

معنایابی علوم انسانی اسلامی در گفتمان‌های اسلام‌گرایی معاصر*

حسن ناصرخاکی**

نجمه نجم***

چکیده

در دوران متأخر با وقوع دو حادثه فروپاشی خلافت عثمانی و رویارویی با مدرنیته غربی، موضوع علم در جهان اسلام به موضوعی مناقشه‌برانگیز در میان دو گفتمان اسلام‌گرا و سکولار تبدیل شد. اسلام‌گرایان عمدتاً با این پیش‌فرض که دورشدن از آموزه‌ها و منهج اسلامی، عامل انحطاط جامعه و فروپاشی آن بوده است، با مبنای قرارداد عقل و وحی‌باور و با تأکید بر نصوص، سنن و منهج اسلامی به دنبال اسلامی‌سازی تمامی عرصه‌های زندگی برآمدند و آن را یگانه راه حل مقابله با مشکلات جهان اسلام و بازسازی تمدن اسلامی دانستند. در مقابل، سکولارها با محور قراردادن عقل خودم‌محور و با طرد نصوص، سنن و آموزه‌های اسلامی به دنبال سکولارسازی و ایجاد مدرنیته غربی در جهان اسلام برآمدند. این مقاله با

* از مقالات منتخب نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.

** کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام.

*** کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث.

استفاده از روش تحلیل گفتمانی لاکلا و موف، نظام معنایی خرده گفتمان‌های نوگرا، اصول‌گرا و تمدن‌گرا را مورد بررسی قرار داده، معنایابی یا طرد نشانه علوم انسانی اسلامی را در آنها مورد بررسی قرار می‌دهد. به این ترتیب ضمن بررسی پیشینه و وضعیت کنونی موضوع علوم انسانی اسلامی در جهان اسلام، نقش و معنایی که این نشانه در هر یک از این گفتمان‌های اسلام‌گرا یافته است، مورد شناسایی قرار گرفته است تا بدین وسیله تصویری واضح از این موضوع در گستره جهان اسلام حاصل گردد.

واژگان کلیدی: گفتمان، علوم انسانی اسلامی، اسلام‌گرایی، اسلامی‌سازی، سنت اسلامی، تمدن اسلامی، مدرنیته اسلامی.

مقدمه

انحلال خلافت عثمانی، سقوط یک نظم معنایی رسوب‌یافته در بخش وسیعی از جهان اسلام بود. هنگامی که غرب مدرن به عنوان یک گفتمان قدرتمند شکل یافت، عثمانی دچار بی‌قراری‌های شدید شد؛ چراکه از یکسو نشانه‌های جدیدی که عمدتاً ناشی از انقلاب صنعتی و مدرنیسم غربی بودند، همچون دولت-ملت، حقوق اقلیت‌ها، آزادی، برابری، لیبرالیسم و... در عرصه وارد شده بودند که گفتمان عثمانی قادر به مفصل‌بندی آنها نبود و از سوی دیگر غرب به عنوان یک گفتمان قدرتمند شروع به مداخلات هژمونیک در عثمانی نمود که تهییج اقلیت‌های مسیحی، کمک به شکل‌گیری روشنفکران غرب‌گرا و سکولار در جهان اسلام، نمونه‌هایی از این مداخلات هژمونیک‌اند.

این امور، منجر به رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در جامعه شدند و در هر گوشه از امپراتوری، اعتراض، شورش و قیامی رخ داد که تمایل به فروپاشی نظم و به هم‌ریختن گفتمان موجود را داشتند و لذا جامعه به سمت بحران هدایت شد. این بی‌قراری‌های گسترده در نهایت به سقوط عثمانی منتهی گردید. سقوط عثمانی و پیش از آن، اشغال مصر توسط فرانسه و شبه‌قاره هند توسط انگلستان، جهان اسلام را دچار بی‌قراری‌های گسترده کرده بود. این بی‌قراری‌ها مبنایی برای شکل‌گیری هویت‌ها و

گفتمان‌های جدید در جهان اسلام بودند. در شکل‌گیری این گفتمان‌های جدید و غیریت‌سازی‌های پسین، دو عامل نقش اساسی داشتند: نخست، نگاهی که هر یک از این گفتمان‌ها به غرب و مدرنیته غربی داشتند و دوم، نگاهی که به سنت و ارزش‌های اسلامی داشتند. هر یک از این گفتمان‌ها بر این اساس به دنبال بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قرار اجتماعی و یافتن پاسخی مناسب برای بحران موجود بودند و با ارائه اسطوره، به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی پرداخته، از طریق مفصل‌بندی مجدد نشانه‌های متزلزل، به دنبال ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید بودند.

از منظری کلان در این دوران، می‌توان دو گفتمان و هویت اساسی را در جهان اسلام شناسایی نمود که عبارت‌اند از: ۱. گفتمان سکولاریسم؛ ۲. گفتمان اسلام‌گرایی. گفتمان سکولاریسم از یکسو در صدد بود نشانه‌هایی را که در گفتمان مدرنیته غربی وجود داشت، مفصل‌بندی نماید و از سوی دیگر به طرد ارزش‌های اسلامی و سنتی جامعه اقدام کند؛ اما در مقابل، گفتمان اسلام‌گرایی یا اساساً نشانه‌های غربی را طرد می‌کرد و یا به مفصل‌بندی گزینشی این نشانه‌ها دست می‌زد. این گفتمان به برجسته‌نمودن نشانه‌های موجود در اسلام و سنت اسلامی و پیرایش آنها از انحرافات و بازسازی آنها معتقد بود. به مرور زمان نشانه علوم انسانی اسلامی نیز وارد عرصه منازعات گفتمانی گردید و هر یک از این گفتمان‌ها با توجه به نظام گفتمانی خود به مفصل‌بندی یا طرد این نشانه پرداختند.

از این‌رو در این مقاله پس از مرور اجمالی بر روش تحلیل گفتمان لاکلا و موف به بررسی مفهوم و نظام معنایی گفتمان اسلام‌گرایی پرداخته، سپس به طور خاص، نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی را در گفتمان اسلام سیاسی، در قالب سه خرده گفتمان اسلام سیاسی «نوگرا»، اسلام سیاسی «اصول‌گرا» و اسلام سیاسی «تمدن‌گرا» بررسی خواهیم کرد.

۱. روش شناسی

روش تحلیل گفتمان در زمره روش‌های پست‌مدرن قرار دارد. از منظر این روش، یک پدیده تنها از طریق گفتمان قابل فهم است و هر گفتمان علاوه بر فهم پدیده، پیامدهای

خاص اجتماعی را نیز به دنبال می‌آورد؛ بنابراین گفتمان‌ها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه همین فرایند معنابخشی ساخته می‌شود و تغییر می‌کند. مهم‌ترین مفاهیمی که لاکلا و موف برای بیان نظریه خود از آنها استفاده کرده‌اند، عبارت‌اند از: گفتمان (Discourse)، مفصل‌بندی (Articulation)، نشانه مرکزی (Nodal Point)، میدان گفتمان / گفتمانگی (Field of Discursivity)، منازعه و خصومت (Antagonism)، زنجیره هم‌ارزی و تفاوت (Chain of Equivalence and Difference)، بی‌قراری و تزلزل (Dislocation)، قابلیت دسترسی (Availability)، قابلیت اعتبار (Credibility)، اسطوره و

آنان چهار مفهوم مهم نظریه گفتمان را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

ما مفصل‌بندی را هرگونه عملی به شمار خواهیم آورد که رابطه‌ای را میان مؤلفه‌ها تثبیت می‌کند؛ به نحوی که هویت‌شان در نتیجه عمل مفصل‌بندی دست‌خوش تغییر شود. آن کلیت ساختار یافته ناشی از عمل مفصل‌بندی را گفتمان خواهیم خواند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

نشانه یا دال مرکزی نیز نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها در اطراف آن نظم می‌گیرند. هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد و جاذبه این هسته سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰). لاکلا و موف، کلیه حالت‌های ممکن را که گفتمان طرد می‌کند، میدان گفتمان می‌نامند. میدان گفتمان، مخزنی است برای نگهداری «مازاد معنای» تولیدشده به وسیله عمل مفصل‌بندی؛ یعنی طرد معنایی که هر نشانه در سایر گفتمان‌ها داشته است به وسیله یک گفتمان خاص به منظور خلق یک واحد معنایی (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

لاکلا برای توضیح چگونگی تبدیل یک اسطوره به گفتمان مسلط از دو مفهوم استفاده می‌کند: اولین مفهوم قابلیت دسترسی (Availability) است؛ یعنی در دسترس بودن در زمینه و موقعیتی که هیچ گفتمان دیگری خود را به عنوان جایگزین واقعی هژمونیک نشان نداده است؛ بنابراین صرف در دسترس بودن می‌تواند پیروزی یک گفتمان خاص را تضمین و آن را به افق تصویری جامعه تبدیل کند (همان، ص ۲۰۱). دومین مفهوم، قابلیت اعتبار

(Credibility) است؛ یعنی اصول پیشنهادی گفتمان نباید با اصول بنیادین جامعه ناسازگار باشد؛ اما هرچه سازمان جامعه یا گروه، بحرانی‌تر و بی‌قرارتر باشد، اصول اساسی آن بیشتر پراکنده و شکسته شده است. بنابراین اگر اصولی مانده باشد که گروه را منسجم و مشخص سازد گفتمان‌ها نمی‌توانند با آنها از در ستیز درآیند (همان، ص ۲۰۲).

با توجه به مطالبی که پیش از این بدان اشاره شد، نظریه گفتمان به عنوان یک روش، کارآمدی لازم را برای توصیف موضوع تحقیق داراست. هرچند ایراداتی چند همچون ضد مبنایگر بودن و انکار واقعیت فراگفتمانی این نظریه که متأثر از رویکرد فلسفی پست‌مدرن آن است، به کارگیری آن را به خصوص در مطالعات اسلامی دچار خلل میکند؛ با این حال از آنجا که این تحقیق صرفاً در صدد توصیف نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی است و نه بیان حقیقت آن در دین و نصوص اسلامی یا بیان صدق و کذب معانی مختلفی که در این رابطه مطرح است، لذا ایرادهای وارده بر مبانی نظریه گفتمان، بر تحقیق حاضر خللی وارد نخواهند کرد.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. گفتمان اسلام‌گرایی

در مطالعه حرکت‌های اسلامی معاصر، رهیافت‌های مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است. در این مطالعات به طبع رهیافت مطالعاتی که در آنها به کار گرفته شده است و نیز دیدگاه‌های مختلف درباره چیستی و ماهیت این پدیده، یا گاه با طبقه‌بندی گونه‌های مختلف حرکت اسلامی، از برچسب‌ها و عناوین مختلفی نظیر اسلام‌سیاسی، اسلام‌گرایی، رادیکالیسم اسلامی، بنیادگرایی و اصول‌گرایی اسلامی استفاده می‌شود. مطابق گزارش حیدر/ابراهیم علی، دو واژه «اسلامیه» و «الاسلامویه» علاوه بر دیگر واژگان، کاربرد داشته‌اند. هرچند واژگان دیگری چون «الاصولیه» و «التطرف» معادل بنیادگرایی و رادیکالیسم به کار رفته است، اما دو واژه نخست معادل اسلام‌گرایی در فارسی و Islamism در انگلیسی است. در حالی که اسلامیه بر جریان فکری-سیاسی دلالت می‌کند، الاسلامویه بیشتر بر عمل سیاسی ناظر است (بهروزلک، ۱۳۸۶، ص ۳۷). بابی سعید معتقد است اسلام‌گرایی، طرحی است که می‌خواهد اسلام را از نقطه مرکزی درون

گفتمان‌های اجتماعات مسلمانان به دال برتر تبدیل کند (سعید، ۱۳۷۹، ص ۵۷).

با وجود این، اسلام‌گرایی را می‌توان در معنای کلان بر تمامی حرکت‌ها و جریان‌ها و گفتمان‌های اسلامی که نشانه سیاست را مفصل‌بندی می‌کنند، اطلاق کرد. لذا در این مقاله مراد از اسلام‌گرا، تمام کسانی‌اند که به تلازم بین دین و سیاست معتقدند، هرچند ممکن است به ارتباط دین و حکومت معتقد نباشند. اسلام‌گرایان، سیاست را به عنوان یک نشانه اساسی مفصل‌بندی می‌کنند و شعار رایجشان این است که اسلام، یگانه راه حل است. آنان می‌خواهند با ساختن یک دال برتر از اسلام، یعنی نقطه‌ای که همه گفتمان‌های دیگر به آن ارجاع می‌شوند، میدان کلی گفتمانگی را با هم پیوند و وحدت دهند (همان، ص ۵۵).

