

ماهیت و واقعیت «جهان اسلام» «امت اسلامی» یا «مِلّ مسلمان»؟

حبیب اله بابائی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Habz109@gmail.com

چکیده

این مقاله به واکاوی و نقد دیدگاه تقلیل گرایانه مطرح شده در کتاب «ایده جهان اسلام» اثر جمیل آیدین می پردازد. آیدین استدلال می کند که مفهوم «جهان اسلام» به مثابه یک واحد سیاسی و تمدنی یکپارچه، پدیده ای مدرن و بر ساخته ای سیاسی در قرن نوزدهم است که در واکنش به امپریالیسم غربی و گفتمان های شرق شناسانه شکل گرفته است. از منظر او، فقدان وحدت سیاسی میان امپراتوری های مسلمان در دوران پیشامدرن و اولویت بخشی آن ها به منافع ژئوپلیتیکی خود، گواهی بر عدم وجود یک هویت جمعی فراگیر است. بدین ترتیب، آیدین کلان روایت «تمدن اسلامی» را به چالش می کشد و آن را بیشتر محصول پروژه های سیاسی پان اسلامیتی و تصویر سازی های اسلام هراسانه می داند تا یک واقعیت تاریخی ریشه دار.

در مقابل این رویکرد که بر «گسست مدرن» و تاریخ نگاری سیاسی «از بالا به پایین» تمرکز دارد، این مقاله استدلال می کند که تحلیل آیدین دچار نوعی تقلیل گرایی است و از پیوندهای عمیق فرهنگی، معرفتی و ایمانی که قرن ها پیش از مدرنیته، هویت جمعی مسلمانان را قوام بخشیده، غفلت می ورزد. این پژوهش با استفاده از دو گانه مفهومی «حقیقت تمدنی» و «واقعیت سیاسی»، تمایزی اساسی میان «امت به مثابه حقیقت وجودی و جامعه ایمانی» و «جهان اسلام به مثابه تبلور سیاسی» قائل می شود. «حقیقت امت» ریشه در مبانی هستی شناختی قرآن کریم (مانند مفاهیم امت واحده، اخوت و حبل الله)، سنت نبوی، و شبکه های فراملی علما، مناسک مشترک (مانند حج) و میراث فکری مشترک دارد که یک «کلیت فرهنگی» (به تعبیر لوفان بومر) و یک سبک زندگی مشترک (به تعبیر هاجسن) را پدید آورده است.

مقاله نشان می دهد که ضعف یا فقدان ظهور و تجلی این وحدت در عرصه سیاسی، نافی آن «حقیقت» بنیادین نیست. مشکل اصلی، خلط میان این دو سطح تحلیل است. در پایان، مقاله به این پرسش کلیدی می پردازد که چرا این حقیقت ریشه دار، در مسائل حیاتی جهان معاصر مانند قضیه فلسطین، به یک کنش جمعی مؤثر متجلی نمی شود؟ پاسخ نه در فقدان هویت، بلکه در موانع ساختاری و روانی جستجو می شود: نخست، تحمیل ساختار «دولت-ملت» که منطبق «منافع

ملی» را جایگزین «مصلحت امت» کرده است؛ و دوم، دو «وَهَن» یا سستی درونی که در قالب «ترس از ناتوانی خود» و «ترس از هیبت دشمن» بروز یافته و اراده جمعی امت را فلج کرده است. از این رو، راه برون رفت نه در «ساختن» یک هویت جدید، بلکه در «بازیابی وجودی» و «رفع موانع بازسازی امت نوین اسلامی» از طریق بازگشت به قرآن و فعال سازی ظرفیت های درونی امت نهفته است.^۱

کلمات کلیدی: جهان اسلام، امت اسلام، تمدن اسلامی، جمیل آیدین، هویت برساخته، ترس.

مقدمه

جمیل آیدین (Cemil Aydin) در کتاب «ایده جهان اسلام: تاریخچه فکری جهانی» (the Idea of the Muslim World, A Global Intellectual History) به چگونگی شکل گیری ایده "جهان اسلام" پرداخته است. از نظر آیدین مفهوم «جهان اسلام» در قرن نوزدهم شکل گرفته و توسط دولت ها، رهبران مذهبی و نخبگان سیاسی مسلمان و غیرمسلمان توسعه یافته است و در دهه ۱۸۷۰ به طور فراگیر رواج پیدا کرده است. از نظر ایشان، این باور که مسلمانان تا پیش از تجزیه توسط ایدئولوژی های ملی گرایانه و استعمار اروپا برخوردار از اتحاد بوده اند، نادرست است. اساسا پیش از این مسلمانان برخوردار از یک وحدت سیاسی نبودند و تعبیر «جهان اسلام» هم تعبیر جدیدی است که با ورود جهانی سازی امپریالیستی و نظم جدید جهانی بوجود آمد. بدین ترتیب آیدین نقدی بر شجره نامه ایده جهان اسلام ارائه می کند و می کوشد نشان بدهد که از اواخر قرن نوزدهم پاناسلامیست ها و اسلام هراسان از فرضیه وحدت مسلمانان برای پیشبرد برنامه های سیاسی خود بهره برده اند. از این منظر، نژادی سازی مسلمانان به عنوان یک گروه همگن و خلق «دنای اسلام» به عنوان یک کل یک دست در این بازه آغاز شد که همراه با آن، استعمارگری غرب در بخش های عمده ای از منطقه ای که امروز به نام خاورمیانه می شناسیم و مابقی نقاط آسیا شروع شد. از نظر آیدین وقتی قدرت های اروپایی با استفاده از نیروهای نظامی و اقتصادی توانستند به خاورمیانه و شرق آسیا نفوذ کنند، ایده جهان اسلام که نوعی نمایش قدرت در برابر نظام امپریالیستی بود، بیشتر رخ نمود.^۲ اوایل قرن نوزدهم، نظم جهانی بر پایه یک سیستم امپراتوری بنا شده بود که در آن گروه های مختلف قومی و مذهبی تحت حمایت حاکمی زندگی می کردند که ممکن بود زبان، میراث یا باورهای مشترکی نداشته باشند. به گفته آیدین، تفسیرهای پاناسلامی تا حدی به گفتمان های شرق شناسانه در سطح مفهومی پاسخ دادند، با این حال، در عمل، آنها توانستند همبستگی میان مسلمانان را ایجاد کنند، عمدتا به این دلیل که گروه های مختلف مسلمانان در پایان قرن

^۱ . چکیده مقاله با استفاده از Gemini 2.5 pro تهیه شده است.

^۲ . Aydin.2017.p40

نوزدهم به دولت‌های مختلفی وفادار بودند. از سوی دیگر، برای حاکمانی مانند سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم، پان‌اسلامیسم بیشتر به عنوان ابزاری سیاسی تلقی می‌شد که او از آن برای کسب امتیازاتی از قدرت‌های اروپایی در دوران افول استفاده می‌کرد.

بدین‌سان شواهدی مبنی بر وجود یک هوشیاری پان‌مسلمانی علیه یک نهاد یکپارچه مسیحی غربی در دوره پیش از دوره استعمارگری وجود ندارد. مسافرانی همچون ابن‌بطوطه اهل شمال آفریقا در قرن چهاردهم و اولیا چلبی عثمانی در قرن هفدهم که درباره تنوع فرهنگی و زبانی سرزمین‌های مسلمان‌نشین نوشته بودند هم در باره تصویری از یک «مفهوم انتزاعی و جهانی‌شده از یک تمدن مسلمان» چیزی ننوشته‌اند! بدین ترتیب، تعلق مذهبی هیچ نقش تعیین‌کننده‌ای به عنوان یک عامل اتحادبخش و انسجام‌بخش در گذشته بازی نمی‌کرده است. در نگاه آیدین، پیدایش کلمه «جهان اسلام» به مثابه یک هویت مشخص از یک سو برآمده از تصویرسازی اسلام‌هراسان اروپایی و از سوی دیگر برخاسته از تصویر پان‌اسلامیسم از اسلام به مثابه یک هویت جمعی بزرگ بوده است. به دیگر بیان، «جهان اسلام» به مثابه امری برساخته پاسخی بود به حس تهدید از ناحیه اسلام‌هراسان از یک طرف، و پان‌اسلامیست‌ها از طرف دیگر. این گونه از برساختگی جهان اسلام در مفاهیم دیگری همچون «تمدن اسلامی»^۳، «دین جهانی»، «تاریخ مسلمانان»، «تقابل اسلام و غرب»، و «ضد استعمارگرایی» نیز خود را نشان داده است.^۴

