

بحران سکولاریسم در جهان اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۴/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۴/۲۹

داود مهدوی زادگان*

سکولاریسم هم مانند هر پدیده بشری با چالش‌های جدی بلکه حیاتی مواجه است و تنها در جهان اسلام است که این چالش قابل رؤیت است. ناتوانی اندیشه سکولار از ارائه تعریف جدید و هویت مدرن برای مسلمانان، ناتوانی در شناخت صحیح و گذار جوامع اسلامی به دنیای مدرن و از همه مهم‌تر بحران زایی صهیونیسم یهودی برای غرب؛ از جمله موارد بی‌شمار چالش سکولاریسم در جهان اسلام است. سکولاریسم غربی هم چون حمله مغولان به دنیای اسلام به تدریج رو به اضمحلال خواهد رفت. باید توجه داشت که این رویکرد انتقادی به سکولاریسم، هرگز ماهیت پست مدرنی ندارد. گرچه، رویکردهای پست مدرنی انتقادی است، ولی هر انتقادی هم لزوماً پست مدرن نیست.

واژه‌های کلیدی: سکولاریسم، بحران هویت، گذار، ایدئولوژی، ناسیونالیسم، شرق‌شناسی، توسعه، روشن فکری، غرب زدگی، جهان سوم، صهیونیسم.

مقدمه

بیش از دویست سال است که سکولاریسم به تدریج در جهان اسلام، به ویژه حوزه مرکزی آن



(خاورمیانه)، رخنه کرده و در عرصه جامعه و سیاست به ایدئولوژی مسلط تبدیل شده است. نخستین رویارویی مصریان با سکولاریسم غربی به حمله ناپلئون به مصر (۱۷۹۸ م) باز می‌گردد. مواجهه مستقیم ایرانیان با سکولاریسم غربی نیز به تهاجمات استعمارگران روس و انگلیس در اوایل سدهٔ هیجدهم میلادی و آغاز سلطنت قاجاریه باز می‌گردد.^۱ به دنبال فروپاشی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ و تجزیه سرزمین زیر سلطه آن به سرزمین‌های کوچک‌تر، دولت‌های سکولار یکی پس از دیگری در این سرزمین‌ها سر بر آوردند و حاکمیت و قدرت سیاسی را به دست گرفتند. در ایران نیز چند سال بعد از نهضت مشروطیت (۱۲۸۵ ش) دیکتاتوری مانند آتاترک در ترکیه، روی کار آمد و کاملاً مستبدانه در جهت تحکیم و استیلای دولت سکولار (رژیم پهلوی) عمل کرد.

بی‌آمد طبیعی اندیشه و دولت سکولار به حاشیه رفتن دین و سنت و مرجعیت دینی بود. زیرا اندیشه سکولار به معنای غربی یا مدرن آن عبارت از مخالفت با هرگونه مرجعیت دین در عرصه جامعه و سیاست و بی‌ارزش شدن سنت‌ها و پذیرش قوهٔ عقل به منزلهٔ یگانه مرجع مستقل در تمام تصمیم‌گیری‌های مربوط به حیات دنیوی است. در واقع، سکولاریسم به این معنا، شکل خاصی از دنیاگرایی است. جوامع بشری، از چهار، پنج سده پیش به این سو با تجربه جدیدی از دنیاگرایی درگیر شده است که تا پیش از آن اتفاق نیفتاده بود و الاً دنیاگرایی به معنای مطلق آن تجربه جدیدی نیست. اما در هر حال، شکل جدید دنیاگرایی (سکولاریسم) با هرگونه مرجعیت و استیلای دین بر جامعه و سیاست مخالف است. به همین علت، سکولاریسم نه تنها در سرزمین‌های پیرامونی مانند جهان اسلام که در ممالک مادر؛ یعنی اروپای مسیحی نیز دین و اندیشه دینی را به حاشیه برده است. دیگر، هویت‌های اجتماعی بر مبنای دین تعیین نمی‌گردد. چنان که برخی بر این نکته اذعان دارند که دیگر نمی‌توان از دین به منزلهٔ «مایهٔ هویت اجتماعی» سخن گفت.^۲ در این میان اسلام به مثابه دین و حیانی‌ترین تهاجم حاشیه‌نشینی جدید را تجربه کرده است. چنان که دکتر علی شریعتی حاشیه‌نشینی اسلام را این‌گونه توصیف کرده است:

پس از سقوط خلافت عثمانی در مارس ۱۹۲۴، اسلام - به معنای یک قدرت آشکار سیاسی و اجتماعی و کانونی مشتعل از اندیشه‌ها و احساس‌های نو و نیرومند و زاینده - از «صحنهٔ حوادث» جهان رخت بر بست و چنین می‌نمود که مذهبی که دگرگونی انقلابی جهان را تعهد کرده بود، از میدان‌های گرم کار و پیکار به گوشهٔ سرد و آرام مساجد خویش خزیده تا با نسل فرسوده‌ای که هنوز به وی وفادار مانده‌اند، به زندگی مرده و سنتی خویش ادامه دهد و رفته رفته جان بسپارد.^۳

