

روشنفکران سوری و مدرنیته؛ نقد بسام طیبی بر اسلام سیاسی و جهادگرایی

میثم بادامچی



این یادداشت ناظر است به تبیین اندیشه‌های بسام طیبی (متولد ۱۹۴۴)، روشن فکر و آکادمیسین سوری-آلمانی، از اصلاح دینی و «مدرنیته‌ی فرهنگی» و نقدهای او بر اسلام سیاسی معاصر. طیبی در نگاه اصلاح‌جوی خویش «اسلام» را نوعی «نظام فرهنگی» توصیف می‌کند که در نظر او خود را با بافتارهای مختلف تطبیق می‌دهد. تفسیر او از دین در نقطه‌ی مقابل بنیادگرایان و هواداران اسلام سیاسی در جهان عرب و ایران قرار دارد که دین را ایدئولوژیک می‌بینند. طیبی در آثار مختلف خود همچنین به مطالعه‌ی پدیده‌ی جهادگرایی در اسلام پرداخته و یافته‌هایش می‌تواند برای خواننده‌ی ایرانی که تحت سلطه‌ی حکومتی دینی و اسلام‌گرا زندگی می‌کند بسیار جالب باشد. منبع اصلی برای نگارش این مقاله فصل اول از کتاب **انگاره‌ی اسلام اروپایی** اثر محمد حصاحص، پژوهشگر مراکشی مقیم ایتالیا است که پیشتر در یادداشتی در آسو بخش دیگری از مباحث طرح شده در آن را مرور کرده‌ایم. [1]

از دمشق تا آلمان؛ اسلام همچون یک نظام فرهنگی

بسام طیبی فرزند یک خانواده‌ی مذهبی دمشقی است که تبار خود را به پیامبر اسلام منتسب می‌کند. او تحصیلات پیش‌دانشگاهی خود را در سوریه گذراند و سپس برای تحصیلات دانشگاهی به آلمان سفر کرد،

جایی که سرانجام در دانشگاه فرانکفورت، در مرکز پرآوازه‌ی تحقیقات اجتماعی که تئودور آدورنو (۱۹۶۹-۱۹۰۳) و ماکس هورکهایمر (۱۹۷۳-۱۸۹۵) برای رواج نظریه‌ی انتقادی تأسیس کرده‌اند، فلسفه آموخت. او می‌گوید که به لطف تحصیل فلسفه و علوم اجتماعی در مکتب فرانکفورت بود که به «استقلال و بی‌طرفی لازم برای مطالعه‌ی غیرتوجیه‌گرانه» [2] ی اسلام و سایر پدیده‌های اجتماعی دست یافت.

[3] هنگامی که طیبی دانشجوی دوره‌ی دکترا بود اولین کتاب خود **چپ عرب** [4] (۱۹۶۹) را نوشت؛ اثری که توجه ادوارد سعید، روشنفکر چپ‌گرای فلسطینی-آمریکایی و نویسنده‌ی کتاب معروف **شرق‌شناسی** را برانگیخت. البته دیری نپایید که خطوط فکری طیبی و ادوارد سعید تا حدی از هم جدا شد. (آن‌طور که حصاحص توضیح می‌دهد، طیبی با صادق جلال‌العظم، متفکر سوری، همدل است که حاصل کار خود سعید را «شرق‌شناسی وارونه» می‌نامید و آن را همچون خود دانش شرق‌شناسی مشکل‌آفرین می‌دانست. [5])

