

# اسلام گرایان و جهانی شدن؛ جهان در آینه<sup>۵</sup> هویت\*

رضوان السید\*\* ترجمه محمد مهدی خلجی

یکم

ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹م) برداشتی از تمدنهای جهان دارد که به انگاره اندامواره ابن خلدون درباره دولتها نزدیک است. او بر پایه این برداشت، در سال ۱۹۳۸ مقاله ای با عنوان «خودکشی تمدن غرب» نوشت<sup>۱</sup> و سرنوشت امتها و سرگذشت سده های سپری شده را به تمدنهای نابود شده کهن پیوند داد. او هنگامی که در نقشه تراژیک خود از تاریخ بشری به دوران مدرن می رسد، می گوید: «امروزه می بینیم این سنت خداوند تکرار می شود؛ وبال زشت کاریهایی که امم پیشین مرتکب شده اند، اکنون به کام ملت های غربی ریخته می شود... آفات جنگ جهانی و مشکلات اقتصادی و افزایش بیکاری و گسترش بیماری های مرگبار و از هم گسیختگی نظام خانواده، همه نشانه های روشنی بر این واقعیت هستند که سراسر این پدیده ها ثمره ستم و سرکشی و پیروی از شهوات و روی گردانی از حق است...». او با این که خود این ظواهر را عذابی الیم می شمرد، باور دارد که حتی اگر این هشدارها و آزمونهایی که بر سر و روی آنها فرود می آید، آنها را از خواب غفلت برانگیزد، [دیگر هیچ سودی ندارد. چون] سرنوشت تمدن هیولاش آنها همانا

مرگ است؛ زیرا - به رأی او - دو اهریمن نیرومند بر این تمدن پنجه افکنده اند و آن را به هاویة هلاک می‌کشانند: اهریمن مهار نسل و اهریمن قوم‌گرایی. اهریمن اول بر جان و روان مرد و زنشان چیره شده و موجب شده که آنها خود را به دست خویشتن نابارور کنند. اهریمن دوم نیز بر خرد و ذهن ملت‌ها و حکومت‌هایشان سایه افکنده است. راه خروج از این قطار شتابان به سوی درهٔ مرگ، رهایی

از «عبودیت فکری» الگو یا نمونه غربی، و بازگشت به اصالت اسلام است.

با این همه، گرچه مودودی در استدلال برای دیدگاه خود درباره تمدن غربی، از الگوها و نمونه‌ها و رویدادها و مقوله‌های موجود در تاریخ تمدن غرب یاد می‌کند، در زمینه پیشنهاد بدیل و گزینه مناسب، نمونه و رویدادی از تمدن ریشه دار اسلامی نمی‌آورد، بلکه برای تأسیس الگو و سرمشق به قرآن پناه می‌برد؛ همان‌سان که در عرصه نقد تمدن غربی نیز از آن بهره می‌گیرد.<sup>۲</sup>

سید قطب استنباط مودودی و ندوی از مشکلات تمدن معاصر-یا بهتر بگوییم، مشکلات مسلمانان با تمدن مدرن-را می‌پذیرد. او حتی در شیوه استدلال قرآنی و نیز نقد غرب هم از آن دو، پیروی می‌کند. سید قطب با استناد فراوان به کتاب الکسیس کارل با عنوان انسان موجود ناشناخته به این تشخیص می‌رسد که تمدن غرب، تمدنی بیمار است.<sup>۳</sup> به نظر کارل، بیماری تمدن غرب از «واپس ماندگی علوم انسانی نسبت به علوم تجربی» مایه می‌گیرد.

سید قطب گرچه با تشخیص او مبنی بر بیماری تمدن غرب همراهی است، نظر او را در شناخت اسباب بیماری بر صواب نمی‌داند. این بیماری کشنده-در دید او-به شالوده غیر دینی تمدن معاصر باز می‌گردد: «همه آنها از این شکاف برمی‌آیند. جور و جنایت واقعی آن بر آدمی از این سرچشمه پلید می‌جوشد؛ از این که ارزشهای انسانی را به هدر می‌دهد. همچنین همه ویژگیهای فردی و نوعی آن از این رُستنگاه عفونت بار سر بر می‌کشد».<sup>۴</sup>

سید قطب چند گامی پیشتر می‌نهد و دین را با فطرت انسانی برابر می‌نشانند و می‌گویند تمدن غربی با فطرت انسانی ناسازگار است.<sup>۵</sup> هنگامی که کار به سطحی جهانی بکشد، [روشن است که این تمدن به تباهی فراگیر خواهد انجامید. ] (او تمدن غربی را جهانی می‌داند و همواره از آن به نام تمدن معاصر یاد می‌کند، در حالی که مودودی و پس از او ندوی بر ویژگی اروپایی و غربی آن اصرار می‌ورزند.) نگون بختی انسان در جهان معاصر به دلیل استیلاي تمدن مدرن و ارزشهای آن بر اوست. این ارزشها مادی و در ستیز با فطرت انسانی اند و بذر جدال و جنگ می‌کارند و آدمیان را به فروختن شعله‌های جنگ جهانی و امی دارند، چنانکه در دو جهان جنگ [پیشین] چنین شد؛ و نیز در دهها جنگی که تمدن معاصر در دیگر جاهای جهان، آتش آن را گسترده است.<sup>۶</sup>

ابوالحسن علی حسنی ندوی در شناخت خود از تمدن اروپایی یا غربی و روابط ستیزه‌گرانه آن با اسلام، اختلاف نظر چندانی با مودودی و سید قطب ندارد، ولی برخلاف آنها، در دو کتابی که در نیمه نخست دهه پنجاه منتشر کرد، بر ابعاد تاریخی و تحلیلی تمدن اسلامی و تمدن غرب

انگشت می نهد. از این رو، تصویری که او به دست داد، در میان گرایان معاصر رواج یافت؛ اما مودودی و سید قطب بر جنبه های جدل برانگیز و ستیزه گرانه رابطه دو حوزه تمدنی تأکید می کردند.

نخستین کتاب ندوی، جهان از انحطاط مسلمانان چه زبانی می برد؟ نام داشت و نسخه عربی آن در سال ۱۹۵۰ منتشر شد.<sup>۷</sup> این کتاب در دو بخش نسبتاً مساوی به سامان آمده است. نیمه اول، تاریخ تمدن اسلامی و شرایط و زمینه های ظهور آن را، در مقام شورش بر ظلمت جامعه جاهلی و پوچی چالش ساسانی-بیزانسی، بررسی می کند. فصلی که به پژوهش زمینه ها و بستر پیدایش اسلام و تمدن اسلامی می پردازد، به هیچ روی پیش درآمده نیست؛ تقریباً چهل صفحه از آن به متهم کردن فرهنگها و تمدنها و سنتهای دینی موجود در دیگر نقاط جهان در قرن پنجم و ششم میلادی-مانند یهودیت، مسیحیت، زرتشت باوری، بوداباوری و هندوئیسم- می گذرد. سنت امپراتوری های کسری و قیصر که در جزیره العرب آن روزگار حاکم بوده نیز طعن و تقییح شده اند. بخش ویژه تمدن اسلامی با بررسی «روش پیامبران در اصلاح و تغییر» آغاز شده و جالب آن که بر جوانب تربیتی و اخلاقی و فرهنگی بیش از هر چیز تکیه دارد.<sup>۸</sup> وقتی که سخن به انحطاط تمدن اسلامی می رسد، به سیاست باز می گردد و تأکید می ورزد که انحطاط، موجب جدایی دین از سیاست شد و نالایقان را به امامت رساند؛ همان طور که زمینه بی اعتنایی به دانشهای سودمند را فراهم چید. در ادوار متأخر چند برهه کوتاه درخشیدن گرفت، مانند دوران صلاح الدین و برخی از ممالیک و عثمانی ها؛ ولی [آن دوران ها] تنها برهه ای کوتاه بودند و بس و فراتر از این بر پایه نبوغ نظامی شکل گرفته بودند نه نبوغ فرهنگی و تمدنی.

