

مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام

دکتر منصور میراحمدی*

چکیده

جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام را براساس معیارهای مختلفی می‌توان طبقه‌بندی نمود. از این معیارهای مهم در این باره مبانی معرفت‌شناختی است، که بر اساس آنها جریانهای مذکور به توجیه و تبیین آموزه‌ها و گزاره‌های خود می‌پردازند. جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام از این جهت به دو دسته کلی دینی و غیردینی قابل تقسیم می‌باشند. مقاله حاضر تنها به طبقه‌بندی دسته نخست می‌پردازد و بر این باور است که به رغم برخورداری این دسته از جریانها از ویژگی مشترک دین باوری، تنوع خاصی از منظر ویژگیهای معرفت‌شناختی بر آنها حاکم است.

نگارنده براین اساس، با مقایسه سه ویژگی «نص‌گرایی»، «سنت‌گرایی» و «عقل‌گرایی» جریانهای فکری سیاسی اسلامی را در قالب سه جریان «نوگرایی / اصلاح طلبی اسلامی»، «سلف‌گرایی / رادیکالیسم اسلامی» و «نو اندیشی / سکولاریسم اسلامی»، جای داده است و تلاش کرده با استخدام برخی آموزه‌های هرمنوتیکی، اشتراک و افتراق برداشتهای این جریانها را توضیح دهد و از این طریق بر «جامعیت» و «مانعیت» طبقه‌بندی خود استدلال

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

نماید. افزون بر این، در نهایت با اشاره به موقعیت «میانی» و «اعتدالی» نوگرایی اسلامی در پیوستار جریانهای فکری سیاسی - اسلامی معاصر، برتری این جریان را بر دیگر جریانها مورد تأیید قرار می‌دهد.

کلیدواژه: نوگرایی / اصلاح‌طلبی اسلامی، سلف‌گرایی / رادیکالیسم اسلامی، نو اندیشی / سکولاریسم اسلامی، نص‌گرایی، سنت‌گرایی، عقل‌گرایی.

مقدمه

جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام، در یک طبقه‌بندی کلان به دو دسته قابل تقسیم می‌باشند: دینی و غیردینی. جریانهای دینی، آموزه‌ها و گزاره‌های خود را با مراجعه به دین و متون دینی توجیه و تبیین می‌کنند، در حالی که جریانهای غیردینی در فرایند توجیه و تبیین مسائل، مرجعیت دین و متون دینی را به رسمیت نمی‌شناسند. بی‌تردید، جریانهای غالب در جهان اسلام از نوع نخست است، به این دلیل و نیز به خاطر تأثیرگذاری بیشتر این دیدگاه بر تحولات سیاسی - اجتماعی جهان اسلام، در این مقاله تنها به بررسی جریانهای دینی پرداخته می‌شود. این جریانها تاکنون موضوع پژوهشها و مطالعات متعددی قرار گرفته‌اند؛ به عنوان مثال هنگام وقوع تحولات سیاسی اجتماعی در جهان اسلام و غرب، این جریانها غالباً درکانون توجه اندیشمندان و پژوهشگران مختلف بوده‌اند. از سوی دیگر این جریانها از ابعاد مختلفی مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته‌اند و آثار علمی متعددی در قالب کتاب، مقاله و... درباره آنها نگارش یافته است به گونه‌ای که این آثار ادبیات ویژه‌ای را درباره این جریانها وارد ادبیات سیاسی معاصر نموده و واژگان و مفاهیم سیاسی مختلفی را تولید و ارائه کرده است: اسلام‌گرایی، بنیادگرایی اسلامی، اصول‌گرایی اسلامی، اسلام سیاسی، رادیکالیسم اسلامی، سکولاریسم اسلامی، متد فکری دینی، نوگرایی دینی، نواندیشی دینی و غیره. اگرچه در این نوع ادبیات، نویسندگان و پژوهشگران به گونه‌ای تعاریف و برداشتهای خود را از این اصطلاحات و مفاهیم ارائه نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد برخی ابهامات و نارساییهای مفهومی همچنان در این باره وجود داشته باشد. که در این میان اختلاف فکری و مبنایی نویسندگان، شرایط سیاسی - اجتماعی مختلف و زمینه‌های متفاوت آثار و عوامل دیگر، بیشترین تأثیر را در برداشتهای مختلف و گوناگون از این اصطلاحات و مفاهیم داشته است؛ و این امر به نوبه خود، ابهامات و نارساییهای زیادی را به وجود آورده است. بی‌تردید این ابهام و نارسایی مفهومی، تمایز جریانهای فکری سیاسی

موجود، طبقه‌بندی آنها و در پی آن جایابی اندیشمندان و شخصیت‌های فکری سیاسی را در درون این جریانها با مشکل روبه‌رو ساخته است. براین اساس، مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی این جریانها به منظور تمایز و طبقه‌بندی مد نظر ما، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار می‌باشد.

مقاله حاضر با چنین هدفی تنظیم و ارائه می‌گردد. در این مقاله، با یک تقسیم و طبقه‌بندی خاص جریانهای فکری سیاسی، تلاش می‌شود با اشاره به ویژگیهای معرفت‌شناختی آنها و مقایسه این ویژگیها، «جامعیت» و فراگیری و نیز «مانعیت» و تمایزافکنی این طبقه‌بندی توضیح داده شود. اگرچه این طبقه‌بندی نیز همچون دیگر طبقه‌بندیها، «اعتباری» بوده و بستگی به معیارهای تقسیم و طبقه‌بندی پیدا می‌کند، اما به زعم نگارنده، با توجه به معیارهای مورد مقایسه در این نوشتار، می‌توان بر «جامعیت» و «مانعیت» این طبقه‌بندی استدلال کرد. براین اساس، ابتدا به تقسیم و طبقه‌بندی مورد نظر اشاره می‌کنیم و سپس به مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی آنها می‌پردازیم.

۱. طبقه‌بندی جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام

جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام را با معیارهای مختلفی می‌توان طبقه‌بندی نمود. مقاله حاضر، از منظر معرفت‌شناختی و با هدف ارائه طبقه‌بندی «جامع» و «مانع» جریانهای مذکور را تقسیم و طبقه‌بندی می‌کند. مقصود از منظر معرفت‌شناختی، طبقه‌بندی جریانها با توجه به مبانی نظری معرفت‌بخش و اعتباربخش افکار و اندیشه‌های نمایندگان فکری آنهاست، مقصود از «جامعیت»، توانایی و ظرفیت طبقه‌بندی نسبت به شمول افراد و شاخه‌های زیرمجموعه‌های آنها و منظور از مانع بودن، امکان خروج افراد و افکاری است که شاخصه‌های طبقه‌بندی شامل آنها نمی‌شود. بر این اساس، به نظر می‌رسد، بتوان جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام را به سه جریان کلی تقسیم نمود: نوگرایی / اصلاح طلبی اسلامی، سلف‌گرایی / رادیکالیسم اسلامی و نواندیشی / سکولاریسم اسلامی. در ادامه به اختصار تعریف این جریانها و مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی آنها می‌پردازیم.

۱-۱ نوگرایی / اصلاح طلبی اسلامی

نوگرایی اسلامی، یک جریان فکری سیاسی است که با گرایش نوگرایانه به منابع و متون دینی و سنتهای فکری، رویکردی اصلاحی را درپیش گرفته، به احیاء و بازسازی فکر و اندیشه سیاسی اسلامی متناسب با شرایط سیاسی - اجتماعی دوران معاصر

می‌پردازد. اگرچه تاریخ دقیق شکل‌گیری این جریان فکری را نمی‌توان معین کرد اما به نظر می‌رسد نخستین نشانه‌های آن در قرن نوزدهم میلادی در افکار و اندیشه‌های برخی از اندیشمندان سیاسی این دوران مشاهده می‌شود. در آن دوره بیش از هرچیز ضرورت نوگرایی دینی مورد توجه برخی از اندیشمندان مسلمان قرار می‌گیرد؛ اما این ضرورت کمتر برپایه استدلال و مبانی معرفت‌شناختی قرار دارد، بلکه بیشتر بر مشاهده وضعیت کشورهای غربی و مقایسه آنها با وضعیت کشورهای اسلامی مبتنی است. به عنوان نمونه، می‌توان به گزارش رفاعه طهطاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۳م) که از جمله پیشگامان نوگرایی و اصلاح‌طلبی اسلامی محسوب می‌شود، در مورد وضعیت فرانسه و مردم آن بر پایه مشاهداتش، اشاره کرد:

در اذهان آنان این باور وجود دارد که عدالت و انصاف بنیاد سلطنتهای متمدن و سرچشمه خوشبختی مردم است و حاکم و مردم تحت حکومت به یکسان تسلیم این اصل [عدالت] هستند؛ در نتیجه کشور آنان پیشرفت کرد، علوم آنان شکوفا شد، ثروت آنان انباشته شد و قلبهای آنان به خشنودی و رضایت نائل آمد به حدی که شما هرگز از کسی شکایت از بی‌عدالتی را نمی‌شنوی، به راستی عدالت پایه و اساس تمدن است.^(۱)

درحالی که در اندیشه طهطاوی با چنین گزارشهایی، اصل ضرورت «اصلاح» مورد تأکید قرار می‌گیرد، در اندیشه برخی دیگر از اندیشمندان اسلامی متأخرتلاشهایی برای بازسازی سنت فکری گذشته برای عبور از عقب ماندگی جهان اسلام صورت می‌گیرد. به عنوان نمونه، در اندیشه و آثار خیرالدین تونسلی (۱۸۱۰-۱۸۹۹م) می‌توان چنین تلاشی را مشاهده کرد؛ او که از نزدیک تحولات پدید آمده در برخی کشورهای غربی را مشاهده کرده بود، در ارائه اندیشه نوگرایانه خود، مجلس نمایندگی را به اهل حل و عقد بر می‌گرداند،^(۲) و در واقع به بازسازی مفهوم اهل حل و عقد در سنت فکری گذشته می‌پردازد. همچنین با اشاره به مفهوم شورا، پذیرش آن را موجب محدودیت استبداد به رأی و سلطه می‌داند زیرا شورا براساس مشارکت رأی جماعت برپا می‌شود.^(۳) بدین ترتیب، نوگرایی اسلامی به مفهوم تلاشی فکری به منظور بازسازی مفاهیم و آموزه‌های مکتون دینی و سنت فکری گذشته اسلامی به گونه‌ای نحیف شکل می‌گیرد. اما از اواخر قرن نوزدهم میلادی به بعد در اندیشه نوگرایانه برخی از اندیشمندان مسلمان از قبیل سیدجمال الدین به توان و سرعت قابل توجهی دست پیدا