طیبی در مطالعه‌ی اسلام به تدریج به این نتیجه رسید که جهان عرب خوانشی عرب‌محور از اسلام دارد، یعنی خوانشی که در بند شرایط اجتماعی-فرهنگی و جغرافیای خاص خاورمیانه و شمال آفریقا است. او بر اساس مشاهدات خود از مناطق مختلف جهان، به‌ویژه شبه‌قاره‌ی هند و آفریقا، به این نتیجه رسید که اسلام در طول تاریخ و در مناطق مختلف جهان به تدریج، رنگ و بوی شرایط فرهنگی-اجتماعی مناطق مختلف را به خود گرفته است. به بیان دیگر، اسلام را باید در بافتار نظام‌های فرهنگی‌ای که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند فهمید. شیوه‌ی دین‌شناسی و انسان‌شناسی طیبی از این منظر شدیداً متأثر از نظریات کلیفورد گیرتز، انسان‌شناس صاحب‌نام آمریکایی، و آثاری است که او درباره‌ی رابطه‌ی دین و فرهنگ نگاشته، به‌ویژه دو کتاب **تفسیر فرهنگ‌ها و تحولات دینی در مراکش و اندونزی**. [6]

به نظر بسام طیبی (و گیرتز) اسلام نوعی «نظام فرهنگی» [7] است. طیبی خود را یک مسلمان مؤمن و معتقد و هم‌زمان لیبرال می‌داند که منکر وجود الوهیت در اسلام نیست اما می‌گوید که الوهیت اسلامی در طول تاریخ در جغرافیا و مکان‌های مختلف لباس‌های فرهنگی متفاوت را به تن کرده است. جدای از پنج رکن اسلام که مطابق نظر اهل سنت عبارت‌اند از شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج، طیبی با اضافه کردن هر امر ذاتی دیگری به دین مخالف است. از این جهت آرای او بی‌شباهت به تفکیک عبدالکریم سروش میان ذاتی و عرضی در دین یا برخی اندیشه‌های محمد مجتهد شبستری نیست. [8]

اینکه اسلام در درجه‌ی اول نوعی نظام فرهنگی است به این معنی است که اسلام تنها در جامعه معنا و نمود می‌یابد. طیبی می‌نویسد: «ادیان نمایانگر نظام‌های فرهنگی هستند؛ یعنی هم از روندهای تغییر اجتماع متأثرند و هم به نوبه‌ی خود بر تغییرات اجتماعی تأثیر می‌گذارند.» [9] از یک سو، دین به جهان‌بینی فرهنگ و جغرافیایی که در آن قرار دارد شکل می‌دهد، و از سوی دیگر خودش متأثر از فرهنگ مردمان جغرافیای مزبور است؛ بر این اساس است که اسلام مراکشی، ترکی، ایرانی، اندونزیایی و غیره داریم.

سیاست عرفی و سیاست مقدس

در پاسخ به پرسش «مشکل [بن‌بست] سیاست در کشورهای اسلامی چیست؟» طیبی بر فرهنگ انگشت می‌نهد. او مخالف نظریه‌ای است که وخامت اوضاع در جوامع اسلامی معاصر را صرفاً به استعمار غرب نسبت می‌دهد، گرچه سهم استعمار را هم انکار نمی‌کند.

طیبی ظهور اسلام‌گرایی معاصر را به «تعلیق» [10] فرهنگی مسلمانان میان سنت و مدرنیته نسبت می‌دهد. کشورهای عربی و مسلمان از قرن چهاردهم میلادی به بعد (یعنی پس از مرگ ابن‌خلدون در سال ۱۴۰۶) فاقد فلسفه‌ی سیاسی عرفی و روزآمدی بودند که بتواند به بهبود زندگی مردم کمک کند. استیلا و استعمار بیرونی هم عامل دیگری بود: از قرن هجدهم میلادی به بعد اعراب استعمار و امپریالیسم اروپایی را تجربه کردند، چنانکه در قرون قبل‌تر هم تسلط مغولان و ترک‌ها را به گفته‌ی طیبی از سر گذرانده بودند. در چنین وضعیتی و در فقدان فلسفه‌ی سیاسی روشن و روزآمد، فرد مسلمان «برای حفظ هویت خود در روند تغییر به دین توسل می‌جوید» و به این ترتیب اسلام‌گرایی زاده می‌شود. [11]

البته توسل به دین در فرایند مواجهه با غرب به خودی خود مشکل نیست زیرا اسلام به عنوان یک نظام اعتقادی هرگز اهمیت خود را برای طرفدارانش از دست نداده و احتمالاً نخواهد داد. آنچه در دسرساز است و طیبی را نگران می‌کند سیاسی کردن اسلام برای رویارویی با مدرنیته و جلوگیری از تغییرات سیاسی-اجتماعی است.

