

## نسبت بنیاد گرایی اسلامی و مدرنیته: تعامل یا تقابل

دکتر احمدبخشایش اردستانی\*

### چکیده

مقوله معرفت شناسی از مباحث بسیار مهم در تبیین پدیده‌هاست. این مقوله را می‌توان در سه قالب: الف) هستی‌شناسی از دو منظر جوهرشناسی (سنت) و پدیدارشناسی ادموند هوسرلی (مدرن)؛ ب) شناخت‌شناسی از دو منظر شناخت فطری (علم حضوری) و شناخت تجربی (مدرن) و ج) روش شناسی از دو منظر سطح مفهومی یا ذهنی و سطح مصداقی یا انضمامی مورد توجه قرار داد. براین اساس با مدد گرفتن از چارچوب نظری مقوله معرفت‌شناسی و فلسفی، موضوع نسبت تعاملی بنیادگرایی اسلامی و مدرنیته را در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف پژوهش حاضر دستیابی به این نتیجه است که این دو مفهوم در متن یکدیگر فهم می‌شوند.

### کلید واژه‌ها

مدرنیته، بنیاد گرایی اسلامی، تعامل، تقابل، معرفت شناسی.

---

\* دانشیار علوم سیاسی و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

نسبت بنیادگرایی اسلامی و مدرنیته: تعامل یا تقابل

### گفتار اول: چرایی اهمیت موضوع

اهمیت موضوع و نسبت تعامل یا تقابل بنیادگرایی اسلامی و مدرنیته معلول عوامل متعددی می‌باشد، به هنگام مطالعات شخصی‌ام در حدود سال‌هایی که با جدیت به نوشتن رساله دکتری علوم سیاسی در دانشگاه نیوساوت ویلز<sup>۱</sup> استرالیا مشغول بودم، جمله‌ای از استاد مرتضی مطهری در کتاب اقتصاد اسلامی توجه‌ام را به خود جلب نمود. مضمون جمله آن بود که نزاع طولانی و سه‌قرنی بین اصولی‌ها و اخباری‌ها باعث گردید که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در مواجهه با هر مساله مستحدثه و بدیعی مانند بحث شطرنج و مسائل پیوند پزشکی، با نزاع و چالش در فتوا برخورد نمائیم و بخش عمده‌ای از وقت خود را صرف چیره و غلبه بر این مسائل آن‌هم در مقابل هم‌طرازان خود یعنی علماء و مجتهدین برائیم. این‌گونه چالش‌ها هم فرسایشی بود و هم انرژی‌بر (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۲۳). نکته بعدی اینکه کشورهای اسلامی در مقابل کشورهای غربی به‌عنوان ترجمان مدرنیسم، انفعالی عمل می‌نمایند. یعنی نخبگان کشورهای اسلامی با بحث‌های نو و مدرن دنیای غرب همچون رابطه علم و دین، دولت و دین فعال برخورد نمی‌نمایند بلکه منفعل برخورد می‌کنند. باید مساله تازه‌ای بوجود آید تا آنها عکس‌العمل نشان دهند. این عکس‌العمل می‌تواند تعاملی باشد، تقابلی باشد یا گزینشی انجام شود. جریاناتی در غرب حضور دارند که کشورهای اسلامی و نحله‌های اسلام‌گرا، از آن جمله اسلام‌گرای سیاسی، سنتی و لیبرال را بنیادگرا معرفی می‌نمایند. هدف آنها از این کار هویت‌سازی برای مدرنیته از طریق غیریت‌سازی است. حال سئوالی که بوجود می‌آید نسبت بنیادگرایی اسلامی با مدرنیته چیست؟ تقابل است آن‌طور که سید حسین نصر معتقد می‌باشد که اسلام سنتی ایشان هم مخالف تجدد و هم مخالف بنیادگرایی اسلامی است (نصر، ۱۳۸۴: ۵۶) و یا تعامل است، آن‌هم از نوع در‌کنه‌هم‌بودن و در‌متن‌یکدیگر‌بودن. یعنی بنیادگرایی اسلامی در بُعد هستی‌شناسی در متن مدرنیته قابل فهم است.

