

# امكان و ضرورت تعريف جنبش اسلامى از درون

## امکان و ضرورت تعریف جنبش اسلامی از درون

در این نوشته در رابطه با «جنبش اسلامی» و ریشه‌های اجتماعی آن بحث می‌شود، آیا منشأ این حرکات به تنش‌های اجتماعی بر می‌گردد یا به دین اسلام؟ مفهوم جنبش‌های اسلامی با قرار گرفتن در درون دایره مفهومی کلان تر با عنوان جنبش اجتماعی که دارای ریشه‌های تاریخی و معنایی متعین و انضمامی است امکاناتی را فراهم نمی‌آورد که بتوانیم بر اساس آن مفهوم جنبش اسلامی را از درون تعریف و صورت بندی نماییم. لذا باید برای شناخت «جنبش اسلامی» ذات و ماهیت آنرا مشخص کنیم. ماهیت بنیادی پدیده‌های سیاسی-اجتماعی که در کشورهای اسلامی رخ می‌دهد، تجلی خود اسلام است. چرا که، مکتب اسلام بر پایه تعالیم و منطق درونی اش برای فهم پدیده عمل سیاسی در کشور های اسلامی کفایت می‌کند و نیازمند مفهومی دیگر نیست. و اگر قرار است پدیده ای را مورد شناسایی، تعریف و تفسیر قرار بدهیم، همانا «دین اسلام» است. چرا که، به نظر می‌رسد اساس طرح موضوعاتی مثل جنبش‌های اجتماعی در بین مسلمین، ضعف در شناخت منطق درونی اسلام است.

### مقدمه

برای تعریف مفهوم جنبش اسلامی از درون بدو با چالشی بزرگ روبرو هستیم. نقطه آغازین این چالش نیز برخاسته از خودعمل تعریف است؛ آن جایی که می‌بایست پدیده ای را که در نظر غریب است بر اساس تصورها و مفاهیم پیشین به چیزی آشنا تبدیل کنیم. اما زمانی که بر فرایند تعریف از درون تأکید می‌کنیم، تلویحاً به این نکته اشاره می‌نماییم که اساساً آشنا نمودن آن چیزی که در نظر غریب است بر اساس تصورها و مفاهیم پیشین که متعلق به درون دایره های حوزه معرفتی خاص-که ما از آن به درون یاد کنیم-است، امکان پذیر است. از این رو، سعی می‌شود مفهومی که در دستگاه معرفتی دیگری تولید شده است را درون چارچوب های علمی دیگر استحاله نماییم.

حال اگر فرض خود را بر این مطلب استوار نماییم که این حوزه معرفتی خاص، چارچوب معرفتی دین اسلام است، آیا باز این امر امکان پذیر خواهد بود؟ نکته قابل تأمل این است که می‌بایست از تصورها و مفاهیم پیشینی ای استفاده نماییم که درون دایره معرفت دین اسلام معرف باشند. به طور روشن مسئله این است که آیا معرفت دین اسلام امکاناتی-تصورها و مفاهیم پیشینی ای-را در اختیار ما قرار می‌دهد که پدیده مورد بررسی را صورت بندی کنیم؟ به همین مناسب پنداشت مؤلف این است که باید در وهله اول اساساً از امکان چنین عملی سخن بگوییم. در ادامه چنین بحثی است که به عرصه ای از اندیشه رهنمون می‌شویم که بیان ضرورت تعریف جنبش اسلامی از درون را میسر خواهد نمود. در اینجا ضرورت بدین معناست که اندیشیدن در مورد این پدیده به نحوی است که نمی‌توانیم به نحوی متفاوت با آن بیاندیشیم.[1] بر همین اساس در این نوشتار ابتدا کوشش شده است که امکان تعریف جنبش اسلامی از درون بحث شود و در گام بعدی نیز ضرورت این امر را بررسی خواهیم نمود.

## امکان تعریف جنبش اسلامی از درون

## 1. زمینه های شکل گیری مفهوم

همان گونه که پیشتر آمد، در بحث امکان، شرایط کلی صورت بندی مفهوم جنبش اسلامی را از منظر درونی بررسی خواهیم نمود. اما به نظر می رسد پیش شرط چنین بحثی بیان زمینه های تاریخی شکل گیری این مفهوم به عنوان ابزاری تحلیلی است.

فرهنگ لغت آکسفورد، به طور عمومی کاربرد واژه جنبش را به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مربوط می داند، که در برگزیده معنای زیر است: مجموعه واکنش ها و کوشش های گروهی از افراد برای تحقق هدفی مشخص یا خاص است. [2] چنانچه در تعریف مشخص است این لغت دارای مولفه هایی از مفاهیم اجتماعی چون کنش و رفتارهای گروهی است. شاید به همین منظور است که اصولاً بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی مفهوم جنبش اجتماعی را با مفهوم جنبش مترادف دانسته اند. برای وضوح بیشتر مطلب شاید بد نباشد نگاهی گذرا نیز به تعریف و خواستگاه زمینه ای مفهوم جنبش های اجتماعی بیانداریم.