طیبی با توسل به اندیشه‌های علی‌عبدالرزاق، محقق‌الازهر (درگذشته در سال ۱۹۶۶، که به علت عقایدش از الازهر اخراج شد)، و به‌ویژه کتاب *اصول الحکم و الاسلام* استدلال می‌کند، کتابی که در حوالی سال ۱۹۲۵، هم‌زمان با انحلال خلافت عثمانی توسط آتاتورک، نگاشته شد. او می‌گوید که اسلام یک نظام سیاسی نیست و برنامه‌ی سیاسی واضحی ندارد بلکه نظامی فرهنگی-اجتماعی است که در آن مذهب و اجتماع، و نه مذهب و سیاست، در هم آمیخته شده است.

طیبی با دنباله‌روی از آرای روشنفکران دینی سودانی همچون محمد محمود طاها (۱۹۰۹-۱۹۸۵) و شاگردش عبدالله احمد النعیم (متولد ۱۹۴۶)، زندگی پیامبر اسلام را به دو دوران مکی و مدنی تقسیم می‌کند. در توصیف او آیات مکی قرآن با ساختار دولت و حکومت بیگانه‌اند و در نتیجه فاقد احکامی مربوط به جنگ و صلح‌اند. اسلام مکی حاوی پیامی انسان‌گرایانه است، و در آن چندان خبری از احکام فقهی نیست. در دوره‌ی مدینه است که پیامبر نوعی دولت و باهمستان اسلامی تأسیس می‌کند، با باهمستان‌های غیرمسلمان معاهداتی سیاسی (مشخصاً «منشور مدینه» میان مسلمانان و یهودیان) امضا می‌کند و برای اهل کتاب، یا اصطلاحاً اهل‌نمه، در برابر مشرکان، حقوقی محدود را به رسمیت می‌شناسد.

به عقیده‌ی طیبی حکومت پیامبر اسلام در مدینه مبتنی بر نوعی رهبری «کاریزماتیک» بود که «منحصربه‌فرد است و قابل انتقال [به افراد پس از پیامبر] و همچنین قابل تکرار [در طول تاریخ] نیست.» [12] اصطلاحات «دولت/حکومت اسلامی» یا «نظام اسلامی» که اسلام‌گرایان معاصر به کار می‌برند توسط پیامبر و قرآن به کار نرفته است. اصطلاح «حکومت اسلامی» مفهومی برساخته‌ی دوران مدرن است. [13]

در پاسخ به پرسش «مشکل [بن‌بست] سیاست در کشورهای اسلامی چیست؟» طیبی بر فرهنگ انگشت می‌نهد. او مخالف نظریه‌ای است که وخامت اوضاع در جوامع اسلامی معاصر را صرفاً به استعمار غرب نسبت می‌دهد، گرچه سهم استعمار را هم انکار نمی‌کند.

نکته‌سنجی طیبی در مورد رابطه‌ی اسلام شیعی و سیاست هم قابل توجه است. او توضیح می‌دهد که تا پیش از دوران پادشاهی صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲) و تأسیس جمهوری اسلامی در ایران بر اساس نظریه‌ی ولایت فقیه روح‌الله خمینی، تشیع به صورت مستقیم درگیر سیاست نبود. در نظر او، اسلام‌گرایان معاصر اصطلاحاتی همچون امت، دعوت، جهاد، نظام اسلامی، دارالاسلام و دارالحرب را به صورتی نادرست به وضعیت کنونی سیاست در جهان نسبت می‌دهند و نتایج غلط و خطرناک می‌گیرند.

