

بازتولید تاریخی نگرش‌های ذهنی در اندیشه سیاسی عرب

دکتر حمید احمدی* / دکتر حسن علیزاده**

چکیده

تحولات فکری جهان عرب را باید حول چالش‌های سیاسی و اجتماعی آن مورد تحلیل قرار داد. جهان عرب در طول تاریخ خود با فراز و فرودهای تاریخی بسیاری مواجه بوده است. با مطالعه این تحولات می‌توان رویکردهای فکری سه‌گانه در جهان عرب یعنی؛ سلفی‌گرایی، سکولاریسم و همسازگرایی را در مراحل مختلف با تفاوت‌هایی بازشناسی کرد. طی یک قرن اخیر، جریان‌های فکری جهان عرب که از ریشه‌های تاریخی خود در طول قرن‌ها تغذیه شده‌اند، بار دیگر خود را بازسازی کرده‌اند. در حالی که سلفی‌گرایی عربی با رجوع به نصوص دینی و استناد به ظواهر کلام مقدس، به احیای میراث عربی-اسلامی می‌پردازد و به کاربرد اصول عقل مدرن تمدن غرب چندان تمایلی ندارد، جریان سکولاریسم عربی- با همه گرایش‌ها و انشعاباتش- کنار نهادن دین از عرصه اجتماعی را توصیه می‌کند و بر جذب اصول فکری تمدن غرب تأکید می‌کند. در این میان، جریان همسازگرایی عربی ضمن اعتقاد به کامل بودن دین اسلام و تمسک به جوهر و روح آن، تلاش دارد همسازی قابل قبولی میان میراث عربی و دستاوردهای تمدن غرب ایجاد کند و این را از طریق باز تفسیر نصوص دینی ممکن می‌داند.

کلیدواژه‌ها

جهان عرب، سکولاریسم، همسازگرایی، سلفی‌گرایی، روشنفکری عربی.

* عضو هیات علمی و استاد علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

** دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

مقدمه

اگرچه انتقادات انبوهی که اندیشمندان ساختار شکن به مدعیان کلان روایت‌های^۱ تاریخی وارد کرده‌اند، عرصه را برای تولد و حیات نظریه‌های کلانی که سعی در بازسازی روایتی فراتاریخی از فرهنگ و جامعه دارند، تنگ کرده است اما به نظر می‌رسد فقدان نظریه‌های عام برای تحولات فکری در تاریخ اندیشه جهان اسلام - و به‌طور خاص دنیای عرب- هم چنان مسأله‌ای جدی است که راه را برای ارائه تقریرهای سازوار و منسجم دشوار کرده است. بی تردید انتخاب چنین رویکردی به معنی فراهم آوردن زمینه برای طرح انتقادات صریح برای مدعیات خود است. اما این کاری سازنده است و البته ساختن یک نظام سخت‌تر از نقد و تخریب آن است؛ اگر چه خراب کردن می‌تواند راه را برای بهتر ساختن و تولد نظمی تازه‌تر بگشاید.

این نوشتار مفروض اولیه خود را بر این واقعیت مبتنی کرده است که می‌توان هویتی مستقل برای جهان عرب قائل شد و بر این اساس در این تحقیق مطالعه تحولات فکری این هویت را موضوع کار خود قرار داده‌ایم. به این ترتیب، این هویت مستقل واجد دو خصلت جامعیت و مانعیت است؛ یعنی صفات معینی را در خود جمع کرده است که با آن صفات قابل تعریف است و تفاوت‌های مشخصی با نظام‌های فکری دیگر دارد که با توسل به آنها به آسانی می‌توانیم این هویت تازه را از دیگران بازشناسیم. با چنین پیش فرضی به ارائه چارچوبی برای روایت تحولات تاریخ اندیشه در جهان عرب می‌پردازیم.

گفتار اول: کلیات تحقیق

الف) روش و چهارچوب نظری

بحث از اندیشه و شناخت آن را می‌توان طی رهیافت‌ها و چارچوب‌های نظری متفاوتی انجام داد. یکی از این رهیافت‌ها که توسط توماس اسپریگنز مطرح شده است به ظهور اندیشه‌ها در طی بحران‌ها و به‌عنوان پاسخ‌هایی برای برون‌رفت از بحران اشاره دارد. نزد وی این دسته از اندیشه‌ها چون عموماً معطوف به حل بحران و مساله هستند، وجه هنجاری به خود می‌گیرند.

1 - Meta-theory

هدف نظریات سیاسی هنجاری جستجو برای ارائه تصویری جامع و نسبتاً منسجم از زندگی سیاسی است. متفکرانی که چنین اندیشه‌هایی را ارائه می‌کنند نحوه نگرشی را به انسان می‌آموزند که به‌طور کلی معنی‌اش تصویر نمادین از یک کلیت نظم‌یافته است. پس نظریه سیاسی یک بینش یا روش درک همه جانبه از زندگی و جامعه سیاسی است و از این طریق - چون به اهداف جامعه سیاسی نظر دارد - یک نظریه‌پرداز سیاسی می‌کوشد با قرار دادن سیاست در چشم‌انداز گسترده، تصویر جامعی به مخاطبان خود ارائه دهد. در بعد هنجاری، نظریه سیاسی با فراهم آوردن زمینه قضاوت در مورد بخردانه بودن اعمال و ترتیبات سیاسی، دورنمایی از عوامل موفقیت یا شکست جامعه سیاسی را پیش می‌کشد. نظریه سیاسی یک نقشه از جامعه سیاسی را ترسیم می‌کند تا به واسطه آن بدانیم کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد می‌رساند. تمام نظریه‌پردازان سیاسی به روشنی باور دارند که عمل به رهنمودهای آنها یا مانع بدتر شدن اوضاع می‌شود (بدبینان به سرشت انسان) و یا اوضاع را بهتر می‌کند. (خوش‌بینان به سرشت انسان) (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۲۳-۱۶).

اسپرینگز ویژگی‌های کلی نظریه سیاسی را در موارد زیر خلاصه می‌کند: (۱) صرفاً یک علاقه دانشگاهی نیست. (دغدغه‌ای عملی و محصول شرایط عینی است. نظریات سیاسی مراحل پیاپی فرضیه تا نتیجه را دنبال نمی‌کنند بلکه روند آن رفتن از مشکلات به سوی راه‌حل‌ها است)؛ (۲) همیشه خالی از غرض نیست. انگیزه‌های شخصی نیز در آنها دخیل است. لذا جدال‌برانگیز هستند؛ (۳) در واقع نوعی اعتراف نامه است. نظریه‌پرداز با ارائه نظریه، در واقع خود را ارائه می‌کند؛ (۴) انگیزه آغازین هر نظریه سیاسی نیروهای عاطفی انسان (بحران‌های رنج‌آور سیاسی) است؛ و (۵) رد و پذیرش آنها در جامعه تبعات متعدد و متفاوتی دارد: اگر یک نظریه سیاسی قبول شود کسانی متضرر و کسانی دیگر نفع می‌برند. برای عده‌ای تولید احترام می‌شود و عده‌ای دیگر را بی‌اعتبار می‌کند. «نظریه‌پرداز سیاسی در راه تحقق جامعه مطلوب خود در ادبیات خود به استعاره متوسل می‌شود.» (همان: ۲۳-۱۶). از این رو، نظریه‌پردازان سیاسی، به رغم اختلافات چشمگیر در سبک و مفاهیم، (چون محصول فرهنگ‌ها و شرایط اجتماعی مختلف هستند) با مسائل اساسی یکسانی سروکار داشته و روشی نسبتاً همگون اتخاذ کرده‌اند. (اما نتیجه نظریات آنها یکسان نیست) لذا با روش واحد درک منطق درونی نظریات می‌توان آنها را فهم کرد. او این منطق درونی را در مراحل ذیل خلاصه می‌کند: اول. سردرگمی در

نتیجه مشاهده بحران و بی‌نظمی یا در هم‌ریختگی نظم، دوم. تشخیص درد و پیدا کردن ریشه مشکل؛ سوم. ارائه تصویر یک نظم سیاسی تخیلی که در مشکل یا معضل سیاسی به شیوه موثری موجب تجزیه و تحلیل قرار گرفته و با آن برخورد می‌شود؛ و نهایتاً از طریق پیشنهاد عملی، راه‌حل ارائه می‌دهد. پس از کالبدشکافی نظریات سیاسی و مطالعه اجزا آنها (مراحل چهارگانه)، کلیت جهان‌بینی گونه آنها را هم باید مد نظر داشت. به عبارت دیگر باید با بینش نظریه‌پرداز دنیا را دید نه فقط به مشاهده عقاید او نشست. و این بخش مهمی از دغدغه خود نظریه‌پرداز نیز هست. نظریه‌پرداز صرفاً برای اطلاع خواننده نمی‌نویسد بلکه در پی اصلاح بینش خواننده نیز هست (همان: ۲۳۵-۲۲۵).