هنگامی که رضاخان در سوم اسفند ۱۲۹۹ ش برای تصاحب قدرت خیز برداشت و در اولین

اعلامیه نظامی خود، معروف به «حکم می‌کنم»، تمام اهالی شهر تهران را به سکوت و اطاعت از احکام نظامی امر کرده بود؛ او نبود که حکم می‌کرد بلکه اندیشه سکولار بود که فرمان به اطاعت از مأموران نظامی‌اش داده است. برای همین، جریان فکری سکولار پشت سر رضاخان خیمه زدند و حکومت نامشروع وی را توجیه عقلانی کردند. حتی سردبیران برخی از روزنامه‌های محلی نیز خود را در این مقصود سهیم می‌دانستند. محمدعلی مکرّم (مدیر روزنامه صدای اصفهان) که خود را «آنتی پاپ» خوانده بود، از حکومت تازه تأسیس سکولار درخواست افزایش مقرری ماهانه می‌کند تا هم چنان «با یک دنیا ثبات و استقامت علیه آخوند و عمامه و روضه خوان و مداح و درویش و تمام کسانی که عمامه بر سر دارند» باقی بماند.^۴ با چنین حکومت مطلقه‌ای، یحیی دولت‌آبادی مشروطه خواه نیز به آرزوی دیرینه‌اش؛ یعنی موقوف شدن عمامه می‌رسید.^۵ سلطه سکولاریسم فکری - سیاسی در جهان اسلام چیزی غیر از استیلای سکولاریسم غربی نیست.

هشام شرابی، پی‌آمدهای امپریالیسم غرب در جهان عرب را در چند مسئله دسته‌بندی کرده است: ۱. پراکندگی سیاسی جهان عرب در سده بیستم؛ ۲. پراکندگی، فروپاشی و تبدیل جنبش ناسیونالیستی عرب به چند جنبش کوچک محلی؛ ۳. از هم پاشی داخلی و ممانعت از رشد اقتصاد بومی سرزمین‌های زیر سلطه؛ ۴. فعال نمودن اختلافات قومی و دینی و در نتیجه تأخیر در نوگرایی؛ ۵. هم سو کردن روند نوسازی کشورهای عربی با منافع اقتصادی - اجتماعی غرب؛ ۶. امپریالیسم و استعمار غرب از راه نظارت بر تعلیم و تربیت کوشید تا بر سمت‌گیری فکری و سیاسی نسل جوان، نفوذ گذارد.^۶

پس می‌توان نتیجه گرفت که با ورود سکولاریسم به جهان اسلام، مسلمانان دچار بحران و سردرگمی همه جانبه شده‌اند و همواره در پی راهی برای رهایی از این وضعیت هستند. برداشت اولیه از این نتیجه آن است که سکولاریسم به دلیل ساخت چالش برانگیزی و بحران‌سازی‌اش در جهان اسلام، بحران ایجاد کرده است. سکولاریسم بی آن که خود دچار چالش جدی شود، جهان اسلام را درگیر بحران کرده است. غرب بی آن که با مشکل جدی مواجه باشد، توانسته تمام اهداف و منافع مورد نظرش در جهان اسلام را تأمین نماید. محصولات مادی و فرهنگی خود را به سهولت در میان مسلمانان توزیع می‌کند و از این راه نه تنها بر سرمایه خود افزوده که استیلای خود بر جهان اسلام را تشدید کرده است. نتیجه این استیلای غربی، تشدید بحران جهان اسلام است. اما برداشت دیگری نیز هست که اعتقاد چندانی به ظواهر امر نداشته واقعیت امر را چیز دیگری می‌داند.

برداشت دیگر با این پرسش نظرش را ابراز می‌دارد که اگر سکولاریسم ساخت چالش برانگیزی

دارد؛ پس چرا در دیگر سرزمین‌های پیرامونی (غیر اصلی)، آن گونه چالشی که در جهان اسلام - به