می‌کند. مهم‌ترین دغدغه این جریان فکری انکار ارتباط میان عقب ماندگی مسلمانان و ارزشهای جاودانه اسلام بود، به گفته یکی از نویسندگان، پاسخهای سید جمال به دهریان و داروینیستها و پاسخهای محمد عبده به هانوتوورنان و فرح آنطون و نیز تألیفات احمد شفیق، احمد فتحی زغلول و قاسم امین در مسائل «بردگی»، «پیشرفت» و «زن» و کارهای پراکنده حسین الجسر، کواکبی، العظم و رشید رضا، در روشن کردن موضع اسلام نسبت به مسائلی از قبیل حکومت، فلسفه، علم و پیشرفت در این راستا عرضه شدند.^(۴)

توجه به حکومت و نظریه‌پردازی درباره نظم سیاسی از سوی این جریان فکری بیش از هر چیزی نتیجه‌خلایی بود که در این رابطه پس از بر چیده شدن خلافت احساس گردید. همان طور که دکتر عنایت به درستی اشاره می‌کند، اندیشه سیاسی در عصر جدید با الغای خلافت به حکم مجلس کبیر ملی ترکیه در سال ۱۹۲۴م به نقطه عطفی رسید.^(۵) جریان نوگرایی اسلامی از این پس در دو مرحله یعنی نیمه اول و دوم قرن بیستم نظریه‌پردازی درباره نظام سیاسی اسلامی را در پیش می‌گیرد. در مرحله نخست، با استخدام برخی آموزه‌های دینی تلاش می‌شود ناسازگاری اسلام و استبداد ثابت و نوعی نظام سیاسی محدود و غیر استبدادی ارائه گردد. به عنوان نمونه، سید محمد رشید رضا در دوره اصلاح طلبی فکری اش، بر آن بود که نظام شورایی اسلامی مشابه ایده مشروطه خواه (قانون اساسی) اروپایی است.^(۶) و در مرحله دوم، به دنبال اقبال گسترده به دموکراسی، این جریان اثبات سازگاری اسلام و دموکراسی را در پیش گرفت و نظام دموکراتیک اسلامی را طراحی و ارائه کرد. به عنوان نمونه، مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳ م) در کتاب *القضايا الکبریٰ* با نظر به آیه هفتاد سوره اسراء: «ولقد کررنا بنی آدم ...» می‌نویسد:

گویا این آیه نازل شده است تا بنیانی باشد برای مدل دموکراسی اسلامی؛ مدلی که از همه مدلهای دیگر ارزشمندتر است. در این مدل، به عنصر الهی که در انسان به ودیعه نهاده شده توجه می‌شود، نه فقط به جنبه‌های انسانی یا اجتماعی که در مدلهای دیگر هم دارند.^(۷)

با توجه به آنچه گذشت، آشکار می‌شود که جریان نوگرایی اسلامی با دغدغه بازسازی آموزه‌های دینی و سنت فکری گذشته و با رویکردی نوگرایانه شکل می‌گیرد و با چنین رویکردی در حوزه سیاست به بازسازی نظام سیاسی اسلامی می‌پردازد.

۲-۱ سلف‌گرایی / رادیکالیسم اسلامی

جریان سلف‌گرایی یا رادیکالیسم اسلامی، جریان فکری سیاسی‌ای است که در دوران معاصر در جهان اسلام شکل گرفت. این جریان با انکار و طرد فرایندهای حاکم بر جهان در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...، همچنین با مراجعه به بنیادهای اصلی دین (قرآن و سنت) و پرهیز از هرگونه تفسیرهای تاریخی از این بنیادها، جامعه و نظم آرمانی خود را طراحی و ارائه نمود و برای تحقق آن به کارگیری زور و خشونت را تجویز می‌کند. بر اساس این تعریف، این جریان فکری وضعیت کنونی را غیر مشروع می‌داند و با طراحی دیدگاه خود از جامعه و وضعیت مطلوب تلاش می‌کند خشونت را برای تحقق آن اعمال کند.

جریان رادیکالیسم اسلامی اگرچه در دوران معاصر شکل گرفته است اما باید گفت، جریانی ریشه دار در تاریخ فکر اسلامی است؛ شاید بتوان نخستین نشانه‌های آن را در اندیشه برخی از متفکران قدیم به ویژه ابن تیمیه، اندیشمند قرن هفتم و هشتم هجری، مشاهده کرد. او با شعار «به سوی قرآن و سنت باز گردید» بر ضد هر بدعتی به شدت به اعتراض برخاست و معتقد بود که اسلام به وسیله صوفیگری، اندیشه وحدت وجود، کلام، فلسفه و انواع عقاید خرافی فاسد گشته است.^(۸) ابن تیمیه نه تنها با طرح ایده بازگشت به اسلام و مخالفت با عقل‌گرایی کلامی و فلسفی، بنیانگذار سلف‌گرایی به حساب می‌آید بلکه با تأکید بر مفهوم «جهاد» سلف‌گرایی خود را با عنصر رادیکالیسم همراه ساخت. وی در کتاب *السیاسة الشرعية* احادیث زیادی در مورد اهمیت جهاد و برتری آن بر دیگر واجبات اسلامی از قبیل نماز، روزه و حج ذکر می‌کند که اشاره به آنها در این نوشتار مختصر ممکن نیست.

بی تردید، بیش از هرچیز، شکل‌گیری جنبش اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸م در اسماعیلیه مصر، به رهبری حسن البناء در تحقق اسلام رادیکال در جهان اسلام معاصر نقش داشته است. حسن البناء نیز بر ضرورت بازگشت به اسلام نخستین در قالب قرآن و سنت تأکید می‌نمود، به عنوان نمونه، در یکی از سخنرانیهایش اینگونه به اهداف اخوان المسلمین اشاره می‌کند:

اخوان المسلمین به کتاب خدا رجوع کرده و از آن رهنمون گرفته‌اند، لذا با اطمینان کامل می‌دانند که اسلام جامع و کامل است و می‌باید در تمام شئون زندگی ما سایه بگستراند... اگر ملتها به راستی قصد دارند مسلمان باشند باید قوانین اسلام را بدون تفسیر و تعبیرات ویژه اجرا نمایند.^(۹)

همان طور که ملاحظه می‌شود در این عبارت علاوه بر ضرورت بازگشت به قرآن و سنت به عنوان بنیادهای اصلی دین اسلام، بر ضرورت پرهیز از تفاسیر شکل گرفته از آن نیز تأکید می‌گردد. بدین سان عنصر دیگر رادیکالیسم اسلامی در افکار حسن البناء شکل می‌گیرد. عنصر دیگر، تأکید بر مفهوم «جهاد» است که به عقیده وی خداوند آن را برای هر مسلمانی واجب دانسته است. وظیفه‌ای که نمی‌توان از آن گریخت.^(۱۰)

اگرچه افکار حسن البناء تأثیر زیادی بر شکل‌گیری اسلام رادیکال در جهان اسلام داشت، اما به نظر می‌رسد افکار رهبران بعدی اخوان المسلمین تأثیر بیشتری برجای نهاد؛ بی‌تردید، بیش از هر اندیشمندی، سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶ م) از نقش اساسی در این رابطه برخوردار بوده است. مرگ حسن البناء در سال ۱۹۴۴م برای اعضای اخوان المسلمین یک تراژدی مسلم بود، چون بر کلیت جنبش اسلامی اخوان المسلمین تأثیر گذاشت. تعیین حسن الهضیبی به جانشینی حسن البناء نتیجه سازشهای مختلف میان دربار و اخوان المسلمین از یک طرف و میان خود اعضای اخوان المسلمین از طرف دیگر بود. این مسائل بر انسجام اخوان المسلمین تأثیر معکوس گذاشت و باعث به وجود آمدن خلأ ایدئولوژیک در سازمان شد.^(۱۱) اما سید قطب این خلأ را به خوبی پر کرد. وی به خصوص پس از آنکه در سال ۱۹۵۲م به عضویت شورای رهبری اخوان المسلمین درآمد و دو سال بعد از سوی الهضیبی به عنوان سردبیر نشریه «الاخوان المسلمون» برگزیده شد، به رهبری فکری اخوان المسلمین دست یافت و با تدوین کتاب *معالم فی الطریق* مانیفست جریان رادیکالیسم اسلامی را در اختیار نهاد. اندیشه سیاسی مکنون در این اثر و دیگر آثار سید قطب برپایه سه مفهوم اساسی «جاهلیت»، «حاکمیت» و «جماعت» شکل گرفت؛ که به ترتیب بر انکار کلی فرایندهای حاکم بر جهان و جاهلی بودن آن، ضرورت طراحی جامعه آرمانی بر مبنای حاکمیت الهی و مراجعه به بنیادهای اصلی اسلام (قرآن و سنت) و ضرورت تشکیل جماعت و گروهی پیشتاز برای مبارزه و جهاد به منظور تحقق حاکمیت الهی در جامعه جاهلی، دلالت دارند.