مفهوم «امت خیالین» [14] مورد علاقه‌ی اسلام‌گرایان با واقعیت‌های دنیا سازگار نیست؛ از جمله به این علت که مسلمانان کنونی به‌رغم ادعای تعلق به یک امت واحد از سوی اسلام‌گرایان، فرهنگ‌ها و دولت-ملت‌های مختلف دارند. طیبی همچنین اسلام‌گرایان را به «فرهنگ دفاعی» متهم می‌کند، شیوه‌ای که نوعی «مانع روانی» در برابر یادگیری از دیگر فرهنگ‌ها ایجاد می‌کند. اسلام‌گرایان در نقطه‌ی مقابل خردگرایان مسلمان سده‌های میانه و به‌ویژه دوران طلایی تمدن اسلامی قرار دارند که به روی دادوستد و آموختن از/به فرهنگ‌های دیگری مثل فرهنگ‌های یونانی، ایرانی، عبری و آرامی گشوده بودند. [15]

اسلام و خشونت

طیبی با جسارت می‌گوید که تحقق مفاهیم فقهی «جهاد» و «دعوت» (دعوت از غیرمسلمانان برای اسلام‌آوری) در طول تاریخ، بر خلاف ادعای توجیه‌گران، خالی از خشونت نبوده است:

در تاریخ، جنگ و جهاد بدون خشونت وجود ندارد. به‌رغم موازین اخلاقی متعالی‌ای که آموزه‌های «[شرعی] کلاسیک وضع کرده بودند، جنگ‌های جهادی مسلمانان [برای فتوحات و گسترش اسلام] عاری از خونریزی نبود. تمایز بین سطوح هنجاری/نظری و تاریخی/عملی جهاد در مطالعه‌ی اسلام ما را به بسیاری از خودفریبی‌هایی که مسلمانان معاصر به آن گرایش دارند، رهنمون می‌کند.» در جای دیگری از همین

کتاب می‌نویسد: «نمی‌توان انکار کرد که ... جز اسلام صوفیانه، سنت اسلامی کاملاً خشونت‌پرهیز دیگری نداریم.» [16]

البته تقلیل اسلام به دین شمشیر هم درست نیست، از جمله به این سبب که میان دوران پیامبر و آنچه بعداً در تاریخ اسلام رخ داد، تفاوت‌هایی وجود دارد. به نظر طیبی، بر خلاف روش رایج در میان مسلمانان دهه‌های بعدی، جهاد روش ایدئال پیامبر برای گسترش اسلام نبود. علاوه بر این، جهاد در شریعت، دارای قواعدی مدنی در زمینه‌ی اخلاق جنگ است؛ مانند لزوم مذاکره قبل از شروع جنگ، کوشش برای به حداقل رساندن آسیب به غیرنظامیان، زنان، کودکان و حیوانات، رفتار محترمانه با اسیران، ... و اموری از این دست.

تحول مفهوم جهاد در دوران مدرن [17]

هرچه از صدر اسلام به دوره‌ی مدرن نزدیک می‌شویم، جهاد شکل‌ها و تفاسیر جدیدی به خود می‌گیرد. در مواجهه با استعمار مدرن، جهاد نزد بعضی از مسلمانان بدل می‌شود به «جنگ ضداستعماری» و رهایی‌بخش. [18] (در ایران معنای جهاد در زمان جنگ‌های ایران و روس در دوران قاجار، برای آزادی قفقاز مسلمان‌نشین از کنترل روسیه، به پشتوانه‌ی فتوای جهاد فقهای شیعه به جنگ ضداستعماری تبدیل شد. این فتاوا البته چندان کارآمد نبود، چنانکه با شکست ایران از روسیه در جنگ‌های ایران و روس، بسیاری از سرزمین‌های شمالی در قالب دو معاهده‌ی گلستان و ترکمنچای به روسیه تزاری واگذار شد.)

