

جنبش های اسلامی و مولفه های مدرنیته

جنبش های اسلامی و مولفه های مدرنیته

جنبش های اسلامی به عنوان یکی از پدیده های مهم معاصر در عرصه های گوناگون ورود پیدا کرده اند. سوال این است که به لحاظ نظری، این جنبش ها در برابر مسائل گوناگون برآمده از وضع مدرن چه دیدگاهی اتخاذ کرده یا چه رهیافتی را ارائه داده اند؟ در این مقاله تلاش می شود تا از یک سو، نظریات مختلف در باب رابطه بین اسلام و مدرنیته تبیین شود و سپس دیدگاه ها، رهیافت ها و آرای مهم مطرح شده از سوی جنبش ها در خصوص برخی از مولفه های زیست مدرن به بحث گذاشته شود؛ مفاهیمی چون دموکراسی و حقوق بشر.

مقدمه

جنبش های اسلامی به عنوان یکی از پدیده های مهم معاصر در عرصه های گوناگون ورود پیدا کرده اند. جدا از این که خود این جنبش ها پدیده ای مدرن باشند یا خیر و جدا از این که این جنبش ها در وضعیت مدرن چه صورت و محتوایی یافته باشند، سوال این است که به لحاظ نظری، این جنبش ها در برابر مسائل گوناگون برآمده از وضع مدرن چه دیدگاهی اتخاذ کرده یا چه رهیافتی را ارائه داده اند. چند رویکرد غالب در این زمینه وجود دارد؛ یکی این که جنبش های اسلامی خود بر آمده از وضع مدرن هستند و دوم این که جنبش های اسلامی خود تلاشی برای مدرن کردن جوامع و گذر از وضع سنتی به وضع مدرن بوده اند. از همین رو، برخی اعتقاد دارند که سید جمال الدین اسد آبادی و محمد عبده از پیشگامان مدرنیته در جنبش اسلامی هستند. دیدگاه دیگر بر این است که جنبش های اسلامی واکنشی به مدرنیته و در پی بازگشت به وضع سنتی هستند. بر همین اساس این تقسیم بندی ارائه شده است که مسلمانان هنگام مواجهه با مدرنیته غربی سه رویکرد را اتخاذ نمودند که عبارتند از: سنت گرایی، نوگرایی متری و اصلاح طلبی اسلامی [1]. البته که دامنه و قلمرو مفهومی و جغرافیایی خود این جنبش ها بسیار گسترده است، [2] در این جا تلاش می شود تا از یک سو، نظریات مختلف در باب رابطه بین اسلام و مدرنیته تبیین شود و سپس دیدگاه ها، رهیافت ها و آرای مهم مطرح شده از سوی جنبش ها در خصوص برخی از مولفه های زیست مدرن به بحث گذاشته شود؛ مفاهیمی چون دموکراسی، حق، مشروعیت، حقوق بشر، جنگ و صلح، آزادی های اساسی، کثرت گرایی، خشونت، تساهل، نسبت میان هدف و وسیله، حقیقت و راه های وصول به آن از جمله مفاهیمی هستند که در بررسی نسبت میان اسلامگرایی و مدرنیته حائز اهمیت هستند؛ از این میان، تنها به بررسی برخی مفاهیم اکتفا می شود.

چیستی مدرنیته

هرچند که خود مفهوم جنبش های اسلامی نیازمند تفحص و تدقیق بیشتر است، اما (در جغرافیای فکری و در ادبیات موجود) به نسبت مفهوم مدرنیته، از وضوح بیشتری برخوردار است. از این رو، در این مبحث به یک بررسی اجمالی از مدرنیته پرداخته می شود. [3]

1. تعریف کلی

مدرنیته به شیوه هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی مربوط می شود که از سده هفدهم به

بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی کم و بیش جهانی پیدا کرد. این تعریف ابتدایی، مدرنیته را به یک دوره زمانی و یک جایگاه جغرافیایی اولیه مربوط می سازد. [4] این نوع نظریه ها پیدایش مدرنیته را با ظهور جوامع مدرن فرض می کنند و مکان پیدایش مدرنیته را اروپای غربی می دانند. [5] به عنوان مثال، گیدنز بر این نظر است که شروع مدرنیته به قرن هفدهم باز می گردد. از این نظر، مدرنیته، جهان سرکشی است که از جهت شتاب، پهنه و عمق دگرگونی در نظام های قبلی، هر دم فزونی می یابد و سایر عوالم را فتح می کند. گیدنز تاکید دارد که در جوامع صنعتی و تا اندازه ای در سرتاسر جهان، به دوره ای از مدرنیته شدید پا گذاشته ایم که از لنگرهای مبتنی بر اطمینان سنت [6]. هانا آرنست نیز معتقد است «دوران مدرن با علوم طبیعی سده هفدهم، انقلاب های سده هجدهم و صنعتی شدن سده نوزدهم آغاز شد. در این نگاه، فجایی چون جنگ های جهانی نیز بروزهای مدرنیته هستند. [7]

هابر ماس نیز جهان امروز را در مرحله مدرنیسم می بیند و آن را پروژه ناتمام مدرنیته معرفی می کند. هابر ماس با بحث در مورد استعمار جهان حیاتی توسط نظام یعنی تسلط عقلانیت ابزاری که خاص نظام است بر عقلانیت ارتباطی و کنش ارتباطی و مفاهیم که خاص جهان حیاتی است، مدعی است همین امر نشانه نوگرایی است. او معتقد است نوگرایی وقتی می تواند تکمیل شود که «هم عقلانیت نظام و هم عقلانیت جهان حیاتی اجازه داشته باشند که بدون نابودسازی همدیگر ابراز وجود کنند». [8]