نکته سوّم اینکه هیچ عملی بدون تفکر فلسفی نمی‌تواند تحقق یابد. براین اساس منظر بحث و متدلوژی ما در این بستر فلسفی به علوم رفتاری و اجتماعی است. این نگاه می‌تواند برای پیشرفت و توسعه کشورهای اسلامی رهگشا و ثمربخش باشد.

1- The University of New South Wales

فصلنامه مطالعات سیاسی؛ سال دوم، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۸

نکته چهارم این که بابی سعید<sup>۱</sup> استاد جامعه شناسی سیاسی دانشگاه منچستر انگلیس کتابی تحت عنوان «هراس بنیادین» را به دست چاپ سپرده است. متدلوژی این کتاب تحلیل گفتمانی درباره اسلام و مسلمین است. در واقع مواجهه غرب و اسلام در قالب اسلام سنتی و یا بنیادگرایی با مدرنیته را مورد بررسی قرار می‌دهد. ایشان معتقد است الگوی کمالیسم در ترکیه که نمونه جامعه اهل سنت در مواجهه با غرب و مدرنیته است، نتوانست پاسخ مناسب به مشکل مسلمانان بدهد و خود به شدت دچار بحران گردید. امت اسلامی برای خروج از این بحران ناگزیر باید به الگوی خمینیسم روی بیاورند.

در مقدمه کتاب، بابی سعید می‌گوید، در غرب جریانات فکری وجود دارد که در صدند حضور مسلمانان را برپایه یک شبح‌شناسی استوار کنند. آنها معتقدند مسلمانان متعلق به دوره سنت هستند و لذا به مثابه ارواح که واقعاً وجود ندارند، به افسانه شبیه هستند. شاید معنای جمله، این باشد که مسلمانان مانند ارواح به نظر نمی‌آیند، اگر چه واقعاً وجود دارند و در جای خود مورد استفاده قرار می‌گیرند و یا اینکه ارواح علی‌رغم اینکه وجود ندارند اما ترسناک هستند و مسلمانان چنین ترسی را ایجاد می‌کنند. به هر حال اسلام علی‌رغم اینکه امتی متفرق به نظر می‌آید اما به‌طور فزاینده و روز به روز مرئی‌تر و نمایان‌تر می‌شوند. این تجلی ذهنیت اسلامی در سطح جهانی در میان بسیاری از مردم غرب مایه اضطراب و نگرانی آنها شده است (سعید، ۱۳۷۹: ۱-۶).

برخی از اندیشمندان سعی می‌کنند مفاهیمی نظیر اسلام‌گرایی، بنیادگرایی و اسلام سیاسی را قرین هم تعریف نمایند. برای مثال گراهام فولر<sup>۲</sup> تحلیل‌گر برجسته سیاسی در موسسه راند<sup>۳</sup> در کتاب «آینده اسلام سیاسی» به این مفاهیم اشاره می‌کند. وی در کتاب خود تأکید ویژه‌ای برای اسلام سیاسی دارد و سئوالاتی را مطرح می‌کند که اسلام سیاسی چیست؟ بنیادگرایی اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد؟ اسلام‌گرایان چگونه در جهان عمل می‌کنند؟ چه چالش‌هایی را در مقابل جهان قرار می‌دهند؟ خود با چه چالش‌هایی مواجه هستند؟ به کدام سمت و سو حرکت می‌کنند؟ آیا آنها به سوی برخورد تمدن‌ها پیش می‌روند؟ آنها چه کسانی

1- Babe Syed

2- Graham E. Fuller

3- Rand

هستند؟ تفاوت افراط‌گرایان بنیادگرا در تقابل با مدرنیست‌ها با اسلام‌گرایان لیبرال در چیست؟ (Fuller, 2003:7-17).

بابی سعید، اسلام‌گرا را کسی معرفی می‌کند که هویت اسلامی خود را مرکز عمل سیاسی قرار می‌دهد و برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خود از تعبیر اسلامی استفاده می‌کند و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بیند. به عبارت ساده‌تر اسلام‌گرایی گفتمانی است که تلاش می‌کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد. در واقع اسلام‌گرایی طیفی از رویدادهاست که از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاش تمام‌عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را در بر می‌گیرد. یعنی هم اسلام می‌تواند به‌عنوان یک دین (اعتقاد)، هم دنیا (شیوه زندگی) و هم دولت یا یک نظم سیاسی مطرح باشد. پس اسلامی داللی است که می‌تواند مدلول‌های متعدّد و متفاوت داشته باشد (سعید، ۱۳۷۹: ۴۸-۵۷).