ویژه حوزه خاورمیانه - ایجاد کرده است، موجب نشده است. بحرانی که مسلمانان با ورود سکولاریسم با آن درگیر شدند هرگز در دیگر سرزمین‌های زیر سلطه اتفاق نیفتاده یا دست کم گزارش جدی از وقوع آن ارائه نشده است. مهم‌ترین جنبه این بحران مربوط به بحران هویت، ارزش‌ها و اصالت‌های دینی - قومی است والا بحران‌های اقتصادی - اجتماعی در هر کشوری اتفاق می‌افتد. پس بحران موجود در جهان اسلام نمی‌تواند در اثر ماهیت چالش برانگیزی سکولاریسم غربی باشد، بلکه این بحران معلول بحران بزرگ‌تریست که تنها در جهان اسلام محتمل الوقوع است و آن عبارت از چالش خود سکولاریسم است. سکولاریته، پس از گذشت سالیان دراز توانسته است مقتدرانه تمام سرزمین‌های کره‌ی خاکی را در نوردد و به گفتمان مسلط تبدیل شود، لکن تنها در جهان اسلام است که علی‌رغم سلطه سیاسی و فرهنگی دچار بحران و چالش جدی شده است. سکولاریسم به هنگام ورود به جهان اسلام، پیش از آن که چالش برانگیز باشد خود دچار بحران شده است. به طوری که در دو سه دهه آخر سده بیستم، نشانه‌های این بحران کاملاً آشکار گشته است. تلقی بالا، یک برداشت پست مدرنی نیست که بحران زدگی سکولاریسم را از درون مورد مطالعه قرار دهد، بلکه نگاهی بیرونی با مبانی و دریافت‌های دیگری است که به این موضوع پرداخته است. مدعای کلی آن است که هرگاه سکولاریته با نظام فکری - ارزشی منسجم و زنده‌ای مواجه شود؛ رنگ می‌بازد و به سرعت دچار بحران می‌شود بلکه ناتوانی‌های ذاتی آن آشکار می‌گردد، چنان که این مطلب با حضور سکولاریسم در جهان اسلام اتفاق افتاده است. پس در ادامه نشان داده می‌شود که چگونه اندیشه مدرن، تنها در جهان اسلام با چالش‌های جدی مواجه گردیده است.

۱. بحران تعریف

از هر منظومه معرفتی، به هنگام رخنه کردن و تسلط بر اقوام و ملت‌ها، انتظارات مختلفی می‌رود. شاید اولین و مهم‌ترین انتظار عبارت از تعریف و شناسه هویت است. هر فردی باید بتواند به کمک آن منظومه معرفتی، خود را بشناساند و تعریفی ارائه دهد. این انتظار از آن رو اولی است که با آمدن رویکرد و اندیشه جدید، تعریف رایج و مسلط دچار تزلزل و آشفتگی نسبی می‌شود. پس موضوع «تعریف» اولین مسئله خواهد بود. اما مهم بودنش بدان دلیل است که افراد و جوامع بدون شناسه‌ای مشخص و روشن از خود، هرگز به عامل فرهنگی - تمدنی منظومه جدید تبدیل نمی‌شوند. ذهنیت‌های آشفته و مشوش، بیشتر عامل منفعل خواهند بود تا عامل فعال، از این رو، هیچ‌گونه مشارکت فرهنگی - تمدنی در ساخت آن منظومه معرفتی نخواهند داشت. بر این اساس، انسان جدید غربی بر مبنای سکولاریسم می‌تواند از خود تعریفی ارائه کند و در باب چیستی خود سخن

بگوید. مثلاً بگوید که «من یک مدرن هستم؛ یعنی انسانی که بر فردیت و آزادی از هر گونه مرجعیت غیر عقلانی اصرار می‌ورزد». اما آیا سکولاریسم از هنگام ورود به جهان اسلام توانسته است، تعریف روشن و دقیقی را ارائه کند تا به کمک آن مردم بتوانند خود را تعریف نمایند.

تعابیری چون ایرانی؛ مصری؛ لبنانی؛ الجزایری بودن بیشتر تفکیک است تا تعریف. این تعابیر تفکیک انتزاعی اقوام و ملیت است که پیش تر خود را با هویت مشترکی تعریف می‌کردند. آن گاه که بتوان بر مبنای اندیشه سکولار، ایرانی بودن یا مصری بودن را معنا کرد به تعریف جدیدی دست یافته‌ایم. ایدئولوژی سکولار ناسیونالیسم (ملت گرایی، وطن دوستی) کار تفکیک و تقسیم‌بندی جهان اسلام را انجام داد، ولی هرگز وارد قلمرو تعریف نشد. ناسیونالیسم توانست تمامیت جهان اسلام را پاره پاره کند، ولی در هویت دهی و معنا بخشی ملت‌های جدا شده کاری از پیش نبرد. همان‌گونه که هشام شرابی گفته است، «اندیشه ناسیونالیسم به رشته‌ای از ارزش‌های غیر دینی و هدف‌های سیاسی مخالف با اسلام میسر و عثمانیسم، اشاره می‌کند»^۷؛ لکن هرگز نتوانست تفکیک‌ها و تقسیم‌بندی‌های ملی - قومی جدید را به تنهایی، بر مبنای همان ارزش‌های غیر دینی تعریف و تفسیر کند. یک ایرانی یا مصری مسلمان در گذشته بر مبنای همان ارزش‌های اسلامی تعریف می‌کرد. مثلاً خود را با عنوان «مسلمان» (ایرانی مسلمان) معرفی می‌کند. این مطلب به دلیل غنای مفهومی اندیشه اسلامی است. ولی ناسیونالیسم سکولار به تنهایی قادر به معنا بخشی هویت‌های جدید نبود. از این رو، خیلی زود در پی رفع این مشکل اساسی برآمد.