پس از اعدام سید قطب در سال ۱۹۶۶م تشکلهای زیادی با تأثیر پذیری از افکار و اندیشه‌های سیاسی وی با بحث و مذاکره درباره این افکار و اندیشه‌ها شکل گرفتند. برخی از این تشکلهای که با الهام از واژگان کلیدی سید قطب نام «جماعت» را بر تشکل خود گذاشتند، عبارت بودند از: جماعه الفنیة العسکرية در سال ۱۹۷۴م، جماعه التکفیر والهجرة در سال ۱۹۷۷م و جماعه الجهاد در سال ۱۹۷۹م. از این میان، الجهاد که

برخی اوقات سازمان یا حرکت الجهاد نیز نامیده می‌شد، از اهمیت بیشتری در فرایند رادیکال شدن این جریان فکری برخوردار می‌باشد. بی‌تردید اندیشه‌های محمد عبدالسلام فرج به عنوان رهبر فکری الجهاد در کتاب *فريضة الغائبة* در این فرایند نقش بسزایی داشت. همان طور که رضوان السید به خوبی اشاره می‌کند، آنچه تازگی دارد این است که فرج در این رساله جهاد را واجب (فريضة) می‌داند، با آن که در فقه سیاسی اهل سنت، جهاد واجب کفایی - و نه عینی - است و مهم‌تر این که وی جهاد را در درون جامعه اسلامی فريضة شمرده است، در حالیکه همواره عنوان جهاد بر رویارویی با بیگانه نامسلمان خارجی اطلاق می‌شده است.^(۱۲)

اگرچه الجهاد پس از ترور سادات با محدودیتهای زیادی روبه‌رو شد، اما پس از آنکه ایمن الظواهری در سال ۱۹۹۳م به ریاست آن رسید و با بن لادن، بنیانگذار سازمان القاعده، که از دیگر سازمانهای طرفدار رادیکالیسم است، آشنا شد در سال ۱۹۹۸م الجهاد را با القاعده ادغام کرد و بدین ترتیب رادیکالیسم قوت مضاعفی یافت. از این پس بن لادن به عنوان شخص اول و الظواهری به عنوان شخص دوم این تشکیلات، رهبری رادیکالیسم را در جهان اسلام، همچنین مبارزات و عملیات گسترده‌ای را در سراسر جهان در پیش گرفتند که به رغم فعالیتهای تند غرب و به ویژه امریکا در برابر این جریان، همچنان این جریان به فعالیتهای خود ادامه می‌دهد.

۱-۳ نواندیشی / سکولاریسم اسلامی

جریان نواندیشی، جریانی است که با طرح ضرورت نواندیشی در قلمروهای مختلف از جمله دین و معرفت دینی، ضمن انکار مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی - و نه ارزشگذاری - بر مرجعیت عقل در تنظیم زندگی سیاسی تأکید می‌کند. از این رو، این جریان با عقیده به جدایی دین و دولت، تلاش می‌کند این دیدگاه را به متون و منابع دینی مستند سازد. در واقع این دیدگاه بر این باور است که اسلام ذاتاً دینی غیرسیاسی و گزاره‌های آن فاقد آموزه‌های سیاسی است.

برخلاف دو جریان نوگرایی / اصلاح طلبی اسلامی و سلف‌گرایی / رادیکالیسم اسلامی، جریان نواندیشی / سکولاریسم اسلامی از ریشه و قدمت چندانی در سنت فکری مسلمانان برخوردار نیست. به نظر می‌رسد، شکل‌گیری این جریان در حوزه سیاست نتیجه تلاش برخی از اندیشمندان مسلمان برای عبور از الگوی سنتی نظام سیاسی اسلامی در پی ظهور بحرانهای اساسی در آن الگو و لغو شیوه رسمی آن -

خلافت - در سال ۱۹۲۴م بوده است. این حادثه در اندیشه برخی از اندیشمندان اسلامی موجب عبور از الگوی خلافت و نقد اساسی آن گردید. در حالی که برخی از اندیشمندان مسلمان در پی بازسازی الگوی خلافت برآمدند، برخی دیگر و در رأس آنان علی عبدالرازق مصری (۱۸۸۷-۱۹۶۶م) به انکار شرعی بودن مبانی خلافت پرداخته، آن را محصول تلاش تاریخی مسلمانان تفسیر نمود؛ او در کتاب *الاسلام و اصول الحکم* که به فاصله اندکی از لغو رسمی خلافت تدوین و منتشر گردید، با هدف اثبات سازگاری اسلام و سکولاریسم، ضرورت گذار از خلافت را مطرح نمود. از نظر وی، جست‌وجوی نشانه‌های آشکار یا پنهان در قرآن کریم که مؤید برای کسانی باشد که معتقدند دین اسلام ویژگی سیاسی دارد، بیهوده است. جست‌وجوی این نشانه در میان احادیث پیامبر نیز فایده‌ای دربر نخواهد داشت.^(۱۳) بر این اساس عبدالرازق با رد سیاسی بودن اسلام بر اساس تفسیری خاص از قرآن کریم و سنت پیامبر (ص)، سنگ بنای جریان «سکولاریسم اسلامی» را بنا نهاد.

پس از عبدالرازق، به نظرمی‌رسد، دو نسل از روشنفکران مسلمان ایده وی را دنبال نمودند: نسل اول از کسانی بودند که استدلالهای تاریخی عبدالرازق را برجسته نمودند و با رویکردی تاریخی جدایی دین و دولت در اسلام را مورد توجه قرار دادند، روشنفکرانی همچون محمود محمد طه (۱۹۸۵-۱۹۰۹م)، فضل الرحمن (۱۹۸۸-۱۹۱۹م) و محمد طالبی (متولد ۱۹۲۱م) به این نسل تعلق داشتند. اینان با تبعیت از دیدگاه عبدالرازق نسبت به خلافت، این الگو را تاریخی خوانده، نسبت آن را با شریعت اسلام انکار نمودند. در واقع این اندیشمندان به نوعی میان اسلام به عنوان مکتبی برخوردار از پیامها و ارزشهای خاص با اسلام به عنوان دسته‌ای از باورهای شکل گرفته در تاریخ فکری مسلمانان تمایز افکندند. اینان هر یک، از تعبیر خاصی برای این تمایزگذاری بهره می‌گرفتند: محمود محمد طه از تمایز «ابلاغ مکی از امت مدنی»، فضل الرحمن از تمایز «اسلام اخلاقی از اسلام سنتی» و محمد طالبی از تمایز «اسلام حقیقی و معنوی از اسلام تاریخی» سخن گفت. بی‌تردید، از این میان، محمد طالبی از جایگاه بالاتری برخوردار بود و بیشترین تأثیر را بر نسل بعدی این جریان فکری برجای گذاشت. وی در حالی که به نقد اسلام تاریخی می‌پردازد تا مغلظه‌هایی که به زعم او تاریخ به وجود آورده است، از بین ببرد، سعی می‌کند معنویت اسلامی و حساسیت اخلاقی مربوط به اسلام را تجدید کند.^(۱۴) به طور کلی اندیشه این دسته از روشنفکران مسلمان بدون

آنکه در برگیرنده آموزه‌های معرفت‌شناختی باشد، الهام بخش دیدگاه‌های نسل دوم سکولارهای مسلمان قرار گرفت؛

نسل دوم، روشنفکرانی را دربرمی‌گیرد که با رویکردی معرفت‌شناختی تلاش می‌کنند از آموزه سکولاریسم دفاع نمایند. مقصود از رویکرد معرفت‌شناختی، رویکردی است که بامراجعه مستقیم به متون و منابع دینی - و نه حوادث و تحولات تاریخی خلافت - تلاش می‌کند دلالت آموزه‌های مکنون در این منابع را بر جدایی دین از دولت توضیح دهد. اینان به همین دلیل به جای سخن گفتن از جدایی دین از سیاست، از جدایی دین از دولت صحبت می‌کنند. به عنوان نمونه عبد الله النعیم اینگونه به این رویکرد اشاره می‌کند:

به گمان من رویکردی که برای پرداختن به سکولاریسم اتخاذ می‌شود، به جای بحث در مورد شکل‌گیری شریعت اسلامی، باید از ارزشهای دینی اسلامی نشئت گرفته باشد. عقل و تجربه بشری ما را یاری می‌دهند تا دریابیم که قرآن و سنت، چهارچوب کلی دولت را «تحت حکومت قانون» بر اساس حاکمیت مردم و پاسخگو بودن دولت و دولتمردان تعیین کرده‌اند» برای اینکه به این رویکرد توجه جدی مبذول گردد، باید روشن شود که این رویکرد مناسب‌تر از دو الگوی رقیب کنونی است: اعمال قوانین شریعت از سوی دولت اسلامی؛ جدایی کامل اسلام و سیاست.^(۱۵)

این رویکرد در واقع با تفکیک حوزه ارزشگذاری از قانون‌گذاری در زندگی سیاسی، مرجعیت دین را در ارزشگذاری می‌پذیرد، اما قانون‌گذاری در زندگی سیاسی را به عقل بشری می‌سپارد. از این دیدگاه وظیفه دین ایجاد دولت سیاسی نیست و شأن اسلام در این امر شأن دیگر ادیان آسمانی است و متون مقدس (قرآن و سنت پیامبر) نسبت به آن ساکت می‌باشند و پیامبر رسالت را ابلاغ کرد و امانت را به وجه کامل ادا نمود.^(۱۶) بر این اساس، دین برای دخالت در این عرصه نازل نشده است.^(۱۷)

همان‌طور که روشن است، این رویکرد نیز به گونه‌ای از دیدگاه عبدالرازق الهام می‌گیرد. نسل دوم نیز همچون عبدالرازق به قرآن و سنت مراجعه می‌کند و بر این باورند که هیچ‌آیه‌ای در قرآن یافت نمی‌شود که مسلمانان را به حکومت معینی سوق دهد و یا حتی به نظامی سیاسی اشاره کند.^(۱۸) بی‌تردید، این دیدگاه به ناگزیر رسالت پیامبر(ص) را صرفاً رسالتی دینی تعریف می‌کند و تشکیل حکومت یا فعالیتهای سیاسی

اجتماعی وی را دارای سرشت بشری و مدنی می‌داند. به هر حال، این جریان فکری با رویکردهای مختلف بر سازگاری اسلام و سکولاریسم - به مفهوم جدایی دین از دولت - استدلال می‌کند که به جهت رعایت اختصار به همین اشاره گذرا اکتفا می‌کنیم.

۲. ویژگیهای معرفت‌شناختی جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام

طبقه‌بندی سه‌گانه جریانهای فکری سیاسی که در بخش نخست به اختصار توضیح داده شد، همچون دیگر طبقه‌بندیها نیازمند شاخصها و معیارهای خاصی است. این طبقه‌بندی با رویکردی هرمنوتیکی و برپایه ویژگیهای معرفت‌شناختی خاص جریانهای یاد شده به دست می‌آید. از این رو، قبل از پرداختن به ویژگیهای یاد شده، اشاره ای به رویکرد نظری این طبقه‌بندی لازم به نظر می‌رسد.