آیدین با این توضیح اساساً در پی نفی کلان روایت‌ها از جوامع اسلامی و کشورهای اسلامی می‌رود و در این میان به رد و انکار ایده تمدن اسلامی در تاریخ گذشته و اکنون می‌پردازد. بنابراین، آیدین می‌خواهد روایت درگیری ابدی بین جهان اسلام و غرب را پایان داده و چنین روایتی را نادرست معرفی بکند. بدین منظور، نویسنده کتاب با ذکر شواهد تاریخی از دوران امپراتوری عثمانی و اینکه در آن دوران هر کشوری در پی منافع ملی خود بوده است و نه منافع امت اسلام یا جهان اسلام، می‌کوشد مدعای خود را در نفی چیزی به نام جهان اسلام به اثبات برساند. آنگاه که قدرت‌های امپریالیستی اروپا به سوی اوراسیا گسترش یافتند، حاکمان مسلمان در ایران، افغانستان، آسیای مرکزی و هند به جای همبستگی پان‌اسلامی به رقابت‌های داخلی پرداختند. جالب آنکه حتی با نزدیک شدن اروپایی‌ها به مرزهایشان، حاکمان مسلمان خطری مشترک از سوی غرب برای دنیای اسلامی تصور نمی‌کردند و بیشتر به دنبال منافع جدای خود بودند. از این نظر، مسلمانان بوسنی تمایل بیشتری به ایجاد پیوندهای فرهنگی و تجاری با مسیحیان شرق اروپا داشتند تا با مسلمانان جنوب شرق آسیا؛ و نیز مسلمانان چین و شمال آفریقا بیشتر به همسایگان و امپراتوری‌های منطقه‌ای خود متصل بودند تا به یکدیگر. در مدیترانه، جنوب شرق اروپا، قفقاز، آسیای جنوبی و آسیای جنوب شرقی، مسلمانان همواره در کنار غیرمسلمانان زیسته و از سیاست، فرهنگ، اقتصاد و زندگی روزمره محلی

^۳. از نظر آیدین ایجاد جهان اسلام نتیجه وابستگی مسلمانان به امپراتوری و ابزاری برای انتقاد از نژادپرستی اروپایی بود. پان‌اسلامیسم به شرق‌شناسی و داروینیسم اجتماعی پاسخ داد و تأکید کرد که مسلمانان نیز متمدن هستند و شایسته رفتار محترمانه‌ای می‌باشند.

^۴. Aydin.2017.p24

بهره‌مند می‌شدند. البته جمیل می‌گوید: شباهت‌هایی بین مسلمانان از آفریقا تا شرق آسیا قابل مشاهده است، ولی از نظر او، تنوع و تفاوت‌ها هم به همان اندازه مهم و آشکار و شاید غالب هستند. بدین سان دانش و اعمال دینی مشترک هرگز موجب و ایجادکننده اتحاد و همبستگی سیاسی در سطح جهانی نبوده است.

در نهایت نویسنده به نقش سازمان‌های بین‌المللی و جنبش‌های سیاسی مسلمانان در این دوره اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه ایده جهان اسلام در این دوره دوباره به یک مسئله مهم تبدیل شد. او اشاره می‌کند که در فاصله زمانی ۱۹۴۵ تا ۱۹۸۸، حوادث خونینی در جوامع مسلمان به وقوع پیوست که یکی از آن‌ها آتش‌سوزی در مسجد الاقصی در سال ۱۹۶۹ بود. در واکنش به این وقایع، ملک فیصل بن عبدالعزیز بن سعود از عربستان سعودی خواستار برگزاری نشستی با حضور رهبران کشورهای مسلمان شد. فیصل خود را به عنوان نسخه‌ای نوین از سلطان عبدالحمید دوم در قرن بیستم معرفی کرد که هدفش احیای همبستگی جهانی مسلمانان بود.^۵

آیدین در این کتاب به طور ضمنی دیدگاه‌های نظریه‌پردازان تمدن‌گرا درباره وجود برخورد تمدن‌ها، مانند ساموئل هانتینگتون (هانتینگتون ۲۰۰۷)، ژیل کیپل (کیپل ۲۰۰۴) و برنارد لوئیس (لوئیس ۲۰۰۲) را که اسلام را برای تمدن غرب تهدید می‌دانند، رد می‌کند. در واقع استدلال اصلی این کتاب با نظرات پذیرش‌گرانی مانند جان ال. اسپوزیتو (اسپوزیتو ۱۹۹۹) هم‌راستا است که روایت اسلام به عنوان یک تهدید جهانی را یک افسانه غربی می‌دانند. ظهور اسلام نباید به عنوان تهدید تلقی شود، بلکه باید به عنوان یک بیان اصیل از مسلمانان که به تمدن جهانی کمک می‌کند، در نظر گرفته شود (راوف ۲۰۰۹). آن‌ها خواهان رابطه‌ای از نوع تسلط و زیرمجموعه‌گی نیستند، همان‌طور که غرب تا کنون عمل کرده است. آرزوی آن‌ها تنها برابری با غرب در تمامی جنبه‌های زندگی است.

آیدین و مشکل تقلیل‌گرایی کتاب «ایده جهان اسلام: تاریخ فکری جهانی» نوشته جمیل آیدین، بی‌تردید یکی از آثار مهم در حوزه تاریخ‌نگاری اندیشه و مطالعات پسااستعماری است. آیدین می‌کوشد نشان دهد که چگونه قبل از عصر امپریالیسم، امپراتوری‌های مسلمان همچون عثمانی، صفوی و گورکانی، بیش از آنکه دغدغه «اتحاد اسلامی» داشته باشند، درگیر رقابت‌ها و منافع ژئوپلیتیکی خود بودند. این کتاب در چندین نکته قابل تأمل و احیاناً نقد است:

الف) نادیده گرفتن یا کم‌اهمیت جلوه دادن پیوندهای پیشامدرن - یکی از اساسی‌ترین نقدها به رویکرد آیدین، تأکید تقریباً مطلق او بر «گسست مدرن» و نادیده گرفتن پیوندهای عمیق و واقعی جهان اسلام در دوران پیشامدرن است. منتقدان آیدین معتقدند که اگرچه قبلاً یک «ژئوپلیتیک پان‌اسلامی» به معنای مدرن آن وجود نداشت، اما او در این بین اهمیت شبکه‌های فراملی علما، تجار، صوفیان و زائران حج را که قرن‌ها هویت و آگاهی مشترک اسلامی را تغذیه می‌کردند، دست‌کم می‌گیرد. **شاهرخ مسکوب جدید (Shahrokh Mescob-Jadid)** در نقد خود بر این کتاب، استدلال می‌کند که آیدین در تلاش برای برجسته‌سازی مدرن بودن «ایده جهان

^۵ . Aydin.2017.p3

اسلام»، پیوندهای فرهنگی، فکری و معنوی ریشه‌دار را که از طریق زبان مشترک (عربی)، متون مقدس واحد (قرآن و حدیث)، نظام‌های حقوقی (فقه) و مناسک مشترک (حج) شکل گرفته بود، به حاشیه می‌راند. به عبارت دیگر، آیدین «سیاست» را بر «فرهنگ» و «ایمان» ترجیح می‌دهد و فراموش می‌کند که «امت» به مثابه یک اجتماع ایمانی (community of faith) قرن‌ها قبل از برپا شدن به عنوان یک پروژه سیاسی، وجود داشته است.^۶

ب) تمرکز بیش از حد بر نخبگان و تاریخ‌نگاری از بالا به پایین - روایت آیدین، یک تاریخ فکری «از بالا به پایین» (top-down) است. تمرکز او عمدتاً بر روی سلاطین، روشنفکران، دیپلمات‌ها و روزنامه‌نگاران (مانند عبدالحمید دوم، سید جمال‌الدین اسدآبادی، و رشید رضا) است. در حالی که این رویکرد برای یک تاریخ «فکری» قابل درک است، اما همواره این اشکال را دربردارد که تصورات و آگاهی توده‌های مسلمان را نادیده بگیرد. منتقدان می‌پرسند: آیا «امت» و احساس تعلق به یک اجتماع بزرگ‌تر اسلامی، تنها در ذهن نخبگان وجود داشت؟ آیا یک مسلمان عادی در قرن هفدهم در سمرقند یا تیمبوکتو (در کشور مالی)، خود را بخشی از یک کلیت بزرگ‌تر اسلامی که از اندلس تا چین گسترده بود، نمی‌دید؟ **جیمز مک‌دوگال (James McDougall)**، مورخ برجسته شمال آفریقا، اشاره می‌کند که تاریخ‌نگاری آیدین، پویایی‌های اجتماعی و فرهنگی در سطح توده‌ها و نقش احساسات دینی عامه در شکل‌دهی به هویت جمعی را کمتر مورد توجه قرار می‌دهد. به باور او، ایده‌ها تنها در سالن‌های نخبگان ساخته نمی‌شوند، بلکه در مساجد، بازارها و در خلال تعاملات روزمره نیز بازتولید می‌گردند.^۷

