

اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی

محمدعلی توانا*

چکیده

رویاری و مواجهه اسلام و مدرنیته در اندیشه اندیشمندان اسلامی اشکال متفاوتی به خود گرفته است. در این میان فهم سید جمال‌الدین اسدآبادی از مدرنیته و اسلام، آغاز راهی است که تلفیق و سازگاری این دو عرصه - یعنی اسلام و مدرنیته - را راه‌حل معضل عقب‌ماندگی و مسئله امپریالیسم در کشورهای اسلامی می‌داند. سید جمال‌الدین اسدآبادی بر این اعتقاد بود که راه برون رفت از واپس‌ماندگی و مقابله با امپریالیسم، باز تفسیر آیین اسلامی است که در درون گفتمان مدرنیته صورت می‌گیرد. در واقع سید جمال‌الدین ابتدا میان مدرنیته و غرب جدایی می‌افکند و سپس مدرنیته غیرغربی را می‌جوید. بنابراین، باز تفسیر آیین اسلامی در اندیشه سید جمال‌الدین به بازسازی هویتی مدرن، منتهای غیرغربی می‌انجامد. و این گونه، مدرنیسم اسلامی به مثابه هویتی متمایز و مستقل از هویت غربی، پاسخ سید جمال‌الدین اسدآبادی به بحران جوامع اسلامی در قرن نوزدهم است.

واژگان کلیدی: اسلام، سید جمال‌الدین اسدآبادی، مدرنیته، مدرنیسم اسلامی، هویت.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

قرن نوزدهم، سرآغاز مواجهه اسلام با مدرنیته غربی در تمامی وجوه آن است. چنین رویارویی‌ای، چالشی بس بزرگ در درون جوامع اسلامی ایجاد نمود و به دنبال آن هر یک از متفکران سرزمین‌های اسلامی به فراخور درک خود از بنیان سنت و مدرنیسم در صدد عرضه پاسخی به مسئله برآمدند.

سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز از جمله این متفکران بود. او برای پاسخ‌گویی به مسئله عقب ماندگی و امپریالیسم - یعنی بحران جوامع اسلامی - ناگزیر از اندیشه‌ورزی در باب مبانی سنت و تجدد بود. وی باید تکلیف رابطه این دو عرصه را آشکار می‌ساخت. در واقع از درون اندیشه‌ورزی سید جمال‌الدین در باب رابطه سنت و تجدد پاسخ وی به مسئله زوال و انحطاط شکل می‌گرفت.

با این اوصاف مقاله حاضر در صدد پاسخ‌گویی بدین سؤال است که: نسبت اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی چه شکلی به خود می‌گیرد؟

سید جمال‌الدین اسدآبادی علل و ریشه‌های زوال و انحطاط جهان اسلام را دارای دو بعد درونی و بیرونی می‌دانست. بعد درونی بر مسئله بی‌قانونی، فقدان دانش، نبود آزادی و همبستگی اجتماعی تأکید داشت و بعد بیرونی بر مسئله استعمار و نداشتن استقلال این سرزمین‌ها دلالت می‌نمود. البته این دو بعد را در تعامل با هم باید درک کرد. بنابراین، به منظور عرضه راه‌حلی به مسئله، سید جمال‌الدین اسدآبادی ابتدا به پیرایش و بازسازی تفکر اسلامی می‌پردازد و سپس از طریق وارد کردن عناصر رهاکننده و مترقی‌گفتمان مدرنیته در درون تفکر اسلامی، هویتی مستقل و غیرغربی می‌سازد که از آن به عنوان مؤثرترین وسیله جهت مبارزه با استعمار و رهایی از عقب‌ماندگی سود می‌جوید.

چارچوب نظری

به منظور فهم اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی از رهیافت اندیشه‌شناسانه منطق درونی سود جسته‌ایم. براساس منطق درونی برای درک واقعی هر گونه جستار باید دقیقاً به روندهای فکری آن پی‌برد (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۳۰). برای فهم هر شیوه پژوهش و خصوصاً نظریه‌های سیاسی، تفکر فعال، زنده و از نظر تاریخی در حال رشد که در چارچوب آنها مفاهیم، فایده جمعی و کلی دارند باید نقطه آغاز باشد (همان: ۳۳-۳۴).

این خصیصه بر قابل فهم بودن روندهای بازسازی اندیشه یک متفکر برای دیگران از طریق پیگیری همان فرایند تاکید دارد. انسان باید تصویر متحرک تاریخی از فعالیت و روند تفکر عرضه کند و از آن طریق امیدوار باشد که در نهایت پویایی تاریخی مفاهیم را درک کند و بدین نحو سرشت و ریشه منطق آنها را دریابد (همان: ۳۴).

رهیافت منطق درونی از مرحله‌ای آغاز می‌شود که نظریه‌پرداز سیاسی، بحران سیاسی و بی‌نظمی در زندگی سیاسی را دریافته است (همان: ۳۹). برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی اولین سؤال این است: مشکل او کدام است؟ (همان: ۵۴). بر اساس منطق درونی، تشخیص علل و ریشه‌های بحران، مرحله دوم را تشکیل می‌دهد. در این مرحله باید به مطالعه دقیق در علل بی‌نظمی و کارکرد نادرست اوضاع سیاسی مشاهده شد، پرداخت (همان: ۸۱). در مرحله سوم نظریه‌پرداز می‌کوشد تصویر یک نظم سیاسی را که در زمان او وجود ندارد، ترسیم نماید. نظریه‌پرداز تصویر خود از جامعه منظم را از درک و برداشت اولیه خود از نبودن و یا نارسایی نظم عرضه می‌کند. نهایتاً مرحله چهارم رهیافت منطق درونی، ارائه راه‌حل مسئله است. نظریه‌پرداز طبعاً توصیه‌هایی برای اعمال سیاسی عرضه می‌کند که به نظر او به بهترین وجهی مشکل مطرح شده را حل و فصل می‌کند (همان: ۴۰). بنابراین، بر اساس رهیافت منطق درونی تمرکز این نوشتار بر مرحله بیان پاسخ سید جمال‌الدین به بحران جوامع اسلامی - یعنی وضعیت حاصل از رویارویی با مدرنیته و پیامدهای ناشی از آن - است.