۱- ۱. ناسیونالیسم: ناسیونالیسم سکولار در ابتدا با پیش کشیدن «باستان گرایی» تلاش داشت مشکل تعریف هویت‌های سیاسی جدید را حل نماید. با وجودی که ایده باستان گرایی با مبانی سکولار (نوگرایی) در تعارض بوده و هویت‌های ملی را به مرجعیت گذشته فرا می‌خواند؛ لکن برای حل این مشکل تردیدی در کار خود نکردند. برای همین است که کارشناسان سکولاریسم در استواری ایده باستان گرایی همّت بیشتری از خود نشان دادند. با وصف این، باستان گرایی چنان نبود که بتواند به کمک، ناسیونالیسم سکولار بیاید. چگونه ممکن است هویت باستانی را با برگزاری جشن‌های پر زرق و برق در یک ایرانی تزریق کرد. به همین دلیل، ناسیونالیسم سکولار به تدریج در تعریف هویت‌های سیاسی جدید حاضر به تفاهم مصلحت اندیشانه با اندیشه اسلامی شد. ناسیونالیسم عربی «به هم‌آهنگی‌ها و سازش‌های گوناگون با دو نیروی دیگر مسلط بر زندگی سیاسی تمایل نشان داد». از نظر روشن فکران عرب، تقابلی میان ناسیونالیسم و اندیشه اسلامی و عثمانیسم وجود ندارد. به زعم هشام شرابی، ناسیونالیسم کاملاً غیر دینی به دلیل پافشاری بر اصول



سکولاریستی خود «از جریان اصلی فعالیت سیاسی بیرون ماند». ^۸ ناسیونالیسم سکولار در ایران از همان ابتدا قدرت زیادی در تعریف هویت ایرانی بر مبنای ارزش‌های کاملاً غیر دینی نداشت. گرچه روشن فکران ایرانی متکی به دولت مدرن بودند؛ لکن همین دولت (پهلوی) نتوانست آن گونه که اندیشه سکولار در ترکیه اقدام به تعریف غیر دینی از ملت ترک کرد، موفق شود. امروزه، اغلب روشن فکران ایرانی، اسلام را به منزله بخشی از هویت ایرانی پذیرفته‌اند. ناسیونالیسم کاملاً غیر دینی تنها در جهان عرب نیست که به حاشیه رفته باشد؛ در ایران نیز چنین بوده است.

نباید زمینه‌های پیشینی در تفکیک‌های سیاسی جدید را نادیده گرفت. از این جهت، ناسیونالیسم سکولار حتی در کار تفکیک نیز به تنهایی موفق نبوده است. به زعم مجید خدّوری جهان اسلام پیش‌تر (سده شانزدهم میلادی) دچار پاره پاره شدن‌های سیاسی شده بود. به گفته وی «ایران نخستین واحد سیاسی بود که با توجیه موجودیت جداگانه‌اش بر پایه اختلاف‌های مذهبی، از وحدت اسلامی کناره گرفت». ^۹ البته این کناره‌گیری شیعیان به دلیل افراطی‌گری حاکمیت سیاسی سنی‌ها بود و الا ایرانیان مسلمان هرگز در پی کناره‌گیری از وحدت اسلامی نبودند. وقتی در جریان یورش سلطان سلیم اول عثمانی (۱۵۱۲/۹۱۸ - ۱۵۲۰/۹۲۷) به ایرانیان، شیعیان کشته یا زندانی می‌شدند و علمای سنی دربار عثمانی اعلام داشته بودند که کشتن یک تن شیعه پسندیده‌تر از کشتن هفتاد تن مسیحی است؛ ^{۱۰} طبیعی است که شیعیان در سرزمین ایران حکومت مستقل شیعی (دولت صفویه) تأسیس کنند. خدّوری ناسیونالیسم ایرانی در عصر صفوی را «به مثابه اعتراضی در برابر تسلط فزاینده اسلامی سنی بر عقاید مخالف» ملاحظه کرده است. ^{۱۱} به هر حال، تفکیک جهان اسلام به واحدهای سیاسی مستقل، پیش‌تر زمینه مساعدی برای ناسیونالیسم سکولار پدید آورده بود.