ندوی بخش مربوط به تمدن اروپایی را با بحث درباره ریشه های یونانی آن آغاز می کند و عناصر اساسی آن را حس باوری، دین گرایی، اهتمام بیش از حد به زندگی، وطن پرستی و قوم گرایی برمی شمرد.<sup>۹</sup> کلید فهم تمدن اروپایی-در اندیشه ندوی-مادی بودن آن است؛ چنین بوده و هنوز هم چنین است. میان معنویت و زهدگرایی مسیحی با ماده باوری تمدنی، چالشی رخ داد و ماده باوری در آن به پیروزی رسید و مسیحیت شرقی کنار زده شد و روحانیت خود را از دست داد و آنچه روی داد این بود که-به قول ابن تیمیه- روم نصرانی نشد، بلکه نصرانیت رومی شد. به این ترتیب، بیماری بدخیم تمدن اروپایی پدید آمد: ماده باوری و غریزه محوری که بر افراد چیره بود، قوم پرستی و ملی گرایی دولتها و مردم. از این رو، اروپا (و همچنین سراسر غرب) به دلیل

وجود گرایشهای گسست جویانه و شکاف خواهانه فردی و جمعی به سوی خودکشی می رود. دو جهان جنگ و صدها جنگ استعماری گواه این واقعیت است.

جهانی که امروزه سرنوشتش به دست تمدن غربی است، سرگذشتی جاهلی دارد یا دست کم بدان می انجامد؛<sup>۱۰</sup> از یک سو جنگ و جدال آنها برای تکمیل جهان گشایی خود، و از سوی دیگر چالش درونی آنها با یکدیگر، که از انگیزه های مادی سرکشی که در افراد و گروهها و دولتها وجود دارد، مایه می گیرد. امروزه مسلمانان وظیفه دارند جهان را از این تمدن خودکامه چیره نجات دهند و کارها را به سامان اصلی خود برگردانند. آشوب و هرج و مرجی که در جهان جاری است، چنانکه انسانها دیگر مهار سرنوشت جهان و سرنوشت خود را از دست داده اند، نشان می دهد که با انحطاط مسلمانان چه زیان و ضرر عظیمی به جهانیان رسید. به نظر ندوی، عربها همان طور که در آغاز اسلام پیشرو بودند، در این دوران نیز باید پیش از دیگر مسلمانان به پا خیزند و جهان را نجات دهند. ندوی این وظیفه بیدارگرانه و نجات بخش را آسان نمی گیرد.<sup>۱۱</sup> اندیشه یا ایدئولوژی غربی به جهان اسلامی و عربی تهاجم کرده و پاره مهمی از ساختار فردی و جمعی و دولتی آن، در همه سطوح فنی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گردیده است. ندوی مظاهر «غرب زدگی» را در دیگر مناطق جهان بررسی می کند و نتیجه می گیرد که تأثیر غربیها در هیچ جا مانند گستره های سیاسی و ساختار دولتها عمیق و ماندگار نبوده است. ندوی آرزوی جوامعی را در دل می پرورد که سنت و اصالت خود را حفظ کرده اند. او نقش ویژه ای به کشور مصر در تأسیس تمدن اسلامی نوین می دهد؛ تمدنی که در دگردیدی موجود جهان مشارکت داشته باشد و نماینده سرکشی و عصیان توده های جهان علیه مستکبران و زورمندان باشد.<sup>۱۲</sup>

\*\*\*

مودودی با تحلیل سریعی از مواضع فرهنگی و سیاسی موجود در جهان اسلام در دوران جنگ جهانی دوم و آغاز آن، طرحی برای جدایی دو تمدن غربی و اسلامی می ریزد. این گسست جنبه های اعتقادی، فرهنگی و سیاسی را در بر می گیرد. مودودی این امر را ممکن می بیند که کشوری مانند پاکستان، در مقام متحد و نماینده خاص فرهنگ اسلامی به پا خیزد و خاستگاه تمدن

شکوفای نوین اسلامی و کعبه آمال مسلمانان جهان شود و رقیبی حقیقی برای تمدن غربی و چه بسا بهترین سرمشق برای سراسر جهان گردد.<sup>۱۳</sup>

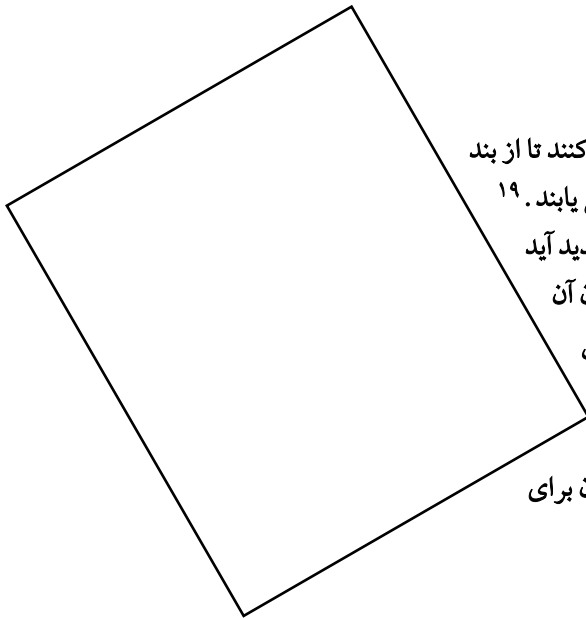
به نظر می آید این الگو برای سید قطب گیرایی بسیاری داشته؛ اما فقط از جنبه های عقیدتی و مفهومی آن. او بیش از آن که از نقد مودودی از تمدن غرب بهره بگیرد، به انگاره او درباره یکه و یگانه بودن عقیده اسلامی تکیه کرد؛ مفاهیمی که مودودی در رساله سلفی خود، اصطلاحات چهارگانه، از آنها یاد کرده: اله، رب، عبادت و دین.<sup>۱۴</sup> سید قطب با سبک بلاغی و پیرایه پردازانه خود در کتاب ارکان و ویژگیهای اندیشه اسلامی، این چهار مقوله را شرح و تفسیر کرده است. به رأی مودودی و سید قطب، تمدن حاوی ویژگیها و ارکان خاصی است و رکن اساسی تمدن اسلامی همانا دین اسلامی است. بنابراین، اگر بخواهیم تمدن اسلامی را بشناسیم باید به متن بنیادگذار این تمدن که در درجه نخست قرآن کریم است، بازگردیم؛ همان گونه که برای درک تمدن غربی یا مدرن باید به یونان بازگشت. زیرا این تمدن، ساخته یونانیان یا بر پایه اندیشه ایشان است. اگر این امر در شناخت هر تمدنی سودمند باشد- به این لحاظ که تمدن، جوهری ثابت است و جز به شکل صورتی تغییر نمی کند- در بازشناسی امر اصیل و عارضی در آن تمدن نیز یاریگر خواهد بود. به این ترتیب، تصحیح عقیدتی- در نظر مودودی و سید قطب- مبنا و معیار شکل گیری دوباره تمدن اسلامی است و این امر می تواند هسته اصلی آن را تعیین کند و پوسته ها و پیرایه های پیرامونی را از آن بزدايد. مودودی می خواهد از تمدن غربی بگسلد؛ هم بدین خاطر که پاک و پیراسته شود، و هم بدین سبب که الگویی تازه ای بیافریند. سید قطب اما، در آغاز به الگوی سیاسی جداگانه ای نمی اندیشد و یا اولویت را بدان نمی دهد. او بیش از هر چیز دلمشغول پالایش عقیدتی و پالودن مفاهیم و انگاره هاست و به همین دلیل است که می کوشد جماعتی را فراهم آورد که از نظر عقیدتی به گونه ای دیگر می اندیشند و در میانه تیرگیها و تاریکیهای جاهلیت، الگویی جذاب پیش می کشند.<sup>۱۵</sup>

ندوی گرچه با دیدگاه مودودی و قطب درباره تمدن غربی و تمدن اسلامی موافق است (سید قطب بر نخستین چاپ عربی کتاب ندوی در سال ۱۹۵۰ مقدمه ای نگاشت)، از آغاز در نتیجه گیری از آنها جدا می شود. او مسلمانان را از نظر اعتقادی منحرف نمی داند؛ همچنین در نوشته های اولیه خود از ضرورت تشکیل دولتی اعتقادی برای اجرای الگوی تمدنی اسلامی سخن نگفته است. به رأی او، ویژگی و خصلت خاص تمدن اسلامی در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم مورد پژوهش و کاوش اصلاحگران مسلمان قرار گرفته است.<sup>۱۶</sup> بر این روی، مسلمانان در این

دوران زندگی می‌کنند نه در بیرون آن و اگر سنتهای خود را حفظ و نوسازی کنند، می‌توانند به جاهلیت اروپایی (که بیش از آن که اعتقادی باشد، اخلاقی و رفتاری است) آلوده نشوند و با همکاری دیگر تمدنهای غیر غربی - که مانند مسلمانان و چه بسا بیش از آنها عرصهٔ ترکنازی غربیان واقع شده‌اند - تمدن و توسعه‌ای مستقل پدید آورند.

