

تحلیل و بررسی نوتجددگرایی (نومدرنیسم) اسلامی از منظر دکتر

نورخالص مجید

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

سید محسن میری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۹

چکیده

نزاع سنت و تجدد و ارائه راه حل از سوی برخی متفکران برای خروج از بحران‌های مربوطه و توانمند کردن جامعه‌ی اسلامی برای جبران عقب ماندگی‌ها و ناکامی‌های گذشته و نیز پیشرفت و خلاقیت در عرصه‌های علمی، سیاسی، فرهنگی، فناوری، از مسائلی است که کشورهای مسلمان، پیوسته از آغاز دوران مدرن تا کنون با آن مواجه بوده‌اند. یکی از کسانی که با توجه به شرایط کشور خود با رویکردی نومدرنیستی در این باره نظریه پردازی کرده است دکتر نورخالص مجید متفکر برجسته اندونزیایی است. این مقاله بر آن است تا با روش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی، تجربه فکری او را که در صدد ارائه تفسیری از اسلام است که ضمن هم‌خوانی با ارزش‌های مدرن بتواند به گونه‌ای در حل مشکلات و بحران‌های اندونزی تأثیرگذار باشد، بررسی و تحلیل کند. این مقاله ابتدا به زمینه‌های فکری و دغدغه-های نورخالص مجید می‌پردازد، سپس ضمن بیان روش وی در فهم اسلام به تبیین نظریه او مبنی بر تقسیم آموزه‌های اسلامی به ثابت و متغیر، نحوه ارتباط اسلام با مدرنیته و یکی از مهمترین پیامدهای این نظریه یعنی رابطه اسلام و حکومت می‌پردازد و در پایان این دیدگاه‌ها را نقد و بررسی خواهد کرد.

کلید واژه‌ها: نوتجددگرایی (نومدرنیسم)، اصلاح گرایی، حکومت اسلامی، مدرنیته، نورخالص

مجید.

مقدمه و بیان مسئله

اندونزی کشوری است که بیشترین جمعیت مسلمان دنیا را در خود جای داده است و از گسترده‌ترین تنوعات قومی و فرهنگی برخوردار است.

با اوج‌گیری هجوم امپریالیسم غرب در آغاز قرن بیستم، طرح مباحثی همچون سنت و تجدد، راه‌های دستیابی به پیشرفت و جبران عقب ماندگی و نیز چگونگی برقراری رابطه‌ای معقول میان هویت اسلامی و هویت اندونزیایی با توجه به شرایط مدرن در میان اندیشمندان و فعالان اجتماعی، رواج و گسترش یافت (Kersten, 2009: 974).

از درون این مباحث، تقسیم‌بندی اولیه‌ای میان مسلمانان پدید آمد:

۱. سنت‌گرایان^۱ که بر تفسیر متن محورانه دین و مرجعیت علمی و عملی علمای پیشین در ارائه اسلام تأکید داشتند و در عین حال بر ضد گرایش‌های سلفی از نوع وهابی آن بودند (Bruinessen, 2013: 22).

۲. تجدد (اصلاح)‌گرایان^۲ که یا با تأثر از اندیشه‌های محمدبن‌عبدالوهاب و یا محمد عبده، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و رشیدرضا هوای تجدید در دین را در سر می‌پروراندند (Kersten, 2009: 974).

این دو جریان سعی کردند با ایده پردازی در موضوع پیش گفته، راه‌حلهایی را برای حل بحران‌ها و مشکلات موجود اندونزی پیش روی قرار دهند. اینان به تدریج تلاش‌های فراوانی برای حضور بیشتر اسلام در صحنه سیاست و بکارگیری شریعت در اداره جامعه به انجام رساندند و سعی کردند با حضور در انتخابات و موقعیت‌های سیاسی، ایده‌ها و اهداف خود را تحقق بخشند.

از درون اصلاح‌گرایان سازمان محمدیه، فعالان سیاسی قابل توجهی در حزب ماشومی^۳ به رهبری محمد نصیر بودند که سعی داشتند تلفیقی از دو رویکرد توأمان تجدد‌گرایانه و سلفی

1. Traditionalists.

2. Modernists.

فضل الرحمن به صورت دقیق‌تری آنها را 'classical modernist' می‌نامد (Rahman, 1982: 85).

3. Masyumi.

به دین ارائه کنند.

در سال ۱۹۶۶ ژنرال سوهارتو قدرت را در دست گرفت و حکومت خود را با نام نظم نوین^۱ شکل داد (Bruinessen, 2008: 188-192).

سال‌های آغازین حکومت سوهارتو (۱۹۶۹-۱۹۶۶) که با سیاست‌ها و گام‌هایی برای غلبه بر بحران‌های اقتصادی، سیاسی و امنیتی همراه بود موجب شد تا زمینه اقتدارگرایی جدی این دولت در سال‌های بعدی فراهم آید و بتواند از نظر سیاسی بر جامعه و نیروهای اجتماعی و مدنی تسلط یابد و با ایجاد نظم نوین به توسعه سیستم سیاسی خود بپردازد.

یکی از مهمترین تصمیمات وی در این دوره، در واکنش به دو دهه رکود اقتصادی، عبارت از آغاز "دوران توسعه" بر اساس الگوی غربی با تأکید بر جنبه اقتصادی آن بود. نظم نوین با مفاهیم متناسب با خود همچون رشد و نوسازی و ... خواسته یا ناخواسته تدریجاً وضعیت فرهنگی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جدیدی را اقتضا می‌کرد (Noor, 2001:4-5).

خواست دولت برای مدرنیزاسیون در زمینه‌های سیاسی و اعتقادی عملاً به معنای سیاست زدایی از اسلام بود؛ بر این اساس، دولت مایل بود بحث‌های روشنفکری اسلامی، رنگ فرهنگی داشته باشد و نه سیاسی.

از سویی اندونزی با مشکلات فراوانی روبرو بود. درگیری‌های قومی، اختلاف نظرهای جدی درباره لزوم برقراری حکومت اسلامی پس از استقرار جمهوری در سال ۱۹۴۵ که بعضاً به شورش و نزاع نیز می‌انجامید. و در زمانی بعدتر برخوردهای خشونت‌آمیز مسیحیان و مسلمانان در مناطقی همچون سولاوسی و ... با تعداد زیادی کشته، بخشی از این مشکلات بود. عقب ماندگی کشور، رکود اقتصادی طی دو دهه پیش از حکومت سوهارتو، عدم دستیابی به حقوق بشر و دموکراسی و عدالت اجتماعی بر شدت و دامنه این مشکلات می‌افزود (Fealy & Hooker, 2006: 453).

در این شرایط (حدود سال ۱۹۷۰) با به حاشیه رانده شدن اسلام سیاسی و ایدئولوژیک، نسل جدیدی از اندیشمندان و فعالان مسلمان همچون نورخالص مجید، عبدالرحمن وحید و ... از نقش فعالی در این عرصه برخوردار شدند و تصمیم گرفتند تا طرحی نو دراندازند و راه حل-

¹ . New Order.

هایی فراتر از راه حل‌های ارائه شده موجود بیابند که با لحاظ جنبه نقش‌آفرینی اسلام و حفظ هویت بومی، به خروج کشور از بحران‌ها کمک کند.

این طرح که در آغاز با تعبیر "نو اندیشی اسلامی" از آن یاد می‌شد^۱ و بعدها نومدرنیسم اسلامی نام گرفت اسلام سیاسی را به کناری نهاد و با برخورداری از برخی ویژگی‌های لیبرالیستی تلاش کرد تا گفتمان دینی متناسب با توسعه مورد نظر را شکل دهد (Kull, 2001) (Johns and Saeed, 2004: 73-76) (Noor, 2001:5-6).