2. پیامدهای مدرنیته

مدرنیته، با تفکری که فراگیر [9] و پیش رونده است پیامدهای زیادی را در عرصه اجتماع، فرهنگ و سیاست به دنبال داشته است. ساختارهای اجتماعی و سیاسی جوامع غربی مدرن نمایانگر ارزش های تساهل، تکثر گرایی و آزادیهای فردی هستند که در نهادهای سیاسی و اقتصادی، در حوزه های فرهنگی و مذهبی، و مهمتر از همه در نهادهای مرتبط با آزادی بیان، مبادله و دسترسی به اطلاعات از اهمیت بنیادی برخوردارند. جوامع غربی همانند مراکز علمی خود به طور نسبی نا متمرکز هستند. نهادها و ارزشهای این جوامع با هم ترکیب می شوند تا بر اعمال قدرت متمرکز نظارت و موازنه پیچیده را اعمال نمایند. در مقابل جوامع مدرن، عموماً از جوامع ایدئولوژیک سخن گفته می شود. این جوامع به یکپارچگی گرایش دارند و دیدگاه خاصی در باب مسائلی چون آزادی و تساهل دارند و از آن جا که هیات حاکمه خود را نه در مقابل ملت، بلکه در مقابل ایدئولوژی حاکم مسئول می دانند، به آموزه های موجود و نه مطالبات جاری توجه دارند.

3. دنیای مدرن و جهان اسلام

در دنیای اسلام بحث های دائمی پیرامون ارزش های مدرنیته وجود دارد. مخالفان مدرنیته معتقدند که هنگام تغییرات بنیادی و سریع، فقط انسجام و یکپارچگی ضروری است. آنان تغییرات مدرن را فروپاشی ارزش های اصیل فرهنگی می دانند. در این دیدگاه، حتی اگر جهان خارج تغییر یابد و مدرن شود، اعتبار، اصالت و روح جاودانه ارزش های سنتی اسلامی باید حفظ شود [10] این دیدگاه در عمل موضع مشکلی را برای مسلمانان پدید می آورد. از این نظر، برای این پرسش که چگونه می توان یک مسلمان باقی ماند؟ پاسخ ساده ای وجود ندارد. از طرفی به نظر می رسد که اسلام مجموعه ای از اعتقاداتی است که طی قرن ها بدون تغییر باقی مانده و از طرف دیگر زندگی جدید مجموعه ای از تازه ترین مفاهیم را به ما عرضه می دارد که در انطباق بیشتر با تئوری های علمی و معاصر و عقایدی است که از نقطه نظر عقلی متقاعد کننده تر می باشند. بین این دو جنبه اغلب سازگاری وجود ندارد، نه فقط اسلامی به عنوان یک ایمان بلکه اسلام به مثابه چیزی که در ضمیر میلیون ها نفر وجود دارد. بیشتر مسلمانان در

حالت دو گانه ای به سر می برند به این معنا که به رغم پیوند با جامعه اسلامی، به اعتقاداتی که لازمه آن است پایبند نیستند. در نتیجه ممکن است زندگی روزمره و مسائل اعتقادی شان در تضاد آشکار با یکدیگر قرار گیرد [11]. جواب های بسیاری هم به این پرسش داده شده است؛ برخی با گفتن این که این امر امکان پذیر نیست، به انکار دین دست زده اند. مومنان نیز به این پرسش در سه طیف جواب داده اند: 1- تجدید نظر طلبی (تجدید) 2. اصلاح طلبی (سلفیه). 3. بنیادگرایی. تجدید در اوایل قرن هجدهم در عربستان توسط ابن عبدالوهاب و در قرن نوزدهم توسط محمد بن احمد مهدی در سودان رواج یافت [12]. اصلاح طلبان جنبه هایی از فرهنگ غرب را می پذیرفتند و همه عقاید غربی را رد نمی کردند و به توانایی انسان در تغییر وضعیت خویش و پیشرفت به سوی تکامل اجتماعی و فردی اعتقاد داشتند، اما این پیشرفت را منوط به شرایط معنوی فرد می کردند. دسته سوم را حسن البنا با تشکیل حزب اخوان المسلمین در مصر رهبری می کرد «بنا و اخوان راه حل ها را در تغییر شرایط سیاسی می جستند. آنان می پنداشتند که یک دولت اسلامی باید مانع سقوط اخلاقی کشور شده و شریعت را دوباره جاری سازد. از دید آنان با تفسیر و تعبیر مجدد فرهنگ و سنت اسلامی می توان در مقابل تجاوزات غرب مقاومت کرده و آن را ریشه نمود» [13].

سه گرایش

حسب مباحث پیشین، درباره رابطه اسلام و مدرنیته سه تفسیر محتمل، وجود دارد. تفسیر اول این است که اسلام باید بر مدرنیته منطبق شود؛ به عبارت دیگر دین را باید مدرن کرد؛ در نتیجه، اصول و ضوابط از مدرنیته گرفته می شود و دین بر آن منطبق می شود. بنابراین در تفسیر اول، اسلام تابع امر مدرن است و با ضابطه و شاخصی به نام مدرنیته تغییر می کند و متحول می شود. این تفسیر، با عنوان «غرب زدگی» نیز مطرح می شود. تفسیر دوم، مدرنیته را بر اسلام منطبق می کند؛ یعنی کفه سنگین را به دین می دهد و کوشش می شود به نحوی از انحاء، تفکر مدرن دینی شود و چیزی به نام «مدرنیته اسلامی یا عقلانیت اسلامی» پیشنهاد می شود. تفسیر سوم، نه می پندارد که اسلام بر مدرنیته منطبق است و نه مدرنیته را بر اسلام منطبق می داند؛ بلکه معتقد به داد و ستد اسلام و مدرنیته است. این تفسیر، مبتنی بر تفاهم، داد و ستد، گفتگو و نه انطباق است. با در نظر داشتن این طبقه بندی می توان به بحث بیشتر پرداخت.

