

جریان‌شناسی اندیشه معاصر مسلمین

قاسم ابراهیمی پور*

چکیده

فهم دقیق اندیشه‌ها هنگامی میسر است که در قالب جریان‌شناسی مورد توجه قرار گیرند. مسئله این پژوهش، تیپ‌بندی اندیشه معاصر مسلمین است که از طریق ترکیب گونه‌شناسی‌های موجود و با روش تحلیلی- انتقادی صورت گرفته است. طبقه‌بندی اندیشه معاصر در چهار دسته: سنتی، ایزوله، فعال و مدرن آشکار و پنهان از ظرفیت‌های قابل توجهی برخوردار است. جریان‌های سنتی فقه شیعه، حکمت و عرفان مکتب تهران و سلفی‌گری، در دسته سنتی ایزوله؛ جریان‌های اسلامی‌سازی معرفت، اصلاح فرهنگی، عقل‌گرایی انتقادی و سنت‌گرایی در دسته سنتی فعال؛ جریان‌های روشنفکری، عرفی‌گرایی تاریخی و عرفی‌گرایی معرفتی در دسته مدرن آشکار و رویکردهای مدرن یا پست‌مدرن با پسوند اسلامی مثل لیبرالیسم اسلامی، ناسیونالیسم اسلامی، مارکسیسم اسلامی، فمینیسم اسلامی و همچنین جریان اعتزال نو و تفسیر بیانی، در دسته مدرن پنهان جای می‌گیرند. در این میان، سیطره با جریان‌های مدرن است که با دو رویکرد همدلانه و ستیز، جریان‌های سنتی را ابژه خود ساخته‌اند. ادامه حیات جریان مدرن پنهان و برخی رویکردهای سنتی ایزوله مثل سلفی‌گری منوط به حمایت‌های سیاسی غرب است و راه‌رایی، تنها در جریان سنتی فعال قابل جست و جوست.

کلیدواژگان: جهان عرب، جریان‌شناسی، اندیشه معاصر، سنتی فعال، مدرن پنهان.

*. استادیار گروه جامعه‌شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

Ebrahimipoor14@yahoo.com

دریافت: ۹۶/۳/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۹

مقدمه

اندیشه متفکرین مسلمان با روش‌های متفاوتی مورد بررسی قرار گرفته است. روش غالب آثار موجود، روش شخص محور است؛ در این روش، اندیشمندان برجسته جهان اسلام مورد توجه و معرفی قرار می‌گیرند. کتاب نوزده جلدی «اندیشه سیاسی متفکران مسلمان» نوشته علیخانی و همکاران، کتاب «تفکر عرب» تألیف حورانی و کتاب «زعماء الاصلاح فی عصر الحديث» تألیف احمد امین، با این روش به نگارش در آمده است. روش دوم، روش موضوع محور یا مسئله محور است. در این روش یک موضوع یا مسئله واحد از منظر اندیشمندان متعدد مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. کتاب «مفهوم العدل فی الاسلام» نوشته خدوری از آن جمله است. روش سوم، مطالعات تاریخی است. در این روش زمان و شرایط پیدایش یک اندیشه، مکتب یا رویکرد و تحولات تاریخی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد، کتاب «تاریخ حدیث» نوشته مودب و «تاریخ تفسیر قرآن» نوشته بابایی، از آن جمله است. روش چهارم، روش بررسی ادوار یک اندیشه است، در این روش نقطه آغاز و تحولات یک اندیشه مورد توجه قرار می‌گیرد و بر اساس آن نقاط عطف و دوره‌های اندیشه بررسی می‌شود. اغلب آثار موجود تحت عنوان ادوار علوم یا یک علم خاص، تحولات درونی یک علم را مورد بررسی قرار داده‌اند و حال این که توجه به عوامل فردی و اجتماعی می‌تواند مطالعات دقیق‌تری را به ارمغان بیاورد «موسوعه طبقات الفقهاء» نوشته سبحانی و «ادوار فقه» نوشته جناتی در این دسته قرار می‌گیرد. روش پنجم که این پژوهش از آن بهره برده است، جریان‌شناسی است. کتاب‌هایی چون «سیری در اندیشه سیاسی عرب»، تألیف عنایت و «گرایش‌های سیاسی در جهان عرب» تألیف خدوری در این چارچوب قرار دارند.

منظور از جریان در این روش عبارت است از گروه اجتماعی معینی که علاوه بر مبانی فکری از نوعی رفتار ویژه اجتماعی نیز برخوردار است. جریان‌های اجتماعی حداقل به چهار دسته فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی تقسیم می‌شوند. و مراد از جریان‌شناسی، شناخت منظومه و گفتمان، چگونگی شکل‌گیری، معرفی مؤسسان و چهره‌های علمی و تاثیرگذار در گروه‌های فوق است. جریان‌شناسی امکان طبقه‌بندی و مقایسه اندیشمندان و فهم دقیق‌تر ایشان را فراهم می‌آورد. گام اول و مهم در مطالعات جریان‌شناختی ارائه الگو

و مدلی برای گونه‌شناسی جریان‌های فکری مورد بررسی است. این گونه‌شناسی می‌تواند فهم یک جریان را تحت تاثیر قرار دهد. در این پژوهش ابتدا گونه‌شناسی‌های موجود را تحت عنوان ادبیات پژوهش بررسی نموده و سپس با ارائه یک مدل ترکیبی به جریان‌شناسی و تیپ‌بندی اندیشمندان معاصر جهان اسلام پرداخته‌ایم.

ادبیات پژوهش

از آنجایی که یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های تفکر معاصر مسلمین با قدما، مواجهه ایشان با مدرنیته است؛ بسیاری از گونه‌شناسی‌ها اندیشمندان را نسبت به مواجهه ایشان با مدرنیته و غرب مدرن، تیپ‌بندی نموده‌اند.

رضوان السید (۱۳۸۳)، اندیشمندان مسلمان را با توجه به مسئله اساسی ایشان به دو دسته نوگرا با دغدغه توسعه و معاصر با دغدغه هویت، ضرورت‌ها، روش‌ها و ابزارهای حفظ آن تقسیم می‌کند.

صاحبی (۱۳۸۱)، اندیشمندان مسلمان را نسبت به مواجهه با مدرنیته به دو دسته سلفی و نواندیش تقسیم می‌کند. نواندیشان به خلاف سلفی‌ها، با انعطاف و سازگاری با غرب مواجه شدند؛ هر چند این نرمش همه جا به معنای پذیرش تمام ارمغان فکری غرب نبود. چنانکه عده‌ای به دیده تعظیم و گروهی به دیده تحقیر به پدیده‌های معرفتی نوین می‌نگریستند و عده‌ای آن را به عیار نقد می‌سنجیدند. نواندیشی دینی از منظر وی در سه حوزه جغرافیایی مصر با حمله ناپلئون، شبه قاره هند با تشکیل کمپانی هند شرقی و ایران به دنبال جنگ ایران و روس ظهور یافت.

بولس الخوری، اندیشمندان جهان عرب را از حیث اتخاذ موضع نسبت به مدرنیته به سه دسته تقسیم می‌کند. موضع سلبی (لا): که به طرد و نفی کامل مدرنیته می‌پردازد. موضع ایجابی (نعم): که به تأیید و پذیرش کامل مدرنیته می‌پردازد و موضع تلفیقی (لا و نعم): که برخی از بخش‌های مدرنیته را طرد و برخی دیگر را می‌پذیرد.

رشاد (۱۳۸۲)، اندیشمندان را به سه دسته سنتی، متجدد و مجدد تقسیم می‌کند. سنتی‌ها با هراس از هرگونه تحول و نوآوری، بر رجوع به میراث گذشته اصرار دارند. متجددین در مقابل گروه نخست به غرب گرایش دارند و مجددین نیز به دنبال استفاده

همزمان از میراث جهان اسلام و ظرفیت‌های مدرنیته هستند.

نصر(۱۳۸۶)، با دسته‌بندی واکنش‌های اسلام خواهانه در دوره معاصر به چهار جریان بنیادگرا، مدرنیستی، سوسیالیستی و سنت‌گرا، جریان چهارم را که خود مدافع آن است «نیروی احیای سنت اسلامی از درون» می‌خواند که در مواجهه با دنیای مدرن از ماهیت این دنیا و مسائل فلسفی، علمی و اجتماعی آن آگاه است و پاسخ این مسائل را در بازگشت به قلب سنت اسلامی و احیای دنیای اسلام به عنوان یک واقعیت معنوی در میان هرج و مرج و آشفتگی جهانی ناشی از مدرنیسم می‌داند.

کوثرانی(۱۴۲۰) سه جریان اسلامی، چپ و میانه را مطرح می‌کند؛ جریان اسلامی، که در پروسه تکرار قرار گرفته یا با سلفی‌گری محافظه کار یا با اصلاح طلبی اسلامی که به رجال شاخص تجدد خواه دوره خیزش برمی‌گردد، بیش از هر جا در مصر قابل مشاهده است. جریان چپ یا قومی که می‌توان آنها را سکولاریست نیز نامید در مصر، لبنان، مغرب و تونس حضور دارد. اندیشمندان این دسته، سکولاریسم و اسلام را نفهمیده و تصویر غلطی که از آن ارائه نموده‌اند. سوم، جریان میانه که به نقد همزمان تاریخ و فرهنگ اسلامی و غربی می‌پردازد؛ اندیشمندان این دسته نیز در بیروت، قاهره و مغرب حضور دارند و دو مجله «منبر الحوار» و «الاجتهاد» منعکس کننده افکار و ایده‌های این گرایش است.

سبحانی، اندیشه اجتماعی در ایران معاصر را به سه دسته تجددگرایی اسلامی، شریعت‌گرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی تقسیم کرده است. شریعت‌گرایان، غرب را طرد می‌کنند و راه حل مسائل جهان اسلام را در اجرای احکام فقهی جست‌وجو می‌کنند. تجددگرایی اسلامی که با نام‌های روشنفکری دینی، نو اندیشی دینی، اصلاح تفکر دینی و احیای تفکر دینی نیز از آن یاد می‌شود با نگرش انسان مدارانه، توسعه‌گرا، علم‌گرا، تکیه بر خرد ابزاری و آینده‌گرایی شناخته می‌شوند. تمدن‌گرایان با جمع پویایی و پایایی اسلام، نگرش نظام‌مند به معرفت دینی، اصول‌گرایی در حوزه فهم دین، توسعه‌گرایی در حوزه تحقق دینی، تکامل در روش اجتهاد و تجدید نظر در روش علوم، ضرورت تدوین الگوی اجتماعی و پی‌ریزی تمدن نوین اسلامی را در دستور کار قرار می‌دهند.

عبدالرزاق السنه‌وری(۱۳۷۲)، در کتاب «فقه الخلافه و تطورها» متفکران عرب را به دو دسته انقلابی و اصلاح طلب تقسیم می‌کند. وی غرب‌گرایان و سنت‌گرایان را در دسته

اول قرار می‌دهد و اصلاح طلبان را نیز به دو شاخه دینی و غیردینی تقسیم می‌کند. خسروپناه (۱۳۹۲) چهار رویکرد غرب‌گرا، غرب‌ستیز، غرب‌گریز و غرب‌گزین را برای جریان‌های فکری معاصر مورد توجه قرار می‌دهد.