در این میان دکتر نورخالص مجید، نقش برجسته‌تری را برای ارائه این طرح داشت. او با انتقاد جدی از سیاست‌ها و رویکردهای محمد نصیر و سازمان‌های اصلاح‌گرایی همچون محمدیه، پرسیس و الرشاد، اعلام کرد که جریان‌های دینی و به طور خاص اصلاح‌گرا، قدرت روزآمد کردن اندیشه اسلام و تجدید آن را از دست داده و از حرکت و پویایی بازایستاده‌اند. او آمده بود تا با رویکرد جدید خود، متفکر دوره نظم جدید باشد. تلاش وی برای تعمیق و گسترش این نگاه تا پایان عمر او (۲۰۰۵) در قالب آموزش و سخنرانی و نوشته ادامه یافت (Kersten, 2009: 971).

در این تحقیق به دنبال آن هستیم که به بررسی و تحلیل ابعادی از رویکرد وی بپردازیم.

اهداف و پرسش تحقیق

هدف این مقاله بررسی و تحلیل رویکرد نومدرنیستی دکتر نورخالص مجید به اسلام است. بر مبنای این هدف، پرسش این پژوهش آن است که مؤلفه‌های اصلی اندیشه احیاگرانه وی چیست و روش وی در دستیابی به چنین فهمی کدام است؟ در طول تحقیق یکی از مهمترین دستاوردهای این نظریه یعنی رابطه اسلام و حکومت نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پیشینه پژوهش

در باره این شخصیت و دیدگاه‌هایش کتاب و یا مقاله مستقلی به فارسی یافت نشد و تنها در کتاب تاریخ جوامع اسلامی، قرن نوزدهم و بیستم (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ۲: ۲۸۰) و مقاله تیپ‌بندی چالش‌های فرهنگی سیاسی مسلمانان اندونزی و الگوی برون رفت آن (حسینی،

¹ . Pembaruan Pemikiran Islam (Renewal of Islamic Thinking).

۱۳۹۶: ۸۸) به طور ضمنی و گذرا به برخی دیدگاه‌های نورخالص اشاره شده است.

چارچوب مفهومی

۱. سنت‌گرایی اسلامی^۱:

دیدگاهی است مبتنی بر پایبندی به فهم متن محورانه دینی و روش عملی شناخته شده علمای گذشته که توسط روحانیان اندونزیایی (کیایی‌ها) ترویج می‌شد. سنت‌گرایان برخلاف برخی گرایش‌های سلفی، بر برگزاری مراسم جشن میلاد پیامبر (ص) و ستایش ایشان و سایر اولیای دینی، زیارت قبور و توسل به اولیا سخت تأکید دارند و در بسیاری از موارد، آداب و رسوم محلی و بومی را مغایر با فرهنگ اسلامی نمی‌بینند. سبک آموزش اینان به صورت سنتی و با تکیه بر ادبیات عرب و عمدتاً فقه اسلامی در مدارس سنتی^۲ بود. اینان، با فعالیت مسلمانان اصلاح‌گرا مخالف بودند و تصرف حجاز توسط آل سعود در سال ۱۹۲۴ را تهدیدی جدی برای اسلام می‌دانستند؛ بنا بر این، برای سازماندهی فعالیت‌های خود سازمان نهضت العلماء را پایه‌گذاری کردند که بعداً بزرگترین سازمان دینی اندونزی شد و بسیاری از علما را به سمت خود سوق داد (Bruinessen, 2013: 21-22).

۲. تجدد (اصلاح)‌گرایی اسلامی^۳

گرایشی است متأثر از اندیشه‌های محمدبن‌عبدالوهاب و یا محمدعبده، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و رشیدرضا که پیروان آن هوای تجدید در دین را در سر می‌پروراندند (Laffan, 2003: 171).

این جریان که طیف وسیعی از جنبش‌ها را در خود جای می‌داد در پی بازگشت مجدد به قرآن کریم و سنت نبوی و سلف صالح، و زدودن خرافات و بدعت‌ها و اعتقادات نادرست و تقلید کورکورانه از گذشتگان (البته بر اساس تفسیر خاص خودشان از این امور) بود؛ بر این اساس، دانش علمای گذشته در تفسیر، فقه، اعتقادات، اخلاق و عرفان نمی‌توانست معیار قابل قبولی

1. Islamic Traditionalism.

2. Pesantren.

3. Islamic Modernism.

برای یک مسلمان باشد. برخی از طرفداران این جریان بر آن بودند که با توجه به نیازها و تحولات زمانه، باید تفسیری همخوان با دانش‌های مدرن از کتاب و سنت داشت و با بهره‌گیری از آموزش مدرن و استفاده از مدارس از نوع غربی برای فرزندان به رفع عقب ماندگی و کسب پیشرفت نایل آمد. نماینده برجسته این جریان، سازمان محمدیه بود (Rahman, 1982: 85) (Bruinessen, 2013: 22-23).

برخی از این سازمان‌های تجددگرا همچون Persis (تأسیس ۱۹۲۳) از رویکرد پرننگ‌تر سلفی برخوردار بودند. این دو جریان تلاش‌های فراوانی در زمینه حضور بیشتر اسلام در صحنه سیاست و بکارگیری شریعت در اداره جامعه داشتند^۱ و با حضور در انتخابات و موقعیت‌های سیاسی به دنبال تحقق ایده‌های خود بودند (Bruinessen, 2008: 187-207).

۳. نوتجدگرایی (نومدرنیسم) اسلامی^۲:

این جریان که از ویژگی‌های لیبرالیستی برخوردار بود، واکنشی به دو گرایش پیشین بود که با نفی نگرش سنت‌گرایان و مرجعیت علمای پیشین و نیز انکار جریان اصلاح‌گرایی و اسلام سیاسی، تلاش کرد فهم جدیدتری از اسلام ارائه دهد که با سیاست‌زدایی و برجسته شدن ابعاد فرهنگی و معنوی آن بتواند گفتمان دینی متناسب با توسعه و مدرنیزاسیون کشور که خواست دولت نیز بود همراهی کند.

لازم به ذکر است کاربرد اصطلاحات ذیل در مفاهیم مورد اشاره مبتنی بر چارچوب و بافت سیاسی-اجتماعی اندونزی است و طبیعی است که تفاوت‌هایی با معنای آنها در چارچوب‌های دیگر داشته باشد.

روش تحقیق

روش به کار رفته در این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است که تمرکز بر تحلیل محتوای نوشته‌ها و سخنرانی‌های نورخالص مجید در مناسبت‌های مختلف است. ابزار پژوهش، نیز منابع کتابخانه‌ای است؛ بر اساس این روش، در این پژوهش ابتدا به تحلیل و توصیف گزاره‌ها و مطالب

^۱. برای تفصیل این نکته ر.ک: (Boland, 1971).

^۲. Neo-Modernism (Neomodernism).

ناظر به دیدگاه‌های نومدرنیستی او و سپس به نقد و بررسی اجمالی این دیدگاه‌ها پرداخته شده است.

یافته‌های تحقیق

۱. تقسیم آموزه‌های اسلامی به دو بخش ثابت و متغیر

نورخالص مجید بر آن است که اسلام دینی عقل‌گراست و تعالیم آن از دو بخش ثابت و متغیر تشکیل می‌شود.

الف. بخش ثابت و غیر قابل تغییر (فرازمایی و فرامکانی):

این بخش که حقیقت اسلام را تشکیل می‌دهد عبارت است از نظام اخلاق محور که از مؤلفه‌هایی همچون معنویت‌گرایی، توحید و عدالت و حقیقت‌طلبی، برابری معنوی و ... برخوردار است؛ بنا بر این، برای درک صحیح اسلام لازم است ابتدا بر این اصول تمرکز کنیم.

