

تقسیم‌بندی جریان‌های نواندیش دینی در جهان عرب معاصر

رحیم دهقان سیمکانی^۱

چکیده

عدم شناخت دقیق از جریان‌های نواندیش دینی و پیوندهای درونی آن‌ها، یکی از چالش‌های اساسی پیش روی پژوهشگرانی است که به بررسی اندیشه‌های عرفی در جهان معاصر می‌پردازند. مسئله اصلی این پژوهش آن است که جریان‌های نواندیش دینی در دوران معاصر در جهان عرب کدام‌اند و چه گونه‌های مختلفی از تقسیم‌بندی آن‌ها می‌توان ارائه کرد؟ روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است و می‌کوشد ضمن تبیین گونه‌های ممکن تقسیم‌بندی این جریان‌ها، مهم‌ترین طرفداران و اندیشمندان مؤثر آن‌ها را معرفی کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که نواندیشان از حیث‌های مختلف از جمله از حیث موضع آن‌ها در قبال فرهنگ غرب، از حیث نومیعتزلی بودن یا نبودن، و براساس موضع آن‌ها در قبال رابطه دین و دنیا تقسیم‌بندی می‌شوند. به لحاظ نومیعتزلی بودن یا نبودن، از سه جریان مهم در جهان عرب می‌توان سخن گفت:

الف) جریان لائیک در جهان اسلام؛

ب) جریان روشنفکری اسلامی؛

ج) گروه نومیعتزله.

همچنین از حیث موضع جریان‌ها در قبال فرهنگ غرب سه جریان را می‌توان در

جهان عرب برشمرد:

الف) جریان پیرو سلف یا جریان موسوم به احیاء؛

ب) سنت پیرو غرب یا جریان موسوم به لیبرال؛

ج) موضع میانه‌رو یا جریان موسوم به اصلاح.

در این میان، مهم‌ترین نوع دسته‌بندی در باب جریان‌های فکری جهان عرب را می‌-

توان با توجه به موضع نواندیشان در قبال رابطه دین و دنیا دانست که ذیل این تقسیم‌بندی

نیز سه جریان عمده یعنی جریان علمای اصلاح، جریان مسیحیان غرب‌گرا و جریان

علمانیون مسلمان در بین متفکران عرب قابل توجه محسوب می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: جریان‌شناسی، نواندیشی، روشنفکری، نومعتزله، علمانیون.

مقدمه

در دوران معاصر، برخی اندیشمندان مسلمان، به‌خصوص نواندیشان متأثر از مدرنیته غربی و اقتضانات دنیای غرب، در پی تصوّر شکاف بین سنت و مدرنیته، چالش سنت اسلامی و اقتضانات مدرنیته را مسئله‌ای حقیقی پنداشته و کوشیدند در جهت رفع این چالش، با وارد کردن برخی مبانی غربی، فهم و تفسیری متفاوت از اسلام ارائه دهند. آن‌ها چنین پنداشتند که در دوران مدرن، بشر با مسائلی در حوزه دین و الهیات مواجه شده که در سنت پاسخی برای آن یافت نمی‌شود. به همین جهت، در ذهن خود با هدف بازسازی اندیشه دینی و سازگار ساختن سنت دینی و مدرنیته، شکافی عمیق بین مدرنیته و سنت دینی تصوّر نمودند. آن‌ها سعی کردند اصول اسلام را متناسب با ترقیات اخیر رشته‌های علمی و فلسفی، و متون اسلامی را با نظر به مبانی هرمنوتیکی مدرن فهم کنند. توجه بیش از حد این نواندیشان به علم تجربی و تجربه‌گرایی، اتخاذ روش تاریخمندی در فهم وحی و تفسیر قرآن کریم، ابتدای معرفت‌شناسی اسلامی بر اصول و روش‌های اندیشمندان غرب، تکیه بر خردگرایی و راسیونالیسم افراطی، تأکید بر انسان‌محوری، تأکید بر آزادی سیاسی و آزادی زنان، نفی مرجعیت استعلایی و ماوراءالطبیعی دین، و نیز استخفاف فرهنگ اسلامی یا غرب‌زدگی پنهان، از جمله عناصری است که خواسته یا ناخواسته، اندیشه این جریان‌های نواندیش را به سمت قرائتی عرفی از دین رهنمون ساخت (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۸۴). شناخت و تحلیل این نواندیشان به‌صورت جامع، البته کار وسیعی است و در یک مقاله نمی‌توان به بررسی آرای ایشان پرداخت. اما درعین حال، تقسیم‌بندی آن‌ها و ارائه تصویری درست از جریان‌های نواندیش، مسئله مهمی است که تاکنون به این شکل در پژوهش‌های مربوط به جریان‌شناسی نواندیشی دینی انجام نشده است. از همین رو این پژوهش به تقسیم‌بندی‌های ممکن در خصوص جریان‌های نواندیش در جهان عرب معاصر^۱ می‌پردازد. ابتدا نواندیشی و اصطلاحات

۱. «معاصر» دو معنا دارد: یکی به معنای مقارن و هم‌دوره است و دیگری به معنای قرار داشتن در تمدن واحد، جماعت واحد، و یا قرن واحد است (طارق البشیری، ۱۴۱۷ ق: ص ۵۲).

مشابه آن در آثار نواندیشان عرب را مورد بررسی قرار داده و سپس ضمن بیان تقسیم‌بندی‌های ممکن از جریان‌های نواندیش، به فرازوفرودهای نگرش‌های نواندیشانه در جهان عرب خواهد پرداخت.

۱. نواندیشی در جهان عرب؛ ایضاح مفهومی

نواندیشی در جهان عرب در قالب چند اصطلاح به کار رفته است. دستیابی به معنای مورد نظر از این واژه، نیازمند واکاوی و تحلیل این موارد است:

الف) الحداثة: یکی از اصطلاحات معادل نواندیشی، الحداثة است؛ لذا به نواندیشان، الحداثیون یا الحداثیون اطلاق می‌شود. الحداثة مصدر فعل حدث به معنای اول و ابتداست (شوقی ضیف، ۲۰۰۴: ص ۱۶۰) و به معنای جدید نیز به کار رفته (الغزوی، ۲۰۱۶: ص ۷۹۶) که در این صورت، به معنی حرکت اصلاحی جدید است. از همین رو، بر جریان اصلاح فکر دینی در قرن نوزدهم و پیشگامان آن، الحداثیون اطلاق می‌شود. این واژه به معنای معاصر نیز آمده است (المسدی، ۱۹۸۲م: ص ۱) که به قرن گذشته و قرن حاضر اطلاق می‌شود (حنفی، ۱۹۹۸م/الف: ص ۴۱۸). در برخی تعاریف، الحداثة مرادف با مدرنیته گرفته شده است؛ به این بیان که «حداثة، حرکتی برای تجدیدنظر در ایده‌ها، شیوه زندگی، حکومت و... و رهایی از جمود فکری موجود در دوران قرون وسطایی است که از قرن شانزدهم آغاز شده است» (هارفی، ۲۰۰۵م: ص ۴). در بین اندیشمندان عرب، در معنای اصطلاحی و دقیق الحداثة اختلاف است؛ برخی آن را همان مدرنیته غربی گرفته (حموده، ۱۹۹۸م: ص ۲)؛ اما برخی دیگر، آن را به معنای بازگشت به تراث با عقل نقادانه، غیرمقلدانه و آزاد دانسته‌اند که فرقی نمی‌کند در زمان حاضر اتفاق افتد یا در زمان‌های گذشته باشد (التریکی، ۲۰۰۳م: ص ۳۱).