روش

انتخاب روش همواره با یک موضع معرفت‌شناسانه همراه است. بنابراین، انتخاب روش باید با این دید صورت گیرد که آیا برای بررسی یک سؤال خاص مناسب است یا خیر (دیواین، ۱۳۷۸: ۲۳۲).

در مطالعه امور سیاسی، غالباً روش‌های کیفی بر روش‌های کمی برتری داشته‌اند (Van Dyk 178: 1960). در واقع روش‌های کیفی در جایی که هدف پرداختن به کشف تجارب ذهنی مردم و معانی‌ای است که آنان به این تجارب می‌دهند، مناسب‌ترین روش‌ها هستند (دیواین، ۱۳۷۸: ۲۲۷). براین اساس ما نیز در این جا از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده کرده‌ایم.

تحلیل محتوا موضوع اصلی علمی است که درباره انسان بحث می‌کنند. استعداد

سخن گفتن، برجسته‌ترین ویژگی انسان است و زبان، جزء جدایی‌ناپذیر تفکر منطقی، احساسات و همه عناصر مشخص زندگی درونی اوست ... اگر درست نگریسته شود، تحلیل محتوا مسئله مرکزی مطالعات انسانی است (هولستی، ۱۳۸۰: ۱۱). در اصل تحلیل محتوا، تکنیکی پژوهشی برای استنباط تکرارپذیر و معتبر داده‌ها درباره متن آنها است (کریپندورف، ۱۳۷۸: ۲۵). تحلیل محتوا هم می‌تواند تحلیل مدلول‌ها باشد مثل تحلیل مضمونی و هم می‌تواند تحلیل دال‌ها باشد مثل تحلیل واژگان (باردن، ۱۳۷۵: ۳۴). در این پژوهش بیش از هر چیز به تحلیل مدلول‌ها پرداخته شده است.

باید در نظر داشت که در تحلیل محتوا، اگر توصیف، اولین مرحله و لازم است و اگر تفسیر در مرحله بعدی قرار دارد، استنباط راه واسطه‌ای است که گذر صریح و بازرسی شده یکی را به دیگری ممکن می‌سازد (همان: ۴۰). بنابراین باید گفت که ویژگی اصلی تحلیل محتوا استنباط است (همان: ۱۳۳).

مرور برخی آرا پژوهشگران درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی

سید جمال‌الدین اسدآبادی بعنوان قهرمان مبارزه با استعمار و سلسله جنبان نهضت‌های اسلامی معرفی شده است (وائقی، ۱۳۷۴: ۱). احمد امین می‌گوید: «سید جمال‌الدین هدف اصلی خود را بر این گذاشته بود که کشورهای اسلامی را از زیر بار سلطه استعمارگران نجات دهد» (امین، بی‌تا: ۱۰۶). گلدزبهر نیز بر این باور است که هدف سید جمال‌الدین، آزاد سازی اسلام از نفوذ بیگانگان بود و راه آن را در سیاست می‌دانست (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷: ۱۷۴). شیرین‌هانتز نیز بر این اعتقاد است که: استفاده سید جمال‌الدین از اسلام به عنوان ابزار بسیج سیاسی، بیشتر از آنجا ناشی شده است که از نفوذ و جایگاه استوار اسلام در میان توده‌های مردم آگاه بود. بنابراین. از آن به عنوان وسیله‌ای برای برانگیختن آنان علیه دولت‌های حاکم سود می‌جست، در واقع جمال‌الدین این دولت‌ها را فاسد تلقی می‌کرد و آنها را مسئول استیلای قدرت‌های بزرگ بر جهان اسلام می‌دانست (هانتز، ۱۳۸۰: ۱۲۷). براساس تعبیر نیکی کدی سید جمال‌الدین از اسلام به عنوان ابزاری جهت پاسخ به امپریالیسم استفاده نمود (Keddie, 1988:1). حامد الگار نیز بر این اعتقاد است که علاقه سید جمال‌الدین به اسلام منحصر به جنبه‌های سیاسی و اجتماعی آن بود و در واقع خیال می‌کرد که اسلام محتوایی غیر از آن جنبه‌ها ندارد (الگار، ۱۳۶۹: ۲۱۶). در واقع اسلام برای وی یک هدف یا یک وسیله همواره مورد

مناقشه بوده است (روه، ۱۹۹۵: ۴۸).

به نظر نگارنده این سطور هدف اساسی سید جمال‌الدین بازسازی هویت اسلامی بود و از آن به عنوان ماهیتی غیرغربی برای مبارزه با جنبه استعماری مدرنیته و راه‌رهایی و پیشرفت سود می‌جست. در واقع بازسازی هویت اسلامی سید جمال‌الدین برگرفته از جنبه‌هایی از اندیشه‌های اسلامی و مدرنیسم غربی است و خود فی‌ذاته هدفی برای سید جمال‌الدین است. در واقع سید جمال‌الدین علاوه بر اینکه می‌خواست دستاوردهای مدرنیته را اصالتاً اسلامی بخواند (Keddie, 1983: 2) و استدلال می‌کرد که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از بازتفسیر آن همساز با دنیای مدرن شود (Hourani, 1970: 6). به دنبال بازسازی هویت اسلامی در زمینه مدرن اما غیرغربی آن برآمد.