۲-۱. **گفتمان‌های شرق‌شناسی و توسعه: سکولاریسم در جهان اسلام از راه‌های دیگری غیر از رویکرد ناسیونالیستی کوشیده است** تعریف نویی برای هویت‌های جدید ارائه نماید. در اینجا، «اقل به دو مورد می‌توان اشاره کرد؛ یکی از منظر شرق‌شناسانه و دیگری از منظر جامعه‌شناسی اقتصاد و توسعه است. البته تعریف دوم عام‌تر از تعریف اول بوده بر جوامع غیر اسلامی نیز اطلاق می‌شود. تعریف اول همان اصطلاح شرق‌شناسانه موسوم به «شرق» و «انسان شرقی» است و تعریف جامعه‌شناسانه اصطلاح‌هایی چون «جهان سوم» و «کشورهای عقب افتاده» است. مخاطب اصلی در تعریف شرق‌شناسانه غربی‌ها هستند که از طریق مستشرقین با «انسان شرقی» آشنا می‌شوند ولی در تعریف جامعه‌شناسانه، مخاطب اصلی جوامع غیر غربی هستند که خردمندان غربی به مثابه

منجی درصدد رفع عقب افتادگی این کشورها برآمده‌اند. پیشینه تعریف اول به دو سه سده قبل باز می‌گردد و تعریف دوم پس از جنگ جهانی دوم رواج یافته است.

تعریف سکولاریسم از هویت بر مبنای نظریه شرق‌شناسی غیر از آن تعریفی است که برای انسان غربی ارائه کرده است. انسان شرقی با شخصیت «خود بنیاد» فاصله دارد و خود را وابسته به نیروی منفصلی احساس می‌کند. به خلاف انسان غربی که خود را «خود بنیاد» می‌داند، انسانی شرقی «هستی بنیاد» است.^{۱۲} جمع‌بندی ادوارد سعید از توصیف شرق‌شناسان آن است که «شرقی‌ها» کسانی هستند که مانند «غربی‌ها» منطقی، صلح طلب، لیبرال و عقل‌گرا و قادر به حفظ ارزش‌های واقعی نیستند و همواره سوءظن طبیعی دارند.^{۱۳} برجسته‌ترین توصیف انسان شرقی به «استبدادی» بودن است. که تا به امروز حتی از ناحیه روشن‌فکران جهان اسلام به منزله «سرمشق» مطالعاتی پذیرفته شده است. به زعم برخی از آنان باید *نامه‌های ایرانی* منتسکیو را با تفسیری رادیکال‌تر و پیچیده‌تر، دوباره زنده کرد.^{۱۴} هشام شرابی در تحلیل جامعه عرب^{۱۵} و نیز همایون کاتوزیان در اغلب آثارش^{۱۶} متأثر از همین سرمشق هستند.

از دیدگاه سکولاریسم شرق‌شناسانه دو دنیا وجود دارد؛ دنیای شرقی و دنیای غربی. هویت‌های ایرانی و ترکی و عربی به دنیای شرقی تعلق دارند و چون هیچ زمینه‌ای برای اتحاد این دو دنیا نیست؛ هویت‌های شرقی حتی اگر ابراز وفاداری بی‌قید و شرط هم بکنند مجاز به راه یافتن در دنیای غرب نیستند. ترکیه غرب‌گرا سال‌هاست که پشت دروازه اتحادیه اروپا به انتظار نشسته است. اما در دیدگاه سکولاریسم توسعه‌باور وجود دو دنیا کاملاً نفی شده است. یک دنیا بیشتر وجود ندارد. اگر شرق و غربی هم باشد در همین یک دنیا شکل گرفته است، زیرا «جهان، یک کل واحد است». جوامع و کشورهای گوناگون به طور فزاینده با یک‌دیگر در ارتباطند. سیاست‌های بین‌المللی و نظام اقتصادی جهان مرزها را در هم شکسته‌اند.^{۱۷} دیگر نمی‌توان از وجود دنیای غربی و شرقی؛ انسان غربی و شرقی، سخن گفت. پس، باید امیدوار بود که توسعه‌باوران بر خلاف مستشرقین، در این دنیای واحد از انسان واحد، هویت واحد و تعریف واحد سخن برانند. سکولاریسم مرزهای خود را برای انسان شرقی گشوده است. آیا به راستی این چنین است؟ علی‌رغم خوش‌بینی غرب‌باوران، باید گفت که چنین نیست. هیچ چیزی تغییر نکرده است بلکه وضع بدتر هم شده است. در اندیشه سکولار آدم‌ها و جوامع غیر غربی همان‌ها هستند. آن چه تغییر یافته تعابیر و عناوین است، نه هویت‌ها، برداشت مستشرقین و توسعه‌باوران یکی است و اختلاف در تعبیر است. اگر تا پیش از جنگ جهانی دوم، از هویت ایرانی، ترکی و عربی با عنوان «شرقی» یاد می‌شد، امروز با مفاهیم توسعه‌باوران تعریف می‌شود.