در همین راستا، در فرهنگ لغت جامعه شناسی آکسفورد آمده است: «جنبش های اجتماعی تلاش سازمان یافته تعداد قابل توجهی از افراد برای تغییر (یا مقاومت در برابر تغییر) وجوه عمده یا برخی از وجوه جامعه است. این اصطلاح اولین بار در آغاز قرن هجدهم توسط سن سیمون در فرانسه استعمال شده است تا جنبش های اعتراضی اجتماعی که آنجا ظهور کرد و بعدها فراگیر شد را توصیف کند و همچنین برای توصیف نیروهای سیاسی جدید که مخالف حفظ وضع موجود هستند، نیز بکار می رود. امروزه، بیشتر برای اشاره به گروه ها و سازمان هایی که خارج از جریان اصلی نظام سیاسی هستند استفاده می شود. این جنبش ها را امروزه با عنوان جنبش های نوین اجتماعی می شناسیم که در قرن بیستم منبع الهام فراگیری برای تغییرات سیاسی بوده اند. جنبش های اجتماعی نوعی از رفتارهای جمعی هدفمند و سازمان یافته هستند. گروه هایی که از حقوق مدنی، حقوق همجنس گرایان، اتحادیه اصناف، فمینیسم و محیط زیست پشتیبانی می کنند، نمونه هایی از جنبش های اجتماعی هستند. همچنین شورش، مد، هراس جمعی، مذاهب فرقه ای، شایعات و توهومات توده ای نمونه هایی از رفتارهای جمعی هستند. جنبش های اجتماعی یکی از مولفه های پایه ای زندگی دموکراتیک است و همچنین ممکن است کاتالیزوری برای دموکراسی و تغییر در جوامع استبدادی باشند». [3]

دیانی نیز در تعریفی مشابه از جنبش اجتماعی آن را شبکه ای از تعاملات غیر رسمی بین افراد، گروه ها و سازمان ها دانسته است که بر مبنای یک هویت جمعی مشترک در برخوردی سیاسی یا فرهنگی درگیرند. اما از دیدگاه وی این نکته اهمیت دارد که بین جنبش های اجتماعی و دیگر انواع کنش اجتماعی و سیاسی، نظیر گروه های ذینفع، احزاب سیاسی یا جنبش های مذهبی تمایز قائل شویم. دیانی استدلال می کند از این لحاظ باید جنبش های اجتماعی را از سایر کنش های جمعی متمایز بدانیم که آنها صرفاً سازمان های غیر رسمی یا غیر سلسله مراتبی نیستند بلکه همچنین شبکه هایی بین بازیگران مختلف می باشند که گاهی

اوقات سازمان های رسمی نیز نقشی در آنها ایفا می نمایند. برای مثال دیانی معتقد است، گروه های خاص حقوق شهروندان نظیر گروه هدف مشترک در ایالات متحده و یا گروه های ذینفع نظیر گروه اقدام علیه فقر کودکان در بریتانیا جنبش اجتماعی محسوب نمی شوند. همچنین فرقه های مذهبی نظیر نیچایرن شوش [4] نیز جنبش اجتماعی نیستند. به عقیده وی ویژگی منحصر به فرد یک جنبش اجتماعی یک هویت جمعی است که از مرزهای هر گروه سازمانی واحد گذر کند، هر چند در عین حال تا حدی خاص بودگی خود را نیز حفظ می کند. هر

چند دینانی نیز خود به این نکته اشاره کرده است که کارهای بسیاری کمی صورت گرفته است که تمایز جنبش های اجتماعی را از دیگر انواع کنش جمعی نمایان کند. [5] به هر تقدیر مفهوم جنبش های اجتماعی از مفاهیم پرتناقض علوم اجتماعی است، به ویژه زمانی که به کاربرد این مفهوم در باب کشورهای جهان سوم و از جمله ایران می رسیم این تناقضات بیشتر هم می شود. [6] اما مقصود نگارنده در این بخش ارائه تعریفی دقیق از مفهوم مورد بررسی نبوده و نیست. بلکه هدف اولیه مؤلف بیان این مطلب است که در ادبیات علوم اجتماعی، جنبش ها صرفاً به لحاظ شکلی و فارغ از ماهیت شان ذیل مفهوم گسترده تر جنبش های اجتماعی یا جنبش طبقه بندی می شوند. بیان این حقیقت در قالب مفاهیم منطق ارسطویی این گونه خواهد بود که اندیشمندان علوم اجتماعی، مفهوم جنبش (اجتماعی) را «نوع» پدیده در نظر می گیرند و در سؤال از چیستی این پدیده صرفاً از مفهومی استفاده می نمایند که در پاسخ از چیستی پدیده های «متحد الحقیقه» ذکر می شود. [7] اگر تا اینجا نوشتار تنها توانسته باشیم این چارچوب و مختصات کلی وزمینه ایی را مشخص کنیم، موفق بوده ایم.