ب. بخش متغیر یا موقعیتی:

اگرچه وحی الهی در قرآن به اوج کمال خود رسیده و همه‌ی نیازهای اساسی بشر برای ایجاد بنیانی اساسی در جهت سعادت بشر برطرف نموده است ولی تغییر شرایط و موقعیت‌های اجتماعی، اقتضا می‌کند که در هر مقطعی، قواعد حقوقی و احکام خاصی بر اساس این اصول توسط عقل انسان، طراحی و اجرا شود. این قواعد و احکام بر اثر تغییر زمان و مکان و با توجه به شرایط اجتماعی و نیازهای معاصر، قابل تغییرند. به عنوان مثال مجازات‌هایی که در شریعت اسلامی تعیین شده است از این دست می‌باشند؛ بنا بر این، همان‌گونه که این موارد در صدر اسلام بر اساس عقل زمانه تعیین شده بود در حال حاضر نیز باید بر اساس ارزش عقل‌های مدرن که مطابق شرایط و نیازهای معاصر است تغییراتی در آنها صورت گیرد (Madjid, 1970: 4-5) (Madjid, 1987:171-203).

۲. روش و فرآیند دستیابی وی به درک نومدرنیستی از اسلام

با توجه به این که نورخالص مجید روش خود را به صورت مدون و مستقل بیان نکرده است طبعاً آن را باید در لابه‌لای آثار وی خصوصاً آثار پس از بازگشت از آمریکا و تاثیرپذیری

وی از فضل الرحمن استنباط کرد.

با توجه به این که او می‌خواست برای پاسخ به چالش‌های فکری و اجتماعی اندونزی (مانند عقب ماندگی تمدنی، اختلافات قومی و دینی میان مسلمانان و بقیه ادیان و ...) پاسخی متناسب با تکیه بر اسلام و بر اساس ارزش‌های عقل معاصر بدهد، پس دغدغه وی معطوف به این واقعیت عینی است و روش وی مبتنی بر رویکردی است که برآیند تناظر میان اسلام، مدرنیته و بومی‌گرایی است.

وی برای دستیابی به چنین درکی از اسلام، از سویی مؤلفه‌های اصلی دین (همچون توحید، عدالت، برابری معنوی و ...) را از امور موقعیتی و غیر اصلی (مانند احکام فقهی و عرفی و برخی عادات که بر اثر مرور زمان بخشی از دین پنداشته شده است) تفکیک می‌کند و از سوی دیگر، عناصری از عقلانیت معاصر را که می‌اندیشد متعارض با اصول اسلامی نیست برگزیده و جایگزین عناصر موقعیتی (زمانی-مکانی) پیشین می‌کند تا با پیوند دادن آنها به مؤلفه‌های اصلی دین، دین را کارآمد و پویا کند.

توضیح این که قرآن کریم به عنوان برنامه زندگی مردم در مواجهه با مشکلات واقعی و عینی نازل شده است و طبعا احکام و دستورات دینی و برنامه‌های عملی آن، مرتبط با وضعیت اجتماعی خاص آن زمان بوده است؛ بنا بر این، ما باید ابتدا به زمان نزول قرآن، شرایط و زمینه‌های اجتماعی و چالش‌های پیش روی پیامبر (ص) و مسلمانان امت و نیز احکام شرعی و دینی مترتب بر این شرایط توجه کنیم و سپس آنها را از اصول فرازمانی و فرامکانی دین که روح اسلام و پشتوانه این احکام است تفکیک کنیم.

در این راستا باید در روش فهم قرآن به عنوان اساسی‌ترین منبع دین نیز تجدید نظر کنیم؛ یعنی باید از توجه به اسباب نزول به معنای سنتی آن فراتر رفته و به شناخت دقیق زمینه‌های تاریخی و اجتماعی حجاز در زمان نزول قرآن توجه کنیم تا امکان شناسایی عناصر موقعیتی فراهم آید.

در همین راستا وی بررسی سیره و رفتار پیامبر (ص) را مهمتر از حدیث می‌داند؛ زیرا در سیره ویژگی‌های متغیر و موقعیتی را بهتر می‌توان شناسایی کرد؛ بر همین اساس به رویکرد برخی پژوهشگران غربی تاریخ همچون مارشال هاجسن و لاپیدوس علاقه‌مند است.

حال با توجه به این که هر زمان و مکان و هر دوره‌ای ویژگی‌های اجتماعی خاص خود را دارد اگر قرار باشد آن اهداف و اصول اصلی در زمان معاصر تحقق یابند لزوماً باید به مؤلفه‌های عقل معاصر رجوع کرد؛ بر این اساس، او پس از گزینش عناصر عقلانی گره گشای مدرنی که با مبانی و اصول اساسی اسلام در تعارض نیست، آنها را جایگزین عناصر موقعیتی پیشین می‌کند. بدین ترتیب وی با بکارگیری عناصری از عقل معاصر به جای عناصر موقعیتی و زمانی پیشین، تلاش می‌کند فهم و اجتهاد جدیدی از کتاب و سنت ارائه دهد (Madjid, 1970, 4-5) (Madjid, 1987: 171-203). او در این زمینه به طرز روشنی از فضل الرحمن متأثر است (فضل الرحمن، ۱۳۹۷: ۲۱-۳۲) و نیز نک: (علمی: ۱۳۸۶).

چنین روشی، مبنای معرفتی مهمی برای نور خالص می‌شود تا جواز بازنگری و اصلاح در فهم قرآن را با توجه به شرایط جدید اجتماعی به دست آورد.

همان گونه که می‌بینیم او تاریخ‌مندی و موقعیت‌گرایی (زمینه‌گرایی^۱) را در روش خود بکار گرفته است تا به فهم دینی مورد نظرش نائل آید و آن را در مواردی همچون شکل حکومت، نحوه تعامل و همزیستی مسلمانان با پیروان ادیان دیگر، حکم مرتد و احیاناً حکم ارث و ... را قابل بکارگیری بداند (Johns & Saeed, 2004: 82-90).

به هر روی باور او این است که قرآن کریم و سنت، لباس بافت و زمینه اجتماعی عربی زمان نزول را بر تن دارد و اینک باید آن را از آن لباس بدر آورد و لباسی مدرن و در عین حال مبتنی بر فرهنگ بومی اندونزیایی بر تن آن کرد تا اسلامی روزآمد، پویا و گره‌گشا و در عین حال اندونزیایی و بومی پدید آید.

این نگرش در باور او به شمول‌گرایی دینی نیز تاثیرگذار بود. دیدگاه او در این زمینه در سال‌های پایانی حکومت سوهارتو و افزایش تنش میان مسلمانان و مسیحیان مطرح گردید. به باور او پیروان ادیان ابراهیمی همچون مسیحیان و یهودیان، بلکه هندوها و بودایی‌ها و ... باید از حقوق یکسانی برخوردار شوند؛^۲ چرا که آنان بر اساس آموزه‌های قرآنی بهره‌ای از حقیقت و

^۱. Contextualism.

^۲. در باب کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی وی مقاله‌ای در دست تالیف است. که در این خصوص به تفصیل سخن خواهیم گفت ان شاءالله.

نیز رستگاری دارند (Johns & Saeed, 2004: 86-88) (Fealy & Hooker, 2006: 453).

۳. اسلام و مدرنیته

با توجه دغدغه او نسبت به مشکلات و بحران‌های پیش گفته اندونزی و این که باید با تکیه بر اسلام و بر اساس ارزش‌های عقل معاصر، تفسیری روزآمد و عرفی شده^۱ از اسلام ارائه دهد او بر خود لازم می‌دید که رابطه اسلام را با مفاهیمی همچون مدرنیته، سکولاریزم و عرفی سازی تبیین کند.