چارچوب فکری سید جمال‌الدین

سید جمال‌الدین اسدآبادی در مان دردهای سیاسی ممالک و ملل اسلامی را در سه اصل اساسی خلاصه می‌کند که این سه اصل در پیوند تنگاتنگ با هم قابل درک هستند:

۱. تبدیل شیوه حکومت از استبدادی به مشروطه و برقراری قانون به جای رسوم و اوامر؛
۲. از میان بردن آثار تفرقه مذهبی و احیای روح وحدت اسلامی؛
۳. مبارزه علنی و بیرحمانه با نفوذ استعمار (محیط طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۶۲)

سید جمال‌الدین و مسئله استبداد

یکی از محورهای مهم فکری سید جمال‌الدین، اندیشه ضد استبدادی وی است که کمتر به آن توجه شده است. سید جمال‌الدین بر این اعتقاد بود که قوه مطلقه استبدادی، موجد آزادی و عدالت نمی‌تواند باشد، مگر آنکه به قدرتی مقید و محدود شود (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۰: ۱۳۷). وی دریافته بود که اساس عقب‌افتادگی و شور بختی ممالک اسلامی در بی‌نصیبی ملت‌های مسلمان از آزادی و دانش است و این نقیصه را نتیجه اسلوب حکومت مستبد دانست و دریافت تا شکل زندگانی سیاسی در ممالک اسلامی تغییر نیابد و حکومت مشروطه جای حکومت استبدادی را نگیرد، نجات بر مسلمانان میسر نیست (محیط طباطبایی، ۱۳۴۸: ۵۰). سید جمال‌الدین می‌گوید:

«تا زمانی که ملت در نادانی و جهالت خود باقی هستند، حکومت فردی دوام پیدا می‌کند. هنگامی که نور معرفت در ملتی درخشندگی داشت، نخستین کارش به وجود آوردن نهضت آزادی و رهایی از قیود زنجیرها و طرز حکومت‌هایی است که متناسب با شئون اجتماعی او باشد» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷: ۱۴۲).

سید جمال‌الدین و مسئله استعمار

از دیگر محورهای اندیشه سید جمال‌الدین مبارزه با استعمار به عنوان وجهی از مدرنیته غربی است. البته مبارزه با استعمار از سالیان پیش از تولد سید جمال آغاز شده بود و از این جهت سید جمال‌الدین پیشگام مبارزه با استعمار نیست (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۵۲). سید جمال‌الدین در صدد شناخت ریشه استعمارگری و نوع پوششی بود که استعمار در آن پنهان می‌گردد. چنان که می‌گوید: «این استعمار که از نظر لغت به معنی آباد کردن است از لحاظ معنی حقیقی و اصیل به عقیده من از اسماء اضداد است. زیرا این استعمار یعنی استعباد و بنده و برده ساختن آزادگان و خاصه استعمار به معنی تخریب نزدیک‌تر است تا تعمیر و عمران» (اسدآبادی، ۱۳۵۸: ۱۶۸). وی معتقد بود که «جنگ‌هایی که به وسیله قدرتمندان و سرمایه‌داران غربی پدید می‌آیند، برآمده از سلطه‌گری‌ها و سودپرستی‌ها و گسترش قلمرو قدرت آنهاست که البته تحت عناوین زیبایی چون وطن، ملت و دفاع از سرزمین و مردم صورت می‌گیرد (عمار، ۱۹۹۸: ۱۹۶) و در جایی دیگر می‌گوید: «دولت‌های مقتدر سقوط نکردند و از بین نرفتند، مگر با دخول بیگانگان به آن کشورها و گماردن آنها بر کارهای مهم مملکتی؛ زیرا در تاریخ همه دولت‌های منقرض شده، آثاری از دخالت بیگانگان به چشم می‌خورد» (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۹۰).

سید جمال‌الدین و مسئله اتحاد اسلامی

در واقع نخستین کسی که در تاریخ جدید علناً مسئله وحدت اسلامی را طرح نمود نادرشاه افشار بود (محیط طباطبایی، ۱۳۵۰: ۸۵). بعد از نامه‌ها و اسناد نادری می‌بایست مقالات سید جمال‌الدین اسدآبادی در *عروة الوثقی* را کامل‌ترین و رساترین مفسر روح این اندیشه دانست (همان: ۱۰۵).

بنابراین، از مفاهیم محوری دیگر تفکر سید جمال‌الدین، اتحاد اسلامی و همبستگی اجتماعی است که رفع تفرقه در میان مسلمانان را مد نظر دارد. البته مقصود و هدف سید جمال‌الدین این نبود که حکومت‌های اسلامی حکومت واحدی را تشکیل بدهند، بلکه باید به اوضاع و احوال یکدیگر آشنا شده و در کارها با هم همکاری نمایند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۰: ۳۱۰). از نظر سید جمال‌الدین اسدآبادی اتحاد، خودآگاهی نسبت به منافع مشترکی است که برتری و عظمت را به ارمغان می‌آورد (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۹۸).