اگر گروه‌بندی را کاستن از حالت‌های ممکن به شمار آوریم، افراد از طریق فرایندی گروه‌بندی می‌شوند که طی آن برخی از حالت‌های همذات‌پنداری پذیرفته و سایرین نادیده گرفته می‌شوند. این فرایند از طریق زنجیره هم‌ارزی واقع می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۸۴). در فرایند گروه‌بندی، اسلام‌گرایان در مقابل سکولارها و غرب‌گرایان قرار می‌گیرند. بر این اساس در یک زنجیره هم‌ارزی که دال اسلام، شکل‌دهنده هویت مشترک آنهاست، در مقابل گفتمان‌های رقیب تشکیل نظام معنایی واحد به عنوان اسلام‌گرایی را می‌دهند. برای اسلام‌گرایان، دال برتر اسلام است. اسلام‌گرایی مانند هر دسته‌بندی دیگری تفاوت‌های موجود میان اعضای گروه را کمرنگ می‌کند؛ بنابراین در گروه‌بندی گفتمانی «غیرخودی» - آنچه هویت خود را در تقابل با آن تعریف می‌کنیم - طرد و تفاوت میان اعضای گروه نادیده گرفته می‌شود. در عین حال، تمامی شکل‌های دیگری که می‌توان گروه‌بندی را نیز بر اساس آنها انجام داد، نادیده گرفته می‌شوند (همان، ص ۸۵). لذا بر اساس منطق هم‌ارزی کلیه افراد غیر سکولار و غیر غرب‌گرا، اسلام‌گرا به شمار آمده، فضای اجتماعی در جهان اسلام به این قطب‌های کلان و متضاد (اسلام‌گرا و سکولار) تقلیل می‌یابد.

البته در درون گفتمان اسلام‌گرایی، شاهد یک طیف گسترده از اسلام‌گرایان هستیم که حول دال اسلام، هویت مشترکی یافته‌اند. به این ترتیب اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها از

پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه مطابق اصول اسلامی را دربر می‌گیرد (سعید، ۱۳۷۹، ص ۲۱) و در آن راهبردهای مختلف اسلامی شدن، همچون تشکیل یک حکومت اسلامی، اصلاح فکری- اخلاقی جامعه، حفظ شریعت، بازگشت به سنت و اصول اسلامی، اسلامی‌سازی معرفت و نوسازی تمدن اسلامی وجود دارد.

لذا طرح‌بندی اسلام‌گرایی از اسلام، تنها یک طرح‌بندی ساده نیست، بلکه دیگر طرح‌بندی‌ها و اثرات ظهور اسلام در صورت‌بندی‌های گفتمانی دیگر را نیز دربر گرفته، در داخل این نظام معنایی گسترده، خرده گفتمان‌هایی وجود دارند که در درون این نظم به رقابت درون گفتمانی با یکدیگر می‌پردازند و در صددند صورت‌بندی‌های خاصی را از اسلام نشان دهند. همان‌طور که گفته شد، گفتمان اسلام‌گرایی، یک گفتمان کلان بوده، هویت گسترده‌ای را شکل داده است؛ با این حال در درون آن، خرده گفتمان‌هایی شکل گرفته‌اند که شکل‌دهنده هویت‌های جزئی‌تر می‌باشند.

اگر نحوه مفصل‌بندی نشانه حکومت را مبنا قرار دهیم، می‌توان دو گفتمان اساسی اسلام سیاسی و اسلام غیرسیاسی را شناسایی کرد. گفتمان اسلام سیاسی، کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی را مفصل‌بندی و تشکیل آن را ضروری می‌داند؛ در حالی که اسلام غیرسیاسی، تشکیل حکومت اسلامی را مفصل‌بندی نمی‌کند و یا دست‌کم برای آن فی‌الحال ضرورتی قائل نیست؛ لذا اسلام سیاسی، شکل‌دهنده هویت آن دسته از اسلام‌گرایان است که برای به‌دست‌آوردن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی، اولویت یا ضرورت قائل‌اند. در مقابل اسلام‌گرایان غیرسیاسی، شامل آن دسته از اسلام‌گرایان می‌شوند که برای به‌دست‌آوردن قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی ضرورتی قائل نبوده، توجه و اهتمام به حفظ هویت سنتی، احیای سنت، حفظ شریعت و تقویت پایگاه اجتماعی را در جامعه اسلامی، اولویت خود قرار داده‌اند. بررسی نظام معنایی این گفتمان‌ها و خرده گفتمان‌های آنها و نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی در هر یک از آنها فرصت مبسوطی را می‌طلبد؛ لذا در این مقاله صرفاً به بررسی نحوه معنایابی

نشانه علوم انسانی اسلامی در گفتمان اسلام سیاسی و در قالب سه خرده گفتمان «نوگرایی»، «اصول‌گرایی» و «تمدن‌گرایی» خواهیم پرداخت. شایسته ذکر است که این تقسیم‌بندی ناظر به گفتمان‌های موجود در جهان اسلام صورت گرفته، منبعث از گفتمان‌های سیاسی موجود در ایران نیست.

۲-۲. گفتمان اسلام سیاسی

اسلام سیاسی (Political Islam) گفتمانی است که معتقد به تشکیل حکومت بر اساس الگوی دینی است. اسلام سیاسی در ارتباط دین و سیاست خلاصه نمی‌شود، بلکه چیزی بیش از آن است؛ یعنی ضرورت تشکیل حکومت بر اساس شریعت (حقیقت، ۱۳۸۸، ص ۶۷). اسلام سیاسی، اسلام را نوعی ایدئولوژی تلقی می‌کند که جامعیت داشته، دین و دنیا و آخرت و همه وجوه زندگی انسان را دربر می‌گیرد. بر همین مبنا، طرفداران اسلام سیاسی بر این باورند که اسلام از نوعی نظریه و نظام سیاسی برخوردار است که به دلیل پیوند با وحی الهی از دیگر مدل‌ها و نظریه‌ها کامل‌تر است. اینان نظریه خود را با عمل درآمیخته و بر ضرورت تشکیل چنین حکومتی پای می‌فشارند و افزون بر آن، تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه چاره مشکل‌های جامعه‌های مسلمان تلقی می‌کنند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۴).

الیور رمی معتقد است:

اسلام‌گرایی سیاسی بیشتر یک ایدئولوژی سیاسی است تا صرفاً یک آیین مذهبی. برای اسلام‌گرایان [سیاسی] شریعت فقط به عنوان قسمتی از دستور کار به شمار می‌رود. آنها جامعه را در تمام اجزایش یعنی سیاست، اقتصاد، فرهنگ و قانون مورد خطاب قرار می‌دهند. آنها خواستار شکل‌دهی دوباره تمامی اجزای جامعه به شکل اسلامی هستند. در این حالت اسلام‌گرایی به عنوان پدیده‌ای مدرن یعنی آخرین موج ضد امپریالیستی که متعلق به قرن اخیر است تلقی می‌شود (ری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

به نظر برخی نیز هنوز درباره این عنوان اجماع تئوریک حاصل نشده است؛ به طوری که برخی این مفهوم را به حضرت امام خمینی (ره) نسبت می‌دهند و عده‌ای دیگر آن را از ملزومات ایدئولوژیک شدن دین می‌پندارند. بعضی آن را عین اسلام واقعی تعریف می‌کنند

و عده‌ای دست نامرئیِ نوعی برداشت ابزاری از دین را جست‌وجو می‌کنند و برخی دیگر نیز اسلام سیاسی را با سیاست اسلامی یکی می‌پندارند (تاجیک، ۱۳۸۰، ص ۲۷). با تمام این تعاریف به نظر می‌رسد از آنجا که ارتباط بین دین و سیاست، نقطه مشترک تمام اسلام‌گرایان در برابر سکولارهاست و از سویی دیگر، مبنای اصلی و متمایزکننده اسلام سیاسی از سایر گفتمان‌های اسلام‌گرا، ضروری دیدن تشکیل حکومت اسلامی است؛ لذا می‌توان آن را گفتمان «اسلام حکومت‌گرا» نیز نامید.* بر این اساس اسلام سیاسی، گفتمانی است که نشانه حکومت اسلامی را به عنوان یک نشانه اساسی مفصل‌بندی می‌کند.

همان‌طور که تاجیک بیان می‌کند اسلام، اسیر گفتمان‌ها نمی‌شود، بلکه این گفتمان‌ها پند که اسیر اسلام می‌شوند؛ لذا یک اسلام سیاسی وجود ندارد، بلکه اسلام‌های سیاسی متفاوتی وجود دارند که به علل مختلف ظهور کرده‌اند (همان). در بطن اسلام سیاسی می‌توان سه خرده گفتمان، اسلام سیاسی «اصول‌گرا»، اسلام سیاسی «نوگرا» و اسلام سیاسی «تمدن‌گرا» را شناسایی نمود. در ادامه با مبنا قرار دادن این سه گفتمان، ابتدا به اجمال، نظام معنایی هر یک از آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس برای تدقیق بیشتر بحث در موضوع خاص این مقاله، با انتخاب یکی از متفکران برجسته که به عنوان سوژه‌های سیاسی، نقشی اساسی در شکل‌گیری این گفتمان‌ها داشته‌اند، نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی را در هر یک از آنها مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. نظام معنایی و نحوه معنایابی نشانه علوم انسانی اسلامی در خرده گفتمان‌های

اسلام سیاسی

* از آنجا که برخی معتقدند کاربرد اصطلاح اسلام سیاسی بیانگر پذیرش ضمنی تفکیک دین از سیاست است، لذا به نظر می‌رسد استفاده از اصطلاح «اسلام حکومت‌گرا» مناسب‌تر و رافع این ایراد نیز باشد. با وجود این با توجه به مفهوم و تعریف خاصی که از اصطلاح اسلام سیاسی در ادبیات دانش سیاسی وجود دارد و با توجه به کاربرد وسیع آن در این دانش، در این تحقیق اسلام سیاسی را به کار خواهیم برد.

۱-۳. گفتمان نوگرایی

نوگرایی متأثر از جریان عقل‌گرای جهان اسلام است. این گفتمان در مواجهه با پدیده‌های جدید، به برخورد گزینشی دست می‌زند و با تطبیق برخی از این دستاوردها با اصول تفکر اسلامی، آنها را برمی‌گزیند. از منظر نوگرایان تفکرهای اسلامی که در قالب گفتمان‌های مختلف فقهی، فلسفی و غیره ظاهر شده‌اند، همگی تاریخ خاص خود را دارند و بنابراین در معرض نقد و تجدیدنظر. همین ویژگی، فرصت مناسبی را برای نقادی تجربه‌های فکری و عمل سیاسی مسلمانان با توجه به لوازم و الزامات هر عصر و مکان تدارک نموده است (فضل‌الله، ۱۹۹۵، ص ۲۴). در این میان نوگرایی سیاسی در جهان اسلام از آن روی که اساساً وجه دینی دارد، گسست آن از گذشته نیز بدون آنکه مطلق باشد، گسستی نسبی است.

نوگرایی اسلامی هرگز به معنای قطع رابطه با تمام ارکان نظام سیاسی گذشته و ابتکار نظام به کلی متفاوت با نظام سنتی نیست؛ زیرا نظام‌های سیاسی سنتی نیز به هر حال نسبتی با دین پیدا کرده بودند (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۴۸). نوگرایی در حد فاصل میان سکولاریسم و اصول‌گرایی قرار می‌گیرد. این جریان نیز همانند برخی دیگر از واکنش‌ها به غرب موضعی متناقض نسبت به غرب داشت. غرب به سبب قدرت، فناوری، آزادی، عدالت و برابری موجود در آن مورد اعجاب و الگویی جذاب به نظر می‌رسید؛ ولی به سبب اهداف و سیاست‌های امپریالیستی مردود و محکوم بود. وانگهی عناصری از درون میراث اسلامی می‌توانست محرک پیشرفت و ترقی باشد. لذا هدف کلان آنان، نشان‌دادن هماهنگی اسلام با علوم جدید و بهترین اندیشه‌های موجود در غرب بود.

گفتمان نوگرایی در غالب «تجددگرایی اسلامی» یا «مدرنیته اسلامی» نیز مطرح گشته است. تجددگرایی اسلامی، بهسازی و سامان‌دهی حیات آدمی را در گرو به‌کارگیری علوم جدید می‌داند و کارشناسی برای ریشه‌یابی و راه حل مسایل را از علوم اقتصادی و اجتماعی رایج می‌خواهد، بی‌آنکه نتایج این علوم را با ارزش‌های اخلاقی و دینی در تعارض ببیند. البته این گروه منکر ارزش‌های دینی نیستند و ملاحظه آنها را در برنامه‌های

توسعه انکار نمی‌کنند؛ ولی معتقدند در نهایت این روش علم مدرن و منطق برنامه‌ریزی توسعه است که در تعیین مسیر پیشرفت جامعه نقش اصلی را بازی می‌کند و به عنوان یک چارچوب کلان از انحراف برنامه‌های توسعه از مسیر ارزش‌های انسانی جلوگیری می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۱).