اندیشهٔ ندوی که نمایندهٔ نگرش روشنفکر اسلامی غیر حزبی است، به دست مالک بن نبی، اندیشمند الجزایری، به نتایج منطقی خود می‌رسد. مالک بن نبی در دههٔ پنجاه، در مصر می‌زیست و با شور و هیجان بسیار به انقلاب ۲۳ ژولای پیوست و با آن همراهی کرد. ندوی نیز نهضت مصری - نامی که او خود بر آن نهاده بود - را که همان انقلاب افسران آزاد بود، با احتیاط تأیید کرد.<sup>۱۷</sup> اما مالک بن نبی گامهایی را که انقلاب مصر در گسترهٔ بین‌المللی برداشت، به نظریه‌ای دربارهٔ تمدن اسلامی بدل کرد. دوایر سه‌گانهٔ عبدالناصر خیال و رؤیای کسانی را که به فرهنگ اسلامی تعلق داشتند، بیدار کرد. پس از آن، در سال ۱۹۵۵ [کنفرانس] باندونگ و کوششهای مصر در پشتیبانی از جنبشهای آزادی‌بخش آفریقا رخ داد تا به چیزی که بعدها به جبههٔ عدم تعهد شناخته شد، اعتبار و رسمیت و اهمیت بیشتری دهد.<sup>۱۸</sup>

مالک بن نبی میان فرهنگ و تمدن تمایز می‌نهد. نگرش او به تمدن به نظریه‌ای در باب انسان و شیوه‌های تحقق انسانیت او در بستری طبیعی و معین (خاک و زمان) نزدیک است. آنچه روح خاص تمدن را شکل می‌دهد - به نظر او - چهار امر فرهنگی است: رویکرد اخلاقی، رویکرد زیباشناختی، منطق عملی و صنعت و فن. انعطاف‌پذیری این انگاره موجب شد که مالک بن نبی فرق بارزی میان تمدن اسلامی و غربی نبیند. آنچه هست تمایزی است که غربیان از راه استعمار و جهان‌گشایی خود پدید آورده‌اند. به نظر نبی، دو متحد تمدنی غرب (واشنگتن - مسکو) به رغم داشتن اختلاف بر سر منابع و بازارها و میزان نفوذ خود، با یکدیگر همکاری می‌کنند و چون پاره‌های پراکندهٔ یک پیکرند. اما مسلمانان که دارای تمدنی واحد هستند به یکدیگر پشت می‌کنند. مالک بن نبی باور دارد که شش تکهٔ تمدن اسلامی: جهان اسلامی عرب، جهان اسلامی ایران، جهان اسلامی مالزی، جهان اسلامی آفریقا، جهان اسلامی اروپا، و جهان اسلامی چین - مغولستان می‌توانند با یکدیگر همکاری کنند. او این همکاری را تنها بر پایه‌ای دینی استوار نمی‌کند، بلکه دو بستر و فضای فرهنگی و سیاسی برای آن می‌آفریند. تکه‌های شش‌گانهٔ یاد شده، در فرهنگ یا پاره‌ای از عناصر فرهنگی خود با هم شریکند. آنها همچنین وجه جامع



سیاسی ای نیز دارند و آن این است که همگی تلاش می کنند تا از بند و زنجیر استعمار غربی و بازار غربی بگریزند و رهایی یابند.<sup>۱۹</sup> بدین رو این امکان هست که تمدن آسیایی-آفریقای ای پدید آید که قاهره، دهلی، پکن، جاکارتا و... مراکز گوناگون آن باشند و با اصالت و تجدد خود، با ارزشهای انسانی بزرگی که از آنها دفاع می کند و برای تحقق آنها می کوشد، نه این که بدیل و رقیبی برای تمدن غرب بسازد، که به سطح همسانی و مشارکت فعال با آن برای ساختن اکنون جهان و سرنوشت آینده آن برسد.

## دوم

در دهه شصت [میلادی]، در گستره اندیشه اسلامی، تحولی به سوی ستیزه گری و مبارزه سیاسی مورد نظر مودودی و سید قطب پدید آمد.<sup>۲۰</sup> ندوی نیز در پیوستن به مبارزان اسلامی علیه جبهه غریبان تردیدی به خود راه نداد.<sup>۲۱</sup> مالک بن نبی اما، پیش از آن که به آواز دعوت گرانه اصالت گرایان در قلمرو فرهنگی پاسخ مثبت دهد، خار خار تردید جاننش را می خراشید.<sup>۲۲</sup> مسأله اصلی جریان احیاگری که از دهه چهل بر اندیشه اسلامی حاکم شده بود تغییری نکرده بود؛ تنها جای اولویتها عوض شده بود.

دل مایه بنیادین اندیشه اصلاحگرانه اسلامی در دهه بیست، مسأله هویت شد و اندک اندک مسأله پیشرفت را که در نیمه دوم قرن نوزدهم ذهن همه را به خود پرداخته بود، کم رنگ کرد؛ زیرا خلافت اسلامی زوال یافت و تشکیل دولت ملی، در وجدان و آگاهی نخبگان جهان اسلام بویژه هند و مصر بحران آفرید. در پی بروز مسأله هویت درون گرایایی که بر خود می ترسد، جمعیتهای اسلامی ای به وجود آمدند که هدف اسلامی شان حفظ شخصیت اسلامی خود و آیینها و نمادها و رفتارهای آن و اندیشه اصالت گرایانه و احیاگرانه همراه آن بود. کتابها و برنامه های بسیاری درباره نقد تمدن غربی و برتری تمدن اسلامی، در چارچوب اندیشه اصالت و تأصیل (اصل بنیادی و رجوع مدام به آن) نوشته شد؛ همچنین در این باب مقایسه هایی در مسائل و امور گوناگون میان غرب و جهان اسلام صورت می گرفت و در نهایت نیز به نتایج از پیش تعیین شده درباره برتری و



فراتری تمدن اسلامی می‌انجامید.<sup>۲۳</sup> برخی از این کوششها را، به ایجاز، در بخش نخست سخن آوردیم.

دهه شصت پس از آمال و وعده‌های دهه پنجاه برآمد و رویدادهای تازه‌ای در آستین داشت. وحدت مصر و سوریه به پایان رسید و جوانه چالشهای نژادی میان پاکستان شرقی و غربی زده شد و سوسیالیسم رو به پیشرفت نهاد و گسست میان اسلام‌گراها و دولت ملی بیشتر شد. درست است که دولت‌ها هرگز قومیت و ملیت را در مقام مبنای دولت نپذیرفتند (آنچنان که رشیدرضا و ندوی می‌گفتند)،<sup>۲۴</sup> ولی تلاش پاکستان که، بنا به فرض، قائم بر اسلام بود به کامیابی بیشتری دست یافت و در عوض مصر عبدالناصر که برخی از غیر حزبها آن را طرح جامع تمدنی می‌دانستند، به دولت اقلیمی عادی‌ای تحول یافت. از این رو نرم نرمک، اندیشه بنیان‌گذاری تمدنی بزرگ، و طراحی و برنامه‌ریزی برای آن از ذهن اسلام‌گرایان حزبی و غیر حزبی پاک شد و اندیشه نظام اسلامی متکاملی جای آن را گرفت که ویژگی اساسی آن اجرای شریعت در جامعه است، نه صرفاً چارچوب فرهنگی یا تمدنی‌ای که «فلسفه انقلاب» به آنها وعده داده است. در این احوال، نقد و نقض غرب ادامه، بل شدت یافت؛ اما دیگر نه برای مقایسه یا اثبات برتری اسلام، بلکه برای حمله به نظامهای سیاسی موجود در جهان اسلام، به این لحاظ که آنها وابسته و ساخته و پرداخته یکی از دو قطب سرمایه‌داری یا سوسیالیستی بودند.<sup>۲۵</sup> انگاره‌های مبارزه جویانه و مفاهیم توطئه‌آمیزانه‌ای که مسلمانان در دهه شصت و هفتاد از جهان داشتند، معطوف به شناخت جهان نبود، بلکه آنها می‌خواستند از این مفاهیم و انگاره‌ها، استراتژی‌هایی به منظور جدال علیه جامعه و دولت حاکم در کشور خود بسازند.