تعامل محورهای فکری سید جمال‌الدین

سید جمال‌الدین اسدآبادی معتقد بود که تشکیلات هیچ دولت و حکومتی نمی‌تواند با فراغت استقرار پیدا کند مگر با اتکاء به دو قدرت، یکی قدرت ملی که عموم مردم را به اتحاد، فتح و غلبه بر دشمن دعوت می‌کند و احساسات و غرور ملی را بر می‌انگیزد و دیگری نیروی ایمان که در ادای دین به جای قدرت ملی اتحاد کلمه را به وجود می‌آورد و یگانگی و تفوق خود را بر مخالفان و دشمنان تحمیل می‌کند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷: ۲۴۸). سید جمال‌الدین اسدآبادی استعمار و استبداد را در پیوند با هم می‌دید؛ «کشور گشایان و سلطه جویان بیش از بسیج سپاه و سران لشکر، دل‌های امرا و صاحبان حاکمیت را در ملتی که می‌خواهند بر آن پیروز گردند، تسخیر می‌نمایند و آنان را با ترس و تهدید رام می‌سازند و یا با حيله و آرایش آرزوها مالک آن می‌گردند و به هدف خود می‌رسند و سرزمین ملتها را اشغال می‌نمایند (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۲۳۱). ریشه‌یابی ارتباط استعمار و ضعف اخلاق و در نتیجه از بین رفتن همبستگی و وحدت اجتماعی را در این عبارت سید جمال‌الدین می‌توان ملاحظه نمود: «هر ملتی که اخلاق و رفتار و تمدن ملتهای دیگر را بدون توجه به خصوصیات قومی خود تقلید کند، طبعاً در میان وحدت آن ملت روزنه کوچکی و راهی برای دخول دشمنان باز می‌شود (همان: ۱۹) سید جمال‌الدین بر این اعتقاد بود که تفرقه زمینه تسلط بیگانگان بر جامعه را فراهم می‌آورد که پیامد این امر اضمحلال ملت است (همان: ۸۱) وی فضیلت را حیات ملتها می‌دانست که تا ابد آنان را از نفوذ عناصر بیگانه بر کنار نگه می‌دارد و آن را از انحلالی که باعث زوال است، حفظ می‌کند (همان: ۸۰). به نظر او دولت دانا و عادل چون پدری مهربان است که ملت را از هر ظلم داخلی و خارجی نگاه می‌دارد

(اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۲۵۰). بنابراین، سید جمال‌الدین به منظور مقابله با استعمار ابتدا به اصلاح ساختار دولت توجه می‌کند. چنین است که در نظر او دولت به عدل استوار و ملت به علم زنده است (همان: ۲۵۰).

بدین مناسبت است که وجوه استبداد ستیزی، استعمار ستیزی و مسئله رفع تفرقه، در اندیشه سید جمال‌الدین را می‌بایست در تعامل و پیوند با هم نگریست.

اسلام و مدرنیته

در واقع مسلمانان، غرب متمدن را با هجوم استعماری و جهانگشایی‌اش یک‌جا شناختند. از این رو در آغاز غرب، تمدن، علم و فرهنگ جدید در نظر آنان یک هویت و ماهیت بیشتر نداشت (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۵۲).

قرن نوزدهم را می‌بایست دوران اوج رویارویی اسلام و مدرنیته دانست. در این سده جهان به دو اردوگاه تقسیم گردیده بود: یکی جناح پیشرفته که تمدنی دو رویه داشت: هم دارنده دانش و کارشناسی و هم استعمارگر بود، دوم جناح واپس مانده که به دانش و کارشناسی جناح پیشرفته نیاز داشت و استعمار و استثمار شدن به سودش نبود. در آن مقطع تاریخی سرزمین‌های پهناور اسلامی یکسره در حوزه واپس ماندگان قرار داشت و بیش از پیش از یورش‌های استعمارگران و نابسامانی‌های درون مرزی و برون مرزی، ناهمسان‌گری‌های اسلامی، نارسایی‌های علمی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نظامی رنج می‌برد. جهان اسلام مانند بقیه جهان غیراروپایی ناچار بود، در برابر تمدن دو رویه غرب راهی برای ادامه زندگی برگزیند (حائری، ۱۳۷۸: ۱۲۰). بنابراین، اقشار گوناگون جامعه اسلامی، اعم از سیاستمداران، روشنفکران، علما و متفکران به عرضه پاسخ‌ها و راه‌حلهایی مبادرت نمودند (موثقی، ۱۳۷۰: ۲۸۷).

پاسخ‌های مسلمانان به مدرنیته

پاسخ‌های مسلمانان به مدرنیته را در سه دسته تقسیم‌بندی نموده‌اند:

۱. سنت‌گرایی محافظه‌کار
۲. نوگرایی مترقی
۳. اصلاح‌طلبی اسلامی (شرابی، ۱۳۶۹: ۱۲).

سنت‌گرایی، نشان‌دهنده موضعی ایستا و اساساً انفعالی است که به دشواری می‌تواند نسبت به انگیزه بیرونی واکنش نشان دهد. سمت‌گیری عمده سنت‌گرایی، تاریخی‌گرا بود، یعنی از سنتی الهام و توان می‌گرفت که از لحاظ تاریخی استنتاج شده بود و در ایستار فکری خود پیوسته حالت واپس‌نگر داشت. از نظر یک سنت‌گرا، گذشته، پیش از آینده، جایگاه عصر طلایی بود. گذشته برگشت‌پذیر بود و روزی باید برگردانده می‌شد (همان: ۱۳).

از سویی دیگر، نوگرایی، پیش‌نگر بود. نوگرایی ایستاری مثبت نسبت به نوآوری‌ها و دگرگونی دارد. بنابراین، نوگرایی نشان‌دهنده دیدگاهی پویا، اساساً عمل‌گرا و انطباق‌پذیر است. اساساً نوگرایی خصلتی یوتوپیایی داشت: عصر طلایی نه در گذشته، بلکه در آینده است (همان: ۱۳).

میان سنت‌گرایی محافظه‌کار و نوگرایی پیشرو، عرصه‌ای میانی وجود داشت که شایسته است آن را موضع اصلاح‌طلبی نامید. اصلاح‌طلبی تنها در مفهومی خاص و با درجه محدودی نوگرا بود. اصلاح‌طلبی در اصل به سنت مقید بود؛ هدف نخستین آن حفظ اسلام و ساختارهای نهادی تقویت‌کننده آن بود. اصلاح‌طلبی به عنوان یک جنبش احیاگر در واقع همان محافظه‌کاری روشنفکری بود که از موقعیت و نیازهایش آگاهی معقول‌تری داشت. اصلاح‌طلبی، جنبش علمای جوان لیبرال بود که می‌دانستند اسلام، برای آنکه به درستی مورد دفاع قرار گیرد، باید بر ضعف خود غلبه یابد و قدرت و زندگی جدیدی پیدا کند (همان: ۱۴).