پژوهش حاضر نوعی اندیشه‌شناسی است. نوعی تفحص که قصد آن فهم اندیشه به مثابه متن است و لذا یک معرفت ثانویه است؛ معرفتی که پیشینه آن به فقه‌اللغه یا فیلولوژی باز می‌گردد. روشی که در این تحقیق به کار رفته است، روش مطالعه محتوایی یا تحلیل محتوا است. در این روش، محقق با مطالعه و بررسی موضوع در آثار مورد نظر و مطابقت دادن آنها با یکدیگر، به تحلیل محتوا می‌پردازد. این کار با تحلیل محتوای منابع و آثار مکتوب صورت می‌گیرد که طی آن، میزان اهمیت و ابعاد و زمینه‌های مباحثی که به مثابه تحلیل وضع موجود و تبیین وضع مطلوب ارائه شده، پرداخته می‌شود و پس از آن، داده‌های به دست آمده مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند و با دیگر مفاهیم کلیدی پیوند می‌خورند. تحلیل محتوی، چنان‌که باردن می‌گوید هنر تفسیر و نقادی اطلاعات جهت استنتاج و استنباط و آشکارسازی آن‌چه که مخفی، پوشیده و غیرظاهر است، می‌باشد؛ چیزی که بالقوه به طور نانوخته و ناگفته در هر پیام وجود دارد. (باردن، ۱۳۷۵: ۳)

ب) طرح مساله

در تاریخ یکصد ساله اخیر، سرزمین‌های اسلامی - به ویژه خاورمیانه عربی - آستان تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی شگرفی بوده است. در این مدت تقابل مفاهیمی چون سنت - تجدد، دولت - ملت، استقلال - همگرایی خارجی، ... همگی شاکله مباحث گسترده‌ای را بر ساخته‌اند که اندیشه‌ها و دغدغه‌های حوزه عمومی شهروندان این کشورها را تشکیل داده‌اند. در طول این

دوره، بحران‌های بزرگی مردم و روشنفکران را متوجه خود کرده که هر کدام یکی از شکاف‌های فکری را فعال و زمینه را برای ظهور اندیشه‌های نوین فراهم کرده است.

در این میان، تقابل دو گفتمان تجددگرایی و سنت‌گرایی موجب شده تا اتخاذ موضع نسبت به تجدد به اصلی‌ترین دغدغه فکری مردان اندیشه و عمل و نیز افکار عمومی این کشورها تبدیل شود. در عرصه نظریه پردازی گزیری از آن نیست که تقابل این دو گفتمان را در تحلیل‌های خود جای دهیم. تقابل گفتمانی سنت و مدرنیسم رشته پایداری است که کلیه تحلیل‌هایی که در مورد تاریخ اندیشه و اجتماع جهان اسلام در این عصر ارائه شده را به یکدیگر مربوط می‌سازد و بر این اساس پیوسته تفسیرهای جدیدی در مورد تحولات یک قرن گذشته این حوزه تمدنی نیز ارائه شده است. اما در خلال رویارویی اندیشمندان مسلمان با محصولات تکنولوژیک تمدن غربی که حیرت مردم را بر می‌انگیخت، محصولات فرهنگی و فکری عصر جدید نیز به کشورهای اسلامی و عربی وارد می‌شد. اگر چه منافع و مزیت‌های تکنولوژی جدید در عرصه‌های نظامی، و اقتصادی برای مسلمانان به خوبی مشهود و قابل درک بود، اما مدت زیادی طول کشید تا مسلمانان به نیروی نامحسوس و قدرتمند فرهنگ و اندیشه‌ای که این محصولات را با خود به اذهان و باور آنها سرریز می‌کرد ترفتن پیدا کنند. به دنبال این خودآگاهی‌ها، موضع‌گیری در قبال این محصولات فکری به عرصه توجه جهان عرب وارد شد. از آن جا که تجربیات تاریخی اقوام و ملل مختلف حاکی از آن است که دریافت محصولات صنعتی غرب بدون میوه‌های فکری آن بسیار دشوار و حتی ناممکن است، تعیین موضع در قبال این پدیده نوین ضرورتی حیاتی دارد. از همین جاست که اندیشه متفکران عرب، در کنار سایر ابعاد، وجه ارزشی و هنجاری نیز به خود می‌گیرد.

به‌طور کلی، قرار گرفتن جهان عرب تحت سیطره قدرت استعماری و نیز ساختار اجتماعی ناشی از قدرت دینی اشکال خاصی از دیگری غیر عرب و خود عربی را در قرن بیستم در سرزمین‌های عربی شکل داد که داستانی پیچیده و خواندنی دارد. دیالکتیک سه‌گانه عربی با دیگری‌هایی در طول تاریخ، خود عربی را به سه شکل متفاوت بازنمایی کرده‌اند. این جریانات فکری تولدی دفعی نداشته‌اند، بلکه سنتی ریشه‌دار در طول تاریخ اسلام بوده‌اند. در یک بررسی دقیق‌تر می‌توان نمونه‌های ساده این اندیشه را در گرایش‌های مختلف مذهبی و فکری مشاهده نمود. حتی در اولین مباحثات کلامی که میان اشاعره و معتزله متولد شد می‌توان این سه

رویکرد را بازیافت. در منازعات کلامی قرن دوم هجری، سلفی‌گرایی در ردای اشعریون متولد شد که دارای فقه، علم اخبار و لغت و نیز شیوه خاص خود در تفسیر و هم‌چنین دارای پایگاه اجتماعی و طرفداران و پیروان عمومی خود است. اما جریان همسازگرایی که در معتزلیان ظهور می‌کند جریان فرهنگی عامی است که در شاخه‌های مختلف معرفت تأثیرگذار بود. این اندیشه سعی داشت تا برای عقل نقشی محوری در حوزه دین و دنیا تعریف کند. از سویی جریان باطنی قدیم معتقد است بدون شک، راه اسلام به حق ختم می‌شود و تنها وسیله وصول به حقیقت، معرفت باطنی است. در مکتوبات این جریان مانند مؤلفات جابر بن حیان و رسائل «اخوان الصفا» حکمت اسلامی - عرفانی جایگزینی برای عقلانیت محض و متن‌مداری متصلبانه دانسته می‌شود. از سویی دین از هیاهوی اجتماع و سیاست و اهل شریعت بیرون کشیده شده و به عرصه خصوصی انسان‌ها کشیده می‌شود. به این ترتیب خود عربی در این دوره سه شکل متفاوت داشته که البته بررسی تولد این تعریف‌ها در برابر دیگری‌های تصور شده در تاریخ قدیم جهان عرب، موضوع این نوشتار نیست.

اهمیت اندیشه سلفی سنی، جریان باطنی و عقل‌گرایی معتزلی در آن است که این سه جریان ریشه‌های تاریخی جریانات فکری معاصر را در قرون ۱۹ و ۲۰ رقم می‌زنند. سلفی‌گرایی جدید، اندیشه سکولار و همسازگرایی معاصر در طول قرن‌ها تکامل یافته و در قالب‌های جدید باز نمود یافته است. این جریانات ریشه‌دار، در طول تاریخ با تنازع، تعامل، قبول و رد اندیشه‌های دیگر به شکل کنونی در آمده‌اند.

با توجه به رویکردهای فکری سه‌گانه در جهان عرب (سلفی‌گرایی، سکولاریسم و همسازگرایی)، طی یک قرن اخیر، جریان‌های فکری پدید آمده از آنها در جهان عرب چه برداشتی از میراث عربی - اسلامی در مقابل دیگران (و در این جا، جهان غرب) ارائه نموده و در تقابل میان آنها چه رویکردهای جدیدی عرضه شده است؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان این فرض را پیش کشید که در حالی که سلفی‌گرایی عربی با رجوع به نصوص دینی و استناد به ظواهر کلام مقدس، به احیای میراث عربی - اسلامی می‌پردازد و به کاربرد اصول عقل مدرن تمدن غرب چندان تمایلی ندارد، جریان سکولاریسم عربی - با همه گرایش‌ها و انشعاباتش - کنار نهادن دین از عرصه اجتماعی را توصیه می‌کند و بر جذب اصول فکری تمدن غرب تأکید می‌کند. در این میان، جریان همسازگرایی عربی ضمن اعتقاد به کامل بودن دین اسلام و

تمسک به جوهر و روح آن، تلاش دارد همسازی قابل قبولی میان میراث عربی و دستاوردهای تمدن غرب ایجاد کند و این را از طریق باز تفسیر نصوص دینی ممکن می‌داند.

گفتار دوم: اندیشه عربی در بستر تاریخ

در شرایطی که تفکر عربی فعالیت خود را در مطلع عصر جدید زیر فشار تمدن غالب از سر می‌گرفت، بار دیگر جریان‌های سه‌گانه فکری که از دیرباز حول مؤلفه دین شکل گرفته بودند پا به عرصه وجود گذاشتند، اما این بار، با پاره‌ای تغییرات در محتوا و ادبیات فکری همراه بودند که طبیعت عصر جدید اقتضای آن را داشت. هر پژوهشگری که حوزه کاری خود را در گستره جهان اسلام تعریف می‌کند قبل از تقسیم جریانات فکری به محافظه‌کار و ترقی‌خواه، راست و چپ، لیبرال و مارکسیست... باید ربط و نسبت آنها را با این رویکردهای ذهنی و جریانات تاریخی سه‌گانه مشخص کند تا بتواند چارچوب نظری عامی برای آغاز این جریانات و تحولات آتی آنها بیابد. در ادامه در پی فهم جریانات فکری عربی معاصر در سایه ریشه‌های تاریخی آنها خواهیم بود، از این رو ابتدا به تعریف مفاهیم مورد نظر خود می‌پردازیم.

الف) سلفی‌گرایی

مفهوم سلفی‌گرایی مفهومی است که سابقه طولانی تاریخی دارد. در کنار این مفهوم واژه‌های جدیدی در ادبیات فکری عصر حاضر رواج یافته است که از جمله می‌توان به سنت‌گرایی و بنیادگرایی اشاره کرد، اما از آنجا که پیدایش سنت‌گرایی و بنیادگرایی نتیجه تحولات فکری و تاریخی دوره‌ای خاص در دنیای غرب بوده است امکان انتزاع این مفهوم از تاریخ غرب و نشانیدن آن در تاریخی متفاوت کار مقبولی نیست. این دو مفهوم با تاریخی منحصر به فرد و در برابر مفاهیمی معین وضع شده‌اند که اطلاق آنها را بر پدیده‌ای در طول تاریخی متفاوت غیر ممکن می‌کند. در اینجا اشاره‌ای بر تاریخ تولد دو مفهوم سنت‌گرایی و بنیادگرایی خواهد شد تا بر ویژگی‌های دیگرگونه این مفهوم در برابر سلفی‌گرایی و مناسبت بیشتر واژه سلفی‌گرایی برای جریان فکری مورد نظر آگاهی یابیم (پازوکی، ۱۳۸۲: ۱۵-۵).