برخی ابتدای حوادث را قرن پانزدهم و منازعات علم و دین، و در نتیجه جدایی جامعه غربی از محافل مذهبی، کنار زدن عقل ارسطویی و محور قرار گرفتن انسان دانسته‌اند (آدونیس، ۱۹۸۰م: ص ۲۳۴). برخی دیگر، آغاز این جریان را انقلاب فرانسه

دانسته و معتقدند که از این زمان، مفاهیم آزادی فردی، جدایی دین و دولت، سکولاریسم، اصلاح و مفاهیمی از این دست، مطرح شد (شحید، ۲۰۰۵م: ص ۱-۳). برخی نیز ابتدای این حرکت را دکارت با اعتبار بخشیدن به عقل با جمله «می‌اندیشم، پس هستم» دانسته‌اند؛ چراکه او با این روش، حریت عقل را اعلام کرد و حوادث نیز به طور مستقیم با عقلانیت مرتبط است (محمد الشیخ، ۲۰۰۸م: ص ۳۷۶). با اتخاذ این رهیافت به عقل خودبنیاد، انسان مرجعیت یافت (سیبلا، ۲۰۰۳م: ص ۲۲) و این حرکت، آغازی برای علمانیت بود (حمریط، ۲۰۱۵م: ص ۱۲)؛ چراکه انسان خود را از دین رها کرد، و تدبیر عالم را براساس عقل خود به دست گرفت. از همین رو برخی اندیشمندان، علمانیت را مرجعیت یافتن انسان در تدبیر عالم دانسته‌اند (العمارة، ۲۰۰۴م: ص ۲-۳). براین اساس، اگرچه به جهت مختلف بودن تعابیر، یافتن تعریفی دقیق برای حوادث مشکل است، اما می‌توان گفت الحداثیون کسانی هستند که به عقل خودبنیاد بشر معتقد هستند و خود را به متون مقدس وابسته نمی‌دانند. آن‌ها ضمن پرهیز از تقلید، در پی تغییر و ایجاد یک امر جدید هستند.

ب) **المثقف**: مثقف نیز معادل روشنفکر^۱ دانسته شده است (الناهی، بی تا: ص ۱۷۳). این واژه از ثقف به معنای حذق است و به کسی اطلاق می‌شود که حاذق و ماهر در فهم باشد (ابن منظور، بی تا: واژه ثقف). لذا به نواندیشان، که با نگاهی حاذق و دقیق به تراش می‌نگرند و در پی اصلاح نقصان‌های آن هستند، مثقفون اطلاق می‌شود.^۲

برخی ثقف را به معنای فطانت و تیزهوشی نیز معنا کرده‌اند (التویجری، ۱۴۳۶ق: ص ۱۱). الجابری آن را ترجمه لفظ intellectuel در لغت فرانسوی دانسته که برگرفته از intellect به معنی عقل و فکر است (الجابری، ۲۰۰۸م: ص ۲۲). درعین حال، العروی مثقف را به شخصیتی اطلاق نموده که مفکر بوده و به اقتضای زمان، در جامعه برخاسته

۱ . Intellectual.

۲ . نمونه این اطلاق را می‌توان در کتاب هشام شرابی مشاهده نمود (ر.ک: هشام شرابی، المثقفون العرب والغرب).

و دغدغه اجتماعی خود را ابراز می‌دارد (العروی، ۲۰۰۲م: ص ۱۷۲). برخی با نگاهی دقیق‌تر، دو اصطلاح مثقف و روشنفکر را از یکدیگر متمایز دانسته، مثقف را به جهان عرب و روشنفکر را به غرب اختصاص داده‌اند؛ چراکه بنیان ثقافت عربی، قرآن کریم، سنت نبوی، اجتهادات علما و زبان عربی، و بنیان ثقافت غربی، در فکر یونانی، قوانین رومی، تفسیرهای مسیحی و زبان لاتین است (التویجری، ۱۴۳۶ق: ص ۱۴).

برخی از اندیشمندان عرب، برای اطلاق واژه مثقف بر فرد نواندیش، شرایط و معیارهایی را بیان نموده‌اند؛ از جمله اینکه:

اولاً باید جرئت به کارگیری عقل و دغدغه کشف حقیقت داشته باشد و در پی تنویر افکار عمومی باشد؛

ثانیاً با شجاعت و بدون ترس از تکفیر شدن، به نقد وضع موجود بپردازد؛

ثالثاً جایگزینی مطلوب را به جای وضع موجود پیشنهاد کند (الجابری، ۲۰۰۸م: ص ۲۵).

برخی دیگر، پایبندی و حفاظت از سنت را از جمله خصوصیات مثقف یا روشنفکر دانسته‌اند؛ به این معنا که روشنفکر در عین نقد وضع موجود، نباید به کلی خود را از تراث بی‌نیاز بداند (التویجری، ۱۴۳۶ق: ص ۱۳). برخی دغدغه امت واحده داشتن را نیز از خصایص و نشانه‌های شخص مثقف یا روشنفکر دانسته‌اند (التویجری، ۱۴۳۶ق: ص ۱۴). براین اساس، مثقف در حقیقت یک روشنفکر ناقد اجتماعی است و در پی آن است تا نظامی هرچه انسانی‌تر و عقلانی‌تر را ارائه دهد.

ج) التجدید و اصطلاحات دیگر: اصطلاحات دیگری نیز برای نواندیشان در متون عربی به کار گرفته شده است که المصلحون، المجددون یا المتجددین از جمله آن‌هاست. این اصطلاحات، البته تا حدودی بار معنایی متفاوتی دارند؛ از جمله اینکه، مصلحون پایبند به سنت هستند، اما معتقدند که سنت و تراث باید کاملاً با نگاه نقادانه مورد بازخوانی قرار گیرد؛ اما مجدّدون بیشتر به کسانی اطلاق می‌شود که دغدغه وابستگی به سنت و متون دینی ندارند. برای نمونه، محمد شحرور، عزیز العظمه، سید القمنی، احمد خلف الله و طه حسین را می‌توان مجدد دانست؛ چراکه تراث اسلامی را

متن بشری دانسته و معتقدند که لزومی بر پایبندی به سنت نبوی نیست (الدمیجی، ۲۰۱۲: ص ۸۵). به تعبیری می‌توان گفت: مجددون کسانی هستند که:

اولاً معتقد به عقل خودبنیاد بشر بوده و خود را وابسته به متون مقدس نمی‌دانند؛
ثانیاً در پی تغییر بوده و از تقلید بیزارند؛

ثالثاً از سنت گذر کرده و متون دینی را در عرض متون بشری دانسته و بدون هیچ تقدسی آن را به نقد می‌کشند.

به جز اصطلاحات مذکور، اصطلاحات دیگری نیز در رابطه با نواندیشان در جهان عرب به کار گرفته می‌شود. برای نمونه، «تنویر» یکی دیگر از این اصطلاحات است که براساس آن به نواندیشان، متنورین گفته می‌شود. این واژه البته بیشتر با معنای روشنفکری سازگار است. فلاسفه عصر تنویر، آن‌ها هستند که به آزادی و عقیده و حریت در اعتقاد قائل‌اند و خود را وابسته به اعتقاد خاصی نمی‌دانند، بلکه کاملاً آزادانه می‌اندیشند (الجابری، ۱۹۹۷: ص ۲۵).

۲. تقسیم‌بندی جریان‌های نواندیش در جهان عرب

جریان‌های نواندیش متعددی در دوران معاصر در جهان عرب وجود دارد که دارای مبانی و روش‌های واحدی نیستند. برای فهم درست آن‌ها، باید با تبیین خصوصیات، آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد. البته ارائه دسته‌بندی واحد از جریان‌های نواندیش عربی امری مشکل است. از حیث‌های مختلف می‌توان این جریان‌ها را تقسیم نمود:

۱-۲. تقسیم‌بندی به لحاظ نومعتزلی بودن یا نبودن

با توجه به محوریت عقل در نگرش معتزلی، برخی در دوران معاصر سعی می‌کنند اصطلاح نومعتزلی را در مورد برخی نواندیشان عرب به کار ببرند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳). لازم است روشن شود که دقیقاً ملاک معتزلی بودن یا نبودن چیست و کدام جریان نواندیش در جهان عرب را می‌توان نومعتزلی دانست. به نظر می‌رسد، نواندیشانی را که این شرایط را دارند، می‌توان نومعتزلی دانست:

۱. با مدرنیته مواجه هستند؛

۲. سنت اسلامی را کافی نمی‌دانند؛

۳. درصدد دفاع از دین هستند؛

۴. مبانی کلامی معتزله را فی‌الجمله قبول دارند.