جنبش اصلاح‌طلبی دینی

برخی بر این عقیده‌اند که جنبش تجدید حیات دینی به پیشگامی سید جمال‌الدین و محمد عبده، تردیدی درباره آیین پدید نیامد. از آنجا که مبارزه‌جویی‌ای که غرب بر جامعه اسلامی تحمیل می‌کرد، سرچشمه انگیزه اصلی جنبش اصلاح‌طلبی بود، این جنبش می‌خواست از راه پاسخ دادن به مبارزه‌جویی غرب، به طریق «مثبت» از جامعه اسلامی دفاع کند. اصلاح‌طلبی بر آن بود که حقیقت اسلامی را دوباره برقرار و تقویت کند، اما آن را در معرض انتقاد آزاد قرار ندهد (همان: ۳۲). به هر حال سابقه جنبش اصلاح‌طلبی دینی به پیش از سید جمال‌الدین باز می‌گردد، اما آن جنبش‌ها معطوف به

جنبه‌های درونی تفکر اسلامی بوده و کاملاً رویکردی سنتی داشتند. نظرات عبدالوهاب را می‌توان نمونه‌ای از جنبش اصلاح‌طلبی درونی دانست. در این معنی رفورم یا اصلاح عبارت از به کار بستن تجدد و مدرنیته نیست بلکه عبارت از رجوع به گفتار و کردار پیامبر است که خود به خود منتج به تجدد خواهد شد (روه، ۱۹۹۵: ۴۸).

نخستین گام اصلاح‌طلبی سده نوزدهم میلادی گذر از تبعیت کورکورانه از تفسیر سنتی به رهیافتی نو و آزادتر بود. حاصل فرجامین این گذار برقراری تحلیل عقلی (تمحیص) به مثابه شرط اولیه تفسیر بود. چنین است که جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده را پرنفوذترین چهره‌های جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی می‌دانند (شرابی، ۱۳۶۹: ۳۱).

ما در این نوشتار بر آن هستیم که گامی پیش‌تر نهاده، تأثیر بنیادین سید جمال‌الدین از انگاره‌های گفتمان مدرن و رویه مدرن اندیشه‌های وی منتهی در زمینه^۱ غیرغربی آن را آشکار نماییم. بدین معنا وی شخصیت محور مدرنیسم اسلامی است (احمد، ۱۳۸۰: ۷۴). باید گفت که رویکرد سید جمال‌الدین، در مواجهه و رویارویی با مدرنیته شکل گرفته، از آن متأثر گردید. در گفتمان سید جمال‌الدین فضیلت، شالوده و بنیان دین است و انگاره‌های مدرن باید در درون آن بازسازی شوند. چه در غیر این صورت همبستگی اجتماعی ملت‌های اسلامی دستخوش زوال می‌گردد (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۷۶).

مدرنیته

مدرنیته را در بهترین و عام‌ترین شکل آن می‌توان به مثابه ساختار آگاهی زمان حال تاریخ، تلقی و درک نمود (آزبورن، ۱۳۷۹: ۶۵). به تعبیری دیگر مدرنیته دوره‌ای از تاریخ است که انسان با تخریب نظم پیشین برآن است تا جهان را از نو بسازد و بر آن مسلط شود، آنچه بدین ترتیب رخ داده یکتا و بی‌مانند است (Connolly, 1988: 1).

شاخص‌ها و مقولات اساسی مدرنیته را به تعبیر آنتونی گیدنز می‌توان چنین برشمرد؛ انقلابات علمی، رنسانس، روشنگری، ظهور دولت مدرن، اقتدار عالی خرد در امور انسانی، اقتدار علوم طبیعی، تأکید بر حقوق طبیعی همه افراد و بالاتر از همه حق آزادی، تأکید بر فردگرایی، تسلط اقتصاد بازار آزاد، شهرنشینی، اومانیزم و فضیلت‌های انسانی چون تساهل، همدلی و دوراندیشی، عقیده به پیشرفت، گرایش به عینیت، مبارزه

1. Context.

با خرافه‌پرستی و معتقدات منافی با مبانی عقلی، حاکمیت قوانین انسانی و نگاه امیدوارانه به آینده (3: Giddens, 1991).

از نظر سیدجمال‌الدین حاکمیت گفتمان مدرنیته ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. چنان که خطاب به هم مسلک‌های ایرانی خود چنین می‌نویسد: «سیل تجدد به سرعت به طرف مشرق جاری است، بنیاد حکومت مطلقه از بین رفتنی است شماها تا می‌توانید در خرابی اساس حکومت مطلقه بکوشید» در واقع سیدجمال بدان واسطه که پاره‌ای از این منطق مدرن را می‌پذیرد و پاره‌ای از آن را رد می‌کند، حائز اهمیت است.

نوسازی سیاسی - اجتماعی

سید جمال‌الدین می‌گفت جمیع ترقیاتی که در غرب روی داده است نتیجه علم است و جوامع اسلامی نیز ناگزیر از روی آوری به عدل، آزادی، اخوت و مساواتی که در غرب یافت می‌شوند، هستند (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۲۵۳). بنابراین سیدجمال‌الدین نوسازی سیاسی، اجتماعی جوامع اسلامی را وجهه همت خود ساخت. وی بر این اعتقاد بود که پیدایش احزاب سیاسی در شرق از بهترین وسایل ارتقای ملت‌های اسلامی خواهد بود (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷: ۱۲۸). وی همچنین بر آزادی مطبوعات و آزادی بیان تاکید دارد، زیرا بدان وسیله محاسن و معایب ملت آشکار گردیده و زمینه پیشرفت فراهم می‌گردد (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۲۵۷).