جابری (۱۳۸۷) جریان‌های فکری معاصر جهان عرب را در چهار دسته سنت‌گرا، لیبرال، پیوندگرا و عقل‌گرای ضدگنوسی قرار می‌دهد. جریان سنت‌گرا با سید جمال آغاز شد و توسط شاگردش عبده ادامه یافت. اما عبده در ادامه مسیر، راهی بر خلاف استاد پیشه کرد. جریان سنت‌گرا در مسیر خود تفکر اخوان المسلمین را پدید آورد. جریان لیبرال می‌پندارد که عامل عقب‌ماندگی دنیای اسلام، میراث فرهنگی به جای مانده از باورهای اسلامی است و تنها راه نجات، آن است که همه چیز از غرب وام گرفته شود. جریان پیوندگرا که در قرن اخیر پدیدار شد معتقد است که می‌تواند بین میراث و تاریخ تمدن اسلام با دستاوردهای فکری و فلسفی غرب پیوند برقرار کند. جابری این سه جریان را شکست خورده می‌داند. او معتقد است رنسانس در اروپا از دو گونه میراث سرچشمه گرفت: میراث مسیحی یونانی و میراث فلسفی و علمی جهان عرب. میراث اول به مبارزه علیه گنوسی‌گری پرداخت و موجب شد عقل جهان‌شمول سیطره و استمرار یابد و دین و سیاست از یکدیگر جدا شوند. میراث فلسفی جهان عرب نیز با انتقال فلسفه ابن‌رشد به اروپا از یک سو حامل ارسطو و از سوی دیگر مبتنی بر جدایی فلسفه و دین بود که تسریع رنسانس را به دنبال داشت.

زکی میلاد (۱۳۹۱)، با رویکرد تاریخی، سه مقوله انقلاب، خیزش و اصلاح را به منظور تفکیک جریان‌های فکری معاصر برمی‌گزیند. مقوله انقلاب از سوی گفتمان ناسیونالیسم عربی، مقوله خیزش توسط گفتمان لیبرالیسم و مقوله اصلاح از سوی گفتمان اسلامی مورد تأکید و استفاده قرار گرفت. مقوله انقلاب پس از افزایش موج ناسیونالیسم تا پیش از شکست ۱۹۶۷ سیطره داشت. از اواسط قرن ۱۹ تا اوایل قرن ۲۰ مقوله خیزش غالب شد و پس از شکست طرح خیزش که می‌توان آن را در کتاب‌های «النهضة و السقوط» اثر غالی شگری و «من النهضة الى الی الوده» نوشته جرج طرابیسی مشاهده کرد، مقوله اصلاح غالب شد.

حنفی (۱۹۹۸) نیز با رویکرد تاریخی، درک تحولات فکری جهان عرب را در گرو شناخت چهار جریان فکری می‌داند: اسلام‌گرایان با چهارده قرن سابقه حضور، لیبرال‌ها با

دو قرن سابقه حضور، مارکسیست‌ها با یک قرن سابقه حضور، ملی‌گرایان عرب و بعدها ناصری‌ها و سوسیالیست‌های عربی با کمتر از یک صد سال حضور در جهان عرب. حنفی سه جریان اخیر را جریان سکولار و جریان اول را سلفی می‌خواند.

مرحوم علمی (۱۳۹۳)، اندیشمندان مسلمان را در واکنش به مدرنیته به چهار گروه تقسیم می‌کند: سنت‌گرایان پرداختن به سؤالات مدرنیته را بی وجه شمرده و تلاش می‌کنند جوامع مسلمان را در همان فضای قبل از رویارویی با مدرنیته نگه دارند و با همان منطق، تعامل خود را ادامه دهند؛ مسلمانان روشنفکر، در پاسخ به مسئله رویارویی با مدرنیته بر قرآن و حدیث تأکید دارند؛ روشنفکران مسلمان، از مبانی دینی خود به نفع مدرنیته عقب نشینی می‌کنند و سرانجام سکولارهای مسلمان شعار غربی شدن از فرق سر تا نوک پا را مطرح می‌کردند.

پارسانیا (۱۳۹۳) جریان‌های فکری جهان اسلام را به دو دسته کلی: سنتی و مدرن تقسیم می‌نماید و سپس جریان سنتی را به دو دسته ایزوله و فعال و جریان مدرن را به دو دسته آشکار و پنهان تقسیم می‌نماید. جریان سنتی ایزوله، ارتباط خود را با جهان مدرن کاملاً قطع کرده است مثل جریان فقه شیعی پس از مشروطه که به نجف تبعید می‌شود. جریان مدرن آشکار از غرب به جهان اسلام آمده و با پیرامون خود ارتباط ندارد، نظریه‌های مدرن را دنبال می‌کند و با استانداردهای آن سو عمل می‌کند، نمونه این جریان نظام دانشگاهی ماست. جریان سنتی فعال از منظر سنت با محیط اجتماعی و تاریخ خود درگیر می‌شود و جریان مدرن پنهان از منظر علم مدرن، وضعیت خود را مورد بازخوانی قرار می‌دهد.

تیپ‌بندی مختار

تیپ‌بندی‌های فوق از اشکالاتی برخوردار است که فهم دقیق اندیشه معاصر مسلمین را با مشکل مواجه می‌سازد. تیپ‌بندی السید و صاحبی، دسته تلفیقی‌ها در گونه‌شناسی الخوری، رشاد و دسته میانه در تقسیم کوثرانی، مبهم و شامل چندین جریان است. نصر به منتقدین غیر سنت‌گرای غرب توجهی ندارد. تجددگرایی در دسته‌بندی سبحانی ابهام دارد. طبقه‌بندی السنه‌وری از قبلی‌ها دقیق‌تر است اما اصلاح‌گرایان غیردینی با غرب‌گرایان در جریان‌شناسی او تداخل دارند و سنت‌گرایان نیز عام و مبهم است. خسروپناه توجه خوبی

به تفکیک غرب‌گریز و غرب‌ستیز دارد که مورد توجه دیگران نبوده است اما دسته غرب‌گزین او کلی و مبهم است. جابری جریان غرب‌گرایان را به جریان لیبرال تقلیل می‌دهد و پیوندگرایان را کلی و مبهم رها می‌کند. جریان اصلاح‌گرای زکی میلاد ابهام دارد. حنفی توجه دقیقی به تفکیک غرب‌گرایان دارد اما اسلام‌گرایان را کلی و مبهم مطرح می‌کند و به تلفیقی‌ها توجهی ندارد. مرحوم علمی، توجه دقیقی به تقسیم تلفیقی‌ها به دو دسته مسلمانان روشنفکر و روشنفکران مسلمان دارد هر چند دسته اخیر با سکولارها در طبقه‌بندی او تداخل دارد. پارسانیا ابتکار خوبی در توجه به جریان مدرن پنهان دارد که البته شباهت فراوانی به جریان روشنفکران مسلمان در دسته‌بندی مرحوم علمی دارد.

از آنجایی که مواجهه مسلمانان با غرب مدرن، سرتاسر جوامع اسلامی را فراگرفته و ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول کرده است (علمی، ۱۳۹۳: ۳۸)؛ لازم است در تیپ‌بندی جریان‌های فکری جهان اسلام، موضع جریان‌ها نسبت به غرب مورد توجه قرار گیرد. بنابراین می‌توان اندیشمندان جهان اسلام را به دو دسته کلی: ماقبل مواجهه با مدرنیته (قدما) و ما بعد مواجهه با مدرنیته (معاصرین) تقسیم کرد.

در میان اندیشمندان معاصر، برخی بدون درگیری و پرداختن به غرب و مدرنیته با سکوت یا طرد و ستیز، مسیر قدما را در پیش می‌گیرند؛ برخی دیگر بدون توجه به سنت و میراث، غرب را یکسره مطلوب انگاشته‌اند و سنت را طرد می‌کنند؛ دسته سوم به دلایل مختلف، پیروی صرف از غرب را ناکارآمد دانسته اما برای توجیه دینی و فرهنگی غرب تلاش می‌کنند و دسته چهارم سعی می‌کنند غرب را با رویکردی انتقادی و فعال، گزینش و پالایش کنند. این چهار دسته را می‌توان به ترتیب سنتی ایزوله، مدرن عربیان، مدرن پنهان و سنتی فعال نامید. بدیهی است رویکردها و جریان‌های متعددی در ذیل هر یک از این چهار دسته قرار می‌گیرند که در ادامه به شرح آنها پرداخته‌ایم.

۱. سنتی ایزوله

این جریان که در میان اهل سنت با عنوان سلفی‌گری یا بنیادگرایی و در میان شیعیان بیشتر با عنوان سنتی شناخته می‌شود دو رویکرد کلی را در بر می‌گیرد: دسته اول، سنت‌گرایان عزلت‌گزین هستند که نسبت به مسائل مدرنیته بی‌اعتنا بوده و دغدغه ایشان فقط میراث

گذشته است و دسته دوم جریان‌هایی هستند که مدرنیته و دنیای مدرن را نفی و نقد می‌کنند و دغدغه احیای میراث گذشته را دارند، این دسته تجددستیز و در برخی موارد غرب‌ستیز هستند (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۹۴). این دو جریان را می‌توان غرب‌گریز و غرب‌ستیز نامید.

الف) جریان سنتی شیعی

جریان فقهی میرزای نائینی و آیت‌الله بروجردی، و جریان فلسفه و عرفان تهران، از جمله جریان‌های سنتی ایران معاصر هستند. میرزای نائینی متعلق به یک جریان فقهی قوی است. او «تنبیه الامة» را می‌نویسد اما به سرعت سرخورده و از سوی نظام اجتماعی پس زده می‌شود. جریان فقهی آیت‌الله بروجردی هم به یک معنا شبیه مکتب نجف، در تبعید است؛ یعنی با عرصه‌های اجتماعی و حقوق و سیاست مدرن، تعاملی ندارد هر چند کاملاً هم گسسته نیست و در عرصه زندگی خصوصی با فرهنگ ارتباط دارد. جریان حکمت و عرفان تهران نمونه دیگری از این دسته است. بعد از افول صفویه، بخش فقهی مکتب اصفهان به نجف و بخش فلسفی آن به تهران منتقل شد. زنوزی‌ها، جلوه، آشتیانی‌ها، تونی، تنکابنی، عصار، قزوینی، قمشه‌ای، شعرانی، آملی و دیگران از جمله استوانه‌های حکمت، فلسفه، عرفان و فقه در این دوره هستند. جریان حکمت و عرفان در دهه سی و چهل در تهران بسیار قوی و بی نظیر است. اما با محیط خود تعامل ندارد (پارسانیا، ۱۳۹۳: ۲۰۳ و ۲۰۵) و همین عزلت باعث ذوب آن می‌شود.