در تاریخ جدید غرب، با ظهور دوره مدرن و قدرت و غلبه یافتن مدرنیته و پیدایش مذهب پروتستان، که خود یکی از عوارض ورود مدرنیته در متن مسیحیت کاتولیک است، به تدریج

تعارضات و مناقشات میان مسیحیت و مدرنیته اوج گرفت. این مناقشات به خصوص در میان پروتستان‌ها پیدا شد، چرا که این مذهب مناسبت بیشتری با مدرنیته داشت و از این رو فیلسوفان مؤسس دوره جدید، مثل کانت و هگل، همگی پروتستان بودند. کاتولیک‌ها اصولاً تا همین صد ساله‌ی اخیر، دوره مدرن و مدرنیته را جدی نگرفتند و لذا پرسش‌ها و همچنین پاسخ‌های جدی برای آنان طرح نشد. منازعات میان تفکر مدرن با مذهب پروتستان به خصوص تا اواخر قرن نوزدهم شدت یافت و در این میان سه جریان اصلی فکری رشد یافت.

جریان اول، «الهیات آزاداندیش» است که قائلان آن معتقد بودند که دین امری کاملاً عقلانی است و باید با نگرش امروزی و عقلانیت مدرن در آن نگریش و قسمت‌هایی از دین را که خلاف-آمد عقل است کنار نهاد. در این تفسیر، از دین چیزی جز اخلاقیات و از خدای دین چیزی جز خدای ساعت‌ساز که زمانی این عالم را همچون ساعتی کوک کرده و هیچ نسبت دیگری با آدم و عالم ندارد، باقی نمی‌ماند. جریان دوم، که عکس‌العملی در برابر جریان اول بود مسیحیت ارتدوکس نام داشت. در این جریان اعتقاد بر آن است که باید مسیحیت را حفظ کرد و تغییر و تبدل‌های جدید را به دور افکند. به نظر آنان مسیحیت دارای اصولی اولیه‌ای است که در عصر حاضر باید دوباره به آنها متوسل شود. جریان سومی هم موسوم به نوارتودوکس رایج شد که سعی داشت تا میان سنت و ارتدوکسی مسیحی تعادل را حفظ کند، به عبارتی هم سنت را حفظ کند و هم از مدرنیته غافل نشود. بنابراین، دین سنتی را با حفظ اصول آن باید قرائتی تازه کرد، به نحوی که اصول و خلوص اولیه آن هم حفظ شود. اندیشه سنت‌گرایی به عنوان یک ایسم در برابر اندیشه تجدد جریانات دینی نوع دوم را رهبری می‌کرد و معنای آن در تقابل با تجدد قابل تعیین و تحدید بود.

مفهوم سلفی‌گرایی واژه‌ای است از متن تاریخ اندیشه اسلام. در اندیشه اسلامی این نگرش یگانه مرجع صدور احکام، ارزش‌ها و اصول دین اسلام به شمار می‌رود که مرجع نهایی آن نیز ادله نقلیه‌ای است که مستند به نصوص دینی است. این نحله در صورت مواجهه با مؤلفه‌های تمدن‌های غیراسلامی، تجویزها و تفسیرهای خود را منحصر در حدود و نصوص دینی می‌داند و به صرف اینکه این میهمانان تازه وارد بخشی از تمدن بشری به شمار می‌روند، از هیچ ارزش ذاتی برخوردار نیستند. این جریان با توجه به رویکرد ارتدوکسی که در فهم متون دینی اتخاذ می‌کند در مواجهه با متون مقدس به شیوه تأویل عقلی متوسل نمی‌شود و حجت شرعی را تنها

ظاهر کلام می‌داند. از این رو امکان هر گونه بازآفرینی و تلفیق (با هر مفهومی) کالاهای تمدنی جهان «غیراسلامی» را در ظرف اسلام منتفی می‌داند.

ب) همسازگرایی

جریان دوم با ایمان به اینکه ارزش‌های اسلامی همان ارزش‌های غایی و بنیادین است، به گلچین عوامل و شاخص‌های فکری «غیراسلامی» مورد نیاز خود می‌پردازد. از این رو پیوسته سعی دارد تا در انتخاب خود گزینه‌هایی را برگزیند که با آنچه که همگام با روح دین است تناسب داشته باشد. این جریان با سلفی‌گرایی در این آموزه بنیادین اشتراک دارد که ارزش‌ها و اصول اسلامی ارزش‌هایی ذاتی و نهایی دانسته می‌شوند، اما با تسامح کامل نسبت به واردات فکری تمدن‌های دیگر رفتار می‌کند و با تمسک به جوهر و روح دین اسلام سعی می‌کند جایی برای محصولات فکری دیگر (مانند جهان غرب) در اندیشه‌های دینی باز کند. این گرایش اگرچه در دوره معاصر بیشتر به سطح تحلیل‌های اجتماعی وارد شده است، اما دارای پیشینه‌ای کهن در اصول فقه و کلام اسلامی است. اندیشمندان معاصر این نحله شاید سنت «جمع» را از اصولیونی اخذ کرده باشند که در فقه اسلامی سعی داشته‌اند راه میانه‌ای برای استفاده از ثمرات علمی نحله‌های مختلف بازجویند. آنها در این راه به اصل فقهی «الجمع مهمما أمکن أولى من الطرح» متوسل می‌شوند. (مشکینی، ۱۳۴۸: ۱۸۶)

از طرفی سنت کلامی شیعی و نیز گرایش‌هایی از اهل تسنن که در مسایلی مانند جبر و اختیار با توسل به اصل «امر بین الامرین» سعی در جمع دو موضع جبرگرایی و اختیارگرایی - و نیز رد این هر دو موضع - داشته‌اند، می‌توانند به‌عنوان ریشه‌های فکری این اندیشه در تاریخ اسلام به شمار آیند. اما در این اندیشه برای جمع میان داشته‌های بومی و واردات غیربومی لازم است تا عناصر جدید ورود به محک دین تطهیر شوند و یا با بازتفسیر عقلی نص دینی و تأویل عقلی مرادات متون مقدس، همسازی قابل قبولی میان امور «معقول» و «منقول» حاصل شود. این روش که ریشه‌های تاریخی آن را می‌توان در اندیشه‌های معتزله و فیلسوفان مسلمان بازجست، از این مفروض بنیادین آغاز می‌شود که اسلام به دلیل شمولیت و قطعیت‌اش و نیز به سبب ویژگی‌های جامعیت و مانعیتش، تمامی معارف را در خود دارد و وجود معارفی مستقل از آموزه‌های دینی قابل تصور نیست؛ چه رسد به آنکه تعارض بارزی نیز با آن داشته باشد. به

ناچار همه جریان‌های فکری نوظهور باید خود را در ترازوی دین قرار دهند تا هم در اصول، هم در روش و هم در نگرش در تطابق کامل با معیارهای اساسی اسلامی باشند. این جریان را می‌توان به بهترین وجه ممکن در عبارت «الجمع بین المعقول و المنقول» خلاصه کرد. از این پس در این تحقیق ما لفظ «همسازگرایی» را برای اطلاق به این جریان استفاده می‌کنیم. این مفهوم کمتر در ادبیات سیاسی فارسی زبان استعمال دارد و با دقت نظر در مفهوم مورد نظر از این جریان وضع شده است. سید جمال الدین اسدآبادی از واژه «تلفیقیه» برای اشاره به نگرش‌های میانه رو استفاده کرده است. اما از آنجایی که در این نگرش تنها با تلفیق و جمع میان این دو امر متنافر بسنده نمی‌شود، استفاده از «تلفیقیه» کمی ساده‌انگارانه است چرا که این جریان به نوعی بازسازی و کنش فعالانه دست می‌زند. از این رو خود مبدع است و گردآورنده محض نیست. اما برخی دیگر از اندیشمندان عرب چون محمد جابر الانصاری از واژه «توفیقیه» استفاده کرده‌اند که به نوعی هم‌نوا و هم‌راستا کردن دلالت دارد. از این رو، مناسب به نظر می‌رسد که در فارسی از واژه «همسازگرایی» برای این نحله استفاده کنیم.

ج) سکولاریسم

جریان سوم که گستره متنوع‌تری نسبت به دو جریان دیگر دارد، کلیه نظام‌های فکری‌ای را در بر می‌گیرد که به عنوان دیگری و «آنتی‌تزی» در برابر جریان اصول‌گرایی بر عرصه تمدن اسلامی وارد شده است. این جریان‌ها، اندیشه‌ای عارضی بر پیکره نظام فکری اسلام محسوب می‌شود که سعی کرده است استقلال نظری خود را در حوزه تمدنی جهان اسلام حفظ کند. این جریان دو شاخه کاملاً متفاوت دارد که اگرچه در ابعاد نظری خود نقطه آغازی متفاوت دارند، اما در نتیجه‌گیری اتفاق نظر دارند؛ همه گرایش‌های متنوع این نگرش ذهنی به این نتیجه نهایی رأی می‌دهند که جدایی دین اسلام از عرصه اجتماعی زیست-بوم مسلمانان یک ضرورت است. در شرایطی که جریان سلفی تنها منبع حصول معرفت را وحی و نص می‌داند و بنیانی متافیزیکی برای معرفت تعریف می‌کند، جریان همسازگرا سعی کرد با وارد نمودن عقل، شکاف میان وحی و عقل را بکاهد. درمقابل، جریان سوم سعی دارد با کنار نهادن دین از عرصه اجتماعی، نگرشی کاملاً دنیامدارانه برای تدبیر امور دنیوی جست و جو کند.