لذا نوگرایان معتقدند زیر بناهای علمی و تکنولوژیک تمدن مدرن غربی قابل تبدیل به مقوله‌های علمی و عملی‌اند که مسلمانان می‌توانند بدون اینکه مجبور به از کف دادن هویت فرهنگی خود باشند، آنها را بیاموزند و کسب منفعت نمایند (تمیمی، ۱۳۸۴، ص ۱۸). بابی سعید این گفتمان را «گفتمان تدافعی» می‌نامد و معتقد است از حدود سال ۱۸۷۰ به بعد یک گفتمان تدافعی در جوامع مسلمانان رایج شد که می‌خواست دستاوردهای مدرنیته را اصالتاً اسلامی بخواند. انگیزه این گفتمان، دفاع از اسلام در برابر پیامدهای حاصل از قدرت جهانی اروپا بود. استدلال آن این بود که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از باز تفسیر آن همساز با دنیای مدرن شود (سعید، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹). در مجموع می‌توان گفت که از دید نوگرایان، غرب هم مسئله بود و هم بخشی از راه حل. گفتمان نوگرایی متأثر از اندیشه‌ها و عملکرد افرادی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی شکل گرفت و در عصر تنظیمات در عثمانی و در نهضت مشروطه ایران، نقش مهمی ایفا نمود. محمد اقبال لاهوری نیز آن را در شبه‌قاره هند تبلیغ و ترویج کرد. همچنین این گفتمان، تأثیر قابل توجهی در پیروزی انقلاب اسلامی در ایران گذارد. گفتمان نوگرایی امروزه توسط برخی از روشنفکران دینی و عالمان نواندیش در قالب «نواندیشی دینی» تداوم یافته است.

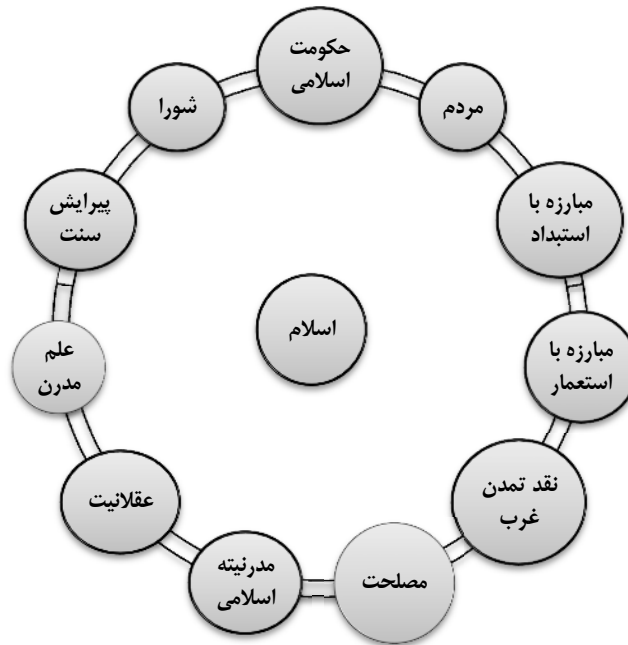
الف) نظام معنایی گفتمان نوگرایی

مهم‌ترین نشانه‌هایی که توسط گفتمان نوگرایی مفصل‌بندی شده‌اند، عبارت‌اند از: حکومت اسلامی، عقلانیت، پیرایش سنت، اصلاح، مبارزه با استعمار، مبارزه با استبداد، جامعه مترقی و پیشرفته اسلامی (مدرنیته اسلامی)، مردم و شورا. از سایر نشانه‌های این نظام معنایی می‌توان به: فلسفه، مبارزه با تحجر، مصلحت، ضرورت اجتهاد، ابزار و روش‌های مدرن،

علوم جدید، استقلال، قانون و آزادی اشاره کرد. به این ترتیب گفتمان نوگرا به شیوه‌ای معنادار از مفصل‌بندی عوامل فوق تشکیل یافته، تصور و فهم نوگرایان از واقعیت را شکل داده است. با توجه به شخصیت رابطه‌ای هویت در برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان مطرح می‌کنند، تصویر گفتمان نوگرا از اسلام، متأثر از سایر نشانه‌های مفصل‌بندی شده در این گفتمان است.

اسلام در این گفتمان در غالب تعامل عقل و نقل و پیرایش سنت از خرافات، متجلی است. در منظر نوگرایان، احیای اسلام و تمدن اسلامی در غالب مدرنیته اسلامی امکان‌پذیر خواهد بود و لذا برای احیای اسلام می‌بایست به احیای فکر دینی و بیداری مسلمانان پرداخت و در این مسیر از علوم مدرن و امکانات آن بهره برد. این گفتمان با توجه به استفاده از دستاورهای مدرنیته غربی و مفصل‌بندی برخی نشانه‌های موجود در گفتمان مدرنیته غربی، نسبت به گفتمان اصول‌گرا دارای قابلیت اعتبار کمتری می‌باشد و همواره از سوی برخی از اصول‌گرایان در معرض اتهام و هجمه بوده است.

فضای اسطوره‌ای این گفتمان به تقاضاهای بخش وسیع‌تری از اقشار جامعه پاسخ گفته است؛ لذا دارای قابلیت دسترسی بالایی بوده است. این گفتمان در طول دوره تنظیمات در عثمانی و دوران مشروطه در ایران توانست به گفتمانی هژمونیک تبدیل شود؛ اما در تخصص با دو گفتمان اصول‌گرایی و سکولاریسم نتوانست در سطح جهان اسلام به گفتمانی هژمونیک تبدیل شود. گفتمان نوگرایی در بخشی از کشورهای اسلامی و در بین سطوحی از اقشار جامعه که برآورده‌کننده تقاضاهای آنان است، دارای مقبولیت فراوانی است و به نسبت گفتمان اصول‌گرا طیف وسیع‌تری را به خود جذب نموده است.



شکل (۱) نظام معنایی گفتمان نوگرایی

ب) معنایابی علم در گفتمان نوگرایی

در این گفتمان بین علوم مدرن غربی و علوم اسلامی، غیریت‌سازی صورت نگرفته است و تلاش شده است با حفظ ارزش‌های اسلامی تا حدّ ممکن از علوم غربی استفاده گردد. برخی از نوگرایان همچون اقبال لاهوری نه تنها تضادی بین علوم اسلامی و علوم مدرن نمی‌بینند، بلکه پایه علوم مدرن را در فرهنگ اسلامی می‌دانند.^۱ این گفتمان قائل به «تفصیل و تفکیک» بین وجه مادی و مکانیکی مدرنیته با وجه فرهنگی و معنوی آن است؛ بدین معنی که آخذ وجه مادی و ابزارها و ساختارهای معیشتی تمدن غرب را مفید و بلکه لازم می‌داند، اما وجه اعتقادی و اخلاقی آن را مردود می‌شمارد؛ لذا نشانه علوم انسانی اسلامی در این گفتمان، مفصل‌بندی نشده و در میدان گفتمانگی نوگرایی قرار گرفته است. این تصور از اسلام در برخورد با تمدن مدرن غربی به نقد آن می‌پردازد تا بتواند از دستاوردهای مفید آن در راستای ایجاد جامعه مدرن اسلامی استفاده کند؛ ضمن آنکه با

تکیه بر منطق تفاوت، به غیریت‌سازی با مفاسد و استعمار غرب دست می‌زند. معنایابی نشانه علم مدرن و طرد نشانه علوم انسانی اسلامی به میدان گفتمانگی، متأثر از نظام معنایی این گفتمان صورت گرفته است؛ چراکه در این گفتمان، نشانه عقل، جایگاه برجسته‌ای داشته و دارای حجیت است و از آنجا که نوگرایان، علوم مدرن غربی را ناشی از یافته‌های عقل بشری می‌دانند، بر آن ارجح می‌نهند. با وجود این، باید توجه داشت که این گفتمان در عرصه علوم انسانی نیز قائل به انتخاب و بومی‌سازی علوم مدرن است و هر آنچه را با ارزش‌های اسلامی مغایر می‌یابد، طرد می‌کند. لذا نوگرایان، علوم انسانی غربی را بر سنت و اصول اسلامی عرضه می‌کنند و در صورتی که تضادی بین آنها نیابند، از آن برای ایجاد یک مدرنیته اسلامی بهره می‌برند.

در ادامه به منظور تبیین بیشتر این موضوع، به اختصار گفتار و عملکرد گفتمانی سیدجمال‌الدین اسدآبادی را به عنوان سوژه‌ای سیاسی که نقشی اساسی در شکل‌گیری این گفتمان در جهان اسلام داشته است، بررسی می‌نماییم.

ج) علم در اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی

سیدجمال‌الدین از شخصیت‌های اصلی در شکل‌گیری گفتمان نوگرایی در جهان اسلام است که در اواخر دوره عثمانی تأثیر بسزایی در تحولات جهان اسلام داشت. او با برخی از پیشروان اصلاحات فرهنگی و آموزشی عثمانی در دوره «تنظیمات» آشنا بوده است و آنان حضور سید را هم به دلیل تربیتش در علوم قدیمه و هم ترقی‌خواهی و آشنایی با معارف اروپایی در جمع خود مغتنم می‌شمردند؛ چون با همکاری کسانی چون او می‌توانستند برنامه‌های اصلاح‌طلبانه خود را در قالب شعایر اسلامی به مردم عرضه کنند تا از نکوهش بدخواهان در امان باشند (عنایت، منبع اینترنتی). آنچه در منظومه فکری سیدجمال حائز اهمیت است، علل ضعف و انحطاط مسلمانان از منظر اوست. وی معتقد است:

ما باید برای یافتن علل این سقوط و سبب این مذلت به خود رجوع کنیم و در این مورد خود را ملامت کنیم؛ زیرا خداوند حکیم و دانا با رحمت و حکمت خویش برای هر امتی سنت حتمی و سرنوشت قطعی مقدر کرده [و گفته است سنت خداوند هیچ‌گاه عوض نمی‌شود] و باز هم خداوند در محکم‌ترین آیات خویش در قرآن فرموده... عزت،

سلطنت و آسایش زندگی و امن و راحتی را از قومی نمی‌گیرد، مگر اینکه آن قوم خودشان نور عقل و اندیشه درست و بینایی واقعی را کنار بگذارند و از رفتار خداوند در مورد امت‌های گذشته عبرت نگیرند (اسدآبادی، [بی‌تا] الف، ص ۲۷۴-۲۷۷).

به عقیده سیدجمال اگرچه تاریخ‌نویسان، نقطه آغازین انحطاط و ضعف و تفرقه مسلمانان را محاربه صلیب می‌گیرند، ولی بهتر این است که آغاز ضعف و انحطاط مسلمانان و تفرقه کلمه آنها را از شروع تعلیمات فاسده و آرای باطله بگیرند که در این امر نیچرها یعنی طبیعیین به اسم «باطنیه» و صاحب‌السر و اهل باطن و سپس اجتماعیین (سوسیالیست‌ها)، اشتراکیین (کمونیست‌ها) و عدمیین (نهیلیست‌ها) نقش اساسی در فساد اخلاقی و تباهی امت محمدیه داشته‌اند (مدرسی، ۱۳۶۰، ص ۵۲۴-۵۰۵). سید معتقد است مدینه فاضله‌ای که حکما به آرزوی آن جان سپرده‌اند، هرگز انسان را دست‌یاب نخواهد شد، مگر به دیانت اسلامیه و اعظم فروض و واجبات دین اسلام؛ این دو امر (امر به معروف و نهی از منکر و معدل اخلاق) است و اگر کسی بگوید چون دیانت اسلامیه چنین است، پس چرا مسلمانان بدین حالت محزنه می‌باشند، جواب می‌گویم چون مسلمان بودند- چنان‌که بودند- عالم هم به فضل آنها شهادت می‌دهد و اما الان پس بدین قول شریف اکتفا خواهیم کرد: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیر ما بانفسهم» (همان، ص ۵۲۴).

مطلب فوق نگاه سیدجمال را به علل ضعف مسلمانان به‌خوبی روشن می‌کند. وی ضمن اذعان بر نقش استعمار، عامل اصلی ضعف مسلمان را در درون امت اسلامی جستجو می‌کند که به نظر او عبارت‌اند از: دورشدن مسلمانان از دیانت حقه اسلامی، رویگردانی از دانش و نور عقل، گسترش افکار باطل و انحطاط اخلاقی مسلمین. او معتقد بود که اساساً رمز بقا و جاودانگی مسلمانان در پیروی و اطاعت از قرآن است:

مادامی که قرآن میان مسلمانان قرائت می‌شود و رهبر واقعی آنهاست و آن کتاب آسمانی در همه امور زندگی مادی و معنوی راهنمای مسلمانان می‌باشد و از موجودیت آنها حمایت و از جوامع اسلامی دفاع می‌کند و متجاوزین به حقوق مسلمانان را منکوب می‌سازد و از هر جهت راه و رسم پیشرفت و ترقی را به آنان نشان می‌دهد، بقا و جاودانگی مسلمانان قطعی می‌باشد (اسدآبادی، [بی‌تا] الف، ص ۱۱۰-۱۱۱).

با این حال سیدجمال معتقد بود به منظور رسیدن به درکی درست از متنی مفروض، انسان باید آزاد فکری داشته باشد (شرابی، ۱۳۶۸، ص ۳۱). وی با انسداد باب اجتهاد دینی مخالفت ورزید. از نظر او جریان تفقه پویا در دین همواره باید تداوم داشته باشد و در این باره می‌گوید:

یعنی چه که باب اجتهاد مسدود است و اجتهاد ممنوع؟ کدام نص و حدیث، اجتهاد را منع کرده است یا کدام یک از پیشوایان گفته‌اند کسی نباید پس از ما اجتهاد کند و خود دین را بفهمد و از تعالیم قرآن راه جوید و از حدیث صحیح و انطباق مسائل با علوم عصر و نیازهای هر دوره و زمانی، خود، وظایف خویش را به دست آورد؟ عالمان بزرگ اجتهاد کردند، بسیار خوب، لکن این درست نیست که ما فکر کنیم آنان همه رموز و اسرار قرآن را درک کردند و چیزی بر جای نگذاشتند. نه، آنچه آنان همگی از قرآن درک کردند، قطره‌ای است از دریا و لطف و عنایت خداوندی در حق هر کسی شاید و به هر کس خود خواهد عنایت فرماید (حکیمی، ۱۳۵۷، ص ۸۳-۸۴).