او ابتدا کار خود را با تفکیک میان سکولاریسم و عرفی سازی (سکولاریزاسیون) آغاز می‌کند. در نگاه او که تا حدی برگرفته از دیدگاه هاروی کاکس است (ر.ک: هوردن/میکائیلیان ۱۳۶۸: ۱۹۴) سکولاریسم یک ایدئولوژی و بلکه دین مدرن است که در تعارض با مبانی اساسی اسلام است و تن دادن به آن محصولی جز سلب هویت و غربزدگی ندارد؛ بنا بر این، نمی‌توان نگاه مثبتی بدان داشت؛ اما سکولاریزاسیون (عرفی سازی) دین، تفاوتی اساسی با سکولاریسم دارد و به هیچ روی یک ایدئولوژی معارض دین محسوب نمی‌شود. عرفی سازی یک فرایند است که طی آن با حفظ اصول ثابت دینی، می‌توان امور موقعیتی و تغییر یافتنی گذشته را در شرایط متفاوت اجتماعی، روزآمد کرد (Madjid 1970, pp. 4-5). وی در مقاله‌ای با عنوان "مدرنیزاسیون عبارت است از عقلانی نمودن و نه غربی نمودن" نیز بر این مطلب تأکید می‌کند (Madjid 1987, pp. 171-203).

بنا بر این، ما می‌توانیم با حفظ ثابتات دینی، ارزش‌هایی را از جهان مدرن اخذ کنیم بی آن که اسیر مبانی ایدئولوژیک سکولاریسم و دچار غربزده شویم. در این صورت سکولاریزاسیون نه تنها تعارضی با اسلام ندارد؛ بلکه در حفظ و پویایی اسلام می‌تواند نقش بسیار مهمی داشته باشد.

او در ادامه، سعی می‌کند توضیح بیشتری دهد که منظور از بهره‌گیری از مدرنیته، نه پیروی از مدرنیته‌ای است که ریشه در قرن نوزدهم میلادی دارد و مملو از مفاهیم و ارزش‌های غربی است بلکه عقلانیت و فناوری آن است برای پویایی و هماهنگ شدن دین با وضعیت

¹ . secularized.

اجتماعی جدید.

او در این دیدگاه به سخن لوسین دبلیو پای^۱، استناد می‌کند که مدرنیته مبتنی است بر فن‌آوری پیشرفته و روحیه علمی، رویکردی عقل‌گرایانه به حیات و روابط اجتماعی، احساس عدالت اجتماعی در امور عمومی و مهمتر از همه باور به سیاست‌گذاری و اداره جامعه بر اساس حاکمیت ملی.

او تلاش می‌کند که امکان کشف نمونه‌هایی از این عقلانیت و مدرنیته را در تاریخ قبل از دوره مدرن غرب فراهم آورد تا نشان دهد که این پدیده منحصر به غرب نبوده است؛ بلکه مفهومی عام و جهانی است که در آن، مؤلفه‌هایی همچون آزادی عمل و اندیشه، احساس عدالت اجتماعی و تعامل اجتماعی برای دستیابی به وضعیتی مطلوبتر، نقش مهمی را ایفا می‌کنند (Abidin, 2014: 9)

به اعتقاد او مدرنیته از بسیاری جهات، چیزی نیست جز گسترش ارزش‌های سنت‌های معنوی ایرانی و سامی که در اسلام به اوج خود رسیده است؛ بنا بر این، اسلام در آغاز ظهور، به دلیل ویژگی‌های ذیل از بیشترین مؤلفه‌های مدرنیت برخوردار بوده است. اسلام افزون بر آن که پیام خود برای جهانیان را از طریق فرهنگ مکتوب گسترش داده و داستان‌های گذشتگان را روایت کرده است در سطح اعتقادی نیز مفهوم متعالی یگانگی خدا را جایگزین بت‌ها کرده تا مبنایی برای اخلاق و تقوا باشد و فرد را از پرستش اشیای ساخته شده توسط انسان آزاد گرداند. اسلام عنصر برادری ایمانی را در جامعه اسلامی، مطرح کرده تا نظم اجتماعی قومی و قبیله‌ای رنگ ببازد. شورا و همفکری میان مردم را جایگزین استبداد قبیله‌ای کرده و عدالت اجتماعی را در قالب پرداخت زکات به فقرا، آزادسازی برده‌ها و ... به اجرا در آورده و بر برابری میان انسان‌ها و حق طلبی تأکید و تلاش کرده است تا اندیشه و تعقل جایگزین سنت جاهلی پیروی از گذشتگان شود. مناسک منحرف شده‌ای همچون حج و زیارت خانه خدا که در خدمت شرک بود را با رویکردی اصلاحی در خدمت توحید قرار داده است تا خانه خدا مجدداً به عبادتگاه مسلمانان موحد تبدیل شود. و این‌ها همه، زمینه ساز ورود مسلمانان به زندگی مدرن

¹ . Lucian W. Pye.

گردید (Abidin, 2014: 9-15) افزون بر این جهانی گرایی اسلام، توجه به ماده و دنیا، نظام سازی اجتماعی مبتنی بر عقلانیت، تأکید بر مشارکت کامل مسلمانان در امور اجتماعی و اجتماعات دینی و بالاخره ساخت نظامی عقلانی برای زندگی اجتماعی همگی به روشنی نشان از این مدرنیته دارند (Madjid 2002:594).

به اعتقاد او در وضعیت مدرن، هم ظرفیت بیشتر برای زیرساخت‌های اجتماعی که در آن، اجرای آموزه‌های اسلامی به شکل کامل‌تری قابل انجام است فراهم می‌شود و هم دانش‌هایی به دست می‌آید که مسلمانان از طریق آنها به درک بهتری از اسلام نائل می‌شوند. همان گونه که مسلمانان در گذشته چیزهایی را از یونان جذب کردند بی آن که یونان زده شوند امروزه نیز می‌توانند چیزهایی را از غرب مدرن دریافت کنند بی آن که دچار غربگرایی و غربزدگی شوند و چنین کاری نه فقط کار پسندیده‌ای است؛ بلکه یک ضرورت است.

پس می‌توان همچون محمد اقبال امید داشت که مسلمانان نه تنها با این وجوه مدرنیته در روزگار معاصر همراهی کنند؛ بلکه با رفع کاستی‌های آن در رشد آن مشارکت نیز داشته باشند. زیرا مهمترین نیاز بشر، فقدان معنویت و احساس دینی است که مدرنیته غرب فاقد آن است در حالی که دین، سرشار از معنویت است (Abidin, 2014: 12-17).

او معتقد است ما نباید نگران از دست رفتن ایمان خود باشیم؛ زیرا با عرفی سازی دین در دوران مدرن نه تنها از قداست دین کاسته نمی‌شود و اصول و مبانی ثابت اسلامی همچون (توحید، عدالت و ...) تغییر نمی‌کند؛ بلکه موجب تقویت بیشتر انسان برای عمل به وظایف دنیوی خود به عنوان خلیفه الله بر روی زمین می‌شود و تنها چیزی که تغییر می‌کند و عرفی و روزآمد می‌شود عادات و امور موقعیتی و در محدوده ارزش‌های دنیوی است که به اشتباه، مقدس تلقی می‌شده‌اند. این‌ها اموری بوده‌اند که در آن زمان برای توسعه و مدرن کردن جامعه بکار می‌رفته و اکنون دیگر کارایی ندارد و باید جای خود را به ابزارها و مؤلفه‌های جدید بدهد.