ب) سلفی‌گری

سلفیه، ریشه در اهل حدیث قرون اول و دوم مدینه خصوصاً ابن‌حنبل دارد که توسط ابن‌تیمیه در قرن هشتم با نام و عقاید جدیدی مطرح شد، سلفیه زیدیه اعتدالی، توسط ابن‌الامیر صنعانی در قرن دوازدهم در یمن؛ وهابیت تکفیری توسط محمدبن عبدالوهاب در عربستان؛ سلفی صوفی دیوبندیه توسط شاه ولی‌الله دهلوی در شبه قاره هند و سازمان جماعه التبلیغ، تأسیس و توسط رشیدرضا در مصر ترویج شد. پس از آن با آراء مودودی و سید قطب ترکیب شد که بر اخوان المسلمین مصر و جهان عرب و جماعت اسلامی پاکستان و بسیاری از گروه‌های اسلام‌گرای مبارز، سلفی جهادی و

تکفیری به نحوی عمیق تاثیرگذار بوده است. القاعده و طالبان نیز از جلوه‌های بارز سلفی‌گری در حال حاضر، در ادامه سنت فقهی وهابیت هستند. ترجیح بازگشت به سلف صالح، توحیدگرایی، امر به معروف و نهی از منکر، پالایش جامعه اسلامی از مشرکان، نفی تقلید و احیای خلافت عربی اسلامی از جمله ویژگی‌های سلفی‌های معاصر شمرده شده است که جامع افراد و مانع اغیار نیست. بنابراین به نظر می‌رسد پذیرش آراء ابن تیمیه، مهم‌ترین ویژگی متمایز سلفی‌های معاصر باشد. از جمله اندیشمندان سلفی معاصر می‌توان به حمود بن عبدالله تویجری، عایشه عبدالرحمن، زینب غزالی، محمد متولی شعراوی، یوسف قرضاوی، عوض القرنی و سلمان عوده اشاره کرد.

گونه‌شناسی سلفی‌ها با ملاک‌های مختلفی صورت گرفته است که چهار نوع گونه‌شناسی به شرح زیر قابل تصور است: ۱. تکفیری، دیوبندی، اخوان المسلمین، جهادی؛ ۲. اصلاح طلب، صوفی، وهابی؛ ۳. کلاسیک، علمی، انقلابی، جزاره و ۴-گونه‌شناسی جغرافیایی که در ادامه می‌آید.

سلفیه در عربستان

سلفی‌گری در عربستان با ظهور وهابیت در قرن دوازدهم توسط محمد بن عبدالوهاب با حمایت آل سعود آغاز شد و با تکفیر و جنگ و خونریزی‌های فراوانی ادامه یافت. در ۱۲۳۵ توسط محمد علی پاشا، طومار ایشان در هم پیچیده شد اما تفکر ایشان در شهر درعیه و اطراف آن باقی ماند و در ۱۳۱۹ ه.ق دوباره با کمک انگلستان و بازگشت آل سعود به قدرت، احیا شد. وهابی‌ها در صد سال اخیر خود را سلفی نامیده و در سراسر جهان اسلام با عنوان سلفیه افکار و آرای خود را تبلیغ می‌کنند. کتاب «العقاید السلفیه بادلتهما النقلیه و العقلیه» نگارش آل بوطامی از بزرگان وهابیت در عصر حاضر یکی از جامع‌ترین آثار در معرفی وهابیت است (فرمانیان، ۱۳۹۵: ۵۶).

وهابیت معاصر دو نقطه عطف دارد: یکی توسعه سلفی‌گری با روی کار آمدن ملک فیصل در ۱۳۸۴ ه.ق و بالا رفتن قیمت نفت در دهه ۸۰ است. تأسیس ۶۰۰ مرکز اسلامی، ۱۵۰ مسجد و ۱۵۰۰ مدرسه در جهان (همان، ۱۶۳) و اعزام علمای سلفی به این مناطق، توسعه شهر مکه و مدینه، برگزاری کنفرانس‌ها و همایش‌های بسیاری در ایام حج و توزیع

کتب و مجلات فراوان در بین حجاج از جمله اقدامات فیصل به منظور گسترش سلفی‌گری در این دوره بود؛ دیگری انقلاب اسلامی ایران است که آل سعود از آن خشنود نبود. در اجلاس سران عرب در ۱۹۸۷، ایران به عنوان عمده‌ترین مسئله کشورهای عربی شمرده شد (منتظمی، ۱۳۵۸: ۵۱)، وهابی‌تر شدن دولت عربستان در دستور کار قرار گرفت و حمایت‌های مادی و معنوی آمریکا از آل سعود در این دوره آغاز شد. این مسئله، همسویی عربستان و فتاوی مفتیان وهابی با سیاست‌های آمریکا در منطقه را در پی داشت.

سلفیه در یمن

ابن‌الوزیر در قرن نهم هجری، به تفکرات ابن تیمیه نزدیک شد و از زیدیه معتزله و زیدیه اهل بیتی فاصله گرفت. این جریان توسط شاگردان وی ادامه یافت؛ در قرن یازدهم توسط حسن بن احمد جلال و در قرن دوازدهم توسط مقبلی و ابن‌الامیر احیا شد. ابن‌الامیر رساله‌ای در تأیید عبدالوهاب نوشت. این گرایش در قرن سیزدهم با ظهور شوکانی به اوج خود رسید و در اصول و فروع به حنبله نزدیک شد. مدرسه شوکانی تا کنون در یمن پایدار مانده و مورد حمایت آل سعود قرار دارد (فرمانیان، ۱۳۹۵: ۸۹).

سلفیه در هند

شاه ولی‌الله دهلوی در کتاب «رساله التوحید» تحت تأثیر ابن تیمیه قرار دارد و برخی از فتاوی او را پذیرفته است. عبدالعزیز فرزند وی، هند را سرزمین کفار و دارالحرب اعلام کرد و شاگرد او سیداحمد با همراهی شاه اسماعیل دهلوی و عبدالحی بن هبه‌الله به تبلیغ سلفی‌گری پرداختند. محصول این جریان، مدرسه دیوبندیه و سازمان جماعت تبلیغی بود. مدرسه سلفی صوفی دیوبندیه توسط مولا محمدقاسم نانوتوی در سال ۱۲۸۳ ه.ق تأسیس شد و در دوران محمود الحسن، اعتباری بین‌المللی یافت و بعد از الازهر در رتبه دوم قرار گرفت. افراد زیادی از جنوب آفریقا، کشورهای جنوب شرق آسیا، آسیای مرکزی، ایران و به خصوص افغانستان برای تحصیل به دیوبند آمدند.

مولامحمد الیاس از دانش‌آموختگان دیوبندیه، فعال‌ترین سازمان دینی مسلمانان هند که هزاران نفر عضو و میلیون‌ها نفر هوادار دارد را به منظور تبلیغ آموزه‌های دینی تأسیس

کرد. این سازمان به عنوان پرچمدار سلفی‌گری توسط مولایوسف و مولانعام حسن ادامه یافت. از معروف‌ترین مبلغان این سازمان شیخ الحدیث مولازکریا صاحب «فضائل الاعمال» است و کتاب وی جایگاه ویژه‌ای نزد اصحاب حدیث هند دارد. از دیگر بزرگان این سازمان می‌توان ابوالحسن ندوی، محمد بشیر، منظور احمد نعمانی، رشید احمد و امدادالله را نام برد.

ابوالاعلی مودودی نیز از جمله اندیشمندان سلفی در شبه قاره هند است که موفق شد تا حدودی این جریان را تهذیب کند و از رویکرد افراطی اعتقادی به سمت مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی سوق دهد. از نظر وی جوامع اسلامی و غیراسلامی در جاهلیت به سر می‌برند و مسلمانان راستین وظیفه دارند این جاهلیت را از دامن جوامع، افراد و حکومت‌ها بزدایند.

دو جریان سپاه صحابه و طالبان از اقلیت افراطی دیوبندیه به وجود آمدند. سپاح صحابه یک گروه شبه نظامی از علمای اهل تسنن پاکستان است که تضاد با شیعیان و کشتار ایشان را در دستور کار دارند. طالبان نیز طلبه‌های رانده شده در جنگ افغانستان هستند که به شمال پاکستان آمدند و در مدارس آنجا تحصیل کردند.

سلفیه در مصر

عبدالرحمن و عبداللطیف از نوادگان عبدالوهاب، آثار وی را در مصر منتشر کردند. رشیدرضا تحت تأثیر ایشان با ابن تیمیه آشنا شد و او را اهل زمین دانست. رشیدرضا آثار عبدالوهاب را با عنوان «مجموعه التوحید» منتشر ساخت و خود، کتاب «الوهابیه الحجاز» را تألیف کرد و در نشریه «المنار» بیش از ربع قرن به تبلیغ و دفاع از وهابیت و نقد اشاعره و صوفیان پرداخت (فرمانیان، ۱۳۹۵: ۱۲۲).

رهیافت رشیدرضا، به ظاهر نوگراست و قرضای او را سلفی روشنفکر می‌نامد؛ اما مجید خدوری، به درستی او را در چار چوب گرایش‌های سنت‌گرا بررسی می‌کند که با رنگ و لعاب نوگرایی پوشش داده شده است. خدوری، رشیدرضا را شاگرد عبده می‌داند اما شاگردی که میراث فکری استاد را تفکر لیبرالی کوتاه بینانه‌ای تلقی می‌کرد که امتیازات بی‌جا به نوگرایی داده است. سلفی‌گرایی رشیدرضا، موجب تمرکز افراطی بر احادیث شد

که علاوه بر این که نشانگر ماهیت سنتی اندیشه وی است، مانع از دستیابی او به یک جهان بینی گسترده شد و همین امر هم او را از اندیشه‌های وحدت‌گرایانه سید جمال دورتر کرد و گرایش‌های ستیزه جویانه وی درباره شیعه را موجب شد.

حنفی می‌گوید: «رشیدرضا پس از آن که عمری را در اصلاح‌گری و نواندیشی و ترقی‌خواهی گذرانده بود، خود را از تأثیر طلایه‌دارانی چون طهطاوی، سیدجمال و نیز عبده رها ساخت و به دامن محمدبن عبدالوهاب پناه برد که او را به ابن‌قیم جوزیه و ابن‌تیمیه و سپس به ابن‌حنبل رسانید.» او سرانجام فروستگی و هجوم به غرب را ترجیح داد.

اخوان المسلمین

حسن البناء، تحت تأثیر رشیدرضا و به دلیل گرایش‌های صوفیانه خود، اخوان المسلمین را با گرایش سلفی اعتدالی بنیان نهاد. وی بر این باور بود که سیدجمال فقط یک فریاد هشدار برای مشکلات است و عبده، تنها یک معلم و فیلسوف و رشیدرضا فقط یک تاریخ نویس است؛ در حالی که اخوان المسلمین نه فقط یک پیام بلکه به معنی جهاد، تلاش و کار و به دنبال تشکیل حکومت اسلامی است. وی و پیروان اخوانی او شیعه را یک مذهب اسلامی می‌شمارند.