از نظر او فهم دین به نقطه انتها نرسیده است. علمای پیشین هر چه قدر و منزلت داشتند، به جای خود؛ ولی فهم آنان از دین چونان قطره‌ای است از دریا. نسل‌های بعدی می‌توانند به فهم و رهیافت‌های تازه‌ای از دین، دست یابند. خداوند در خاتمیت، این استعداد را در انسان به ودیعه نهاده است که همواره به نگره‌ها و دید رس‌ها و چشم‌اندازهای جدیدی از دین برسد و هر که از خود شایستگی نشان دهد، فضل الهی شامل حال او می‌شود. اجتهاد پویای دینی در کنار غور رسی در قرآن و احادیث صحیح، مستلزم کاوش‌های خردمندانه، بهره‌یابی از دانش‌های عصر و درک نیازها و مقتضیات از منته و امکانه است (فراستخواه، منبع اینترنتی).

از سویی دیگر سیدجمال میان واقعیات تلخی که در دنیای اسلام وجود داشت با حقیقت و گوهر اسلام تفکیک قائل بود. او بر آن بود که روح اسلام و قرآن با آزادی‌خواهی و نوگرایی همسازی دارد. او معتقد بود این همسازی، کار اصلاح‌طلبان مسلمان را آسان کرده است؛ زیرا آنان مجبور نیستند که برای اصلاحات اجتماعی، به شیوه لوتر عمل کنند و نظریه جدا انگاری دین و دنیا را بر اساس تفسیری جدید از کتاب مقدس

ارائه کنند. به همین دلیل در مصاحبه با روزنامه پال مال می‌گوید:

روح حقیقی قرآن کاملاً با افکار آزادی‌خواهانه و عقاید تازه تطبیق می‌نماید. بی‌نظمی و تعصباتی که در حال حاضر وجود دارد، ربطی به قوانین اسلام ندارد. اینها مقرراتی است که تفسیرکنندگان جاهل به شرایع اسلامی اضافه نموده‌اند. پیشرفت زمان، آنها را متوجه اشتباهات گذشته خودشان خواهد نمود؛ بنابراین یک مسلمان عالم، کاملاً به اصول آزادی‌خواهانه اروپایی آشنا می‌باشد و به کمال آسانی می‌توان با مراجعه به تعالیم قرآن، مردم را با عقاید و افکار آزادی‌پرستانه امروزی آشنا نمود. این کار بدون مواجهه با انواع اشکالاتی که لوتر با آنها روبه‌رو گردید، عملی خواهد شد (صاحبی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۷).

از نظر سیدجمال اولین رکن دین اسلام این است که عقول را از آن خرافاتی که هر یک برای کوری عقل کافی است، پاک سازد و غالب ادیان موجود از این اوهام و خرافات خالی نیست (اسدآبادی، ۱۲۹۸، ص ۷۶). وی میان عقلانیت برآمده از انگاره‌های اسلامی و عقلانیت مدرن همسانی می‌انگارد و پایه‌های ایمان را در عقلانیت می‌جوید. وی معتقد است برای مطابقت با وضعیت علمی دنیای مدرن باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی و حقوق حقه انسانی آنها فهمید. مسلمانی که بدین‌سان از بند خرافات و تعصب‌های ناروا رها می‌شود و به حقایق دینی خودآگاهی می‌یابد و امکانات جدید آن را در می‌یابد؛ نه فقط تعدی غیرانسانی را به شخصیت خود نمی‌پذیرد، بلکه عملاً با اتحاد با برادران دیگر مسلمان خود شایق می‌شود و از این رهگذر، اسلام را به عالی‌ترین درجه قدرت می‌رساند (توانا، منبع اینترنتی).

از نظر سید دین اسلام یگانه دینی است که ذم اعتقاد بلاذلیل و اتباع ظنون را می‌کند و سرزنش پیروی از روی کوری را می‌نماید و مطالبه برهان را در امور به متدینین نشان می‌دهد و در هر جا خطاب عقل می‌کند (اسدآبادی، ۱۲۹۸، ص ۷۶). بدین مناسبت وی میان عقل به معنای مدرن آن و مبانی دیانت اسلامی، تناقضی مشاهده نمی‌کند و چنین عقلانیتی را موجب درستی و تعدیل اخلاق و سبب مدنیت عالم می‌داند (همو، [بی‌تا] ب، ص ۸۸). چنین عقلی است که علم مدرن را پی‌ریزی می‌کند و علم مدرن نیز به نوبه خود زمینه‌ساز پیشرفت و ترقی جوامع می‌شود. بنابراین از نظر سیدجمال با اصلاح و پیرایش

آیین اسلامی، ظرفیت‌های پنهان آن آشکار گردیده، بدین‌سان سازگاری آن با عقلانیت و علم مدرن عیان خواهد شد؛ از این‌رو نزد وی پادشاهی عالم از آن عقل و دانش است. با وجود این، سید در مقابل امثال سیر سید/احمدخان که در پی تأویل و تفسیر باورهای عقیدتی اسلامی بر اساس علوم جدید برآمده بود، ایستاد و رساله **نیچریه** را نوشت. وی از موضع یک عالم روشنفکر اسلامی فریادش بلند می‌شود و انتقاد صریح و تندی علیه سیر/احمدخان بیان می‌کند و این‌گونه تفسیر ناملایم و بی‌حد و مرز او را طبیعت‌گرایی نیهیلیستی و بی‌دینی خواند... و اندیشه بشری‌بودن قرآن او را به شدت نقد می‌کند و در شماره‌های متعدد **العروة الوثقی** به شدت وی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و عامل استعمار انگلیس می‌داند که با ژست علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی، عقاید الحادی را منتشر می‌سازد و پای استعمار را در کشور هند مستحکم ساخته، جوانان مسلمان را اغوا نماید (تقفی، منبع اینترنتی).

سیدجمال معتقد بود رفتار درست در برابر معارف غربی باید همانند رفتار مسلمانان صدر اسلام در برابر فلسفه یونانی باشد. مسلمانان صدر اسلام تنها هنگامی به فراگرفتن طب بقراط و جالینوس و هندسه اقلیدس و نجوم بطلمیوس و فلسفه افلاطون و ارسطو همت گماشتند که پایه‌های ایمان خود را استوار کردند. مسلمانان امروزی نیز تنها زمانی باید به فرهنگ و تمدن اروپایی روی آورند که دین خویش را به وجه درست آن بشناسند (عنایت، منبع اینترنتی). این جمله معروف هم به سیدجمال و هم به عبده نسبت داده شده است که وقتی به غرب رفتم، مسلمان دیدم و اسلام ندیدم و وقتی به شرق آمدم، اسلام دیدم و مسلمان ندیدم.

لذا بر خلاف اصول‌گرایانی چون ابوالاعلی مودودی و سیدقطب که غرب را مساوی جاهلیت می‌دانستند و به مقابله با تمدن غربی و بازگشت به تمدن اسلامی معتقد بودند، سیدجمال نه تنها غرب را مساوی جاهلیت نمی‌داند، بلکه در غرب مسلمان می‌بیند. این جمله بدان معنی است که می‌توان هم غربی بود و هم مسلمان؛ لذا به نفی تمدن غربی نمی‌پردازد و برخوردی گزینشی با غرب و تمدن غربی را توصیه می‌کند. به نظر سید

مهم‌ترین ترقیات غرب در عدل، مساوات، اخوت، آزادی و قانون است و همه اینها نیز ناشی از علم و اطلاع ملل اروپایی است (خسروشاهی، ۱۳۵۲، ص ۴۸-۵۰). اینها چیزهایی بودند که در شرق آن روز، موجود نبود. سیدجمال به دنبال ایجاد یک تعامل انتقادی با غرب بود که ضمن استفاده از امکانات موجود در تمدن غرب، در مقابل ناراستی‌های آن نیز بتوان مقاومت نمود. همچنین وی با توجه به شناختی که از ماهیت استعماری و اقتصاد سوداگرانه آن داشت، کوشید از غرب به عنوان اهرم فشاری برای اصلاح شرق استفاده کند؛ به گونه‌ای که در این تعامل هم غرب سود ببرد و هم شرق بیدار شود؛ لذا می‌گوید:

البته من می‌خواهم که جمیع کافران عالم را برانگیزانم و برین دارم که این متلبسین به لباس اسلام را مجبور کنند که اقلاً در یک جزء از دین که متعلق به حقوق عامه است که میزان عدل و قانون حق باشد، مسلمان باشند و در جزء دیگر باشند آنچه باشند، الی نار جهنم؛ چون از خاصه خود آنهاست و ضررش به خود آنها راجع است و مرا جز این مقصدی نیست (همان، ص ۳۷).

به طور خلاصه عناصر اصلی میراث سیدجمال‌الدین برای جهان اسلام به نحو عام و جهان عرب به نحو خاص عبارت بود از: نخست، اعتقاد به توانایی ذاتی دین اسلام برای رهبری مسلمانان و تأمین نیرومندی و پیشرفت آن؛ دوم، مبارزه با روحیه تسلیم به قضا و قدر و گوشه‌نشینی و بی‌جنبشی؛ سوم، بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی؛ چهارم، تفسیر عقلی تعالیم اسلام و فراخواندن مسلمانان به یادگرفتن علوم نو؛ پنجم، مبارزه با استعمار و استبداد به عنوان نخستین گام در راه رستاخیز اجتماعی و فکری مسلمانان (همان، ص ۱۱۳). به این ترتیب در اندیشه سیدجمال به عنوان اندیشمندی که نقش بنیان‌گذاری در نوگرایی معاصر را دارد، نشانه علوم انسانی اسلامی یا اسلامی‌سازی معرفت مفصل‌بندی نشده است. از منظر وی می‌توان و می‌بایست از علوم مدرن برای پیشرفت جهان اسلام استفاده نمود، هرچند در این مسیر می‌بایست اصول و اخلاق اسلامی را نیز مد نظر قرارداد.

۲-۳. گفت‌وگوهای اصول‌گرایی

اصول‌گرایی یا اصولیة الاسلامیه به معنی جستجوی اصول و بنیادهای ایمان، بنیادهای جامعه اسلامی (امت) و پایه‌های مشروعیت اقتدار (الشرعیة الحکم) می‌باشد (دکمجیان،

۱۳۸۳، ص ۲۴)؛ به عبارتی دیگر اصول‌گرایی فراخوان به اصول، قرآن و سنت به عنوان دو منبع اساسی که دین، جامعه و حکومت باید بر آنها مبتنی باشد است (الموصلی، ۱۳۷۸، ص ۱۹). از نظر اصول‌گرایان علت عقب‌ماندگی جهان اسلام، دورشدن جامعه اسلامی از اصول، سنت‌ها و آموزه‌های اسلامی است و تنها از طریق بازگشت به این اصول و ارزش‌ها است که می‌توان بر مشکلات فایق آمد. از دید اصول‌گرایان جامعیت و جهانی‌بودن اسلام و بخش مهمی از مفهوم توحید ایجاب می‌کند که با هر نظام انسانی، فلسفی یا سیاسی غیرخدایی مخالفت شود (الموصلی، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

ریشه‌های شکل‌گیری این گفتمان را در دوران عثمانی در اندیشه افرادی همچون بیرگیوی* و قاضی‌زاده** می‌توان جستجو کرد. اینان هرگونه نوآوری را در اسلام بدعت و حرام می‌دانستند و برای حفظ اصالت دین، به مبارزه با آنچه مظاهر بدعت می‌دانستند و تکفیر کسانی که بدعت‌های پس از پیامبر اسلام (ص) را مجاز می‌دانستند، پرداختند (شهبازی، ۱۳۸۳، ص ۴۸-۵۰) ینی‌چریان نیز به آموزش‌های جدید نظامی واکنش نشان دادند. آنان آموزش‌های نظامی جدید را سودمند نمی‌دانستند؛ تنها به این دلیل که حاج بکتاش ولی، وقت تأسیس این نیروی نظامی، برای آنان طلب برکت کرده، پیروزی دائمی آنان را از خداوند خواستار شده است (احمدی‌اقتی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷). برخی از علمای ترک نیز بر این اعتقاد بودند که هر آنچه از سوی نصارا به سرزمین‌های اسلامی وارد می‌شود، در تقابل با اسلام است. آنان در این باره به حدیث «کل محدثة بدعة وکل بدعة ضلالة و کل ضلالة فی النار» استناد و استدلال می‌کردند. اینان یکی از اصول اساسی اسلامی را آن می‌دانستند که هر کسی که به کفار تشبیه کند، از آنهاست (احمدی‌اقتی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷).

یکی دیگر از جلوه‌های مهم شکل‌گیری این گفتمان پس از القای خلافت، بروز جریان سلفی‌گری است که متأثر از اندیشه‌های ابن‌تیمیه شکل گرفت. ابن‌تیمیه، تئوریسین برجسته

* محمد بن پیرعلی بیرگیوی (۹۲۸-۹۸۱ق) که بیرگیلی نیز خوانده می‌شود.