بعضی از روحانیون مسلمان پس از مواجهه با مدرنیته‌ی اروپایی و پی بردن به ناکارآمدی شکل‌های سنتی جهاد کوشیدند در مفهوم سنتی جهاد تجدید نظر کنند. برای مثال، می‌توان به کوشش‌های احمد بن خالد النصیری (متوفی در سال ۱۸۹۷) تاریخ‌دان و صوفی مراکشی قرن نوزدهم اشاره کرد. هرچند النصیری اندیشه‌ی جهاد را به کل لغو شده نمی‌دانست اما معتقد بود که بر اساس ضرورت و «مصلحت» مسلمانان باید اجرای جهاد اسلام‌گستر را در عصر مدرن به حالت تعلیق درآورند. همان‌طور که طیبی در آثارش به تفصیل توضیح داده، با شکست جنبش اصلاحات سیاسی در جهان اسلام و عرب در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم و در روند ایجاد کشورهای مستقل عربی، اسلام‌گرایی زاده شد و جهاد، این بار خارج از بافتار زمانی، به بخشی از گفتار اسلام‌گرایان تندرو بدل شد. (وضعیتی که تا امروز ادامه دارد و تحولات اخیر افغانستان با توسعه‌طلبی طالبان تنها یکی از آخرین مثال‌ها در این زمینه است.)

در سال ۱۹۲۸ حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) اخوان المسلمین را در مصر تأسیس کرد؛ کتاب «رساله‌ی جهاد» (رساله‌الجهاد) او با این جمله که «الجهاد فریضه علی کل مسلم» (جهاد بر هر مسلمانی واجب است) به یکی از متون اصلی اسلام سیاسی بدل شد. حسن البنا، مانند اسلام‌گرایان بعدی یک فعال اجتماعی ضدصهیونیست و ضداستعمار هم بود. پس از البنا پیوند میان جهاد و اسلام سیاسی در اخوان المسلمین با سید قطب (متوفی

در سال ۱۹۶۶) ادامه یافت. جهادگرایان بین‌المللی متأخری مثل اسامه بن لادن از عربستان، انور العولقی از یمن و ایمن الظواهری از مصر متأثر از افکار سید قطب بوده‌اند.

بسام طیبی در آثارش موفقیت اسلام سیاسی و اسلام جهادی در جذب مخاطب را نتیجه‌ی

شکست پروژه‌ی اصلاح فرهنگی در میان مسلمانان می‌داند

از دیگر شخصیت‌های مهم در اسلام سیاسی معاصر که طیبی و حصاص به او اشاره می‌کنند ابوالعلا مودودی از پاکستان (متوفی در سال ۱۹۷۹) است که اندکی پس از پیروزی انقلاب سال ۱۳۵۷ به ایران سفر و با آیت‌الله خمینی دیدار کرد. گفته می‌شود که مودودی اولین کسی بود که حتی پیش از سید قطب و خمینی اصطلاحاتی همچون «حکومت اسلامی»، «انقلاب اسلامی» و «حاکمیت خدا» در برابر «جاهلیت» مدرن را سکه زد و رواج داد. طیبی تأکید می‌کند که این اسلام‌گرایان و نه مسلمانان عادی هستند که به فکر احیای تمدن اسلامی به عنوان شورشی علیه غرب و ارزش‌های غربی‌اند. اسلام‌گرایان نظام نوین جهانی را «جاهلی» و شرک‌آمیز می‌خوانند، و می‌کوشند آنچه را «حاکمیت الله» می‌نامند، جایگزین مدل‌های غربی دموکراسی کنند. [19]

لزوم مدرنیته‌ی فرهنگی

بسام طیبی در آثارش موفقیت اسلام سیاسی و اسلام جهادی در جذب مخاطب را نتیجه‌ی شکست پروژه‌ی اصلاح فرهنگی در میان مسلمانان می‌داند. بحران موجود در جوامع مسلمان در نظر او اساساً فرهنگی است و برای غلبه بر این بحران «مدرنیته‌ی فرهنگی» [20]، اصطلاحی که او در اشاره به اصلاحات دینی و اجتماعی و فرهنگی مورد نظرش به کار می‌برد، باید جایگزین خوانش‌های سنتی و مردسالارانه از اسلام شود. مدرنیته‌ی فرهنگی پاسخ طیبی به چالش مواجهه‌ی مسلمانان با مدرنیته است و هم‌زمان اساس نگاه طیبی را به آنچه محمد حصاص در کتابش «اسلام اروپایی» [21] خوانده تشکیل می‌دهد.