1. نفی مدرنیته و تقابل اصولی

این گرایش مبتنی بر پیش فرض هایی است؛ نخست، این که نمی توان از دین به صورت کلی و فرا مصداقی سخن گفت. پیش فرض دوم این است که گستره مفهومی «توسعه» را از حصار مصداقی «مدرن شدن» جدا است؛ در نتیجه، مدرنیته تنها راه حل توسعه جوامع نبوده و نمی باشد. سومین پیش فرض، این است که امکان همزیستی دین و مدرنیته غیر از بحث همزیستی سنت و مدرنیته است. به طور مثال دینی مثل اسلام با این که ریشه در گذشته دارد با این حال به مسائل امروزی و مسائلی که در آینده پیش خواهند آمد نیز توجه می کند. پیش فرض چهارم «بحث اسلام و مدرنیته وقتی موضوعیت می یابد که برای آنها «طرفیت» و «خصوصیت» قائل شویم. هر گونه تلاش برای شمولیت بخشی به یکی از طرفین و قائل شدن جایگاهی فراگفتمانی و فراپارادایمی برای آن، امکان چنین بحثی را منتفی می سازد [14]. پیش فرض دیگر این است که عرفی شدن در سه سطح فردی، اجتماعی و خود دین اتفاق می افتد. ولی مساله اینجا است که عرفی شدن در ادیان اشتهالی مثل اسلام همسو است و با تاثیرات عرفی شدن در هر سطح، سطح دیگر نیز بلافاصله تحت تاثیر قرار می گیرد. ولی در ادیان تجزی گرا مثل دین مسیحیت همسو نیست. یعنی عرفی شدن جامعه لزوما

به معنای عرفی شدن فرد نیست [15]. جامعه شناسان دین معتقدند که مدرنیته موجب عرفی شدن می شود و آن را محصول صنعتی شدن، شهری شدن و عقلانی شدن می دانند. «استارک و فینک در این باره مدعی اند که مدرنیته علت اساسی بازنشسته کردن خدایان است، یک اتفاق نظر عمومی وجود دارد» [16]. در همین راستا، و از زاویه دیگر، عماره از لحاظ مباحث اعتقادی تفاوتی ژرف میان اسلام و نوگرایی اسلامی با مدرنیته غربی قائل است اما به نوعی با توجه به مقتضیات زمانی نو گرایی دینی و تطبیق آن با ویژگی های زمانی و فرهنگی تاکید می کند [17].

2. گزینش

این دیدگاه بر آن است که حتی اگر تضادی میان اسلام و غرب وجود دارد به خاطر علاقه تاریخی مسلمانان به خشونت در برابر غرب نیست بلکه آن را باید نتیجه انگیزه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دانست. اسپوزیتو می گوید که امروز بر خلاف گفته هانتینگتون که در آینده اگر جنگ جهانی ای باشد بین تمدن ها است، اختلافات فرهنگی و مذهبی پر رنگ شده و تفاوت های فرهنگی بیشتر به چشم می خورد و همین امر هم موجب به هم خوردن یکپارچگی ملتها می شود. [18] ایده گزینش اصول و ارزش ها مدرن، بی آن که تلفیقی یا تضادی میان اسلام و مدرنیته تصور شود، دیدگاهی است که بسیاری از رهبران فکری و سیاسی مسلمان آن را پی می گیرند.

ج. امکان تلفیق

این دیدگاه با تاکید بر این که آموزه های مدرن و آموزه های مقدس، رابطه تباین ندارند، از امکان سازگاری اسلام و مدرنیته و تلفیق اصول آن دو سخن می گویند. در این نگاه، مدرنیته دارای پیامدهای مثبت و منفی هر دو است و هر کشور و ملتی با توجه به شرایط فرهنگی اجتماعی خود و با توجه به نوع تجدیدی که باور دارد به سوی آن حرکت می کند. در این دیدگاه، تجدید یک امر ثابت نیست که همه باید با آن منطبق شوند، بلکه می توان مدرنیته را نیز در امتداد اصول دین، متحول ساخت. نتیجه این تلقی، «اسلام مدرن» است، به این معنی که هر امر اسلامی که با مدرنیته مغایر باشد باید حذف یا تغییر پیدا کند و بر عکس اسلام را نیز نباید متغیر ثابتی پنداشت که مدرنیته طبق آن تغییر پیدا کند و مدرنیته اسلامی را نتیجه گرفت. این دیدگاه مدعی امکان جمع بین اسلام و مدرنیته است [19]. به عنوان مثال، قرائت روشنفکران دینی از رابطه بین اسلام و مدرنیته با سازش همراه است. «در تفکر این جریان عقلانیت و ایمان حقوق انسانی و تکلیف الهی، آزادی فردی و عدالت اجتماعی، فرد جمعی و اخلاق دینی، عقل بشری و وحی الهی با هم، زیستی مسالمت آمیز دارند» [20]. در این دیدگاه اگر مسلمانان امکان تلفیق را برای خود منتفی کنند، سرنوشتی جز توسل به خشونت نخواهند داشت.