** محمدافندی قاضی‌زاده (۹۹۰-۱۰۴۵ق) معروف به کوچوک قاضی‌زاده که پیروان او به «قاضی‌زاده لُر» شهرت داشتند.

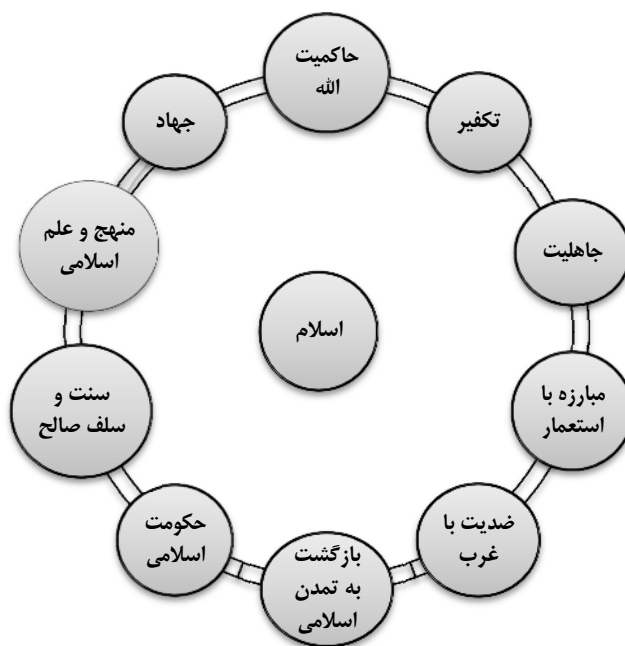
و پیشتاز بنیادگرایی سنی است و طرفداران وی به احترام از او به عنوان شیخ‌الاسلام یاد می‌کنند (همان). بعد از ابن‌تیمیه می‌توان به محمدبن‌عبدالوهاب اشاره کرد. وی ضمن آنکه احیاکننده مکتب حنبلی و آرای ابن‌تیمیه بود، نخستین منادی بازگشت به اصول و سنت سلف صالح و بنیان‌گذاری جریان اصول‌گرای سلفی در دوره معاصر بوده است. گفتمان اصول‌گرایی متأثر از نظریات اندیشمندانی همچون سیدقطب و ابوالاعلی مودودی دارای غنای فکری گردید و رویکرد معتدل‌تری یافت.

الف) نظام معنایی گفتمان اصول‌گرایی

مهم‌ترین نشانه‌هایی که این گفتمان آن را در منظومه گفتمانی خود مفصل‌بندی کرده است، عبارت‌اند از: نص، منهج و اصول اسلامی، حکومت اسلامی، حاکمیت الله، جهاد، بازگشت به تمدن اسلامی - در عصر خلفای راشد - تکفیر، جاهلیت، غرب‌ستیزی و انقلاب. از جمله نشانه‌هایی که این گفتمان را به حوزه گفتمانگی یا میدان گفتمان طرد کرده است، عبارت‌اند از: فلسفه، تصوف، مصلحت، تأویل، مدرنیته، علم مدرن، تمدن غربی، فرهنگ غربی و ناسیونالیسم. بر این اساس اصول‌گرایان با غرب و آموزه‌های مدرنیته سر ناسازگاری دارند؛ زیرا آن را به عنوان جاهلیتی جدید، عامل اصلی کنارنهادن دین از حوزه‌های عمومی و اجتماعی و متضمن اصل خودبسندگی و خودسامانی بشر قلمداد می‌کنند؛ اندیشه‌ای که دنیا را به فساد و تباهی کشانده است؛ لذا اصول‌گرایان با تکیه بر مفاهیمی چون جاهلیت و تکفیر به دنبال جهاد با غرب‌اند.

به این ترتیب گفتمان اصول‌گرا به شیوه‌ای معنادار از مفصل‌بندی عوامل فوق تشکیل یافته و تصور و فهم اصول‌گرایان از واقعیت را شکل داده است. با توجه به شخصیت رابطه‌ای هویت در برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان مطرح می‌کنند (سلطانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱-۱۷۳) تصویر گفتمان اصول‌گرا از اسلام، متأثر از سایر نشانه‌های مفصل‌بندی‌شده در این گفتمان است. اسلام در این گفتمان در قالب آموزه‌های موجود در اصول اسلامی، سنت و سلف صالح متجلی است. این اسلام در غالب تمدن اسلامی که در صدر اسلام شکل گرفته است، به بهترین شکل متجلی شده و لذا برای احیای اسلام می‌باید به این

اصول و سنت اسلامی بازگشته و تمدن اسلامی را به همان سبک عصر خلفا مجدداً برقرار سازیم. این تصور از اسلام در برخورد با تمدن مدرن غربی آن را جاهلیت خوانده، با تکیه بر منطق تفاوت در یک غیریت‌سازی، تمامی افرادی را که خارج از این گفتمان قرار دارند، تکفیر می‌کند.



شکل (۲) نظام معنایی گفتمان اصول‌گرایی

این گفتمان با توجه به تأکیدش بر اصول و ارزش‌های اسلامی دارای قابلیت اعتبار بالایی بود؛ اما فضای اسطوره‌ای این گفتمان به تقاضاهایی خاص محدود گشته، نتوانست برآورده‌کننده خواسته‌های تمامی اقشار جامعه باشد. از سوی دیگر با توجه به گذشته‌گرایی این گفتمان و نگاه سلبی آن به دستاوردهای نوین بشری نتوانست بخش‌های مختلف جامعه را متقاعد کند که دارای قابلیت نظم‌بخشی است؛ لذا دارای قابلیت دسترسی پایینی بود و با توجه به کاهش قدرت استعاری آن نتوانست در سطح جهان اسلام به گفتمانی هژمونیک تبدیل شود. هرچند در بخشی از کشورهای اسلامی و در بین سطوحی از اقشار جامعه که برآورده‌کننده تقاضاهای آنان است، مقبولیت یافته است.

ب) معنایابی علم اسلامی در گفتمان اصول‌گرایی

اصول‌گرایان از یکسو شاهد ضعف و انحطاط مسلمانان بودند و از سوی دیگر شاهد تمدن مدرن غربی که انسان را دچار جاهلیتی جدید کرده است؛ لذا با تکفیر هردو، تنها راه نجات بشری را در بازگشت به سرچشمه‌های دین اسلام در عصر خلفای راشد می‌دانستند و در این راستا با استفاده از ابزارهای مختلف برای اشاعه آموزه‌های خود در جامعه تلاش کردند. بر خلاف نوگرایان که با تأکید بر عقل به دنبال سنتی بین اسلام و مدرنیته و استفاده از تجربیات نوین بشری برای احیای جوامع اسلامی‌اند، اصول‌گرایان با برجسته‌سازی سنت و طرد رویکرد عقلی (فلسفی) از پذیرش تعامل و وام‌گیری از دانش بشری در غرب پرهیز کرده، صرفاً بر بازگشت تمام و کمال به آموزه‌های اسلامی که در سنت و نصوص اسلامی متجلی است، پای می‌فشارند و هرگونه اقتباس از تجربه‌های دیگر بشری را نوعی سازش با دنیایی می‌دانند که با انفکاک دین از سیاست به مظهر سیاست شیطانی و جهالت نو تبدیل شده است.

به این ترتیب از منظر اصول‌گرایان، علم مدرن در واقع عامل شکل‌گیری جهالت نوین است و لذا از آن می‌بایست پرهیز و صرفاً به سنت و منهج اسلامی رجوع کرد. معنایابی علم در این گفتمان به طور عام، متأثر از نظام معنایی آن و به طور خاص متأثر از چند عامل و نشانه صورت گرفته است. نخست، مفصل‌بندی منهج اسلامی و تأکید بر بازگشت به سنت و اصول اسلامی؛ دوم، طرد مدرنیته و غرب؛ و سوم، نفی فلسفه و عرفان. عقل در این گفتمان صرفاً ابزاری برای فهم قرآن و حدیث است و در نتیجه علم اسلامی در این گفتمان همان دانش‌های موجود در قرآن و حدیث و سنت اسلامی است و جایی برای علوم عقلی در آن وجود ندارد. به این ترتیب هرچند این گفتمان تأکید فراوانی بر بازگشت به تمدن اسلامی و رجوع به اصول، سنت و منهج اسلامی دارد، ولی با توجه به طرد فلسفه و حیطه محدودی که برای عقل قائل است، تعریف خاصی از علم اسلامی ارائه می‌کند و بر این اساس نشانه علوم انسانی اسلامی در آن به عنوان علم و منهج اسلامی موجود در قرآن و حدیث و سنت اسلامی معنا یافته است. در ادامه برای فهم بهتر نحوه معنایابی نشانه علوم

اسلامی در گفتمان اصول‌گرایی به اختصار گفتار و عمل کرد گفتمانی سیدقطب را در این زمینه بررسی می‌نماییم.

ج) سیدقطب* و علوم اسلامی (منهج و طرز تفکر اسلامی)

سیدقطب جایگاه برجسته‌ای در گفتمان اسلام‌گرایی و به طور خاص، گفتمان اصول‌گرایی معاصر دارد. وی کوشید ایدئولوژی بنیادگرایانه *ابن‌تیمیه* و *ابن‌قیم جوزی* - نظریه‌پردازان عمده قرن هشتم هجری - را احیا کند. به این ترتیب وظیفه ایدئولوژیک سیدقطب، خلق الگوهایی بود که بتواند بیداری اسلامی را به منظور استقرار حاکمیت الله بر زمین افزایش دهد (دکمجیان، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸). حسن حنفی معتقد است باید اندیشه سیدقطب را به دو مرحله متمایز تقسیم کرد: در مرحله اول که حنفی او را *سیدقطب اول* می‌نامد، او ادامه دهنده راه سیدجمال و عبده است و چهره‌ای اصلاح طلب دارد؛ اما در مرحله دوم که پس از زندان و انتشار کتاب *معالم فی الطریق* است، او دچار جزمیت در خطوط فکری می‌شود (حنفی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲). سیدقطب معتقد بود مشکلات واقعی مسلمانان زمانی ایجاد شد که به تأویل نصوص قرآنی پرداختند. وی چاره درد اسلام را در کنار گذاشتن یکباره تمام «مرد ریگ عقلی» می‌دانست و بر آن بود که ایدئولوژی اسلامی را بی‌واسطه از قرآن کسب نماید (سیدقطب، ۱۳۶۱، ص ۶۶-۶۹).

از نظر وی نسل صحابه نسلی ممتاز و تکرار نشده در تاریخ است؛ چرا که:

پیامبر نسلی پرورش داده بود با قلبی خالص، عقلی خالص، تصویری خالص، شعوری خالص و تکوینی خالص [و نیالوده] از هر آنچه که غیر از منهج الهی است که قرآن تضمین کننده آن است (سیدقطب، ۱۴۱۵، ص ۱۷).

اما در نسل‌های بعدی سرچشمه‌ها به هم آمیخت:

فلسفه یونان، منطق یونان، اساطیر و انگاره‌های پارسیان، اسرائیلیات یهود و لاهوت نصارا

* نام کامل وی سیدقطب *ابراهیم حسین شاذلی* است (برای مطالعه شرح زندگی و تحولات فکری او ر.ک: صلاح‌الدین عبدالفتاح خالدی، سیدقطب از ولادت تا شهادت، ترجمه جلیل بهرامی‌نیا، نشر احسان، ۱۳۸۰).

و دیگر رسوبات تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر به این چشمه‌ها وارد شد و اینها با تفسیر قرآن کریم، علم کلام، همچنین فقه و اصول مخلوط شد و از این چشمه مشوب سایر نسل‌ها خارج شدند؛ فلذا آن نسل [اول] هرگز تکرار نشد و هیچ شکی نیست که همین اختلاط در سرچشمه اول عاملی اساسی از عوامل اختلاف آشکار بین کلیه نسل‌ها و این نسل متمایز و یگانه است (سیدقطب، ۱۴۱۵، ص ۱۷).

سیدقطب معتقد بود ایدئولوژی اسلامی از آرایش و انحراف و مسخ‌رهایی نخواهد یافت مگر آن‌گاه که هر آنچه نام فلسفه اسلامی بر آن نهاده‌اند، تمام مباحث علم کلام و تمام آنچه را میان فرق مختلف اسلامی در طی قرون گذشته اختلاف به پا کرده است، یکباره به دور بیندازیم^{*} و پس از آن به سوی قرآن مجید بازگردیم (سیدقطب، [بی‌تا]، ص ۶۴). وی با تأکیدی که بر حاکمیت خدا دارد، اصرار می‌ورزد که به بهانه تعارض شرع با مصلحت‌بندگان نباید بر شرع (حاکمیت) شورش کرد؛ زیرا مصلحت بشر در شرع خدا تضمین شده است... پس اگر روزی انسان‌ها چنین به نظرشان آمد که مصلحتشان در مخالفت با چیزی است که خدا برایشان تشریح کرده است، به وهم افتاده و... کافر شده‌اند... کسی که ادعا می‌کند مصلحت- در آنچه او به نظرش می‌آید- مخالفت شریعت خداست، نباید پس از آن، آنی هم خود را بر این دین و از اهل این دین بداند (مرادی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰).