تحلیل ناکافی از نقش قرآن و سنت به عنوان منابع هویت‌بخش: شاید مهم‌ترین نقد از منظر اندیشه اسلامی، تحلیل نسبتاً سکولار آیدین از انگیزه‌های پان‌اسلامیسم باشد. او این جنبش را عمدتاً پاسخی «ابزاری» و «واکنشی» به امپریالیسم غرب تفسیر می‌کند. در این چارچوب، دین و مفاهیم اسلامی به ابزاری برای بسیج سیاسی تقلیل می‌یابند. در حالی که این جنبه از واقعیت غیرقابل انکار است، اما تحلیل آیدین از درک نیروی درونی و پویایی مستقل منابع دینی (قرآن و سنت) در تولید هویت و انسجام، غفلت می‌کند. قرآن کریم با مفاهیمی چون «امت واحده» (انبیاء: ۹۲)، «اخوت» میان مؤمنان (حجرات: ۱۰) و مرزبندی میان «دارالاسلام» و «دارالکفر»، بذره‌ای یک آگاهی تمدنی و هویتی فراملی را در همان قرون اولیه کاشته بود. آیدین این مفاهیم را بیشتر در بستر استفاده‌های سیاسی مدرن آن‌ها تحلیل می‌کند و کمتر به این می‌پردازد که این ایده‌ها چگونه در طول تاریخ، فارغ از پروژه‌های سیاسی، در

^۶ Mescob-Jadid, S. (2018). [Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by C. Aydin]. *Bustan: The Middle East Book Review*, 9(1), 125–129. <https://doi.org/10.1163/18785328-00901010>

^۷ McDougall, J. (2017). [Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by C. Aydin]. *The American Historical Review*, 122(5), 1572–1574. <https://doi.org/10.1093/ahr/122.5.1572>

وجدان جمعی مسلمانان زیسته‌اند. **عمرو عثمان (Amr Osman)** در نقد خود اشاره می‌کند که آیدین گرچه به متفکران اسلامی می‌پردازد، اما چارچوب تحلیلی او بیشتر متأثر از نظریه‌های روابط بین‌الملل و تاریخ جهانی سکولار است و به اندازه کافی به الهیات و جهان‌بینی درونی اسلام به عنوان یک نیروی محرکه مستقل، بها نمی‌دهد.^۸

علاوه بر این، ادعای آیدین مبنی بر اینکه فقدان وحدت سیاسی مسلمانان پیش از قرن نوزدهم، به‌طور عمده بر تاریخ‌نگاری خطی و یک‌بعدی تکیه دارد. تاریخ اسلام، به‌ویژه در دوران‌های اولیه، شامل دوره‌های مختلفی از اتحاد و افتراق بوده است که نمونه‌های چنین وحدت و هویت سیاسی - اداری و قانونی مشترک را می‌توان در دوره‌های خلافت راشدین و دوران امویان و عباسیان مشاهده کرد.^۹

البته وجود این هویت‌های سیاسی و اجتماعی مشترک بدین معنا نیست که تراکم این هویت در همه دوره‌های تاریخی یکسان بوده است. طبیعی است که فشردگی و انباشت هویتی در هر ملتی متناسب با دیگری‌ها و رقبای خود بیشتر می‌شود و کاملاً طبیعی است که با رشد غرب و ورود ناپلئون به مصر و طرح سؤال از «عقب ماندگی مسلمانان» و نیز با توسعه فعالیت‌های استعماری غرب در کشورهای اسلامی، نخبگان دنیای اسلام و سیاستمداران و نیز رهبران مسلمانی همچون جمال الدین اسدآبادی یا محمد عبده و دیگران طرح هویت اسلامی را بیش از پیش دنبال بکنند.

در این میان اشکال و یا ابهامی که آیدین را آزار می‌دهد و او نمی‌تواند به خوبی آن را فهم و یا حل بکند، مسئله تنوع قومی، فرهنگی، مذهبی، و دینی در جوامع اسلامی است. وجود تنوع در این جوامع را می‌توان به مثابه عاملی برای گسست و بی‌هویتی قلمداد کرد کاری که آیدین انجام داده است، و می‌توان هم آن را عاملی برای یک انباشت و تراکم هویتی در نظر گرفت کاری که راقم این سطور در کتاب *تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی* بدان پرداخته است. اشکالی که در کار آیدین وجود دارد به لحاظ نظری نمی‌تواند مسئله «وحدت و کثرت» در تاریخ جهان اسلام را به درستی فهم بکند و نقطه‌های اشتراکی و هویت ساز و غنابخش را در آن آشکار بسازد (هویت ایجابی)، ناچار به سمت کشف هویت سلبی و هویتی در پرتو رد و انکار نظام سلطه و نظام استعماری غرب می‌رود.

«جهان اسلام»، «جهان غرب» آنچه که دنیای غرب را موسوم به «جهان غرب» کرده است نه تنوع و اختلافی است که میان انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها، و فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها وجود دارد، بلکه به تعبیر لوفان بومر در کتاب *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی* یک «کلیت فرهنگی بسیار گسترده» است که همه اینها را تبدیل به یک واحد مطالعه تاریخی و برخوردار از یک هویت مشخص می‌کند. از این نظر، «هیچ کس از روی تعقل وجود شیوه‌های ملی تفکر و رفتار و یا آن نوع از گروه‌های ذینفعی را که مارکس طبقه می‌نامید انکار نمی‌کند. اما به همین سانسف هیچ کس نیز منکر آن نیست که بورژوازی و پرولتاریا، انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها، فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها در

^۸. Osman, A. (2018). [Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by C.

Aydin]. *International Journal of Middle East Studies*, 50(4), 794–796. <https://doi.org/10.1017/S002074381800089X>

^۹. لازم به ذکر است که این قسمت از نقد و تحلیل نظریه آیدین، با استفاده از Gemini 2.5 pro تهیه و ارائه شده است.

اجتماعی فرهنگی وسیعتری که به طور سنتی «غرب» نامیده شده، مشارکت دارند... غرب بدین معنا از تمدن های هندو، چینی، اسلامی، و روسی متمایز می شود.^{۱۰} بدین ترتیب البته می توان تحلیل جمیل آیدین در باب هویت سلبی جهان اسلام را در باره «جهان غرب» و هویت های سلبی آن در برابر جهان شرق (مانند بیزانس یا همان روم شرقی)، هویت سلبی آن در برابر جهان اسلام در جنگ های صلیبی، و آنگاه هویت سلبی آن در برابر قدرت های نوظهور و جهان های هویتی رقیب در دوران جدید نیز پیاده کرد. ولی این همه زمینه برای هویت سلبی غرب هرگز موجب نگشته که جمیل آیدین چنان هویتی را هویتی بر ساخته تلقی کرده و کلان روایت غرب را مورد انکار قرار بدهد. اساسا تمدن ها و جهان های معنایی، در یک فرایندی یک «قلمرو اعتبار/قلمرو پرستیژ تمدنی» پیدا می کنند. این قلمرو اعتبار گاه ممکن است در دو قرن رخ بدهد (مانند آنچه که برای آمریکا رخ داده است)، گاهی ممکن است در یک هزاره پیدا بشود مانند آنچه که برای اقوام امپراتوری روم و سپس تشکیل کشورهای اروپایی در قرن دهم میلادی بوجود آمد و گاهی هم ممکن است این هویت در یک فرایند هزار و پانصد ساله تحقق پیدا بکند مانند آنچه که برای تمدن اسلامی و یا جهان اسلام خلق شد.