بدین سان، در دهه شصت و هفتاد، تصویر جهان در ذهن اسلام‌گرایان متعصب به بدترین وجهی تیره و مشوش شد. آنچه بود دولت‌ها و تمدنها نبود، کفر و ایمان بود؛ و چون کفر چیره بود، همه جهان را فرا گرفته بود و ایمان حضور و تأثیر بی‌فروغی داشت و به جماعت کوچکی که به نام آن می‌جنگید، محدود می‌شد؛ نیرویی که در کنار آتش و آهن، مسلح به آیاتی از قرآن یا پاره گفتارهایی از ابن تیمیه و ابن کثیر و مودودی و سید قطب بود.<sup>۲۶</sup>

اندیشه اسلامی احیاگر، چه انقلابی و چه غیر انقلابی، در نگرش خود به جهان و نقش مسلمانان در آن به سه مقوله تکیه می‌کرد؛ سه مقوله‌ای که مشکل است به وسیله آنها نگاهی از سر معرفت و به قصد فهم و درک به متغیرها افکند: مقوله استخلاف، مقوله تکلیف و مقوله

حاکمیت. ۲۷ انسان، براساس قرآن، جانشین خداوند در جهان شده تا آن را آبادان و اصلاح کند. مسلمانان پیروان آخرین دین و واپسین پیامبر، مکلف به این جانشینی هستند و مکلف به این که حاکمیت خداوند را در زمین تحقق بخشند. برای این که مقتضای تکلیف به حاکمیت تحقق پیدا کند، باید تا آنجا که می توانند در ایجاد و تشکیل حکومت و نظامی که پایه اساسی آن شریعت اسلامی است، بکوشند. از آنجا که دولت اسلامی، دولت اندیشه و عقیده است، باید مردم تحت سلطه خود و دیگران را بر محور و محک این عقیده تقسیم بندی کند: مؤمنان، اهل کتاب و کافران یا مشرکان. تا اندیشه دولت ملی یا قومی در این دیدگاه نامقبول است، مسأله شهروندی که قائم به برابری حقوق و تکالیف است، هیچ جایی در آن ندارد. از همین چشم انداز به نظام جهانی و ساز و کارهای آن نگریسته می شود؛ نظام جهانی بر پایه قانونها و نظامهای قراردادی ای شکل گرفته که با مبانی مشروعیت اسلامی و تقسیم بندیهای آن ناسازگار است. ۲۸

اندیشه احیاگر اسلامی در دهه هشتاد و نود، گرایشی مهم در درون خود پدید آورد که می خواست از الزامات قهری دهه شصت و هفتاد بگسلد و بگریزد، ولی نتوانست آنچنان که با مقوله پیشرفت (ساخته اصلاحگران در دهه بیست) وداع کرده بود از این الزامات سنگین رهایی یابد. ۲۹ چه بسا اسباب این امر به بحران درونی و شناخت اندک جهان و نیاز به فرهنگ خودسنجی و دیگر فشارهای ناهمسازی که همواره یا از سوی نظامهای سیاسی یا از سوی توده مردم بر آن فرود می آید، بازگردد. با این حال، به نظر می رسد مشکل اساسی اندیشه احیاگرانه اسلامی در تأکید و تمرکز آن بر مقوله هویت است. زیرا اندیشه هویت، چه دینی و چه ملی، قائم بر نمادها و آیینهایی است که دگرذیسی را بر نمی تابد.

به هر روی، گروههای گوناگون وابسته به این گرایش اساسی، در دو دهه اخیر کوشیده اند دست به کار تعدیلاتی شوند تا در عین حفظ شخصیت اصلی خود، پلی به جهان و دوران کنونی هم بزنند. به همین دلیل است که می بینیم نظام اسلامی ای طراحی می کنند که نگرشی فراگیر به جهان، انسان و نقش مسلمانان دارد و -مانند سابق- با نظام جهانی هم یکسره ناسازگار نیست و در پاره ای موارد با آن تلاقی می کند و در برخی مواضع از آن جدا می شود. به این ترتیب شهروندی کاملاً رد نمی شود، بلکه بنیاد آن پذیرفته می شود. پاره ای تفاوتها که مثلاً در مورد اهل ذمه روی می کند، تفاوتی قائم بر تقسیم جزئی و صنفی دانسته می شود، نه تمایزی حقیقی و اساسی. ۳۰ همچنین بیانیة حقوق بشر به طور اجمال مقبول است، اما فلسفه لیبرالیستی آن و نیز برخی جزئیات

آن به دور افکنده می شود. ۳۱. دموکراسی نظام قراردادی غربی است؛ با این همه، گرچه در شالوده لیبرالی خود با شورا به مفهوم اسلامی آن تفاوت جوهری دارد، در پاره ای امور اجرایی شبیه آن است. ۳۲. نظام جهانی نماینده سلطه ناپسندی در چارچوب نظام دو قطبی و اینک تک قطبی جهان است، اما دیگر مبارزه با این نظام به نام جاهلیت صورت نمی گیرد، بلکه به نام عدالت و آزادی

سامان می یابد و به همین دلیل مسلمانان می توانند با دیگر ملت‌هایی که همین مشکلات را با نظام جهانی دارند، همبسته و هم پیمان شوند. ۳۳. گسترش فزاینده جریان احیای اسلامی و فضای وسیعی که از قلمرو فرهنگ و اقتصاد و جامعه و سیاست پر می کند، موجب شده که ادبیات و فعالیت آن صبغه ای دعوت گرانه و اخلاقی

به خود بگیرد و چه بسا در درون جوامع اسلامی یا بیرون آنها محل قبول و اقبال بیابد. این ادبیات به مقایسه تمدنها و اثبات برتری اسلام به دلایلی انسانی و اخلاقی بازگشته است. برنامه‌ها و طرحهای جامع درباره دولت اسلامی، قانونهای اساسی اسلامی، دیدگاه اسلامی کردن علم، سازمانها و بانکهای اقتصاد اسلامی، بیانیه‌های حقوق بشر اسلامی و دیدگاههای اسلامی در باب نظام جهانی عادل و انسانی افزایش یافته است.<sup>۳۴</sup>

#### سوم

بنیامین باربر، پژوهشگر امریکایی در کتابی که در سال ۱۹۶۶ منتشر کرد واژه جهاد را در برابر جهانی شدن (Globalization) قرار داد.<sup>۳۵</sup> او مفهوم اسلامی نو و کهنه جهاد را بررسی نمی‌کند؛ هدف او پیش کشیدن جهاد در مقام نماد واکنش جوامع جهان سومی در برابر پدیده جهانی شدن است - که سلطه غربی را در دل خود دارد. جهانی شدن در دید او در اقتصاد بازار و سلطه نظام مالی و پولی بر سراسر جهان و چیرگی تکنولوژی مدرن و رسانه‌های خبری و ارتباطی پیشرفته تجلی می‌یابد. این موجب می‌شود احساس ناخوشایندی به انسان، در جهان سوم و حتی خارج از آن، دست دهد؛ احساس این که به وسیله نیروهای کوری به کانون ناشناخته ترسناکی که با خشونت کشنده‌ای با او رو به رو می‌گردد، کشانده می‌شود؛ درست مانند ناتوانی که دیو غول پیکری او را احاطه کرده و او به ناگزیر و ناخواسته، واکنش نشان می‌دهد.

صرف نظر از فهم باربر از جهاد و ارزیابی او از ماهیت واکنشها، آنچه مهم است این است که در قرن نوزدهم در اندیشه اسلامی بحرانی به شکل واکنش به استعمار اروپایی پدید آمد و فقیهان مسلمان کوشیدند با زنده کردن خاطره از دست رفتن اندلس، وضعیت مسلمانان را در برابر تهاجم استعماری میان دو گزینه قرار دهند: یا جهاد یا هجرت! جهاد برای حفظ مشروعیت یا دفاع از دارالاسلام؛ و هجرت، اگر مجاهدت امکان پذیر نبود.<sup>۳۶</sup> مسلمان نمی‌تواند ولایت غیر مسلمان را بپذیرد. این وضع از هند، اندونزی، الجزایر و سودان گرفته، تا لیبی در دوران تهاجم ایتالیایی‌ها به سال ۱۹۱۱، جاری بود.<sup>۳۷</sup> با فروپاشی خلافت در سال ۱۹۲۴ نگرش به جهان به صورت دارالاسلام / دارالکفر یا دارالحرب دچار شکستها و لرزه‌های شدیدی شد؛ امری که برای استراتژیست‌ها و تاریخنگاران به معنای تکوین نظام نوین جهانی بود. ولی برای فقیه مسلمان، زوال دارالاسلام نشانه پایان مشروعیت اسلامی بود.