مقصود از رویکرد هرمنوتیکی در این نوشتار، رویکردی است که با الهام از نظریه هرمنوتیکی گادامر به توضیح چگونگی شکل‌گیری تفاسیر و برداشتهای مختلف از متن واحد می‌پردازد. نظریه هرمنوتیکی گادامر که به نظریه «فهم فهم» معروف است، نظریه‌ای فلسفی است که به گفته خود او با یک دلمشغولی فلسفی شکل گرفته است:

«دلمشغولی واقعی من فلسفی بوده وهست: نه آن چیزی که ما انجام می‌دهیم یا باید انجام دهیم، بلکه آن چیزی است که ورای خواست و عمل ما بر ایمان رخ می‌دهد.»^(۱۹)

گادامر با چنین دلمشغولی‌ای، هرمنوتیک را از روش جدا ساخته، چرخشی در آن انجام می‌دهد و به هرمنوتیک جنبه‌ای معرفت‌شناختی می‌بخشد. به همین دلیل نظریه او نوعی بازگشت از هستی‌شناسی به معرفت‌شناختی تلقی می‌گردد.^(۲۰) گادامر در این چرخش هرمنوتیکی، هرگونه تأویل و شناخت را لحظه‌ای از یک سنت می‌داند؛ سنتی که تأویل‌گر و متن هر دو تابع آن هستند و درست به این دلیل، هرگونه تأویل و شناخت، گفت و گو یا مبادله‌ای است که در چارچوب این سنت شکل می‌گیرد و پیش می‌رود.^(۲۱) گادامر بر این اساس تفسیر را تجربه‌ای هرمنوتیکی می‌داند که در آن مفسر در رابطه‌ای دیالکتیکی با متن قرار می‌گیرد و با طرح پرسش از آن متن و با امتزاج افق خود با افق متن، به پاسخ متن گوش می‌سپارد. بنابراین، تفسیر در واقع همان پاسخی است که متن در شرایط خاصی به پرسشهای مفسر ارائه می‌کند. به گفته گادامر، «کسی که سعی در فهم متنی دارد، آماده است تا متن به او چیزی بگوید»^(۲۲) بنابراین، در نظریه هرمنوتیکی گادامر، تعدد برداشتها و تفاسیر را باید حاصل پاسخهای متعدد متن واحد به

پرسشهای متعدد مفسران و اندیشمندان در شرایط مختلف و با پیشفرضها و زمینه‌های مختلف فکری دانست.

براساس این رویکرد، به نظر می‌رسد، می‌توان نظر به متن محوری مبنای معرفتی اندیشمندان مسلمان، جریان فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام را تفاسیر و برداشتهای اندیشمندان مسلمان از متون و منابع دینی با پیشفرضها و در زمینه‌های مختلف فکری سیاسی دانست. نوشتار حاضر، بر اساس چنین رویکرد نظری، تفاوت جریانهای سه‌گانه مورد نظر خود را نشئت گرفته از مبانی و مفروضات معرفت‌شناختی آنها دانسته، بر این مبنای، در ادامه به مقایسه و ویژگیهایی که از این دیدگاه به دست می‌آید، می‌پردازد.

۲-۱ نص‌گرایی

یکی از معیارهای مهمی که براساس آن می‌توان به مقایسه جریانهای فکری سیاسی جهان اسلام پرداخت، دیدگاه آنان در باره «نص» است. این معیار از اهمیت بسیار زیادی در این مقایسه برخوردار است. براساس این معیار، به طور کلی، می‌توان گفت که جریانهای نوگرایی / اصلاح طلبی، سلف‌گرایی / رادیکالیسم و نواندیشی / سکولاریسم اسلامی به لحاظ معرفت‌شناختی نص‌گرا به حساب می‌آیند، اما معنا و مفهومی که برای نص در نظر می‌گیرند متفاوت است، به همین دلیل از نظر معرفت‌شناختی به رغم پذیرش نص، از یکدیگر قابل تمایز می‌باشند.

مقصود از نص‌گرایی در جریان نوگرایی و اصلاح طلبی اسلامی، پذیرش مرجعیت و حاکمیت نص در زندگی سیاسی مسلمانان است. «نص» در اینجا نه به معنای سخن صریح بلکه به معنای «متن» است؛ براین اساس، نص‌گرایی به معنای متن محوری و تلاش برای ارجاع زندگی سیاسی به نص و متن در کشف قوانین حاکم بر آن و در نتیجه تنظیم آن می‌باشد. بنابراین، نص و متن از چنان مرجعیتی برخوردار می‌گردد که مشروعیت آن به طور مستقیم با برقراری نسبتی با آموزه‌های آن به دست می‌آید. نص بی‌تردید در این دیدگاه در مرحله نخست در برگیرنده قرآن و سپس سنت است و در نتیجه نص‌گرایی به مفهوم پذیرش حاکمیت قرآن به عنوان نص درجه نخست و سنت به عنوان نص درجه دوم در زندگی سیاسی است. برطبق این آموزه جریان نص‌گرا، جریانی است که قرآن و سنت را به عنوان نص و متن تلقی کرده، استدلالهای خود را به آنها مستند می‌سازد. این دیدگاه ضرورت پذیرش مرجعیت و حاکمیت نص را بر اساس «ایده نابسندگی ذاتی عقل انسان» و نیازمندی‌اش به «مدرسائی وحی» در زندگی

سیاسی توضیح می‌دهد. بر این اساس، آموزه‌های مکنون در نص، آموزه‌های و حیانی و یا آموزه‌هایی از زبان حامل وحی تلقی می‌گردد، به همین دلیل این آموزه‌ها باید مبنای استدلال قرارگیرد. در استدلال‌های طرفداران این جریان برای اثبات مشروعیت نظام سیاسی مورد نظرشان می‌توان چنین استنادی را بارها مشاهده کرد.

به‌عنوان نمونه، راشد الغنوشی نص را به عنوان یکی از ارکان اساسی حکومت اسلامی دانسته، مقصود از نص را این می‌داند که اسلام در بردارنده نظامی برای حکومت است که از جانب خداوند مقرر شده است و قرآن و سنت، قوانین و مقررات آن را بیان کرده‌اند و سپردن داوری و حکومت به آن و پذیرفتن آن، مرز میان کفر و ایمان [است].^(۳۳) براین اساس، نص تأمین‌کننده مبانی مشروعیت در نظام سیاسی اسلامی است:

نخستین و بنیادی‌ترین سرچشمه مشروعیت هر حکمرانی، در نظریه سیاسی اسلام از آن ناشی می‌شود که حاکم قرارداد شرع الهی را بی هیچ منازعه‌ای و یا تمایل به شریکی برای آن، به طور کامل بپذیرد.^(۳۴)

در نظریه شورای عمومی توفیق محمد الشاوی نیز به عنوان نمونه‌ای دیگر، می‌توان نص‌گرایانه بودن این نظریه را مشاهده کرد. الشاوی در اندیشه خود نص را مترادف شریعت به‌کاربرده و نظریه شورایی خود را در ارتباط تنگاتنگی با آن مطرح می‌کند. وی ویژگی نخست شورا را به عنوان یک نظام سیاسی اجتماعی، متابعت و التزام به شریعت معرفی می‌کند.^(۳۵) از نظر وی التزام شورا به شریعت نتیجه این اصل جوهری است که اسلام به سبب آن ممتاز می‌گردد و آن استقلال شریعت از دولت و استقلال قانون‌گذاری شرعی است.^(۳۶) بر این اساس، وی با مراجعه به قرآن و سنت تلاش می‌کند مشروعیت نظام سیاسی شورایی را اثبات نماید و امتیازات این التزام را در زندگی سیاسی بیان کند.

نص‌گرایی، اما، در جریان سلف‌گرایی / رادیکالیسم اسلامی مفهوم دیگری دارد. در اندیشه سلف‌گرایان نص نه به معنای متن بلکه به مفهوم امری فراتاریخی است که تمامی آموزه‌های آن بی هیچ‌گونه تفسیری در همه زمانها و مکانها قابل عمل و بلکه لازم الاجراست؛ براین اساس، نص‌گرایی به مفهوم باور به ضرورت عمل به تمام آموزه‌های قرآن و سنت و محکم دانستن آنهاست. حسن حنفی در توضیح دیدگاه سید قطب، به خوبی به این مفهوم از نص‌گرایی اشاره می‌کند:

حقیقت از دید سلفیها داده‌ای پیش ساخته و از پیش تدوین شده در نصی است فراتاریخی و فرازمانی و فرامکانی و روشن و بی نیاز از تفسیر و تأویل و تأمل و نظر. تمام نص محکمت بوده و متشابهاتی در آن نیست، زیرا نص مربوط به افعال بندگان و احکام آن شک و تردید بر نمی‌دارد.^(۲۷)

بنابراین، نص از این دیدگاه به عنوان متنی که آموزه‌های آن با به کارگیری تفسیر و اجتهاد قابل سازگاری با شرایط جدید باشد، تلقی نمی‌شود، بلکه همچون آموزه‌هایی محکم و غیر قابل تفسیر جلوه می‌کند که وظیفه مسلمانان تنها پیاده کردن آن آموزه‌ها است و پیاده کردن آنها بی تردید پیامدی جز طرد و انکار را به دنبال نخواهد داشت. براین اساس نص در این دیدگاه برای کوبیدن، رد و طرد و حتی تغییر واقعیات به کارگرفته می‌شود، چرا که آشتی‌ای بین حق و باطل، ایمان و کفر، هدایت و گمراهی و اسلام و جاهلیت نمی‌بیند.^(۲۸) بنابراین، نص‌گرایی در این دیدگاه، اسلام را به عنوان دینی منصوص در نظر می‌گیرد که نمایانگر راه و روشی کامل برای زندگی مسلمانان در تمامی ابعاد آن است. سید قطب به همین دلیل، اسلام را «منهج» معرفی می‌کند. به گفته وی: اسلام منهج زندگی است، زندگی بشر با همه مقومات آن. منهجی که شامل انگاره اعتقادی‌ای می‌شود که ماهیت هستی را تفسیر می‌کند و جایگاه انسان را در این هستی تعیین می‌کند و هدف هستی انسانی او را مشخص می‌کند و شامل نظامها و سازماندهیهای واقع بینانه‌ای می‌شود که از این انگاره اعتقادی سرچشمه می‌گیرد و بدان استناد می‌یابد و سیمایی واقعی برای آن قرار می‌دهد که در زندگی بشر تجسم یافته است. همانند نظام اخلاقی و سرچشمه‌ای که این نظام از آن نشئت گرفته و مبانی‌ای که مبتنی بر آن است و قدرتی که از آن مدد می‌گیرد، و نظام سیاسی و شکل و خصایص آن و نظام اجتماعی و مبانی و مقومات آن و نظام اقتصادی و فلسفه و تشکیلات آن و نظام بین‌المللی و روابط و پیوندهای آن.^(۲۹)