قطب معتقد است اسلام، روش نوین زندگی است؛ روشی سوای آنچه اروپا به خاطر دارد و سوای آنچه جهان در روزگار آن جدایی شوم و پیش از آن، به خود دیده است. برنامه‌ای است اصیل و با ریشه‌ای جدا و مستقل، برنامه‌ای عمومی و تکامل یافته و نه تنها برای زندگی کنونی و اوضاع حاضر، بلکه برنامه‌ای برای فکر و عقیده و نیز برای زندگی و عمل. بنابراین یگانه برنامه‌ای است که توانایی دارد انسان را بر اساسی تازه پایه‌گذاری کند

* این دیدگاه در مورد فلسفه را می‌توان در قائلان به مکتب تفکیک نیز مشاهده نمود (برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۲ و مهدی نصیری، اسلام و تجدد، کتاب صبح، ۱۳۸۷).

و جهانی نوین برای انسان به وجود آورد (سیدقطب، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰). سیدقطب، روش قرآنی مودودی را در پایه‌ریزی جهان‌بینی‌ای ایدئولوژیک به کار می‌گیرد و برای اثبات درستی تشخیص خود از بیمار بودن تمدن غربی، فراوان به کتاب انسان، موجود ناشناخته الکسیس کارل که به عربی ترجمه شده بود، ارجاع می‌دهد. تشخیص کارل این بود که ریشه بیماری تمدن غرب، پس‌ماندگی علوم انسانی از علوم مادی است؛ اما سیدقطب که در اصل بیمار بودن تمدن غربی با کارل هم‌نظر است، تشخیص او را از اسباب این بیماری نمی‌پذیرد.

از نظر سیدقطب سبب بیماری کشنده این تمدن، برپایی آن بر مبنای بی‌دینی است و چون متکی به طرز فکر الهی نیست، بدون توجه به حقیقت سرشت انسانی و خواسته‌های طبیعی انسان به وجود آمده است و بالطبع به کار انسان نمی‌آید (سیدقطب، ۱۳۷۷، ص ۸۳). به باور وی سیادت و برتری غرب به پایان خود رسیده است و دلیل این موضوع آن است که تمدن غرب به هدف‌های محدود و بی‌ارزش خود نائل شد؛ در حالی که نتوانست برای بشر ارمغانی ارزنده و مفید باشد و آن طرز تفکر صحیح و مقررات کاملی را که شایسته انسان است، بدو عرضه نماید.^{**} آری غرب با همه کوشش خود نتوانست ارزش‌های انسانی را بشناسد و بر پایه شناخت این ارزش‌ها، تمدنی به وجود آورد و در سایه این تمدن، واقعیت بشر یعنی انسانیت او را به رشد رساند (همان، ص ۷۵). سیدقطب در معالم فی الطريق به طور قاطع هر گونه سازش و توازن بین دین و تمدن جدید را رد می‌کند. وی معتقد است جلوه‌های کاذب این تمدن مادی نباید چشم ما را خیره کند و تیره‌روزی و بدبختی بشر را در سایه نامبارک آن از ما دور بدارد. موشک‌های قاره‌پیما و ماهواره نباید ما را سرگرم خود سازد و از دره هولناکی که انسان و انسانیت در آن سقوط کرده است، غافل کند (همان، ص ۸۵). از نظر قطب، تمدن غرب، افکار افراد را در قفسی آهنین از علم و محسوسات اسیر کرده است:

** این نگاه قطب به غرب را در سنت‌گرایانی چون گنون، شووان، سیدحسین نصر و... نیز می‌توان یافت.

به همین دلیل است که ما معتقدیم راه نجات را نمی‌باید از زندانیان تمدن جدید جویا شد، بلکه باید سراغ طرز فکری را گرفت که از خارج این قفس و از افقی آزاد به وضع موجود می‌نگرد. مسئله عقب‌ماندگی علوم انسانی از علوم مادی را نباید آن‌چنان که دکتر کارل گمان کرده پدیده‌ای اتفاقی گرفت؛ زیرا وقتی می‌بینیم در طرز فکری که پایه و اساس تمدن جدید است برای انسان ارزشی در خور انسانیتش معین نشده و این طرز فکر از ایدئولوژی اسلامی که ارزش آدمی را تا مرتبه خلافت و جانشینی خدا در زمین بالا می‌برد منحرف گشته، عقب‌ماندگی علوم انسانی را موضوعی قهری و طبیعی خواهیم یافت (همان، ص ۹۹).

قطب در نامه‌های خود که در آمریکا نوشته است، می‌نویسد واقعاً آمریکا بزرگ‌ترین دروغی است که جهان به خود دیده است (خالدی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۲). او آمریکا را کارگاه وسیع و مزخرف می‌داند و در مورد آن می‌گوید اینجا غربت است، غربت واقعی، غربت روان و فکر، غربت روح و تن، اینجا در این کارگاه بزرگی که دنیای جدیدش می‌نامند! (همان، ص ۲۴۸). وی معتقد است تنها کمبودی که آمریکا در عین برخوردار بودن از همه دیگر چیزها با آن مواجه است، یگانه چیزی است که در نظر آنها قدر و قیمتی ندارد... روح!! (همان، ص ۲۴۶). از نظر وی اسلام عین تمدن است و جامعه اسلامی - با صفاتش - تنها جامعه متمدن است و جوامع جاهلی با - تمامی اشکال متعددشان - جوامعی عقب‌مانده می‌باشند (سیدقطب، ۱۴۱۵، ص ۱۱۷). او اصول و ارزش‌های تمدن اسلامی را این‌چنین معرفی می‌کند: عبودیت از آن خداست؛ مبنای پیوند اجتماعی عقیده است؛ انسانیت انسان فراتر از ماده است؛ گونه‌ای از ارزش‌های انسانی باید حاکم شوند که انسانیت انسان را بارور کنند، نه حیوانیتش را؛ خانواده دارای حرمت است؛ خلافت انسان بر زمین، بر اساس عهد، پیمان و شرط الهی و حاکمیت محض روش خدا و شریعت او در امور این خلافت است (مرادی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۱).

جاهلیت از دیدگاه سیدقطب، تجسم انحراف از اسلام است، چه این انحراف پیش از اسلام انجام شده باشد و چه پس از آن:

ما امروز در جاهلیتی همانند زمان ظهور اسلام یا تاریک‌تر از آن قرار داریم. هر

چه پیرامون ماست، جاهلیت است... انگاره‌ها و عقاید مردم، عادات و سنت‌هایشان، منابع فرهنگ‌شان، هنرها و آداب‌شان، مقررات و قوانین‌شان و حتی بسیاری از آنچه که ما فرهنگ اسلامی و منابع اسلامی و فلسفه اسلامی و اندیشه اسلامی به شمار می‌آوریم... همگی از فرآورده‌های این جاهلیت است (مرادی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۹).

لذا در دیدگاه سیدقطب، مفهوم جاهلیت تنها شامل جوامع لیبرال سرمایه‌داری و کمونیسم نیست، بلکه چندان توسعه می‌یابد که شامل همه جوامع اسلامی معاصر می‌شود. او در این باره با صراحت تمام اعلام می‌کند که جوامعی که خود را مسلمان می‌دانند، ولی مهم‌ترین خاصیت الوهیت را که حاکمیت است، به غیر خدا سپرده‌اند، به جوامع جاهلی منضم می‌شوند و در تعریف جامعه جاهلی می‌نویسد جامعه جاهلی هر جامعه‌ای است که عبودیت آن به خدا خالص نباشد. تجسم این عبودیت در انگاره اعتقادی و شعائر عبادی... و مقررات قانونی است... با این تعریف دقیق، همه جوامعی که امروزه روی زمین قرار دارند، در دایره جامعه جاهلی قرار می‌گیرند (سیدقطب، ۱۴۱۵، ص ۹۱-۹۲).

از نظر قطب، مسلمانان نمی‌توانند در نظام ارگانیکی که جامعه جاهلی ایجاد کرده است، زندگی کنند؛ زیرا وجودشان به این شکل، عملاً به موجودیت اسلام منجر نمی‌شود؛ افرادی که به لحاظ نظری مسلمان‌اند، ولی در ترکیب ارگانیکی جامعه جاهلی قرار دارند، حتماً مجبور به پذیرش خواسته‌های این جامعه اندام‌وار خواهند شد و خواسته و ناخواسته یا آگاهانه و ناآگاهانه، نیازهای اساسی این جامعه را که برای بقایش ضروری است، برآورده خواهند ساخت و از کیان آن دفاع خواهند کرد. یعنی افرادی که به لحاظ نظری مسلمان‌اند، به تقویت جامعه جاهلی خواهند پرداخت که به لحاظ نظری برای نابودی آن تلاش می‌کنند؛ بنابراین برای آنکه قاعده نظری اسلام - یعنی عقیده - در جماعتی ارگانیکی - از لحظه نخست - تجسم یابد، چاره‌ای جز این نیست که جماعت اندام‌وار دیگری، جز جامعه جاهلی پدید آید (همان، ص ۵۴-۵۵).

۳-۳. گفتمان تمدن‌گرایی

تمدن‌گرایی در مقایسه با دو گفتمان اصول‌گرایی و نوگرایی، گفتمانی نوظهور است. این گفتمان می‌کوشد تلفیقی بین نوگرایی و اصول‌گرایی ایجاد کند و لذا در نظام معنایی آن

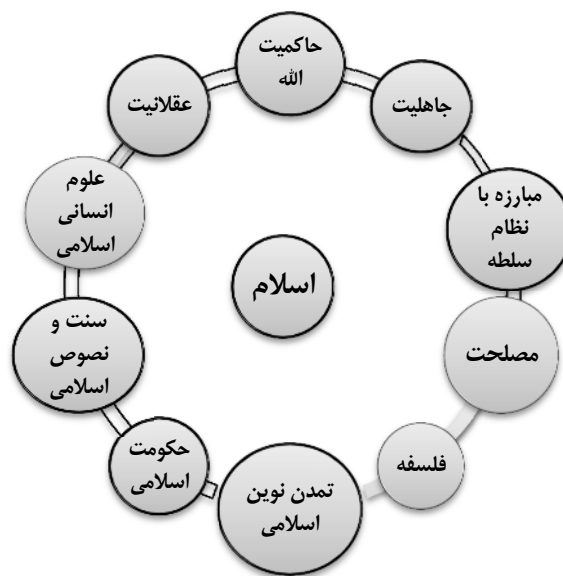
نشانه‌های مشترک زیادی با دو گفتمان فوق وجود دارد. گفتمان تمدن‌گرایی با استفاده از تجارب دو گفتمان فوق بر آن است که برای حل مشکلات جهان اسلام می‌بایست یک «تمدن جدید اسلامی» را شکل داد و در این مسیر عقلانیت نوگرایی و سنت اصول‌گرایی را توأمان به کار گرفت. از منظر این گفتمان، تشکیل حکومت و دولت اسلامی مقدمه‌ای برای تشکیل تمدن اسلامی است؛ لذا در این گفتمان نشانه تمدن اسلامی که پیش از این توسط اندیشمندانی چون سید قطب و مالک بن نبی^۲ مطرح گشته بود، نقشی محوری و جایگاهی برجسته می‌یابد.

از منظر گفتمان تمدن‌گرایی نه تنها دین با مقولاتی چون نوگرایی و توسعه اجتماعی در تضاد و تقابل نیست، بلکه تحول و توسعه علمی و تکنولوژیک را از لوازم و سازه‌های زندگی اجتماعی بشر می‌داند. نقطه اختلاف این دیدگاه با تجددگرایی نوگرایی اسلامی در این است که روشنفکران مسلمان الگوهای توسعه را اصولاً از مدل‌های مدرنیته اخذ و اقتباس کرده، تنها به سازگاری ظاهری آنها با شریعت اسلامی می‌اندیشند؛ حال آنکه رویکرد تمدن‌گرا به دنبال تبیین و تأسیس الگوهای توسعه اجتماعی در چارچوب فرهنگ اسلامی و آموزه‌های وحیانی است؛ بنابراین می‌توان گفت که این رویکرد در یک واکنش فعال و تعاملی با دو گرایش پیشین شکل گرفته و به دنبال پاسخ‌گویی به چالش‌های عینی و عقده‌های ناگشوده‌ای است که ظاهراً دیگران از حل و فصل آن بازمانده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۵).

الف) نظام معنایی گفتمان تمدن‌گرایی

مهم‌ترین نشانه‌هایی که این گفتمان آن را در منظومه گفتمانی خود مفصل‌بندی کرده است عبارت‌اند از: تمدن اسلامی، حکومت اسلامی، عقلانیت، مصلحت، فلسفه، نصوص و سنت اسلامی، جاهلیت و مبارزه با نظام سلطه. به این ترتیب با مفصل‌بندی هم‌زمان عقلانیت و فلسفه از یکسو و سنت و نصوص اسلامی از سوی دیگر نظام معنایی این گفتمان تلفیقی از نشانه‌های اصلی موجود در دو گفتمان اصول‌گرا و نوگراست. تمدن‌گرایان، غرب و آموزه‌های مدرنیته را برای ایجاد تمدن اسلامی نامناسب می‌دانند؛ زیرا آن را به عنوان

جاهلیتی جدید، عامل اصلی کنارنهادن دین از حوزه‌های عمومی و عامل ایجاد خلأ معنویت و فضیلت در جامعه می‌دانند؛ اما با وجود این و بر خلاف اصول‌گرایان قائل به طرد تمامی دانش‌های غربی نیستند. به این ترتیب گفتمان تمدن‌گرا به شیوه‌ای معنادار از مفصل‌بندی عوامل فوق تشکیل یافته و تصور و فهم تمدن‌گرایان از واقعیت را شکل داده است. تصویر گفتمان تمدن‌گرا از اسلام متأثر از سایر نشانه‌های مفصل‌بندی شده در این گفتمان است. اسلام در این گفتمان در قالب آموزه‌های موجود در اصول، سنت و نصوص اسلامی، عقلانیت و فلسفه متجلی است که می‌بایست بر مبنای اصول آن و با رویکردی عقل‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه آن را مبنای ایجاد تمدن نوین اسلامی قرارداد.