براین اساس، اگر بخواهیم نواندیشان عرب را از این حیث تقسیم‌بندی کنیم، از سه جریان مهم در جهان عرب می‌توان سخن گفت:

الف) جریان لائیک در جهان اسلام: یک گروه از نواندیشان عرب، افرادی هستند که اساساً در چارچوب و مبانی اسلامی نمی‌اندیشند و خود را مقید به این چارچوب نمی‌دانند. برای نمونه، افرادی چون علی‌الحرب^۱ و عادل ضاهر^۲، اساساً دغدغه دین ندارند و در جهت دفاع از نظام معرفتی اسلام سخن نمی‌گویند. این افراد، پایگاه و خاستگاه معرفتی‌شان اسلام نیست؛ بلکه به کلی مبانی و چارچوب تفکر اسلامی را رها کرده‌اند. این جریان را جریان لائیک جهان اسلام باید نامید که عنوان نومعتزلی بر این‌ها صدق نمی‌کند. این گروه در بخشی از رهیافت‌های تفسیری خود، از هرمنوتیک جدید و دستاوردهای پست‌مدرنیسم الهام می‌گیرند و البته تأثیر قابل‌توجهی هم در روش‌شناسی مطالعات دین‌پژوهانه در منطقه داشته‌اند.

ب) جریان روشنفکری اسلامی: گروه دیگر، که تا حدودی در اندیشه اسلامی گام برداشته‌اند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک گروه کسانی چون محمد ارکون، نصر حامد ابوزید و الجابری هستند که فقط دو ویژگی اول از ملاک معتزلی بودن را

۱. علی‌الحرب متولد دهه ۴۰ میلادی در جنوب لبنان در یک خانواده شیعی است. برای مطالعه در رابطه با زندگی‌نامه و سیر تحولات فکری و معرفتی علی‌الحرب (رک: علی‌الحرب، خطاب الهویته سیره الفکریه، بیروت - لبنان، الدار العربیه للعلوم ناشرون، الطبعه الثانيه، ۱۲۲۹ق).

۲. روشنفکر برجسته لبنانی - آمریکایی است که در سال ۱۹۳۹ در منطقه جبل عامل لبنان متولد شد. او در دانشگاه فرانکفورت و آلمان تحصیل کرد و در سال ۱۹۶۷م، دکتری خود را در رشته فلسفه از دانشگاه آمریکایی بیروت دریافت کرد. الأسس الفلسفیه للعلمانیة، الفلسفۃ والسیاسة، الأخلاق والعقل و أولیة العقل از جمله مهم‌ترین آثار اوست.

دارند؛ یعنی در مواجهه با مدرنیته برخاسته‌اند و از طرفی به سنت هم نقد دارند. این‌ها البته دو ویژگی دیگر، یعنی دغدغه دفاع از دین و پایبندی به آموزه‌های معتزله را ندارند. این افراد معتقدند که باید از سنت عبور کرد و به فهم جدید از دین دست یافت. این جریان را می‌توان جریان روشنفکری اسلامی نامید. اما جریانی که بنیادهای فکری آن برگرفته از منابع غیراسلامی است و نهایتاً دغدغه این را دارد که از فرهنگ اسلامی فاصله نگیرد و با این ادبیات و فرهنگ سخن بگوید، این‌گونه نیست. برای مثال، نصر حامد ابوزید، فردی کاملاً رهاشده از سنت فکر دینی است که گرچه از ابتدا حافظ قرآن بود (ابوزید، ۱۳۸۹: ص ۴۹۴) و دغدغه دین داشت، اما در نهایت، دلبستگی خود به سنت دینی و متون مقدس را از دست داد و از این سنت گذر کرد. او گرچه خود اظهار می‌دارد که در پی بازسازی سنت دینی است (ابوزید، ۲۰۱۴م: ص ۱۶)، اما آثار و مبانی فکری او، از جمله مسئله تاریخ‌مندی متن، بیانگر این است که خود را از سنت دینی جدا کرده است. همچنین الجابری مراکشی، اساساً کل سنت دینی را به انتقاد گرفته و خود را از این سنت فکری رها می‌داند. محمد ارکون الجزایری نیز کاملاً نگرش پست مدرن را اتخاذ نموده و خود را پایبند به سنت و تراث اسلامی نمی‌داند. او اساساً دین اسلام را به‌عنوان پدیده‌ای برای مطالعه و موضوع تحقیق قرار می‌دهد و هیچ تعلق و وابستگی به دین ندارد. افرادی چون سعید العشماوی، محمد شحرور، عزیز العظمه و سید القمنی نیز همین خصوصیت را دارند و اگرچه در سنت دینی رشد یافته و دغدغه مدرنیته را دارند، اما دلبستگی به سنت دینی و تراث اسلامی در آن‌ها دیده نمی‌شود. از این رو این گروه را نیز نمی‌توان نومهتزلی دانست؛ چراکه دغدغه اصلی معتزله، یعنی پایبندی به سنت اسلامی را ندارند.

(ج) گروه نومهتزله: گروه سوم، که می‌توان با وصف گروه نواعترالی از آن‌ها یاد کرد، متفکران مسلمانی هستند که اساساً در سنت اسلامی می‌اندیشند. این دسته به مبانی و الزامات معرفت دینی ملتزم هستند. این‌ها گروهی هستند که به دنبال نوسازی اندیشه دینی هستند، مثل محمد عبده، حسن حنفی، طه عبدالرحمن، طیب تیزی و محمد

طاهر ابن عاشور. این افراد اگرچه نگاه انتقادی به میراث اسلام دارند، اما این نگاه به هدف بازسازی و احیای دوباره اندیشه اسلامی است. ایشان هر چهار ویژگی مذکور برای نومعتزلی بودن را دارند و در پی دفاعی امروزی از معتزله هستند. مثلاً حسن حنفی در کتاب من العقيدة الى الثورة، سعی می‌کند سنت اشعری را نقد کند و مدل بدیلی را ارائه دهد. طه عبدالرحمن نیز اگرچه در پس اندیشه‌هایش رهیافت ابن‌تیمیه‌ای دیده می‌شود؛ اما به دنبال فهم جدید در عین التزام به اعتقادات دینی است و می‌خواهد مدل جدیدی ارائه دهد. ابن‌عاشور نیز با تأکید بر مقاصد الشریعه، در پی بازسازی نگرش معتزلی است (ابن‌عاشور، ۲۰۰۴م). طیب تیزی نیز گرچه از گرایش‌های مارکسیستی تأثیر پذیرفته و نظام کمونیستی را بهترین گزینه برای مردم‌سالاری برمی‌شمارد (تیزی، بی‌تا: ص ۲۳۱ - ۲۳۲)؛ اما با این حال، پایبندی خود به سنت دینی را حفظ کرده و در پی بازسازی سنت و تفسیر آن متناسب با شرایط امروزی است. او به‌صراحت بیان می‌دارد که تجدیدنظر در سنت دینی، به معنای کنار زدن و نادیده گرفتن اصالت سنت دینی و تاریخی ما نیست (تیزی، ۱۹۹۸م: ص ۴۰۱ - ۴۱۰). تیزی معتقد است که برای بازسازی سنت دینی و میراث اسلامی، باید از دستاوردهای دنیای جدید، از جمله از علوم انسانی و اجتماعی جدید به‌خصوص جامعه‌شناسی دینی بهره برد (تیزی، ۱۹۹۹م: ص ۱۴۵ - ۱۴۹).