سال‌های قبل از جنگ «کم توسعه» نامیده می‌شدند، اینک به «کشورهای کمتر توسعه یافته» یا «کشورهای فقیر» و نیز کشورهای «نوظهور» و «اقتصادهای در حال توسعه» تغییر نام یافته‌اند.^{۱۸}

شرق‌شناسی و توسعه باوری، دو گفتمان مختلف از ذهنیت واحد است. و چون هر دو گفتمان به ذهنیت سکولار باز می‌گردند، نباید اختلاف بنیادینی میان این دو باشد. شاید لازم باشد پژوهشی که ادوارد سعید درباره شرق‌شناسی انجام داده است؛ درباره گفتمان توسعه نیز انجام پذیرد تا همسانی منطق مفهومی میان گفتمان شرق‌شناسی و گفتمان توسعه، دقیق‌تر آشکار گردد. به هر حال، تحول اندیشه سکولار از گفتمان شرق‌شناسانه به گفتمان توسعه باورانه به دلیل ضرورت‌های سیاسی - اقتصادی است که در نظام بین‌الملل به وجود آورده است. مهم آن است که انسان و جامعه غیر غربی با کسب تعریف جدیدتر (توسعه باورانه) نه تنها با وضعیت بهتر و برابر با کشورهای غربی مواجه نشده که از ساحت هویت شرقی هم تنزل پیدا کرده است. این وضعیت برای کشورهای اسلامی بدتر از هر جای دیگر بوده است. این‌گونه جوامع در محافل و مناسبات نظام بین‌الملل به منزله جوامع و کشورهای درجه سوم و چهارم معرفی می‌شوند.

۳-۱. مواجهه روشن‌فکران بومی با تعاریف جدید: تعریف کشورهای غیر غربی به «فقیر» و «توسعه نیافته» معنای تحقیرآمیزی به همراه دارد. کارشناسان سکولار غربی هنگامی که به جنبه اهانت‌آمیز بودن واژه «کشورهای فقیر» توجه کردند، واژه «در حال توسعه» را جای‌گزین آن کردند^{۱۹} تا از سوی این‌گونه کشورها عکس‌العمل غیر منتظره‌ای پیش نیاید، اما خوب است بدانیم که روشن‌فکران این کشورها با تعریف جدید مبتنی بر گفتمان توسعه چگونه کنار آمدند. به زعم شایگان، جهان امروز آن‌گونه که ساموئل هانتینگتون تصور کرده، نیست. تمدن مدرن، تمدنی در کنار دیگر تمدن‌ها نیست. در دنیای امروز، یک تمدن بیشتر نیست و آن هم تمدن غربی‌هاست. از این رو، «همه ما علی‌رغم خاستگاه و هویت فرهنگی مان غربی هستیم».^{۲۰} هویت جدید را باید از آن خود دانست و با هویت‌های دینی، قومی و ملی که دیگر به گذشته تعلق دارند، نمی‌توان برابر «غرب» ایستادگی کرد. هرگز نمی‌توان هویت جدید (غربی شدن) را دگرگون ساخت. به زعم شایگان «باید قطعاً و برای همیشه پذیرفت که همه ما مسافران کشتی واحدی هستیم. ارتباط متقابل که انعکاس آن را در همه سطوح واقعیت دیده‌ایم، به ما اجازه نمی‌دهد دسته‌ای جدا تشکیل دهیم و تافته جدا بافته باشیم».^{۲۱} چنین برداشتی از هویت، معنایی غیر از «تحقیر مضاعف» ندارد. فرد و جامعه غیر غربی یا پیرامونی یک بار با تعبیر سکولار غربی (جهان‌سومی و در حال توسعه بودن) تحقیر می‌شود و بار

دیگر از ناحیه روشن فکر بومی که به گفته وی «به جهانی تعلق [دارد] که اتفاقاً باید آنها را از صمیم قلب تأیید کند».^{۲۲} از شخصیتی که هر دو دنیای شرقی و غربی را تجربه کرده است پذیرش چنین تحقیر مضاعفی تعجب‌آور است. او هرگز به مردم جهانی که به آن تعلق دارد، نخواهد گفت که برای آنان در این کشتی، چه جایگاه و نقشی تعیین شده است. آیا جزء مسافران اصلی‌اند یا جزء خدمه‌ی فرودست؟ او خوب می‌داند که مردم کشورش خود را «تافتۀ جدا بافته» نمی‌دانند و خواهان سهم و حقوقی برابر در نظام بین‌الملل هستند. بلکه انسان غربی با همان اندیشه سکولار - به تعبیر شایگان «اروپامداری»^{۲۳} است که خود را «تافتۀ جدا بافته» احساس می‌کند:

اروپا مداری فقط جهان گشا و مزاحم نیست، به طرزی حقیرانه خود خواه و انحصار طلب نیز هست. هر دم خود را می‌ستاید و از تمجید لبریز می‌کند. خوش و خرم و شاد و بی‌خیال همه پیشرفت‌ها (از جمله نهادهای دموکراتیک) را به خود نسبت می‌دهد و آن‌گاه که از خاطرات تلخ (موسولینی و هیتلر) سخن می‌رود، ناگهان دچار فراموشی و نسیان عمدی می‌شود. یا گستاخانه دیگر سنت‌های دموکراتیک را نفی می‌کند و یا آگاهانه آنها را نادیده می‌گیرد. کردارهای سرکوب‌گرانه خود را ناچیز جلوه می‌دهد و دست آوردهای دیگران را خون‌سردانه تصاحب می‌کند و به خود نسبت می‌دهد. اروپامداری با ذکر دست آوردهای والای خود در تاریخ (علم، پیشرفت، اومانیزم) آنی از ستایش و خود بزرگ بینی فارغ نیست.^{۲۴}

شایگان، حاضر نیست از هویت درجه سوم - چهارمی که اروپامداری مغرور (سکولاریسم) برای مردم وی تعیین کرده است، سخن بگوید و آگاهی بخشی کند، زیرا چنین آگاهی از دیدگاه داریوش آشوری کاملاً «شوم» است. شوم بودن آن هم به دلیل مناسبات مفهومی است که در تعریف جدید از جامعه و افراد غیر غربی وجود دارد. آشوری واقعیت هر دو گفتمان را پذیرفته است، با این تفاوت که گفتمان شرق‌شناسی مربوط به گذشته است و اکنون در وضع گفتمان توسعه باوران به سر می‌بریم. روزگاری بود که «شرق» برابر «غرب» ایستادگی می‌کرد. «هنگانی که فرایند پاشیدن آن از درون به پایان رسید و جهان بینی «شرقی» و ارزش‌ها و سنجه‌های آن از درون فرو پاشید و دیگر شرقی با وجدان «شرقی» خویش بر جا نماند. آن‌گاه بدل به پاره‌ای از جهان سوم شد و مسئله «شرق» و «غرب» جای خود را به مسئله رابطه «شمال» و «جنوب» داد، یعنی رابطه جهان «توسعه یافته» و «توسعه نیافته».^{۲۵} کشورهای جهان سومی تا پیش از این هویت خود را بر مبنای عناصر فرهنگی خودشان - به ویژه دین و زبان - تعیین می‌کردند.^{۲۶} اما امروزه بر مبنای جهان‌گیری و سلطه فرهنگی غرب تعریف می‌شوند. هویت جدید، ساخت فرهنگی نداشته که ساخت اقتصادی - سیاسی دارد. این ساخت حاصل جهان‌گیری و قدرت امپریالیستی غرب است.^{۲۷} «جهان سوم» در «روند غلبه تمدن



مدرن و بنا بر جبر و قهر آن سرانجام» خود را در هویت «جهان سومی» می‌یابد، می‌بیند و می‌شناسد.^{۲۸}

از نگاه آشوری، در تمدن غربی، انسانیت و شیوه زندگی یک مفهوم و مصداق بیشتر ندارد و آن هم عبارت از زندگی بورژوازی غربی است، شهروند جهان سومی کسانی هستند که به این پایه نرسیده‌اند. لذا «هم چون شهروندان درجه دوم و سوم کره زمین، به عنوان «وحشی» و «بربر»، هم چون نگون بختان ازلی و نفرین شده‌گان مادر زاد داغ لعن و نکبت ابدی خواهند خورد».^{۲۹} جهان سوم، فراورده جهان‌گیری تمدن غربی و فروریختگی فرهنگ‌ها و تمدن‌های غیر غربی است.^{۳۰} هویت جدید، سرنوشت محتوم ماست و هرگز نمی‌توان به هویت‌های گذشته بازگشت، زیرا آنها فرو ریخته است. از این رو، «تمنای از سرگرفتن تاریخ گذشته جز سودایی خام نیست».^{۳۱} تمدن‌هایی مانند هند و ایران و چین و مصر به دلیل کهنگی و پیری و پوسیدگی، قادر به ایجاد جنبش و پاسخ به چالش قدرت تمدن غربی نیستند.^{۳۲}