بررسی برخی مفاهیم

1. دموکراسی

دموکراسی از مظاهر آشکار مدرنیته است. از این نظر، کوششهای بسیاری برای واشکافی نسبت اسلام و دموکراسی صورت گرفته است. در یک سر طیف کسانی هستند مبانی اسلام را با دموکراسی سازگار می دانند و در طرف دیگر، کسانی هستند که دموکراسی را مظهر عدول از ارزش های دینی می دانند. این نزاع تاریخی طولانی دارد. سید جمال مطابق الگوی مدرن خواهان محدود کردن حکومت های مطلقه به مشروطه بود [21] و با حکومت های پارلمانی اروپا موافقت بیشتری داشت؛ او مشروطیت را از مظاهر دموکراسی در دوران مدرن می دانست. از میان دسته اول، خالد محمد خالد از دانشمندان برخاسته از دانشگاه الأزهر است که در سال 1950 م کتابی را با عنوان «من هنا نبدأ (از اینجا آغاز میکنیم)» نوشت و در آن قرائتی

جدید از اسلام و رابطه آن با حکومت را بیان کرد. هر چند زمینه چنین قرائتی را پیش از وی، علی عبدالرازق فراهم آورده بود؛ البته او سخنی از دموکراسی نگفته بود، اما مبنای حکومت سیاسی پیامبر را عرفی قلمداد کرده بود، به نحوی که امکان دموکراتیزه شده سیاست اسلامی را فراهم می کرد. در همین راستا، خالد، عده ای را که باعث عقب ماندگی، خرافه و فقر در دین می شوند را «کاهن» نامید و ادعا کرد که «دین خاستگاه دموکراسی دارد» [22].

هضیبی اصول اساسی سیاسی بر گرفته از قرآن را اینگونه بیان می کند که امت، حاکم را برای مدت مشخص یا غیر مشخص انتخاب می کنند؛ حاکم از نظر سیاسی اجتماعی و اقتصادی تحت نظارت امت است و هرکس می تواند علیه وی اقامه دعوی کند؛ منشأ قوانین شریعت اسلام است که به هر لحاظ قابلیت تطابق با شرایط مکانی و زمانی را داراست؛ سایر ادیان در جامعه اسلامی محترم بوده و پیروان ایشان آزادی عمل دارند و حفظ امنیتشان بر عهده حکومت اسلامی است. از نظر هضیبی این اصول شاخصه های عصر حاضر نیست بلکه قواعد اساسی اسلام برای همه زمانهاست که ترک آن باعث عصیان می شود. [23]

در مقابل، مودودی از رهبران شناخته شده جنبشهای اسلامی پاکستان معتقد است که «دموکراسی غربی حاکمیت را به صورت جمعی در اختیار مردم قرار می دهد و نماینده برگزیده مردم حاکمیت را در دست می گیرد؛ حال آنکه حاکمیت مطلق از آن خداست و این امر اصل توحید را خدشه دار می کند» [24]. وی به همین دلیل مردم پاکستان از شرکت در انتخابات دموکراتیک منع کرد. از نظر او، اسلام یک ایدئولوژی جامع و مطلق است که می تواند کلیه مقتضیات زمانه را پاسخگو باشد. این در حالی است که دوران مدرن از همان آغاز، سراسر در جدال چالش با دین به سر می برد و در کل مدرنیته و معیارهای آن زاده مبارزه عقل با دین می باشد. [25] پس، اسلام، دموکراسی نیست؛ اسلام، تنها اسلام است و مسلمانان باید تصمیم بگیرند که یا مسلمانی ناب باشند و به خدا شرک نورزند و یا از رویارو شدن با جهان بر سر اسلام و مقتضای ایمان خویش اجتناب ورزند و در وضعی میانه قرار گیرند؛ یعنی نه مسلمان ناب باشد و نه طاغوت نابکار [26].

در دهه های اخیر نیز جنبش های اسلامی شکل گرفته در کشورهای اسلامی نمونه هایی از برخورد نو با غرب، مدرنیته و خصوصاً مقوله دموکراسی است. راشد الغنوشی رئیس حزب «النهضة» تونس، معتقد است اسلام یک دین فراگیر و نظامی کامل برای زندگی است و در همه جوانب برنامه دارد که اداره جامعه، سیاست را نیز شامل می شود. سیاست داری اسلام، تنها یک واقعیت تاریخی نیست بلکه پایه های آن بر تعالیم قرآن و سنت استوار است. از نظر الغنوشی دولت و حکومت فقط وسیله ای است که مردم توسط آن می تواند جامعه را اداره کنند. در فلسفه سیاسی اسلام دولت وسیله ای برای حفظ ارزشهای دینی و انسانی و اجتماعی است. پس محور ساختار نظام اسلامی نه دولت، بلکه ملت و مردم هستند [27]. حکومت و دولت در اسلام یک ضرورت اجتماعی و یکی از راه های برپایی عدل است و همه خدمتکاران مردمند و تلاش ایشان برای برپاداشتن شریعت می باشد و مشروعیتشان هم وابسته به احترام به اراده مردم است که در مفهوم شورا و دموکراسی تجلی می کند. پس حکومت اسلامی یک وسیله مدنی است که با دموکراسی امروزی جز در بعد اخلاقی آن تفاوتی ندارد. اعضای دست اندرکار حکومت اسلامی چون همه انسان و از مردمند، پس هیچگاه معصوم و بدون خطا نیستند و بدین ترتیب از شورا و نظر خواهی از مردم بی نیاز نیستند و در مقابل مردم پاسخگو هستند [28].