این جریان سوم از دو گرایش کاملاً متفاوت تشکیل می‌شود: در یک سوی طیف جریان سوم نحله‌هایی با ویژگی دینی و روحانی عمیق هم‌چون باطنیه قرار گرفته‌اند که با رویکردی فردگرایانه و عرفانی، بر تفسیر شخصی دین که به هیچ روی قابل تعمیم به حوزه اجتماعی نیست، صحنه می‌گذارند. با این وجود، این دین‌گرایی شخصی و رازآلود از فاصله میان این گرایش با دو جریان سلفی و همسازگرا نکاسته است؛ بلکه این ویژگی روحانی، باطنی، عرفانی و رازآلود اسباب تمایز دو جریان سابق از این شیوه‌ی فکری و مخالفت با آن را فراهم آورده است. از طرفی سلفی‌گرایی با تمسک به معنای ظاهری نص، تفسیر رمزی بعیدی را که عناصر غیراسلامی در آن وارد شده است به کلی رد می‌کند. از سوی دیگر جریان همسازگرا نیز که گرایش عقلانی معتدلی دارد و بر تأویل عقلی استوار است در مبادی تأویل باطنی، مسائلی می‌یابد که هم از عقل و هم از نقل پا فراتر نهاده است.

اما این جریان شاخه دیگری دارد که برای گوشه‌نشین کردن دین نیازی به تعریف وجهی غیرعقلانی^۱ برای زندگی بشری ندارد. این جریان عقل بشری را تنها ملاک درک حقیقت و کسب معرفت می‌داند. از این رو نزاع آن با دو جریان سلفی و همسازگرا در شیوه تفسیر نصوص دینی و آموزه‌های اسلامی نیست، بلکه تفاوت آن در رویکردی است که به دین دارد؛ یعنی نفی کارکردهای اجتماعی دین اسلام. این جریان سوم را با استناد به برخوردی که با دین در حوزه اجتماعی دارد، به جریان سکولار تعبیر می‌کنیم. اگرچه اطلاق لفظ سکولار بر جریان باطنی شاید چندان مقبول نیفتد، اما باید تأکید کرد جریان باطنی و گرایش‌های عرفانی‌ای که در این رویکرد سوم جای گرفته‌اند، تنها به عنوان پیشینه‌ای تاریخی برای اندیشه جدایی دین از جامعه در جهان اسلام در نظر گرفته شده است؛ چرا که با وجود جدید بودن جریان عقل‌گرایی اما نمی‌توان آن را فاقد پیشینه تاریخی در چارچوب فکری اسلام و تاریخ مسلمانان دانست.

به‌طور اجمال باید گفت که اندیشه اسلامی شاهد این شیوه‌های سه‌گانه متمایز، درگیر و اثرگذار در فرهنگ خود بوده است؛ سلفی‌گرایی، همسازگرای و سکولاریسم (سنت‌گرایی)، سازگاری سنت و تجدد و روگردانی از سنت). هریک از این شیوه‌ها نماینده رویکرد ذهنی خاصی است و شاخه‌های مختلف فکری در نوع رابطه‌ای که با هر یک از این سه رویکرد دارند

1- Non-rational

می‌توانند در یکی از این سه جریان قرار گیرند. تقسیم و تفکیک شیوه‌های فکری - فرهنگی در جهان اسلام تلاش جدیدی نیست. دقت در وجود این شیوه‌ها و تشخیص و شمول آنها در نزد متفکران و مورخان قدیم نیز وجود داشته است. آنچه که در اینجا اهمیت دارد، آن است که با تعریف این سه گرایش ذهنی، ما این فرض را به رسمیت شناخته‌ایم که تقسیم‌بندی و بازسازی تحولات فکری در جهان عرب باید با توجه به یک عنصر بنیادین؛ یعنی دین، صورت گیرد. اکنون می‌توان با توجه به چارچوب نظری بحث که قائل به ظهور جریان‌های اندیشه از متن بحران‌ها است و با توجه به روش تحلیل محتوا به دسته‌بندی اندیشه‌های سیاسی معاصر عرب در سه شاخه اصلی پرداخت.

د) سه گانه اندیشه عربی در قرن بیستم

۱- سلفی‌گرایی جدید

۱-۱- اندیشه‌ای برای مبارزه

حسن البنا بنیان‌گذار و رهبر جمعیت اخوان المسلمین بود. بنا فعالیت خود را پس از سقوط خلافت عثمانی آغاز کرد و به همین دلیل، برای وی بیش از هر چیز چگونگی بازسازی این مرجعیت در اشکال جدید آن که به هر حال وحدت و استمرار امت را تضمین کند در درجه اول اهمیت قرار داشت. (دکمیان، ۱۳۷۷: ۷۷-۷۳ و ۸۹-۸۵) بنا طریق بازسازی و احیای امت اسلامی را نه تمدن غرب، بلکه تمسک به تعالیم اسلام می‌دانست. با این همه در این راه روش انقلابی و رادیکال را نمی‌پذیرفت. وی بر اهمیت نظام مجلس نمایندگان، گرچه از غرب اقتباس شده بود، تأکید می‌کرد و معتقد بود که این نظام تعیین‌کننده مسئولیت حاکم و امت است و تباینی میان قواعد اسلامی حکومت با نظام نمایندگی ندارد (البنا، ۱۹۷۸: ۲۴). از دیدگاه حسن بنا، حوزه سیاست و حوزه دین از یکدیگر جدا نیست و دولت اسلامی هم قدرت دینی را اعمال می‌کند و هم قدرت دنیوی را «در اسلام دو قدرت وجود ندارد که در جامعه اسلامی با هم نزاع کنند. قدرت یگانه و یکپارچه است و در دولت تجسم می‌یابد که بر امور دین و دنیا اشراف دارد» (البنا، ۱۹۹۲: ۹۷).

محمد قطب، از اندیشمندان اخوان المسلمین، کتاب «جاهلیت قرن بیستم» را نگاشت و در آن غرب معاصر را به جاهلیت پیش از اسلام تشبیه کرد (قطب، ۱۹۶۴: ۴۵-۴۳). سید قطب نیز

در کتاب مشهور «نشانه‌های راه» غرب را با چنین تعابیری توصیف می‌کند: «امروزه غرب یکسره در جاهلیت به سر می‌برد ... و این رفاهیات مادی گسترده نیز از عمق این فاجعه نمی‌کاهد.» (سید قطب، ۱۹۹۰: ۲۰۱).

سید قطب سپس نتیجه می‌گیرد که «اسلام تعامل با اهل جهل را نمی‌پذیرد ... و باید از بین اسلام و جاهلیت یکی را برگزید و وضعیت دیگری قابل تصور نیست که در آن نیمی اسلام باشد و نیمی جاهلیت.» (سید قطب، ۱۹۹۰: ۲۰۲-۲۰۱) او می‌گوید «خداوند اخوان المسلمین را زنده بدارد که مفهوم جهاد را را زنده نمود.» (سید قطب، ۱۳۷۰: ۱۱۰). مصطفی حسنی سباعی نیز تمام تلاش خود را متمرکز بر احیای اسلام در عصر حاضر کرد (زرزور، ۲۰۰۰: ۱۳۸).

در این میان ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۴)، با تاسیس حزب «جماعت اسلامی» و تألیف کتاب‌های «الاسلام الیوم»، «منهاج الانقلاب الاسلامی»، «الحکومه الاسلامیه»، «الاسلام و المدینه»، «تدوین الدستور الاسلامی» و «المصطلحات الاربعه فی القرآن» مانند حسن البنا از موافقان نگرش کل‌گرایانه به اسلام بود؛ از نظر او اسلام دین کاملی است و نمی‌توان به بخشی از اسلام عمل کرد و بخشی دیگر را رها ساخت. عقاید مودودی ربط وثیقی با وضعیت سیاسی اجتماعی غرب دارد که در نظر وی رو به زوال و فروپاشی نهاده بود.

آنچه در این میان اهمیت بیشتری دارد توجه به راه حل وی برای خروج از منجلاب تمدن غرب است: رهایی از «عبودیت فکری» غیر خدا و بازگشت به اصالت اسلام. (همان، ۸۰-۷۵) او برای تاسیس الگو و سرمشق جامعه اسلامی به قرآن پناه می‌برد و توسل به شریعت را تنها راه پیش روی جهان عرب می‌داند. (همان، ۵۲ و ۲۴۲) مودودی با چنین مقدماتی، طرحی برای جدایی دو تمدن غرب و اسلام می‌ریزد. این گسست جنبه‌های اعتقادی، فرهنگی و سیاسی را در بر می‌گیرد (مودودی، ۱۹۶۹: ۸۶-۷۰).

۲-۱- یک نظام فکری: سلفی‌گرایی سید قطب، غزالی و قرضاوی

اندیشه سلفی که در ابتدای قرن بیستم و با ورود عقلانیت به پرچمداری سکولاریسم در موضع ضعف قرار داشت، با ورود شیخ رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵م) و جماعت «المنار» جانی دوباره گرفت. او هدف خود را بدعت‌زدایی اعلام کرد. در امتداد همین اندیشه، محمود محمد

الصوف از جامعه‌ای سخن می‌گوید که دین اسلام در آن محقق و عملی شود، جامعه‌ای که اساس اخلاق اجتماعی آن، دوستی، مساوات، صدق و راستی است (صوف، ۱۹۵۵: ۲۶-۱۱). ویژگی مهم دین اسلام که آن را با سیاست و سایر مقولات اجتماعی پیوند می‌دهد، جامعیت، فراگیری و عمومی بودن آن است؛ اسلام به هیچ گروه خاصی تعلق ندارد، بلکه خداوند آن را دین تمام جهانیان معرفی می‌کند. محمد غزالی نیز در مبارزه علیه سکولاریسم به دنبال تفسیری اصیل از اسلام سیاسی است. به نظر او «سکولاریسم نه تنها مقوله خروج از دین، بلکه خروج بر حکومت است.» (غزالی، ۱۹۹۸: ۲۰۵). یوسف قرضاوی نیز با بازیابی دموکراسی در اسلام، مفهوم «اسلام سیاسی» را از تعبیرات ساخته سکولاریست‌ها و غرب‌گرایان چپ و راست می‌داند و مقصود غرب از طرح این مفهوم عقب‌راندن برداشتی از اسلام است که رسالت خود را رهایی جوامع اسلامی از سلطه غرب و شرق در امور داخلی و خارجی امت اسلامی برای نیل به آزادی و بالندگی تعریف می‌کند. مقصود آنها از افزودن اسلام به سیاست این است که اسلام و سیاست را ابتدائاً دو پدیده جدا از هم معرفی کنند، در حالی که سیاست در بطن آموزه‌های دین اسلام نهفته است و اسلام سیاسی در مقابل اسلام غیر سیاسی کاربرد دارد. از نظر قرضاوی این تفکیک به دلیل کینه و نفرت غرب از مفاهیم دینی و منادیان راستین اسلامی است (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۳۱).