سیدقطب

سیدقطب را می‌توان نقطه تلاقی جریان سلفی هند و مصر دانست. او تحت تأثیر مودودی، نظام سیاسی اجتماعی مسلط بر جهان اسلام را همان نظام جاهلیت، آمیخته با گناه‌کاری، بی‌عدالتی، رنج و انکار ارشاد الهی اسلامی شمرد (معالم فی الطريق: ۸)، مسلمانان را موظف به دعوت و جهاد به منظور تجدید حیات اسلام دانست (همان: ۶۶) و تبدیل جامعه جاهلی به جامعه راستین اسلامی (همان: ۹) و استقرار حاکمیت خداوند بر زمین به منظور رفع گناهان، رنج‌ها و فشارها را وظیفه مسلمانان دانست (همان: ۲۵). مصطفی کامل، سید عید، یوسف کمال، رفعت صیاد و فوزی نجم از موافقان برنامه‌های سیدقطب و امین صدقی، عبدالرحمن بنان، لطفی سلیم و عبدالعزيز جلال از مخالفان آن بودند (خالدی، ۱۳۸۰: ۴۸۱).

تحت تأثیر اندیشه‌های سیدقطب، گروه‌هایی شکل گرفت که ایجاد تغییر در وضعیت‌های سیاسی- اجتماعی از طریق جهاد را در دستور کار داشتند. جماعه المسلمین، افغان العرب، القاعده، جماعه الاسلامیه، التحریر الاسلامیه و جماعه الجهاد از آن جمله است.

سلفیه در شمال آفریقا

صالح بن محمد فلانی از علمای قرن ۱۲ و ۱۳ در سودان است. وی از مهاجرین به مدینه و مروج سلفی اعتدالی است. کتاب «ایقاظ» وی در هند منتشر شد و مشرب او مورد ستایش سلفی‌های هند بود تا جایی که محمد شمس‌الحق از سلفی‌های هند او را مجدد اسلام در آغاز سده ۱۲ قلمداد کرد. وی با محمد بن عبدالوهاب اختلافاتی داشت و نامه‌هایی از مذاهب مختلف در رد وی گردآورده بود. جنگ‌های مشهور به «جهاد فلانی» به رهبری عثمان دان فولیو در ۱۲۲۳ ه.ق که موجب گسترش اسلام در بخش‌هایی از آفریقا شد تحت تأثیر اندیشه‌های فلانی بود. محمداحمد مشهور به مهدی سودان و محمد بن علی سنوسی از دیگر سلفی‌های صوفی مسلک سودان هستند که ادعای مهدویت و تشکیل حکومت دینی را پیگیری می‌کردند.

۱. سنتی فعال

جریان سنتی فعال، اندیشمندانی را شامل می‌شود که با تأکید بر آموزه‌های دینی به دنبال فهم، نقد و بهره‌گیری از نقاط قوت غرب و مدرنیته بوده و ظرفیت‌های میراث را در این زمینه فعال می‌کنند. پیروان نظریه اسلامی‌سازی علم و معرفت و اصلاح نظام آموزشی، مدافعان اصلاح فرهنگی، عقل‌گرایان شیعه و سنت‌گرایان در این دسته قرار می‌گیرند.

الف) اسلامی‌سازی علوم

در ۱۹۷۷، اولین کنفرانس بین‌المللی آموزش و پرورش اسلامی در مکه با شرکت ۳۱۳ نفر از اندیشمندان جهان اسلام برگزار شد که در آن اسلامی کردن رشته‌های مختلف دانش مطرح شد. در ۱۹۸۲، سمینار بین‌المللی اسلامی کردن دانش در اسلام آباد پاکستان برگزار شد، در ۱۹۸۴، فاروقی رئیس مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی در آمریکا، کنفرانس بین‌المللی اسلامی کردن رشته‌های دانش را در مالزی به راه انداخت. از اوایل

دهه ۱۹۷۰ تعدادی دانشگاه بین‌المللی اسلامی در کشورهایی مثل پاکستان، مالزی، الجزایر، آمریکا و انگلیس تأسیس شد و کتاب‌ها و مجلات علمی فراوانی در این زمینه منتشر شد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۵۱). در دهه ۱۹۷۰ نقیب العطاس در مالزی کتاب «آموزش اسلامی» در بررسی مسئله اسلامی شدن علم و دانشگاه را نگاشت. علی اشرف در ۱۹۷۹، اقدام به تدوین اصول تعلیم و تربیت اسلامی کرد، خورشید احمد در ۱۹۸۱ به تحقیق درباره اقتصاد اسلامی و صدیق در ۱۹۸۳ به تحقیق درباره بانکداری اسلامی پرداختند، بایونس در ۱۹۸۵، طرح جامعه‌شناسی اسلامی را پی ریخت و احمد در ۱۹۸۶ به تحقیق درباره مردم‌شناسی اسلامی پرداخت (ایمان، ۱۳۹۲: ۸). از جمله مهم‌ترین اندیشمندان این جریان می‌توان به نقیب العطاس، جابر العلوانی، فاروقی، بایونس، علی اشرف، خورشید احمد، ضیاءالدین سردار و سیدحسین نصر اشاره کرد. مرکز «المعهد العالمی للفکر الإسلامی»، در دانشگاه اسلامی بیروت با حضور افرادی چون علی جمعه محمد، سیف الدین عبدالفتاح، ابراهیم البیومی غانم، عماد الدین خلیل، نصرمحمد عارف، اسلامی‌سازی معرفت را دنبال می‌کند و مجله «اسلامیه المعرفه» و کتاب‌هایی مثل «علم اصول الفقه و علاقته بالفلسفه الاسلامیه» اثر علی جمعه محمد، محصول آن است. در ایران نیز باقری، گلشنی، حسینی، میرباقری، جوادی آملی، مصباح یزدی، میرسپاه، پارسانیا، خسروپناه، شاهرودی، هادوی، بستان و بسیاری دیگر، علم دینی را مورد توجه و بررسی قرار داده و آثار فراوانی در این زمینه منتشر نموده‌اند.

گروه اجمالیون به رهبری ضیاءالدین سردار پاکستانی در پی احیای مدلی از اجتهاد اسلامی برای رسیدن به علم اسلامی بود. مسعود العالم چودری به توسعه تفکر اسلامی و روش‌شناسی علم اسلامی در اقتصاد اسلامی پرداخت (ایمان، ۱۳۹۲: ۱۱). فاروقی با اعتقاد به مبنای توحیدی علم، تقسیم علم به اسلامی و سکولار را خطرناک و عامل بیماری امت می‌داند و ائتلاف دو نظام آموزشی اسلامی و غربی را (فاروقی، ۱۹۸۷: ۹) با تهذیب دانش از طریق زدودن مفاهیم سکولار از اندیشه غربی ضروری می‌داند (ایمان، ۱۳۹۴: ۱۰۲). نصر، تلفیق مجدد علم با اخلاق را مهم‌ترین اقدام برای ایجاد علم اسلامی می‌داند (نصر، ۱۳۷۷: ۸۵). گلشنی معتقد است که تعبیرها و تفسیرهای اسلامی را باید جایگزین تعبیر الحادی نمود (گلشنی، ۱۳۹۰: ۱۸۴ و ۱۸۵). جوادی آملی، با هشدار نسبت به هرگونه افراط یا تفریط

در زمینه اسلامی‌سازی علوم، آشتی دادن علم با دین و نه دست برداشتن از روش تجربی و ارائه سازوکار کاملاً جدید و بدیعی برای علوم را موجب اسلامی‌سازی علوم می‌دانند. از منظر ایشان آن بخش‌هایی از علوم موجود که مفید یقین یا طمأنینه عقلایی است، یقیناً اسلامی است هر چند نظریه‌پرداز آن علم، ملحد باشد (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۸۱). مصباح یزدی مکاتب و نظریه‌های علم مدرن را به دو دسته متناقض و همسو با اندیشه دینی تقسیم می‌کند و مکاتب همسو را قابل تهذیب و پذیرش می‌شمارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱).

در این جریان عده‌ای علم غربی را یکسره طرد و نفی می‌کنند و تأسیس علم جدیدی را پیشنهاد می‌نمایند. و گروه دیگر، بخش‌هایی از آن را قابل پذیرش می‌شمارند و بخش‌هایی را نفی می‌کنند و به تهذیب، تصحیح و تکمیل علوم انسانی مدرن معتقدند که می‌تواند منجر به تأسیس علم جدیدی نیز بشود. تأسیس از منظر دو دسته فوق که می‌تواند شباهت‌های فراوانی به علم مدرن داشته یا یکسره متفاوت باشد با سه روش: استنباط از متون دینی، فلسفه روش و فلسفه مضاف یعنی تدوین مبانی معرفتی علوم اجتماعی و سپس علوم اجتماعی مورد توجه است.

ب) اصلاح فرهنگی

مقوله اصلاح، نقطه اشتراک همه گفتمان‌های فرهنگی و سیاسی به شمار می‌رود و همه از آن سخن می‌گویند. هر چند جریان‌های مختلف، تحلیل‌ها و خواسته‌های گوناگون و ناهمگونی را در خصوص مقوله اصلاح دنبال می‌کنند (میلاد، ۱۳۹۱: ۲۲۲). منظور ما از جریان اصلاح در این بخش، جریانی است که اصلاح فرهنگی را بر مبنای میراث در دستور کار قرار می‌دهد.

مالک بن نبی، تنها راه حل بحران عقب‌ماندگی را اصلاح فرهنگی می‌داند. وی معتقد است که استعمارپذیری است که روح امت اسلامی را آلوده کرده است. از نظر بن نبی، حالت استعماری موجود در جوامع اسلامی بیش از آن که معلول کنش و گرایش سیاسی حاکمان و سیاست‌مداران جوامع مسلمان باشد، ریشه در روحیه استعمارپذیری ملت‌های مسلمان دارد و بر این باور است که نوع حاکمیت موجود در جوامع اسلامی، تابعی از شرایط درونی و روحی مسلمانان عصر حاضر است (بن نبی، ۲۰۰۰: ۳۳). از دیدگاه بن نبی

حتی عوامل خارجی استعمار نیز با تکیه بر همین وضعیت درونی، به اهداف خود نائل شده‌اند و اگر روحیه استعمارپذیری در میان امت مسلمان وجود نداشت، استعمارگران نیز نمی‌توانستند سرنوشت تمدن اسلامی را به کنترل خود درآورند (همان، ۲۰۰۴: ۹۴). هرچند در بسیاری از موارد، این استعمارگران بوده‌اند که چنین روحیه‌ای را در جوامع مسلمان ایجاد کرده‌اند؛ اما در هر حال، راه برون رفت از این وضعیت نیز فقط محو و نابودی همین روحیه استعمارپذیری است که جوامع موجود اسلامی را در بر گرفته است. بنابراین، وضع موجود بیش از هر چیز به اصلاح فرهنگی نیاز دارد؛ یعنی محتاج رهایی نفس از این ذلت درونی و روحیه استعمارپذیری است که آن هم معلول تحولاتی درونی است که انسان‌ها برای حفظ کرامت انسانی خود، نسبت به وظایف اجتماعی خویش قیام نمایند و از لاک منیت و فردگرایی و خودپرستی خارج شوند. بدین ترتیب، می‌توان پذیرفت که استعمارپذیری ما به این علت است که در انجام وظایف اجتماعی خود کوتاهی می‌کنیم (همان، ۲۰۰۰: ۳۴). در عصر حاضر، مسلمانان، مؤمنان واقعی نیستند و وظایف اسلامی خویش را به کلی فراموش کرده‌اند؛ نه خبری از وحدت در میان آن‌هاست و نه علم و آگاهی لازم را که اسلام از لحظه تولد تا مرگ بر همه لازم شمرده است واجد هستند (گلشنی، ۱۳۸۴: ۶۴).