فتح الله گولن، به عنوان نمادی از جنبش های اسلامی ترکیه که علاقه ای به تلاش برای به دست گرفتن نهاد قدرت و حکومت در کشور ندارد، سه اصل برابری، عدالت و مشورت را از اصول

اساسی اداره یک کشور می داند. وی معتقد است هر یک از این اصول می بایست با شرایط خاص فرهنگی اجتماعی سیاسی هر جامعه صورت عمل به خود گیرد. گولن معتقد است که جنبه های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و تاریخی جوامع باید در روند توسعه دموکراسی در کل جهان مورد توجه قرار گیرد. از این رو بر این باور است که بی توجهی به این نکته، موجب چالش میان دیدگاههای اسلامی با دیدگاههای غربی شده است که نتیجه این تقابل، حمله به اسلام و جریانات اصلاحی در سطح جهان اسلام شده است. در عین حال گولن به انتقاد از جریانات دارای افراط و تفریط در جهان اسلام نیز می پردازد و دیدگاههایی که استقرار دموکراسی در کشورهای اسلامی را منوط به طرد هر گونه سنت اسلامی می کند و نیز دیدگاههای افراط گرایانه ای که تمام ارزش های غربی و دموکراتیک را نفی نموده و تنها در پی اجرای شریعت اسلامی است، را مطابق با واقعیت و منطق نمی داند. حملاوی عکوشی، دبیر کل «جنبش اصلاح ملی» الجزایر درباره معرفی و اهداف این حزب بر این باور بود که جنبش اصلاح ملی یک جنبش مردمی ملی و اسلامی است که هدف از تشکیل آن نیز حمایت از دموکراسی و وحدت ملی در الجزایر، رفاه شهروندان، از بین بردن فساد و ایجاد مکانیسمی برای توسعه و آبادانی واقعی در کشور است به ویژه اینکه الجزایر دارای جغرافیای پهناور با تاریخ طولانی و ثروت و منابع غنی است. نخستین خواسته ما برقراری دموکراسی است زمانی که این امر محقق شود اتحاد میان حکومت و ملت به وجود می آید و هنگامی که دولت و ملت به یکدیگر اعتماد پیدا کنند پیشرفت واقعی در کشور حاصل خواهد شد اما اکنون حکومت در یک وادی و ملت در وادی دیگر قرار دارد لذا نمی توانیم بگوییم الجزایر توسعه و پیشرفت را آغاز خواهد کرد. [29]

در عربستان هم جنبش شیعه «حرکه الاصلاحیه» پس از فرمان عفو عمومی در سال 1993 که منجر به بازگشت بیشتر اعضای جنبش به کشور بود از راه گفت و گو تلاش کرد تا مطالبات و خواسته های شیعیان را پیگیری کند. این جنبش اصلاح طلب اسلامی شیعی، که بارزترین جنبش شیعی است، با مصالحه و تسامح در برابر نظام، تأکید بر تحکیم موقعیت شهروندی شیعه در حکومت و مبارزه صلح آمیز و سیاسی با هدف دستیابی به حقوق خود همانند شهروندان دیگر و مشارکت در ایجاد دموکراسی و اصلاح در کشور شناخته می شود. کاندیداهای غیر رسمی این شبکه در انتخابات شورای شهر در سال 2005 در شهرهای شیعه نشین تقریباً همه آرا را به دست آوردند [30].

در لبنان هم حزب الله با مقوله دموکراسی تلاش کرد تا ساختارهای درونی خود را برای دستیابی به قدرت در لبنان، به نحوی به صورت دموکراتیک شکل دهد. از دلایل این امر این است که پس از پایان جنگ داخلی و امضای تفاهم نامه طائف، حزب الله با این واقعیت روبرو شد که لبنان کشوری است متشکل از طوایف گوناگون و هیچکدام نمیتوانند بر یکدیگر تسلط یابند به این دلیل که همگی اقلیت های دینی و نژادی هستند؛ از نظر آنها، آن قدر دیدگاه های ایدئولوژیک در کشور زیاد هستند که اجازه یک قرائت خاص از اسلام را نمی دهند؛ حزب الله با ارائه خدمات فرهنگی و رفاهی باید حمایت شیعیان لبنان که بزرگتری اقلیت این کشور هستند را به دست آورد تا از این طریق بتواند وارد عرصه سیاسی کشور شده و قدرت را به صورت قانونی به دست آورد [31].

همچنین جنبش جوانان مسلمان مالزی که اغلب با رهبری انور ابراهیم شناخته می شود توانسته با دموکراسی کنار آید؛ این جنبش در 72-1971 با رهبری و با 35000 عضو تأسیس شد و مبدل به جنبش مسلط اسلامی در دهه 1970 و 1980 شد. او رهبری جوان، تحصیل کرده سکولار-غربی، برخاسته از میان طبقه متوسط، با سواد، پرانرژی با مهارت های استراتژیک

وسازمانی بسیار قوی، و جهت گیری انطباق گرایانه با محیط بود. این جنبش معتقد بود که اسلام سبک خاصی از زندگی را مطرح کرده و دین را به اصلاحات اقتصادی و اجتماعی پیوند زده است و تمام تلاش خود را معطوف به تحقیق عملی این ایده کرد. بنابراین این جنبش اولاً، طرفدار دولتی یا گرایشات اسلامی، اصلاح طلب، سکولار و توسعه غرب-محور بود؛ با تذکر این نکته که موضع آنها در باره ایجاد رسمی دولت اسلامی مبهم باقی ماند، ولی هدفشان اجرای قوانین و ارزش های اسلامی بود، و البته موضع آنها در مورد اینکه مالزی به لحاظ قومی و دینی همچنان کشوری متکثر باشد ثابت و استوار ماند. ثانیاً، ضمن تقبیح فساد، فقر، توزیع نامتوازن ثروت، و نفوذ فرهنگ غرب، خواهان آزادی های بیش تر سیاسی و مطبوعاتی و احترام به حقوق بشر بود. ثالثاً، تأسیس دولت اسلامی و توسعه دموکراسی در مالزی را تسریع و تقویت کرد [32].