ناتوانی فرهنگی مسلمانان در پذیرش مدرنیته‌ی فرهنگی هم‌زمان است با شکست جنبش‌های اصلاح‌جویی. اقدامات محمدعلی پاشا (۱۷۶۹-۱۸۴۹) در مصر پس از اشغال مصر توسط ناپلئون، موفقیت‌آمیز نبود زیرا به جای تأکید بر انجام اصلاحات عمیق فرهنگی، بیش از هر چیز بر مجهز کردن تکنولوژیک ارتش برای مقابله با تجاوز استعمارگران اروپایی تمرکز کرده بود. جنبش مدرنیستی اصلاح دینی در فاصله‌ی دهه‌ی ۱۸۷۰ تا ۱۹۴۰/۱۹۳۰ با پیشگامی محققانی همچون جمال‌الدین افغانی (متوفی در سال ۱۸۹۷)، محمد عبده (متوفی در سال ۱۹۰۵) و قاسم امین (متوفی در ۱۹۰۸) هم شکست خورد چون جنبشی به اندازه‌ی کافی عمیق نبود و به پرسش‌های بنیادینی مثل تاریخت هنجارهای شرعی و تاریخی‌بودن مجازات حدود و قواعد فقهی نمی‌پرداخت.

ناسیونالیسم عربی افسران آزاد مصر، سکولاریسم و اسلام‌گرایی

ناامیدی روشنفکران عرب از روشنگری اروپایی در جنبش‌های ضداستعماری دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ این کشورها اوج گرفت و راه را برای روشنفکری جهان‌سوم‌گرا و ضدغرب و طرفدار مقاومت باز کرد. ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی عربی راهی برای مقاومت در برابر استعمار بود.

طیبی در مقدمه‌ی چاپ سوم کتاب **ملی‌گرایی عربی: بین اسلام و دولت-ملت** (که در اصل رساله‌ی دکترای او است که اولین بار در سال ۱۹۸۱ به صورت کتاب منتشر شد) استدلال می‌کند که «ناسیونالیسم عربی برای بیش از نیم قرن در سیاست‌زدایی از اسلام [و مقابله با گسترش اسلام سیاسی در کشورهای عربی] موفق بود.» [22] روی کار آمدن افسران آزاد (حرکة الضباط الأحرار) در مصر در سال ۱۹۵۲ و به قدرت رسیدن جمال عبدالناصر، اوج جنبش ناسیونالیسم در جهان عرب بود. با این حال، ناسیونالیسم عربی، که برای مقاومت در برابر حضور استعمار اروپایی و همچنین در واکنش به تسلط ترکان عثمانی بر جهان عرب ایجاد شده بود، چندان در پی اصلاح فرهنگی نبود.

هرچند ناسیونالیست‌های سکولار نظامی مصر و دیگر کشورها با اسلام‌گرایی مخالف بودند اما اسلام را کاملاً کنار نگذاشته بودند: آنها با اسلام به عنوان بخشی از «فرهنگ ملی مردم عرب» مشکلی نداشتند. [23] با وجود این، بر خلاف ملی‌گرایی اروپایی، آزادی‌های فردی و حاکمیت اراده مردم (یا اراده‌ی عمومی به تعبیر ژان ژاک روسو) جایی عمده در نگاه سکولاریست‌های ملی‌گرای عرب به حاکمیت ملی نداشت.

شکست حکومت‌های ناسیونالیست عربی در جنگ شش‌روزه‌ی اعراب با اسرائیل در سال ۱۹۶۷ زمینه را برای قدرت گرفتن مجدد اسلام سیاسی فراهم کرد. این بار اسلام سیاسی خود را به عنوان یک ایدئولوژی بنیادگرای جهان‌شمول معرفی کرد؛ راه‌حل خروج از وضعیت حقارت‌باری که کشورهای عربی-اسلامی در مواجهه با اسرائیل به عنوان دولتی مورد حمایت غرب، به‌ویژه آمریکا، دچارش بودند و هستند.