پس از اینکه مرزهای بیرونی مفهوم را مشخص نمودیم، حال این سوال مهم و اساسی مطرح می شود که آیا مفهومی که دارای چنین زمينه های تاریخی روشنی است، می تواند از خاستگاه متعین خود جدا شود و تحلیلگر رویدادهای زمينه تاریخی دیگر باشد؟

محمد عابد جابری در کتاب سقراط هایی از گونه ای دیگر عنوان کرده است که: اندیشیدن درباره مفاهیم مختلف، بیش از هر چیز نیازمند مرجعی در فرهنگ ملی است و اگر نتوانیم مرجعی برای معنای واژه بیابیم، نوشتن و، پیش از آن اندیشیدن درباره آن راه به جایی نخواهد برد، چرا که نوشتن و اندیشیدن در مورد هر مفهومی، بدون استناد وارتباطش با مرجع یا استناد آن به اصلی مشخص ممکن نخواهد بود. پیامد کاربرد چنین مفهومی که بر مرجعی متکی نیست، پادرها مانند است. [8] مرجعیت فرهنگی مدنظر وی خود مفاهیم نیستند، بلکه چارچوب یا نظم ویژه ای است که اندیشمندان درون آن به اندیشه ای دست یافته اند و در نتیجه به آنان به مثابه مرجع، پیوند خورده است. [9] جابری همچنین معتقد است پناه بردن به تعریف مفهوم معینی که از مفاهیم حوزه معرفتی دیگر اتخاذ شده است از درون (بومی سازی مفهوم)، به دلیل نیازی است که آن حوزه به ما تحمیل کرده است. «بنابراین ما آن را بومی سازی می کنیم، زیرا چنین مفهومی در حوزه معرفتی فرهنگ ما نیست و برای آن بیگانه به شمار می آید. در نتیجه، هدفی که در این فرایند دنبال می کنیم، هدفی اجرایی است». [10] بی گمان پیروی کردن از این هدف اجرایی تبعیت کردن از گفتمانی است که بر اساس آن پیشاپیش واقعیت به وسیله چارچوب مفهومی و نظریه های مبتنی بر آن ساخته شده است. این بدان معنی است که، سرنوشتی در انتظار ماست که پیش از این برایمان ترسیم شده است. اما اگر این هدف اجرایی را با رویکردی پسا استعماری مورد بررسی قرار دهیم و این هدف اجرایی را که برحوزه معرفتی ما تحمیل شده است را در حکم یک طریقه تماس وگفتمان که از یاری نهادها، واژگان، پژوهش ها، تصویرها، نظریه ها، و حتی دستگاه های دیوانسالاری استعماری و شیوه های استعماری برخوردار است، در نظر بگیریم، موضوع به گونه ایی دیگر نمایان خواهد شد. [11] چنانچه ادوارد سعید معتقد است تقریباً تمامی نویسندگان قرن نوزدهم از چنین واقعیتی آگاه بودند و این نکته در مورد نویسندگان اعصار پیشین هم تاحد زیادی صادق است. [...] بزرگان و قهرمانان فرهنگ لیبرالی مانند جان استیوارت میل، آرنولد، کارلایل، نیومن، مک کالی، راسکین، جورج الیوت، وحتی چالز دیکنز در خصوص نژاد و امپریالیسم نظرات مشخصی داشتند و با مطالعه آثار آنان به آسانی می توان دریافت که این نظرات بر آن آثار اثر گذارده است». [12] در نتیجه مؤلف این مقاله معتقد است، پیروی کردن از این هدف اجرایی و

سنت فکری هیچ نتیجه ای جز در غلطیدن فلسفه مدرن و الزامات آن نخواهد داشت.  
2. پایبندی به مدرنیته و الزامات آن

پایبندی به سنت و الزامات مدرن زمانی پر اهمیت و قابل تأمل می شود که این نکته را بدانیم که علم اجتماعی نوین نیز وارث سنت فکری ای است که اخلاف آور انگارد آن براساس دریافت های معرفتی و فلسفی خاص خود آن را در زمینه تاریخی متعینی پرورش دادند. در همین راستا نیز جامعه شناسان از جمله نظریه پردازان کلاسیکی چون سن سیمون و آگوست کنت خود را از سویی، در درون نظریه علم جدید که با کپلر، کپرنیک و گالیله آغاز شده و با نیوتن به اوج رسیده بود و از سوی دیگر، در قلمرو فلسفه با بیکن، دکارت، لایبنیتس تا کانت شالوده ای استوار یافته بود، می دیدند و این تحول علمی-فلسفی از سویی، راه را برامکان بازگشت به نظام اندیشه کهن که به طور عمده ارسطویی بود، بسته بود و از سوی دیگر، مبانی مناسب و مساعدی برای بسط آغازین دریافت های جامعه شناسان فراهم آورده بود. نیز در این دوره از تاریخ علم و فلسفه، تحولی در بنیادهای دانش به عالم و آدم پیدا شد که به عنوان مثال، الکساندر کوپره از آن، به گذار از «جهان بسته به عالم نامتناهی» تعبیر کرده و تحول و اثرات آن را در تاریخ اندیشه نشان داده است. وانگهی، چنانچه از پژوهش کوپره بر می آید، در این دوره، تصویری از خدا و ربط آن به عالم، به ویژه با لایبنیتس و سده ای پس از او با لاپلاس تدوین شد که شالوده درک کلامی حکمای مدرسی سده های میانه را درهم ریخت و راه را برای تبیین جدیدی از عالم با تکیه بر قانونمندی های درونی آن هموار کرد [13]. به تعبیری دیگر این سنت فکری و فرهنگی علاوه بر نگاه ویژه اش به مطالعه اجتماعات انسانی، نسبت به مبدأ حیات و رابطه آن با بشر نیز نظرات نظام بندی داشت. در نتیجه شاهد آراء و نظراتی خواهیم بود که از آبشخور این سنت فکری منتفع شده اند.