ایده «جهان فرهنگی و تمدنی اسلام»

بر خلاف اندیشه جمیل آیدین، اندیشه های دیگری وجود دارد که تکون جهان اسلام را تمدنی می داند و نه سیاسی، ملی و فرهنگی می داند و نه دولتی. از این منظر، رشته پیوند در جهان اسلام را باید در عقلانیت مشترک در جهان اسلام پی گرفت نه در دولت مشترک. از این منظر، شکل گیری دولت تنها یک مقدمه و یا یک مرحله در شکل گیری تمدن به حساب می آید. چه بسا دولتی نه مقدم بر یک تمدن، بلکه مبتنی بر یک تمدن شکل گرفته باشد. تمدن ها می توانند به شکل گیری دولت های تمدنی و دولت هایی با هویت مشترک اسلامی بیانجامند که شاید نمونه های آن را در دولت های اسلامی گذشته در تاریخ اسلام مشاهده کرد. بدین سان هر چند همیشه تمدن ها برخوردار از دولت ها هستند و دولت ها نقشی تعیین کننده در شکل گیری یک تمدن و فرایند روبه رشد یک تمدن می توانند داشته باشند، لیکن رابطه بین دولت و تمدن، رابطه یک سویه نبوده است، بلکه این رابطه دیالکتیک بوده، همان طور که دولت ها زمینه های شکل گیری یک تمدن را فراهم کرده اند، تمدن ها نیز خود زمینه های بسیار مساعدی برای صورت بندی دولت های تمدنی بوده است.^{۱۱}

^{۱۰} فرانکلین لوفان بومر، جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ص ۳۱.

^{۱۱} در این باره تأکید برخی از اندیشمندان بر موضوع دولت و نقش دولت های اسلامی در صورت بندی هویت تمدنی و تشکیل امت اسلام قابل توجه است. نمونه آن را می توان در بیانات و تأکيدات آیت الله خامنه ای در ترسیم مراحل پنج گانه شکل گیری تمدن اسلامی مشاهده کرد. ایشان به سهم دولت (یا همان دولت تمدنی) در شکل گیری تمدن اسلامی تأکید کرده و این مراحل را در وقوع انقلاب اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل دولت اسلامی (شامل همه کارگزاران نظام اسلامی و نه فقط قوه مجریه)، تشکیل جامعه اسلامی و سپس تشکیل تمدن اسلامی ضروری دانسته است. (محمد رضا بهمنی، تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه ای، نقد و نظر، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۹۸-۲۳۷). لیکن این بیان بدان معنا نیست که این مراحل تمدن سازی، مراحل مکانیکی و خطی بوده باشد، بلکه ایشان به خوبی توجه دارند که اولاً نظام، دولت، و جامعه قبل از تشکیل تمدن، باید سویه و صبغه تمدنی داشته باشند، و ثانياً صورت بندی تمدنی هریک از این مراحل آغازین

مارشال هاجسن معتقد است که مسلمانان قبل از دوران مدرن، به هویتی واحد در سطح یک تمدن رسیده بودند و چنین روندی نوعی از سبک زندگی مشترک را ساخته بود که هاجسن برای آن از واژه (Islamicate) استفاده می‌کند.^{۱۲} هاجسن در آغاز کتاب «اعجاز اسلام» (*the Venture of Islam*) بدین نکته پرداخته که تا زمانی که مسلمانان در یک چارچوب اخلاقی به فعالیت گروهی پرداخته‌اند، این کنش‌های گروهی از آنان یک کالبد درست کرده، و آنها با اشتراک در ایمان به خدا و رسول خدا و با به رسمیت شناختن همدیگر، از اسلام فردی به سوی اسلام جمعی حرکت کرده و نهایتاً به یک امت اسلامی تبدیل شده‌اند. از منظر هاجسن، ایمان اجتماعی صرفاً برآمده از تعالی فردی و خصوصی شخص مومن نیست، بلکه این ایمان، تکالیف اجتماعی و عمومی را نیز متأثر و مقدس می‌کند. بدین سان، تدین و تعبد آثار گسترده‌ای را به لحاظ اجتماعی و گروهی به جا می‌گذارد. «فراروی دین از مسجد به زندگی شخصی و اجتماعی، و گسترش آن از مناسک دینی به مراسمات فرهنگی موجب سرایت دین از قلمرو خصوصی به قلمرو عمومی می‌شود و باعث حضور دین در همه ابعاد فردی و اجتماعی، اخلاقی و عقیدتی، و سیاسی و اقتصادی می‌گردد. بدین سان ما به تدریج از قلمرو اسلام به مثابه یک دین خارج شده و به اسلام به مثابه یک فرهنگ، یک تمدن، یک قدرت و سیاست و بلکه یک جهان وارد می‌شویم که در آن همه امور به نام اسلام و با استناد به اسلام انجام می‌گیرد.»

نکته مهمی که هاجسن در کتاب «اعجاز اسلام» دنبال می‌کند تکرر سنت‌ها و فرهنگ مسلمانان و نسبت آن با دین یگانه اسلامی است. از این منظر، اسلام به لحاظ تعدد سنن دینی افرادی که بدان ایمان آورده‌اند، دینی یگانه است. اسلام از میان عرب‌ها شروع شد، ولی خیلی زود بین المللی شد و در جاهای مختلف ریشه دواند. در دنیای اسلام یک نظام مرکزی جهانی غیر از دوره اول اسلامی وجود نداشته است، با اینحال، امروزه وقتی مسلمانان را در جاهای مختلف می‌بینیم آنها از یک انسجام اسلامی در مقیاس جهانی برخوردار هستند، آنها نه فقط مناسک جمعی مانند حج را با هم انجام می‌دهند بلکه کلاً از یک میراث مشترک هم برخوردارند.^{۱۳}

تمامی مسلمانان «قرآن» را به مثابه یک متن و منبع وحیانی مشترک می‌پذیرند. همین موجب می‌شود آنها زبان مشترک و حتی چالش‌های مشترکی پیدا بکنند. در نظم اجتماعی مسلمانان، پیام‌های قرآنی هر شرایطی را تقدس می‌بخشید.

باید بر زمینه‌ها و بستر تمدنی استوار شده باشد. بدون زمینه‌های تمدنی نظام تمدنی، دولت تمدنی، و جامعه تمدنی، شکل نخواهد گرفت. گفته‌های منی ابوالفضل از متفکران زن مسلمان در مصر نیز در باب نقش دولت در شکل‌گیری امت اسلامی بدین ضرورت پرداخته است. ایشان به اصل دولت و سهم آن در صورت‌بندی امت وسط (الامه القطب) تأکید می‌کند. از این نظر، هر چند مدار امت در اسلام، عقیده است و نه دولت، لیکن با تأسیس دولت، مقومات بنیادی عمران و آبادانی امت شکل می‌گیرد و صیانت از امت نیز با دولت میسر می‌گردد. بدین سان از نظر منی ابوالفضل دولت نه منشأ امت و نه بدیل آن، بلکه مکمل و متمم امت تلقی می‌شود. (منی ابوالفضل، الامه القطب نحو تأسیس منهجی لمفهوم الامه فی الاسلام، قاهره، مکتبه الشروع الدولیه، ۱۴۲۶-۲۰۰۵ م، ص ۲۴).

12. ibid V, 2, p. 334.

13. See: Ibid, p 72-78.

قرآن به عنوان منبع زندگی در امور نظامی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مقرراتی را وضع می‌کرد.^{۱۴} تکرار مستمر خود آیات قرآنی و تلاوت قرآن در میان مسلمانان نیز یکی از مهم‌ترین عناصر معرفتی، معنوی، و حتی هنری در میان مسلمانان بوده و همواره کارکردهای کلان اجتماعی داشته است. «در میان همه هنرهای اسلام تلاوت آهنگین قرآن مجید از همه مهم‌تر و مرکزی‌تر است. این هنر عالیترین هنر مقدس اسلام است. هنر تلاوت آهنگین قرآن مجید طبعاً در بسیار موارد با هنر کتابت کلام خداوند و نیز با حفظ کردن قصصی که در بسیاری از سوره‌های این کتاب مقدس آمده است، همراه می‌شده است.»^{۱۵}