۲- سکولاریسم

۲-۱- سکولاریسم رمانتیک

رشد جریان سکولار بسیار پیشتر از سال‌های آغازین قرن بیستم آغاز کرد. با این همه در ابتدای قرن بیستم شیخ علی عبدالرازق (۱۹۶۶-۱۸۸۸م) راه را بر این اندیشه هموار کرد. او با انتشار کتاب «الاسلام و اصول الحکم»، اندیشه سکولاریسم را برای اولین بار در عمق تفکر عربی-اسلامی مطرح کرد. (حسین، ۱۹۵۵: ۵۷) اهمیت این کار که عبدالرازق به گونه‌ای جدی‌تر و مبتنی بر اصول اسلام آن را توسعه بخشید در این امر نهفته است که او برای نخستین بار در تاریخ اندیشه اسلامی به براهین و توجیهات دینی شرعی برگرفته از قرآن و سنت و تاریخ اسلامی استناد نمود تا نشان دهد که سکولاریسم، در محدوده و چارچوب ایمان دینی نیز قابل دفاع است. این مساله موجب شد تا این اندیشه بتواند با آغاز کار خود از خارج از

گستره تفکر اسلامی مشروعیتی در درون جامعه عربی دست‌وپا کند. علی عبدالرازق با تشکیک در مورد ادعای اجماع در خصوص خلافت و وجود آن اعتقاد دارد که خلافت در جهان اسلام همیشه بر قوه قهریه و زور شمشیر مبتنی بوده است در حالی که اسلام دین مساوات، عزت و آزادی بوده و فقط اطاعت از خداوند را جایز می‌داند و اگر استبداد، خشونت و خونریزی حاکمان و خلفا نبود مسلمانان هیچگاه در برابر آنان تسلیم نمی‌شدند. از سوی دیگر مردم باید برای تمشیت امور جامعه خود نوعی از حکومت را برگزینند اما این حکومت غیر از خلافت است (عبدالرازق، ۱۹۶۶: ۱۱۷-۱۱۶).

طه حسین نیز در وادی اندیشه تفرجی در اردوگاه اندیشه سکولار دارد. البته برای اینکه طه حسین (۱۹۷۳-۱۸۸۹م) را در یکی از سه نحله سلفی‌گرایی، سکولاریسم و سلفی‌گرا قرار دهیم باید کمی محتاط باشیم. او از جمله اندیشمندانی است که در طول حیات خود دو دوره فکری متفاوت را تجربه کرده است. دوره اول فکری طه حسین که با کتاب «فی الشعر الجاهلی» شناخته می‌شود، او تعلق خاطر جدی به گرایش سکولار دارد. او در سال ۱۹۲۶ کتاب «فی الشعر الجاهلی» را نگاشت که در آن، با توسل به شک دکارتی و شیوه نقد تاریخی، به غربال روایات و متون دینی همت گماشت. همین امر «تابو»ی امکان‌ناپذیری نقد متن دینی و نیز نقض آن را از نقطه نظر پژوهش علمی شکست. اهمیت این کتاب تنها به دلیل شک او درباره مصادر و مستندات شعر جاهلی نیست، بلکه طه حسین با نقد مستندات تاریخی اشعار جاهلی، نشان داد که از این شیوه تجربی تاریخی می‌توان در حوزه مستندات فقهی و دینی نیز استفاده کرد. وی با چنین مقدمه‌ای به این نتیجه می‌رسد که حوزه علم و دین از یکدیگر جداست و سازگاری و همسازی بین آن دو محال است (طه حسین، ۱۹۶۷: ۲۸۶).

در همین زمینه، اسماعیل مظهر به نقد عقل‌گرایی التقاطی می‌پردازد. اسماعیل مظهر (۱۹۶۲-۱۸۹۱م)، در سال ۱۹۲۶ پیش‌بینی کرد «در آینده‌ای که چندان دور نخواهد بود، ما در مسیری که برای خروج از ظلمات آغاز کرده‌ایم شاهد برخورد سخت میان دو شیوه شرقی و غربی خواهیم بود و غباری که در گذر سال‌های متمادی بر شیوه غیب‌گرا نشسته پراکنده خواهد شد و پایه‌های سست بنیاد آن بر همگان آشکار می‌شود. در این زمان نگرش یقین‌آلودی که استیلای خود را بر جوامع شرقی گسترانیده است، فرو گذاشته می‌شود و مشرق زمین از خواب قرون برمی‌خیزد تا به سوی دروازه‌هایی که روبه سوی رشد و پیشرفت باز می‌شوند، گام

بردارد.» (مظهر، ۱۹۲۸: ۱۱۵). کسان دیگری نیز چون محمد حسین هیکل به ترویج علم‌گرایی خالص و فارغ از هرگونه رویکرد دینی پرداخت (هیکل، ۱۹۸۶: ۱۴۴). هیکل تحقیقاتی درباره نظریه پوزیتیویستی آگوست کنت انجام می‌دهد و در نوشته‌های خود به نقل از او می‌نویسد که مرحله عقل‌باوری آخرین مرحله حیات بشری است. او در کتاب «المعرفة و الايمان» به تأسی از تقسیم‌بندی کنت، تاریخ حیات بشری را به سه مرحله عصر اسطوره، دین و عقل تقسیم می‌کند (هیکل، ۱۹۸۶: ۳۹-۳۵ و ۱۱۴-۱۰۵).

۲-۲- قوم‌گرایی سکولار

ناسیونالیسم در مفهوم مدرن آن با یک سرزمین جغرافیایی گره خورده است، اما در جهان عرب تکیه بر مؤلفه‌های هویتی فرا ملی موجب رشد نوعی از مفهوم ناسیونالیسم شد که نژادگرایی عربی را پی‌گیری می‌کرد. اولین جرقه‌های اندیشه ناسیونالیسم در دنیای عربی توسط روشنفکران مسیحی برافروخته شد. اعراب مسیحی نه تنها «اولین کسانی بودند که پژواک ناسیونالیسم را گرفتند» (خدوری، ۱۳۷۴: ۲۱)، بلکه در ترویج اندیشه ناسیونالیسم سکولار تلاش فراوانی کردند. آنان خواستار برپایی یک امپراتوری غیرمذهبی بودند. پطرس بستانی با توسل به روح مشترک ادیان مسیحیت و اسلام، گفت: «وطن‌دوستی جزء ایمان است.» (شرابی، ۱۳۶۸: ۷۵). سنت عقل‌گرایی و سکولاریزاسیون در جنبش‌های پان عربی نیز رسوخ کرد. در دوره ابتدای قرن بیستم تفکر قومی عربی برای اولین بار سعی کرد تحت تأثیر گفتمان عقل‌گرایی غالب در جهان عرب، ویژگی‌های سکولار به خود بگیرد. در این زمینه یکی از متفکران مسلمان به نام ساطع حصری (۱۹۶۸-۱۸۸۰) تلاش بسیاری کرد تا نشان دهد که در قوم‌گرایی عربی، دین عنصری ضروری و جوهری نیست.

ساطع حصری همانند بسیاری از متفکرین عرب نقطه عزیمت اندیشه خود را انتقاد از حاکمیت و سلطه خلافت عثمانی قرار می‌دهد و معتقد است که سلطه معنوی خلافت عثمانی، روح قومیت عرب را تخدیر کرد به طوری که آنان پذیرش این قدرت را از واجبات دینی برشمردند «... ما همیشه عادت کرده‌ایم، تاریخ عثمانی را ادامه تاریخ اسلامی ببینیم و بدین ترتیب هیچ‌گاه احساس نمی‌کردیم که ملتی مغلوب هستیم که در برابر قدرت بیگانه‌ای سر

تسلیم فرود آورده‌ایم. ما همواره فراموش کرده بودیم که ما را قومیتی ویژه است که هویت آن از هویت دیگر مسلمانان و از جمله ترک‌ها جدا می‌سازد.» (حصری، ۱۹۶۴: ۲۳-۲۴).

با آغاز روند استقلال کشورهای عربی گرایش‌های ناسونالیسم ملی در این کشورها تشدید شد. آنتوان سعادة (۱۹۴۹-۱۹۰۴م) با ناسیونالیسم عربی مخالف بود و به نظر او گره زدن سرنوشت سوریه با ناسیونالیسم عرب، به معنی صرف‌نظر کردن از ویژگی‌های انحصاری آن و ادغام آن در کشوری بود که از سوریه پیشرفته‌تر و مترقی‌تر نیست، بلکه به معنی پذیرفتن موقعیت پایین‌تر برای آن است.