در همین راستا اینکه آنتونی گیدنز در کتاب معروف خود جامعه شناسی که یکی از متون مرجع دانشکده های علوم اجتماعی در ایران است خوارج را نخستین فرقه مشخصی معرفی می کند که در اسلام ظهور کرده است، تعجب برانگیز نخواهد بود. وی همچنین آورده است که خوارج «عقاید شدیداً مساوات طلبانه ای داشتند، کلیه اشکال امتیازات مادی را رد می کردند و اعلام می کردند کسانی را که مرتکب گناهان کبیره می شوند دیگر نباید مسلمان دانست. آنها مدت زیادی به عنوان یک فرقه دوام نیاوردند، اما از پاره ای جهات پیشگام کلیه جنبش های بعدی بنیادگرای احیای اسلامی محسوب می شوند؛ یعنی، جنبش هایی که طالب بازگشت به اصول اسلام اند» [14]. اما نگارنده باور دارد که جامعه شناس انگلیسی تمام مطالب را با وقوف کامل نوشته است. وی از اخلاف سنتی است که به مشرق زمین به عنوان یک حرفه می نگرد. [15] آنتونی گیدنز نیز از دیسپلینی پیروی می کند که ما حاصل علم تراکم یافته ایی است که اعتقادات مشخصی نسبت به اسلام و اساساً دین و مذهب دارد. چنانچه اگر هم بپذیریم که قضاوت آنتونی گیدنز بر اساس مدارک مستند نبوده است. اما چگونه می توانیم توجیه گر تکرار اشتباه تاریخی این حوزه معرفتی باشیم؟ چنانچه ماکس وبر فیلسوف و جامعه شناس نامدار آلمانی معتقد است «اسلام در دوره نخست، دین جنگجویان جهانگشا بود. اینان رده ای از سلحشوران جهادگر منضبط بودند و در مقایسه با همردیفان مسیحی شان در جنگ های صلیبی، در روابط جنسی چندان خویشتن داری نمی کردند. اما در قرون وسطای اسلامی، صوفی گری عرفانی و مکاشفه ای موقعیتی دست کم همتراز با مذاهب دیگر این دین پیدا کرد. رهبری این جریان را افرادی از میان مردم عامی اهل مکاشفه و وجد و حال بر عهده داشتند. انجمن های برادری خرده بورژوازی از میان همین فرقه های صوفی پدید آمد، درست همان گونه که تثلیثی های مسیحی پدید آمدند، اما صوفیان بسیار بیش از آنها گسترش

یافتند». [16] بی گمان این نوع سخن راندن در خصوص پدیده ایی چون اسلام وجهی از دیسپلینیزه کردن و مشروعیت بخشی با ظاهری آراسته به بی طرفی ارزشی دارد که در آن اسلام بدون مبانی معرفتی و کلامی آن در نظر گرفته شده است.

ناگفته نماند که نویسندگان این نوشتار نسبت به موضع حوزه معرفتی غرب نگاه خصمانه ای را ندارد. آنچه درصدد روشن نمودن آن هستیم این نکته است که از این چاقوب فکری با چنین مبانی معرفتی انتظاری غیر از این نمی توانیم داشته باشیم. اما قدر متیقن مفهوم جنبش های اجتماعی با این سابقه تاریخی ایی که برای آن برشمردیم امکاناتی را در اختیار ما قرار نمی دهد که بتوانیم جنبش اسلامی را از درون تعریف نماییم. چرا که درست است که جنبش اسلامی رفتار جمعی است، اما مؤلفه هایی را که جامعه شناسان برای جنبش بر می شمردند از قبیل نا معقول بودن، مبتنی بر احساسات بودن، تبعیت نمودن از هراس، هوس ومد وغیره را دارا نمی باشد. و همچنین قرابتی با اعمالی که جماعات و اوباش انجام می دهند، ندارد. اینکه چه امکاناتی برایمان فراهم است اگر نخواهیم از گفتمان قالب پیروی کنیم، و اینکه آیا انجام چنین عملی اساساً ممکن است یا نه، مسئله ایی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

### ضرورت تعریف جنبش اسلامی از درون

با توجه به آنچه گفته شد، اشاره این نکته ر ضروری می دانیم که اساساً اندیشیدن نسبت به موضوعی برای رسیدن به شناختی از آن صورت می گیرد. لیکن آیا ضرورت دارد در مورد پدیده مذکور به گونه مرسوم بیاندیشیدیم؟ و یا می توان به نحوی متفاوت به آن اندیشید؟ لذا، در این فقره بر اساس تعریف ضرورت- «ضرورت عبارت است از اندیشیدن درمورد چیزی به نحوی که نتوان به نحوی متفاوت به آن اندیشید» [17]-، با دونوع ضرورت سروکار داریم. (1. یک ضرورت 2) و یک ناضرورت. ضرورت اولیه، ضرورتی است که منجر می شود به شناخت این پدیده ترغیب شویم. و ناضرورت، عبارت است از عدم الزام به پابندی به گفتمان قالب.