از دیدگاه بن‌نبی، در قبال جهانی‌سازی (استعمار) باید روش‌های اندیشه را اصلاح کنیم و دانش تمدنی را بیاموزیم. به عبارت دیگر به جای مشاهده ظواهر تمدن، عوامل قوت و ضعف آن را باید شناخت. مسلمانان نیازمند بومی کردن این دانش در جوامع اسلامی هستند تا از طریق درک عمیق مسلمانان از عوامل رشد و انحطاط تمدن، قابلیت استعمار از میان برود. طرح کشورهای مشترک المنافع اسلامی او، زمینه‌ای دیگر از کاربرد اندیشه‌های وی در دوران جهانی‌سازی است. وی در اثنای جنگ سرد به این نکته مهم پی برده بود که نباید به اختلافات کشورهای غربی دل خوش کرد. به رغم تمامی اختلافات موجود بین مسکو - واشنگتن وضعیتی از همکاری و هماهنگی میان‌شان دیده می‌شود؛ اما مسلمانان به رغم آن که دارای تمدنی واحدند فاقد همکاری‌اند.

او تمدن اسلامی را بر شش واحد مختلف تقسیم کرد که از ظرفیت همکاری بالایی برخوردارند: ۱. جهان اسلامی عربی؛ ۲. جهان اسلامی ایرانی؛ ۳. جهان اسلامی مالزی؛ ۴.

جهان اسلامی آفریقایی؛ ۵. جهان اسلامی اروپایی؛ ۶. جهان اسلامی چینی و مغولی. همکاری میان این واحدها در دو عرصه فرهنگ و سیاست امکان پذیر است. هم قابلیت‌ها و وجوه اشتراک فرهنگی این جوامع و هم منافع سیاسی موجود در این واحدها می‌تواند مجالی مناسب برای خروج از حوزه استعمار و بازار غربی ایجاد کند.

ج) عقل‌گرایی انتقادی

منظور از جریان عقل‌گرایی انتقادی، جریان غالب بر اندیشه شیعی است که فلاسفه، متکلمین، عرفا و فقهای اصولی را شامل می‌شود. ظهور مکتب اصفهان در قرن دهم با ملاصدرا، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی ایران است. در اواخر دوره قاجار در اصفهان فلسفه به تدریج رو به افول گذاشت. به جز جهانگیرخان قشقایی آخرین بازمانده برجسته مکتب اصفهان و فیلسوف و عارف برجسته و شاگرد او حاج آقا رحیم ارباب، هیچ شخصیت عمده‌ای شایان توجه نیست (لیمن، ۱۳۸۹: ۹۳ - ۷۱).

جریان حکمت و فلسفه تهران نیز یک جریان ایزوله بود و با محیط خود تعامل مناسبی نداشت. اما این جریان با علامه طباطبایی در فلسفه و با شاه‌آبادی در عرفان، فعال می‌شود. علامه، سنت فکری مذکور را با محیط خود درگیر می‌کند و به پرسش‌های معاصر خود پاسخ می‌دهد؛ این جریان با مطهری (پارسانیا، ۱۳۹۳: ۲۰۵)، جوادی آملی و مصباح یزدی ادامه می‌یابد. شاخه عرفانی جریان مذکور نیز با شاه‌آبادی و کتاب «شذرات المعارف» فعال می‌شود، کتاب شذارت، بیشتر کتاب سیاسی است. شاه‌آبادی هم به لحاظ نظری در این حیطه سخن دارد و هم به لحاظ عملی، انسانی سیاسی و فعال است. امام خمینی که فلسفه را نزد رفیعی قزوینی و عرفان را نزد شاه‌آبادی خوانده؛ نمونه‌ای دیگر از این دسته است که فقه اجتماعی شیعه را هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی فعال کرد و یک زاویه فرهنگی و تاریخی و تمدنی و یک نقطه عطف برای تاریخ ایران، جهان اسلام و حتی تاریخ بشریت ایجاد کرد (پارسانیا، ۱۳۹۳: ۲۰۶).

د) سنت‌گرایی

جریان سنت‌گرایی، توسط گنون تأسیس گردید، توسط کوماراسوامی، هویت نظام‌وار

یافت و توسط شووان و لینگز، دو شاگرد شیخ احمد العلوی الجزایری و تیتوس بوکهارت توسعه یافت و به گفتمان و جریان فکری خاصی تبدیل شد. سنت‌گرایان برای حل تعارض دین و مدرنیته، احیای سنت را پیشنهاد می‌کنند و با اتخاذ رویکرد عرفانی، درصدد حل معضل دنیای جدید غرب هستند (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۱۳-۲۱۵). سنت‌گرایان ساحت‌های حسی علم را در صورتی مقدس می‌شمارند که ریشه‌های مابعدالطبیعی‌شان محفوظ مانده باشد، بر ارزش معرفتی فلسفه و مابعدالطبیعه صحنه می‌گذارند و فقه و اصول فقه را از عناصر عقلانی اصیل پیشرفت همه جانبه کشورهای اسلامی در نظر می‌گیرند (خلیلویچ، ۱۳۹۰: ۳۰۷). عبدالکریم و امیرعبدالقادر در الجزایر، شیخ حبیب، سیده فاطمه الیشروطیه، شیخ الهاشمی، شیخ عبدالحلیم در جهان عرب، سلامه حسن‌الرضا در مصر، شیخ العلوی و شیخ محمد التادلی در مغرب، شیخ عثمان بن فودیو در نیجریه و الحاج عمر در مالی (همان: ۳۰۲-۳۰۸)، از جمله اندیشمندانی هستند که با اتخاذ رویکردهای شهودی، به نقد غرب و پاسخ به مسائل مدرنیته پرداخته‌اند.

- مدرن‌عریان

جریان مدرن‌عریان، شامل اندیشمندانی است که پیروی از غرب را در همه یا برخی از عرصه‌ها، تنها راه حل مشکلات و خروج از عقب ماندگی می‌دانند. جریان مذکور که تحت عنوان روشنفکری، سکولاریسم، تجددگرایی یا غرب‌گرایی از آنها یاد می‌شود نظریه‌ها و الگوهای غربی را به صورت شفاف و آشکار مطرح می‌کنند. به عنوان نمونه فرح انتوان به سکولاریسم گروید، شبلی شملیل نظریه تکامل داروین را پذیرفت، طه حسین به تقلید از شیوه شک‌دکارتی روی آورد، ساختارگرایی در پروژه «نقد عقل عربی» جابری نمایان شد، اندیشمندانی همچون عروی در «الایدیولوجیا العربیه المعاصر»، طیب تیزی در «مشروع رویه جدیدة للفکر العربی فی العصر الوسیط»، حسین مروه در «النزعات المادیة»، محمود امین در «معرکه التراث»، مارکسیسم را به عنوان الگو و فلسفه خود انتخاب کردند. زکی نجیب در «المنطق الوضعی»، «خرافه المیتافیزیقیه» و «نحو فلسفه علمیه» از اثبات‌گرایی منطقی الگو می‌گیرد و آدونیس در «ثابت و متغیر» و زکریا ابراهیم در «مشکلات فلسفیه» الگوی پدیدارشناسی را چراغ راه خود قرار دادند و سایر

اندیشمندان عرب نیز هر کدام به پیروی از یکی از مکاتب و رویکردهای اروپایی روی آوردند (میلاد، ۱۳۹۱: ۳۰ و ۳۱).

جریان مذکور به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته لیبرال به تغییر و نوسازی با رویکردی تدریجی و تکاملی و با نگاهی خوشبینانه نسبت به تمدن جدید غربی و با پیروی از الگوها و مدل‌های غربی می‌پردازند، ولی دسته رادیکال و مارکسیست یا نئومارکسیست به تغییرات انقلابی و ساختاری و دفاعی و حتی ضدیت با سرمایه داری و امپریالیسم برخاسته از آن تمایل دارند.

لیبرال‌ها با دو قرن سابقه حضور، اندیشمندانی مانند احمد لطفی السید و دو شاگرد وی: طه حسین و محمد حسین هیکل، طهطاوی، العقاد، خیر الدین التونسی و ابن ابی ضیاف را شامل می‌شوند. سوسیالیست‌ها: با یک قرن سابقه حضور، اندیشمندانی مانند سلامه موسی، عبدالله عنان، لوئیس عوض، عبدالرحمن الشرقاوی، عبدالرحمن الخمیسی، سمیر امین، عبدالعظیم انیس را در بر می‌گیرند. اگزیستانسیالیسم پس از جنگ جهانی دوم توسط عبدالرحمن بدوی، زکریا ابراهیم و انیس منصور و دیگران از فرانسه به جهان عرب راه یافت. جریان‌های فمینیستی شاخه دیگری از جریان‌های مدرن هستند که ضرورت نقد جایگاه زن در میراث را به عنوان عامل اصلی عقب ماندگی در دستور کار قرار می‌دهند. نوال السعداوی و لیلا احمد از سران فکری این جریان هستند. بسیاری از اندیشمندان بر این نکته تأکید دارند که ارائه تعریفی جامع و مانع از فمینیسم دشوار است. این صعوبت، تا حدی ناشی از این است که فمینیسم در متن سنت مکتب‌های فکری موجود، چون لیبرالیسم، سوسیالیسم، یا مارکسیسم شکل گرفته است. از این رو، خط جداکننده فمینیست‌ها از یکدیگر از همراهی هریک از آنها با یکی از این ایدئولوژی‌هاست (ریک، ۱۳۷۵: ۳۴۶).

وجه مشترک جریان‌های مذکور، گرایش به مدرنیته و تفکر مدرن با جهت‌گیری‌های عقلانی، علمی، اومانیستی و سکولار است. سکولاریسم هم، دامنه و طیف وسیعی از مواضع غیردینی تا ضددینی را در بر می‌گیرد. دسته‌ای از اندیشمندان مثل طهطاوی و تونسلی تحولات نسبت دین و سیاست را مورد توجه قرار می‌دهند. دسته دیگر مثل فضل‌الرحمن و آرگون تحولات اجزای دین را در نظر دارند و عده‌ای دیگر تحولات بینشی

و نگرشی افراد را دنبال می‌کنند. بنابراین برای فهم دقیق این نظریه‌ها، باید میان عرفی‌شدن جامعه، دین و فرد تفکیک قائل شویم.