به نظر می‌رسد که اگر قرار باشد، عنوان نومعتزلی بر برخی نواندیشان عرب صدق کند، تنها بر این دسته سوم صدق خواهد کرد که چهار شرط مذکور در رهیافت آن‌ها دیده می‌شود. شاید افراد دیگری را نیز بتوان با تسامح، ذیل عنوان نومعتزلی قرار داد. برای نمونه، مالک بن نبی الجزایری (۱۹۰۵ - ۱۹۷۳م)، گرچه به دنبال دفاع کلامی از دین نیست؛ اما چون پروژه تمدن اسلامی را مطرح می‌کند و با نقد سنت در مواجهه با مدرنیته، به دنبال عرضه یک چارچوب و پارادایم نو برای فکر تمدنی اسلامی است، می‌توان او را با تسامح نومعتزلی دانست؛ چراکه تا حدودی دغدغه دین و اسلام دارد. افرادی که در این جریان قرار دارند، چون دغدغه دین دارند، باید دغدغه‌های آن‌ها را

پاس داشت. خارج از این افراد را نمی‌توان نومعتزلی دانست.^۱

در میان سه جریان مذکور، البته افرادی همچون محمد عماره هم هستند که نوآوری قابل‌توجهی در آرای آن‌ها دیده نمی‌شود؛ هرچند تلاش‌های قابل‌توجهی در جهت صیانت از میراث اسلامی انجام داده‌اند. چنین افرادی را نیز به جهت اینکه معتقدند سبک فکری معتزله بهترین نوع تفکر است و از آن دفاع می‌کنند، می‌توان معتزلی یا نومعتزلی دانست که درصدد احیای نگرش معتزلی هستند.

۲-۲. تقسیم‌بندی از حیث موضع جریان‌ها در قبال فرهنگ غرب

تقسیم‌بندی دیگری که در جهت شناخت جریان‌های نواندیش در جهان عرب می‌توان ارائه داد، براساس نوع موضع آن‌ها در قبال فرهنگ مدرن غرب است. از این حیث، روند اندیشه در دنیای اسلامی معاصر را می‌توان به سه جریان فکری تقسیم کرد (الترابی، ۲۰۰۰: ص ۷۵). به بیان دیگر، در رویارویی جوامع عربی با فرهنگ اروپایی، سه موضع ایجابی، سلبی و میانه از سوی اندیشمندان جهان عرب در جوامع مختلف عربی اتخاذ شده (الخوری، ۱۹۹۹م: ص ۱۵۰) که متناسب با آن می‌توان جریان‌های فکری را دسته‌بندی نمود.

الف) جریان پیرو سلف یا جریان موسوم به احیاء: این جریان که در برابر فرهنگ و تمدن غرب، موضع سلبی داشته و در افکار ابن‌تیمیه، ابن‌قیم جوزیه، ابوالاعلی‌المودودی و سید قطب ریشه دارد، همواره در مقابل جریان اصلاحی موضع گرفته و در نوع خود، در برابر آموزه‌های دینی رهیافت عرفی در پیش گرفته است. این جریان پس از چندین قرن با اندیشه‌های رشید رضا حمایت شد و دوباره در دوران معاصر از

۱. چنین جریانی را اگرچه باید نقد سازنده کرد و مورد بررسی و تحلیل قرار داد، اما نباید آن‌ها را نقد رادیکال کرد؛ بلکه باید به آن‌ها کمک کرد تا افکار خود را اصلاح کنند. این جریان آمادگی کامل دارد تا از نزدیک با تفکر شیعه نوعی تفاهم و تعامل داشته باشد. این افراد اگرچه اشعری‌گری و ماندن در جریان حدیثی سنتی را بر نمی‌تابند، اما این دلیل بر این نمی‌شود که دغدغه دین‌داری نداشته باشند و درصدد دفاع از اسلام نباشند (رک: سخترانی استاد دکتر محمدتقی سبحانی در گفتگو با مرحوم محمدجعفر علمی در پیش‌نشست همایش ملی نقد اعتزال نو، مورخ ۱۰۸/۱۳۹۳).

سوی جریان‌های بنیادگرای اسلامی مورد دفاع قرار گرفت. در حالی که جریان اصلاح دعوت به پیشرفت و داشتن نگرش باز در برابر فکر غربی جهت دریافت خصوصیات مثبت آن دارد، جریان احیاء در قالب نگرش بنیادگرایانه، از دارالاسلام و دارالکفر سخن گفته و تنها بر دفاع از هویت خود بر ضد دیگران تأکید کرده (بلقریز و دیگران، ۲۰۰۵م: ص ۲۷۹) و شعار بازگشت به سلف را سر می‌دهد. این جریان در قالب‌های متفاوتی در جهان عرب ظهور یافته که برخی از آن‌ها بسیار افراط‌گرایانه بوده و به صلح و آرامش در جهان اسلام، هیچ‌گونه توجهی ندارد (العمارة، ۱۹۹۸م/الف: ص ۸۱). پیروان این سنت، بیشتر مشی ظاهرگرایانه دارند و به اقتضائات اصولی و عقلانی که دین و دعوت اسلامی بر آن‌ها بنا شده است، توجه چندانی ندارند.

ب) سنت پیرو غرب یا جریان موسوم به لیبرال: این جریان در پی تقلید از غرب است و رفع مشکلات مسلمین را در تن دادن به علم تجربی و تکنولوژی غربی می‌داند. همچنین بیشتر، از سوی مسیحیان عرب در دوران فتح مصر توسط ناپلئون حمایت شده و سپس در جهان عرب گسترش یافته است. این جریان، عامل عقب‌ماندگی دنیای اسلام را میراث فرهنگی به‌جامانده از باورهای اسلامی دانسته و تنها راه نجات را در آن می‌داند که همه چیز از غرب وام گرفته شود.

سلامه موسی از جمله مدافعان این جریان بوده و معتقد است که:

«ما امروزه باید از آسیا خارج شده و به اروپا بییونددیم. من هرچه معرفتم به شرق بیشتر می‌شود، کراهتم به آن افزون می‌گردد و هرچه معرفتم به اروپا و غرب بیشتر می‌شود، تعلق و وابستگی‌ام به آن بیشتر می‌شود. من مؤمن به غرب و کافر به شرق هستم» (محمد حسین، ۱۹۸۰م، ج ۲: ص ۲۱۲).

تداوم این جریان در دوران معاصر را می‌توان در آرای طه حسین، العشماوی و... ملاحظه نمود. طه حسین تنها راه‌هایی از ناملایمات و ناراستی‌ها را تقلید از اروپا دانسته و معتقد است:

«راه تجدید و نهضت، واضح و مستقیم است و آن اینکه راه اروپاییان را طی

کنیم و طریق آنان را در پیش بگیریم...» (حسین، ۱۹۴۷م: ص ۳۹-۴۲).

این جریان که پس از شکست حکومت عثمانی قوّت یافت، تلاش بسیار کرد تا فرهنگ غربی را جایگزین فرهنگ شرق کند و امروزه نیز در بین اندیشمندان جهان عرب وجود دارد.

ج) موضع میانه‌رو یا جریان موسوم به اصلاح: سنت دیگری که بین دو سنت مذکور، یعنی تقلید از سلف و تقلید از غرب قرار گرفته، سنت تجدید و احیای اندیشه اسلامی است که در تلاش است تا اسلام را با به‌کارگیری آنچه ذات اسلام با آن مخالف نیست، توسعه دهد. این سنت اگرچه به تراث اسلامی نظر داشته و آن را مهم و محترم می‌شمارد، اما نگاهی عقلانی به تراث دارد و سعی دارد براساس اقتضائات زمان، تفسیری متفاوت از سنت ارائه دهد. این جریان از سوی سید جمال (۱۸۳۸م/ ۱۲۵۴ق - ۱۸۹۷م/ ۱۳۱۵ق)، شخصیت سیاسی و رهبر جنبش جامعه اسلامی و شاگردش محمد عبده آغاز و هدایت شد. سید جمال که خود از سران جنبش اصلاحی و در زمره میانه‌روان در رویارویی با تمدن غرب بود، ضمن اینکه همواره درمان عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را در رجوع به قرآن می‌دانست (شرابی، ۱۳۶۸: ص ۳۴)، معتقد بود که می‌توان میان میراث اسلامی با دستاوردهای فکری و فلسفه غرب پیوند برقرار کرد. او نگران بود که عده‌ای از نواندیشان، در مقابل فرهنگ و تمدن غرب، از فرهنگ و تمدن خویش دست شسته و مفاهیم اسلامی را به روش‌های غربی و با رهیافتی طبیعی و تجربی تفسیر کنند. به طور خاص، او از این مطلب ابراز نگرانی می‌کرد که سید احمدخان هندی که از سران جنبش اصلاحی در هند بود، مسائل ماورایی را به بهانه علم، به اموری طبیعی و امور معقول را به اموری محسوس و این‌دنیایی فروکاهد (صاحبی، ۱۳۷۰: ص ۸۷). این جریان پس از سید جمال توسط محمد عبده، در جهت مخالف با دغدغه‌های سید جمال دنبال شد و باعث شد تا آنچه سید جمال از آن نگران بود، تحقق یابد. عبده که مهم‌ترین شاگرد سید جمال بود، شاید اولین کسی بود که زمینه انحراف جنبش اصلاح‌گری وی را فراهم ساخت.

