فقه پرداخت. از آن‌جا که آزادی انسان کشمکش‌ی برای آزادی است، یعنی یک دستاورد پسینی، نه یک مفهوم پیشینی، برگسون^{۱۴۸} با مونیه^{۱۴۹} پیوند زده شد. شخصیت مسلمانان، دارای وجودی تاریخی است که، در گذشته خلق شده و متمایل به آینده است (ح. جیت^{۱۵۰}).

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

۶) دیالکتیک اجتماعی، نوشته عبدالمالک پروژه‌ای اجتماعی - فرهنگی و سیاسی مبتنی بر مفاهیم مهمی هم‌چون تمایز^{۱۵۱}، ابر ارزشی‌های تاریخی، زمان، دولت، ارتش، خلاقیت عقلانی درونی و رنسانس ملی است. جهان عرب و مسلمان، بخشی از نظام جهانی است، حلقه‌ای فرهنگی متمایز از دو حلقه فرهنگی دیگر، حلقه هند - چین و حلقه اروپای غربی و امریکا. در حلقه اول، تمدن‌ها و دولت‌های باستانی در چین و مصر طلوع کرد. دولت، ابزار تجدید است. ارتش، هسته اصلی دولت است و رهبر کارزماتیک، روح آن است. اندیشمندان، فیلسوفان، نویسندگان و دانشمندان، اجزای دولت هستند. ایدئولوژی، رنسانس ملی است، انتقال از این حلقه فرهنگی به ایدئولوژی سیاسی در مقابل برتری عربی و برای استقلال فرهنگی. پیوند جهان عرب و اسلام با شرق، بلوک واحدی در مقابل غرب ایجاد می‌کند.

در طول دو قرن گذشته فلسفه در جهان اسلام در سه مرحله بوده است: تفکر اسلامی مدرن و سه گرایش و پنج نسل آن؛ دوم، فلسفه حرفه‌ای عرب و اسلام از زمان بنیان‌گذاری دانشگاه‌های



سازمان

جدید که غالباً با فلسفه غربی مرتبط بودند؛ سوم، طرح‌های تحقیقاتی موجود که مرحله اول و دوم را به هم آمیخته‌اند. ایدئولوژی‌های نوزایی: اصلاحات دینی، تفکر اجتماعی - سیاسی و سکولاریسم علمی همراه فلسفه حرفه‌ای برای دومین نوزایی امیدبخش.

محدودیت‌های فلسفه اسلامی در دوره معاصر

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

(۱) اولین چالش، استعمارزدایی و آزادی مناطق اشغال‌شده از سوی قدرت‌های غربی و شرقی از جمله اشغال فلسطین به دست صهیونیست‌هاست.

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

(۲) آزادی همه مسلمانان از سرکوب داخلی و حاکمان جابر، دومین چالش عمده است. مسلمانان از بیرون به وسیله بیگانگان استعمار شدند و از درون تحت سلطه امیران و سلاطین بودند. مهم‌ترین دستاورد فلسفه اسلامی در دوره معاصر، فرصت نقد جبری‌گری سنتی و رد مذهب قضا و قدر بود (افغانی، اقبال)، روی‌گردانی از نظریه کسب (الاشعری)، گونه‌ای خاص از اتفاق‌گرایی^{۱۵۲}، به‌سوی نظریه اختیار (معتزلی‌ها) مانند آنچه محمد عبده در رساله‌ای در باب وحدت، آورده است.



نویسنده:

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۰۲۰

هنوز یک نظریه کامل و بنیادین در باب انتخاب آزاد متصور نیست، انتخابی که مبتنی بر موج عقلانیت بین رقیبان یا مبتنی بر حق تعیین سرنوشت باشد. وحدت خدا (توحید) هنوز با آزادی برابر نیست. در سنت اسلامی، مؤلفه‌های آزادی در الاهیات (معتزله) و در شریعت، در تکلیف نمودن طغیان علیه حاکمان غیرعادل، وجود دارد. نظریه‌های آزادی در فرهنگ غربی چندگانه هستند و برای نیازهای جهان اسلام کاربرد دارند.