علاوه بر قرآن و نیز سنت^{۱۶}، مولفه‌های اعتقادی مشترکی در میان مسلمانان وجود داشته است. آنها در دو عنصر ایمان بر خدای یگانه و باور به روز قیامت اتفاق نظر داشته‌اند. از سوی دیگر، محتوای اجتماعی خود اسلام موجبات پیوستگی در میان مسلمانان را ایجاد کرده بود. اسلام فراتر از امور فردی محتوا داشته، و به مراتب بیشتر از مسیحیت در پی ارائه الگوی اجتماعی بر مبنای دین بوده، و از این رو نه فقط بر عبادت عمومی بلکه بر تمامی زندگی و قانون مدنی سایه انداخت.^{۱۷} علاوه بر نقاط ایجابی، وجود محدودیت‌ها و نبایدها نیز عملاً در سنت اسلامی موجب نوعی از مشابهت، مشارکت، و پیوستگی بوده است.^{۱۸} وجود محدودیت‌های مشترک در اسلام شبیه نبایدهای عمومی^{۱۹} است که مرادخای کاپلان در تحلیل تمدن یهودی بدان اشاره می‌کند و آن را برای امت یهود هویت بخش معرفی می‌کند. از نظر کاپلان، وجود نبایدهای اجتماعی به عقاید دینی، استانداردهای اخلاقی، و آرمان‌های ملی شکل و هویت می‌بخشد و از این طریق هماهنگی و پیوستگی در تمدن بوجود می‌آید.^{۲۰}

در باره هویت واحد و پیوسته جهان اسلام و تمدن اسلامی، حسین نصر هم تحلیلی شبیه مارشال هاجسن دارد. او منطقه‌های شش گانه فرهنگ اسلامی در منطقه عربی، منطقه ایران، منطقه آفریقای سیاه، منطقه ترک زبان، منطقه شبه‌قاره هند، و جهان مالایایی در جنوب شرق آسیا را نمایشگاهی می‌داند که در آن مجموعه‌ای شگفت‌انگیز از

¹⁴. See: Ibid, 183.

¹⁵. حسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۱۵۷.

علاوه بر جنبه‌های هنری قرآن که موجبات انسجام تمدنی را میان مسلمانان از بالکان تا بنگال گردید، ابعاد زبانی و محتوایی قرآن نیز در ایجاد این انسجام اهمیت داشته است.

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Vol. 1: 183.

ناگفته نماند که یهودیان با همین رویکرد تمدنی در صدد احیای فرهنگ تورات‌خوانی (هرچند ابعاد هنری آن بسیار ناچیز است) در ساخت تمدن یهودی بوده و هستند. از منظر مرادخای کاپلان، عادت اجتماعی تورات‌خوانی، هرچند که الان منسوخ و متروک است، در درون خود چنین انباشت انرژی اخلاقی را داشته است. اگر این امر دوباره احیا گردد و کارکردهای آن زنده شود، روح اخلاقی یهودی یهودیان دوباره زنده خواهد شد.

¹⁶. See: Ibid, p 88.

¹⁷. ر.ک: پیوستگی در تمدن اسلامی، نقد و نظر.

¹⁸. See: Ibid, Vol. 1, p 86-87.

¹⁹. Folk-Sanction.

²⁰. See: Kaplan, Mordecai; *Judaism as a civilization, Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, Jewish Publication Society of America, 1994, p 199-200.

قومیت‌ها، زبان‌ها، انواع هنر و موسیقی، و آداب گوناگون زندگی بشر را می‌توان مشاهده کرد. «اسلام از جنگل‌های بورنئو گرفته تا کوه‌های هندوگش و تا بیابان‌های موریتانی، پیروانی دارد که در میان آنها، سفید پوست، سیاه‌پوست، زردپوست، و در واقع تمام دیگر نژادهای میانه به چشم می‌خورد. در میان مسلمانان همه گونه نژاد از مو مشکی، مو بور، چشم قهوه‌ای و چشم آبی وجود دارد. اما در دل این تنوع چشمگیر، وحدتی حاکم است که از اسلام سرچشمه می‌گیرد و جلوه‌های آن را می‌توان در قرائت قرآن به زبان عربی از شرق گرفته تا غرب، در اقامه نمازهای یومیه در جهت مکه، در الگو قرار دادن پیامبر، در پیروی از شریعت، در رایحه معنوی طوایف صوفیه، در نقش و نگارها و هماهنگی‌های جامع موجود در هنر اسلامی، و در نیز در بسیاری عوامل دیگر به چشم دید.»^{۲۱} از نظر نصر، وحدت موجود در جهان اسلام، هیچ‌گاه به معنای متحدالشکل بودن نبوده است و همواره در آن تنوع فراوانی وجود داشته است. از این نظر توانسته است همه جماعات انسانی را به خود جلب کرده و در عین ارج گذاری به اختلافات فرهنگی، تمدن عالم‌گیری را خلق کند که اصل و مرکز آن توحید است و می‌تواند یکپارچگی در تمدن اسلامی را به ارمغان بیاورد.^{۲۲}

عبدالحسین زرین کوب نیز در بیان ویژگی‌های فرهنگ اسلامی و تأکید بر قانون مشترک اسلام به رغم وجود معارضات سیاسی بین فرمان‌روایان مختلف در اعصار گذشته است که می‌گوید: «اسلام که یک امپراتوری عظیم جهانی بود با سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن به شمار می‌آمد مواریت و آداب بی‌زیان اقوان مختلف را تحمل کرد، همه را بهم در آمیخت و از آن چیز تازه‌یی ساخت. فرهنگ تازه‌یی که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ نظری‌هایی که دنیای بورژوازی و سرمایه‌داری را تقسیم به ملت‌ها، به مرزها، و نژادها کرد در آن مجهول بود. مسلمان، از هر نژاد که بود - عرب یا ترک، سندی یا آفریقائی، در هر جایی از قلمرو اسلام قدم می‌نهاد خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت. یک شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی می‌یافت. همه جا، در مسجد، در مدرسه، در خانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود نه اختلاف تابعیت. همه جا یک دین بود و یک فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی‌المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و

^{۲۱}. حسین نصر، قلب/اسلام، ترجمه مصطفی شهر آئینی، تهران، انتشارات حقیقت و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰.

^{۲۲}. همان. گفتنی است هر چند حسین نصر نیز در کتاب قلب/اسلام تعبیری دارد که نشان از تفکیک امت از تمدن دارد، لیکن برخی دیگر از تعبیر ایشان نشان از نزدیک بودن مفهوم امت به مفهوم تمدن دارد. نصر آنجا که به مقوله «امت و جامعه» در اسلام می‌پردازد، بدین نکته تصریح می‌کند که: «در هر حال برای اسلام، امت بیش از هر چیز دیگری به اجتماعی انسانی اشاره دارد که وابستگی‌های مذهبی آنها را کنار هم قرار داده است و وابستگی اجتماعی، قضایی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی را نیز به دنبال دارد»

جانش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت: مدینه، دمشق، بغداد، ری، نیشابور، قاهره، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور، و دهلی.^{۲۳}

از نظر جوزف شاخت^{۲۴} به رغم نفوذ قوانین بیگانه (حقوق تلمود یهودی، حقوق ساسانی، و حقوق روم شرقی) در حقوق اسلامی، اسلام توانست تغییراتی را موجب شود مانند آنچه از احکام ارث رسومات عرب جاهلی را تغییر داد و یا مخالفت با ربا در اسلام، رباخواری را در مدینه مذموم ساخت.^{۲۵} این سطح از تغییرات منحصر به عرصه حقوق و فقه نبود، بلکه در ادبیات نیز بوجود آمد. به رغم وجود تنوعات و تناقضات در ادبیات اسلامی، روح دینی در این ادبیات رنگارنگ بسیار مشهود بوده است. با سطره ادبیات اسلامی و زبان‌های اسلامی، بسیاری از زبان‌های دیگر مانند زبان نبطی، قبطی، لاتین، یونانی، سریانی، ارمنی و پهلوی رو به ضعف گذاشت و به تدریج از بین رفت. در ادبیات اسلامی، فقط زبان عربی غالب نبوده است، بلکه ادبیات فارسی نیز در حوزه‌های ادبی تمدن اسلامی پررنگ بوده است. در شعر حماسی فارسی هرچند روح ایرانی در آن موج می‌زند و هیچ التقاط عربی در آن یافت نمی‌شود، و هرچند شعری مانند فردوسی و نظامی از فصیح‌ترین و مهم‌ترین شعرای ملی و ایرانی بوده‌اند و شاید از اسلام کمتر چیزی را اخذ کرده باشند، ولی، در نظر برخی از مستشرقان، آثار نفوذ تمدن اسلامی از بیان آنها محسوس است. در این باره، هرچند برخی شاهنامه را مخالف اسلام و گاه منتسب به زرتشت می‌خوانند، ولی از لابلای این کتاب می‌توان فهمید که فردوسی خود را یک ایرانی مسلمان و دارای فرهنگ و سنن اجتماعی ایران مسلمان می‌داند.^{۲۶} شبیه چنین تحولی در هنرهای اسلامی نیز صادق است. هنرهای اسلامی به رغم تنوع و تکراری که داشته است، در یکدیگر اثرگذار بوده و در مجموع هنر واحد اسلامی را بوجود آورده است. مساجد در دنیای اسلام و هنرهای بکار رفته در آن، و همین‌طور خط عربی و خوشنویسی قرآن، که پس از مسجد مقدس‌ترین وسیله وحدت عالم اسلام بود، هم به لحاظ ماهوی وحدت داشته است و هم خود عامل وحدت در میان تنوعات فرهنگی جهان اسلام بوده است.^{۲۷} تیتوس بورکهارت نیز در توصیف هنر اسلامی می‌نویسد: «هیچ کس نمی‌تواند وحدت هنر اسلامی را منکر شود. چه در زمان و چه در مکان؛ زیرا وجود این وحدت بسی آشکار و بدیهی است. چه انسان به مشاهده مسجد قرطبه پردازد و چه در مدرسه بزرگ سمرقند تأمل کند. چه مزار عارفی را در مغرب ببیند و چه در ترکستان و چین. گویی یک نور و فقط یک نور

۲۳. عبدالحسین زرین کوب، کارنامه/اسلام، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۸، ص ۲۹-۳۱.