2. حقوق بشر

مفهوم حقوق بشر به عنوان مجموعه حقوقی که انسانها صرفاً به حکم انسان بودن از آن برخوردارند، در قرن هفدهم شایع شد و جانشین مفهومی تحت عنوان «حقوق طبیعی» که انسانها به حکم «قانون طبیعی» از آن بهره مند می شدند، شد [33]. برداشت مدرن از این مفهوم به قرن هجدهم و اعلامیه استقلال امریکا باز می گردد؛ که به موجب آن «همه آدمیان برابر آفریده شده اند و خداوند حقوق غیر قابل سلب و مشخصی به ایشان عطا کرده است؛ مهمترین این حقوق عبارتند از: حق زندگی، آزادی، تعقیب سعادت و بهروزی» [34]. حقوق بشر یکی از مسائلی است که امروزه غرب برای تحت فشار قرار دادن جوامع مسلمانان به آن متوسل می شود و پروژه اسلام هراسی خود را توجیه می کند. حقوق بشر، حقوق زنان، پوشش، مردم سالاری و... به صورت متناوب طرح و در گستره ای وسیع به صورتی انتقادی و غیر واقعی مورد بحث قرار می گیرد؛ تا بدین وسیله اصالت، کارآمدی و قابلیت های اسلام، نفی و ایدئولوژی ای بسته شناسانده شود [35].

این در حالی است که از نظر برخی از رهبران جنبش های اسلامی، مبنای حقوق بشر و ریشه آن در آموزه های اسلامی نهفته است. محمد غزالی، اندیشمند اخوانی مصری، در کتاب «حقوق الانسان فی الاسلام» به آیاتی در قرآن اشاره می کند که به مفاهیم حقوق بشر دلالت دارند اشاره می کند. از نظر غزالی اسلام مکتبی است که مبادی و اصول حقوق بشر را در بهترین صورت آن در گسترده ترین شکل تبیین کرده است و امت های اسلامی عهد پیامبر و خلفای راشدین، اولین دولت هایی بودند که به اجرای آن اصول به کامل ترین شکل همت گماشتند. نکته مهم تر اینکه نه تنها اسلام در این مسیر بر اروپا مقدم بود، بلکه حرکت های اصلاحی اروپا نیز از فرهنگ اسلامی در قرون وسطا متأثر هستند، اصول مساوات، عدل، کرامت انسانی، و آزادی های انسانی مأخوذ از متون اسلامی در محافل علمی اروپایی تدریس می شد. موضوع حقوق بشر هم که اکنون در اروپا مطرح است، حکایت بارانی است که از آسمان اسلام باریده و پس از بارش مدتی در زیر گل پنهان مانده و چندی بعد میوه ای تازه بیرون داده یا نهری گوارا روان ساخته است. او می نویسد: «این موروث روحی و فکری اروپا نبود که ظهور جنبش های اصلاحی و اجتماعی را ممکن ساخت، بلکه تأثیر اسلام بود، زیرا کلیسا در آن زمان به زندان عقل و صرف تنفیذ حکم خود فرمان می داد...» [36] غزالی با بررسی اصول اعلامیه حقوق بشر معتقد است این اصول الفبای مکتب اسلام هستند و اعلامیه حقوق بشر به رغم برخی نکات خاص - تکرار وصایای گرانقدری است که مسلمانان از پیامبر بزرگ اسلام دریافت کردند. از این رو او غبطه می خورد که ای کاش در میان علماء متقدم اسلامی، کسی بود که این وصایا و اصول را جمع آوری و تدوین می کرد. تمامی اصول انسانی مندرج در اعلامیه حقوق بشر در متن قرآن و سنت پیامبر آمده است. خداوند در قرآن در باب کرامت و ارزش ذاتی انسان بسیار سخن فرموده

است. او آسمان ها و زمین را مخصوص انسان قرار داده است و حتی وقتی فرشتگان اعتراض می کنند که انسان در زمین فساد می کند و شایسته کرامت و خلافت نیست، خداوند گناه و لغزش عده ای خاص را به حساب کل انسانیت نمی گذارد و فطرت انسانی را ناشی از فطرت خدایی می داند. [37]

السباعی رهبر اخوان المسلمین سوریه در کتاب «اشتراکیه الاسلام» تحلیل گسترده ای در باره آزادی از منظر اسلام به دست می دهد و آزادی را به سه دسته آزادی انسانی، آزادی علمی و آزادی سیاسی تقسیم بندی می کند. سباعی آزادی سیاسی را جزو ارکان اولیه آزادی به شمار می آورد و از اشکال مختلف آن این گونه یاد می کند؛ آزاد بودن در انتخاب رئیس دولت (خلیفه یا امیرالمؤمنین)، اظهار نظر ورأی درباره انتخاب یاد شده، آزادی در انتقاد از حاکم و رئیس دولت، آزاد بودن در دادخواهی و تظلم از فرمانداران و کارگزاران دولت، خودداری و امتناع از فرمان بری و پذیرش فرمان های حاکم، در صورتی که بر خلاف مصالح عموم یا مستلزم انجام معصیتی باشد. نظارت عمومی و حق انتقاد از گفتارها و کردارهای ناشایست افراد و گروه های انسانی، در صورت احراز صلاحیت، که از آن با نام امر به معروف و نهی از منکر در فرهنگ اسلامی یاد شده است. هر انسانی با رعایت اصول اخلاقی و اجتماعی کردار خود آزاد است، و می تواند حوایج خود را از راه های ممکن تأمین، و غرایز خویش را ارضا کند. البته، این آزادی مطلق و بی قید و شرط نیست، بلکه در هر گفته و عملی باید صلاح جامعه و شرافت انسانی لحاظ شود [38].