این فقرات به رغم طولانی بودن از این رو آورده شد که به خوبی تمامی دیدگاه سید قطب به عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان اسلام رادیکال در دوران معاصر را نشان می‌دهد. همان طور که ملاحظه می‌شود، اسلام به عنوان یک منهج علاوه بر اینکه دربرگیرنده مجموعه‌ای از اعتقادات است، برای زندگی انسان در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره نیز نظام خاص و مشخصی را ارائه نموده است. براین

اساس، با مراجعه به نص، این نظام زندگی در ابعاد، قابل استنتاج بوده، با پیاده کردن این نظام می‌توان از جاهلیت جدید عبور کرد و همچون جامعه پیامبر(ص)، جامعه ای دینی بنیان نهاد. اینگونه نص‌گرایی اگرچه در دوران معاصر در اندیشه برخی از اندیشمندان معاصر مورد توجه قرار گرفته است، بی تردید، ریشه در دیدگاه‌های ظاهر گرایانه‌ای دارد که در دوران گذشته به ویژه در افکار کلامی اشاعره و همفکران آنها مطرح شده بود. بررسی این پیشینه تاریخی و نظری از حوصله این نوشتار مختصر خارج است و به این دلیل، به اشاره در همین حد اکتفا می‌کنیم.

در نهایت، نص‌گرایی از دیدگاه جریان نواندیشی و سکولاریسم اسلامی مفهوم دیگری می‌یابد. این جریان فکری اگرچه همچون جریان نوگرایی / اصلاح طلبی اسلامی، نص را به مفهوم متن به کار می‌گیرد، اما برخلاف این جریان، نص را «متن تاریخمند» معنا می‌کند. در واقع، جریان نواندیشی نگاهی انتقادی به مفهوم نص در تاریخ شکل‌گیری فکر اسلامی حتی از نوع نوگرایی / اصلاح طلبی آن دارد. به عقیده هواداران این جریان فکری، نص درجه اول (قرآن کریم) در دیدگاه رایج، ازلی دانسته شده و به عنوان کلام الهی از قداست برخوردار گردیده است. نتیجه چنین دیدگاهی از نظر نواندیشان دینی این است که در این قداست افراط شده است و نص قرآن از متنی معنادار و قابل فهم به متنی ترسیمی [= تصویری] تغییر یافته است.^(۳۰) از این دیدگاه، قرآن کریم به عنوان متن، اختصاصی به پیامبر(ص) ندارد و برای عامه مردم قابل فهم بوده، از این رو، پیام گنجانده شده در عمل ارتباطی وحی، خواه پیامی زبانی باشد و یا غیر زبانی، تنها به دریافت کننده نخست (پیامبر(ص)) اختصاص ندارد بلکه غرض از (فروفرستادن) ابلاغ و اعلام آن به عامه مردم است.^(۳۱) این نکات ممکن است به خوبی نتواند تمایز نص‌گرایی این جریان فکری را نمایان سازد، اما، می‌توان این تمایز را با اشاره به مفهوم «تاریخمندی نص» از این دیدگاه توضیح داد.

جریان نواندیشی یا سکولاریسم اسلامی، نص را متنی «تاریخمند» می‌داند. تاریخمندی نص، پیامد «فعل دانستن» وحی است؛ این دیدگاه با تأکید بر این نکته، نص را تاریخمند می‌داند. به عنوان نمونه نصر حامد ابوزید بر این باور است که اگر کلام الهی فعل قلمداد شود ناگزیر پدیده‌ای تاریخمند خواهد بود زیرا تمام افعال الهی در قلمرو عالم قرار دارند؛ عالمی که مخلوق و محدث و به سخن دیگر تاریخمند است. بر این اساس قرآن کریم نیز پدیده‌ای تاریخمند است زیرا یکی از تجلیات الهی به شمار می‌آید.^(۳۲)

تاریخ‌مند دانستن نص قرآنی تأثیر زیادی را بر استدلال‌های این دیدگاه به آموزه‌های قرآنی به دنبال دارد. به عنوان نمونه، می‌توان ایده «تاریخ‌مندی شورا» و نه «آموزه بودن» آن را در اندیشه و آثار برخی از طرفداران نواندیشی دینی، نتیجه ایده تاریخ‌مندی نص در این دیدگاه دانست که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

۲-۲ سنت‌گرایی

سنت‌گرایی دومین معیار معرفت‌شناختی است که بر اساس آن می‌توان به مقایسه جریان‌های فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام پرداخت. مقصود از سنت، میراث فکری دینی است که در طول تاریخ اندیشه اسلامی شکل گرفته، هویتی مستقل یافته و همچون منبع معرفت‌شناختی مورد استناد قرار گرفته است. از این جهت نیز می‌توان رویکردهای مختلفی را در میان جریان‌های فکری سیاسی معاصر مشاهده کرد و بر این اساس به داوری در میان آنها پرداخت.

جریان نوگرایی / اصلاح طلبی اسلامی، به لحاظ روش شناختی جریانی سنت‌گراست که در نتیجه آن «سنت فکری دینی» گذشته در جایگاه منبع معرفت‌شناختی برای این جریان فکری قرار می‌گیرد. این جریان از این جهت سنت‌گراست که به اعتبار خاص آنچه در دوران صحابه و تابعین آنها رخ داده است، باور دارند. به عبارت دیگر، این جریان فکری در جهان اهل سنت، اجماع و عمل صحابه را به عنوان یک منبع معرفت‌شناختی معتبر به رسمیت می‌شناسد و بر اساس آن استدلال‌های خود را تنظیم و ارائه می‌کند. به عنوان نمونه، محمد عبده در روش شناسی خود، «فهم اسلام به شیوه مسلمانان آغازین، زمانی که هنوز اختلافی بین امت پدید نیامده بود» را مورد تأکید قرار می‌دهد.^(۳۳)

به طور کلی احیای خلافت در دوران معاصر در اندیشه سیاسی برخی از طرفداران این دیدگاه بر این اساس صورت می‌گیرد. خلافت در این دیدگاه حاصل نظر و عمل صحابه دانسته شده است، بر این اساس، پایه و منبع معتبری برای نظریه پردازی درباره نظام سیاسی در دوران معاصر تلقی می‌گردد. به عنوان نمونه محمد رشید رضا در طراحی نظریه خود درباره نظام سیاسی اسلامی، تنظیم امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی حکومت را ملهم از قرآن و سنت و سپس تجربه تاریخی خلفای راشدین می‌داند.^(۳۴) استناد به حادثه سقیفه، اجماع اهل حل و عقد و عمل صحابه در این دیدگاه بر اساس چنین مبنای معرفت‌شناختی صورت می‌گیرد. بی تردید نتیجه کار بست این

مبنای معرفت‌شناختی، شکل‌گیری نوعی گذشته‌نگری یا گذشته‌گرایی را در این دیدگاه به دنبال دارد.

علاوه بر این، در دیگر نظریه پردازیه‌های دیگر درباره نظام سیاسی در آثار این جریان فکری، نیز می‌توان سنت‌گرایی و در نتیجه گذشته‌نگری را مشاهده کرد. حتی آنگاه که نسل جدید اصلاح طلبان و نوگرایان اسلامی با عبور از الگوی خلافت، در پی طراحی الگوهای جدید بر می‌آیند، می‌توان این ویژگی معرفت‌شناختی را در استدلالها و استنادهای آنان مشاهده کرد. به عنوان نمونه می‌توان به استدلال ابوالاعلی مودودی به سیره خلفای راشدین بر ضرورت شورا و مشورت در نظریه «تئودموکراسی» وی اشاره کرد. به گفته وی، خلفای راشدین در مورد انتظام و قانون سازی، کاری را بدون مشورت اشخاص و ذوات اهل‌الرأی انجام نمی‌دادند.^(۳۵) توفیق محمد الشاوی نیز در نظریه شورای عمومی خود اجماع مسلمانان را در هر عصری بر وجوب شورا در کنار قرآن و سنت پیامبر(ص) دلیل مشروعیت شورا ذکر می‌کند و بدین ترتیب به سنت فکری گذشته استناد می‌دهد.^(۳۶) بدین ترتیب، سنت‌گرایی در اندیشه نوگرایان دینی به مفهوم ضرورت استناد به فهم پیشینیان است زیرا به دلیل نزدیکی آنان به دوران پیامبر(ص) و صدر اسلام فهم آنان از اعتبار ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. این فهم، با الهام از ایده وحدت فهم و تفسیر در نظریه هرمنوتیک گادامر، در واقع، همان تفسیری است که پیشینیان از قرآن و سنت پیامبر(ص) ارائه نموده‌اند و این در دوره‌های متأخر نیز تداوم یافته است. کنار هم قرار گرفتن و انباشته شدن این تفاسیر، سنت فکری خاصی پدید آورده است که اعتبار آن نه بر پایه قرابت زمانی با صدر اسلام بلکه به دلیل تبعیت از الگوی روش شناختی خاصی است که از آن به روش شناسی مرسوم و سنتی می‌توان تعبیر کرد. اما این اعتبار به مفهوم اصالت نیست، به این دلیل در کنار این گذشته‌گرایی، نوگرایی دینی بر ضرورت بازسازی سنت گذشته در پرتو به کارگیری عقل تأکید می‌کند که نتیجه آن شکل‌گیری ویژگی معرفت‌شناختی دیگری است که در بخش پایانی به آن اشاره خواهد شد.