#### 1. فرایند شناخت

گام نخست این شناسایی با ارائه تعریفی از آن پدیده میسر می شود. در واقع هدف از تعریف مفاهیم، توضیح یا فهماندن تجربه و منظورمان است براساس اصطلاحات مجردی که بکار می بریم. اما پیش از ورود در بحث تعریف مفهوم مورد نظر، شاید بد نباشد که اشاره ایی هر چند مجمل به اصل تعریف در منطق ارسطویی و فواید آن و همچنین زمینه ایجاد سؤال از چیستی در ذهن آدمی داشته باشیم.

در منطق ارسطویی «تعریف به معنای یافتن تصویری کامل از چیستی مجهول و یا به عبارت دقیق تر، روشن کردن تصور مجهول و تبیین مفهومی به وسیله تصورها و مفاهیم پیشین است». [18] منطقین غرض از تعریف را ارائه تصویری که می خواهند تعریف کنند، می دانند که در نتیجه آن تصویری که می خواهند تعریف کنند به طور تام و کامل از غیر آن جدا شود. نکته حائز اهمیت اینجاست که علم منطق تعریفی را، تعریف حقیقی بر می شمرد که در آن شخص، معنای لفظی را نمی داند و در طلب ماهیت معنا است. در چنین شرایطی، سؤال از چیستی شیء می شود. در این صورت نمی توان تعریف لفظی شرح الاسم یا تعریف اسمی ارائه داد بلکه می بایست در جواب چنین سؤال، تبیین چیستی شیء را از طریق بیان ذاتیات، خواص و یا آثار آن بیان کرد. علم منطق عهده دار تبیین روش درست رسیدن به شرایط، اقسام، واحکام چنین تعریفی است. [19]

پس برای پرسش از چیستی، چنانچه که پیشتر آمد بعد از علم به هستی مفهوم، می بایست تعریفی از ماهیت و حقیقت آن ارائه داد. فلسفه مدرن چنین پرسشی را نظریه شناخت و یا

آنگونه که اغلب از آن یاد می شود شناخت شناسی می داند، که غالباً به حوزه ای از پژوهش فلسفی اطلاق می شود که به بررسی این قضایا می پردازد که (1) ما چگونه چیزها را می شناسیم [چیستی اشیاء] (2) شناخت ما از چیزها تا چه اندازه معتبر است. [20]

«یک فیلسوف برای شناخت، حرکت خود را از بالا شروع می کند، مثلاً در مورد جامعه، برای آن، ذات و ماهیتی (جاویدان) در نظر می گیرد، (حرکت از بالا) و پس از آن، با این قالب های از پیش ساخته شده، اجتماعی را تفسیر می کند. اما یک جامعه شناس حرکت خود را از پایین شروع می کند (فهرست کردن علائم) و به بالا می رود، و نظریه می دهد». [21]

اگر چه اصحاب علوم اجتماعی معتقدند که به ندرت می توانیم به تعارف واقعی که به ماهیت اسلامی و یا غایی پدیده اشاره می کند، برسیم. اما آن را ممتنع ندانسته اند. این بدین معناست که الزامی بر ارائه تعریفی اسمی از مفهوم مورد بررسی نیست که صرفاً معنا و اجزای اصطلاح را سلباً یا ایجاباً بیان کند [22]. در نتیجه، در طرح معرفت شناسانه مورد بحث می بایست به تعریفی مرکزی از ماهیت جنبش اسلامی برسیم تا براساس آن بتوانیم توضیحانی پذیرفتنی در مقام پاسخگو به مابقی سؤال هایمان بدهیم. طبیعتاً کوشش مؤلف برای تعریف مفهوم جنبش اسلامی در مقام فیلسوف یا عالم دینی نیست، بلکه کوشش کسی است که سال های چندی را در فضای علوم اجتماعی تنفس کرده است. جان کلام اینکه، به لحاظ روش شناسانه، روشی که در این نوشتار بکار رفته است منبعث از آموزه های علوم اجتماعی است. پس با توجه به ملاحظات عنوان شده، برای شناخت و تعریف پدیده مورد بحث یعنی جنبش اسلامی در حیطه تحلیل های اجتماعی و تبیین چیستی آن می بایست ماهیت اساسی جنبش اسلامی را مشخص کنیم؟ این بدین معناست که مشخص نماییم، آیا پدیده اشاره شده «جنبش» است؟ آیا «رفتاری جمعی» است؟ آیا از «احساس» تبعیت می کند؟ آیا پدیده ایی «سیاسی-اجتماعی» است؟ آیا پدیده ایی «دینی» است؟ و یا چیزی غیر از آنچه گفته شد، است؟

## 2. طرحی از محل نزاع

اینجا قصد نداریم که به تفصیل وارد این مطلب شویم، بلکه بر آنیم که صرفاً یک نظر ورزی و طرح موضوعی داشته باشیم. چرا که، این موضوع به خصوص دارای مبانی دینی است که از حیطه دانش نویسنده خارج است. لذا می بایست علمای علم دین نیز نسبت به پدیده جنبش های اسلامی موضع رسمی خود را بیان کنند. از برخی ابهام های ناشی از شیوه ورود به بحث که بگذریم، دست آخر در این باب می بایست تحلیلی را ارائه دهیم.