به باور او لازمه تحقق مناسب این ظرفیت‌ها برای تجدد اسلامی در اندونزی، توجه به ویژگی‌های فرهنگی اجتماعی اندونزی است که مواردی همچون چارچوب مفهوم دولت-ملت، ضرورت رشد و توسعه اندونزی و پذیرش وجود تکثرهای دینی و قومی از آن جمله‌اند (همان).

۴. جدایی دین از سیاست و نفی حکومت دینی

او معتقد است که بحث حکومت همانند سایر امور دنیایی دیگر از مواردی است که اسلام آن را با توجه به شرایط اجتماعی، به عقل واگذار کرده است؛ همان عقلی که قرار است مأموریت خلافت الهی بر روی زمین را به انجام برساند و انجام این مأموریت در زمین، نیاز به ابزارهایی همچون همدلی و همیاری افراد جامعه، دولت ملی، دموکراسی، حقوق بشر، ارزش‌های لیبرالی و کثرت‌گرایی دارد. خصوصاً این که برخی از این ارزش‌های عقلایی و دنیایی، در اسلام نیز سابقه دارد. شاهد بر این مطلب همکاری‌های پیامبر (ص) با یهودیان در سال‌های اولیه پس از هجرت در زمینه‌های مختلف اقتصادی و مانند آن است؛ بر این اساس، بنا به اقتضات موقعیتی و البته با تکیه بر اصول ثابت دینی، می‌توان حکومتی را داشت که احکام اجتماعی و حقوقی متفاوتی از احکام اسلامی پیشین داشته باشد. طبعاً این حکومت با حکومت اسلامی مورد نظر اسلام‌گرایان تفاوت‌های جدی دارد؛ بنا بر این، نباید آن را اسلامی نامید.

او معتقد است دیدگاه حکومت اسلامی مبتنی بر ثابت و ابدی دانستن احکام فقهی و نیز برجسته کردن بیش از اندازه و نامتعادل دانش فقه است؛ به گونه‌ای که طرفداران این نگاه، اسلام را به فقه و احکام فروکاسته شده‌اند و راه حل‌های های تمامی مشکلات را صرفاً در دانش فقه و نه منبع دیگر جستجو می‌کنند در حالی که اولاً دانش فقه چنین جایگاهی را در اسلام ندارد و ثانیاً قوانین و احکام و دیدگاه‌های فقهی گذشته، برای تأمین نیازهای آن زمان تنظیم شده بود و باید در آنها تجدید نظر کرد.

او در رد دیدگاه حکومت اسلامی مورد نظر اسلام‌گرایانی که به دنبال تحقق حکومت اسلامی بودن در اندونزی بودند چند نکته دیگر را نیز بیان می‌کند:

الف. اساساً در ادبیات گفتمانی صدر اسلام، تعبیری با عنوان حکومت اسلامی وجود ندارد و تنها در دوره مدرن بود که این تعبیر مورد استفاده قرار گرفت.

کاملاً روشن است که واژه "حکومت اسلامی" هیچ‌گاه نه توسط پیامبر و نه هیچ یک از جانشینانش در طی قرون بعد، بکارگرفته نشده است؛ بلکه مسلمانان آن را در دوره مدرن مطرح کرده‌اند ... این ایده و اصطلاح، یک متغیر تاریخی - اجتماعی است، نه مؤلفه‌ای برخاسته از ذات اسلام (Fealy & Hooker, 2006: 229).

ب. طرح بحث حکومت اسلامی در میان مسلمانان سنتی واکنشی منفعلانه و گرتته‌برداری از نظام‌های حکومتی ایدئولوژیک و تمامیت‌گرای غربی مبتنی بر دموکراسی، سوسیالیسم و کمونیسم و غیره است که در کلیه‌ی شئون و جزئیات زندگی وارد می‌شوند و به دنبال دستیابی به اهداف فراگیرند. مسلمانان نیز با توجه به بحران‌ها و مشکلاتشان و در مواجهه با این پدیده، به فکر ساماندهی ایدئولوژی اسلامی و به دنبال آن طرح حکومت اسلامی تمامیت خواه افتادند تا همچون ایدئولوژی‌های غربی مدرن، همه جنبه‌های زندگی اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و غیره را پوشش دهد.

در واقع طرفداران حکومت اسلامی بدین وسیله خواسته‌اند نشان دهند که کمتر از غرب نیستند و آنچه آنان دارند در اسلام نیز هست. این نگاه اگرچه برای نشان دادن قدرت و توانایی است؛ ولی در عمق خود نشان دهنده عدم اعتماد به نفس است در حالی که اگر یک مسلمان حقیقتاً جایگاه معنویت در زندگی را دریابد و نیز به جایگاه برتر اسلام در بعد معنوی واقف شود دلیلی برای چنین واکنش منفعلانه‌ای در برابر غرب وجود ندارد (Madjid, 1978: 405-406).

ج. اساساً مردم اندونزی در عین اعتقاد و باور به اسلام، حزب سیاسی و اسلام سیاسی را نمی‌پذیرند (Fealy & Hooker, 2006: 221-222).

"سؤال این است که مسلمانان اندونزی تا چه اندازه جذب احزاب و سازمان‌های سیاسی اسلامی شده‌اند؟ پاسخ این است که به جز تعداد اندکی، کسی جذب آنان نشده است؛ بنا بر این، می‌توان دیدگاه‌های آن‌ها را در این عبارت بیان کرد: اسلام، آری، احزاب اسلامی، نه؛ بنا بر این، اگر احزاب اسلامی در اندیشه تلاش برای حکومت اسلامی‌اند، باید گفت این ایده جذابی نیستی ندارد و پویایی خود را از دست داده است. مضافاً این که این احزاب اسلامگرا نتوانسته‌اند از خود تصویری مثبت و دلسوزانه ارائه دهند." (همان).

د. از نظر او اصلاحات اسلامی در اندونزی باید از فرهنگ و عادات عربی فاصله بگیرد و با فرهنگ بومی اندونزی همخوان شود و می‌توان گفت حکومت مبتنی بر پانچاسیلا^۱ از چنین

^۱ پانچاسیلا (Pancasila) فلسفه بنیادین دولت اندونزی است که مرکب از پنج می‌باشد. این اصطلاح که ریشه در زبان جاوه دارد از دو واژه پنج (پنج) و سیلا یا اسیلا (به معنای اصول) ترکیب یافته است. این اصول عبارتند از باور به یک خدای یگانه، بشریت عادل و متمدن، اندونزی واحد، دموکراسی مبتنی بر خرد نمایندگان مردم و

ویژگی بومی برخوردار است (Johns and Saeed, 2004: 75-77, 88).

تحلیل و بررسی

رویکرد نومدرنیستی دکتر نورخالص، نکات مثبتی دارد؛ از جمله باور به وجود عناصر متغیر در کنار مؤلفه‌های ثابت و فرازمانی و فرامکانی اسلام، لزوم کارآمدی دین و بکارگیری اسلام برای رفع مشکلات و بحران‌های معاصر، توجه به عقل در در زمینه تفکیک متغیرات از ثوابت، فراتر رفتن از متن و توجه به اهداف و روح دین، بهره‌گیری از عقل معاصر و نیز ویژگی‌های منطقه‌ای و بومی در تطبیق مبانی دین بر وضعیت جدید، توجه و اهتمام به حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی و تأکید بر لزوم همزیستی مسالمت آمیز میان اقوام و مذاهب مختلف، لزوم بازنگری در میراث دانش‌ها و فرهنگ اسلامی، تلاش برای نقد اصلاح‌گرایان سلفی و گرایش‌ها نزدیک به وهابیت و تلاش برای ایجاد افق باز برای اندیشه‌های دیگر. با این همه، اشکالات قابل توجهی نیز بر دیدگاه او وارد است که برخی از آنها در اینجا ذکر می‌شود:

۱. مشکل روش شناختی

در این کوشش فکری که فهم پیشین دینی بر اساس عقل مدرن بشری به گونه‌ای اصلاح می‌شود که بتواند پاسخگوی نیازها و مقتضیات امروز مؤمنان باشد ایشان تلاش می‌کند با رویکردی زمینه‌گرایانه و با توجه به خصوصیت‌های جامعه شناختی زمان نزول و زمان حاضر، که هر دو رویکرد، برگرفته از دنیای مدرن و ارزش‌های فرهنگ مدرن است عناصر ثابت دین را از عناصر متغیر و موقعیتی تفکیک کند. روشن است که در اینجا هم‌خوانی یا عدم هم‌خوانی با دنیای مدرن، معیار مهمی برای تعیین مؤلفه‌های متغیر دین محسوب می‌شود.