جنگ جهانی اول، منشاء تحولات زیادی در جهان شد، در مصر نیز بر افکار و عقاید مصریان اثر گذاشت و موج ناسیونالیسم را به رهبری سعد زغلول به وجود آورد. در جنگ جهانی اول انگلستان مصر را تحت‌الحمایه خود قرار داد و این امر باعث نگرانی و خوف و هراس ملیون مصر شد. اوضاع و احوالی که در اثر مقتضیات جنگ در مصر به وجود آمده بود رهبران ملی جدیدی را به صحنه سیاسی کشانید که در رأس آنان «سعد زغلول» (۱۹۲۷-۱۸۵۷م) بود (نجاتی، ۱۳۶۵: ۹). در این میان می‌تون از کسانی دیگری نیز نام برد که در ترویج سکولاریسم به شیوه ملی‌گرایانه پرداختند: کنستانتین زریق و جمال عبدالناصر و قوم‌گرایی سکولار او را می‌توان نمونه‌های بارز آن دانست.

۳-۲- تقریر مارکسیستی از سکولاریسم

به موازات رشد و تکامل جریان سکولار و عقل‌گرا در جهان عرب، اولین بارقه‌های تولد اندیشه‌های مارکسیستی در این منطقه نیز دمیدن آغاز کرد. سلامه موسی (۱۹۵۷-۱۸۸۷)، در سال ۱۹۱۳ کتاب «سوسیالیسم» را چاپ کرد که در آن به شرح تصور خود از سوسیالیسم مستقل از ویژگی‌های رایج در اندیشه‌های سردمداران آن پرداخت. از همان سال برای اولین بار شاهد انتشار این موضوع در محافل فرهنگی و علمی جهان عرب هستیم. عصام الدین حنفی ناصف نیز در بررسی‌های خود بنیادهای اسطوره‌ای ادیان را هدف قرار داد. او یکی از اندیشمندان مصری بود که در ترویج اندیشه مارکسیسم در مصر نقش بسزایی داشت. حنفی ناصف درباره سیر تولد دین می‌گوید انسان نخستین به هنگام ترس و وحشت در برابر نیروی طبیعت شبیه طفلی بود که گمان می‌کند عروسک کوچکی اش زنده است (حنفی ناصف، ۱۹۸۵:

۱۰). می‌توان نافذترین اندیشمن این حوزه را عبدالله عرووی دانست که مارکسیسم را به مثابه ضرورت تاریخی دنیای عربی می‌دانست. عرووی، روشنفکران عرب را به یک خیزش و انقلاب انتقادی دعوت می‌کند. عرووی پس از تعیین و تشخیص درد، راه حل خروج از وضعیت موجود جهان عرب را در دستیابی به مارکسیسم عربی شده می‌داند و این اندیشه را «ایدئولوژی قومی معاصر» نام می‌نهد و در وصف آن می‌گوید: «باید از آن به عنوان روشی بنیادی برای تحلیل جدید و جدی گذشته و حال خود استفاده کنیم و با کیفیتی قابل قبول، نقاط مبهم تاریخ عربی مانند برپایی دولت عباسی یا فروپاشی خلافت فاطمی یا انتشار مذهب مالکی در مغرب و اندلس را تبیین کنیم. با استفاده از این ایدئولوژی می‌توانیم برای مشکلات پیچیده و لاینحل فرهنگی... راه حلی پیدا کنیم.» (عرووی، ۱۹۷۳: ۱۷۵).

اندیشه مارکسیسم با افراد دیگری نیز در جهان عرب پی گرفته شد: یاسین حافظ، خودآگاهی تاریخی را در سایه مارکسیسم دموکراتیک میسر می‌دید (حافظ، ۱۹۷۹: ۴۶). ندیم بیطار نیز ایدئولوژی و انقلاب را مکمل هم و راه حل خروج عرب از بن بست هم‌جانبه می‌دید. به گفته وی دنیای عرب «با یک بحران منحصر به فرد تاریخی مواجه است که برای خروج از آن باید اندیشه تقلیدی‌اش را از بین ببرد و تقلیدگرایی را به مرگ محکوم کند.» (بیطار، ۱۹۶۵: ۱۰). صادق جلال عظم نیز اسطوره‌شناسی مارکسیستی را در برابر دین و نظام دینی قرار داد و قائل بود که فهم دینی درکی ناصحیح از وقایع اجتماعی را در اندیشه همه جریان‌ات فکری متأثر از دین القا کرده است (عظم، ۱۹۶۹: ۹). حسین مروه نیز با تبیینی ماتریالیستی از تاریخ اسلام، در واقع به کنار نهادن آموزه‌های دینی رای داد. (مروه، ۱۹۷۹: ۶) تلاش مروه برای تفسیر تاریخی رسالت حضرت رسول (ص) بیش از آنکه واقع‌گرایانه باشد، آکنده از رویکردها و پیش فرض‌های ایدئولوژیک است.

۴-۳- سکولاریسم و تجدد عربی

در این که طی دو سده گذشته اندیشه سیاسی و اجتماعی در جهان عرب در عرصه عمل و فکر بسیار از هم جدا افتاده‌اند تردیدی نیست، اما نکته مهمتر این است که این اندیشه به رغم جدایی از عمل خود از حوادث و عرصه‌های عملی متعددی متأثر شده است. هشام شرابی (۲۰۰۵-۱۹۲۷م) از جمله متفکرانی است که متأثر از آن حوادث و با آگاهی از نظریه‌ها و علوم

اجتماعی غربی، نقدی دو سویه را آغاز می‌کند؛ هم دانش پژوهی آکادمیک غربیان در باب فرهنگ و جامعه عربی - اسلامی و خاورمیانه را مستند به غیریت خودی و دیگری به نقد می‌کشد و هم سلطه پدرسالاری جدید ناشی از امتزاج انحراف گونه سنت و مدرنیته در جوامع اسلامی را تبیین و به جای آن یک ضد گفتمان انتقادی پیشنهاد می‌دهد.

به گفته شرابی، بنیادگرایی در همان حال که ممکن است به عنوان نیرویی آزادی بخش ظاهر شود، به طور اجتناب ناپذیری سرکوبگر خواهد بود. به همان سان که به طور خشونت آمیز جامعه پدرسالار جدید را به زیر می‌کشد، سرسختانه به سوی پدرسالاری اقتدارگرا نیز برمی‌گردد. با چنین رویکردی به طور کلی به نقد جریان سلفی و بنیادگرا می‌پردازد تا راه را بر ورود دین به شیوه‌ای متصلبانه به عرصه اجتماعی مسدود کرده باشد (شرابی، ۱۹۷۵: ۳۸-۳۷). لذا مقولاتی چون فرهنگ، ذهن، شخصیت، و خصیصه ملی در چشم‌اندازی پیشنهادی او حذف شده‌اند (شرابی، ۱۳۸۰: ۱۷). فؤاد زکریا نیز در همین راستا به بحث در خصوص سنت و تجدد می‌پردازد. او به تجدد به عنوان راهی برای عبور تمدن عربی از عقب ماندگی می‌نگرد و عصری بودن به معنای پذیرش ضرورت‌های زمانه را برای خروج از بحران پیشنهاد می‌کند (زکریا، ۱۹۸۸: ۲۶-۲۱). عزیز عظیمه در بررسی خود از نسبت اسلام و سکولاریسم از یک سو به انتقاد از جریانات سلفی می‌پردازد (عظیمه، ۱۹۸۱: ۱۷) که به دنبالش تقدس‌زدایی و عرفی کردن شریعت را پیشنهاد می‌دهد و از سوی دیگر پا در وادی سکولاریسم می‌گذارد. به نظر عظیمه سکولاریسم که به معنای وارد کردن عناصر غیردینی در ساختارهای عمومی است تنها به اروپا و غرب اختصاص نداشت. کشورهای مسلمان نیز برای جلوگیری از فشارهایی همه جانبه به پذیرش این پدیده تن دادند (عظیمه، ۱۹۹۲: ۱۴۰-۷۵). در این میان عادل ظاهر را می‌توان مهمترین مدافع فلسفی سکولاریسم دانست. او به دنبال معرفتی عملی است که برای تنظیم شئون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حیات انسانی، ضروری است که شامل دو بخش می‌گردد: اخلاق و سیاست علمی (ظاهر، ۱۹۹۸: ۱۰۶). او با اتخاذ چنین نقطه اتکایی راه خود را به سکولاریسم می‌گشاید. در این میان می‌توان از کسان دیگری نیز نام برد: فرج فوده با نفی نظام سیاسی برای اسلام خود را در زمره سکولارهای مسلمان گنجانده (فوده، ۱۹۸۸: ۶).

اندیشه سکولار در جهان عرب محملی بود برای طرح اندیشه متفکرینی که به نوعی در تعریف «خود» عربی سعی داشتند آموزه‌هایی را که از سلف اسلامی و عربی به جامعه کنونی

عرب به ارث رسیده بود با آنچه که «دیگری» عقلانی و توسعه یافته برای آنها به ارمغان آورده بود، جایگزین کنند. این عده با رویکردی انتقادی سلف عربی- اسلامی را به کلی نادیده می‌انگاشتند یا در بهترین وضعیت آن را به عنوان میراثی در کنار اشیاء کهنی چون اهرام مصر حائز اهمیت تاریخی می‌دانستند. ایدئولوژی زدایی از میراث در حقیقت نتیجه گرایش این نحله به عقلانیت مدرن غربی بود.

۳- همسازگرایی معاصر

۳-۱- همسازگرایی رمانتیک

شکل‌گیری اندیشه قوم‌گرایی عربی در دهه‌های ابتدایی قرن بیستم، موجی از علائق رمانتیک را در سرتاسر جهان عرب به دنبال آورد. این حرکت پشتوانه روحی و روانی مناسبی برای جنبش همسازگرایی معاصر فراهم کرد تا بتواند در انجام رسالت خود برای آشتی اندیشه دینی و تجدد موفق شود.