اگر قرار باشد سخن آخر را اول مطرح نمایم، می بایست اشاره کنیم به نظر ما وضعیتی که کشور های اسلامی منطقه اعم از تونس، الجزایر، عربستان، یمن، مصر، لیبی و لبنان تجربه می کنند، چیزی جز تبلور عینی اسلام نیست. این بدین معنی است که اگر قرار باشد برای شناخت پدیده مذکور چیزی را شناسایی و تعریف کنیم، آن چیز روح و منطق درونی اسلام است. و شاید مفهومی بهتر از خود مفهوم اسلام و یا نهایتاً قیام های اسلامی و جهاد برای آنچه در کشورهای اسلامی به وقوع پیوسته و یا در حال وقوع است نمی تواند توضیح دهنده این پدیده باشد. اگرچه، قیام های کشورهای اسلامی، ارتباط نزدیکی با مبانی نظری ایشان، همچون مبانی هستی شناسی دینی و فقهی و مبانی کلامی آنها دارد. [23] اما در این نوشتار بدنبال وجه افتراق این قیام ها نیستیم، بلکه بدنبال برجسته نمودن مفهومی مرکزی هستیم که بتوانیم این پدیده را ذیل آن تحلیل نماییم. طبیعی است که ما می بایست برای آنچه ذکر می کنیم، دلایلی را هم عنوان کنیم. به همین مناسبت در ادامه مبانی استدلالی خود را روشن خواهیم نمود.

اگر قرار باشد، خواسته قیام کننده های کشورهای اسلامی را به طور اجمالی بیان کنیم، تقریباً فصل مشترک تمام این حرکت ها متأخر عدالتخواهی، حق طلبی، استبداد ستیزی، استعمار ستیزی و قیام علیه وابستگی به صهیونیست ها است. در همین راستا، بسیاری از اندیشمندان اسلامی معتقدند زمینه این قیام ها، دینی بوده و برگرفته از آموزه های اسلامی است. [24] اما اسلام دارای چه آموزه هایی است که این صاحب نظران معتقدند که قیام های امت های اسلامی منبعث از آموزه های اسلامی است؟

دین اسلام، اندیشه های عدالت خواهانه، حق طلبانه و ظلم ستیزانه فراوانی را در دل خود جای داده است. قرآن کریم در هزار و چهارصد سال پیش چنین آیه ای را عنوان می کند، آیه ای که پیغمبر اکرم وقتی خواست بخشنامه و به اصطلاح متحالمال کند و برای سران جهان آن روز بفرستد، آنگاه که خطاب به ملت هایی که اهل کتاب بودند می نوشت این آیه را انتخاب کرد: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ. [25] بگو ای اهل کتاب بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدایی نگیرد. و یا در جای دیگر خداوند سبحان برای بیان این نکته که حتی در فرایندهای جمعی نیز هر کسی در گرو دستاورد خویش است می فرماید: ذَلِكَ يَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَمِ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. [26]

این [کیفر] بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی دهد مگر آنکه آنان آنچه را در دل دارند تغییر دهند و خدا شنوای داناست. یا در سوره احزاب آیه 23 چنین عنوان می کند: مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا. [27] از میان مؤمنان مردانی اند که به آنچه با خدا عهد بستند صادقانه وفا کردند برخی از آنان به شهادت رسیدند و برخی از آنها در [همین] انتظارند و [هرگز] عقیده خود را [تبدیل نکردند. همچنین در باب فضیلت جهاد و مجاهدین در قرآن آمده است: لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَ الْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَأْمُرُ اللَّهُ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِضْلَ اللَّهِ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا. [28] مؤمنان خانه نشین که زیان دیده نیستند با آن مجاهدانی که با مال و جان خود در راه خدا جهاد می کنند یکسان نمی باشند خداوند کسانی را که با مال و جان خود جهاد می کنند به درجه ای بر خانه نشینان مزیت بخشیده و همه را خدا وعده [پاداش] نیکو داده و [لی] مجاهدان را بر خانه نشینان به پاداشی بزرگ برتری بخشیده است. شاید در این میان آیه 39 سوره حج یکی از مهمترین مصادیق ظلم ستیزی اسلام باشد، چرا که در آن به کسانی که بر آنها ظلم روا شده اذن جهاد می دهد. در این آیه آمده است: اِنَّ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَاْنِهِمْ ظَلَمُوا وَ اِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. [29] به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده رخصت [جهاد] داده شده است چرا که مورد ظلم قرار گرفته اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست. در همین راستا شاید بتوانیم آیه 135 سوره نساء را مانیفست قیام های امت های اسلامی قلمداد کنیم، چرا که در این آمده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوِ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَ اِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. [30] ای کسانی که ایمان آورده اید پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید هر چند به زیان خودتان یا [به زیان] پدر و مادر و خویشاوندان [شما] باشد اگر [یکی از دو طرف دعوا] توانگر یا نیازمند باشد باز خدا به آن دو [از شما] سزاوارتر است پس از پی هوس نروید که [در نتیجه از حق] عدول کنید و اگر به انحراف گرایید یا اعراض نمایید قطعاً خدا به آنچه انجام می دهید آگاه است.