سیدجمال‌الدین همچنین مطابق الگوی دنیای مدرن خواهان تحدید حکومت مطلقه به مشروطه بود (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷: ۱۳۷) و در این میان به حکومت‌های پارلمانی اروپایی نظر داشت (محیط طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۴). بنابراین، نظام سیاسی مطلوب سیدجمال‌الدین را نظام مشروطیت باید دانست که تحت گفتمان مدرنیته پیشرو جوامع شرقی را در بر خواهد گرفت. سیدجمال‌الدین در باب دستیابی کشورهای اسلامی به استقلال تلاش‌های فراوان نمود. و بر این اعتقاد بود که آزادی حقیقی و استقلال باید با اعمال زور و قدرت حاصل شود (همان، ۱۳۷). وی راه‌هایی از استبداد و استعمار را آشنایی با علوم و صنایع جدید و قوانین مدنی و اجتماعی می‌دانست (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۹). سیدجمال‌الدین حرکت به سوی مدنیت و علمانیت مدرنیته را راه‌هایی بخش می‌دانست.

عقلانیت

از نظر سیدجمال‌الدین، اولین رکن دین اسلام این است که عقول را، از آن خرافاتی که هر یک برای کوری عقل کافی است، پاک سازد و غالب ادیان موجود از این اوهام و خرافات خالی نیست (اسدآبادی، ۱۳۹۸: ۷۶). بدین‌سان سیدجمال‌الدین میان عقلانیت برآمده از انگاره‌های اسلامی و عقلانیت مدرن همسانی می‌انگارد و پایه‌های ایمان را در عقلانیت می‌جوید: «برای مطابقت با وضعیت علمی دنیای مدرن باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی و حقوق حقه انسانی آنها فهمید. مسلمانی که بدینسان از بند خرافات و تعصب‌های ناروا رها می‌شود و به حقایق دینی خود آگاهی می‌یابد و امکانات جدید آنرا در می‌یابد، نه فقط تعدی غیرانسانی را به شخصیت خود نمی‌پذیرد، بلکه عملاً با اتحاد با برادران دیگر مسلمان خود شائق می‌شود و از این رهگذر اسلام را به عالی‌ترین درجه قدرت می‌رساند» (اسدآبادی، ۱۳۶۳: ۱۹). سید جمال‌الدین بر این اعتقاد بود که «دین اسلام یگانه دینی است که ذم اعتقاد بلاذلیل و اتباع ظنون را می‌کند و سرزنش پیروی از روی کوری را می‌نماید و مطالبه برهان را در امور به متدینین نشان می‌دهد و در هر جا خطاب عقل می‌کند» (اسدآبادی، ۱۳۹۸: ۷۶). بدین مناسبت سید جمال‌الدین میان عقل به معنای مدرن آن و مبانی دیانت اسلامی تناقضی را مشاهده نمی‌کند و چنین عقلانیتی را موجب درستی و تعدیل اخلاق و سبب مدنیت عالم می‌داند (اسدآبادی، ۱۳۵۸: ۸۸). چنین عقلی است که علم مدرن را پی‌ریزی می‌کند و علم مدرن نیز به نوبه خود زمینه‌ساز پیشرفت و ترقی جوامع می‌شود. بنابراین از نظر سیدجمال‌الدین اسدآبادی با اصلاح و پیرایش آیین اسلامی، ظرفیت‌های پنهان آن آشکار گردیده، بدینسان سازگاری آن با عقلانیت و علم مدرن عیان خواهد شد. از این رو نزد سیدجمال‌الدین پادشاهی عالم از آن عقل و دانش است (اسدآبادی، ۱۳۵۸: ۸۹).

مفهوم ملت

ملت در معنای مدرن خود واجد حقوق سیاسی و اجتماعی و تعیین‌کننده مقدرات سیاسی مملکت خویش شناخته می‌شود (آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۹۸). در واقع ملت بدین معنا ریشه در فلسفه مدرن دارد (داوری اردکانی، ۱۳۶۵: ۱۶). به واسطه اهمیت اندیشه

ملت و ایدئولوژی ناسیونالیسم، قرن نوزدهم را قرن ناسیونالیسم نامیده‌اند. سیدجمال‌الدین به منظور دستیابی مسلمین به استقلال و رهایی از یوغ استبداد، به‌ویژه از مفهوم مدرن ملت سود می‌جست. متأثر از مفهوم مدرن ملت و حق تعیین سرنوشت، سیدجمال‌الدین خواهان مشارکت ملت در تعیین سرنوشت خویش می‌شود. او معتقد است ملتی که حل و فصل امور خود را با خود ندارد و در منافعش از او مشورت گرفته نمی‌شود و در مصالح عامه وی، اراده‌اش تأثیری ندارد و این همه تابع حاکم واحدی است، وضع ثابت و سیر منظمی ندارد (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۱۳۷). وی همچنین قدم از این هم فراتر می‌نهد و درباره ملت مصر می‌نویسد: «ملت مصر باید فرمانروایی نماید بدین معنی که همه توده‌ها در قدرت دولت شرکت داشته باشند و دموکراسی را به طرز صحیحی انجام دهند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۰: ۱۳۷). بر همین اساس در نظریه اتحاد اسلامی سیدجمال‌الدین نیز شاهد چرخشی از اتحاد دول اسلامی به سوی اتحاد ملت اسلامی هستیم. البته در نظریه اتحاد ملل اسلامی مشارکت توده‌ها در امور سیاسی مشارکتی ارشادی بود که توسط علما هدایت می‌شد (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۱۹۸). این گونه نقش علما به عنوان رهبران ملت و با نفوذترین مقام اجتماعی به حوزه سیاسی تعمیم یافت (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۷۷).