لذا برخی معتقدند، شاگردان عبده در انجام اقدامات اصلاحی برای جهان اسلام موفق نبوده‌اند (خدوری، ۱۳۶۶: ص ۲۶۶). در حقیقت، می‌توان گفت که پس از سید جمال، دغدغه‌های او تا حدودی از مسیر خود منحرف شد و نوعی جریان سکولار از بین پیروان ایشان در جهان اسلام پدید آمد. از همین رو، می‌توان جریان نواندیش سکولار را ادامه جریان موسوم به اصلاح دانست که با سید جمال آغاز شد و رفته‌رفته به رهیافتی سکولار منجر شد (Hourani, 1983: 156). برخی معتقدند که حتی خود سید جمال، علی‌رغم دغدغه درستی که داشت، اما از همان آغاز، ناخواسته زمینه لازم برای پیوستن جریان فکری خود به جریان ملی‌گرایانه‌ی سکولاریستی و ترویج تفکر لیبرالیستی غربی که از تفکر انقلاب فرانسه ملهم شده بود را فراهم ساخت (موصلی، ۱۳۸۸: ص ۱۲). برخی دیگر، خصوصیات لیبرالیسم را به جریان اصلاح نسبت داده و اساساً آن را به جریان لیبرال فروکاسته‌اند (بلقزیز و دیگران، ۲۰۰۵م: ص ۲۷۸ - ۲۷۹). برخی هم معتقدند که این جریان به خاطر اهتمام بیش از حد به مسائل سیاسی، از مسائل اساسی مربوط به رابطه دین و جامعه و نیز مبانی فلسفی تفکر دینی غافل شده است (عنایت، ۱۳۹۴: ص ۹۸). حسن حنفی، تحویل قرآن به تجربه‌های فردی و اجتماعی و فروکاستن حقیقت وحی از جایگاه واقعی آن را، از جمله خصوصیات سید جمال دانسته است (حنفی، ۱۹۹۸م/ب: ص ۱۹۸ - ۱۹۹). با این همه، برخی از نواندیشان از جمله برهان غلیون، به درستی فعالیت‌های جریان اصلاح در مقایسه با جریان احیاء را، همواره ماندگارتر دانسته و این جریان را پاسخ‌گوی پرسش‌های نواندیشان عرب می‌دانند. غلیون، هم جریان سلفی‌ها و هم لیبرال‌ها را ناکارآمد دانسته و بر ضرورت تداوم جریان اعتدالی اصلاح، البته از نوع تفکر سید جمال، تأکید می‌کند (غلیون، ۱۳۷۹: ص ۱۰۱ - ۱۰۷).

بنابراین، از حیث موضع اندیشمندان عرب در قبال فرهنگ غرب نیز می‌توان جریان‌های فکری جهان عرب را به سه جریان عمده تقسیم کرد. البته از این حیث، تقسیم‌بندی جریان‌های فکری در جهان عرب را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان ارائه

نمود؛ به این شکل که جریان‌های فکری جهان عرب را به سه رهیافت عمده محافظون، مجددون و مصلحون تقسیم نماییم. مجددون کسانی هستند که با دیدن فرهنگ غرب، سنت و تراش خود را رها کرده و در پی مسلط ساختن فرهنگ غرب بر جامعه اسلامی هستند. گروهی دیگر، کاملاً در مقابل غرب موضع گرفته و با نوعی نگرش محافظه‌کارانه، سعی کردند تراش را حفظ کنند و خود را با اقتضائات فرهنگ غرب درگیر نکنند که می‌توان از آن‌ها تحت عنوان محافظون یاد کرد. جریان دیگر که مصلحان هستند نیز در عین دغدغه داشتن و محترم شمردن تراش، در پی اصلاح آن هستند (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۲۰ - ۲۱). محمد عماره، ضمن توجه به این سه سنت، بیان می‌دارد که امروزه فکر اسلامی بین نوعی افراط و تفریط واقع شده است (العماره، ۱۹۹۸ [ب]: ص ۱۵). برخی در مقابل غرب موضع گرفته و حتی به‌کارگیری مصطلحات غربی را موجب کفر می‌دانند و برخی دیگر کاملاً وابسته و شیفته غرب شده‌اند؛ هرچند معارض با اصول دین باشد (طه، ۲۰۱۰م: ص ۹). به تعبیر محمد عماره، از یک‌سو برخی آن‌قدر به ظواهر توجه دارند که هرگونه مجاز و تأویل در متن دینی را انکار می‌کنند؛ از سوی دیگر، افرادی به‌صورت افسارگسیخته هر ظاهری را به تأویل می‌برند، به‌گونه‌ای که گاه حتی از سنت دینی گذر کرده و از معنا و احکام مد نظر قرآن و احادیث نبوی تجاوز می‌کنند (العماره، ۱۹۹۸ [ب]: ص ۱۵).

۳. تقسیم‌بندی براساس موضع نواندیشان در قبال رابطه دین و دنیا

شاید مهم‌ترین نوع دسته‌بندی در باب جریان‌های فکری جهان عرب را می‌توان با توجه به موضع نواندیشان در قبال رابطه دین و دنیا ارائه داد. از این حیث سه جریان عمده را در بین متفکران عرب می‌توان یافت: جریان علمای اصلاح، جریان مسیحیان غربگرا و علمانیون مسلمان یا اندیشمندان سکولار. حسن حنفی از جمله کسانی است که با این تقسیم‌بندی همراهی کرده و از این سه جریان عمده سخن گفته است (حنفی، ۱۹۹۸م [الف]: ص ۴۶۸ - ۴۶۹). دغدغه‌ها و مهم‌ترین افراد این سه جریان بدین قرارند:

۳-۱. جریان علمای اصلاح

این جریان با سید جمال آغاز شد و توسط محمد عبده و دیگران ادامه یافت. برخی ابتدای جریان اصلاح را به رنسانس بازگردانده‌اند، اما این نگرش دقیقی نیست؛ چراکه رنسانس به‌نوعی آزاد ساختن انسان از عقاید دینی بود؛ اما این حرکت اصلاحی، دغدغه بازگشتن به فهم صحیح از دین و اسلام را دارد (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۳۸). سخن اصلی سید جمال این بود که اسلام مریض است و البته دواي آن در درون خود اسلام است (الافغانی، ۱۹۳۱م: ص ۸۸). سخن او بیشتر ناظر به مسلمین بود، نه اسلام و لذا معتقد بود که انحراف اجتماعی و سیاسی موجود در جوامع اسلامی، ناشی از خود اسلام نیست؛ بلکه ناشی از مسلمین و نوع فکر و عملکرد آنهاست. از این رو حرکتی را برای اصلاح و فهم صحیح از اسلام آغاز کرد. هدف جریان اصلاح، بازگرداندن سیطره اسلام از راه بازاندیشی و بازخوانی اسلام (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۴۷) و حمایت جامعه اسلامی در تحدی با جامعه غربی به گونه‌ای مثبت بود؛ به این معنا که پیشرفت‌های مدرنیته را بپذیرد، اما در عین حال، به تراش و سنت دینی نیز پایبند باشد. این جریان معتقد بود که اولاً اصلاح صورت نخواهد گرفت، مگر اینکه نگاه خود را به دین تغییر دهیم، و ثانیاً اصلاح نگاه ما به دین، راهی برای اصلاح اجتماع و امور دنیای ماست (حنفی، ۱۹۹۸م/الف]: ص ۴۲۰). این نگرش در دوران معاصر، در رهیافت افرادی چون علامه محمد حسین فضل‌الله، سید محمدباقر صدر، و محمد مهدی شمس‌الدین ادامه یافته است.