سنت‌گرایی، اما، در دیدگاه سلف‌گرایی و رادیکالیسم اسلامی مفهومی متفاوت دارد. در این دیدگاه، مفهوم دقیق سنت‌گرایی را در «سلف‌گرایی» می‌توان دریافت. سلف‌گرایی، اسلام راستین را اسلام مکنون در قرآن و سنت پیامبر(ص) و با فهم سلف صالح می‌داند، به همین دلیل در این دیدگاه «فهم» از «تفسیر» متمایز دانسته شده، اولی معتبر و

دومی نادرست دانسته می‌شود. به عبارت دیگر، سلف‌گرایی منبع معرفت‌شناختی خود را منحصر در قرآن و سنت پیامبر(ص) دانسته، فهم صحابه نخستین را تنها به دلیل قربت به عصر نزول و رسالت معتبر و لازم الاجراء می‌داند. بدین ترتیب فهم تابعین و علما در دورانهای متأخر تا زمان کنونی به منزله تفسیر تلقی گردیده، به این دلیل نفی و انکار می‌گردد. همان طوری که قبلاً نیز اشاره شد، این دیدگاه در واقع تفسیر را نادرست دانسته، بر ضرورت پرهیز از هرگونه تأویل و تفسیر از قرآن و سنت تأکید می‌کند. به این دلیل، در استدلالها و استنادات این دیدگاه در کنار قرآن و سنت تنها به فهم صحابه نخستین استدلال و استناد می‌شود. به عنوان نمونه، سید قطب در اندیشه سیاسی خود در کنار دو مفهوم اساسی جاهلیت و حاکمیت، مفهوم «جماعت» را پیش می‌کشد و ضرورت تأسی این جماعت پیشتاز را از نسل قرآنی یگانه که همان نسل نخست صحابه هستند، مطرح می‌کند؛ نسلی که به اعتقاد وی، تنها نسلی است که از سرچشمه واقعی سیراب شده به همین دلیل در تاریخ شأنی یگانه دارد.^(۳۷) همان طور که ملاحظه می‌شود، این دیدگاه هم بر ضرورت تبعیت از سلف صالح تأکید می‌کند و هم دلیل اعتبار آن را سرچشمه گرفتن فهم آنان از سنت پیامبر(ص) معرفی می‌کند. نتیجه این دیدگاه، نه تنها اعتبار سنت فکری مسلمانان نیست، بلکه هرچه از سرچشمه اولیه و فهم سلف صالح فاصله می‌گیرد از میزان اعتبار آن کاسته می‌شود. به این دلیل، این جریان فکری تلاش می‌کند، به جای تکیه بر تفاسیر موجود در سنت فکری اسلامی صرفاً به قرآن و در الگوگیری تنها به دوران پیامبر(ص) استناد کند. طرح مفاهیم جاهلیت، حاکمیت و جماعت در اندیشه سید قطب، و طراحی مراحل دوگانه بنای عقیده و استقرار عقیده با الگوگیری از دوران و فعالیتهای مبارزاتی پیامبر(ص) صورت می‌گیرد. این دیدگاه بر این اساس حقیقت را از پیش تدوین یافته در نص قرآنی و از قبل پیاده شده به طور کامل در سنت پیامبر(ص) و درک شده به طور کامل در دوران سلف صالح می‌داند که در نتیجه تنها وظیفه مسلمانان امروزی تبعیت از ظاهر این ادله است. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان ویژگی دوم جریان رادیکالیسم اسلامی را از نظر معرفت‌شناختی سنت‌گرایی از نوع سلف‌گرایی دانست که نتیجه و پیامد سیاسی اجتماعی آن واپس‌گرایی است.

جریان نو اندیشی یا سکولاریسم اسلامی در مقایسه با دو جریان دیگر در ارتباط با سنت و سنت‌گرایی مسیر و دیدگاه کاملاً متفاوتی را در پیش می‌گیرد. این جریان به

لحاظ معرفت‌شناختی به طور کلی سنت‌گرایی را بر نمی‌تابد و در برابر این دیدگاه، بر اعتبار و اصالت تجدد تأکید کرده، و گسست معرفتی از سنت را مطرح می‌کند. این جریان فکری با تعبیر مختلفی، سنت اسلامی در باب حکومت را انکار می‌کند؛ تعبیری همچون ایدئولوژی اسلامی، اسلام تاریخی و... به عقیده آنان ایدئولوژی اسلامی برداشتی تاریخی از شریعت اسلامی و به گفته عبدالله النعیم، حاصل تلاش برخی از مسلمانان است که می‌توان از آنها به بنیادگرایان اسلامی تعبیر کرد.^(۳۸) این ایدئولوژی اسلامی همان اسلامی است که در تاریخ اندیشه اسلامی شکل گرفته و برخلاف اسلام حقیقی، مسلمانان را به حکومتی خاص رهنمون می‌سازد. در این دیدگاه شورا و دیگر نهادها و آموزه‌های دینی از خصلت تاریخی برخوردار می‌گردند. به عنوان نمونه، از نظر خلیل عبدالکریم، نظام شورایی، نظامی است که ریشه در تاریخ دارد و متناسب با شرایط تاریخی خاصی قابل عمل است. به عقیده وی، شورا نظامی عربی و قدیمی است که اعراب قبل از بعثت پیامبر(ص) در جزیره‌العرب آن را می‌شناختند و مدت زمان طولانی به آن عمل می‌کردند، سپس اسلام آن را به عاریت گرفته است.^(۳۹)

با چنین دیدگاهی بدیهی است که پایه‌های نظری و شرعی شورا به عنوان نظریه نظام سیاسی اسلامی فرو می‌ریزد و راهی جز عبور از این سنت باقی نمی‌ماند. بر این اساس، با نفی سنت‌گرایی در این جریان فکری، تمامی آموزه‌ها، نهادها و ساختارهای سنتی به زعم آنان اعتبار خود را از دست می‌دهند و گذار از آنها امری ضروری می‌نماید.

۲-۳ عقل‌گرایی

عقل‌گرایی سومین معیار معرفت‌شناختی است که براساس آن می‌توان جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام را با هم مقایسه کرد. براساس اینکه آیا این جریانها «عقل» را به عنوان یک منبع و یا روش شناخت به رسمیت می‌شناسند یا خیر، از یکدیگر متمایز می‌گردند. بنابراین مقصود از عقل‌گرایی در مرحله نخست، پذیرش عقل به عنوان یک منبع معتبر و در مرحله دوم پذیرش آن به عنوان روشی معتبر است. در ادامه به مقایسه جریانهای سه گانه یاد شده از این زاویه می‌پردازیم.

جریان نوگرایی یا اصلاح طلبی اسلامی، جریانی عقل‌گرا به حساب می‌آید، اما، عقل‌گرایی در این دیدگاه بیش از آنکه به مفهوم پذیرش عقل به عنوان یک منبع مستقل معرفتی باشد، به مفهوم پذیرش عقل به عنوان یک روش معتبر فهم آموزه‌های مکنون در متون و منابع دینی تلقی می‌گردد. اگرچه جریان نوگرایی در جهان اهل سنت با اندیشه

اصلاحی و نوگرایانه محمد عبده به جرگه عقل‌گرایی وارد می‌گردد، اما، عقل در این دیدگاه ابزار معرفتی فهم و تفسیرآموزه‌ها و احکام شرعی تلقی می‌شود. در این راستا عبده به دنبال تأسیس معیار عقلایی برای تفسیر بود و از این رو، همان طوری که به درستی هشام شرابی توضیح می‌دهد، مقصود او از آنچه عقل بشری می‌نامید، به سادگی نیاز به قدرت استدلال منطقی بوده است. با گذر زمان هدف اصلی عبده و نیز هدف پیروانش، گسستن زنجیر قالبهای استدلال تقلیدی شد.^(۴۰) بی‌تردید این تلاش عقل‌گرایانه و نوگرایانه، اندیشه و فقه اهل سنت را از خصلت سلف‌گرایانه رهایی بخشید و امکان به کارگیری اجتهاد برای فهم عقلانی شریعت را فراهم ساخت. به عقیده طرفداران این دیدگاه، چنین تلاشهای نوگرایانه‌ای، جامعیت شریعت را نمایان ساخته، انطباق آن را با شرایط متغیر زندگی فراهم می‌سازد. به گفته محمد هاشم کمالی، شرایط متغیر هرگز از پدید آوردن منافع تازه باز نمی‌ایستد. اگر قانون‌گذاری محدود به ارزشهایی بود که شارع به صراحت فرمان داده بود، شریعت از پاسخ دادن به مصالح امت به ناگزیر قاصر بود، بستن باب مصلحت مترادف با جمود، تحجر و قائل شدن محدودیت غیرلازمی برای توانایی شریعت در انطباق با تغییر اجتماعی است.^(۴۱) بدین ترتیب، فقه مقاصد به عنوان دانشی اسلامی و کارآمد در دوران معاصر نتیجه چنین تلاش نوگرایانه‌ای تلقی می‌شود. فقه مقاصد، تلاش عقلانی مجتهدان به منظور تطبیق دنیای متغیر با اصول و کلیات شریعت است که بر این پیشفرض اساسی بنا گردیده است:

تمام آنچه شریعت آورده است، عقلانی و حکیمانه است، خواه تمام مجتهدان آن حکمت را دریابند یا برخی از آن را درک کنند. پس هر حکمی که در کتاب خدا وارد شده و سنت رسول (ص) آن را تبیین کرده، دارای حکمت معقولی است - چه به گونه ظاهرو چه مکنون - که با تدبّر در نص یا سیر در روی زمین یا با نظر در حوادث و وقایع، ظاهر می‌شود.^(۴۲)

همان طوری که ملاحظه می‌شود، در این جریان فکری «عقل» به عنوان روشی معتبر برای فهم شریعت به رسمیت شناخته می‌شود و نه منبعی مستقل از وحی و شریعت؛ بر این اساس می‌توان جریان نوگرایی اسلامی را جریانی «عقل‌گرا» به حساب آورد. نسبت جریان سلف‌گرایی یا رادیکالیسم اسلامی با عقل و عقل‌گرایی، تفاوتی اساسی با جریان نوگرایی اسلامی به دنبال می‌آورد. این جریان فکری از سویی خود را طرفدار عقل معرفی می‌کند، اما از سوی دیگر با عقلانیت مکنون در سنت فکری اسلامی