24 Joseph Schacht

۲۵. همان، ص ۱۰۹-۱۱۹.

۲۶. همان، ۱۵۴.

۲۷. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱.

در تمام این آثار متجلی است.^{۲۸} از این منظر، عناصر مشترک در هنر اسلام، نه تنها ناشی از جهان‌بینی مشترک مسلمانان، و یا نشأت یافته از قواعد و ضوابط شریعت اسلامی در آفرینش‌های هنری، بلکه ناشی از تجربه‌های تاریخی مشترک و تعاملات فرهنگی میان سرزمین‌های اسلامی است. از این منظر، نه فقط بسترهای دینی مشترک و حدود و ثغور شرعی در اسلام و یا حتی مسیحیت در صورت‌بندی هنر دینی اثرگذار بوده است بلکه تعامل فرهنگی مشترک و تاریخ مشترک سرزمین‌های اسلامی نیز در شکل‌بندی هنر اسلامی اثرگذار بوده است. «هنر ایران و بغداد را نمی‌توان در دوران امویان از یکدیگر جدا کرد، هنر سوریه، عراق، و ترکیه را نمی‌توان از هنر عثمانی مجزا نمود و هنر صفویان را بی‌تأثیر از هنر هرات نمی‌توان شناخت.»^{۲۹}

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که آنچه که امت اسلامی را به هم پیوند داده است صرفاً یک ایمان قلبی و فردی نیست، بلکه ایمانی مشترک و البته امتدادیافته در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و برخی از سطوح سیاسی است. ایمان مشترک که برخاسته از متن مشترک مثل قرآن بین امت اسلام بوده است^{۳۰}، موجب گردیده که مسلمانان در جمعیت خود، برخوردار از یک تاریخ مشترک، محبت مشترک، خصومت مشترک (در برابر نظام سلطه)، چالش‌های مشترک، ظرفیت‌های مشترک، و در نهایت هویت مشترک باشند. این نه یک پدیده جدید، بلکه یک حقیقت دیرین دارد و همان حقایق گذشته، مسیر مواجهه با غرب (غرب به مثابه خصم تمدنی مسلمانان) و نیز مواجهه با تمدن‌های دیگر را معلوم می‌کند. تمدن غرب در مواجهه با دیگربودهای تمدنی‌اش نه فقط نقطه تفاوت تمدنی برای تمدن اسلامی به حساب می‌آید بلکه آنجا که نقش استعماری پیدا می‌کند به مثابه خصم تمدنی نقش ایفا کرده و از تفاوت تمدنی به خصم تمدنی تغییر جا می‌دهد. خصم تمدنی غرب نه تنها در دوره مدرن، بلکه از دوره‌های پیشین باستان همواره یکی از دیگربودهای خصمانه‌اش را تمدن شرق قرار داده بود و از همان‌رو جنگ‌های تاریخی بزرگی را بر علیه سرزمین فارس آغاز کرده بود که نمونه آن را در لشکرکشی‌های اسکندر مقدونی می‌توان مشاهده کرد. این رویه ستیز با مشرق زمین و بعدها با اسلام و تمدن اسلامی، در دوره جنگ‌های صلیبی، به نام مسیحیت ادامه یافت و

^{۲۸}. تیتوس بورکهارت، ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی، در کتاب *میانی معنوی هنر*، ترجمه سید حسین نصر، ص ۶۵.

^{۲۹}. محمد رضا مریدی، معصومه تقی‌زادگان، هادی عبداللّهی، تحلیل گفتمان‌های هنر در ژئوپولیتیک جهان اسلام، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۵۴، سال چهاردهم، شماره ۲، ۱۳۹۲، ص ۸۱.

^{۳۰}. نقش کلیدی قرآن کریم به عنوان متنی که در جهات مختلف و نقاط متعدد جهان اسلام منتشر بوده، نه فقط در میان مفسران، بلکه فقها، عرفا، فلاسفه و متکلمان، نه فقط علما، بلکه سیاستمداران و مصلحان اجتماعی، و هنرمندان و ادبا و شعرا و معماران، و نه تنها نخبگان، بلکه عموم مردم، همواره به عنوان منبع معرفتی، فرهنگی، و سیاسی حضور و نفوذ داشته است و آیات و گزاره‌های آن تبدیل به اصول و قواعد مختلف زندگی در سیاست، در علم، و در فرهنگ شده است. قرآن نه یک کتاب علمی صرف، بلکه جوابی بود به نیازهای عصر.

آنگاه نمونه همه جانبه این سلطه‌جویی خصمانه در دوره‌های بعد در زمانه استعمار ظهور یافت و به نام مدرنیته و مدرنیاسیون ترک‌های بسیاری را در میان امت اسلام موجب گردید.^{۳۱} بدین سان خصم تمدنی غرب امروز، امتداد منطقی خصم تمدنی غرب دیروز بوده است و این خصومت نه فقط در دوران اسلام بلکه در دوران قبل از اسلام هم بین تمدن رومی و تمدن ایران و قبل‌تر از آن بین یونانیان و ایرانیان وجود داشته است.

چالش‌های یگانگی امت اسلامی در دوران مدرن

به رغم خبط و خلط‌های مفهومی جمیل آیدین در مورد ماهیت «برساخته»ی جهان اسلام، باید اذعان کرد که تحلیل او، هرچند با مبانی نادرست، به یک معضل واقعی و انکارناپذیر در دنیای معاصر اسلام اشاره می‌کند: جهان اسلام امروز در فرایند تعریف هویت خود در مواجهه با جهان جدید، دچار زخم‌های عمیق و گسست‌های جدی شده است. اما برخلاف دیدگاه آیدین، این زخم‌های ناسور نه معلول «برساخته بودن» هویت اسلامی یا ماهیت «سلبی» و واکنشی آن، بلکه محصول دو عامل هم‌زمان و ویرانگر دیگر بوده است.

نخست، تحمیل قالب‌های مدرن غربی بر پیکره‌ی جوامع اسلامی - مهم‌ترین و ساختاری‌ترین این قالب‌ها، نظام دولت-ملت (Nation-State System) و ستفالیایی است. این الگو که برآمده از تاریخ اختصاصی اروپا بود، پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی، بر جهان اسلام تحمیل شد و مرزهای مصنوعی را جایگزین پیوندهای طبیعی فرهنگی، دینی و تاریخی کرد. همان‌طور که **برتراند بدیع (Bertrand Badie)**، نظریه‌پرداز برجسته روابط بین‌الملل، در کتاب *The Imported State* استدلال می‌کند، دولت-ملت وارداتی در جوامع غیرغربی نه تنها نتوانست مشروعیت و کارآمدی لازم را کسب کند، بلکه با ایجاد منطق «منفعت ملی» (National Interest)، مفهوم متعالی «منفعت امت» را به حاشیه راند. این ساختار، جوامع اسلامی را به واحدهایی رقیب و گاه متخاصم تبدیل کرد و وفاداری‌های ملی را بر اخوت اسلامی مقدم شمرد. نتیجه، خلق دنیایی پاره‌پاره بود که در آن، همکاری برای حل مسائل مشترک، جای خود را به رقابت بر سر منابع محدود داد و مانع از شکل‌گیری یک کنش جمعی معنادار در سطح جهانی شد.^{۳۲}

دوم، تعمیق و فعال‌سازی گسل‌های داخلی. عامل دیگر، که به موازات عامل اول عمل می‌کند، اوج‌گیری و عمیق‌یابی بی‌سابقه‌ی اختلافات مذهبی و قومی در درون جهان اسلام است. در حالی که این تفاوت‌ها همواره وجود

^{۳۱} لابی و اسرائیل از اوایل دهه ی ۱۹۹۰ تلاشی سخت و البته موفقیت آمیز در جهت متقاعد کردن دولت امریکا برای در پیش گرفتن سیاست رویارویی نسبت به ایران آغاز کردند. جان میرشایمر، کتاب لابی یهود و رئالیسم تهاجمی، ص ۲۱۵.