اما از آنجا که چنین روش و رویکردی، نسبی و وابسته به موقعیت و شرایط اجتماعی خاص است، خواسته یا ناخواسته به صورت پیوسته و تدریجی عرصه‌های مختلف دین را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد و پیامدهای منفی فراوانی را بدنبال می‌آورد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. تغییر ماهیت دین: به رغم این که نورخالص مجید و همفکران وی مایلند موجبات حفظ و بقای دین در دنیای جدید را فراهم آورند؛ اما این روش و فرآیند موجب از میان رفتن عناصر اصلی و گوهر دین می‌شود و به جرأت می‌توان گفت هیچ یک از تعالیم و آموزه و قوانین و اخلاقیات دینی از این آسیب مصون نمی‌مانند.

به عنوان مثال با تکیه بر این روش و رویکرد ممکن است کسانی همچون برخی باورمندان به ماتریالیسم دیالکتیک، ادعا کنند که فقط قوانین حقوقی و فقهی نیستند که محصول نیازهای زمانه خودند؛ بلکه اعتقاداتی همچون توحید، باور به معاد و رسالت و بلکه اصل دین و اخلاق دینی نیز فرزند موقعیت و شرایط اجتماعی‌اند. به تعبیر دیگر این امور نیز همچون قوانین حقوقی و شرعی، صرفاً ابزارهای مناسبی برای حل مشکلات اجتماعی روزگار پیشین بوده‌اند نه اموری که ریشه در واقعیت عینی داشته و غیر قابل تغییر و زوال باشند و در نتیجه به حسب اقتضات جدید قابل تغییرند.

این مسئله می‌تواند در باره داستان‌های قرآن نیز مطرح شود و گفته شود که نقل این داستان‌ها به معنای وقوع این حوادث در گذشته نیست؛ بلکه بیان سمبلیک امور اخلاقی و انسانی‌ای است که می‌تواند دنیای بهتری را رقم بزند؛ مانند داستان‌های غیرواقعی و در عین حال پند آموز کلیله و دمنه.

و یا حتی یک مسلمان با تکیه بر چنین روش و رویکردی می‌تواند عموم عبادات و مناسک دینی همچون اصل نماز، روزه و حج، حجاب، و ... را به چالش بکشد با این ادعا که همه این امور که نشانه مسلمانی شناخته می‌شوند نیز امور زمانی-مکانی‌اند و با تغییر شرایط قابل تغییرند به این بهانه که این امور موجب تفکیک و تمایز نامطلوب اجتماعی می‌شوند. اتفاقاً همین مطلب عیناً در این سال‌ها در کشورهای غربی در خصوص حجاب و برگزاری نماز جماعت و ... گفته شده است؛ بر اساس این روش، در صورت اقتضای موقعیت جدید می‌توان یا شکل این‌ها را کاملاً تغییر داد و به صورت توجه قلبی به خدا و ... انجام داد و یا اصلاً انجام نداد. و یا کسی مانند یکی از اساتید دانشگاه و نسل جدید "اسلام لیبرال"، حکم قطعی اسلام در باره حرمت شدید ازدواج با همجنس را به چالش بکشد و بگوید اسلام نسبت به این مسئله منعطف

است و می‌توان آن را قابل قبول دانست؛ بنا بر این، باید به عنوان امری قانونی پذیرفته شود.^۱ و یا فردی معنویت‌گرا بگوید اساساً چرا باید به خداوند اعتقاد داشت؟ کافی است به معنویت بی-خدا باور داشته باشیم.

باید گفت لازمه منطقی این رویکرد، چنین پیامدهایی است حتی اگر خود نظریه پرداز هم مایل و معتقد به چنین پیامدهایی نباشد؛ البته دکتر نورخالص با تفکیک سکولاریسم از سکولاریزاسیون یا عرفی‌سازی، سعی می‌کند اصول اساسی دین را از دستبرد تغییر تدریجی مصون بدارد و نشان دهد که عرفی‌سازی نه تنها به معنای دین زدایی نیست؛ بلکه مبانی دین بعضاً در روند عرفی‌سازی تأثیر می‌گذارد ولی روش او بالمآل چنین مجالی را از او باز می‌ستاند و هویت دین را به نفع عرفی‌سازی مصادره می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که گذشت هر دو در نهایت به یک سرانجام می‌رسند. از جمله کسانی که این تفکیک را کارساز نمی‌دانند و عرفی‌سازی را همانند سکولاریسم مغایر با اسلام می‌دانند محمد نقیب العطاس است (ر.ک: Al-Attas, 1993:41).

ب. کاهش شدید تأثیر دین در زندگی اجتماعی و فردی: با چنین روشی از سویی حضور دین در قوانین و مقررات جامعه از میان می‌رود؛ چرا که در این روش، تنها مرجع مشروعیت‌آفرینی برای امور دنیای مردم، ارزش‌های عقل‌زمانه است که بر اساس مصالح و منافع جاری و پیوسته در حال تغییر، معین می‌شود و از سوی دیگر، دین تدریجاً مرجعیت خود را در شکل‌دهی به فرهنگ عمومی و هنجار آفرینی برای جامعه از دست می‌دهد و سهمش در اخلاق فردی و اجتماعی به کمترین حد ممکن می‌رسد. دیگر نه سخنی از سنت‌ها و فرهنگ و حتی اصول و مبانی دین است و نه آرمان‌ها و امیدهای دینی برای آینده. در این صورت، دین تنها پیوندی است با مبدا متعال در کنار سایر دل‌مشغولی‌ها و تفنن‌های زندگی روزمره تا بخشی از اوقات فراغت را پر کند (شجاعی زند ۱۳۷۸: ۲۲۰-۲۱۱، ۲۲۷-۲۱۹). و در بهترین حالت، دین می‌تواند به صورت تجربه‌ای ایمانی متکی به فرد، به حیات خود ادامه دهد؛ اما مرز شناخته شده‌ای با سایر ایمان‌ها و تجارب دینی دیگر ندارد و از تبدیل شدنش به صورتی دیگر

۱۷. برای جزئیات مورد اخیر ر.ک: (Husaini, 2006: 54-60)

نباید تعجب کرد.

ج. ابزاری و مصرفی شدن دین: با توجه به این که خاستگاه اصلی چنین روش و رویکردی این است که دین چه نیازی را برطرف می‌کند و به چه ضرورت‌هایی پاسخ می‌گوید، طبعاً ابعاد دیگر دین که کمکی به حل نیازهای موقت و عاجل نمی‌کنند به کنار می‌روند و یا حذف می‌شوند و تنها بخشی از دین به صورت ابزار موقت بکارگرفته می‌شود. بدین ترتیب دین با از دست دادن اصالت خود و تبدیل شدن به ابزار، از سویی تغییرات فراوانی را برای ایفای نقش ابزاری خویش می‌پذیرد و از سوی دیگر در مواردی که کارآمدی ندارد عرصه را برای جایگزین شدن ابزاری دیگر خالی می‌کند (همان: ۲۲۷-۲۱۹).