در این مقاله قصد نداریم تمام مضامین قرآنی را که مفهوم قیام را منعکس می کند، بیاوریم. قرض بیان نمونه هایی بود که در آن اسلام (قرآن)، مؤمنان را پیوسته به عمل سیاسی-اجتماعی ترویج می کند. قرآن کتاب مقدس اسلام از دستوراتی مملو است که در آن مؤمنان را دعوت به مبارزه در راه خدا می کند. ناگفته نماند که در این نوشته به سبب نگاه های اختلافی بر سر سنت پیامبر و روایت معصومین، آگاهانه از استناد به آنها پرهیز نمودیم. و قرآن را مستمسکی قرار دادیم که مسلمانان بر حول و موضوع آن وحدت دارند.

با توجه به آنچه گذشت، حال شاید قدری روشن شده باشد که چرا برآنیم اتفاقاتی که در جهان اسلام و کشورهای اسلامی در حال وقوع است چیزی غیر از اسلام نیست. چرا که بر این عقیده ایم که اسلام چیزی جز آنچه سعی می کنیم درموردش بیاندیشیم و یا تکلم کنیم، نیست فهم این پدیده بر اساس مبانی معرفتی اسلامی به نظر ما راه را هموارتر می کند.

### جمع بندی

پیش از این گفته شد که عالم اجتماعی برای شناخت پدیده ها نشانه ها و علائم آن پدیده را فهرست می نماید و در باره آن چیز تعریف و یا تفسیری ارائه می دهد و تا تکمیل نظریه با همان روشی که منطق می گوید، جلو می رود. اما عالم اجتماعی نمی بایست هنگامی که در باره چیزی تفسیر یا تعریف و یا شناسایی ارائه می دهد، بر این عقیده باشد که واقعیت می بایست خود را با تفسیر وی وفق دهد. [31]

درست است که چنین اصول منطقی در علوم اجتماعی نوین تصریح می شود اما متأسفانه در عمل شاهد عملکردی متفاوت با اینگونه اصول هستیم. بدین معنا که، جامعه شناسان و عالمان اجتماعی با استفاده از مفاهیم پیش ساخته، دست به تحلیل پدیده های مختلف می زنند، بدون اینکه منطق درونی آنها را در نظر بگیرند. نتیجه عملی چنین فرایندی این است که موضوع را وامیدارند تا به نفع مفهوم کنار بیاید. و دست آخر خواه آگاهانه یا ناآگاهانه بر اساس تملک مفهومی پدیده آن را در درون گفتمان قالب مدرن استحاله می کنند. جالب آنکه اگر این فرایند شخصی سازی و از آن خود کردن را در آراء اندیشمندان سده های پیشین غرب نیز ردگیری نماییم-که خدمات ارزنده ایی را در صورتبندی مدرنیته انجام داده اند- نشانه های آنرا می توانیم بیابیم. شایان ذکر است، در همین خصوص معتقدیم این شیوه نگرستن به جهان هستی و آنچه در آن است نیز ابتدای امر از تملک مفهومی همین مفاهیم مذهبی و دینی شروع شده است. چنانچه کیرکگارد در خصوص لوتر که یکی از پیشگامان جنبش اصلاح مذهبی یا رفورماسیون بوده است، در حدود سه قرن بعد از وی چنین عنوان کرده است: «اگر این جنبه تملک شخصی ایمان از مسیحیت حذف شود، کار لوتر چه ارزشی خواهد داشت؟ آثار او را بخوانید! در هر سطر از نوشته های او شاهد تحرک دائمی روح برای تملک شخصی ایمان خواهید بود». [32] به نظر ما در واقع با تسری پیدا کردن این نظرگاه به وجود دیگر حیات اجتماعی، تاریخ مدرنیته را بخوانید! در هر سطح از این تاریخ شاهد تحرک دائمی برای تملک شخصی تمامی پدیده ها به نفع مدرنیته و گفتمان مدرن هستیم.

در خصوص حرکت های اجتماعی-سیاسی ایی که در کشورهای اسلامی اتفاق می افتد نیز بی تردید علوم اجتماعی نوین چنین رویکردی را اتخاذ می کند. تحلیل واقعیت سیاسی-اجتماعی کشورهای اسلامی ذیل مفهوم جنبش های اسلامی را نیز می توانیم در همین راستا فهم کنیم. اما نکته حائز اهمیت این است که، مفهوم جنبش های اسلامی با قرار گرفتن در درون دایره مفهومی کلان تر با عنوان جنبش اجتماعی که دارای ریشه های تاریخی و معنایی متعین و انضمامی است امکاناتی را فراهم نمی آورد که بتوانیم بر اساس آن مفهوم

جنبش اسلامی را از درون تعریف و صورت بندی نماییم. لذا اینجاست که باید برای شناخت پدیده مورد بحث و تبیین چیستی آن ذات و ماهیت آنرا مشخص کنیم. کوتاه سخن این که از نظر ما، ماهیت بنیادی پدیده های سیاسی-اجتماعی که در کشورهای اسلامی رخ می دهد، تجلی خود اسلام است. چرا که، مکتب اسلام بر پایه تعالیم و منطق درونی اش برای فهم پدیده عمل سیاسی در کشور های اسلامی کفایت می کند و نیازمند مفهومی دیگر نیست. در آخر نیز معتقدیم اگر قرار است پدیده ای را مورد شناسایی، تعریف و تفسیر قرار بدهیم، همانا «دین اسلام» است. چرا که، به نظر می رسد که اساس طرح چنین پرسش هایی ضعف در شناخت منطق درونی اسلام است.