- عرفی‌گرایی

عرفی‌شدن دین ناظر به اجزای دین، اعم از جوهر، اهداف، آرمان‌ها، تعلیم، آموزه‌ها، حیطة و دامنه و حتی ریشه و منشأ دین است. عرفی‌شدن فرد به فرایند رها شدن اندیشه، عواطف، تمایلات و رفتار فرد از هرگونه بستگی، تعلق و پای‌بندی به ماوراء الطبیعت و کاهش تأثیر عناصر و عوامل مافوق بشری بر جهت‌گیری، انتخاب و شیوة عمل افراد، اشاره دارد. عرفی‌شدن جامعه نیز به مجموعه تحولاتی اشاره دارد که در یک فرایند تدریجی باعث افول موقعیت دین در جامعه می‌گردد. عرفی‌شدن در سطوح ساختاری، نهادی، فرهنگی و منزلت‌ها، ابعاد عرفی‌شدن جامعه است (شجای زند، ۱۳۸۰: ۲۲۱-۲۴۸). علاوه بر تفکیک فوق، توجه به دو نوع عرفی‌شدن سیاسی و فلسفی نیز ضروری است که در سه مرحله در جهان عرب قابل مشاهده است.

مرحله اول و دوم، عرفی‌گرایی سیاسی/تاریخی

در نیمه نخست قرن نوزدهم، رفاعه طهطاوی و تونسلی، خواهان استقبال و اقتباس از دستاوردهای تجربه سیاسی و قانونی اروپا در زمینه نظام‌ها، سازمان‌ها و قوانین اساسی شدند. در نیمه نخست قرن بیستم مرحله‌ای دیگر آغاز شد و اندیشمندانی همچون فرح انتوان، شبلی شمیم، لطفی السید، قاسم امین سلامه موسی و طه حسین پا به عرصه وجود گذاشتند (میلاد، ۱۳۹۱، ۲۳). عرفی‌گرایی در این دو مرحله، سیاسی و تاریخی است و بیشتر، عرفی‌شدن جامعه و فرد را مورد توجه قرار می‌دهد.

جوهر علمانیت تاریخی، همان جدایی دین از سیاست و حکومت است و این نوع حکومت تنها راه نابودی استبداد و تبعیض میان مردم و به دنبال آن آزادی عقل از خرافات و رها شدن روحیه علمی و اخلاق است. عرفی‌گرایی در غرب نیز در ابتدا بعد سیاسی داشت؛ زیرا تحولات بنیادین و عمیق معرفتی و فلسفی در دراز مدت شکل می‌گیرد (غلیون، ۱۹۹۳: ۲۳۰-۲۲۸). در نیمه نخست قرن نوزدهم میلادی و سال‌های آغازین نیمه دوم این قرن، «رفاعه

طهطاوی» پس از بازگشت مشهورش از فرانسه، ۱۲ کتاب از فرانسه به عربی ترجمه کرد که کتاب‌های «روح القوانين» و «تأملاتی در عوامل عظمت و انحطاط روم» اثر مونتیسکو و «قرارداد اجتماعی» نوشته روسو از آن جمله است. «خیرالدین تونسلی» نیز در همین برهه تاریخی در کتاب خود با عنوان «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» خواهان استقبال و اقتباس از دستاوردهای تجربه سیاسی و قانونی اروپا در زمینه نظام‌ها، سازمان‌ها و قوانین اساسی شد. طهطاوی و تونسلی و به طور کلی نسل معاصر این دو از یک قاعده ثابت فکری پیروی می‌کردند و آن این که اصلاحات و اقتباس‌های مورد توجه نباید تعارضی با شریعت اسلامی داشته باشد (میلاد: ۱۳ و ۱۴).

در نیمه نخست قرن بیستم، رویکرد روشنفکران بر خلاف نسل قبل کاملاً روشن بود. این نسل با هیجان فراوان در صدد ارتباط و همانندسازی کلی با فرهنگ اروپایی بود؛ این هیجان و رویکرد، به صورت کاملاً آشکار به چشم می‌آمد و هیچ گونه نقابی بر چهره نداشت. اینان همان‌گونه که «کمال عبداللطیف» می‌گوید، روشن‌فکری را چونان یک عقیده می‌دیدند و آن را جایگزین عقاید و حقایق مطلق و رایج می‌پنداشتند. از نظر اینان، روشن‌فکری، عقیده نوینی بود که می‌توانست از طریق تبلیغ و نه تفکر، همه تاریکی‌ها را از میان بردارد. طغیان شعارگرایی و تکرار از همین‌جا آغاز شد و تألیف‌های این نسل در پی ترویج غربزدگی بود (همان: ۱۳ و ۱۴).

فرح‌انتوان در کتاب‌های خود، خواهان همراهی کامل با جریان تمدن جدید اروپا شد و ادعا کرد که در غیر این صورت، جریان مذکور همه را از جا خواهد کند و آنها را رام دیگران خواهد ساخت (همان: ۱۷). شبلی شمیل آروز داشت به جای دین یا حکومت دینی، آیینی بتوان یافت که مایه همکاری و یگانگی اجتماعی شود. به عقیده وی، ناسیونالیسم می‌تواند این ارمان را به همراه داشته باشد و همه مسلمانان، یهودیان و مسیحیان عرب را با هم یگانه سازد. البته بعدها، شمیل گرایش‌های سوسیالیستی پیدا کرد و آن را مایه هماهنگی و همکاری اجتماعی تلقی کرد.

لطفی السید، طرفدار ناسیونالیسم مصری بود (السید، ۱۹۴۶: ۴۸) و به همبستگی امت اسلامی اعتقاد نداشت. وی معتقد بود مصریان برای شناخت خود باید گذشته فرعون‌ی و عربی خود را مطالعه نمایند. با تأسیس مدارس دینی و خارجی مخالف بود و برای استقلال

مصر تلاشهای فراوان کرد. تأکید بر آزادی و حکومت مردمی، اجزای تفکر لیبرالیستی وی را تشکیل می‌دهد. او برای تحقق حکومت مردمی به مخالفت و مبارزه با استعمار معتقد نبود بلکه استفاده از استعمار و همراهی با آن را پیشنهاد می‌کرد. او تنها راه تحقق لیبرالیسم در جوامع اسلامی را در سکولاریسم جست و جو می‌کرد.

قاسم امین، ملی‌گرایی است که عمر خود را در یافتن پاسخی برای مسئله آزادی زنان صرف کرد. «تحریر المراه» و «المراه الجديده» دو کتاب مهم اوست که به زبان‌های آلمانی، روسی و فارسی ترجمه شده است. از منظر وی اصلاحات اجتماعی منشأ سایر اصلاحات است و پیش از هر چیز لازم است زن مصری، آزادی خود را به دست آورد (امین، ۱۸۹۹: ۱). او سه رویکرد را تجربه کرده است: سلفی‌گری در کتاب المصربون؛ نواندیشی در کتاب تحریر المراه و تجددگرایی در کتاب المراه الجديده. او به صراحت آروز می‌کند که هر چه زودتر فرزندان ما با آداب غربی آشنا شوند تا حقیقت، پیشاپیش دیدگانمان تجلی یابد و ارزش تمدن غرب را دریابیم.

سلامه موسی، جدایی دین از همه ابعاد زندگی را ضروری می‌داند (موسی، ۱۹۴۵: ۵۶) و بزرگ‌ترین درد و رنج کشورهای عربی را اعتقاد به وجود تمدنی جز تمدن اروپا می‌دانست و بر این باور بود که در اقتباس از تمدن غربی، نباید هیچ حد و مرزی قائل شد. او درباره تمدن غرب می‌گوید: «ما یقین داریم که همان گونه که خورشید در شرق طلوع می‌کند اینک این خورشید نور خود را از غرب می‌گیرد (موسی، ۱۹۵۶: ۱۱). طه حسین بر این باور است که باید هر روز بر ارتباط خود با اروپا بیفزاییم تا آنکه از لحاظ لفظ و معنی، حقیقت و شکل، به بخشی از اروپا تبدیل شویم. او در کتاب «الفتنه الکبری» می‌نویسد که اسلام نه به طور مفصل و نه به طور مجمل به امور سیاسی نپرداخته است (حسین، ۱۹۶۶: ۲۲-۳۱).

علی عبدالرزاق، مدعی است که در قرآن هیچ آیه‌ای در باب ضرورت خلافت به معنای دستگاه سیاسی خاصی که در تاریخ اسلامی معروف است نمی‌توان یافت؛ بنابراین خلافت، عقیده‌ای شرعی و حکمی از احکام دین نیست. وی میان خلافت و حکومت تفاوت قائل می‌شود و وجوب حکومت را از منظر قرآن می‌پذیرد اما بر این باور است که در خصوص شکل و سازمان حکومت سخنی وجود ندارد. بنابراین حکومت نیز مثل خلافت جزء ارکان دین نیست و مسلمانان می‌توانند درباره اصول آن بر طبق حکم عقل بشری و به اقتضای هر عصری تصمیم بگیرند (عبدالرزاق، ۱۹۹۶: ۱۳۶).

محمد طالبی، منتقد اسلام سیاسی است و معتقد است که در قرآن یا سنت، مطلبی مغایر دموکراسی نمی‌یابیم و همین برای پذیرش آن کافی است. هرچند شواهدی برای توصیه و توجیه دموکراسی نیز وجود دارد (طالبی، ۱۹۹۲: ۹۲).

هیکل، مقالاتی را در زمینه علم و دین در نشریه «السیاسیه الاسبوعیه» نگاشت. وی به جدایی علم و دین اعتقاد دارد، صلح طلب و مخالف جنگ است. قائل به سوسیالیسم اسلامی است و اصول اساسی اسلام (آزادی، برادری و برابری) را با دموکراسی همسان می‌داند (هیکل، بی تا: ۶۲).

طه حسین، شاگرد دورکهایم، معتقد بود که باید بر هویت مصری و نه عربی کشورش تأکید کند؛ چرا که مصر را بخشی از اروپا و در مسیر تطور آن می‌دانست و اروپا برای او سه معنای مشخص داشت: تمدن انسانی؛ فضایل مدنی و مردم سالاری. در چنین صورت مسئله‌ای مردم مصر باید تاریخ خود را به عنوان جزئی از تاریخ اروپا فراگیرند و بر آموزش علم نوین و دگرگونی مدارس دینی به دانشگاه‌های جدید همت گمارند؛ چرا که علم نوین اولین گام به سوی پیشرفت است. به باور او مبدأ بحث درباره نزاع علم و دین به تاریخ برخورد میان کهنه‌گرایان و نوگرایان بازمی‌گردد. او بر عکس هیکل، معتقد بود که خصوصیت میان علم و دین ذاتی و غیرقابل اجتناب است.