^{۳۲} Badie, B. (1995). *The imported state: The westernization of the political order* (C. Volk, Trans.). Stanford University Press. (pp. 31-55, 209-219).

داشته است، در دوران مدرن و بعد از ورود مدرنیته به دنیای اسلام، به شکل خطرناکی سیاسی و ابزاری شد. اکنون پاسخ این پرسش کلیدی را که چرا جهان اسلام در دوران اخیر، عمیق‌ترین اختلافات تاریخی خود را فعال کرده و گسل‌های هویتی خفته را بیدار نموده، در رویکردها و تفسیرهای مختلفی می‌توان یافت. یکی از ریشه‌های اصلی این گسل‌های هویتی، چنانکه **اولیویه روآ (Olivier Roy)** در آثار خود (مانند *Globalized Islam*) به آن اشاره دارد، «قبیله‌ای شدن» (Tribalization) دین و سیاست در غیاب یک پروژه تمدنی مشترک و فراگیر مسلمانان است. در خلأ یک گفتمان وحدت‌بخش که بتواند کثرت‌ها را ذیل یک چتر مشترک تعریف کند، هویت‌های خُرد (قومی، مذهبی، فرقه‌ای) برجسته شده و به سنگر اصلی نزاع‌های سیاسی تبدیل می‌شوند. این امر، محصول «فقدان گفتگوی سازنده» در جهان اسلام و غلبه‌ی منطق حذف بر منطق تفاهم است. در چنین فضایی، اختلافات جزئی بر اشتراکات بسیار سایه می‌اندازد و انرژی درونی امت اسلام به جای صرف شدن برای تعالی و پیشرفت، صرف خنثی‌سازی یکدیگر می‌شود.^{۳۳}

ترکیب این دو عامل—یعنی تکه‌تکه شدن ساختاری از بیرون و فعال شدن گسل‌ها از درون—هویت جهان اسلام را نه فقط در مسائل کلان سیاسی، بلکه در بدیهی‌ترین امور انسانی و اخلاقی نیز با تهدید مواجه کرده است. این وضعیت، همان گسست عمیقی است که واکنش‌های احساسی یا انفعالی در برابر بحران‌های مشترک (مانند مسئله فلسطین یا اسلام‌هراسی) را جایگزین اقدام راهبردی، مؤثر و هماهنگ کرده و امت اسلام را از تحقق ظرفیت‌های عظیم تمدنی خود بازداشته است.^{۳۴}

روان‌شناسی سیاسی امت کنونی اسلام

پرسش اصلی و البته بسیار آزاردهنده در این همه بحث و هویت پیوسته جهان اسلام این است که اگر دنیای اسلام چنین درهم‌تنیدگی دینی و اسلامی دارد چگونه در انسانی‌ترین مسئله تمدنی همچون مسئله فلسطین، مسئله‌ای که اتفاقاً متعلق به همان جهان اسلام است و امانده و نتوانسته در جهانی بودن خودش آن را علاج و حل و فصل کند؟ آیا مسئله اصلی در این ناکارآمدی بزرگ در جهان اسلام، عقب افتادگی و توسعه نیافتگی دنیای اسلام است، یا ریشه آن در فاصله بین ملت‌ها و دولت‌های اسلامی است، یا اینکه خاستگاه این رنج و درد در وابستگی اقتصادی و سیاسی دولت‌های اسلامی به غرب و آمریکا است، یا آبشخور آن را باید در اختلاف بین دول اسلامی در جهان اسلام، یا اختلافات طایفه‌ای، فرقه‌ای، و مذهبی در میان ابنای اسلامی و جوامع اسلامی جستجو کرد، اختلافاتی موجب شده

^{۳۳} . Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The search for a new ummah*. Columbia University Press. (pp. 18-45).

^{۳۴} . این قسمت از تحلیل مسئله نزاع در جهان اسلام و ریشه های درونی و بیرونی آن با استفاده از Gemini 2.5 pro تهیه و ارائه شده است.

است که آن همه وحدت و اشتراک در دنیای اسلام نتواند وحدت و قدرت خود را در حل مسئله‌های مشترک حفظ کرده و کارکرد سیاسی خود را آشکارا نشان بدهد؟ بی شک این سطح از ناکارآمدی جهان اسلام در بدیهی‌ترین و انسانی‌ترین مسئله جهانی همچون فلسطین نشان از این ندارد که اساساً چنین جهانی وجود ندارد و واقعیت دنیای اسلام از اساس امری موهوم است، بلکه این ناکارآمدی حاکی از ضعف‌ها و زخم‌های ناسوری است که بر پیکره جهان اسلام وارد گشته و آن را در علاج دردهای خود ناتوان و عاجز ساخته است. شبیه این دردها و زخم‌های عمیق را می‌توان در جهان‌های دیگر و تمدن‌های دیگر همچون تمدن غرب نیز مشاهده کرد. تمدن بودن تمدن‌ها نه در نداشتن چنین زخم‌های عمیق، بلکه در خودآگاهی آنها نسبت به این دردها و واکنش‌های مستمر، و مقاومت‌ها و ایستادگی‌های طولانی و اثرگذار برای حل چنین معضلاتی است. اگر چنین خودآگاهی در میان نخبگان و تودگان، و نیز در میان جنبش‌های اجتماعی و سیاسی وجود نداشت و اگر اراده‌ای در میان علمای مسلمان و اندیشمندان اسلامی برای رهایی از این سلطه استعماری نبود، و اگر انسجام و اتحاد در اصل ارزش‌ها و شعارهای استعمارستیز از شرق آسیا تا غرب آسیا وجود نداشت، این نبوده‌ها و نداشتن‌ها را می‌شد نشانه و علامتی برای نبود جهان اسلام و فقدان هویت واحدهی ملت مسلمان قلمداد کرد.

نکته‌ای که در مورد واقعیت جهان اسلام از یک سو و فقدان قدرت و اراده در جهان اسلام برای حل مسائل مشترک در جوامع اسلامی باید در نظر گرفت مسئله فراگیر «ترس» به مثابه یک شاخص «ضد تمدنی» در سطح جوامع اسلامی و در میان دولت‌های اسلامی است. دنیای اسلام امروزه از دو جهت در ترس و اضطراب به سر می‌برد و همین ترس و نگرانی موجب عجز و ناتوانی مسلمانان در حل معضلات و مسائل خود می‌شود: نخستین ترس، ترس از خود و داشته‌های خود است. اینکه آیا واقعاً دنیای اسلام توش و توانی برای حرکت تمدنی دارد یا نه؟ اینکه آیا دنیای اسلام می‌تواند آورده‌ای برای تمدن معاصر و تمدن جهانی امروز داشته باشد یا نه؟ در پاسخ به این تردید و شک در خود، نه فقط توده‌ها، بلکه بسیاری از نخبگان سیاسی و نخبگان علمی دچار نوعی از خودباختگی و خودتحقیری هستند و همین خودباختگی و دست‌پاچگی موجب شده است که بسیاری از داشته‌های علمی و معرفتی، داشته‌های فرهنگی و اجتماعی، داشته‌های اقتصادی، و داشته‌های تاریخی را نادیده بگیرند و نسبت به کارکرد آن عمیقاً تردید پیدا بکنند، تردیدی که آنها را از خود هم ترسانیده است. ترس دوم، ترس از جهان غرب و تمدن مغرب زمین است. این ترس، نه ترسی واقعی بلکه ترسی موهوم و برساخته است. به بیان دیگر، عملیات «استضعاف» و «استخفاف» (به تعبیر قرآنی) از ناحیه دنیای استکبار، در واقع چیزی جز ضعف‌پنداری و القاء (یا تلقین) ضعف به دنیای اسلام نیست، و ضعف واقعی مسلمانان زمانی رخ می‌دهد که در برابر القای ضعف، خود مسلمانان تمکین کنند و اراده کنند که این القای ضعف را بپذیرند. نقطه انعقاد ناتوانی مسلمانان و جهان اسلام دقیقاً در همین نقطه پذیرش ضعیف‌پنداری و سبک‌خواهی از ناحیه مستکبران غیرمسلمان است. در همین راستا آیت الله خامنه‌ای در مورد استفاده دشمنان از