آنچه در اینجا برای ما مهم است کاوش و تحلیل کوششهای گوناگونی که به هدف کنار آمدن با وضع جدید صورت گرفت، نیست؛<sup>۳۸</sup> آنچه اهمیت دارد واکنش در برابر جهان، به صورت بازگشت به خویشتن و تلاش گسترده برای شکل دادن به آن برحسب فرهنگ و وجدان ملی یا قومی یا اسلامی گروههای گوناگون است. مسأله اساسی - آن گونه که باربر می‌کوشد مسائل و مشکلات وجدان اسلامی را در برابر مقتضیات جهان جدید صورت بندی کند - دو عقلانیت متفاوت یا متناقض نیست. اگر فرهنگ را عامل مهم و مؤثری در شیوه‌های معرفت و عمل بدانیم، نمی‌توان آگاهی و وجدانی را که به واکنش و نیز تصمیم‌گیری می‌پردازد، نتیجه مکانیکی فرهنگی دانست که حاوی نگرش به جهان و جایگاه هویت جمعی در آن است. همچنین نمی‌توان انکار کرد که مسأله هویت، اساساً مسأله آگاهی به ضرورت‌هاست و همواره در احاطه نمادها و آیینهایی است که از فرهنگ وام می‌گیرد و تحول می‌یابد و معناها و کارکردهای نئی پیدا می‌کند.

دریافت عربی و اسلامی از هویت و خود - مانند هر دریافت و وجدان دیگری - در طول چهار دهه، میان دو طرف شناخت خود و نگرش به جهان در نوسان بود تا این که در دهه شصت، در درون فرهنگ هویت، به دو گرایش گسسته از هم انجامید: قوم‌گرایان به مارکسیسم گرویدند و احیاگران مسلمان به اسلام‌گرایی. هر دو دریافت، نشان‌دهنده بحرانی در نگرش به جهان و عصر بود؛ دریافتی که مقتضی نمادهای فرهنگی تازه‌ای بود که پیش از این در قفسه تاریخ و آگاهی آن موجود نبود. دریافتهای یاد شده نمادهایی تازه آوردند و رنگ و رویی یقینی و حتمیتی جبری بدان دادند. این امر را می‌توان در برنهاد (اسلام‌گرایان) موسوم به ته‌اجم فرهنگی و برنهاد (مارکسیست‌ها) موسوم به نو - امپریالیسم دید.<sup>۳۹</sup>

خلدون گولاب، پژوهشگر ترك در مقاله‌ای با عنوان «كثرت باوری پسامدرن و نقد اسلامی دموکراسی» نقاط اشتراك اسلام‌گرایی نوین و گرایشهای پسامدرن را بررسی کرده است.<sup>۴۰</sup> یکی از نقاط تلاقی این است که هر دو به دموکراسی حمله می‌کنند و به بی‌گناهی اولیه فرامی‌خوانند. او آنگاه از این نکته یاد می‌کند که اسلام‌گرایان «جماعت» را بر دولت مقدم می‌دانند، در حالی که نویسندگان پسامدرن بر جامعه مدنی تأکید می‌نمایند. اسلام‌گرایان نگرشی درباره جهان پیش می‌کشند که شالوده آن بر جماعت‌های دینی (و نه جامعه) قرار دارد و جماعت‌های دینی از استقلال برخوردارند و ارزشها و آیینها و مصلحت‌های خاص خود را دارند، در حالی که نو - مدرن‌ها از کثرت باوری فرهنگی سخن می‌گویند و این که هر جماعت فرهنگی‌ای می‌تواند

منظومه متفاوت خود از دیگران را داشته باشد و به رسمیت شناخته شود.

فرهنگ هویت، اگر چه از سوی فرهنگ پاس داشتن و نگهداری از خویشی است که گمان می رود در معرض تهدید است، از سوی دیگر فرهنگ تنزه طلبی است؛ فرهنگ تقسیم جهان به امر قدسی و امر عرفی است و به همین دلیل، فرهنگ گسست است. فرهنگ هویت می کوشد تا برای نگهداری از خویش از جهان بگسلد؛ اما چه چاره که سرچشمه تهدید هویت، چیز معینی نیست که بتوان آن را از میان برد یا بر آن غلبه کرد و یا دست کم در برابرش ایستاد؛ سرچشمه تهدید، سراسر جهان است! و به همین سبب، نمادهای خیر که به خود نسبت داده می شود (تقوا، جهاد و شهادت) در برابر نمادهای شر که بر جهان و بر دیگری دلالت می کند (جاهلیت) به کار می رود. ۴۱

اگر نیک بنگریم خواهیم دید که این گسست، به دلیل عقاید تنزه طلبانه، گسست از تاریخ خود و از جامعه و کشور خود است. این از هم گسیختگی درونی است و عقاید و تنزه طلبی آن موجب می شود که از سوی پیروان آن، ایدئولوژی سیاسی به شمار نیاید. دلیلی که آنها برای این امر می آورند هجرت رسول است (بعد نمادین و آیینی). آنها می کوشند با بهره گیری از روش احیای آن، نفس تجربه تاریخی هجرت رسول یا عناصری از آن زمینه و تجربه تاریخی از میان رفته را دوباره فعال کنند و از نو به کار گیرند. هجرت، خروج از جماعت کافر و کوشش برای تأسیس جماعت (مدینه) برای بازگشت به مبارزه با دارالشرك است.

در نهایت، هجرت جدا شدن گروه اندک از انبوه گمراه انگاشته می شود. گروه اندک نشانه برگزیده بودن است؛ کسانی که نه از دیگران الهام می گیرند و نه با آنها سازگاری می کنند. طرفه آن که، این انگاره که جهان و گروههای موجود در آن را به گستره های کفران نعمت و انکار عبودیت بدل کرده، ناگزیر است که در جزئیات قائل به تفصیل شود: هنوز اهل کتاب را از دیگر گروههای کافر جدا می داند. بر این پایه، جهان از سه گروه یا مجموعه تشکیل شده است: مسلمانان، اهل کتاب و مشرکان یا کافران. ۴۲

همان گونه که پیشتر آوردم دگرذیسی مهمی که در دهه هشتاد در این نگرش رخ داد این بود که اندیشه نظام اسلامی مستقل و کاملی که بتواند با دیگر نظامهای سیاسی بزرگ همزیستی کند، پدید آمد و ضرورت نگرش دوباره به جهان و همه ساختارها و نظامهای سیاسی و مشکلات گوناگونش، از این منظر طرح شد. ویژگی این تفطن تازه این بود که - به رغم میل آشکاری که به

تبلیغ داشت و معتقد بود که اگر جهان به مصلحت حقیقی خود بیندیشد، نظام اسلامی را بهترین گزینه خواهد دید. نسبت به چالشهای موجود در جهان عرب و اسلام بر سر جامعه و دولت، مستقل بود. این تحول در نگرش به جهان هنوز بر شانه‌های اندیشه‌ی هویت تکیه می‌داد و فروع خود را بر اصول آن تأسیس می‌کرد. در این انگاره، دین حاوی کلیت تمدن بود؛ به این ترتیب در قلمرو فرهنگ عربی، اسلام گرایان احیاگر دنیویت نو (جهانی شدن) را دین رقیب خود به شمار می‌آوردند که باید با آن ستیخت. قوم گرایان نیز آن را نماد قومیت ستیزی و رویه‌ی دیگر امپریالیسم می‌شناختند.<sup>۴۳</sup>