زکی نجیب محمود در کتاب «المنطق الوضعی» مهم‌ترین ویژگی تمدن غرب را «علم تجربی» می‌داند. لذا اخذ روش اثبات‌گرایی پیش شرط اخذ آن تمدن است. به اعتقاد او تجدد تمدنی در جهان عرب، نیازمند کسب نظریه‌ای نوین در معرفت انسانی است و این معرفت را در اثبات‌گرایی منطقی می‌دید و بدان ایمان داشت؛ چنان که مجموعه نقدهای او بر میراث فکری جهان اسلام و عرب ناظر به همین معناست (میلاد، ۱۳۹۱: ۴۳).

علی الوردی در کتاب «شخصیت فرد عراقی»، راه اصلاح شخصیت و هویت عراقی‌ها را در سه مسئله خلاصه می‌کند: اول، کشف حجاب زنان و محدودیت‌های اعمال شده بر آن‌ها و وارد ساختن‌شان به جهان مردان؛ دوم، از میان برداشتن اختلاف میان زبان رایج و زبان فصیح عربی و معیار قرار دادن زبان رایج و سوم، آموزش علم، صنعت و انضباط به کودکان به عنوان لوازم دستیابی به قدرت.

خالد محمد در ابتدا با انتشار کتاب «من هنا نبدا» خواهان مردمی بودن حکومت شد و

اساساً پیوند دین و دنیا را نفی می‌کرد. اما در ۱۹۸۱ با انتشار کتاب «الدوله فی الاسلام» از نظر خود عدول کرد و بر پیوند دین اسلام و دولت تأکید کرد و آن را عامل امتیاز خاص دین اسلام نسبت به سایر ادیان اعلام کرد.

مرحله سوم، عرفی‌گرایی فلسفی/معرفتی

برهان غلیون معتقد است که امروزه علمانیت پس از انجام مأموریت خود به عنوان یک نظریه سیاسی که در پی آزاد ساختن حاکمیت عمومی است به مرور با خیزش عقل همگام‌تر گشته و به رویکرد عقلانی جدیدی در درک جهان مادی و نگرش به آن اشاره دارد. از ویژگی‌های اساسی این رویکرد فلسفی تأکید بر ارزش ذاتی و غیرقابل تقلیل زندگی دنیا و ابزارهای عقلی و تجربه انسانی و نفی به جا نیاوردن آن‌ها با فدا کردن آن‌ها به نام ارزش‌های الهیاتی و دینی یا قرار دادن همه خوبی‌ها در گرو زندگی اخروی است (غلیون، ۱۹۹۳: ۳۶۸).

مرحله سوم عرفی‌گرایی در نیمه دوم قرن بیستم آغاز شد و طی آن اندیشمندانی چون عبدالله عروی، محمدعابد جابری و محمد ارکون در صحنه اندیشه، حضور به هم رساندند که عرفی‌گرایی معرفتی را دنبال می‌کردند. عرفی‌گرایی معرفتی یعنی برداشتی عرفی‌گرایانه از آموزه‌های دینی و میراث اسلامی، این نگرش، تنها راه برون رفت از بحران را شکل‌گیری عرفی‌گرایی معرفتی می‌داند. برخی از سکولاریست‌های عرب نیز همچون سکولارهای غربی رویکردی معرفتی به این مقوله داشته و تلاش نمودند تا جدایی دین از سیاست و اجتماع و به طور کلی از عرصه عمومی را نه تنها یک نیاز و خواست تاریخی و اجتماعی بلکه یک حقیقت عقلی و فلسفی تلقی کنند. از این منظر اگر علمانیت پایگاه فلسفی و عقلی بیابد قابل تعمیم به همه زمان‌ها و مکان‌ها و تمامی جوامع با هر آیین و مسلک خواهد بود. نظر اغلب اندیشمندان این مرحله به صراحت اندیشمندان دو مرحله قبل نیست و به همین دلیل اندیشمندان این عرصه در جریان مدرن پنهان مطرح شده‌اند.

- مدرن پنهان

منظور از جریان مدرن پنهان، جریانی است که به دلایل مختلف پوشش دینی

می‌گیرد و با ادبیات همدلانه دینی سخن می‌گوید. جریان مدرن هنگامی که قدرت داشته باشد، صریح و آشکار است اما هنگامی که تفکر دینی حضور اجتماعی قوی داشته باشد، شاهد ظهور جریان مدرن پنهان هستیم. ملک‌خان صریحاً می‌گوید: «ما باید حرف‌های خودمان را از زبان دین بیان کنیم». نشریه قانون وی، نمونه‌ای از اندیشه مدرن است که با پوشش دینی تدوین شده است. باییت که تلاش می‌کند عرفان اسلامی را با مفاهیم علمی مدرن بازسازی کند نیز نمونه دیگری از این دسته است. شریعتی، آل احمد، مجاهدین خلق، گروه فرقان، با قرائت‌های اگزیستانس یا مارکسیستی از اسلام (پارسانیا، ۱۳۹۳: ۲۰۹) و رویکردهای مدرن یا پست مدرن با پسوند اسلامی مثل لیبرالیسم اسلامی، ناسیونالیسم اسلامی، مارکسیسم اسلامی، فمینیسم اسلامی و همچنین جریان اعتزال نو و تفسیر بیانی، همگی در این دسته جای می‌گیرند.

لیبرال‌های مسلمان مانند خالد محمد خالد، فهمی هویدی، عبدالله العالیلی، احمد صدقی الدجانی؛ ناسیونالیست‌های مسلمان مانند ساطع الحصری، کنستانتین زریق و عبدالرحمن البزاز (ناسیونالیسم لیبرال)، میشل عفلق (ناسیونالیسم سوسیال) و فمینیست‌های مسلمان مانند فاطمه مرنیسی و عایشه الحجامی از جمله مهم‌ترین متفکران این جریان هستند.

جریان اعتزال نو کسانی هستند که اسلام برای آنها اهمیت دارد اما آمادگی این را دارند که از مبانی اسلامی خود به نفع تفکر مدرن دست بردارند (علمی، ۱۳۹۳: ۳۹) و این یکی از وجوه تمایز معتزله جدید از معتزلیان قدیم است (همان: ۴۷). البته برخی، جریان اعتزال نو را به متقدم و متأخر تقسیم نموده و جریان متقدم را مدافع دین و سنت (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۹۵ و پارسانیا، ۱۳۹۳: ۲۱۶) و جریان متأخر مثل ارکون و ابوزید را مدافع عقلانیت پست مدرن می‌شمرد؛ زیرا عقلانیت نومعتزلی متأخر شباهتی با معتزله متقدم ندارد. عقلانیت نومعتزله متأخر، عقلانیت خودبنیاد و نسبی‌گرایانه پست مدرن است (همان: ۹۸ و ۱۰۱).

جریان اعتزال نو دو شاخه اصلی دارد: یک جریان در شبه قاره هند است که با شاه ولی‌الله دهلوی آغاز می‌شود و با سیداحمدخان به عنوان نمونه خیلی تند نومعتزله (علمی، ۱۳۹۳: ۵۱ - ۵۳) که برخی او را به دلیل گرایش به انگلیس، نومعتزله نمی‌دانند (جبرئیلی،

۱۳۹۳: ۱۳۰)، امیرعلی، اقبال و فضل‌الرحمن ادامه می‌یابد. جریان دیگر در جهان عرب با مرکزیت مصر است که با عبده آغاز می‌شود و با طه حسین، امین خولی، محمداحمد خلف‌الله، احمد امین، حسن حنفی، نصر حامد ابوزید ادامه می‌یابد. محمد شحرور مهندس سوری و محمد ارکون نیز از جمله شخصیت‌های غیر اصیل این جریان هستند. شاخه عربی این جریان خصوصاً نسل اولی‌ها با عرفان و تصوف مخالفت جدی داشتند اما شاخه هندی آن این گونه نبود (علمی، ۱۳۹۳: ۵۱ - ۵۳) بلکه تفکر ایشان بر عقلانیت صوفیانه مبتنی بود (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۱۰۳). اقبال لاهوری در احیاء فکر دینی با روش‌های الهیات لیبرال (شلایر ماخر و برخی دیگر از متفکران غربی)، فعالیت می‌کرد (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۱). امین خولی به دو زبان آلمانی و ایتالیایی آشنایی داشت و دغدغه‌های او تفسیری و ادبی بود. محمد احمد خلف‌الله شاگرد و ادامه دهنده راه او بود. عبدالرحمن بدوی گرایش فلسفی‌هایدگری داشته و اصلاً او هایدگر جهان عرب است (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۱۱۰). جابری، رمضان بوطی، سروش و شبستری نیز با گرایش‌های مختلف از دیگر اندیشمندان نومعتزله هستند.

ابوزید، سنت را مجموعه متونی می‌داند که هر لحظه با قرائتی تازه معنایش روشن می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۸). شبستری با پذیرش هرمنوتیک، تفسیر و اجتهاد، عالمان دین اسلام را مبتنی بر پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر می‌داند (شبستری، ۱۳۷۷: ۷). فضل‌الرحمن با تقسیم دوگانه احکام دینی به تاریخی و غیرتاریخی سعی در تدوین شیوه اجتهادی جدیدی برای مدرنیته کردن آموزه‌های اسلامی داشت (علمی، ۱۳۸۶: ۸۰). جابری تحت تأثیر فوکو، تأثیر سیاست در دانش را برجسته می‌کند و تلاش می‌کند با بررسی تاریخی عقل عربی، روش مراجعه به میراث را بازتولید کند.

- تحلیل

در جهان اسلام با دو جریان مدرن (آشکار و پنهان) و سنتی (ایزوله و فعال) با تکثرات معرفتی فراوان مواجهیم. در این میان، جریان مدرن سیطره بیشتری دارد. سیطره سیاسی و اقتصادی غرب، پیشرفت در عرصه تکنولوژی، سوء استفاده از مراکز و مجامع بین‌المللی توسط غرب، سیطره نظام آموزشی غربی و نفوذ آن در کشورهای اسلامی به صورت

مستقیم یا از طریق اسناد فریبنده مجامع بین‌المللی، طرح نظریاتی مثل جهانی‌شدن و عرفی‌شدن، سیطره و نفوذ فراگیر رسانه‌های غربی و اموری از این قبیل، همگی در راستای ترویج و حمایت از جریان‌های مدرن همدستان شده‌اند.