رویکرد اصحاب تفکر مدرن در غرب که با مفهوم شرق‌شناسی یا مستشرق و شرق‌شناسی وارونه‌شناسایی می‌گردند، به دو مقوله تقسیم می‌شود؛ رویکرد شرق‌شناسی رویکردی ذات‌گرایانه است و تمرکز بر ویژگی‌های وجودی و ذاتی اسلام، گسترده‌گی و تنوع بالای آن را ضعیف می‌پندارد. لیکن رویکرد شرق‌شناسی وارونه بر این گزاره تأکید دارد که اسلام در عمل متنوع است، براین اساس نمی‌توان آن را به خصائص ذاتی و ثابت و درونی که از چیستی آن صحبت می‌کند، تقلیل داد. در حالی که اسلام به‌عنوان یک دال برتر می‌تواند مدلولها و گفتمانهای اعتقادی، دنیوی و سیاسی را بهم مرتبط سازد. اینکه سطح تحلیل خود را گفتمان قرار دهیم در واقع پذیرش آن به قول ارنستو لاکلا<sup>۱</sup> و شانتال موفه<sup>۲</sup> و یا نورمن فرکلاو<sup>۳</sup> به دو چیز بستگی دارد. اول آن که آن گفتمان قابلیت دسترسی داشته باشد و ثانیاً قابلیت اعتبار داشته باشد. هر دو ویژگی را می‌توان در حال حاضر در گفتمان اسلامی الگوی امام خمینی (ره) به راحتی یافت. عده‌ای پویایی و مانایی الگوی امام خمینی در اسلام را ضدیت با مدرنیته معرفی می‌کنند. در حالی که عده‌ای دیگر می‌گویند؛ «اندیشه امام خمینی (ره) در متن مدرنیته قابل فهم است». اگرچه آنها فضای پست مدرن را با مرکززدایی از غرب فراموش نمی‌نمایند. به عبارت روان‌تر فضای پست مدرن و انتقادات شکننده آن از مدرنیسم و تخریب رابطه مدرنیسم و

1- Ernesto Laclau  
2- Chantal Mouffe  
3- N. Fairclough

غرب شرایطی بوجود آورد تا از ظهور اسلام گرایی به عنوان یک گفتمان سیاسی مهم یاد شود. بابت سعید می گوید ظهور اسلام گرایی بر تخریب و فرسایش اروپا مداری و غرب مرکزی استوار است. از این رو گسترش اسلام گرایی، هراسی بنیادین و مانع اساسی در برابر افزون خواهی غرب در عالم بوجود آورده است.

### گفتار دوم: اندیشمندان اسلامی و سنت

اندیشمندان سیاسی، دوره‌های اندیشه را به سه مرحله تقسیم می‌نمایند: الف) مرحله‌ای که به «سنت» مشهور است و «وجود» بر فلسفه حاکم می‌باشد. این دوره از افلاطون تا دکارت از لحاظ زمانی را پوشش می‌دهد. حقیقت هم در این دوره مطلق است، لیکن محور حقیقت، «وجود» است؛ ب) مرحله‌ای که به دوره «مدرن» مشهور است و «معرفت شناسی» بر فلسفه حاکم می‌گردد. این دوره از لحاظ زمانی، دکارت تا هایدگر را پوشش می‌دهد. در این مرحله حقیقت هم مطلق است، لیکن محور حقیقت «موجود» است؛ ج) مرحله سوم که به فضای «پست مدرن» مشهور می‌باشد و «شناخت شناسی»<sup>۱</sup> بر فلسفه حاکم است و از هایدگر شروع و تاکنون مستمر است. در این مرحله حقیقت نسبی می‌گردد (بخشایش، ۱۳۸۹: ۱۱).