۳-۲. روشنفکران یا علمانیون عرب مسیحی

این جریان را مسیحیان شام که به مصر مهاجرت کرده بودند، از جمله شبلی شمیل، فرح آنطون، نقولا حداد و یعقوب صروف و بعداً اسماعیل مظهر، زکی نجیب محمود، و فواد زکریا آغاز کردند (حنفی، ۱۹۹۸م/الف]: ص ۴۲۰). نقطه آغاز این جریان، علم، علمانیت، طبیعت و جامعه مدنی بود؛ اما افرادی که تحت این جریان هستند، دغدغه‌های متفاوتی دارند. برخی چون شبلی شمیل و سلامه موسی به

کمونیسم تمایل دارند، برخی مثل زکی نجیب محمود در پی سرمایه‌داری است، و افرادی چون فؤاد زکریا به لیبرالیسم گرایش دارند (همان: ص ۴۲۰).

روشنفکران عرب مسیحی از آن جهت که تحت حکومت عثمانی، نوعی حس غربت را در درون خود داشتند، در تصوّر خود چنین می‌پنداشتند که جامعه اسلامی از اساس باید تغییر کند. لذا با حمله ناپلئون تمام تلاش خود را کردند تا از اساس، جامعه اسلامی را از دخالت دین و معارف اسلامی که آن را منشأ تمایز و تبعیض می‌دانستند، تهی کنند. این افراد، وقتی در پی حمله ناپلئون به مصر، از کشورهای مختلف وارد مصر شدند و خود را تحت حکومت بریتانیا، مورد احترام دیدند، سعی کردند حرکت مهمی را در جهت وارد نمودن فرهنگ سکولار اروپایی به درون جامعه اسلامی آغاز کنند، تا از این طریق، غربت خود را که در حکومت عثمانی ایجاد شده بود، جبران کنند (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۶۹). دغدغه اصلی یعقوب صرّوف، شبلی شمیل، فرح آنطون و برخی دیگر از روشنفکران عرب مسیحی این بود تا توجّه انسان را از دین و ماورائیات، به حقایق همین دنیای مادی جلب کنند و امور دنیا را از دین جدا کنند. در حقیقت این افراد در پی این بودند تا به جای فلسفه الهی، فلسفه انسانی و نگرش اومانیستی را به پا دارند که توسط افرادی چون آگوست کنت در اروپا غالب شده بود (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۸۳). شمیل اولین کسی بود که مکتب داروین را به زبان عربی نشر داد (الجنیدی، بی‌تا: ص ۱۶۲) و براساس همین رهیافت، به ترویج نظریه قانون طبیعی در تقریر سکولار آن پرداخت و معتقد شد: این انسان است که خالق قانون بوده و باید قوانین را مطابق با اهداف خود وضع کند (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۸۵). او از دعوت‌کنندگان به افکار کمونیستی و ماتریالیستی بود (الجنیدی، بی‌تا: ص ۱۶۲) و به شدّت از شرق، اسلام و دولت عثمانی بیزار و به غرب و غرب‌گرایی وابسته بود (الجنیدی، بی‌تا: ص ۱۶۳).

دغدغه عمده این جریان، به تأثیر از تفکر حاکم بر جامعه اروپایی، علم طبیعی است و معتقدند که اساساً صلاح دنیا وابسته به علوم طبیعی است؛ کما اینکه صلاح آخرت وابسته به علوم دینی است (حنفی، ۱۹۹۸م/الف]: ص ۴۲۰). این جریان مدعی

است که ما باید نگرش خود را به جامعه عوض کنیم و جامعه را به‌عنوان جامعه مدنی و نه جامعه دینی ببینیم. باید قلمرو امور دینی و سیاسی در جامعه، از هم جدا باشد؛ دین مربوط به رابطه شخصی فرد با پروردگار خود باشد و حال آنکه جامعه بیانگر ارتباط بین جوامع و بین انسان‌هاست. دین، فردی و قلبی است؛ اما امور جامعه جمعی و عمومی است و قوام آن بر قراردادهای اجتماعی بین افراد است (حنفی، ۱۹۹۸م/الف]: ص ۴۲۰). در حقیقت دغدغه این جریان، رویکرد علمی به طبیعت، و رویکرد سکولار به جامعه است.

۳-۳. علمانیون مسلمان

این جریان شاخصه‌های مخصوص به خود دارد که آن را از جریان‌های قبل متمایز می‌کند. از جمله شاخصه‌ها یا ویژگی‌های این جریان این است:

۱. اتخاذ رویکرد حداقلی و یا غیرکامل به دین و آموزه‌های دینی دارند. در حقیقت اندیشمندانی که در رهیافت آن‌ها به دین، عناصری عرفی دیده می‌شود، عمدتاً رویکردی حداقلی به دین را اتخاذ می‌نمایند. سکولاریسم از جمله ویژگی‌های برجسته این جنبش نوگراست. این گروه اگرچه تأملات اندیشمندانه خود را حول محور دین متمرکز کرده‌اند؛ اما مهم‌ترین انگیزه آنان فروکاستن و عقب‌نشاندن دین از اداره امور اجتماع است. به بیان دیگر، آن‌ها در پی محدود ساختن حیطه دین و حذف آن از صحنه حیات جمعی و یا به بیان ساده‌تر، عرفی نمودن دین هستند. اندیشمندان این رهیافت که در ماهیت سکولار و عرفی‌اندیش هستند، معتقدند که نه تنها دین در حوزه عمومی نقش تعیین‌کننده ندارد، بلکه مانع پیشرفت نیز هست. برای نمونه، در رهیافت علی عبدالرازق مصری، این رویکرد حداقلی به‌وضوح قابل مشاهده است؛ زیرا معتقد است که دین اسلام برای حل مسائل سیاسی و شئون اجتماعی نیامده؛ بلکه تنها برای سامان دادن به مسائل مربوط به مبدأ و معاد و معنویات و اخلاقیات آمده است.

۲. غرب‌گرایی از دیگر خصوصیات و مشخصات مهم این جریان است. برخی از

آن‌ها تحصیل کرده پاریس هستند و پس از بازگشت به جامعه عربی، سعی کرده‌اند اساساً گفتمان جامعه را تغییر دهند (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۹۸). اشتیاق این جریان به غرب و فرهنگ اروپایی، اشتیاق فکری نیست؛ بلکه عملی است (همان: ص ۱۰۴). آن‌ها به نوعی تفوق تمدنی برای اروپا قائل بوده و معتقدند که فرهنگ اسلامی باید خود را با اقتضائات تمدن اروپایی سازگار کند. عزیز العظمه در این زمینه معتقد است که تقلید از اروپا، مساعدت آن‌ها در ابواب مختلف سیاسی و اقتصادی را برای ما در پی خواهد داشت (همان: ص ۱۰۶ - ۱۰۷).

۳. عمده طرفداران این جریان، پایبندی و دلبستگی چندانی به سنت و تراث دینی ندارند. بر همین اساس، افرادی چون حسن حنفی از این جریان سوم به‌عنوان جریان روشنفکری لیبرال^۱ یاد می‌کنند (حنفی، ۱۹۹۸م [الف]: ص ۴۲۰). البته این جریان خود به فروع مختلف تقسیم می‌شود. برخی روشنفکر لیبرال هستند و سعی می‌کنند تراث را مطابق با اقتضائات روشنفکری غربی مورد بررسی قرار دهند و گروهی دیگر رهیافت لیبرال علمانی یا سکولاریستی را در پیش گرفته‌اند و اساساً ارتباطی بین تراث و اقتضائات مدرنیته نمی‌بینند و لذا خود را از بند تراث رها می‌سازند. طه حسین و احمد لطفی سید، نمونه‌هایی از این افراد هستند (همان: ص ۴۲۱).