خلاصه اینکه اسلام سیاسی حداقل از دهه‌ی ۱۹۲۰ به بعد در حال تکوین بوده است، به‌ویژه پس از اینکه جذابیت اولیه‌ی افکار روشنگری اروپایی در میان اعراب افول کرد، و هم‌زمان مسئله‌ی فلسطین و رهایی از استعمار اروپایی به دنبال فروپاشی امپراتوری عثمانی و در ادامه بریتانیا، به مسئله‌ای منطقه‌ای و بین‌المللی در میان مسلمانان تبدیل شد.

به نظر طیبی پس از جنگ شش‌روزه‌ی اعراب و اسرائیل در سال ۱۹۶۷ وضعیت روشنفکران لیبرال-سکولار جهان عرب چیزی از این قبیل است: «گیر افتاده میان دوراهی استبداد رژیم‌های سیاسی [ملی‌گرا-سکولار-بعثی] و تهدید تروریسم و کشتار از سوی بنیادگرایان مسلمان» [24]. وضعیتی که بی‌شبهت به وضعیت دشوار روشنفکران لیبرال در ایران بعد از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ و اوج‌گیری اسلام‌گرایی در

ایران ۱۴۰۰ با انتخاب/انتصاب ابراهیم رئیسی اسلام‌گرا به ریاست‌جمهوری نیست، با این تفاوت که در ایران کنونی استبداد حکومتی و استبداد اسلام‌گرایانه در هم ادغام شده است و از یکدیگر جدا نیست

نگاه انتقادی طیبی به سایر روشنفکران متأخر عرب

در پایان این نوشتار بد نیست که به دیدگاه انتقادی طیبی درباره‌ی روشنفکران متأخر عرب و پروژه‌های آنها اشاره کنیم. طیبی در مورد محمد ارکون، روشنفکر الجزایری-فرانسوی (متوفی در سال ۲۰۱۰) و از حامیان «نوگرایی اسلامی» مختصراً می‌گوید که او دوست داشت به عنوان «امانوئل کانت اسلامی» شناخته شود، حال آنکه در حد کانت نبود. ارکون به نظر طیبی اصطلاحات خوبی وضع و مسائل مهمی را طرح کرده است اما آنچه در مقام پاسخ عرضه کرده به ندرت از اندیشه‌ای آرمان‌گرایانه فراتر می‌رود و نتوانسته اقبال عمومی جهان عرب را به دست آورد. «بازاندیشی اسلام» [25] پروژه‌ی مورد نظر ارکون [چیزی ورای کارها و ادبیات محمد ارکون می‌طلبد....] [ارکون] مطمئناً اندیشمند مهمی در حوزه‌ی تمدن اسلامی معاصر است، اما از قدرت فکری کانت در پرداختن به مسائلی که به آنها می‌پردازد برخوردار نیست. [26]

در مورد صادق جلال‌العظم، (درگذشته در سال ۲۰۱۶) که مانند طیبی سوری‌الاصل بود، طیبی معتقد است که «شناخت نسبتاً اندک او از اسلام» به روحانیون محافظه‌کار بهانه داد تا به کم‌اعتبار نمایاندن کل پروژه‌ی او همت گمارند. در مورد نصر حامد ابوزید (متوفی در سال ۲۰۱۰) طیبی می‌گوید او در مواضع اصلاح‌جویانه‌ی خویش به اندازه‌ی کافی «شجاع» نبود تا عامل تحولاتی ماندگار در مدرنیته‌ی فرهنگی شود. تنها روشنفکر عرب معاصری که تحسین جدی بسام طیبی را برمی‌انگیزد محمد عابد الجابری (متوفی در سال ۲۰۱۰)، فیلسوف مراکشی است که به نظر حصاحص به بازسازی فکر عربی-اسلامی از درون اهتمام داشت. طیبی رویکرد ابن‌رشدی و عقل‌گرایانه‌ی الجابری را بسیار می‌پسندد و به پیروی از الجابری این آرمان را مطرح می‌کند: «آینده [جهان اسلام-عرب] فقط می‌تواند ابن‌رشدی باشد!» [27] محمد حصاحص به درستی به این مشکل اشاره می‌کند که انتقادات طیبی بر سایر روشنفکران بیش از اندازه موجزند و حق نقد را چنانکه باید و شاید ادا نمی‌کنند. [28]