د. وجود نمونه های نقض در تعریف وی از امور متغیر و موقعیتی

نکته دیگر این که ایشان به ویژگی ماهوی برخی از احکام شرعی و فقهی توجه لازم را نکرده است و بر این اساس همه آنها را را محکوم شرایط و موقعیت‌های اجتماعی و زمانی و مکانی دانسته است و در نتیجه آنها را مربوط به امور دنیایی و نه اصل دین دانسته است. در حالی که برخی از احکام اجتماعی همان گونه که تجربه بشر نیز نشان داده است از ماهیت ثابت و نامتغیری برخوردارند و به همین دلیل حکم آنها نیز نامتغیر خواهد بود. به عنوان مثال، از گذشته‌های دور، ارتباطات اقتصادی طی قراردادهایی همچون خرید، فروش، اجاره، صلح، هبه و مانند آنها انجام می‌شد و این امر تاکنون نیز ادامه داشته بی آن که شرایط اجتماعی جدید در ماهیت آنها تغییری ایجاد کند و تنها چیزی که امروزه تغییر کرده است مربوط به برخی از اشکال آنهاست. در این صورت حکم پیشین آنها نیز ثابت خواهد بود و ما می‌توانیم با استفاده از ظرفیت اجتهادی در فقه، همان احکام بر شکل‌های جدید تطبیق بدهیم (واعظی، ۱۳۹۷: ۸۱-۷۹). از موضوع ربا نیز می‌توان به عنوان یک نمونه دیگر یاد کرد؛ زیرا حکم حرمت بر روی ماهیت ربا به دلیل آثار تخریبی، حکم ثابتی است و اکنون که ربا به صورت‌های متنوع در آمده است آن حکم بر این موارد تطبیق داده می‌شود.

۲. نادیده گرفتن ظرفیت های علم فقه برای دستیابی به اهداف مورد نظر: ایشان

برای نوسازی دین جهت حل مشکلات مورد نظر، ابزارهای مفهومی و روشی‌ای را بکار می‌گیرد

که پیامد آنها جز نابودی دین نیست و این با اهداف مورد نظر ایشان که حفظ و تقویت دین است کاملاً مغایر است.

این در حالی است که برای روزآمد کردن و پویایی دین، مکانیزم‌های متناسب و موجهی در خود فقه وجود دارد که می‌تواند پویایی و کارآمدی دین را تا درصد بالایی تضمین کند بی آن که چنین پیامدهای سهمگین را به دنبال داشته باشد. این روش‌ها و فرآیندها را که گاه به تنهایی و گاه با کمک یکدیگر، روزآمدی احکام و قوانین شرعی را در پی دارند؛ می‌توان در اندیشه‌های امام خمینی (ره)، شهید صدر، شهید مطهری و ... مشاهده کرد. استفاده از عناوین ثانویه (در برابر عناوین اولیه)، تغییر حکم به سبب تغییر موضوع، نظریه منطقه الفراغ، تفکیک احکام حکومتی از احکام شرعی با استفاده از عنصر مصلحت، از این گونه مواردند. در این نظریه‌ها ضمن دستیابی به پویایی و کارآمدی دین، اصل دین و ابعاد مختلف آن دچار فرسایش تدریجی نمی‌شوند و از آسیب محفوظ می‌مانند. ضمن این ماهیت ثابت برخی از موضوعات و در نتیجه حکم شرعی آنها که قبلاً ذکر شد نیز از جمله این ظرفیت‌هاست. افزون بر این حتی در مواردی که برخی از تحولات اجتماعی موجب شکل‌گیری روابط و مناسباتی شوند که موضوعات هم از نظر محتوا و هم از نظر شکل و قالب کاملاً نو و بی سابقه باشد در این موارد نیز می‌توان اصول و مبانی دینی ثابت را بر موارد جدید تطبیق داد و از این طریق، فقهی پویا و مفید در رشد و توسعه کشور ارائه داد. این راه حل همه عرصه‌ها از جمله حکومت و روابط بین الملل قابلیت اجرا دارد.

در این میان دیدگاه امام خمینی در باره احکام حکومتی، بیشترین ظرفیت را برای ارائه راه حل از طریق دانش فقه، ارائه می‌کند. امام با تأکید بر این که پیامبر (ص) از سوی خداوند، برخوردار از سه شان دینی متفاوت نبوت، حکومت و قضاوت است می‌باشد معتقد است ایشان با توجه مصلحت‌های موقعیتی و بنا به مصلحت و بر اساس شان حکومتی خود می‌تواند احکامی متناسب با موقعیت صادر کند که با احکام شرعی تفاوت دارد و این احکام حکومتی تا زمانی که مصلحت باقی است محفوظ می‌مانند و همین اختیار برای جعل احکام حکومتی برای امامان معصوم علیهم السلام و نیز فقهای بعد از آنان وجود دارد (خمینی، ۱۴۱۵ ق: ۱۲۰-۱۰۵).

امام با استفاده از این ظرفیت فقه و بی آن که دست به تخریب مبادی مسلم کلامی بزند،

با وانهادن نظریه سنتی، تقدم حاکمان و دولت بر مردم، دموکراسی و حق حاکمیت مردم در تعیین سیستم حکومتی و رهبران سیاسی دولت را -البته با رعایت ارزش های دینی- به عنوان اصلی مهم در فلسفه سیاسی اسلام در نظر می‌گیرد و تفکیک قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه را به عنوان محصول عقل تجربی بشر مورد تأکید قرار می‌دهد و در عین حال مسیر اجتهاد را به گونه‌ای باز می‌گذارد که امکان تغییر در این دیدگاه‌ها به دلیل شرایط زمانی و مکانی متفاوت و مصلحت‌های پیش رو همچنان وجود داشته باشد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۶۵-۴۶۴؛ و نیز ج ۲: ۱۷۷، ۲۱۸، ۲۷۸، ۲۸۹، ۳۶۳، ۴۲۵).

در این نظریه هم جوهر و ابعاد حقیقی دین از آسیب‌های پیش گفته مصون می‌ماند و هم با حفظ پویایی دین، احکام در وضعیتی متناسب با موقعیت‌های جدید از کارآمدی برخوردار می‌شوند و در عین حال همه این تغییر موقعیت‌ها و امور متغیر، دینی محسوب شوند نه دنیوی. برخلاف دکتر نورخالص مجید، در نگاه امام، اسلام محور قرار می‌گیرد نه تجدد و ارزش های مدرن. امام سعی می‌کند با اصالت دادن به اسلام در عقاید و اخلاق و مبادی احکام، پیوسته تغییرات اجتماعی را رصد کند و با حفظ هویت دینی، برخی از تغییرات را در موقعیت‌های متفاوت ملحوظ دارد. نتیجه این نظریه آن است که آسیب‌های عرفی شدن به شدت کاهش می‌یابند.

۳. نقد دیدگاه وی در باره حکومت دینی:

الف. با توضیحات بالا در نقد روش و فرآیند فهم دینی دکتر نورخالص، معلوم می‌شود نظر ایشان مبنی بر دنیوی دانستن حکومت دینی و اجرای احکام دینی که ریشه در قرآن و یا سنت دارند، به هیچ روی قابل قبول نیست و ایشان نمی‌تواند مدعای خود را به اثبات برساند.