به شدت مخالفت می‌ورزد. به عبارت دیگر، این جریان تمایزی میان عقل و عقل‌گرایی برقرار کرده، ضمن پذیرش عقل با عقل‌گرایی مخالفت می‌کند. این دیدگاه به لحاظ نظری بسیار تحت تأثیر ابن تیمیه از سلف گرایان برجسته سنی است. وی بر این باور بود که عقل با قرآن و سنت موافق است هر چند که عقلیات حکما و متکلمان با قرآن و سنت مخالف است. به عبارت دیگر، وی از عقل سالم سخن می‌گوید که به اعتقاد وی همان عقلی است که در قرآن و سنت می‌توان آن را مشاهده کرد. از نظر وی عقل و استدلالهای عقلی در جایی معتبر است که با قرآن و سنت موافق باشد. به گفته او، حتی در اصول دین هم باید به کتاب و سنت رجوع کرد و تنها قرآن است که برای مطالب الهی دلایل عقلی بیان می‌کند.^(۴۳) این دیدگاه به صراحت به تقدم شرع بر عقل تأکید می‌کند زیرا از این نظر این عقل شریعت را در آنچه به آن خبر داده تصدیق می‌کند اما شریعت تمامی آنچه را که عقل خبر داده است، تصدیق نمی‌کند.^(۴۴) در نتیجه رابطه عقل و شرع را می‌توان اینگونه تصویر کرد که تمام احکام و آموزه‌های شریعت را عقل می‌پذیرد اما تمام احکام عقل مورد پذیرش شریعت نیست. از این رو، به اختصار می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقل تا آنجا معتبر است که از ناحیه شرع به صراحت تأیید شود.

پیامد مهم روش شناختی این دیدگاه، ضرورت استناد به شریعت و آموزه‌های آن و پرهیز از تفسیرهای عقلانی از این آموزه‌هاست. به همین دلیل، به عنوان نمونه، سید قطب در استدلالهای خود به طور کامل تلاش می‌کند افکار خود را تنها به مفاهیم اقتباسی از قرآن و سنت مستند سازد. وی سه حلقه متصل به هم را از آموزه‌های قرآن استخراج کرده و براساس آن وظیفه مسلمانان را توضیح می‌دهد. سه حلقه متصل به هم در اندیشه وی عبارت‌اند از: حاکمیت، استخلاف و تکلیف. براساس این حلقه، خدای سبحان به مقتضای حاکمیت خویش، انسان را به جانشینی برگزید و او را به آبادانی جهان مکلف کرد و از آن رو که اسلام، دین حق خداوند است، از میان بشر تنها مسلمانان مقتضیات تکلیف را عملاً پذیرفته و بدان ملتزم اند.^(۴۵)

با توجه به آنچه گذشت، دیدگاه جریان سلف‌گرایی درباره عقل آشکار گردید و این جریان فکری، جریانی عقل‌گرا به حساب نمی‌آید اما عقل مکنون در قرآن و سنت را به رسمیت شناخته، آن را معیار داوری خود قرار می‌دهد. بر این اساس، تنها منبع معرفت‌شناختی این جریان فکری دین بوده، براساس آن رویکردی سلبی نسبت به

تأملات عقلی فیلسوفان و متکلمان در سنت فکری مسلمانان پیدا می‌کند. بنابراین، رادیکالیسم نتیجه و پیامد سیاسی اجتماعی سلف‌گرایی بوده، براساس آن، عقلانیت مکنون در سنت فکری مسلمانان انکار می‌گردد.

نواندیشی یا سکولاریسم اسلامی به لحاظ معرفت‌شناختی، جریانی عقل‌گراست اما مفهوم عقل‌گرایی در این جریان فکری متفاوت از عقل‌گرایی در نوگرایی اسلامی است. برخلاف نوگرایی، نواندیشی، عقل را صرفاً نه یک روش بلکه به عنوان یک منبع معرفت‌شناختی به رسمیت می‌شناسد. علاوه بر این با مفهوم خاصی که برای این عقل مطرح می‌کند، در نهایت آن را بی‌نیاز از وحی در ساحت زندگی سیاسی و خود بنیاد معرفی می‌کند.

عقل به عنوان یک منبع معرفت‌شناختی در دیدگاه نوگرایی اسلامی به مفهوم عقل ابزاری و یا حداکثر عقل عملی به کار می‌رود. عقلانیت ابزاری همان عقلانیت متجددانه است و همان طور که داوری می‌نویسد، چیزی بیش از ابزاری برای شکل دادن جهان، آن چنان که می‌خواهیم و خوش داریم نیست.^(۴۶) این مفهوم از عقل پر واضح است که دیگر به دنبال کشف حقایق ثابت در جهان نیست بلکه تنها در پی تسلط یافتن بر جهان به مدد توانایی عقلی است. این مفهوم از عقل علاوه بر این، خود بنیاد و خودکفا تلقی می‌گردد. به گفته یکی از نویسندگان، عقل محوری به عنوان یکی از مبانی سکولاریسم، یعنی عقیده به اینکه عقل به تنهایی و مستقل از وحی و دین و آموزش‌های الهی این قدرت و اختیار را دارد که زندگی بشر را تدبیر کند.^(۴۷) خود بنیادی عقل در این دیدگاه، بی‌اعتمادی به وحی و یا حداقل بی‌نیازی از آن را در زندگی سیاسی اجتماعی به دنبال دارد. عقلانیت مدرن در اندیشه غرب با اعتماد به خود، وحی و شرع را به منزله یک منبع معرفت انکار کرد و یا حداقل در دیدگاه سکولارهای مسلمان، بی‌نیازی از وحی و شریعت را در تنظیم قوانین و قواعد نظم سیاسی اعلام نمود. در برابر این دیدگاه در تنظیم این قوانین و قواعد، نوگرایی به عقل عملی مسلمانان که باید با آنها و نبایدها در حوزه سیاست را در اختیار می‌گذارد، تکیه کرده، مرجعیت آن را به رسمیت می‌شناسد، هرچند که در حوزه ارزشگذاری مرجعیت دین نیز به رسمیت شناخته می‌شود. تفکیک دو حوزه ارزشگذاری از قانون‌گذاری در دیدگاه سکولارهای مسلمان، پیامد معرفت‌شناختی عقل‌گرایی خاص آنان است. بر این اساس، می‌توان جریان

نوگرایی را نیز جریانی عقل‌گرا دانست و با توجه به مفهوم آن، دیدگاه آنان را باید در نقطه پایانی طیف جریانهای عقل‌گرا در جهان اسلام قلمداد کرد.

جمع بندی نهایی

آنچه گذشت، نگاهی گذرا به جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام و مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی آنها بود. نظر به اهمیت طبقه‌بندی جریانهای یاد شده به منظور شناخت وضعیت فکری سیاسی موجود در جهان اسلام و ضرورت مبتنی بودن این طبقه‌بندی بر معیار و شاخصهای مشخص، در مقاله حاضر، ابتدا جریانهای مهم فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام در سه طبقه نوگرایی / اصلاح طلبی اسلامی، سلف‌گرایی / رادیکالیسم اسلامی و نواندیشی / سکولاریسم اسلامی طبقه‌بندی گردید و با توجه به تاریخ شکل‌گیری آنها و با اشاره به افکار و اندیشه‌های سیاسی برخی از مهم‌ترین نمایندگان فکری این جریانها، به اختصار مؤلفه‌ها اصلی اندیشه سیاسی آنها بیان گردید.

در ادامه، به مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی آنها بر اساس این پیشفرض روش شناختی پرداخته شد، که این جریانها در واقع حاصل برداشتها و تفاسیر مختلفی هستند که برخی از اندیشمندان مسلمان با ذهنیت مختلف و با مراجعه به متون و منابع دینی به عنوان مراجع و منابع نهایی اندیشه سیاسی اسلامی، ارئه نموده‌اند. ویژگیهای سه‌گانه «نص‌گرایی»، «سنت‌گرایی» و «عقل‌گرایی» به عنوان سه ویژگی معرفت‌شناختی در این مقاله در سه جریان فکری یاد شده مورد بررسی قرار گرفتند. بررسی یاد شده نشان داد که تفاوت‌های مهمی از این جهت میان این سه جریان وجود دارد که بر اساس آنها می‌توان به تمایز مبنایی و معرفت‌شناختی این سه جریان باور داشت و بدین ترتیب بر روایی طبقه‌بندی سه‌گانه نوشتار حاضر استدلال نمود. این مقایسه در نهایت نشان داد که می‌توان طبقه‌بندی سه‌گانه یاد شده را برخوردار از دو ویژگی «جامعیت» و «مانعیت» دانست. ازسویی این طبقه‌بندی در برگیرنده تمامی جریانهایی است که به لحاظ معرفت‌شناختی به متون و منابع دینی باور داشته، با تفاوت‌هایی به این منابع استناد می‌کنند و از سوی دیگر، تفاوت دیدگاه آنها نسبت به مفهوم «نص»، «سنت» و «عقل» که به تفصیل بیان گردید، می‌تواند تمایز معرفت‌شناختی آنها را نشان دهد و در نتیجه عنصر مانعیت طبقه‌بندی یاد شده را نمایان سازد؛ هرچند که نوشتار حاضر به هیچ وجه

ادعای برتری این طبقه‌بندی بر دیگر طبقه‌بندیهای انجام گرفته از جریانهای فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام را ندارد، و صرفاً تلاش می‌کند طبقه‌بندی نسبتاً جامع و مانع و قابل دفاعی را از آنها ارائه نماید.