به نظر می‌رسد چالشها و رخدادهای پدید آمده در گستره‌ی سیاسی و فرهنگی از دهه‌ی هفتاد به این سو، به گسترش افق نگاه اسلام گرایان و قوم گرایان به جهان معاصر کمکی نکرده است: جنگ دوم خلیج [فارس] که اسلام گرایان و قوم گرایان آن را حمله‌ای به عرب و اسلام تعبیر کردند،<sup>۴۴</sup> دخالت‌های ناتو و قطبهای نظام نوین جهانی، در مناطق گوناگون جهان در دهه‌ی هفتاد، که بیشتر در منطقه‌ی ما بوده، و تداوم تحریم شدید یا محدود ایران و عراق و سودان و لیبی. در قلمرو فرهنگی خاورشناسان جدید و هواداران دیدگاه‌های کلان در امریکا و اروپا، نقشه‌ها و طرح‌هایی پی ریختند و انسان‌شناسیهای نفی دیگری (که نماد آن فوکویاما است) یا چالشهای رقیب شکنانه (که نماد آن هانتینگتون است<sup>۴۵</sup>) تدوین کردند. همه‌ی این رخدادها به فوران دوباره‌ی آتشفشان هویت انجامید؛ هویتی که به قول کلیفورد گیزتز (Clifford Geertz) مانند دود است؛ اگر فرو بنشیند فراموش می‌شود و اگر برانگیخته شود غبار می‌کند و چشم را تیره. با جوشیدن دوباره‌ی هویت در عرصه‌ی فرهنگی، ایده‌ی تهاجم فرهنگی و نوسازی درونی از تو سر بر کشید و قوم گرایان پیشرو، مسلمانان را با آوردن استدلال‌های اقتصادی و فرهنگی، برای رویارویی با جهانی شدن یاری کردند.<sup>۴۶</sup> گمان می‌رود مذاکرات صلح با اسرائیل در آینده، با عدم توازن قوایی که در میان هست، بر امکان پیدایش نگرشهای متفاوت و متنوع به جهان و دوران جدید، تأثیر منفی بگذارد. مشکل آشکاری در میان نخبه‌ی فرهنگ عربی معاصر وجود دارد که به رویکرد و فرآیند گشوده شدن به روی جهان مجال نمی‌دهد. این مشکل از جانب قوم گرایان پیشرو و نولیبرال‌هاست. قوم گرایان بیش از مسلمانان، جهان و متغیرهای آن را می‌شناسند و پس از آن که از حاشیه‌ی قدرت کناره گرفتند و با دگرگون شدن اوضاع جهان، به شدت دگرگون شدند، هنوز هم تمایزهای بسیاری نسبت به مسلمانان دارند. از این رو هنوز نگره‌ها و ایده‌های آنان، بر معرفت ما به جهان و

متغیرهای آن می‌افزاید. نولیبرال‌ها از آغاز، خود را در بستر جهانی شدن قرار داده‌اند و در برابر توده مردم، وظیفه معرفتی روشنگرانه‌ای برای خود قائل نیستند؛ آنها مواضعی آموزشی و تبیینی دارند که از یک سو توده مردم را تحقیر می‌کند و از سوی دیگر آنان را به دگرگونیهای ریشه‌ای در فرهنگ و آگاهی فرا می‌خواند.

\*\*\*

یکی از نویسندگان نواسلام گرا باور دارد که مسأله «من کیستم؟» - که پرسش اساسی هویت است - در رأس اولویتها خواهد ماند.<sup>۴۷</sup> اما علی مزروعی، استاد گینه‌ای - آمریکایی، می‌اندیشد که آشتی با وضع تازه جهان و با جهانی شدن از سه راه امکان پذیر است: معرفتی - انسانی، واقع نگری، استراتژیک.<sup>۴۸</sup> امر نخست بدین معناست که باید ارزشهای انسانی فراگیری را که با روح حاکم بر تمدن ما ناسازگار نیست به رسمیت بشناسیم؛ اگرچه در متون ما نیامده باشد. امر دوم مقتضی در نظر گرفتن متغیرهای زندگی با جهان و در جهان است. گروههای اسلامی بزرگ را، که امروزه به نسل سوم و چهارم رسیده‌اند، در اروپا و آمریکا و استرالیا ببینید که چگونه خویشتن خود را حفظ کرده‌اند و در عین حال در جوامع جدید زندگی می‌کنند و مشارکت فعال دارند. امر سوم الزام می‌کند که با فراگذشتن از چالش موجود در جهان اسلام و عرب بر سر جامعه و دولت، نگرش خود را نه تنها به فن آوری، که به جهان معاصر و متغیرهای فرهنگی و سیاسی گوناگون آن دگرگون کنیم [به سخن دیگر، به نگرشی جهانی و نه منطقه‌ای دست پیدا کنیم].

مشکل حقیقی ما - آن گونه که قوم‌گرایان و چپ‌کهن و اسلام‌گرایان می‌خواهند به ما بیاورانند - در پذیرش این قرائت و تفسیر یا جهانی شدن نیست. مشکل واقعی در جهان نگری و غرب‌شناسی بحران زده ما نهفته است؛ نوع نگاهی که در قلمرو فرهنگی ما حاکم است.<sup>۴۹</sup> شالوده نگرش جدید یا نو شونده، آگاهی و فرهنگی است که مانع اصلی ظهور آسان آن دشمنی قدرت آمریکا، اصالت‌گرایی دینی و فرهنگی و هویت بحرانی است.

فیا دارها بالحزن ان مزارها قریب\* ولكن دون ذلك احوال<sup>۵۰</sup>  
(آه خانه او در حزن. دیدار او نزدیک است ولی در راه بسی خطر خفته است.)



## پی نوشتها:

- \* مراد رضوان السید از اسلام گرایان، در اینجا، پیروان اسلام ایدئولوژیک و اسلام حزبی است و طبعاً با مفهوم مسلمانان، تفاوت عمده و اساسی دارد.
- \*\* رضوان السید، تاریخنگار برجسته اندیشه سیاسی و شاگرد نامدار پرفسور فان اس است. او این مقاله را که به عربی «الاسلاميون والعولمة، العالم في مرآة الهوية» نام دارد، به ماه اگوست سال ۱۹۹۹ در سمینار «دین، کثرت باوری و جهانی شدن» در دانشگاه بک‌مند لبنان ارائه کرد. این مقاله تاکنون منتشر نشده است.
۱. این مقاله به همراه مقالاتی از این دست، در کتابی به نام نحن والحضارة الغربية فراهم آمد و در سال ۱۹۵۵ به عربی برگردانده شد. مبنای کار من چاپ هفتم این کتاب در بیروت به سال ۱۹۷۰ از انتشارات دارالفکر ص ۷۰-۸۱ بوده است.
  ۲. همان، ص ۵۲ به بعد و نیز ص ۲۴۲ به بعد.
  ۳. سید قطب، الاسلام و مشکلات الحضارة، دار احیاء الکتب العربیة، عیسی الحلبي و شرکاه. القاهرة، ۱۹۶۲، ص ۱۱۶-۱۱۷.
  ۴. همان، ص ۱۱۷.
  ۵. همان، ص ۱۱۹ به بعد و نیز سید قطب، السلام العالمی والاسلام، الطبعة العاشرة، دارالشروق، ۱۹۹۲، ص ۱۶۷ به بعد.
  ۶. همان، ص ۱۹۶-۱۹۹.
  ۷. السید ابوالحسن الحسنی الندوی، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، الطبعة السادسة، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۶۵.
  ۸. همان، ص ۲۷-۶۶.
  ۹. همان، ص ۷۸-۱۱۱.
  ۱۰. همان، ص ۲۵۸.
  ۱۱. ابوالحسن علی الحسنی الندوی، الصراع بین الفکر الاسلامیة والفکر الغربیة فی الاقطار الاسلامیة، دارالندوة للتوزیع، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۹-۳۶.
  ۱۲. همان، ص ۱۲۰ به بعد.
  ۱۳. نکا. مودودی، نظریة الاسلام و هُدیہ فی السیاسة والقانون والدستور، دمشق، دارالفکر، ۱۹۶۹، ص ۷۰-۸۶؛ همچنین نگاه کنید به:

Political Philosophy", In islamic Quarterly. Third Quarter 1993, p.175-189.