ب. ایشان گفت که اولاً طرح این بحث با نام "حکومت اسلامی" در تاریخ اسلام قبل از دوران مدرن سابقه نداشته است و ثانیاً طرح این نوع حکومت در میان مسلمانان سنتی، واکنشی منفعلانه و گرته‌برداری از نظام‌های حکومتی ایدئولوژیک و تمامیت‌گرای غربی مبتنی بر دموکراسی، سوسیالیسم و کمونیسم و غیره است که نشان‌دهنده عدم اعتماد به نفس مسلمانان طرفدار حکومت اسلامی است.

پاسخ این است که مسئله نام، موضوع مهمی نیست. آنچه مهم است عبارت از واقعیت

خارجی است و آن برقراری حاکمیت پیامبر (ص) است که از ویژگی‌های حکومت به معنای متعارف برخوردار بوده است. این واقعیت را هر اسمی که بگذاریم تفاوتی در موضوع ایجاد نمی‌کند.

در مورد گرده برداری مسلمانان از ایدئولوژی‌های غربی، نیز پاسخ این است که اولاً این اشکال بر فرض صحت دقیقاً به خود ایشان نیز وارد است؛ زیرا روش و رویکرد ایشان به شکل روشنی متأثر از جریان اصلاح دینی و سکولاریزاسیون در غرب مسیحی است. ثانیاً اصولاً در جهان مدرن هیچ جریان مطرحی اعم از مدرن یا ضد مدرن، در جهان شکل نمی‌گیرد مگر آن که به نحوی با پدیده‌های دوران مدرن مرتبط باشد. مهم این است که این ارتباط و مواجهه از منطبق معقول و قابل دفاعی برخوردار باشد و می‌توان گفت این امکان برای مسلمانان وجود دارد که بدون خود باختگی و با اعتماد به نفس و البته با دقت هرچه تمام‌تر، بحث حکومت اسلامی را دنبال کنند.^۱

نتیجه گیری

با وجود آن که برخی اهداف و دغدغه‌های دکتر نور خالص مجید همچون استفاده از اسلام برای رفع مشکلات و بحران‌های معاصر اندونزی، قابل تحسین است و نظریه ایشان نیز در مواردی همچون توجه به اهداف و روح دین، بکارگیری عقل در فهم دین، نقد دیدگاه‌های تنگ‌نظرانه و تندروانه نزدیک به وهابیت و ... قابل تقدیر است؛ ولی این نظریه به دلیل ضعف‌های نظری در روش و محتوا و نیز پیامدهای نامطلوب عملی؛ نمی‌تواند از عیار مقبولیت برخوردار باشد؛ زیرا از سویی روش ایشان در مواجهه با دین و مدرنیته و تفکیک عناصر ثابت دینی از موقعیتی، موجب می‌شود پیامدهایی همچون تغییر ماهیت دین، کاهش شدید حضور دین در زندگی اجتماعی و فردی و فروکاسته شدن آن به تجربه ایمانی شخصی، زوال اصالت دین و تبدیل شدن آن به ابزاری موقت برای حل بحران‌ها، و دنیوی شدن دین را به دنبال بیاورد و از سوی دیگر با عدم بهره‌گیری ایشان از ظرفیت‌های فقهی همچون استفاده از احکام شرعی ثابت و قواعد کلی دین، احکام حکومتی، عناوین ثانویه و منطقه الفراغ، بخش عمده‌ای از دین مغفول می‌ماند.

^۱ . یکی از ناقدین مطرح نور خالص به این نکته اشاره دارد که نور خالص بر این اعتقاد است که پیشرفت غرب بدلیل جداسازی سیاست از دین و شخصی کردن دین است و گمان می‌کند که عقب افتادگی مسلمانان نیز به دلیل ارتباط دین با سیاست است و لذا راه حل در جدایی دین از سیاست می‌داند. برای تفصیل مطلب ر.ک: (Rasjidi, 1972).

فهرست منابع

منابع فارسی و عربی

- حسینی، سید میر صالح، (۱۳۹۶)، «تیپ بندی چالشهای فرهنگی سیاسی مسلمانان اندونزی و الگوی برون رفت آن»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی- مطالعات تاریخی جهان اسلام*، شماره ۹، سال پنجم بهار و تابستان ۱۳۹۶.
- خمینی، روح الله، (۱۴۱۵ ق)، *بدائع الدرر فی قاعده نفی الضرر*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۷۸)، «عرفی شدن دین، فرد، جامعه»، *فصلنامه نقد و نظر*، شماره ۲۱.
- علمی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، *نشریه علوم سیاسی*، شماره ۳۷.
- فضل الرحمن، (۱۳۹۷)، *اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری*، ترجمه زهرا ایرانبان، تهران، نشر کرگدن، چاپ دوم.
- کیویت، دان، (۱۳۷۶)، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- لاپیدوس، ایرا ام، (۱۳۷۶)، *تاریخ جوامع اسلامی: قرن نوزدهم و بیستم*، ترجمه محسن مدیرشانه چی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۲.
- واعظی، احمد، (۱۳۹۷)، *حکومت اسلامی (درسنامه اندیشه سیاسی اسلام)*، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- هوردرن، ویلیام، (۱۳۶۸)، *راهنمای الهیات پروتستان*، طاطه وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.

Abidin, Zainal, (2014), “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan”, *Humaniora Binus*, vol. 5, no. 2, 2014.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, (1993), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Aziz, A. A., (1999), *Neo-Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta, Rineka Cipta.

Bakri, S., (2004), *Jombang Kairo, Jombang Chicago: Sintesis Pemikiran Gus Dur dan Cak Nur Dalam*, *Pembaruan Islam di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, Studi Islam.

Barton, G., (2002), *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Boland, B. J., (1971), *The struggle of Islam in modern Indonesia*, Netherland, Springer Science and Business Media Dordrecht.

Bruinessen, Martin van, (2008), “*Liberal and progressive voices in Indonesian Islam Reformist voices of Islam: mediating Islam and modernity*”, Shireen T. Hunter (ed.), Armonk, New York, Routledge.

Bruinessen, Martin van, (2018), “*Overview of Muslim Organizations, Associations and Movements in Indonesia*”, Singapore, ISEAS Publishing.

Fealy, Greg and Hooker, Virginia (2006), “*Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*”, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Husaini, Adian, (2006), “*Liberalisasi Islam di Indonesia: fakta & data, Jakarta*”, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia.

Kaptein, N. and Longe, H. de, (2002), “*Transcending Borders Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*”, Leiden, Brill.

Kersten, Carol, (2009), “*Indonesia's New Muslim Intellectuals*”, Religion Compass, King's College London.

Kull, Ann, (2001), “*Modern Interpretation of Islamic History in the Indonesian Context, The Case of Nurcholish Madjid*”, <https://lu.academia.edu/AKull>.

- Laffan, M. F., (2003), *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London/New York: Routledge Curzon.
- Madjid, N., (1992), *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta, Paramadina.
- Madjid, N., (1987), *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung, Mizan.
- Madjid, N., (1994), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Madjid, N., (1970), *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta, Islamic Research Centre.
- Madjid, Nurcholish, (1980), The Necessity of Renewing Islamic Thought and the Problem of Integration of the Ummat, in Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernisation in Indonesia, ed.
- Mohamad Kamal Hassan, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Noor, Irfan, (2001), *Islam Liberal Dan Tradisi pembaharuan Islam Di Indonesia*, Brill; Illustrated edition.
- Rahman, Fazlur, (1982), *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1st edition.
- Ali, F. and Effendy, B., (1986), *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung, Mizan.
- Rasjidi, H.M., (1972), *Koreksi terhadap Drs. Nurcholis madjid tentang sekularisasi*, Jakarta, Bulan Bintang.
- Saeed, A. and Johns, A.H., (2004), "Nurcholish Madjid and the interpretation of the Qur'an: Religious pluralism and tolerance", London, Oxford University Press.