در واقع سیدجمال‌الدین ابتدا درصدد نوسازی نظام سیاسی ممالک اسلامی برآمد، چون در این اقدام توفیق نیافت اتکا به توده‌های مسلمان و وجوه آنان را دنبال نمود. به تعبیری سیدجمال‌الدین پس از ناامیدی از نخبگان سیاسی اسلامی، نظر خود را به عرصه اجتماعی دوخته، در آرای خود نقش بیشتری برای تأثیرگذاری عرصه مدنی در عرصه سیاسی قائل گردید. بر همین اساس فرد مسلمان را محور نظریات خود قرار داد و درصدد تحول در احوال درونی وی برآمد. چنین است که نزد سیدجمال‌الدین اسلام از یک مذهب به یک ایدئولوژی سیاسی تبدیل گردید. او برخی از پژوهشگران را نخستین مسلمان مدرنی می‌دانند که قدرت اسلام را آشکارا در جنبه سیاسی آن به کار برد (Keddie, 1983: 1).

سوژه خود بنیاد

سیدجمال‌الدین جهت بیداری مسلمانان با تکیه و تأکید بر مفهوم اختیار و آزادی و نفی اندیشه جبری، به انسان به عنوان عامل و علت سازنده تاریخ نگاه می‌کرد و به

اصطلاح انسان و فطرت انسانی را زیر بنای همه تحولات تاریخی می‌دانست، از این نظر اندیشه‌های او در برخی وجوه با اندیشه‌ها و باورهای اومانیستی شباهت آشکار دارد (افغانی، بی‌تا: ۶۶). در این باره می‌توان گفت که تأکید مدرنیته بر سوژه خود بنیانگر و انسان به عنوان سازنده تاریخی در آرا و اندیشه‌های وی موثر واقع گردید. سیدجمال‌الدین به پیشرفت انسان در طول تاریخ، ایمانی خلل‌ناپذیر داشت و از این لحاظ به فلسفه روشنگری نزدیک می‌شود (اسدآبادی، ۱۲۹۸: ۷۶). در واقع سیدجمال‌الدین برداشتی جمع‌گرایانه از فاعلیت انسانی دارد. بنابراین تلاش و کاربرد آزادتر عقل انسانی را در جهت احراز هویت جمعی مسلمانان به کار می‌برد. (وحدت، ۱۳۸۳: ۹۹). سیدجمال‌الدین متأثر از فردگرایی مدرن احیای فضایل معنوی در افراد مسلمان را تعقیب می‌نمود، چه فضائل را اساس وحدت میان هیأت اجتماع و باعث همبستگی افراد جامعه می‌دانست (افغانی، بی‌تا: ۷۶).

بازسازی هویت اسلامی

مبانی بازسازی اسلام در اندیشه سیدجمال‌الدین را می‌توان مشتمل بر خردگرایی، نفی تقلید، خرافه‌زدایی، غبارروبی و پیرایش‌گری، پرهیز از تک‌نگری دینی و اجتهاد مستمر دانست (فراستخواه، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

سیدجمال‌الدین در مواجهه با مدرنیته درصدد سازش میان سنت اسلامی با آموزه‌های مدرن برآمد. و بدین منظور به ارائه تفسیری نو از اسلام مبادرت نمود. وی بر این اعتقاد بود که «دیانت اسلامی هیچ‌گونه منافات و مغایرتی با مدنیت و ترقیات دنیوی ندارد» (اسدآبادی، ۱۳۵۸: ۱۰۴). اسلام سیدجمال‌الدین بازخوانی مبانی سنتی در پرتو اعتقادات جدید است، کاربرد منطق مدرن غربی در چیزی است که پیشرفت واقعی و هم تحول آرزویی جامعه اسلامی است (العروی، ۱۳۸۱: ۱۸۳). سیدجمال‌الدین بر لزوم رفتار مبتنی بر عقل و پذیرش عقاید منطقی تأکید می‌ورزید و می‌پنداشت که اگر جامعه، ایده‌های اسلامی را بپذیرد و متحد باشد، می‌تواند بار دیگر به تعالی برسد (هاپوود، ۱۳۸۰: ۱۸). به نظر سیدجمال‌الدین، اساس مدنیت و پایه عمران است (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۲۴۱) و عقیده، مسلمانان را متحد می‌کند و قرآن آنان را به هم پیوند می‌دهد (همان: ۹۴) و چنین وحدتی خاستگاه قدرت است (همان: ۱۴۰). بنابراین

سیدجمال‌الدین دین را اساس قدرت و مدنیت مسلمانان دانست و ریشه‌ها و مبانی عقلانیت روشنگری را درون دیانت اسلامی جستجو نمود. او باز تاویل دین اسلام را وجهه همت خود قرار داد و بر این اعتقاد بود که این اسلام بازسازی شده همواره یگانه حقیقت بوده است (العروی، ۱۳۸۱: ۱۸۳). به نظر سید جمال فلسفه روشنگری نیز براساس ارزش‌های خود چیزی را که در اسلام پذیرفتنی بود، گزینش نموده است. این چنین است که سیدجمال‌الدین با پذیرش دیالکتیک تاریخ بین اسلام هنجارین (اسلام بازسازی شده) و فلسفه روشنگری نسبت یکسانی برقرار می‌سازد (همان: ۱۸۵).

نتیجه‌گیری

سیدجمال‌الدین اسلام را به عنوان تجسم همه جوامع اسلامی در برابر دگربودگی غرب به عنوان یک کل بازنمایی نمود و در عین حال که رابطه‌ای آشتی‌ناپذیر میان اسلام و غرب برقرار ساخت، آنها را به عنوان دو مفهوم مرتبط با یکدیگر بررسی کرد (پدرام، ۱۳۸۳: ۵۲). وی عناصر واکنشی و نیز اعتقادی و رهاننده ذهنیت غرب را اخذ کرد و آنها را در قالبی اسلامی تغییر شکل داد و به عنوان مؤثرترین وسیله پیشرفت و رهایی و استقلال به کار برد. در جریان چنین تغییر شکلی، البته گفتمان سیدجمال‌الدین گرفتار یک رشته تناقض‌ها شد که برای بُعد رهایی بخش ذهنیت پیامدهای سرنوشت‌سازی داشت (وحدت، ۱۳۸۳: ۹۴).