مواجهه جریان مدرن با جریان سنتی نیز به دو صورت همدلانه و غیرهمدلانه بوده است. طباطبائی از موضع هگلی، همراهی عقلانیت جهان اسلام با شهود و نقل را موجب امتناع تفکر می‌شمارد. بازرگان از موضع پوزیتیویسم، عقل‌گرایی را ام‌الخبائث جهان اسلام و عامل عقب‌ماندگی می‌داند. شریعتی از منظر اگزیستانسیالیسم، مشکل جهان اسلام را فلسفه و عقل‌گرایی می‌داند. اقبال لاهوری نیز با اتخاذ شهودگرایی نیچه‌ای و برگسونی در تقابل با فلسفه اسلامی قرار می‌گیرد. هرچند گاهی همدلانه و با قرائتی پوزیتیویستی، برخی از مباحث فلسفه را به نظریه داروین نزدیک می‌کند. نمونه بارز رویکرد همدلانه نسبت به عقل‌گرایی جهان اسلام، جریان اعتزال نو است که از موضع مدرن به بازخوانی آن پرداخته است و خود را تداوم این عقلانیت می‌داند. البته برخی مثل جابری نسبت به عقلانیت شرق جهان اسلام، ستیز و نسبت به فلسفه مغرب، رویکرد همدلانه اتخاذ نموده‌اند (پارسانیا، درس‌گفتارها). همدلی جریان مدرن با برخی جریان‌های سنتی مثل سلفی‌گری نیز بیشتر سیاسی است. همچنین همسویی جریان سنتی ایزوله با جریان مدرن نیز نه به معنای فعال شدن این جریان می‌باشد که نشانه نیازمندی این جریان به حمایت‌های سیاسی غرب است. فتوای بن‌باز متنفذترین عالم عربستان و رئیس هیئت کبارالعلماء به جواز پشتیبانی از آمریکا به عنوان مدافع اسلام (فرمانیان، ۱۳۹۵: ۱۶۳) و همسویی سلفی‌های تکفیری و آل‌سعود با آمریکا، اروپا و حتی اسرائیل و تحول سلفی‌گری از غرب‌گریزی و غرب‌ستیزی به غرب‌گرایی، در این راستا قابل توجیه است.

در خصوص آینده این جریان‌ها و راه‌هایی باید گفت که جریان سنتی ایزوله قادر به ادامه حیات نیست، جریان مدرن آشکار و پنهان نیز هر چند به واسطه سیطره سیاسی و اقتصادی غرب و شرایط موجود، غالب شده است اما قادر به حل مشکلات جهان اسلام نخواهد بود. بسیاری از روشنفکران مسلمان در پخته‌ترین سال‌های عمر خود دچار چرخش فکری شده و به شکست جریان روشنفکری اذعان نموده‌اند. زکی نجیب، عادل حسین، طارق البشیری، محمد عماره، عبدالوهاب مسیری و عبدالرحمن بدوی از آن جمله‌اند

(میلاد، ۱۳۹۱: ۴۳ و ۸۱). هرچند نظریه متأخر ایشان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین راه رهایی را باید در جریان سنتی فعال جست‌وجو نمود. زیرا علمای ژرف‌اندیش در این جریان، همیشه جدیتی بیش از روشنفکران برای تعامل با معرفت و استنباط معارف و علوم داشته‌اند و این جریان می‌تواند منجر به یک مدرنیته مستقل شده و دستیابی به پیشرفت را در این دوران هموار سازد (همان: ۴۸).

نتیجه‌گیری

اندیشه معاصر مسلمین در دو دسته کلی مدرن و سنتی قرار می‌گیرد. جریان مدرن به هنگام ضعف جریان سنتی به صورت آشکار و به هنگام قدرت جریان سنتی به صورت پنهان و با پوشش گرفتن در ضمن یکی از جریان‌های سنتی، ظهور یافته است. جریان سنتی نیز گاهی با بی‌اعتنایی نسبت به محیط اجتماعی سیاسی خود به گونه‌ای منزوی به حیات خود ادامه می‌دهد و گاهی در پاسخ‌گویی به نیازهای زمینه و زمانه، فعال شده است. این جریان که تنها راه رهایی جهان اسلام تلقی می‌شود تحت سیطره سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جریان مدرن به حمایت‌های سیاسی متهم می‌شود و مورد تحقیر و بی‌مهری قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، معنای متن، مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰
۲. ابوزید، نصر حامد، نقد الفكر الديني، قاهره: سينا للنشر، ۱۹۹۴
۳. اسدآبادی، سيدجمال الدين، العروة الوثقى، به كوشش سیدهادی خسرو شاهی، انتشارات كلبه شروق، ۱۳۸۰
۴. امين، قاسم، تحرير المراه، القاهرة، ۱۸۹۹
۵. بن نبی، مالك، شروط النهضه، دمشق: دارالفكر، ۲۰۰۰
۶. بن نبی، مالك، وجهه العالم الاسلامی، دمشق: دارالفكر، ۲۰۰۴
۷. پارسا، حمید، مصاحبه با حجت الاسلام دكتر حمیدپارسا، در جريان شناسی اعتزال نو، به كوشش محمد عرب صالحی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۹-۲۲۰
۸. الجابری، محمدعابد، عابد الجابری و عقلانیت انتقادی در تهافت بر فلسفه مشرق، در نومتزلیان، محمدرضا وصفی، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷
۹. الجابری، محمد عابد، نقد العقل العربي (۱)، تكوين العقل العربي، دراسه تحليليه نقديه لنظم القيم في الثقافه العربيه، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيه، بی تا
۱۰. جبرئیلی، محمدمصفر، مصاحبه با حجت الاسلام دكتر محمدمصفر جبرئیلی، در جريان شناسی اعتزال نو، به كوشش محمدعرب صالحی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳-۱۵۲
۱۱. حائری، عبدالهادی، ایران و جهان اسلام، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸
۱۲. حسین، طه، الفتنه الكبرى، ج ۱، بی جا، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۶
۱۳. حنفی، حسن، هموم الفكر و الوطن، القاهرة: دارقبا للطباعه والنشر و التوزيع، ۱۹۹۸
۱۴. حنفی، حسن (أ)، فلسفه در جهان عرب، ترجمه و نگارش آرش مردانی پور، کیهان اندیشه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، شماره ۸۳، صص ۲۲ - ۱۲
۱۵. حنفی، حسن (ب)، فلسفه در جهان عرب، ترجمه و نگارش آرش مردانی پور، کیهان اندیشه، خرداد و تیر ۱۳۷۸، شماره ۸۳، صص ۱۵ - ۴
۱۶. خالدی، صلاح عبدالفتاح، سيد قطب از ولادت تا شهادت، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۰
۱۷. خدوری، مجید، گرایش های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: وزارت

- امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۶
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، تبیین مدل های علم دینی، در بررسی فلسفی، فرهنگی و اجتماعی تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی، درس گفتارهای دوره فلسفه علوم انسانی دکتر عبدالحسین خسروپناه و دکتر حمید پارسانیا، تحریر و تألیف مهدی عاشوری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲
 ۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، جریان شناسی فکری ایران معاصر، قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، ۱۳۸۸
 ۲۰. خسروپناه، عبدالحسین، مصاحبه با حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه، در جریان شناسی اعتزال نو، به کوشش محمدعرب صالحی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۹۱-۱۲۲
 ۲۱. خسروپناه، عبدالحسین، جریان شناسی فکری ایران معاصر؛ قم: مؤسسه فرهنگ حکمت نوین اسلامی، ۱۳۹۰
 ۲۲. رشاد، علی اکبر، دین پژوهی معاصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲
 ۲۳. ریک، ویلفورد، فمینیسم، در: یان مکنزی، مقدمه ای برایدئولوژی های سیاسی، ترجمه قائده تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵
 ۲۴. سبحانی، محمدتقی، درآمدی بر اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر، نقد و نظر، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم، ص ۲۷۹-۳۰۱
 ۲۵. سنهوری، عبدالرزاق احمد، فقه الخلافه و تطورها لتصبح عصبه أمم شرقیه، مصر: هیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۳۷۲ / م ۱۹۹۳
 ۲۶. السید باشا، احمد لطفی، تأملات فی الفلسفه و الادب و السیاسه و الاجتماع، مصر: دارالمعارف للطباعه و النشر، ۱۹۴۶
 ۲۷. السید، رضوان، سیاسات الاسلام المعاصر، مراجعات و متابعات، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۹۷
 ۲۸. السید، رضوان، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳
 ۲۹. شجاعی زند، علی رضا، دین جامعه و عرفی شدن، جستارهایی در جامعه شناسی دین، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰
 ۳۰. شرابی، هشام، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۴

۳۱. شریعتی، سارا، بنیادگرایی و روایتی معقول از چپ اسلامی، روزنامه ایران، شنبه ۸۱/۵/۲۶، ص ۸۱ و یکشنبه، ۸۱/۵/۲۷ ص ۸
۳۲. صاحبی، محمد جواد، سرچشمه‌های نواندیشی دینی درآمدی بر تاریخ کلام جدید، قم: احیاگران، ۱۳۸۱
۳۳. طالبی، محمد، عیال الله، افکار جدید فی علاقات المسلم بنفسه و بالآخرین، تونس: دار سراس للنشر، ۱۹۹۲
۳۴. عبدالرزاق، علی، الاسلام و اصول الحکم، بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاء، ۱۹۹۶
۳۵. علمی، محمدجعفر، مصاحبه با حجت الاسلام دکتر جعفر علمی، در جریان‌شناسی اعتزال نو، به کوشش محمدعرب صالحی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۳۳-۵۶
۳۶. علمی، محمدجعفر، بررسی و نقد نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین، علوم سیاسی، بهار ۱۳۸۶، ۷۱-۱۲۴
۳۷. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی
۳۸. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲
۳۹. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸
۴۰. غلیون، برهان، نقد السیاسه الدوله و الدین، بیروت: المؤسسة العربیه للدراسات و النشر، ۱۹۹۳
۴۱. فرمانیان، مهدی، درآمدی بر پراکندگی سلفی‌گری و وهابیت در جهان، قم: مؤلف، ۱۳۹۳
۴۲. فرمانیان، مهدی، سلفیه از گذشته تا حال، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۵
۴۳. کوثرانی، وجیه، الاتجاهات الفکریه السائده فی العالم العربی، فصلنامه التوحید، سال هجدهم، زمستان ۱۴۲۰، شماره ۱۰۲، ص ۱۳۸-۱۵۲
۴۴. گلشنی، مهدی، قرآن و علوم طبیعت، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴
۴۵. لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۵، زیر نظر سید حسین نصر، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: حکمت، چاپ سوم، ۱۳۸۹
۴۶. مجتهدشیرازی، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷
۴۷. منتظمی، علی، پی آوردهای انقلاب اسلامی ایران در مصر، تهران: انتشارات سولماز، ۱۳۵۸

۴۸. موسی، سلامه، الادب الشعب، قاهره: مكتبة الانجلو المصره، ۱۹۵۶
۴۹. موسی، سلامه، البلاغه العصریه ... و اللغة العربیه، قاهره، ۱۹۴۵
۵۰. میلاد، زکی، اسلام و اصلاح فرهنگ، ترجمه آیت الله خزائی، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۱
۵۱. نصر، حسین، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۶
۵۲. هرایرد، کمیجان، جنبش های اسلامی معاصر، ترجمه حمیداحمدی، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، ص ۳۳
۵۳. هیکل، محمدحسین، الامبراطوریه الاسلامیه و الاماکن المقدسه، قاره: دارالهلال، بی تا.