شکل (۳) نظام معنایی گفتمان تمدن‌گرایی

ب) معنایابی علوم انسانی اسلامی در گفتمان تمدن‌گرایی

از منظر گفتمان تمدن‌گرایی برای حل مسائل جامعه و دستیابی به توسعه مطلوب باید به تأسیس یک حوزه کارشناسی علمی متناسب با اصول و ارزش‌های اسلامی پرداخت و علوم انسانی اسلامی را که ویژه جامعه اسلامی است، تولید کرد. به این ترتیب، طبیعی است که

برنامه‌های توسعه اجتماعی به طور هم‌زمان از دو مقوله دینی و علمی که در بنیاد با یکدیگر هماهنگ شده‌اند، متأثر خواهد بود و به تدریج فرایند برنامه‌ریزی در یک جامعه اسلامی با برنامه‌ریزی در جوامع مدرن و سکولار فاصله خواهد گرفت (همان، ص ۳۰۶). این گفتار به همان‌سان که اجتهاد را یگانه راه دستیابی به معارف صحیح اسلامی می‌داند، در حوزه عمل نیز روش‌های عقلانی و تجربی را در شناخت مناسبات عینی و مهندسی اجتماعی معتبر و ضروری می‌شمارد. تمدن‌گرایان اصرار می‌ورزند که منظور آنان از علم لزوماً دانش‌های سکولار سازنده تمدن جدید نیست.

همچنان‌که غرب جدید برای تحقق ارزش‌های این جهانی و دین‌گريزانه خویش، به تولید دانش سکولار دست یازید، پایه‌گذاری تمدن اسلامی نیز نیازمند ابزارهای علمی و کارشناسی متناسب با نظام ارزشی و شاخص‌های اسلامی است. این نکته همان چیزی است که تمدن‌گرایان، اخیراً و به‌اجمال، آن را جهت‌داری علوم می‌نامند و با طرح ایده نظریه‌پردازی دینی یا اسلامی‌سازی علوم^۳ در صدد تولید علوم انسانی اسلامی برآمده‌اند (همان، ص ۲۹۸). به این ترتیب می‌توان گفت که نشانه علوم انسانی اسلامی در این گفتار مفصل‌بندی شده و معنا یافته است و این گفتار با مفصل‌بندی هم‌زمان عقل و نص، از یکسو معتقد به ضرورت علوم انسانی اسلامی است و از سوی دیگر بر خلاف اصول‌گرایان که تمامی علوم مدرن را طرد کرده، عامل جاهلیت می‌دانند، در صدد استفاده از دانش مدرن در جهت منظم و مدون‌کردن علوم انسانی اسلامی است. همچنین تمدن‌گرایان با توجه به مفصل‌بندی نشانه مصلحت، همچون نوگرایان در صدده تا زمان حصول علوم انسانی اسلامی از علوم مدرن که در تضاد با اصول اسلامی نیستند در جهت سامان‌بخشی اولیه به جامعه استفاده نمایند.

(ج) علوم انسانی اسلامی در اندیشه آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای (مدظله العالی)

علم در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای جایگاه برجسته‌ای دارد. از نظر ایشان علم، موگد قدرت است و نظام سلطه بر اساس قدرت و علم خود توانسته است جهان را به سیطره خود درآورد و جاهلیت مدرنی را ایجاد کند. ایشان در تبیین این جاهلیت می‌گویند:

امروز شما در دنیا نگاه کنید قدرت‌های مسلط و مستکبر عالم، تسلیحات درست می‌کنند، برای تهدید بشریت، نه برای گسترش عدالت؛ برای گسترش بی‌عدالتی، نه برای دادن امنیت به بشر؛ بلکه برای سلب امنیت از کسانی که تسلیم آنها نباشند. امروز مسئله در دنیا این است. اینکه ما جاهلیت مستقر امروز دنیا را جاهلیت مدرن می‌نامیم، به خاطر همین است. دوران جاهلیت پایان نیافته است. جاهلیت یعنی مقابله با حق، مقابله با توحید، مقابله با حقوق انسان، مقابله با راهی که خدا برای انسان‌ها در جهت سعادت گشوده است. این جاهلیت، امروز هم هست با شکل مدرن، با استفاده از دانش، با استفاده از فناوری‌های پیشرفته، با استفاده از سلاح هسته‌ای، با استفاده از انواع تسلیحات برای پرکردن کیسه صاحبان صنعت‌های مخرب و منهدم‌کننده زندگی بشر... (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۴/۱۹، منبع اینترنتی).

ایشان در تبیین مخالفت با تمدن غربی و علل فروپاشی قریب‌الوقوع آن به خلأ معنویت و فضیلت در آن اشاره کرده و می‌گویند:

مخالفت مؤمن به اسلام با تمدن غربی به خاطر پیشرفت علمی و مبارزه با خرافات و علمی‌کردن همه روابط اجتماعی نیست؛ به خاطر خلأ معنویت و فضیلت در این مجموعه دنیایی است... شما جوان‌ها آن روز را خواهید دید که این دنیای متمدن غربی از نبود معنویت، دچار هلاکت و نابودی خواهد شد... اینها در علم مشکلی نداشتند. از طریق این علم، ثروت بی‌اندازه هم کشف کردند و به دست آوردند. از ثروت‌های زیرزمینی و منابع خدادادی هم حداکثر استفاده را کردند. به فضا هم رفتند. به اعماق اجسام هم پی‌بردند. در پیشرفت علمی کار زیادی کردند و از این علم هم برای به دست آوردن ثروت و قدرت و سیاست و همه چیز، حداکثر استفاده‌های مشروع و نامشروع را کردند. با همین علم استعمار کردند؛ کشتارهای گوناگون جهانی کردند؛ میلیون‌ها انسان را اروپایی‌ها در قرن اخیر و در جنگ‌های مختلف و حوادث گوناگون کشتند؛ بنابراین اینها در علم مشکلی نداشتند، اما علم بدون هدایت و فضیلت و معنویت و انسانیت و علم ناظر فقط به دنیا و غمض عین از آخرت، نتیجه‌اش همین است (همو، ۱۳۸۳/۳/۲۲، منبع اینترنتی).

در اندیشه ایشان برای فائق‌آمدن بر این نظام سلطه و حل مشکلات جهان اسلام

می‌بایست با یک جنبش نرم‌افزاری و نهضت تولید علم به تولید علم دست زد و تمدن نوین اسلامی را ایجاد نمود. به این ترتیب در نظر آیت‌الله خامنه‌ای تمدن اسلامی، جایگاه رفیعی می‌یابد؛ تا جایی که ایشان، تشکیل دولت اسلامی را مقدمه‌ای برای تشکیل تمدن اسلامی دانسته، چنین می‌گویند:

ما یک انقلاب اسلامی داشتیم، بعد نظام اسلامی تشکیل دادیم، مرحله بعد تشکیل دولت اسلامی است، مرحله بعد تشکیل کشور اسلامی است و مرحله بعد تشکیل تمدن بین‌المللی اسلامی است. ما امروز در مرحله دولت اسلامی و کشور اسلامی قرار داریم. باید دولت اسلامی را ایجاد کنیم. امروز دولت ما- یعنی مسئولان قوه مجریه، قوه قضاییه، قوه مقننه، که مجموع اینها دولت اسلامی است- سهم خوبی از حقایق اسلامی و ارزش‌های اسلامی را دارد؛ اما کافی نیست... باید بیشتر به سمت اسلامی شدن، مسلمان شدن و مؤمنانه و مسلمانانه زندگی کردن برویم (همو، ۱۳۸۳/۸/۶، منبع اینترنتی).

نکته حائز اهمیت در معنایابی علم در اندیشه ایشان صورت‌بندی‌ای است که از علوم انسانی ارائه می‌دهند و می‌گویند:

ما علوم انسانی‌مان بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده است. علوم انسانی غرب مبتنی بر جهان‌بینی دیگری است؛ مبتنی بر فهم دیگری از عالم آفرینش است و غالباً مبتنی بر نگاه مادی است. خب، این نگاه، نگاه غلطی است؛ این مبنا، مبناي غلطی است. این علوم انسانی را ما به صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم تو دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف اینها را تعلیم می‌دهیم؛ در حالی که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقایق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد و پیدا کرد. این کار بسیار اساسی و مهمی است. اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و بر این اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند؛ لکن مبنا باید مبناي قرآنی باشد (همو، ۱۳۸۸/۷/۲۸، منبع اینترنتی).

در جایی دیگر می‌گویند:

شکی نیست که بسیاری از علوم انسانی، پایه‌ها و مایه‌های محکمی در اینجا دارد؛ یعنی در فرهنگ گذشته خود ما. برخی از علوم انسانی هم تولیدشده غرب است؛ یعنی به عنوان یک علم، وجود نداشته اما غربی‌ها که در دنیای علم پیشروی کرده‌اند، اینها را هم به وجود آورده‌اند؛ مثل روانشناسی و علوم دیگر. خیلی خوب، ما هم برای سرجمع کردن، مدون کردن، منظم کردن و نظام‌مند کردن آنچه که خودمان داریم، به یک تفکر و تجربه علمی احتیاج داریم، هم برای مواد و پایه‌هایی که آنها در این علم جمع آورده‌اند، به یک نگاه علمی احتیاج داریم. منتها گرفتن پایه‌های یک علم از یک مجموعه خارج از محدوده مورد قبول ما، به معنای قبول نتایج آن نیست. مثل این می‌ماند که شما یک کارخانه را وارد می‌کنید، آنها با این کارخانه یک چیز بد درست می‌کرده‌اند؛ حالا شما با آن کارخانه، یک چیز خوب درست می‌کنید. هیچ اشکالی ندارد. تلفیق بین علوم انسانی غربی و علوم انسانی اسلامی، اگر به معنای مجذوب شدن، دلباخته شدن، مغلوب شدن و جوّ زده شدن در مقابل آن علوم نباشد، قبول داریم و اشکال ندارد. ببینید در علوم انسانی، تفکر ایمانی و میراث عظیم و عمیق شما، به شما چه می‌گوید (همو، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹، منبع اینترنتی).

به این ترتیب از یکسو ایشان علوم انسانی غربی را برای ایجاد تمدن اسلامی نامناسب می‌دانند و معتقدند می‌بایست بر مبنای قرآن، فرهنگ و میراث عظیم اسلامی به علوم انسانی اسلامی پرداخت و از سویی دیگر استفاده از تجارب بشری در غرب را برای نظام‌مند و مدون کردن علوم انسانی اسلامی جایز می‌دانند. برای پی‌ریزی تمدن نوین اسلامی نیز به شرط مغلوب‌نشدن علوم انسانی اسلامی و جوّ زده‌نشدن متفکران مسلمان، قائل به تلفیق علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غربی‌ند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که پیش از این مشخص شد، متأثر از نظام معنایی گفتمان‌های اسلام‌گرا، نشانه علوم انسانی اسلامی نیز به شکلی خاص معنا یافته و یا طرد شده است. برای نوگرایان، غرب به سبب قدرت، فناوری و آزادی موجود در آن، الگویی جذاب به نظر می‌رسید. آنان

در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تدافعی را اتخاذ کردند و در صدد برآمدند تا علوم جدید و بهترین اندیشه‌های موجود در غرب را به شرط آنکه تصادمی با ارزش‌های اسلامی نداشته باشد، برای ایجاد مدرنیته اسلامی به کار بندند.

نوگرایان معتقدند زیربناهای علمی و تکنولوژیک تمدن مدرن غربی قابل تبدیل به مقوله‌های علمی و عملی‌اند که مسلمانان می‌توانند بدون اینکه مجبور به از کف دادن هویت فرهنگی خود باشند، آنها را بیاموزند و کسب منفعت نمایند؛ اما برای اصول‌گرایان، غرب، مظهر جاهلیت بود. آنان در برخورد با گفتمان هژمونیک غرب، رویکردی تهاجمی اتخاذ کردند و ضمن تکفیر آن هر گونه اقتباس از تجربه‌های غرب را نوعی سازش با دنیایی دانستند که مظهر سیاست شیطنانی است. به این ترتیب از منظر اصول‌گرایان، علم مدرن در واقع، عامل شکل‌گیری جهالت نوین است و لذا از آن می‌بایست پرهیز کرد. اصول‌گرایان یگانه راه نجات مسلمانان را بازگشت به تمدن اسلامی و به کارگیری منهج، طرز تفکر و علوم اسلامی موجود در نصوص و سنت سلف صالح می‌دانند و در این راستا بر طرد تمامی آنچه مرده‌ریگ عقلی می‌دانند از علوم انسانی قدیمی یونانی گرفته تا علوم انسانی غرب مدرن تاکید می‌کنند.