از طبقه‌بندی یاد شده و مقایسه و ویژگیهای معرفت‌شناختی جریانهای سه‌گانه‌ای که در این طبقه‌بندی جای گرفتند، نتایج زیر را از منظر مبانی معرفت‌شناختی، می‌توان استنتاج نمود:

۱. هر سه جریان نوگرایی، سلف‌گرایی و نواندیشی اسلامی، تلاش می‌کنند، گزاره‌های خود را به دین و متون دینی مستند سازند که از این جهت همگی در پارادایم کلی «دین باوری» جای می‌گیرند؛

۲. دین باوری به عنوان نقطه اشتراک جریانهای فکری یاد شده، مرز معرفت‌شناختی این جریانهاست که بر اساس آن از جریانها و اندیشه‌هایی که هر چند ممکن است در جهان اسلام و یا حتی از سوی برخی از اندیشمندان مسلمان مطرح شوند، ولی چون هیچ‌گونه نسبتی با دین و متون دینی پیدا نمی‌کنند، جدا شوند؛

۳. تفاوت در برداشتها از دین در میان دین باوران، نقطه اصلی افتراق آنان از منظر معرفت‌شناختی است؛

۴. تفاوت در مبانی معرفت‌شناختی، عامل تفاوت در برداشت آنان از دین است. اختلاف آنان درباره مفهوم و جایگاه نص (قرآن و سنت پیامبر)، سنت فکری مسلمانان و در نهایت عقل، تفاوت برداشتهای آنان از دین را به دنبال داشته است.

۵. نوشتار حاضر اگر چه در صدد داوری میان این سه جریان فکری سیاسی نمی‌باشد و تنها در تلاش برای ارائه نوعی طبقه‌بندی از این جریانها بر اساس مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی آنان تدوین یافته است، به نظر می‌رسد بتواند از رهگذر این مقایسه منتج به برتری جریان نوگرایی اسلامی شود؛

۶. برتری نوگرایی اسلامی از این روست که در نقطه میانی و اعتدالی جریانهای فکری سیاسی در جهان اسلام قرار گرفته است. درحالی‌که سلف‌گرایی با تأکید بر ضرورت بازگشت به اندیشه و ساختارهای فکری و عینی سلف صالح، نسبت خود با ملزومات زندگی در دوران معاصر را به رغم زندگی در این دوران، قطع می‌کند و در نتیجه به تناقضات و ناسازگاریهای متعدد میان فکر و عمل خود و یا به بن‌بستهایی می‌رسد، نوگرایی اسلامی با پذیرش ایده بازگشت به گذشته، بر ضرورت

بازسازی گذشته با توجه به نیازها و ملزومات معاصر تأکید می‌نماید و بدین ترتیب نوعی همگونی میان اعتبار افکار گذشته با نیازهای جدید برقرار می‌سازد، با برداشتی عقلی و متناسب با شرایط جدید راهکارهای نظری و عملی دینی و عقلانی برای گذار از چالشها و مسائل اساسی امروزی ارائه می‌کند.

از سوی دیگر، در حالی که نو اندیشی اسلامی به رغم دین باوری، در ارائه برداشت خود از دین به طور کلی گسست از سنت فکری گذشته را با تاریخی و غیرحقیقی خواندن آن، مطرح کرده، در برابر به ویژه در ساحت سیاست و زندگی سیاسی در چارچوب تجدد و یا برپایه عقل خود بنیاد، اندیشه سیاسی خود را تنظیم و ارائه می‌کند، نوگرایی اسلامی به این گسست معرفت‌شناختی باور ندارد و در برابر به بازسازی معرفت‌شناختی سنت معتقد است. و کلام پایانی اینکه تفاوت‌های یاد شده به خوبی موقعیت «میانی» و «اعتدالی» جریان فکری نوگرایی اسلامی را در پیوستار جریانهای فکری سیاسی اسلامی در دوران معاصر نشان می‌دهد.

پی‌نوشتها

۱. لو آی م، صفی (۱۳۸۰)، چالش مدرنیته، جهان عرب در جست وجوی اصالت، ترجمه سید احمد موتقی، تهران: نشر دادگستر، ص ۱۳۳.
۲. منجیة عرفة منسیه (۱۹۹۳)، *سلطة الكلمة عند مفكری الاصلاح الطهطاوی و خیرالدین، الدار التونسیه* للنشر، ص ۱۴۱.
۳. همان، ص ۱۴۳.
۴. السید، رضوان (۱۳۸۳)، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ص ۱۷.
۵. عنایت، حمید (۱۳۷۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ص ۹۹.
۶. السید، رضوان، پیشین، ص ۷۶.
۷. عزام تمیمی، «دموکراسی و اندیشه اصلاحی»، ترجمه منصور میر احمدی، *هفته‌نامه بگانه حوزه*، شماره بیست و هشتم، ص ۲۲.
۸. محمد شریف، میان (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، جلد ۲، ص ۲۹۰.
۹. موسی الحسینی، اسحاق (۱۳۷۷)، *اخوان المسلمین بزرگترین جنبش اسلامی معاصر*، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، ص ۱۱۵.
۱۰. همان، ص ۲۲۴.
۱۱. کوپل، ژیل (۱۳۶۶)، *پیامبر و فرعون*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ص ۳۳.
۱۲. السید، رضوان، پیشین، ص ۲۸.
۱۳. عبد الرازق، علی (۱۳۶۰)، *اسلام و مبانی قدرت*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا، ص ۱۵۱.
۱۴. انصاری، ع. فیلالی (۱۳۸۰)، *اسلام و لائسیته*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا، ص ۱۴۸.
۱۵. النعیم، عبد الله (۱۳۸۰)، *اسلام سیاسی و روابط بین الملل*، در: پیتر ال . بیگر، *افول سکولاریسم، دین خیزشگر و سیاست جهانی*، ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان، صص ۱۳۱-۱۳۲.
۱۶. عبد الکریم، خلیل (۱۹۹۵)، *الاسلام بین الدولة الدینیة والدولة المدنیة*، قاهره: سینا للنشر، ص ۱۳.
۱۷. علی رضا النحوی، عدنان (۱۴۱۸)، *المسلمون بین العلمانیة و حقوق الانسان الوضعیة*، ریاض: دار النحوی للنشر والتوزیع، ص ۶۱.

۱۸. سعید العشماوی، محمد (۱۹۹۶)، *الاسلام السياسي*، مكتبة مدبولی الصغیر، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۸.
19. Gadamer, Hans . George (1989), *Truth and Method*, NewYork: Seabury Press.p 31.
20. Ricour, Paul (1991), *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, Translated by Kathleen Blamey and John B.Thom Pson Northwestern University Press, p .71.
۲۱. احمدی، بابک (۱۳۷۰)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز، جلد ۲، ص ۵۷۹.
۲۲. گادامر، حقیقت و روش، به نقل از:
- بلاشر، ژوزف (۱۳۸۰)، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: نشرپرسش، ص ۴۹.
۲۳. الغنوشی، راشد (۱۳۸۱)، *آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی*، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۱۱.
۲۴. همان، ص ۱۱۴.
۲۵. محمد الشاوی، توفیق (۱۴۱۳)، *فقه الشوری و الاستشاره*، قاهره: دار الوفاء للطباعة و النشر، چاپ دوم ص ۴۹.
۲۶. محمد الشاوی، توفیق (۱۴۱۴)، *الشوری اعلى مراتب الديقراطيه*، قاهره: الزهراء للاعلام العربی، ص ۵۶.
۲۷. حنفی، حسن (۱۹۸۸)، *الدين والثقافة فی الوطن العربی*، قاهره: دارقبا للطباعة والنشر، ص ۲۸۹.
۲۸. همان، ص ۲۹۰.
۲۹. سید قطب، *المستقبل لهذا الدين*، ص ۳۳، به نقل از:
- مرادی، مجید (۱۳۸۲)، را «تقرير گفتمان سید قطب»، *مجله علوم سیاسی*، سال ششم، شماره بیست و یکم، ص ۲۰۶.
۳۰. حامد ابوزید، نصر (۱۳۷۶)، «مفهوم وحی»، ترجمه و تحقیق محمد تقی کرمی، *نقد و نظر*، سال سوم، شماره چهارم، ص ۳۹۴.
۳۱. همان، ص ۴۱۲.
۳۲. حامد ابو زید، نصر (۱۳۷۶)، «تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه و تحقیق محمد تقی کرمی، *نقد و نظر*، سال سوم، شماره چهارم، ص ۳۴۰.
۳۳. امین، احمد (۱۳۷۶)، *پیشگامان مسلمان تجدد گرایی در عصرجدید*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۳.
۳۴. عنایت، حمید، پیشین، ص ۱۴۸.

۲۰۲ / رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی

۳۵. مودودی، ابوالاعلی (۱۴۰۵)، *خلافت و ملوکیت*، ترجمه خلیل احمد حامدی، پاوه: انتشارات بیان، ص ۹۰.
۳۶. محمد الشاوی، توفیق، *فقه الشوری والاستشاره*، پیشین، ص ۷۶.
۳۷. حنفی، حسن، پیشین، ص ۱۱۸.
۳۸. النعیم، عبدالله، پیشین، ص ۱۲۴.
۳۹. عبد الکریم، خلیل، پیشین، ص ۱۳۵.
۴۰. شرابی، هشام (۱۳۷۶)، *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ص ۴۵.
۴۱. کمالی، محمد هاشم (۱۳۸۱)، *آزادی بیان در اسلام*، مجموعه مقالات، گزیده و ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده سرا، ص ۱۴۹.
۴۲. جابر العلوانی، طه (۲۰۰۱)، *مقاصد الشریعة*، بیروت: دار الهادی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۵.
۴۳. *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* (۱۳۶۹)، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز نشر دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳، ص ۱۷۸.
۴۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ج ۱، ص ۱۳.
۴۵. السید، رضوان، پیشین، ص ۹۰، به نقل از: موصللی، احمد (۱۹۹۳)، *الاصولیه الاسلامیه*، دراسة فی الخطاب الايديولوجی و السياسی عند سيد قطب، بیروت: الناشر، ص ۲۳۴.
۴۶. داوری، رضا (۱۳۷۵)، *بحران مدرنیته سنت، مدرنیته، پست مدرن*، به کوشش اکبر گنجی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۱۴۳.
۴۷. همتی، همایون (۱۳۷۵)، «اندیشه دینی و سکولاریزم در جهان معاصر»، *قبسات*، شماره اول، صص ۹۳-۹۵.