این گروه از نواندیشان، اگرچه به اصل حقانیت دین باور دارند و خود را در ظاهر پایبند به دین می‌دانند، اما رویکرد آن‌ها به روشنفکری، ماهیتی برون‌دینی دارد. دغدغه اصلی آن‌ها، انطباق پدیده‌های عصری با اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی است، و به جهت اتخاذ نوعی فهم آزاد و غیرروشمند از آموزه‌های دینی، به سمت تقریری دنیوی از دین سوق یافته‌اند. این افراد از سویی در پی یافتن راه‌حلی برای مسئله چالش سنت و مدرنیته و همسازی میان آموزه‌های سنت اسلامی و یافته‌های علمی ناشی از اقتضائات مدرنیته هستند و از سویی دیگر، پذیرش فرهنگ غرب یا به تعبیری پذیرش

هم‌زمان اقتضانات مدرنیته و اولویت قائل شدن برای آموزه‌های اسلامی را مشکل می‌بینند. این سرگردانی، باعث شده است تا رو به سوی لایه‌های مختلف سکولاریسم آورده، تا از این طریق، چالش بین سنت و مدرنیته را حل نمایند.

پیروان این جریان چند دسته‌اند. در واقع طیف وسیعی از نواندیشان را می‌توان ذیل این جریان قرار داد. برخی از آن‌ها از سیاسیون تأثیرگذار در مصر هستند، برخی از پزشکان و هنرمندان هستند، دسته‌ای دیگر از اهالی ادب و نویسندگان تأثیرگذار در سیاست هستند، برخی نظامی هستند و برخی دیگر از طلاب و عالمان دینی هستند (شرابی، ۱۹۸۱م: ص ۹۷). پیروان این جریان، در بخش‌های خاوری دریای مدیترانه و مصر باستان، بصره، بغداد، حلب، دمشق و بیروت حضور برجسته‌ای دارند. در مصر، اگرچه اصل وجود این جریان به دهه هفتاد قرن نوزدهم بازمی‌گردد؛ اما در دوران معاصر، حرکت سیاسی فعال خود را در اواخر قرن بیستم آغاز نموده است (همان: ص ۹۶).

قاسم امین را که معاصر و دوست محمد عبده هم هست، می‌توان سرآغاز این جریان دانست و پس از او افرادی که به نوعی از افکار او متأثر بوده و البته فراتر از او رفته‌اند، این جریان را ادامه داده‌اند. امین برخلاف عبده که بر عقلانیت دینی تأکید داشت، علم را به جای دین نشانده و سعی می‌کند راه درمان مشکلات جامعه اسلامی را علم بداند. او در مقدمه کتاب *المراه الجديده*، به صراحت بیان داشته است که علم تنها بنیان شرعی برای حقیقت است و سود، تنها معیار درست برای ارزش‌گذاری است (همان: ص ۱۰۱). خیرالدین تونسی نیز همین منطق سودگرایانه را پذیرفته و معتقد است که معیار ارزش‌گذاری امور، سود و منفعت حاصل از آن‌هاست. نگرش هر دو در این زمینه متأثر از آگوست کنت فرانسوی است. امین همچنین از هربرت اسپنسر نیز بسیار متأثر است (همان: ص ۱۰۱) و از همین جهت، علم را به جای دین نشانده و با موضع علمانی سعی در حل مشکلات جامعه دارد.

پس از امین، شاید مهم‌ترین فرد در این جریان، علی عبدالرازق مصری است که در سال ۱۹۲۵ کتاب اسلام و مبانی قدرت را بر ضد حکومت اسلامی در تأیید

تفکیک دین از جامعه شهری انتشار داد، و اساساً مسائل اجتماعی و حکومتی را از دین جدا دانست (عبدالرازق، ۱۹۹۳م: ص ۷۴). پس از او، برخی دیگر از نواندیشان عرب، از جمله سعید العشماوی، محمد شحرور و عزیز العظمه، جسارت بیشتری به خرج داده و اساساً اسلام را به‌عنوان یک تجربه شخصی و مربوط به ساحت شخصی انسان معرفی نموده‌اند که نباید آن را در مسائل اجتماعی دخالت داد.^۱ افرادی چون، صادق جلال العظم، فرج فوده، جابر عصفور، آدونیس، محمد ارکون، نصر حامد ابوزید، و عبدالرحمن الشرقاوی، از دیگر پیشگامان علمانیون معاصر هستند که عمدتاً دغدغه دینی ندارند و از بیان صریح عدم وابستگی خود به دین، ابایی ندارند (شیخانی، ۲۰۰۸م: ص ۲۵۸-۲۶۳).

۱. العظمه فرهنگ دینی و مرجعیت دینی را مانع ترقی، پیشرفت و آزادی دانسته و معتقد است امروزه فرهنگ دینی در طبقه رجال دین و در حاشیه مساجد منحصر شده است. (العظمه، ۲۰۰۲م: ۱۹)

نتیجه‌گیری

مرزگذاری دقیق بین جریان‌های نواندیش در جهان عرب مشکل است. دسته‌بندی‌هایی که برای این جریان‌ها در جهان عرب ذکر شد، تقدسی ندارد و می‌توان دسته‌بندی دیگری ارائه داد. ما در اینجا براساس موضع نواندیشان در قبال مسئله رابطه دین و دنیا، جریان‌های نواندیش عربی را به سه دسته کلی تقسیم نمودیم. اما معتقدیم مرزگذاری بین این جریان‌ها و به‌خصوص جریان علمانی یا سکولار در جهان عرب، کار مشکلی است؛ چراکه مسلمانان علمانی با جریان‌های مسیحی غرب‌گرا، مسلمانان محافظه‌کار، و علمای اصلاح، بسیار نزدیک‌اند و افرادی را می‌توان تا حدودی سکولار دانست؛ در عین اینکه در یکی از جریان‌های مذکور جای گرفته‌اند. تشکیکی بودن مفهوم سکولاریسم نیز مرزبندی افرادی که به این گرایش وابسته‌اند را مبهم می‌سازد. ممکن است حتی افرادی در جریان اصلاح قرار گیرند؛ اما سطحی از سکولاریسم نیز در افکار آن‌ها وجود داشته باشد یا حداقل برخی از آموزه‌های دینی را از حقیقت خود فروکاسته باشند.

با این حال، دو جریان اصلاح و علمانی یا سکولار از یکدیگر جدا هستند و اساساً خصوصیات متفاوت دارند. جریان اصلاح به ماوراء نظر دارد؛ اما جریان سکولار به همین دنیای مادی نظر دارد. جریان اصلاح به سلف توجه دارد؛ اما جریان سکولار به آینده می‌نگرد. جریان اصلاح به حکومت و سلطه می‌اندیشد؛ اما جریان سکولار به علم می‌اندیشد. جریان اصلاح فکرش را متوجه غایت ماورایی ساخته؛ اما جریان سکولار غایت مادی را در نظر دارد. دیگر اینکه برای جریان اصلاح حقیقت، ثابت و ازلی است؛ اما برای جریان سکولار، حقیقت نسبی است. همچنین دو جریان روشنفکران عرب مسیحی از آن جهت که نوعی حس غربت را در درون خود داشتند و در تصوّر خود چنین می‌پنداشتند که جامعه اسلامی از اساس باید تغییر کند، از علمانیون مسلمان متفاوت‌اند. حداقل اینکه علمانیون مسلمان در بین هم‌کیشان خود بوده و

احساس غربت نداشتند و به اندازه مسیحیان به غرب متمایل نبوده‌اند. آن‌ها اگرچه جدایی دین از سیاست را می‌پذیرند؛ اما به پیامدهای این تفکر راضی نیستند. فرق اصلی آن‌ها با مسیحیان عرب در این است که به جامعه عربی، نوعی حس مثبت داشته و نوعی حس محافظه‌کارانه را در مشی خود نشان می‌دهند.