ویژگی مهم دوره سنت، بحث هستی شناسی است. هایدگر می‌گوید هستی مفهوم کلی است، غیرقابل تعریف است و در نهایت اینکه مفهومی بدیهی است. هر فردی از هستی تصویری دارد که بدیهی می‌باشد لیکن این تصور از هستی با قامت رعنا‌ی غیرمتناهی هستی سازگار نیست. زیرا هستی مقابلی ندارد. نقیض آن نیستی است که نیست. هستی مقابل ندارد و در هیچ چیز نمی‌گنجد. البته تصور نیستی بدیهی است همانگونه که تصور از هستی هم بدیهی بنظر می‌آید. هستی همان حق بسیط است لیکن تصور آن بواسطه اینکه مخلوق ذهن ما است با هستی اصیل متفاوت است. راه به هستی از طریق «تصور» نیست بلکه از طریق حضور است. تصور هر انسانی از هستی به اندازه خود آن انسان است. به عبارت ساده‌تر بداهت مفهوم هستی با خود بداهت هستی متفاوت می‌باشد. یکی از طریق علم حضوری بدست می‌آید و دیگری از طریق علم حصولی. حضور به تصور نمی‌آید. اگر به تصور آید حصول می‌شود. به عبارت ساده تر تصور از نفس علم حصولی است ولی شناخت نفس محتاج علم حضوری است (اعوانی،

1- Ontology

۱۳۸۷: ۱۱۰). در پناه این دو گزاره معنای جملات امام علی (ع) که «من عَرَفَ نفسَه، فقد عَرَفَ رَبَّه»، که راه خداشناسی از انسان‌شناسی و خودشناسی عبور می‌کند و جمله سقراط که «خود را بشناس» روشن‌تر می‌گردد. عالم حضور را شاید با کلام ابوعلی سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» و تمثیل «انسان معلق» بشود بهتر درک کرد. «انسان معلق» یک مفهوم برای درک علم حضوری و فطری است، بدین معنا که یک نوع تصویری است که جهت تنبّه و آگاه نمودن مورد استفاده قرار می‌گیرد. انسانی که بین زمین و هوا معلق باشد و هیچ احساس بیرونی و درونی برای وی متصور نباشد و حتی منفرجه‌الاسابع باشد آیا خود را دارد یا ندارد؟ چون خود را درک می‌کند پس حضور است. این انسان خود را دارد ولی تصور از خود ندارد چون معلق در هواست. اگر این مفهوم تصور شد، در این صورت علم حضوری به حصولی تبدیل می‌شود. حضور گرفتنی نیست. عالم حصول، عالم خواب است وقتی انسان بیدار شد تبدیل به عالم حضور می‌شود. لذا است که امام علی (ع) می‌فرماید «الناس نیام اذا ماتوا فانتبهوا» مردم خوابند و وقتی مردند بیدار می‌شوند منشاء علم حضوری انسان، خود بدهت وجود است. در واقع انسان باید از همه قیود خود را خالی کند تا حضور را در یابد.

فضای دوره سنت، خدا محوری و دین آیینی است، فصل الخطاب دین خداست. لذا افلاطون هم از «وجود» بحث می‌کند. وی وجود را به مثل یعنی جمع مثال نزدیک می‌نماید. مثال نمونه و الگوی کامل هر شی است و اشیاء هم سلسله مراتبی هستند. عالم مثل توسط فلاسفه کشف می‌شود، بر این اساس افلاطون خیر را در دو محور الف) خیر محدود و ب) خیر نامحدود تقسیم می‌نماید. هدف فلاسفه رسیدن به عالم مثال و خیر نامحدود است (بخشایش، ۱۳۸۴: ۵۳). در این مسیر فلاسفه هستند که باید راهنمای طبقات دیگر مردم باشند و آنها را از دینای متعلق به خیر محدود به دینای خیر نامحدود دلالت و راهنما باشند. در این مسیر عشق و قدرت و ثروت در دو بستر مجازی و واقعی مطرح می‌شود. عشق مجازی پلی است به سوی عشق واقعی و حقیقی. ترجمان عشق مجازی، محبت بین همسران و فرزندان است که راهی است به سوی عشق به هستی و حق قدرت و ثروت هم این چنین هستند.