قرضاوی هم آزادی را برای روح و جسم امری ضروری می داند. او معتقد است آزادی در طرح اجرا و تفکر و سلوک، به ویژه در آن چه به شخصیت اجتماعی و مؤسسات عمومی بستگی دارد، مجال رشد می دهد. اما جو فشار و تهدید و ترس، زبان ها و قلم ها را از این که بگویند این کار غلط است، یا به کسی بگویند چرا؟ و یانه! باز می دارد و بند می کشد، و بدین گونه، خطاها و انحراف ها مضاعف می گردد و بدی بر بدی افزون می شود. قرضاوی درباره مفهوم آزادی شهروندان می نویسد «مقصود از آزادی شهروند در این جا برداشتن زنجیرها و به طور خلاصه هر نوع سیطره ای است که موجب وحشت، عقب ماندگی، زورگویی در اندیشه، وجدان یا اراده و حرکت فرد می شود. خواه سلطه سیاسی باشد یا دینی و یا اجتماعی. به گونه ای که احساس کند با اطمینان و آرامش خاطر و استقلال ذاتی، می تواند انتخاب ویا رد کند. آنچه ما را در آزادی اندیشه و آزادی سیاسی واقعی یاری می دهد، آزادی شهروندان است که بیندیشند و از فکر و اندیشه خود به شیوه مشروع استفاده کنند و هم چنین در انتقاد از اوضاع نظام ها و گرایشات و تصرفات، بدون هراس از تهدید و شکنجه و فشار نسبت به خود و خاندان خود، آزاد باشند. بتوانند آزادانه سخنرانی کنند یا سمینار آزاد تشکیل دهند، یا کتابی که بیانگر رأی و نقد آن ها باشد، بنویسند، یا روزنامه ای که تحت سیطره دولت نباشد، خود و یا حزب سیاسی آنها منتشر کند، ویا جمعیت فکری و یا سیاسی تشکیل دهند که با خط حکومت درایدئولوژی، سیاست و اقتصاد معارض باشد». قرضاوی بر این باور است که این گونه آزادی فقط در سایه حاکمیت احکام، ارزش ها و آموزه های اسلامی میسر است، وگرنه سایر نظام های بشری، با همه ادعاهای خود نتوانسته به آن جامعه عمل ببوشند.

بسیاری از جنبش ها و احزاب اسلام گرا نیز هدف خود را تحقق حقوق بشر اعلام کرده بودند. اخوان المسلمین بعد از تأسیس توسط حسن البناء معتقد است، نمی توان آزادی های اساسی را سرکوب یا حقوق بشر در شریعت، چون آزادی اندیشه، کار و عبادت را از بین برد. این اصول بنیادین اندیشه سیاسی اخوان المسلمین است. حزب جنبش اسلامی آزادگان بحرین یکی از احزاب مخالف بحرین است که در 1982 تأسیس شد. این جنبش در نشریه خود اعلام

کرد که هدفش رفع ظلم و دفاع از مظلوم از طریق مطالبه حقوق اساسی است. برپایی مشارکت سیاسی از طریق احیای مجلس، احیای کامل مفاد و اصول قانون اساسی، رعایت حقوق بشر، رعایت ارزش های اسلامی، آزادی بیان و گسترش مطبوعات، برقراری روابط منطقه ای و بین المللی متنوع و عدم انحصار در فعالیت های اقتصادی برای رفع مشکلات اقتصادی همچون فقر، بیکاری و تبعیض اهداف اعلانی این جنبش بوده است. در نخستین حزب سراسری کنگره اعتدال و توسعه ترکیه، رجب طیب اردوغان رهبر این حزب در سخنرانی افتتاحیه این مراسم بر اعلامیه جهانی حقوق بشر و آزادی های اساسی تأکید کرد [39]. حزب محافظه کار دموکرات ترکیه هم تلاش می کند با تکیه بر ارزشهای مدرنیته چون دموکراسی و حقوق بشر موانع سر راه مؤمنان را بردارد [40].

جمع بندی

مسلمانان و جنبشهای داعیه دار اسلام در مواجهه با مدرنیته و دنیای مدرن به رویکردهای مختلفی متوسل شدند. رویکرد سنت گرایی ضمن تأکید در عنصر عقل می کوشد حفظ اصول کلی و اساسی دین اسلام برخی موارد و مولفه های دنیای مدرن را که ذاتاً با سنت ناسازگار نیست پذیرفته و به کار بندند. با این حال اصالت سنت از دست نمی رود. رویکرد بنیاد گرا ضمن ستیز با عنصر عقل با دنیای مدرن نیز از سرناسازگاری برآمده و بسیاری از مولفه های آن را برنمی تابد. رویکرد غربزدگی اصالت و بنیان را غرب و مولفه های مدرن گذشته و اگر از سر ستیز آشکار با مولفه های جدید برنیاید دست کم به ظاهری قشری ازدیانت آن هم برای توجیه و اسلامی کردن ظاهری روی نمی آورد. اما رویکرد اصلاح گرایی می کوشد تا فارغ از پیشداوری و بدون آنکه اصالت را به یکی از دو طرف کشمکش بدهد گفتگو و داد و ستدی تعاملی را میان سنت و تجدد برپاسازد. در این میان بیشتر جنبش های اسلامی تلاش کرده اند خود را ذیل رویکرد اصلاح طلبی تعریف کنند [41]. از این نظر، تمامی جنبشهای اسلامی ناگزیر و ناگزیر از طرح برخی از اصول مدرن و مولفه های آن، همچون دموکراسی، آزادی، تساهل، کثرت گرایی و حقوق بشر هستند و می کوشند با رویکرد ایجابی و مثبت با این مولفه ها برخورد کرده و عمدتاً می کوشند ریشه مفاهیم را به اسلام بازگردانند.