راهبردی تهدید و ترس برای ملت‌های دیگر چنین می‌گوید: «خصوصیت ابرقدرت این است که به مردم دنیا تفهیم بکند که هیچ‌کس در مقابل او تاب ایستادگی و مقاومت ندارد. یک‌وقت چند سال پیش از این گفتم که ابرقدرت‌ها، بیش از آنچه که با پول و سلاحشان زندگی بکنند و قدرت نشان بدهند و حکومت بکنند، با هیبتشان زندگی می‌کنند و فرمان می‌رانند و حکومت می‌کنند.»^{۳۵} عطف بر همین نکته است که رهبر معظم انقلاب در فهرست کارکردهای مهم انقلاب اسلامی، به موضوع «انهدام ترس» می‌پردازد و می‌گوید: «در کشور کاری کرده بودند که ترس از قدرت آمریکا بر همه‌ی دلها حاکم بود؛ عرض کردیم که در این دهه‌های آخر از آمریکا، قبلش هم ترس از انگلیس؛ هر حادثه‌ای در کشور اتفاق می‌افتاد می‌گفتند کار انگلیس‌ها است؛ یعنی انگلیس‌ها را قدرت مطلق میدانستند. این ترس، مخصوص مردم نبود؛ خود سردمداران رژیم هم می‌ترسیدند از آمریکا. انقلاب اسلامی آمد و این سنگر ترس را منهدم کرد.»^{۳۶}

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با نقد استدلال محوری جمیل آیدین، که «ایده جهان اسلام» را به مثابه یک برساخته‌ی سیاسی مدرن صورت‌بندی می‌کند، نشان داد که تحلیل وی از تمایز میان دو سطح مجزا غفلت می‌کند: سطح پروژه‌های سیاسی نخبگان و سطح واقعیت‌های جامعه‌شناختی و فرهنگی-معرفتی. آیدین با تمرکز بر تاریخ دیپلماتیک و رقابت‌های ژئوپلیتیک میان امپراتوری‌ها، به‌درستی نشان می‌دهد که یک «ژئوپلیتیک پان‌اسلامی» یکپارچه در دوران پیشامدرن وجود نداشته است. با این حال، تعمیم این یافته و استنتاج فقدان یک «جهان اسلام» به مثابه یک کلیت معنادار، حاصل یک تقلیل‌گرایی مفهومی است. این مقاله استدلال کرد که «جهان اسلام» را نه به عنوان یک واحد سیاسی منسجم (political entity)، بلکه باید به مثابه یک «اجتماع ایمانی» (community of faith) و یک «جهان فرهنگی» (civilizational sphere) فهمید که قوام آن بر اشتراکات عمیق‌تری استوار است: یک چارچوب متافیزیکی و حقوقی مشترک برآمده از قرآن و سنت، شبکه‌های فراملی علما و تجار که به انتقال دانش و سرمایه فرهنگی می‌پرداختند، و مناسک وحدت‌بخشی چون حج که همواره بازتولیدکننده یک آگاهی فرامحلی بوده‌اند. این زیرساخت‌های هویتی، واقعیتی جامعه‌شناختی را شکل داده‌اند که وجود آن مستقل از پروژه‌های سیاسی دولت‌ها بوده و در وجدان جمعی زیسته است. از این منظر، ناکارآمدی کنونی نهادهای رسمی جهان اسلام در مواجهه با بحران‌هایی

۳۵. ۱۳۶۸/۱۱/۱۹.

ایشان در جای دیگر می‌گوید: کار دشمن دلهره افکندن است. کار دشمن این است که دلهره بیندازد، بترساند، ناامید کند؛ این کار دشمن است، کار شیطان است؛ مال امروز هم نیست، همیشه بوده؛ در طول تاریخ و در طول تاریخ اسلام. إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ - [آیه‌ی] قرآن است - این، شیطان است که دوستان و پیروان خودش را می‌ترساند؛ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُوا مِنِّي (۶) [خدا می‌فرماید] شما که مؤمن هستید، از اولیای شیطان، از پیروان شیطان، از قدرتهایی که قدرتهای شیطانی هستند نترسید؛ از من بترسید، از انحراف از صراط مستقیم بترسید. ۱۳۹۷/۱۱/۱۹.

۳۶. ۱۳۹۵/۰۱/۰۱.

نظیر مسئله فلسطین، نه دلیلی بر فقدان هویت مشترک، بلکه نمایانگر عدم انطباق (mismatch) ساختار سیاسی مدرن (دولت-ملت) با منطق فرهنگی پیشامدرن (امت) است. دولت-ملت به عنوان یک ساختار وارداتی مبتنی بر منطق وستفالیایی، ذاتاً در بازنمایی و نمایندگی آرمان‌های یک اجتماع ایمانی فراملی دچار تعارض ساختاری است. بنابراین، به جای انکار وجود جهان اسلام، باید به تحلیل دینامیک‌های تعامل میان این دو سطح پرداخت. پدیده‌هایی مانند «محور مقاومت» را می‌توان به عنوان تجلیات معاصر این منطق تحلیل کرد؛ جایی که کنشگران غیردولتی یا شبه‌دولتی، با عبور از مرزهای رسمی، پیوندهای ارگانیک جدیدی را بر اساس یک وجدان مشترک تاریخی و تهدید متصور مشترک شکل می‌دهند. این پدیده نشان می‌دهد که «واقعیت» جهان اسلام در لایه‌های زیرین ساختارهای رسمی سیاسی، همچنان به عنوان یک منبع بسیج اجتماعی و یک چارچوب هویتی پویا، قابلیت کنشگری دارد. مطالعه‌ی آینده جهان اسلام، بیش از آنکه نیازمند تمرکز بر دیپلماسی رسمی دولت‌ها باشد، مستلزم تحلیل جامعه‌شناختی این انرژی‌های اجتماعی و فرهنگی متراکم و نحوه تبلور آن‌ها در ساختارهای سیاسی نوین و بدیل است.^{۳۷}

کتابنامه

- ابوالفضل، منّا، *الامه القطب نحو تأصيل منهجی لمفهوم الامه فی الاسلام*، قاهره، مکتبه الشروع الدولیه، ۱۴۲۶-۲۰۰۵ م؛
- بابائی، حبیب اله، پیوستگی در تمدن اسلامی، نقد و نظر، شماره ۷۴، ۱۳۹۳؛
- بورکهارت، تیتوس، *ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی*، در *کتاب مبانی معنوی هنر*، ترجمه سید حسین نصر، تهران، سورۀ مهر، ۱۳۷۲؛
- لوفان بومر، فرانکلین، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲؛
- بهمنی، محمد رضا، تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای، نقد و نظر، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳؛
- زرین کوب، عبدالحسین، *کارنامه اسلام*، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۸؛
- کوش، دنی؛ *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*؛ ترجمه فریدون وحید؛ چاپ اول، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
- مریدی، محمد رضا، معصومه تقی‌زادگان، هادی عبداللّهی، تحلیل گفتمان‌های هنر در ژئوپولوتیک جهان اسلام، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۵۴، سال چهاردهم، شماره ۲، ۱۳۹۲.
- نصر، حسین، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۹؛

^{۳۷}. نتیجه‌گیری مقاله با استفاده از Gemini 2.5 pro تهیه و ارائه شده است.

Kaplan, Mordecai; *Judaism as a civilization, Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, Jewish Publication Society of America, 1994.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago and London, The University of Chicago Press, Vol. 1, 2, 3. 1974.

Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, Harvard University Press, 2019.

Mescob-Jadid, S. (2018). [Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by C. Aydin]. *Bustan: The Middle East Book Review*, 9(1), 125–129. <https://doi.org/10.1163/18785328-00901010>

McDougall, J. (2017). [Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by C. Aydin]. *The American Historical Review*, 122(5), 1572–1574. <https://doi.org/10.1093/ahr/122.5.1572>

Osman, A. (2018). [Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by C. Aydin]. *International Journal of Middle East Studies*, 50(4), 794–796. <https://doi.org/10.1017/S002074381800089X>

Badie, B. (1995). *The imported state: The westernization of the political order* (C. Volk, Trans.). Stanford University Press. (pp. 31-55, 209-219).

Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The search for a new ummah*. Columbia University Press. (pp. 18-45).