توفیق حکیم (۱۸۹۷-۱۸۹۸) که از نویسندگان مشهور رمانتیک عربی در این دوره بود که کار خود را با نگارش نمایشنامه‌های ذهنی-فلسفی آغاز کرد. در تغییر جهتی ناگهانی به تألیف نمایشنامه «محمد رسول بشریت» سال ۱۹۳۶ روی آورد. او با لحنی که به ادبیات مناجات گونه، شباهت داشت از جریانات غیر دینی در جهان اسلام و نادیده انگاشتن سنت‌های بومی شکایت می‌کند و می‌گوید و تلاش برای سراپا غربی شدن را نکوهش می‌کند. (جندی، ۱۳۷۱: ۲۹۴-۲۹۳).

محمود عقاد (۱۸۸۹-۱۹۶۴) نیز که زندگیش را با انقلاب علیه اندیشمندان اسلامی کلاسیک در مکتب شرقی آغاز کرده بود عنایت بسیار به ادبیات فکری رمانتیسم انتقادی جدید داشت. وی در آثار اولیه خود هیچ اهمیتی به موضوعات دینی نداشت و کمتر می‌توان سطری در این باب یافت که نشانگر موضع دینی یا غیر دینی او باشد، اما در ادامه تغییر نگرشی اساسی به سمت فضای دینی دارد. عقاد کتاب «ابرمرد اصلاحات» را در وصف محمد عبده به رشته تحریر در آورد و از آن پس بازسازی موضوعات و مسائل اسلامی معاصر را در چارچوب همسازگرایی آغاز کرد.

در همین زمینه، محمد حسین هیکل سنت عربی را مورد تجدید نظر قرار می‌دهد و اندیشه همسازی و آشتی میان عقل و دین را مطرح می‌کند. «تلاش من بر آن بود که برای عرب زبانان فرهنگ و زندگی روحی غرب را تشریح کنم تا برای همه ما چراغ هدایت باشد؛ ولی پس از تلاش بسیار دریافتم که من بذر را در زمین مناسبی نکاشته‌ام... بار دیگر کوشیدم تا از تاریخ دور خود در عهد فراغته جایگاهی برای الهام در این عصر بجویم، ولی گذر زمان و افول عقلانیت در عصر ما هرگونه ارتباطی را که بتواند منبعی برای احیای نهضت اصلاحی در عصر کنونی شود را گسسته بود.» (هیکل، ۱۹۷۹: ۲۶-۲۲). می‌توان تلاش‌های طه حسین در بازشناسی اسطوره‌های اسلامی را نیز ذیل اندیشه سازوارانه مطرح کرد. او در در مقدمه ویرایش جدیدی که در دوره دوم حیات فکری‌اش نگاشته، به توجیحات و استدلالات اندیشه رمانتیک استناد می‌کند تا بنیانی برای رد قطعیت عقل و اهمیت احساس، خیال و دیگر ساحت‌های غیر عقلی در شناخت بشری فراهم کند. عبدالرزاق سنهوری از دیگر اندیشمندان عربی است که همسازی فقه و قانون را پیشه خود می‌کند. او نشان داد که توسل به قانون غربی تنها و یا فقه اسلامی به طور خاص به نتیجه مطلوب موردنظر برای تنظیم روابط حقوقی نخواهد انجامید. «در این راه تعدیل در هر دو سو امری ضروری است.» (سنهوری، ۱۹۵۴: ۱-۵).

از سوی دیگر، راشد غنوشی (تولد ۱۹۴۱) یکی دیگر از اندیشمندان همسازگرای مسلمانی است که سعی دارد بدون دست برداشتن از مبانی و اصول اسلام، آن را در قالب‌های نو برای جهان امروز ارائه دهد، به گونه‌ای که به خصوص در حوزه‌های سیاسی - اجتماعی بتواند به طور مؤثر پاسخگو باشد. او معتقد است که اسلام به صراحت از قدرت سیاسی سخن نگفته است و دستور مستقیمی در این مورد از سوی شارع نازل نشده است. با این همه قدرت سیاسی را به عنوان ابزاری برای رسیدن به مقاصد شارع مورد نیاز فرض می‌گیرد (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۰۳-۹۸). به نظر او، از آنجا که اسلام علاوه بر اینکه یک دین است، نظام کاملی است که حیات اجتماعی انسان‌ها را نیز تدبیر می‌کند. از این رو، در همه جوانب حیات بشری برنامه دارد.

۲-۳- در جستجوی راهی میانه

از میان اندیشمندانی که به دنبال رابی میانه بوده‌اند، ابراهیم عبدالمجید لبان است که

خواهان همسازگرایی بر بنیاد ایده‌آلیسم بود. لبنان در تشریح وضعیت جدید، اولین دستاورد استعمار را برای جوامع اسلامی جایگزینی شریعت اسلامی در این جوامع با قوانین فرانسوی و انگلیسی می‌داند؛ چرا که به اعتقاد او این کار موجب شد که دین و اخلاق در عرصه اجتماع با اندیشه‌های دنیامدارانه جایگزین شوند (لبنان، ۱۹۵۴: ۱۷۹-۱۷۸). در همین راستا میشل عفلق را می‌توان ناسیونالیست همسازگرایی دانست که به دنبال راه میانه بود. به گفته او بیش از هر چیزی سعی کردیم تا تغییری در خودمان ایجاد کنیم و برای ملت خود اندیشه‌ای ریشه‌دارتر از سیاست یعنی منبعث از عقل و روح عربی گرد آوریم.» (بیطار و عفلق، ۱۹۴۴: ۹-۸).

طیب تیزی نیز با میانجی‌گری میان دین و مارکسیسم، ورق تازه‌ای بر کتاب همسازگرایی معتدل افزود. در شرایطی که مارکسیسم عربی در میان تشویش فکری و ابهامات متدولوژیک خود به عقل تعلیلی استناد می‌کرد، طیب تیزی (تولد ۱۹۳۴) در اجتهاداتش در راهی جدید گام می‌گذارد و به مارکسیسم به عنوان چارچوبی برای تحلیل پدیده‌ای ریشه‌دار در تاریخ جامعه عربی؛ یعنی دین، متوسل می‌شود. او در کتابش، با نام «از یهوه تا الله» سعی دارد تا برای پوزیتیویسم فرهنگی بی‌بنیادی که در فرهنگ عربی نفوذ کرده بود حد و مرزی ترسیم کند (تیزی، ۱۹۸۵: ۱۳). او دو سوال مهم را مطرح می‌کند: اول، چرا تاریخ شرق و آسیا با استبداد گره خورده است، به طوری که خدایان بر مسند پادشاهی و پادشاهان به مقام خدایی می‌نشینند و در نتیجه تاریخ شرق با پیوند مقدسات و مادیات تکوین یافته است؟؛ و سوال دوم: چرا تاریخ شرق با دین گره خورده است؟ (تیزی، ۱۹۸۲: ۸۵-۸۴). در ادامه این سنت فکری می‌توان از حسن حنفی نام برد. حنفی در بخشی از آثار خود به تشریح تاریخ اندیشه و جریان‌های فکری عربی می‌پردازد که در این اثر خود نیز بسیار تحت تأثیر اندیشه غرب‌زدگی موجود در ادبیات فکری چپ است (حنفی، ۱۳۷۵: ۱۶۹). او ضمن بررسی جریان‌های فکری عرب معاصر، علت گرایش مسلمانان به غرب را مورد بررسی قرار می‌دهد و با تقسیم تاریخ اسلام به ادوار مختلف، چشم امید به دوره‌ای دارد که مسلمانان به بلوغ برسند (حنفی و جابری، ۱۳۷۵: ۲۳۲-۲۳۱). محمد عابد الجابری نیز با ارائه تصویری خاص از تجدد، تجربه مدرنیته در جهان عرب را فرایند نمی‌داند بلکه یک وضعیت می‌داند. اگر در غرب مدرنیته فرایندی مستمر و پیوسته بوده که از دوران روشنگری آغاز و تا ظهور پست مدرنیسم امتداد یافته، اما در جهان عرب تجدد یک

وضعیت است که بارزترین ویژگی این وضعیت مطالبه «عقلانیت» و «دموکراسی» است (همان، ۱۷). در برابر این مفهوم برابر نهادی در جهان عرب متولد شد که همان میراث است. میراث را باید در سایه مفهوم عربی تجدد درک کرد. به عبارتی پیشینیان با واژه میراث - به معنای مجموعه‌ای از عقاید و باورها - ناآشنا بودند و برای بیان آرای گذشتگان، آن را به کار نمی‌بردند. مفهوم کنونی واژه «میراث» در گفتمان معاصر عرب، پیش از آنکه خاستگاهی در گستره ذهنیت تاریخی عربی داشته باشد، یکسره مولود رویکرد ایدئولوژیک این جهان در برابر تجدد است (جابری، ۱۹۹۱: ۲۴-۲۳).

جریان همسازگرایی موضعی میانه‌رو در برابر اندیشه‌های جدید دارد ولی در عین حال میراث «خودی» را به نفی و تردید نمی‌رهاند. در این منظر مرزهای خود و دیگری عربی چندان شفاف و محکم نیست که با توسل به یکی بتوان دیگری را رها کرد. به این ترتیب متفکرین این نحله تلاش خواهند کرد که مؤلفه‌های اسلامی خودی را در متن دیگری بازبند و یا در وجهی محافظه‌کارانه‌تر با ادبیاتی تازه سعی خواهند کرد که میراث خودی را تفسیر کنند.