به هر حال دکارت با وام گرفتن مفهوم انسان معلق از ابوعلی سینا، آنرا در بستر اندیشیدن<sup>۱</sup> که دلالت بر وجود انسان است، به پیش می‌برد و فضای سنت به مدرنیته وارد می‌گردد. در این

1- Cogito

فضاست که انسان خرک خیمه هستی قرار گرفته و تعقل و علم، محور امور عالم می شود. در این فضا، دکارت با جداسازی سوژه و ابژه و تفوق سوژه بر ابژه مقوله معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی را بر فلسفه حاکم ساخته و به تدریج در دوره نیچه به خدامرگی و نیهیلیسم می‌رسد. لذا برای تفوق بر نومیدی انسان‌ها و جوانان فرانسوی، ژان پل سارتر بحث وجود لنگسه، فی نفسه و لغیره را مطرح می‌سازد تا انسان‌ها با شدن خود و راه رفتن، راهی بوجود بیآورند و از نومیدی به امید برسند. وی می‌گوید «جاده‌ای وجود ندارد که انسانها بتوانند از آن جاده عبور کنند، بلکه انسانها با راه رفتن خود، به تدریج راه و جاده می‌سازند. همین حرکت انسان خود تبدیل به شدن است. وی می‌گوید «انسان موجودی است که نیست» و «انسان موجودی نیست که هست». چون دائماً در حال تبدیل به شدن است. لیکن چون فضای مدرنیته را تعقل محوری و خرد محوری پوشش می‌دهد، پس طبیعی است که به تدریج انسانها به ابزار مکانیکی تبدیل و بر مبنای سود محوری از عواطف و شناخت خود غفلت ورزند. از این جهت است که فضای پست مدرن با هایدگر شروع می‌شود. هایدگر تمام تلاش خود را بر تعریف دازاین می‌نهد. دازاین را به معنای زاینده رود که دائماً در حال جوش و خروش است و شاید بتوان معادل فارسی آن را وجود قرار داد، می‌گیرد. دکارت قائل به ثنویت انتقادی است و از اندیشه به شناخت انسان می‌رسد. یعنی اندیشه و اندیشیدن را بر هستن انسان تقدّم می‌دارد ولی هایدگر هستن و انسانیت را مقدم بر اندیشه و اندیشیدن می‌دارد.

دازاین<sup>۱</sup> در اندیشه هایدگر همان حقیقت است و حقیقت یعنی نفی پوشیدگی، نفی مستوری و عدم مستوری. آنچه رُخ می‌نماید و از پرده برون افتد (هایدگر، ۱۳۸۵: ۲۳۰). این دازاین یا «هست» با هستها (موجودات) متفاوت است و یکی نیست. تجلّی هستی در هستها (موجودات) است، لیکن هستها خود حجاب «هستی» هستند. کسی جز هستی در میان نیست. همه یکی است و این ظهورش در ادوار تاریخ متفاوت است. فضای پست مدرن بر سیال بودن امور، نسبی بودن حقیقت و بالاخره غیریت‌سازی برای هر گفتمان، تأکید می‌کند. از طرفی عقل مدرن در فضای پست مدرن و نگاه ابژکتیو<sup>۲</sup> غرب، همچنان فضای سنت را با وا پس‌گرائی، جزمیت تحجر و جمود مترادف ساخته است و خود را ممیّز عهد جدید از سنت معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد عقل حاکم بر این دوره عقل ابزاری است که در عبارت ساده دانائی معطوف به

1- Dasein

2- Objective

توانایی است، خلاصه می‌شود. در حالی که برای عقل می‌توان انواع و مراتبی تصور نمود. آنها عبارتند از عقل متافیزیک که کاوشگر مسائل فلسفی هستی‌شناختی است. عقل نظری که سخنگوی هستی‌های خارج از اراده انسانی است.

عقل مفهومی که متضمن قوه جهان‌شناختی عقل به مدد مفاهیم ذهنی است. عقل شهودی که شهودگر حقایق کلی بدون واسطه حسی است. عقل قدسی که دریافت‌گر امور و حیاتی و کرامات الهیه‌اند و بالاخره عقل کلی که حقایق عینی و نامقید به قیود طبیعی را درک می‌کند. از این همه مراتب عقل، به نظر می‌رسد عقل عرفی (مبین خیال و وهم آدمیان). عقل جزئی (دریافت‌گر امور حسی و وهمی) و عقل تجربی (انکارگر مبادی غیرحسی و گزاره‌های غیر مادی به مدد عقل مفهومی‌اند) که از بنیادهای مدرنیته بشمار می‌آیند. این عقل است که سنت در فضای حاکمیت کلیسا را به سخره می‌گیرد و دستاوردهای خود را پس از قرون وسطی حاصل تقابل سنت و مدرنیته می‌داند.