#### پاورقی

- [1] پیتتر. سجویک، دکارت تا دریدا: مروری بر فلسفه اروپایی، (تهران، 1388) ص 63
- [2] پرویز، پیران، پیامدها و آثار فقر و نابرابری در ایران/ فقر و جنبش های اجتماعی در ایران، مجله رفاه اجتماعی، پاییز 1384، شماره 18
- [3] J.Scott and G. marshall, oxford Dictionary Of Sociology, (New York, 2009) p704.
- [4] . نیچایرن شوش فرقه ای مذهبی است که در سال 1980 به وسیله اسنو و همکارانش بر حسب تکنیک های عضو گیریشان به عنوان جنبش اجتماعی مطالعه شدند.
- [5] کیت.نش، جامعه شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست و قدرت، (تهران، 1389) ص 181
- [6] پرویز. پیران، پیامدها و آثار فقر و نابرابری در ایران/ فقر و جنبش های اجتماعی در ایران، مجله رفاه اجتماعی، پاییز 1384، شماره 18
- [7] لکن نگارنده این سطور نظری خلاف آنچه مرسوم است دارد. اولاً اینکه اگر باشد در این قالب تحلیل نماییم به نظر می رسد که مفهوم جنبش «جنس» پدیده است نه «نوع» آن، چرا که به پدیده های «مختلف الحقیقه» ارجاع دارد. و ثانیاً «فصول» پدیده مذکور شاید از اهمیت بیشتری نسبت به «جنس» و یا «نوع» آن برخوردار است. از آن رو که کلی ذاتی است که یک نوع را از سایر انواع داخل در یک جنس، متمایز می کند. برای مثال در پدیده مورد بحث نظر می رسد اجتماعی بودن، سیاسی بودن و یا مذهبی و دینی بودن جنبش است باید مورد توجه قرار گیرد و نه بالعکس.
- [8] محمد عابد، جابری، سقراط هایی از گونه ای دیگر، (تهران، 1389) صص 18-19
- [9] همان، ص 17
- [10] همان، ص 19
- [11] ادوارد. سعید، شرق شناسی، (تهران، 1390) ص 20
- [12] همان، ص 36
- [13] سید جواد. طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، (تهران، 1379) ص 192
- [14] آنتونی، گیدنز، جامعه شناسی، (تهران، 1384) ص 517. جالب آنکه مترجم کتاب در پاورقی مندر شده است که «دیدگاه های نویسندگان در مورد فرق اسلامی محدوده و سطحی است و سندیت علمی نیز ندارد. ربط خوارج و جنبش های اسلامی معاصر نیز فاقد سندیت است».
- [15] این مطلب گفته بنجامین دیسرائلی است که در قرن نوزدهم، رهبر حزب محافظه کار بریتانیا و همچنین در چند دوره نخست وزیر آن کشور بوده است.
- [16] ماکس. وبر، دین، قدرت، جامعه، (تهران، 1389) ص 305

- [17] پیتر.سجویک، دکارت تا دریدا: مروری بر فلسفه اروپایی، (تهران، 1388) ص 63
- [18] محمود.منتظری مقدم، منطق 2، (قم، 1388) ص 98
- [19] محمود. منتظری مقدم، منطق 2، (قم، 1388) ص 99
- [20] پیتر.سجویک، دکارت تا دریدا: مروری بر فلسفه اروپایی، (تهران، 1388) ص 28
- [21] عبدالکریم.سروش، درسهای در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی، (تهران، 1385) صص 9-10
- [22] ترز ال.بیکر، نحوه انجام تحقیقات اجتماعی، (تهران، 1386) ص 130
- [23] برای آگاهی از گونه شناسی فکری جنبش های اسلامی معاصر نگاه کنید به:  
-یحی. فوزی، گونه شناسی فکری جنبش های اسلامی معاصر و پیامد های سیاسی-امنیتی آن در جهان اسلام، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال سیزدهم، شماره چهارم، زمستان 1389، شماره مسلسل 50
- [24] برای اطلاع بیشتر از نگاه اندیشمندان جهان اسلام رجوع کنید به:  
<http://tousi.miu.ac.ir/index.aspx?siteid=3&pageid=21593&newsview=10180>
- [25] ل عمران/64.
- [26] نفال/53.
- [27] احزاب/23
- [28] نساء/95
- [29] حج/39
- [30] نساء/135
- [31] عبدالکریم. سروش، درسهای در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی، (تهران، 1385) ص 10
- [32] کریم.مجتهد زاده، فلسفه در آلمان (از لوتر تا نیچه)، (تهران، 1389) ص 85

:  
: 1390 . 1385 : 1389 : 181384 / 1386 .  
1389 ( ) 1384 . 50 1389 - 1379 . 1388  
1389Scott, John. And marshall, Gordon. Oxford . 1389 : 1388 2.  
:Dictionary Of Sociology, new York, Oxford university Press,Third edition revised,2009  
.1392 : :