۱۴. مودودی، المصطلحات الاربعة فی القرآن، الطبعة الاولى، الدار الكويتية، ۱۹۶۹، ص ۸-۹.
- سید قطب این کتاب را، از روی چاپ انگلیسی آن در اوایل دهه پنجاه، می شناخته و آن را یکی از مهم ترین دستاوردهای اندیشه اسلامی نوین می شمرده؛ اما ندوی در کتاب الصراع بین الفكرة الاسلامية و الفكرة الغربية فی الاقطار الاسلامية، ص ۱۱۳-۱۱۴ به آن حمله کرده است.
۱۵. سید قطب، خصائص التصور الاسلامی ومقوماته. دارالشروق، الطبعة الخامسة، ۱۹۸۱، ص ۱۱۳-۱۱۴.
۱۶. الندوی، الصراع بین الفكرة ...، ص ۱۲۰ به بعد.
۱۷. همان، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۱۸. مالک بن نبی، فکرة کومنولث اسلامی، ۱۹۵۵، مشكلة الافکار فی العالم الاسلامی، ۱۹۵۶، میلاد المجتمع، ۱۹۵۶، مؤتمر باندونگ او فکرة الاسیویة الافریقیة، ۱۹۵۶، الصراع الفکری فی البلاد المستعمرة، ۱۹۶۰، شروط النهضة، ۱۹۶۵، نقد الاقتصاد السیاسی، ۱۹۶۶.
۱۹. ر.ک: شایف عکاشه، الصراع الحضاری فی العالم الاسلامی؛ دراسة تحليلية فی فلسفة الحضارة عند مالک بن نبی، دارالفکر، دمشق، ۱۹۸۶، ص ۹۱-۱۲۲.
۲۰. نگا. رضوان السید، «حركات الاسلام السیاسی المعاصرة؛ تأملات فی بیئاتها الایدیولوجیة والسیاسیة»، در کتاب: سیاسیات الاسلام المعاصر؛ مراجعات و متابعات، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۷۷، ص ۱۸۴-۲۰۴.
۲۱. ر.ک: ندوی، الصراع بین الفکرة الاسلامیة... نشرة العالم، ۱۹۷۰، بیروت، ص ۳۶-۴۸، و نیز محمد جمال باروت، یثرب الجديدة، الحركات الاسلامیة الراهنة، ریاض الریس للکتب والنشر، بیروت، ۱۹۹۴، ص ۱۴۵-۱۴۷، ندوی، با این حال، باور داشت که اسلام هیچ عیبی ندارد و همه مشکل در ستیزه گری غریبهاست، نه در تاریک اندیشی یا خواری مسلمانان، نگاه کنید به کتاب او: التفسیر السیاسی للاسلام فی مرآة کتابات المودودی و سید قطب که برای نخستین بار در سال ۱۹۷۸ منتشر شد.
۲۲. ر.ک: رضوان السید، احمد برقواوی، المسألة الثقافیة فی العالم الاسلامی، دارالفکر، دمشق، ۱۹۸۸، ص ۴۶-۴۷.
۲۳. رضوان السید، سیاسیات الاسلام المعاصر، ص ۱۷۱-۱۸۳.
۲۴. همان، بخش «المصطلح السیاسی العربی الحدیث» ص ۴۹-۷۶.
۲۵. برای نمونه ر.ک: یوسف قرضاوی، الحلول المستوردة وکیف جنت علی امتنا، مؤسسة الرسالة،

الطبعة الحادية عشر، بيروت، ۱۹۸۵، و نیز از همین نویسنده: *الحل الاسلامی فريضة و ضرورة*، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، القاهرة، ۱۹۹۳، و نیز: محمد قطب، *رؤية اسلامية لحوال العالم المعاصر*، مكتبة السنة، بدون تاريخ، و نیز: محمد محمد حسين، *ازمة العصر*، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ۱۹۸۵، همچنين نگاه كنيد به قرائت انتقادی دلايلى كه براى نقد غرب از سوى آنها آورده مى شود، در: حازم صاغية، *ثقافات الخمينية؛ موقف من الاستشراق ام حرب على طيف*، بيروت، ۱۹۹۵، و نیز: رضوان السيد، *سياسيات الاسلام المعاصر*، فصل ماوراء التبشير والاستعمار؛ ملاحظات حول النقد العربى للاستشراق، ص ۳۲۳-۳۳۶.

۲۶. ر.ك: رضوان السيد، «المسيحيون وجماعات الاسلام الاحيائي والسياسى فى الوطن العربى». در *مجلة آفاق*، شماره ۲۰، بيروت، ۱۹۹۸، ص ۷۷-۱۰۱ و نیز:

Reinhard Schulze, *How Medieval is Islam? Muslim Intellectuals and Modernity*, in Jochen Hippler and Andrea Lueg (ed.) *The Next theart: Western Perception of Islam*, 1995, p.64-78.

همچنين نگاه كنيد به سخن محمد البهى - كه عضو هيچ حزب اسلامى اى نيست - در كتاب *الفكر الاسلامى و المجتمع المعاصر؛ مشكلات الحكم والتوجيه*، ۱۹۶۵، درباره اين كه اسلام نه سرمايه دارى است و نه سوسياليسم و نه ماركسيسم عربى، بلكه فطرت خداوندى است؛ فطرتى كه مردم را بر آن سرشته است.

درباره اسلام احياگرايانه و ماهيت آن و نوع نگرش آن به جهان نگاه كنيد به:

Jacques Waardenburg, "The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements"; in: *Schweiz. Z. Sozio. Rev. suisse social.3* (1983) p.687-702.

نيز نگاه كنيد به نگرش معتدل جناح اصلى اخوان المسلمين در كتاب *دعاة لا قضاة*، ۱۹۷۷ كه با رويکرد مودودى و سيد قطب سازگار نيست. اما اختلاف نظر آنها تنها در مسأله عدم تكفير مسلمانان است و در نوع نگرش به جهان هيچ خلاف و اختلافى با يكديگر ندارند، ر.ك:

Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, 1996, p.248-264.

۲۷. چه بسا عبدالقادر عودة (۱۹۵۴-) نخستين كسى باشد كه، در كتاب خود با عنوان *الاسلام و اوضاعنا السياسية* (۱۹۵۴)، از اندیشه استخلاف به گونه اى ايدئولوژيك بهره گرفته است. محمد عبدالله دراز، در كتاب معروف خود به نام *دستور الاخلاق فى القرآن* (۱۹۵۹) كوشيده تا مباني آن را پى ريزى كند. پس از اين است كه اين اندیشه، در دهه شصت و هفتاد و تا امروز در نوشته هاى اسلام گرايان، شيوع و

رواج می یابد. برای نمونه نگاه کنید به: احمد حسن فرحات، *الخلافة في الارض، دارالارقم، الكويت، ۱۹۸۶*.

رضوان السيد، «مسألة حقوق الانسان في الفكر الاسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية» در کتاب: *سیاسيات الاسلام المعاصر، ص ۲۵۲-۲۵۳* (مبانی حقوق بشر بر مبنای نظریه استخلاف در این فصل بررسی شده است). درباره اندیشه جاهلیت و حاکمیت برای نمونه نگاه کنید به: سید قطب، *معالم في الطريق، ۱۹۶۴*؛ محمد قطب، *جاهلية القرن العشرين، ۱۹۶۶*؛ عبدالجواد یاسین، *مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، دارالزهراء، ۱۹۸۶*؛ عبدالغنی عماد، *حاکمية الله و سلطان الفقيه؛ قراءة في خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة، بيروت، ۱۹۹۷*.

Y. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 1992, p.125-140.

۲۸. ر.ک: یوسف قرضاوی، *الحل الاسلامي، فريضة و ضرورة، الطبعة الخامسة، ۱۹۹۳*. محمد محمد حسین، *ازمة العصر، ۱۹۷۱*. عبدالجواد یاسین، *پیش گفته، ۱۹۸۶*؛ احمد موصلی، *الاصولية الاسلامية والنظام العالمي، بيروت، ۱۹۹۲*.

در زمینه قرائت انتقادی پيشنهاده قرضاوی به عنوان حل اسلامی نگاه کنید به مقاله خلیل عبدالکریم با نام «من آفات الفكر العربي الاسلامي» در کتاب *قضايا فكرية، ژولای ۱۹۹۵*، ص ۲۵۹-۲۶۸. همچنین درباره آراء اسلام گرایان درباره نظام بین المللی نگاه کنید به: کتاب *پیش گفته احمد موصلی*.

۲۹. ر.ک: رضوان السيد، *پیش گفته، ص ۱۷۱-۱۸۳*.

۳۰. برای نمونه ر.ک: عبدالکریم زیدان، *احکام الذميين والمستأمنين، ۱۹۷۳*، و نیز قرضاوی، *غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، ۱۹۷۹*، و فهمی هویدی، *مواطنون لاذميون، ۱۹۸۵* و

Sana Abed-Kotob, "The Accomodationists Speak. goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt", Vol.17, Agust 1995, p.321-339.

۳۱. ر.ک: رضوان السيد، «مسألة حقوق الانسان في الفكر الاسلامي المعاصر» در کتاب *سیاسيات الاسلام المعاصر، ص ۲۴۳-۲۶۱* و نیز

Ann Elisabeth mayer, *Islam and Human Rights, Tradition and Politics*. Westveiv Press. London, 1991.

۳۲. ر.ک: رضوان السيد، «مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة» در کتاب *پیش گفته ص ۲۶۲-۲۷۸*؛ و نیز فهمی هویدی، *الاسلام والديموقراطية، ۱۹۹۳*، و گوردن کرمر «الاسلاميون والحديث عن الديموقراطية» در *مجلة الاجتهاد، السنة الخامسة، ۱۹۹۳*، ص ۱۰۱-۱۱۲.

John Esposito, O. Voll, "Islam and Democracy", 1996.

۳۳. ر. ک: سیار الجمیل، العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الاوسط، مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ۱۹۹۷، ص ۲۵-۳۸ و ۲۶۷-۲۵۵ و احمد موصولی، پیش گفته، و نیز یوسف قرضاوی، اولویات الحركة الاسلامية فی المرحلة القادمة، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۲.