مسلمانان به سنت چنین نمی‌نگرند. زیرا سنت در نزد آنان همان چیزی نیست که از مفهوم مسیحی و مدرن آن به ذهن متبادر می‌شود. سنت در ترد مسیحیت مترادف با واپس‌گرایی است. مترادف با جزمیت و تحجر است. در مسیحیت انسان‌ها اعمالی را تکرار می‌کنند. تکرار آن اعمال می‌شود عادت. مجموعه عادت‌ها می‌شود سنت و مجموعه سنت‌ها می‌شود جامعه. این تعریف حداقلی از سنت نزد مسیحیت است. لیکن سنت در نزد مسلمانان آن چیزی است که در فرد فارغ از زمان وجود دارد. از بین رفتنی هم نیست. سنت با اعتماد به نفس همراه است و پیوند با مردمانی دارد که آمیخته با جانشان است و در فکر و عملشان ظاهر می‌شود. به عبارت بهتر سنت در فرهنگ اسلامی و شیعی حاکی از عهدی جدید است که به‌رغم ازلی ماندن میثاق آن میان خدا و انسان، از انفتاح و گشودگی متضمن سیورورت استکمالی برخوردار است.

یکی از متفکرین اسلامی که سخت به اسلام سنتی وابسته است و در متن مدرنیته غرب زندگی می‌کند، سید حسین نصر می‌باشد. ایشان به همراهی هانری کُربن<sup>۱</sup>، رنه گنون<sup>۲</sup> و فریتهوف شووآن<sup>۳</sup> بر بُعد معنویت اسلام اصرار می‌ورزند و چندان به بعد اجتماعی اسلام توجه ندارند. برای مثال علاقه هانری کربن به امام زمان به واسطه استفاده از بعد معنوی امام زمان

1- Henry Corbin

2- René Guénon

3- Frithjof Schuon



است و نه اینکه امام زمان بیاید و جهان را پراز عدل و داد کند. هانری کربن با مطالعه کتاب مابعد الطبیعه هایدگر خلاء معنوی عجیبی در غرب حس کرد و با مطالعه حکمت اشراق شیخ شهاب الدین سهرودی شیفته سهرودی شد. این گروه مشهور به جریان سنت‌گرایی دینی هستند. سیدحسین نصر هم بسیار شیفته فلسفه ملاصدرا است و بر مباحث معنوی اسلام ابرام و اصرار می‌ورزد. لیکن در بعد اجتماعی اسلام و نظریه ولایت فقیه زیاد مصر نیست. سیدحسین نصر می‌گوید نهضت‌های موجود در جهان اسلام یا خواهان تجدد هستند و یا مقابله با آن را می‌خواهند. وی بنیادگرایی را در تقابل با مدرنیته جستجو می‌نماید و به عبارت رساتر روی دیگر سکه مدرنیته معرفی می‌کند (نصر، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۳). هر دو یعنی مدرنیته و بنیادگرایی اشتراکات زیادی با هم دارند؛ هر دو هیچ نقدی بر فن آوری و علم جدید وارد نمی‌کنند. هر دو علم جدید را می‌بلعند، همان‌گونه که نهنگ آب دریا را می‌بلعد. هر دو به هنر اسلامی و تمدن اسلامی بی‌توجهند. هر دو با جنبه معنوی، باطنی و درونی اسلام دشمنی می‌ورزند. در حالی که اساس اسلام بر چهار جزء عرفان، فقه (شامل عدالت و ساختار اجتماعی)، فلسفه (جنبه‌های فکری و عقلانی) و هنر اسلامی استوار است و از میان این چهار جزء عرفان است که به مثابه قله اسلام خودنمایی می‌کند. انسان به هنگام نگاه کردن به کوه از راه دور، قله آن را می‌بیند. با نزدیک شدن به کوه، بقیه اجزاء هم قابل دید می‌گردد. پس قله با اهمیت است که به عرفان تعبیر می‌گردد. عرفان اسلامی است که جذب دارد و غربی‌ها را به دور خود جمع می‌کند. عرفان اسلامی اعتدال محور است، تفاوت آن با سایر ادیان در این نکته است که در ادیان دیگر گریز از دنیا و رهبانیت و جدایی کامل از حیات اجتماعی به انسان آموزش داده می‌شود ولی در عرفان اسلامی، بشر درون جامعه قرار دارد. این انسان نیست که از جامعه و دنیا می‌گریزد. این دنیاست که از انسان می‌گریزد.