سیدجمال‌الدین ابتدا میان رویه دانشی و رهاننده مدرنیته و اسلام باز تفسیر شده خود این همان برقرار می‌سازد و سپس با بازسازی ذهنیت جمعی مسلمانان به عنوان هویت غیرغربی، اما مدرن به مقابله با رویه دیگر مدرنیته یعنی استعمار می‌پردازد. به عبارتی دیگر، سیدجمال‌الدین با درونی نمودن عناصر رهاننده ذهنیت مدرن در درون گفتمان اسلامی اصلاح شده، از طریق تاکید بر ذهنیت جمعی مسلمانان به بازسازی هویت اسلامی مبادرت می‌کند. این هویت تازه اسلامی عبارت است از جنبه رهاننده و مترقی ذهنیت مدرن به اضافه فضائل اسلامی است که سیدجمال‌الدین به عنوان مؤثرترین ابزار مقابله با استعمار و هویت غربی از آن سود می‌جوید. چنین است که گفتمان جدید سیدجمال‌الدین را در کلی‌ترین مفهوم آن می‌توان آزادی جمعی به علاوه فضایل اخلاقی دانست.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳) مشروطهٔ ایرانی، چاپ دوم، تهران، نشر اختران.
- آزبورن، پیتر (۱۳۷۹) مدرنیته گذار از گذشته به حال مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۲۹۸ هـ.ق) حقیقت مذهب نیچریه، کلکته، بی‌نا.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۵) عروه الوثقی، ترجمه عبدالله سمندر، کابل، حوت.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۰) نامه‌ها و مکتوبات سید جمال‌الدین اسدآبادی، گردآوری سیده‌ادی خسروشاهی در نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین اثر محمد محیط طباطبایی، قم، دارالتبلیغ.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۸) مقالات جمالیه، به کوشش لطف‌الله اسدآبادی، تهران، ایرانشهر.
- اکبر، احمد (۱۳۸۰) پست مدرنیسم و اسلام، ترجمه فرهاد فرهمندفر، تهران، گفت و گوی تمدن‌ها.
- الگار، حامد، میرزا ملکم‌خان (۱۳۶۹) پژوهشی در باب تجدیدخواهی ایرانیان، ترجمه؛ جهانگیر عظمیا، تهران، انتشارات مدرس.
- امین، احمد (بی‌تا) زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، بیروت، دارالکتاب العربیه.
- باردن، لورنس (۱۳۷۴) تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمینی و ملیحه آشتیانی، چاپ اول، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۳) روشنفکران دینی و مدرنیته، چاپ دوم، تهران، گام نو.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸) نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب، چاپ سوم، تهران، انتشارات، امیر کبیر.
- الحسینی، السید جمال‌الدین و عبده‌الشیخ محمد (بی‌تا) العروه الوثقی، قم، بعثت.
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۳) زندگانی و سفرهای سید جمال‌الدین اسدآبادی با شرح و نقد رسالهٔ نیچریه، چاپ دوم، تهران، زوار.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۶) ناسیونالیسم و انقلاب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- دیواین، فیونا (۱۳۷۸) تحلیل کیفی، ترجمه: امیر محمد حاجی یوسفی؛ چاپ اول، تهران، پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.
- روه، الیویه (۱۹۹۵م) شکست اسلام سیاسی، ترجمه: عبدالکریم خرم، چاپ اول، پیشاور، مصطفی سحر.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۹) رسائل مشروطیت، چاپ دوم، تهران، انتشارات کویر.

شرابی، هشام (۱۳۶۸) روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، وزارت امور خارجه.
العروی، عبدالله (۱۳۸۱) اسلام و مدرنیته، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیدسرا.
عمار، محمد (۱۹۹۸) مسلمون ثوار، بیروت، دارالمشرق، المطبعه الثالث.
فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷) سرآغاز نواندیشه معاصر دینی و غیردینی، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.

کرپیندورف، کلوس (۱۳۷۸) تحلیل محتوا؛ مبانی روش‌شناسی، ترجمه: هوشنگ ناییب، تهران، انتشارات روش.

مجته‌دی، کریم (۱۳۶۳) سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، نشر تاریخ ایران.
محیط طباطبایی، محمد (۱۳۵۰) نقش سیدجمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، قم، دارالتبلیغ اسلامی.

مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۶۰) سیدجمال‌الدین اسدآبادی و اندیشه‌های او، چاپ ششم تهران، انتشارات پرستو.

موثقی، احمد (۱۳۷۴) جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، سمت.
هاپوود، درک (۱۳۸۰) رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه، اسلام و مدرنیته، ترجمه: محمد محمودی و سودابه کریمی، تهران، وزارت امور خارجه.

هانتر، شیرین (۱۳۸۰) آینده اسلام و غرب، مترجم: همایون مجد، تهران، گفت و گوی تمدن‌ها.
هولستس ف آل. آر (۱۳۷۳) تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

وائقی، صدر (۲۵۳۵) سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، تهران، پیام.
وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه: مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶) اندیشه‌های سیاسی سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اندیشه‌ها و مبارزات، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد.

Connolly, William Political theory and Modernity Oxford (1988) Blackwell.

Giddens, Anthony Modernity and self Identity Polity Press (1991)

Hourani, Albert (1970) Arabic thought in the liberal age, oxford U.

Keddie, R. Nikki (1980), Imperialism, Science and Religion, London, Franh Cass.

Keddie, R. Nikki (1983), An Islamic Pesponse to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-oin al-afghani. Los Angetes: University of California Press.

Van Dyke, Vemon (1960) political science; A philosophical analysis, stanford U.