۳۴. برای نمونه ر. ک: سید قطب، السلام العالمي والاسلام؛ و نیز رضوان السید «مسألة حقوق الانسان...» در کتاب پیش گفته و

Karen Pfeiefr, *Is There an Islamic Economics, in Political Islam?* Essays from Middle East Report. ed. J. Beinin and Joe Stork, 1997, p.154-165.

35. Benjamin R. Barber, *Jihad vs. Mcworld, How Globalism and Tribalism are Reshaping the world?* 1995.

درباره این کتاب و ایده اساسی آن بنگرید به: محمد ارکون، قضایا فی نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟ دار الطليعة، بيروت، ۱۹۹۸، ص ۱۵۳-۱۹۸.

۳۶. ر. ک:

Rudolph Peter, *Islam and Colonialism - The Doctrine of Jihad in Modern History*, 1979, p.39-104.

و نیز رضوان السید، «دارالاسلام والنظام الدولي والامة العربية» در کتاب پیش گفته، ص ۷۷-۱۱۱.

۳۷. حتی وقتی امپراتوری در جنگ اول شرکت کرد (۱۹۱۴)، سلطان عثمانی اعلام جهاد داد. ندوی نیز فتوای هجرت از هند را صادر کرده است (۱۹۲۰). به پی نوشت شماره ۳۶ بنگرید.

۳۸. درباره واکنشهای اسلامی در قالب کتابها و فتاوی و همایشها بنگرید به: وجیه کوثرانی، الدولة والخلافة فی الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية فی تركيا، دار الطليعة، بيروت، ۱۹۹۶، و رضوان السید، پیش گفته، ص ۱۵۷-۲۲۶.

۳۹. برای نمونه بنگرید به:

محمد الغزالی، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ۱۹۸۵ و یوسف قرضاوی، الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا، وهم او: بينات الحل الاسلامي وشبهات العلمانيين والمعتريين، ۱۹۸۸ و محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، ۱۹۶۷ و علی محمد جريشة و محمد شريف الزبيق، اساليب الغزو الفكري للعالم الاسلامي، و نیز برای قرائت انتقادی مارکسیستی در این باره بنگرید به: سمیر امین، نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الاوروبي والتمركز المعكوس، ۱۹۸۹.

40. Haldun Gulap, "Postmodernism, Pluralism and the Islamic Critique of Democ-

racy"; in The Turkish Studies Association Bulletin, Spring, 1995, Vol.19, N.1, p. 36-46.

همچنین درباره اسلام احیاگرا و گفتمان مدرنیته در حال حاضر نگاه کنید به :

Armand Salvatore, **Islam and the Political Discourse of Modernity**, 1997.

۴۱. درباره صورتهای گشودگی و فروبستگی هویت و بحرانها و نمادهای آن بنگرید به :

Manuel Castells, "The Power of Identity". Vol.II, 1997.

و نیز سهیر لطفی علی (دبیر)، ندوة الهوية والتراث، القاهرة، ۱۹۹۸؛ همچنین دیدگاه محمد قطب درباره «جاهلیت» در این زمینه قابل اعتناست. بنگرید به کتاب او با عنوان: رؤیة اسلامية لاحوال العالم المعاصر، ۱۹۹۲.

۴۲. ر.ك: مقالة پیش گفته من در مجله آفاق.

۴۳. ر.ك: سخنرانیهای کنفرانس «عرب و جهانی شدن» که از سوی مرکز دراسات الوحدة العربية در اواخر سال ۱۹۹۷ در بیروت برگزار شد و مهم ترین آن در دو شماره ۲۲۸ و ۲۲۹ مجله المستقبل نشر یافت و، در ژوئن ۱۹۹۸، در کتابی به نام العرب والعولمة گرد آمد. همچنین بنگرید به: روزه گارودی، وعود الاسلام، ترجمه عربی، ۱۹۸۴؛ و نیز: وحیدالدین خان، الاسلام والعصر الحديث، ۱۹۸۳، و ویلفرد مراد هوفمان، الاسلام هو البديل، ترجمه عربی، ۱۹۹۳.

۴۴. ر.ك: james Piscatori(ed.), **Islamic Fundamentalists and Gulf Crisis**, 1991

۴۵. مقالة هانتینگتون، «برخورد تمدنها» که برای نخست بار در مجله Foreign Affairs در سال ۱۹۹۳ منتشر شد، چندین بار به عربی ترجمه شده است. این مقاله بعدها به صورت کتاب درآمد:

Samuel P. Huntington, **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**, 1996.

و نیز بنگرید به ترجمه بسیار نیکوی کتاب فرانسویس فوکویاما با عنوان: نهاية التاريخ والانسان الاخير، مرکز الانماء العربی، ۱۹۹۳. مقایسه کنید با نگرشهای کهنه تر غربیها به عربها و اسلام در:

N. Daniel, **Islam and the West**, 1980.

و نیز کتاب ریچارد سودرن، صورة الاسلام فی اروپا فی العصور الوسطی، ترجمه رضوان السید، بیروت، ۱۹۸۳.

همچنین برنارد لوئیس و ادوارد سعید، الاسلام الاصولی فی وسائل الاعلام الغربية من وجهة نظر امریکية، دارالجيل، بیروت، ۱۹۹۴.

و دست آخر به کتاب فرد هالیدی، الاسلام والغرب، خرافة المواجهة؛ الدين والسياسة فی الشرق

الوسط، ترجمة عبدالاله النعیمی، دارالساقی، ۱۹۹۷. و نیز فواز جرجس، امیرکا والاسلام السياسي، صراع الحضارات ام صراع المصالح، بیروت، ۱۹۹۸ و همچنین به پاره ای از فرآورده های خاورشناسان جدید در کتاب زیر بنگرید:

Yahya Sadowki, **The new Orientalism and the democracy Debate**; in Political Islam. Essays from Middle East Report (ed. J. Beinin, J. Stork), 1997, p.33-50.

این دستاوردها را با دیدگاههای اسلام گرایانه و قوم گرایانه ای که متفاوت با هانتینگتون و فوکویاما است، مقایسه کنید، در: صدام الحضارات، مرکز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ۱۹۹۵، و هادی المدرسی، لثلا يكون صدام الحضارات، الطريق الثالث بين الاسلام والغرب، بیروت، ۱۹۹۶.

۴۶. برای آگاهی از دیدگاههای قوم گرایانه رادیکال یا محافظه کارانه، درباره جهانی شدن نگاه کنید به مجله المستقبل شماره ۲۲۸ و ۲۲۹، ۱۹۹۸ (السید یاسین، محمد عابد الجابری، جلال امین، پل سالم، عبدالاله بلقزیز، محمد الاطرش) و نیز مجله الاجتهاد، شماره ۳۸ سال دهم، ۱۹۹۸ (حازم البیلاوی، عبداللطیف الحمد، ناصر السعید، رمزی الزکی، احمد ثابت). همچنین کتابی که ترجمه عربی آن، به تازگی مقبولیتی عمومی میان قوم گرایان و مسلمانان یافته است: هانس پیتر مارتن و هرالد شومان، فح العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس على. مراجعة و تقديم رمزی زکی، سلسلة العالم المعرفة، ۱۹۹۸، و نیز بنگرید به کتاب مارکسیست برجسته عرب، سمیر امین، نقد روح العصر، ۱۹۹۸، و عبدالحی زلوم نویسنده اسلام گرا: نُدر العولمة، ۱۹۹۹.

۴۷. این نویسنده منیر شفیق نام دارد. نگاه کنید به کتاب او با نام: الاسلام فی معركة الحضارة، بیروت، ۱۹۸۰.

۴۸. علی مزروعی در سخنرانی ای که در مرکز پژوهشهای سیاسی دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه قاهره، نوامبر ۱۹۹۷ ایراد کرد، این سخن را بیان داشت. نگاه کنید به پیشنهادهای آشتی جویانه شبیه به آن از سوی عبدالعزیز بن عثمان التویجری، «الثقافة العربية الاسلامية وعلاقتها بالثقافات الاخرى» روزنامه الحياة، شنبه ۴ آوریل، ۱۹۹۸، ص ۱۳ و نیز هیام الملقی، ثقافتنا فی مواجهة الانفتاح الحضاری، ۱۹۹۵.

۴۹. دیدگاه مخالف این رای را می توانید در کتاب زیر بیابید: ادیس هانی، العرب والغرب، اية علاقة، ایّ رهان؟ ۱۹۹۸.

۵۰. این بیت سروده ابوالعلاء معری است.