۳) در تفکر اسلامی معاصر، از عدالت اجتماعی به شدت حمایت شده است. بنا بر نظر افغانی، سوسیالیسم، گوهر دین است. خشونت از جانب رعایا مجاز است. در سوریه م. السبّاعی^{۱۵۳} سوسیالیسم در اسلام را نوشت. در مصر سید قطب عدالت اجتماعی در اسلام را نوشت. الطحطاوی در کشمکش میان اسلام و کاپیتالیسم از اقتصاد دولت محور و بخش عمومی قوی حمایت کرد. ش. شمیل، س. موسی و ای. مظهر، از سوسیالیسم و حتی مارکسیسم دفاع کردند. با وجود این، تفکر دینی، سوسیالیسم را به عنوان رفتار اجتماعی و اخلاقی می‌پذیرد، نه به عنوان یک نظریه. از زاویه نظری آن را ماتریالیسم، نیهیلیسم و کمونیسم تلقی می‌کنند (افغانی). هم چنین این سوسیالیسم دولتی است، نه سوسیالیسم عمومی (الطحطاوی)، و به مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی سیاسی غربی می‌نگرد (س. موسی). هنوز سوسیالیسم جزء اعتقادات اسلامی ای نیست که با مالکیت آشکار خدا پیوند خورده باشد. فعالیت‌های تولیدی هم چون کشاورزی و صنعت در ملکیت خصوصی نمی‌توانند باشند. رفاه عمومی تقدم مطلق بر منافع فردی دارند. فرهنگ غربی انواع مختلف سوسیالیسم را عرضه کرده است و می‌تواند به عنوان نمونه‌های کمک کار برای تقویت خویشتن به کار گرفته شود.

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

۵) غربی‌سازی در جهان اسلام هنوز چشم گیر است. بحران هویت در بسیاری مناطق، آشکار است. همه متفکران جدید به مبحث سنت و مدرنیته می‌پردازند و بر اهمیت تعامل میان خود و



تذکره:

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۳۳۳

دیگری توافق دارند. بسیاری از تقاضاها در حد شعارها و نیت‌های صرف باقی می‌مانند. بنابراین، بازسازی سنت و نوسازی آن، شخصیت ملی را از گسست میان محافظه‌کاری دینی و سکولاریسم غربی در امان نگاه می‌دارد. ضد غربی‌سازی در آزاد کردن خود از سیطره آن توسط بیگانگان، کمک می‌کند. این فکر، غرب را به مرزهای طبیعی و اندازه‌های متناسبش برمی‌گرداند. حفظ هویت با رفع از خود بیگانگی کامل می‌شود. تاکنون، در تفکر اسلامی معاصر، غرب به‌عنوان الگوی تجدد تلقی می‌شود. رد تقلید به‌عنوان منبع معرفت در سنت اسلامی، و دلیل خلاقیت در فرهنگ غربی می‌تواند اجزای سازنده هویت خویش باشند.

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

۷) در نهایت، عدم حرکت توده‌ها، سد راه توسعه بود. برنامه‌ریزی در انحصار دولت بود، به‌وسیله مأموران دولت، اجرا و بر توده‌ها تحمیل می‌شد. مشارکت عمومی‌ای در کار نبود، زیرا خود دموکراسی در نظام‌های سیاسی غایب بود. با این وجود، توده‌ها را می‌توان با مؤلفه‌هایی از سنت به حرکت درآورد، هم‌چون احساس پیام، مسئولیت فردی، رسالت اجتماعی، عمل کرد خوب در جهان، حس اتحاد، مردم به‌عنوان منشأ قدرت، و یک نخبه فعال. شورش توده‌ها و



توسعه

آموزش عمومی، مهم ترین مفاهیم در فرهنگ سیاسی غربی هستند.

پی‌نوشت‌های مترجم

۱. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح زیر است:

Hanafi, Hassan, "Contemporary Islamic Philosophy", *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (ed., Brian Carr and Indira Mahalingam) Routledge, London and New York, 2001.

* از جناب آقای سید جلال‌الدین عمادی که این مقاله را با متن انگلیسی آن مقابله کردند، تشکر می‌شود
۲. روشنفکر معاصر عرب و استاد فلسفه دانشگاه قاهره؛ مشهورترین آثار او عبارتند از: گفت‌وگوی دینی و انقلاب، از جزم‌اندیشی تا انقلاب و درآمدی به علم غربی‌سازی.