نتیجه‌گیری

در شرایطی که تفکر عربی فعالیت خود را در مطلع عصر جدید زیر فشار تمدن غالب از سر می‌گرفت، بار دیگر جریان‌های سه‌گانه فکری که از دیرباز حول مؤلفه دین شکل گرفته بودند پا به عرصه وجود گذاشتند، اما این بار، با پاره‌ای تغییرات در محتوا و ادبیات فکری همراه بودند که طبیعت عصر جدید اقتضای آن را داشت. هر پژوهشگری که حوزه کاری خود را در گستره جهان اسلام تعریف می‌کند قبل از تقسیم جریان‌ات فکری به محافظه‌کار و ترقی‌خواه، راست و چپ، لیبرال و مارکسیست،... باید ربط و نسبت آنها را با این رویکردهای ذهنی و جریان‌ات تاریخی سه‌گانه مشخص کند. نوشته حاضر تلاش کرد تا با بررسی اندیشه متفکران عرب در یک قرن اخیر سیر تحولات نظری سه‌گانه فکری در جهان عرب را تشریح کند. در این دوره متفکران عرب در شرایطی زیسته‌اند که در برابر خود تمدن غرب با مظاهر متجدد آن و در پس خود تاریخی کهن از میراث فکری و دینی اسلامی را بر دوش می‌کشیده‌اند. در این وضعیت روشنفکران عرب با بازسازی تأملات خود در قالب هر یک از سه جریان سلفی‌گرایی،

سکولاریسم و همسازگرایی برداشتی از «خود» (میراث عربی- اسلامی) و «دیگری» (جهان غرب) ارائه نموده‌اند.

متفکران عرب در شرایطی از قرن نوزدهم پا به سده جدید گذاشتند که متفکران جامعه اسلامی بر اساس پایگاه اجتماعی، وابستگی‌های ملی، تعلقات دینی، نوع و سطح تحصیلات و دغدغه‌های روشنفکری عصر خود در مقابل پرسش «چیستی تحولات عصر جدید و ماهیت و چگونگی مواجهه با هم‌آورد طلبی‌های تمدن غربی» موضع‌گیری می‌کردند. ماحصل این مباحثات مرزبندی و هویت‌سازی برای «خود» عربی در مقابل الگوها، چارچوب‌ها و قواعد بازی «دیگری» غربی بود. راهکارهای متفکران عرب برای مواجهه با این وضعیت، آموزه‌هایی چون بازگشت به سلف، پان‌اسلامیسم، ناسیونالیسم اسلامی، ناسیونالیسم لیبرال، سکولاریسم، سوسیالیسم، شروط‌خواهی، استبداد ستیزی، قانون خواهی، پارلمانتاریسم را وارد ادبیات سیاسی دهه‌های ابتدایی قرن بیستم جهان عرب کرد. با این حال، قرن بیستم که اوج مواجهه سنت عربی و اسلامی با تجدد غربی بود تفکر عربی را دچار نوعی دستپاچگی کرد. جریان تجددخواه با برداشتن علم غربی شدن، عجله و افری برای متری شدن داشتند. از سویی نگرش سلفی که زخم استعمار و اروپا را بر تن داشت علم جهاد با عالم کفر را بلند کرد. این رفتار رادیکال در دو سوی طیف اندیشه عربی، مجال را برای تولد اندیشه میانه‌ای چون همسازگرایی فراهم کرد که توانست گستره وسیعی از روشنفکری عربی را در خود بگنجانند. سکولاریسم هم در شرایطی در جهان عرب ظهور کرد که این حوزه تمدن بشری با بحرانی جدی مواجه بود. ناتوانی اندیشه عربی از ارائه تعریف جدید و هویتی برای مسلمانان در برابر جهان مدرن، ناتوانی در شناخت مدنیت و چگونگی گذار جوامع اسلامی به دنیای مدرن و از همه مهم‌تر بحران‌زایی صهیونیسم یهودی برای جهان عرب؛ از جمله موارد بی‌شمار چالش‌هایی است که در ورود سکولاریسم به جهان اسلام مؤثر بود. این روند در ابتدای قرن بیستم روندی رو به رشد دارد و نسلی از روشنفکری عربی را با خود همراه می‌کند تا بتوانند راه تازه‌ای پیش روی جهان عرب قرار دهند که بدیلی برای میراث عربی به شمار می‌رود.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰). **فهم نظریه‌های سیاسی**، ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات آگاه.
- باردن، لورنس (۱۳۷۵). **تحلیل محتوا**، ترجمه محمد یمنی دوزی سرخابی و ملیحه آشتیانی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). **سنت گرایی و بنیاد گرایی**، در خرد جاویدان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حنفی، حسن و جابری، محمد عابد (۱۳۷۵). «مکالمه دو فرهنگ»، ترجمه محمد مهدی خلجی، **فصلنامه نقد و نظر**، شماره ۹، زمستان.
- حنفی، حسن (۱۳۷۵). «اسلام بزرگ‌ترین دین مدرن»، **فصلنامه نامه فرهنگ**، شماره ۲۲.
- خدوری، مجید (۱۳۷۴). **گرایش‌های سیاسی در جهان عرب**، ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: وزارت امور خارجه.
- جندی، انور (۱۳۷۱). **اسلام و جهان معاصر**، ترجمه حمیدرضا آژیر. مشهد: آستان قدس رضوی.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷). **اسلام در انقلاب؛ جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب**، ترجمه حمید احمدی. تهران: کیهان.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۱). **فرهنگ علوم عقلی**، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- سید قطب (۱۳۷۰). **ما چه می‌گوییم**، ترجمه و تفصیل از هادی خسروشاهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شرابی هشام (۱۳۸۰). **پدرسالاری جدید، نظریه‌ای درباره تغییرات تحریف شده در جامعه عرب**، ترجمه سید احمد موثقی. تهران: کویر.
- (۱۳۶۸). **روشنفکران عرب و غرب؛ سال‌های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵**، ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: مرکز مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- غنوشی، راشد (۱۳۸۱). **آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی**، ترجمه حسین صابری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مشکینی، علی (۱۳۴۸). **اصطلاحات الاصول**. قم: حکمت.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۷۲). **فرهنگ فرق الاسلامی**. مشهد: آستان قدس رضوی.

نجاتی، غلامرضا (۱۳۶۵). جنبش‌های ملی در مصر از محمدعلی تا جمال عبدالناصر. تهران: شرکت سهامی نشر.

ب) منابع عربی

البناء، حسن (۱۹۷۸). منبر الجمعة (مجموعه احادیث الجمعة المنشورة بجريدة الاخوان المسلمين اليومية). اسکندریه: دارالدعوة.

----- (۱۹۹۲). مجموعة الرسائل الامام الشهيد، قاهره: دارالتوزيع و النشر الاسلاميه.

بيطار، صلاح و غفلق، ميشل (۱۹۴۴). في القومية العربية و موقفها من شيوعية. بيروت: بي.نا.

بيطار، نديم (۱۹۶۵). الفعالية الثورية في النكبة. بيروت: دارالاتحاد.

تيزيني، طيب (۱۹۸۲). الفكر العربي في بواكيره و آفاقه الاولى. دمشق: دارالمشق.

----- (۱۹۸۵). من يهوه الى الله. دمشق: دارالمشق.

حافظ، ياسين (۱۹۷۹). الهزيمة و الايديولوجية المهزومة. بيروت: دارالطليعه.

حسين، طه (۱۹۶۷). من بعيد. بيروت: دارالعلم للميلاي.

حسين، محمدمحمد (۱۹۵۵). الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر. قاهره: مكتبة الآداب.

حصري، ساطع (۱۹۶۴). ابحاث مختارة في القومية العربية. قاهره: دارالمعارف.

حنفي، عصام الدين ناصف (۱۹۸۵). اليهودية بين الاسطورة والحقيقة: نشوء و تطور العقيدة الموسوية. بيروت: دارالمروج.

زرزور، عدنان محمد و سباعي، مصطفى (۲۰۰۰). الداعية المجدد. دمشق: دار القلم.

زكريا، فؤاد (۱۹۸۸). خطاب الى العقل العربي. مصر: دارالمصر للطباعة والنشر.

سنهوري، عبدالرزاق احمد (۱۹۵۴). مصادر الحق في الفقه الاسلامي. قاهره: بي.نا.

سيد قطب (۱۹۹۰). معالم في الطريق. بيروت: دارالشروق.

شرابي، هشام (۱۹۷۵). مقدمة لدراسة المجتمع العربي. اورشليم: صلاح الدين.

صواف، محمد محمود (۱۹۵۵). صوت الاسلام في العراق. بغداد: الشركة الاسلامية للطباعة والنشر المحدودة.

زاهر، عادل (۱۹۹۸). الأسس الفلسفية للعلمانية. بيروت: دارالساقى.

عبدالرازق، على (۱۹۶۶). الاسلام و اصول الحكم، نقد و تعليق: ممدوح حقي. بيروت: دار مكتبة الحياة.

عظم، صادق جلال (۱۹۶۹). نقد الفكر الديني. بيروت: دارالطليعه.

عظمه، عزيز (۱۹۹۸). ابن خلدون و تاريخ، ترجمه عبدالكريم ناصيف. بيروت: دارالطليعه.

- غزالی، محمد (۱۹۹۸). *السنة النبوية بين اهل الفقه و اهل الحديث*. قاهره: دارالشروق.
- فوده، فرج (۱۹۹۸). *الحقيقة الغائبة*. قاهره: دارالفكر للدراسات و النشر و التوزيع.
- قرضاوى، يوسف (۱۹۹۹). *من فقه الدولة فى الاسلام*. قاهره: دارالشرق.
- قطب، محمد (۱۹۶۴). *جاهلية القرن العشرين*. قاهره: مكتبه وهبه.
- لبان، ابراهيم (۱۹۵۴). *الفلسفه و المجتمع الاسلامى*. قاهره: بى تا.
- مروه، حسين (۱۹۷۹). *النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية*. بيروت: دارالفارابي.
- مظهر، اسماعيل (۱۹۲۸). *تاريخ الفكر العربى*. بيروت: دار التراث العربى.
- هيكل، محمدحسين (۱۹۶۴). *المعرفة و الايمان*. قاهره: دارالمعارف.
- (۱۹۷۹). *فى منزل الوحي*. قاهره: دارالمعارف.
- (۱۹۸۶). *ثورة الادب*. قاهره: دارالمعارف.
- مودودى، ابوالعلا (۱۹۶۹). *نظرية الاسلام و هديها فى السياسة و القانون و الدستور*. دمشق: دارالفكر.