عرفان اسلامی و تصوف تعادل بخش جامعه می‌باشد. تصوف مدافع عینیت یعنی مشاهده حقیقت است. در حالی که به نظر آقای نصر تجدد با تشنج همراه است. روزی نیست که در عالم تجدد نتوان تشنج را مشاهده نمود. وی چون مدافع اسلام سنتی است که در مقابل با اسلام سکولار و اسلام بنیادگرا قرار می‌گیرد و بنیادگرایی را فرزند تجدد می‌پندارد، به شدت مدرنیته را مورد نقد قرار می‌دهد و به جای آن «سنت اسلامی» را معرفی می‌کند. (نصر، ۱۳۷۹: ۱۵۵-۱۷۰). وی می‌گوید: «نهاد عالم بر حقیقت استوار است. در صورت نفی آن کل دنیا از هم فرو می‌پاشد. پس انسان باید وفق سنن الهی با مقداری ستون فقرات قوی، اعتماد به نفس بالا و

اتکاء به خداوند و پیوند قوی و مستقیم با عالم بالا در سنن زندگی نماید و هیچ کمبودی هم حس ننماید. اصول حاکم بر سنت اسلامی از منظر آقای نصر عبارتند از حقیقت الهی، عبودیت انسان در مقابل خدا، عقل شهودی در کنار عقل ابزاری که راهگشای بشر به خداست. در نقد مدرنیته، نصر معتقد است متفکر مسلمان باید توسعه، علم‌گرایی، وجود‌گرایی و تاریخ‌گرایی را بیاموزد و آنها را مورد نقد قرار دهد. وی می‌گوید نقد امری ممدوح است. نقد باطل خود اقدامی مثبت است ولو جانشین برایش متصور نباشد. لازم نیست به دنبال نقد وجه‌ایجایی بیاید. البته اگر وجهه‌ایجایی باشد، بهتر است. برای مثال کسی که داروی اشتباه را می‌خورد باید منعش نمود. چون احتمال مرگش می‌رود، حتی اگر نتوان داروی جایگزین را به او معرفی نمود (نصر، ۱۳۸۳: ۳۹-۴۵).

نکته حائز اهمیت اینکه نفی ورد باطل مانند دندان پر کردن است که ابتدا باید آنرا خالی نمود. از طرفی آقای نصر به این گزاره که «سنت‌گرایی اسلامی منجر به بنیاد‌گرایی اسلامی می‌شود» را بر نمی‌تابد و آن را نقد و رد می‌کند و می‌گوید «سنت» مهمترین نیروی مخالف بنیاد‌گرایی اسلامی است. بنیاد‌گرایان اسلامی مدعی‌اند برداشتشان از دین تنها برداشت صحیح و منحصر به فرد است در حالی که چنین نیست. هم‌چنین سنت با تجدد مخالف است. زیرا تجدد قائل به تکثر ادیان است. اگرچه این نکته واقعیت دارد. لیکن تکثر از بعد فلسفی با نهاد دین مخالفت می‌کند. بنیاد‌گرایی هم با گفت و گوی ادیان مخالف هستند. تجدد و بنیاد‌گرایی در یک نقطه مشترکند در حالی که سنت‌گرایان اسلامی معتقد به گفت و گوی ادیان هستند. آنها خداوند را بی‌نهایت می‌بینند که بیش از یکبار وحی نازل کرده است. خداوند رحیم است و بشریت هم محدود به یکسری آدم نبوده است. لذا خداوند بالسان، بیانه‌ها و صور مختلف، ادیان توحیدی را برای انسان نازل کرده است. این نکته را نه بنیاد‌گراها قبول دارند و نه تجدد‌گراها در معنای فلسفی‌اش.