3. modernization

4. Meiji era

5. Essais

6. Montaigne

7. Description of Egypt

8. A. Amin

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

9. Khedivsal Family

این عنوان حاکمانی بود که از طرف دولت عثمانی بر مصر بین سال‌های ۱۸۶۴-۱۹۱۴ حکومت می‌کردند. (م.)

10. pious

11. G. Zeidan

12. Radical

13. Pan - Arabissm

14. Pan - Islamism

15. M. M. Musa

16. A. Al _Muhafza

17. H. Sharabi

18. syncreticist

19. M. J. Al _Ansari

20. Shura

21. Al - Shawkani

22. Alusis, mahmoud



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۳۵

23. Shukry
24. M. A. Al _Sanusy
25. Al _ Mahdi
26. M. ben A. al _Mahdi
27. Ibn Al _ Salah
28. Renan
29. A. Al _ Nadim
30. Ch. Arsalan
31. Adib Ishak
32. Orabi
33. Turks
34. Coupdetat
35. Al _ Sayadi
36. R. Al _ Azm
37. A. Al _ Maghribi
38. T. Al _ Gazairi
39. A. Al _ Zahrawi
40. S. Al _Quasimi
41. G. Al _Quasimi
42. A. Ben. Badis
43. A. Al _ Ibrahim
44. A. Al _ Fasi
45. A. Ben Ashour
46. A. Khan
47. A. Ali
48. integrism
49. fundamentalism
50. Fatherland
51. A. Mubarak
52. A. F. Zaghoul
53. S. Zaghoul
54. A. L. alsayed
55. M. H. Heikal
56. M. Fahmy



نظر

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۲۶

57. T. Hussein
58. Christian Voltaire
59. Kh. Al - Tunki
60. Medhat Pacha
61. R. Hassoun
62. F. Marrash
63. G. D. Al - Halabi
64. N. Al - Yazigi
65. B. Al - Bustani
66. I. Al - Yazigi
67. N. Azouri
68. S. Al - Bustani
69. N. Fares
70. Arab League
71. League of the Arab Nation
72. S. Al - Husari
73. M. Aflaq
74. the Arab Socialist Renaissance Party
75. New Wafd Party
76. New Destour Party
77. Kh. M. Khaled
78. K. Amin
79. integrism
80. Sh. Shmayel
81. Buchner
82. F. Anton
83. *Life of Jesus*
84. *Origins of christianity*
85. Y. Sarrouf
86. A. Al - Rihani
87. N. Haddad
88. S. Musa
89. Weissmen
90. I. Mazhar



91. Z. N. Mahmoud
92. subjectivity
93. F. Zakaria
- 94 . Reichenbach
95. Tawil
96. Qasim
97. Iraqi
98. Spinozism
99. Hegelianism
100. Imam
101. O. Amin
102. Z. Arsouzi
103. intuitionism
104. consciencism
105. *Jowaniya*
106. immanentism
107. *Rahmaniya*
108. W. Wahab
109. A. M. Mosharafa
110. M. Nazif
111. H. Tukan
112. Z. N. Mahmoud
113. A. Sabra
114. Abu Rayan
115. M. Th. Al .Findi
116. F. Zakaria
117. M. Zeidan
118. S. Qonsou
119. Grace
120. predestination
121. transcendence
122. anthropomorphism
123. Y. Karam
124. Ch. Malek



نظر

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۲۸

125. G. Sh. Anawati
126. equilibrium
127. Y. Hweidi
128. S. Alexander
129. R. B. Parry
130. deductive
131. inductive
132. formalism
133. empiricism
134. Z. Ibrahim
135. A. Badawi
136. H. Muruwa
137. *Critique of Arab Mind*
138. literalism
139. *Modernization Of Arab Mind*
140. H. Sa'ab
141. *Critique of Epistemological Mind*
142. M. Arkum
143. A. Al .Khatibi
144. A. F. Khesheim
145. T. Tizini
146. S. G. Azum
147. Lahbabi
148. Bergson
149. Mounier
150. H. Jait
151. specificity
152. occasionalism
153. M. Al - Siba'i