به این ترتیب در این گفتمان علوم انسانی اسلامی به شکل منهج اسلامی و طرز تفکر اسلامی معنا می‌یابد. در گفتمان تمدن‌گرایی، علوم انسانی اسلامی به شکل بارزتر و خاصی معنا یافته و مفصل‌بندی شده است. برای تمدن‌گرایان، هرچند غرب دچار جاهلیت است، اما این جاهلیت، عمدتاً متأثر از نبود معنویت است، نه به خاطر علم مدرن؛ لذا در این گفتمان، ضمن آنکه بر ضرورت علوم انسانی اسلامی در نوسازی تمدن اسلامی تاکید می‌شود، استفاده محتاطانه و مصلحتی از علم مدرن و تلفیق علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غربی نیز تجویز می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اقبال لاهوری درباره با علوم جدید می‌گوید: «مسلمانان این دوره در این‌باره چیزهای بسیاری نگاشته‌اند که رابطه بین اسلام و علوم جدید چیست؟ من می‌توانم به جرئت بگویم که اسلام سرچشمه و اساس فرهنگ غربی است. در قرن پانزدهم میلادی از وقتی که اروپا رو به ترقی گذاشت، فراگیری علم از

دانشگاه‌های مسلمانان آغاز شد. در این دانشگاه‌ها دانشجویان کشورهای مختلف اروپایی می‌آمدند و تعلیم می‌دیدند... غرض این است که تمام علوم جدید پایه و اساسش بر فیضی است که از مسلمانان برده‌اند» (جاوید اقبال، جاویدان اقبال زنده‌رود، ج ۲، ترجمه شهین دخت کامران مقدم، اقبال آکادمی پاکستان، لاهور، ۱۹۸۵م، ص ۸۳-۸۵)؛ لذا نه تنها او مسلمانان را به فراگیری و حرکت به سمت این علوم تشویق می‌کند، بلکه اساساً این علوم را در تداوم علوم اسلامی می‌داند و تضادی بین علوم جدید و اسلام قائل نیست. «در این حرکت هیچ چیز نادرست نیست و باطل نیست، چه فرهنگ اروپایی، از جنبه عقلی آن، گسترشی از بعضی از مهم‌ترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره‌کننده فرهنگ اروپایی از حرکت ما جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم» (محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، نشریه شماره ۱، موسسه فرهنگی منطقه‌ای، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱).

۲. نشانه تمدن در اندیشه مالک‌بن‌نبی جایگاهی برجسته دارد و مجموعه کتاب‌های او با عنوان **مشکلات الحضارة** به موضوع تمدن در جهان اسلام پرداخته‌اند. مالک‌بن‌نبی معتقد است هر تمدنی دارای سه بعد: «ابزار مادی» یا جهان اشیا، «بعد فکری» یا جهان اندیشه‌ها و «بعد شخصیت‌ها» یا جهان اشخاص است. به نظر بن‌نبی این جهان‌های سه‌گانه به گونه‌ای پراکنده از یکدیگر عمل نمی‌کنند، بلکه در عمل مشترکی هماهنگ می‌شوند که شکل آن طبق الگوهای ایدئولوژیک از جهان اندیشه‌ها به دست می‌آید و اجرای آن توسط ابزاری از جهان اشیا انجام می‌پذیرد و این همه برای هدفی است که جهان اشخاص آن را معین می‌سازد (مالک‌بن‌نبی، شبکه روابط اجتماعی، ترجمه جواد صالحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۳۳-۳۵). به نظر او تمام تمدن‌های معاصر در نتیجه انسجام بین خاک، انسان و زمان، آن هم در سایه یک نیروی مؤثر دینی و آسمانی به وجود آمده‌اند. بن‌نبی تأکید دارد در جهان اسلام نیز نمی‌توان بی‌نیاز از مبدأ دینی شریعت محمدی تفکری نوین را نقطه شکل‌گیری تمدنی جدید قرارداد. او افکار و اندیشه‌ها را به دو دسته: «افکار مرده» و «افکار میراننده» تقسیم می‌کند و معتقد است مسلمانان هنگامی که گرفتار محیطی با افکار مرده شدند، برای جبران دگرترین خلل یافته خود، به فکر واردات افکار و اندیشه‌های میراننده جهان غرب افتادند که به سم قاتل و کشنده‌ای می‌ماند که بر انحطاط جامعه می‌افزود. به نظر او تمدن یا نظامی که تکیه‌گاهی در جهان دگرترین افکار برای خود نباید محکوم به فنا خواهد بود (مالک‌بن‌نبی، مشکلة الافکار فی العالم الاسلامی، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۲ق، ص ۱۵۰-۱۵۷. همچنین ر.ک: مالک‌بن‌نبی، نقش و رسالت مسلمان، ترجمه صادق خرم رودی، انتشارات احیاء، [بی‌تا]).

۳. در جهان اسلام اندیشمندان و گروه‌های متعددی وجود دارند که هر یک به گونه‌ای قائل به اسلامی‌سازی علم و معرفت‌اند، از این جمله می‌توان به سید محمد نقیب العطاس (و سایر اعضای مرکز بین‌المللی ایستاک)، سید حسین نصر (و سنت‌گرایانی چون رنه گنون و فریتوف شووان)، طه جابر العلوانی (و سایر اعضای معهد العالمی للفکر الاسلامی)، ضیاء‌الدین سردار (و سایر اعضای گروه اجمالی) سید محمد مهدی

میریاقری (و سایر اعضای فرهنگستان علوم اسلامی)، مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، حضرت آیت‌الله مصباح یزدی و... اشاره نمود. در این تحقیق با توجه به نگاه تمدن‌گرایانه، حوزه عملکردی و تأثیر رهبر انقلاب اسلامی ایران در این عرصه، بر اندیشه‌های ایشان پیرامون علوم انسانی اسلامی متمرکز شده‌ایم.

منابع و مأخذ

۱. احمد یاقی، اسماعیل؛ دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال؛ ترجمه رسول جعفریان؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۲. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین؛ حقیقت مذهب نیچریه، کلکته، [بی‌تا]، ۱۲۹۸ق.
۳. عروۃ الوثقی؛ ترجمه زین‌العابدین کاظمی خلخالی؛ ج ۱؛ تهران: انتشارات حجر، [بی‌تا]، «الف».
۴. مقالات جمالیه؛ به کوشش لطف‌الله اسدآبادی؛ تهران: ایرانشهر، [بی‌تا]، «ب».
۵. اقبال لاهوری، محمد؛ «احیای فکر دینی در اسلام»؛ ترجمه احمد آرام؛ نشریه شماره یک موسسه فرهنگی منطقه‌ای، [بی‌تا].
۶. اقبال، جاوید؛ جاویدان اقبال زنده رود؛ ترجمه شهیندخت کامران مقدم؛ ج ۲؛ لاهور: آکادمی اقبال پاکستان، ۱۹۸۵م.
۷. بابی، سعید؛ هراس بنیادین، اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی؛ ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۸. بهروزلک، غلامرضا؛ جهانی‌شدن و اسلام سیاسی در ایران؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۹. تاجیک، محمدرضا؛ «سخنرانی در همایش اسلام سیاسی در آغاز قرن بیست‌ویکم»؛ پگاه حوزه، ش ۲۷، ۱۳۸۰.
۱۰. تمیمی، عزام؛ «چرا اسلام نیازی به سکولاریسم ندارد»؛ ترجمه علی کالیباد؛ روزنامه شرق، ش ۶۸۸، ۸۴/۱۱/۱۱.
۱۱. توانا، محمدعلی؛ «اسلام و مدرنیته در اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی»؛ <http://www.rasekhoon.net/article/show-63867.aspx>
۱۲. ثقفی، سیدمحمد؛ «سیدجمال‌الدین و علم زدگی»؛ <http://www.moslehashargh.com/article.aspx?id=163>
۱۳. حکیمی، محمدرضا؛ بیدارگران اقالیم قبله؛ مشهد: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.

۱۴. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی؛ «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»؛ فصلنامه علوم سیاسی؛ دانشگاه باقرالعلوم(ع)، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۳.
۱۵. حقیقت، سیدصادق؛ «انقلاب اسلامی: چالش سنت و تجدد»؛ ماهنامه نسیم بیداری، ش سوم، بهمن ۱۳۸۸.
۱۶. حنفی، حسن؛ میراث فلسفی ما؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام؛ تهران: نشر یادآوران، ۱۳۸۰.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی؛ «بیانات در دیدار اساتید و طلاب مدرسه آیت‌الله مجتهدی»؛ ۱۳۸۳/۳/۲۲.
۱۸. _____؛ «بیانات در دیدار اساتید و دانشجویان دانشگاه امام صادق(ع)»؛ ۱۳۸۴/۱۰/۲۹.
۱۹. _____؛ «بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور»؛ ۱۳۸۸/۰۷/۲۸.
۲۰. _____؛ «بیانات در دیدار کارگزاران نظام»؛ ۱۳۸۳/۰۸/۰۶.
۲۱. _____؛ «دیدار با مسئولان نظام در عید مبعث»؛ ۱۳۸۹/۴/۱۹.
۲۲. خسروشاهی، سیدهادی؛ نامه‌ها و اسناد سیاسی سیدجمال‌الدین اسدآبادی؛ قم: دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۲.
۲۳. دکمجیان، هرایر؛ جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب؛ ترجمه حمید احمدی؛ تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۸۳.
۲۴. روی، الیور؛ «اسلام سیاسی در افغانستان»؛ فصلنامه گفتگو؛ ش ۲۹، پائیز ۱۳۷۹.
۲۵. سبحانی، محمدتقی؛ «درآمدی بر جریان شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر(۱)»؛ فصلنامه نقد و نظر، ش ۴۳-۴۴، زمستان ۱۳۸۵.
۲۶. سلطانی، سیدعلی‌اصغر؛ «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»؛ فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۳.
۲۷. سیدقطب؛ اخلاق و تربیت در اسلام؛ ترجمه روح ا... مازندرانی؛ چ دوم؛ تهران: نشر قلم، ۱۳۶۱.
۲۸. _____؛ آینده در قلمرو اسلام؛ ترجمه سیدعلی خامنه‌ای؛ مشهد: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۹. _____؛ معالم فی الطریق؛ بیروت: دارالشروق، ۱۴۱۵ق.
۳۰. _____؛ ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی؛ ترجمه سیدمحمد خامنه‌ای؛ تهران: انتشارات بعثت، [بی‌تا].
۳۱. شرابی، هشام؛ روشنفکران عرب و غرب؛ ترجمه عبدالرحمن‌عالم؛ تهران: دفتر مطالعات سیاسی، ۱۳۶۸.
۳۲. شهبازی، عبدالله؛ زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران؛ ج ۵، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۳.

۳۳. صاحبی، محمدجواد؛ مبانی نهضت احیای فکر دینی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۳۴. صلاح‌الدین، عبدالفتاح خالدی؛ سیدقطب از ولادت تا شهادت؛ ترجمه جلیل بهرامی‌نیا؛ تهران: نشر احسان، ۱۳۸۰.
۳۵. فراستخواه، مقصود؛ «سیدجمال‌الدین اسدآبادی و نواندیشی دینی»؛ <http://www.mosleleshargh.com/article.aspx?id=32>
۳۶. فضل‌الله، محمدحسین؛ خطاب‌الاسلامیین و المستقبل؛ به اهتمام غسان بن جدو؛ بیروت: دارالملاک، ۱۹۹۵م.
۳۷. فیرحی، داود؛ نظام سیاسی و دولت در اسلام؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
۳۸. عنایت، حمید؛ «تجدید فکر دینی»؛ به نقل از <http://www.mosleleshargh.com/article.aspx?id=78>
۳۹. مالک‌بن‌نبی؛ شبکه روابط اجتماعی؛ ترجمه جواد صالحی؛ مشهد: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
۴۰. _____؛ مشکلة الافکار فی العالم الاسلامی؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۲ق.
۴۱. محمد، ایوب؛ «اسلام سیاسی تصور یا واقعیت»؛ ترجمه مریم میرزا یاری؛ پگاه حوزه، ش ۲۸۷، ۱۳۸۹.
۴۲. مرادی، مجید؛ «تقریرگفتمان سید قطب»؛ فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم^(ع)، ش ۲۱، ۱۳۸۲.
۴۳. مرادی، مجید؛ «قطب‌نمای اسلام‌گرایی»؛ پگاه حوزه، ش ۳۰۱، اردیبهشت ۱۳۹۰.
۴۴. مدرسی چهاردهی؛ سیدجمال‌الدین و اندیشه‌های او؛ چ ششم؛ تهران: کتاب‌های پرستو، ۱۳۶۰.
۴۵. الموصلی، احمد؛ اصول‌گرایی اسلامی و نظام بین‌المللی؛ ترجمه مهرداد آزاد اردبیلی؛ تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۸.
۴۶. یورگنسن، ماریان، لوئیز فیلیپس؛ نظریه و روش در تحلیل گفتمان؛ ترجمه هادی جلیلی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.