### نتیجه‌گیری

در پاسخ به نسبت میان بنیاد‌گرایی اسلامی و مدرنیته باید گفت اگرچه در بدو امر بنظر می‌رسد بنیاد‌گرایی در تقابل با مدرنیته باشد، لیکن در واقع امر، افکار بنیاد‌گرایی از منظر هستی‌شناسی در متن مدرنیته قابل فهم است. یعنی با هم متعاملند و در نحوه راهبرد

مشارکت دارند. در این صورت متغیر مستقل مقاله برداشت فلسفی از دو مفهوم مدرنیته و بنیادگرایی و متغیر وابسته تعامل این دو مفهوم با یکدیگر خواهد بود.

جان مایه این نوشتار آن بود که بنیادگرایی اسلامی باید در متن مدرنیته و در کنه آن مورد شناسایی قرار گیرد و نه به‌طور الصافی. جدا نمودن اسلام سنتی از بنیادگرایی اسلامی شاید برای آشنا نمودن مخاطب و ساده‌سازی جالب باشد لیکن تعریف پارادایمی که مورد قبول همگی و بالاخص غربی‌ها باشد تحقق نیافته است. شاهد بر این ادعا که این دو مفهوم در متن یکدیگرند و دوروی یک سکه و قرین هم هستند آن که هر دوی آنها از علم و فن آوری به یک میزان استفاده می‌نمایند. هر دو به هنر اسلامی و تمدن اسلامی بی‌توجهند. هر دو با جنبه معنوی، باطنی و درونی اسلام دشمنی می‌ورزند. هر دو قابل نقد هستند. هر دو از بعد فلسفی با گفت و گوی ادیان مخالفند. هر دو با آزادی رابطه سلبی دارند. بدین معنا که آزادی در تجدد و مدرنیته آزادی در نفس است. آزادی نفس اماره است، لیکن آزادی در سنت اسلامی آزادی از نفس است. سنت اسلامی خواهان پاره نمودن قیود و محدودیتهای نفس اماره است ولی تجدد به معنای امروزی می‌خواهد نفس را با تمامی خواسته‌هایش آزاد کند. انسان عادی در فضای مدرن توسط محیط خارجی‌اش ساخته می‌شود ولی انسان معنوی خود محیط خارجی‌اش را می‌سازد. یعنی انسان باید حاکم بر شرایط و محیط پیرامونی‌اش شود و نه اینکه دائم تسلیم شود و بعد دم از آزادی بزند. چون نهاد عالم بر حقیقت استوار است. هر دوی آنها برای اثبات خود از نفی دیگری سود می‌جویند یعنی از تحلیل گفتمانی برای اثبات خود بهره می‌برند. مدرنیته بر نفی سنت و آثار آن تاکید می‌کند و بنیادگرایان اسلامی بر نفی استبداد و استعمار.

### فهرست منابع

#### الف) منابع فارسی

- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۷). حکمت و گوهر گم شده. تهران: نشر حکمت.
- بخشایش اردستانی، احمد (۱۳۸۴). سیرت‌طور اندیشه سیاسی در غرب. تهران: آوای نور.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). نقدپذیری و روشنفکری در ایران. اهواز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز.
- سعید، بابی (۱۳۷۹). هراس بنیادین (اروپا مدار و ظهور اسلام‌گرایی). ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری. تهران: دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). اقتصاد اسلامی. تهران: نشر حکمت.

نسبت بنیاد‌گرایی اسلامی و مدرنیته: تعامل یا تقابل

- نصر، حسین (۱۳۷۹). «اسلام سنتی»، ترجمه نورالله قیصری، پژوهش‌نامه متین، سال دوم، شماره ۸. \_\_\_\_\_
- (۱۳۸۳). «سنت عقلایی اسلامی در ایران»، ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده سرا. \_\_\_\_\_
- (۱۳۸۴). «اسلام و دموکراسی»، فصلنامه فرهنگی فلسفی مدرن، شماره اول. \_\_\_\_\_
- (۱۳۸۷). «بنیادگرایی فرزند تجدد است»، هفته‌نامه شهروند امروز، شماره ۳۴. \_\_\_\_\_
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.

ب) منابع انگلیسی

Fuller, Graham. E (2003). **The Future of Political Islam**. Palgrave Macmillan