پاورقی

- [1] هشام شرابی، (1369)، روشنفکران عرب و غرب، عبدالرحمن عالم، 12
- [2] برای توضیح بیشتر در خصوص الگوها و گونه های جنبش های اسلامی، رک: جان اسپوزیتو، جنبش های اسلامی معاصر، شجاع احمد وند، تهران: نشر نی، 1391.
- [3] وانگهی، مفهوم جنبش های اسلامی در این مجموعه به تفصیل مورد بحث قرار می گیرند.
- [4] آنتونی گیدنز، (1380) پیامد های مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز، 4.
- [5] جورج ریتزر، (1374)، نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه ی محسن ثلاثی، تهران: علمی، 765
- [6] آنتونی گیدنز، (1380) پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز، 210-211
- [7] علی ربانی گلپایگانی، (1382)، "اسلام و مدرنیته"، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال دوازدهم، مسلسل 46، 45
- [8] ورج ریتزر، (1374)، نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه ی محسن ثلاثی، تهران: علمی، 795

- [9] با نگاهی تمثیلی، ندای اندیشه مدرن، ندای دوزخی «هل من مزید» است.
- [10] درک هایپوود، (1380)، "رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه"، در: اسلام و مدرنیته: پاسخ تنی چند از روشنفکران مسلمان، نوشته ی جان کوپر، رونالد نترلر، محمد محمود، ترجمه ی سودابه کریمی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، 15-16
- [11] همان، 16
- [12] همان، 17
- [13] همان، 20
- [14] علیرضا شجاعی زند، (1385)، " بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته"، نامه علوم اجتماعی، شماره 3، بهار 1386، 37
- [15] همان، 34-39
- [16] همان، 42
- [17] محمد عماره، (1382)، نوگرایی اسلامی و مدرنیسم غربی، ترجمه ی مسعود انصاری، چاپ اول، شیراز: ایلاف، 11-24
- [18] جان اسپوزیتو، (1377)، " اسلام سیاسی و غرب، گفت و گوی تمدن ها یا برخورد تمدن ها، " ترجمه ی شهرام ترابی، مجله سیاست خارجی، سال دوازدهم، شماره 2، 299-304.
- [19] محسن کدیور، (2004)، اصول سازگاری اسلام و مدرنیته، ارائه شده در سمپوزیم بین المللی اسلام، جامعه و مدرنیته دانشگاه بروکسل، 1-2
- [20] همان، 4
- [21] مرتضی مدرسی، (1360)، سید جمال و اندیشه های او، انتشارات پرستو، 1360، 137
- [22] عبدالمجید شرفی، (1383)، اسلام و مدرنیته، مهدی مهریزی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 177
- [23] رک. مرتضی بحرانی، اندیشه سیاسی حسن هضیبی، در: علی اکبر علیخانی و همکاران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، 1390.
- [24] کلیم صدیقی، (1375)، مسائل نهضت اسلامی، سیدهادی خسروشاهی، اطلاعات، 56-55
- [25] ابوالاعلا مودودی، (1348)، اسلام و تمدن غرب، ابراهیم امینی، انتشارات امینی، 1348، 25
- [26] رضوان السید، (1383)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، مجید مرادی، 20؛ همچنین: رضوان السید، 1383: 2
- [27] علی اکبر علیخانی، (1382)، اسلام و حکومت در اندیشه راشد الغنوشی، فصلنامه مطالعات خاورمیانه بهار 1382، 66
- [28] همان، 71
- [29] گفتگو با خبر گزاری فارس 1391/7/22
- [30] International Crisis Group, "The Shiite Question in Saudi Arabia," Middle East. Report, No. 45, (September 2005):18
- [31] مسعود اسداللهی، (1382)، حزب الله لبنان از رادیکالیسم تا واقع گرایی، مطالعات خاورمیانه شماره 35، صص 140-114
- [32] جان اسپوزیتو، (1391)، جنبش های اسلامی معاصر، ترجمه شعاع احمد وند، تهران، نشر نی.
- [33] حسین بشیریه، (1382)، آموزش دانش سیاسی، نگاه معاصر، 271

- [34] همان، 272
- [35] چریل بنارد، (1384)، اسلام دموکراتیک مدنی، عسگر قهرمانپور، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- [36] محمد الغزالی، حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام و اعلان الامم المتحدة، القاهرة: دارالتوفيق النموذجيه، ط2، 1404ق/1984م، صص 7-8.
- [37] إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَسْنُونٍ، حجر(15): 26. أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً. لقمان(31): 20؛ محمد الغزالی، حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام و اعلان الامم المتحدة، پیشین، ص 9
- [38] محمد السباعی، (1357)، جامعه توحیدی اسلام و عدالت اجتماعی، سید علی محمد حیدری، حکمت.
- [39] محمد نورالدین(1383)، حزب عدالت در قدرت، فصلنامه مطالعات خاورمیانه شماره بهار 1383-شماره 37.
- [40] محمد علی قاسمی، (1390)، سیر تحولات فکری و سیاسی در حزب عدالت ترکیه از الترناتیو اسلامی تا دموکراسی محافظه کارانه مهرنامه شماره 10 فروردین 1390
- [41] ساموئل هنتینگتون، (1382)؛ نظریه برخورد تمدن ها، ترجمه مجتبی امیری وحید تهران مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- :
- (1377) . (1391) (1377)