بن‌گرید به [1]

Hohammed Hashas, "Bassam Tibi: cultural modernity for religious reform and Euro-Islam", in *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*, Routledge, 2019, pp. 39-73.

در واقع، آنچه حصاحص اسلام اروپایی یا «یورو-اسلام» می‌نامد، خوانشی لیبرال، کثرت‌گرا و از نظر اخلاقی جهان‌شمول از دین است که به نوبه‌ی خود نتیجه‌ی چیزی است که بسام طیبی در آثارش «مدرنیته‌ی فرهنگی» می‌خواند و تأکید می‌کند که باید از سوی مسلمانان برای غلبه بر چالش‌های مدرنیته، جدی گرفته شود. علت تمرکز حصاحص بر اندیشه‌های طیبی در ذیل بخش «صداهای اسلام اروپایی» در کتابش چیزی جز این منطق نیست.

[2] non-apologetic

[3] Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics* (Hampshire and New York:

Palgrave and Weatherhead Center for International Affairs Harvard University, 2001), xiii.

[4] *The Arab Left*

[5] بنگرید به کتاب انگلیسی محمد حصاحص، *انگاره‌ی اسلام اروپایی؛ دین، اخلاق، سیاست و مدرنیته* پایدار، صص. ۳۹-۴۱

[6] بنگرید به:

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973; New York: Basic Books, 2000); Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1968).

[7] cultural system

[8] در این زمینه بنگرید به فصل چهارم از این اثر

Meysam Badamchi, *Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue*, Cham: Springer, 'Philosophy and Politics: Critical Explorations' Series, 2017.

[9] Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (Boulder, CO: Westview Press, 1990), 1.

[10] in-betweenness

[11] بنگرید به این اثر بسام طیبی که محمد حصاحص در صفحات ۴۴ به بعد کتابش به آن ارجاع داده است:

Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics*, Palgrave and Weatherhead Center for International Affairs Harvard University, 2001.

[12] Tibi, *Accommodation of Social Change*, 120–121.

[13] Tibi, *Political Islam*, 44.

[14] *imagined umma*

[15] *بنگرید به*:

Tibi, *Islam between Culture and Politics*, 184.

[16] Tibi, *Political Islam*, 52, 147. ۴۸-۴۹. *به نقل از کتاب محمد حصص صص.*

[17] *در مورد نقد بسام طیبی بر خطرات اسلام سیاسی و بنیادگرایی اسلامی این مقاله‌ی او خواندنی است*

Bassam Tibi, “Political Islam as a Forum of Religious Fundamentalism and the Religionisation of Politics: Islamism and the Quest for a Remaking of the World”, in *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 10, No. 2, 97–120, June 2009,

[18] Tibi, *Political Islam*, 152, 53.

[19] Tibi, *Islam between Culture and Politics*, 6, 22;

مقایسه کنید با حصص، انگاره‌ی اسلام اروپایی، صص. ۴۱-۵۰ (نسخه انگلیسی)

[20] *Cultural modernity*

[21] *European Islam*

[22] Tibi, *Arab Nationalism*, preface to 3rd ed., x–ix.

[23] Tibi, *Arab Nationalism*, 94.

[24] *Ibid.*, xiv.

[25] *rethinking of Islam*

[26] Tibi, *Islam’s Predicament*, 308-310.

[27] *Ibid.*, 262.

[28] Hashas, *The Idea of European Islam*, pp. 53-54.