منابع و مأخذ

۱. ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (۱۴۲۵هـ - ۲۰۰۴م). *مقاصد الشريعة الإسلامية*، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۲. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (بی تا). *لسان العرب*، مصر، دار المعارف.
۳. ابو زيد، نصر حامد (۱۳۸۹). *معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، چاپ پنجم، تهران، طرح نو.
۴. ابو زيد، نصر حامد (۲۰۱۴). *مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن*، بيروت - لبنان، المركز الثقافي العربي.
۵. أدونيس (۱۹۸۰م). *فاتحة لنهايات القرن بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة*، الطبعة الاولى، بيروت - لبنان، دار العودة.
۶. الافغاني، سيد جمال الدين (۱۹۳۱م). *خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني*، بيروت، بی تا.
۷. البشري، طارق (۱۴۱۷ق). *ماهية المعاصرة*، الطبعة الاولى، القاهرة، دار الشروق.
۸. بلقزيز، عبدالله وديگران (۲۰۰۵م). *حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
۹. الترابي، حسن (۲۰۰۰). *قضايا التجديد: نحو منهج أصولي*، بيروت، دار الهادي.
۱۰. التريكي، فتحی (۲۰۰۳م). *الحدائثة وما بعد الحدائثة*، دمشق، دار الفكر.
۱۱. التويجري، عبدالعزيز بن عثمان (۱۴۳۶ق). *الثقافة العربية والثقافات الاخرى*، الطبعة الثانية، ايسيسكو، منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة.
۱۲. تيزيني، طيب و محمد سعيد رمضان البوطي (۱۹۹۹م). *الاسلام والعصر: تحديات وآفاق*، اعداد و تحرير: عبدالواحد علواني، دمشق، دار الفكر.
۱۳. تيزيني، طيب (بی تا). *حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث*، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر.
۱۴. تيزيني، طيب (۱۹۹۸). «فيما بين الفلسفة والتراث»، *الفلسفة العربية المعاصرة*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۵. الجابري، محمد عابد (۲۰۰۸). *المثقفون في الحضارة العربية*، الطبعة الثالثة، بيروت - لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۶. الجابري، محمد عابد (۱۹۹۷م). *قضايا في الفكر المعاصر*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۳). *مجموعه مقالات جريان شناسی اعتزال نو*، ۵ جلد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. الجندی، انور (بی تا). *اعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الاسلام*، القاهرة، دار الاعتصام.

۱۹. الحرب، علی (۱۲۲۹ق) خطاب الهویة سیره الفکرية، بیروت - لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الثانية.
۲۰. حسین، طه (۱۹۴۷م). *مستقبل الثقافة في مصر*، القاهرة، مطبعة المعارف.
۲۱. حمريط، ریمه (۲۰۱۵م). *الحداثة و ما بعد الحداثة؛ قراءة في كتاب المرایا المحدبة لعبد العزيز حودة*، الجزائر، جامعة محمد بوضیاف - المسيلة.
۲۲. حمودة، عبد العزيز (۱۹۹۸م). *المرایا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*، الكويت، عالم المعرفة.
۲۳. حنفی، حسن (۱۹۹۸م [ب]). *جمال الدين افغانی*، القاهرة، دار قباء للطباعة و النشر.
۲۴. حنفی، حسن (۱۹۹۸م [الف]). *هموم الفكر و الوطن (الفكر العربي المعاصر)*، القاهرة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۵. خدوری، مجید (۱۳۶۶). *گرایش های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۲۶. الخوری، بولس (۱۹۹۹م). *قراءة للفكر العربي الحال*، بیروت، المكتبة البولسية.
۲۷. الهمیجی، صالح بن محمد بن عمر (۲۰۱۲). *موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين؛ دراسة تحليلية نقدية*، الرياض، بی نا.
۲۸. سیلا، محمد (۲۰۰۳م). *دفاعا عن العقل والحداثة*، المغرب، منشورات الزمن.
۲۹. شحید، جمال و ولید قصاب (۲۰۰۵م). *خطاب الحداثة في الأدب، مرجعية الأدب الحدائی*، دمشق، دار الفكر.
۳۰. شرابی، هشام (۱۹۸۱م). *المثقفون العرب و الغرب*، بیروت، دار النهار للنشر.
۳۱. شرابی، هشام (۱۳۶۸). *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه: عبدالرحمان عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۳۲. شوقی ضیف و دیگران (۲۰۰۴). *المعجم الوسيط*، مصر، مكتبة الشروق الدولية.
۳۳. شیخانی، محمد (۲۰۰۸م). *التيارات الفكرية المعاصرة و الحملة على الاسلام*، الطبعة الاولى، بیروت، دار قتیبة للطباعة و النشر و التوزيع.
۳۴. صاحبی، محمد جواد (۱۳۷۰). *انديشه اصلاحي در نهضت های اسلامي*، تهران، نشر كيهان.
۳۵. طه، احمد (۲۰۱۰م). *تردى الفكر الاسلامي المعاصر بين الاصولية المستبدة و العلمانية المستفزة*، القاهرة، مكتبة مدبولي.
۳۶. عبدالرازق، علی (۱۹۹۳م). *الاسلام و اصول الحكم*، الاولى، تونس، دار الجنود للنشر.
۳۷. العروى، عبد الله (۲۰۰۲م). *ثقافتنا في ضوء التاريخ*، المركز الثقافى العربى، الطبعة السادسة، بیروت، الدار البيضاء.
۳۸. العظمة، عزیز (۲۰۰۲م). *دنیا الدین فی حاضر العرب*، الطبعة الثانية، بیروت، دار الطليعة للطباعة و النشر.

۳۹. العمارة، محمد (۱۹۹۸م [الف]). *أزمة الفكر الإسلامي الحديث*، ط ۱، دمشق، دار الفكر.
۴۰. العمارة، محمد (۱۹۹۸م [ب]). *النص الإسلامي بين الإجهاد والجمود والتاريخية*، الطبعة الأولى، سورية، دار الفكر.
۴۱. العمارة، محمد (۲۰۰۴م). *معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام*، الطبعة الثانية، نهضة مصر.
۴۲. عنایت، حمید (۱۳۹۴). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۳. الغزاوی، ایمان احمد (۲۰۱۶). *الحدائثيون العرب وموقفهم من القرآن ظاهرة الوحي إنموذجاً؛ دراسة نقدية*، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ۴۳، العدد ۱ (۳۰ إبریل)، ص ۱-۱۲.
۴۴. غلیون، برهان (۱۳۷۹). *خودآگاهی عرب؛ نقد درونی فرهنگ و جامعه عرب*، ترجمه: محمد مهدی خلجی، قم، نقد و نظر.
۴۵. محمد الشیخ (۲۰۰۸م). *نقد الحدائث فی فکر هایدغر*، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للنشر، بیروت.
۴۶. محمد حسین، محمد (۱۹۸۰م). *الإنجازات الوطنية فی الأدب المعاصر*، ج ۲، القاهرة، الطبعة الأولى.
۴۷. المسدی، عبد السلام (۱۹۸۲م). *الأسلوبية والأسلوب*، الدار العربية للكتاب.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صدساله اخیر*، تهران، انتشارات صدرا.
۴۹. موصللی، احمد و لوی صافی (۱۳۸۸). *ریشه های بحران روشنفکری در جامعه عربی*، ترجمه: پرویز آزادی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۵۰. الناهی، هیثم و الآنسة هبه شری، الآنسة حياة حسنین، مشروع المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربية للترجمة، بیروت - لبنان، المنظمه العربیة للترجمه، بی تا.
۵۱. هارفی، دیفید (۲۰۰۵م). *حالة ما بعد الحدائث، بحث فی أصول التغير الثقافي*، محمد شیبا، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.