از نظر آشوری پرسش اصلی جهام سومی باید این باشد که: «غرب چیست و راز قدرت آن و برتری آن کدام است و چگونه می‌توان به این قدرت دست یافت؟ و به عبارت دیگر: چگونه می‌توان به غرب رسید».^{۳۳} پس راه حل در «غربی شدن» است. اما غربی شدن - آن گونه که غربی‌ها تجربه کرده‌اند - راه طول و درازی است و آن عبارت از «ایمان به ارزش ذاتی دموکراسی و اصل حکومت مردم» است. جامعه‌های غیر غربی چون با تفکر فلسفی و انسان باوری غرب فرسنگ‌ها فاصله دارد، به گونه‌ای شتابزده، راه میان بر و کوتاه را انتخاب کرده‌اند؛ یعنی پیشرفت در علم و تکنولوژی. این انتخاب، همان راه «جهان غربزده» است. که از میان کشورهای غربزده تنها ژاپن و روسیه است که توانسته‌اند به «غرب» برسند. آنان «همه همّت خود را بر سر تکنولوژی صرف کرده‌اند و هرگز در بسط و تکامل سیر معنوی و باطنی غرب، یعنی تفکر فلسفی سهمی نداشته و در نهایت نسبت به ژرفنای آن بیگانه مانده‌اند».^{۳۴} پس این دو کشور، هنوز در ساحت فرهنگ و اندیشه، به همان جهان غربزده تعلق دارند. به عبارت دیگر، عقده حقارت و زبونی در برابر قدرت غربی، باید انگیزه‌ای بر غربی شدن همه جانبه باشد و در غیر این صورت، هم سنگ غرب نخواهیم بود. در واقع، آشوری تمنای غربی شدن همه جانبه را دارد و هم ترازوی در علم و تکنولوژی را نشانه غربی شدن نمی‌داند.

برداشت جهان غربزده (به ویژه ژاپن و روسیه) از راز قدرت غربی، علم و تکنولوژی است ماشین‌ساز و تکنولوژی مظهر قدرت غربی است و برای دستیابی به این قدرت آماده آن است که همه چیز خود را فدا کند.^{۳۵} اما آشوری با پیش فرض خاصی در واقعیت برداشت جهان سومی از قدرت غربی تصرف یا تحریفی کرده است که جامعه جهان سومی را همراه با خود به بن‌بست بی‌پاسخی و

تشدید حقارت برابر قدرت غرب می‌کشاند. پیش فرض آشوری آن است که «مسئله قدرت مسئله‌ای است بذات سیاسی»^{۳۶} مسئله سیاسی راه حل خود را در ساخت دولت و شکل قدرت می‌یابد. از این رو، جهان سومی برای رویارویی با قهر غرب، همه توان خود را در مسئله دولت متمرکز می‌کند. در نتیجه «به آسانی پذیرای شدیدترین شکل‌های تمرکز قدرت و زور؛ یعنی دولت توتالیتر است».^{۳۷}

پس جهان غرب‌زده (بنا بر روایت اول آشوری) راز قدرت غربی را در علم و تکنولوژی می‌داند و همه چیز حتی دولت را فدای رسیدن به قدرت تکنولوژیکی می‌کند. اما در برداشت بعدی آشوری، جهان غرب‌زده، راز قدرت را در دولت متمرکز می‌داند و لذا به آسانی دولت‌های توتالیتر را می‌پذیرد. جوامع جهان سومی، به ویژه جوامع کشورهای اسلامی با چنین برداشتی از رابطه قدرت، میان زمین و آسمان و در بن‌بستی ناامیدکننده رها می‌شوند. علی‌رغم تمنای غربی شدن باید به هویت جدید (جهان سومی) تن داد و همواره از این که بورژوازی غربی ما را به دنیای خود راه داده است، سپاس‌گزار غرب باقی بمانیم.

از میان نسل جدیدتر روشن فکری، آمریکا مدارانی هستند که به شیوه دو روشن فکر یاد شده بلکه افراطی‌تر از آن دو می‌اندیشند، علی‌میرسپاسی نیز تحقیر و سرکوب فرهنگی جوامع غیر غربی توسط مستشرقان و روشن فکران محافظه کار غربی را به منزله یک واقعیت، پذیرفته است.^{۳۸} تقاضای استقلال سیاسی این جوامع به دلیل خوی امپریالیستی و گرایش‌های تجاوز کارانه کشورهای غربی، امری طبیعی است.^{۳۹} مدرنیته مجموعه‌ای از تضادهاست؛ «هم بذر دموکراسی را در خود نهفته دارد هم فاشیسم را، هم رشد صنعتی و رفاه اقتصادی را، هم فقر و گرسنگی را، هم اندیشه ورزی و زیبایی و امید را هم تعمیق شدن و به تباهی غلتیدن و نومیدی را. مهم آن است که نباید از مدرنیته درکی یک سویه داشت».^{۴۰} بر این اساس، اگر سؤال شود که چرا همواره جنبه‌های مثبت مدرنیته به جوامع غربی تعلق دارد و جنبه‌های منفی آن به جوامع غیر غربی تعلق می‌گیرد؛ نباید چنین پرسشی را درکی یک سویه از مدرنیته تلقی کرد. لکن به زعم میرسپاسی، این گونه پرسش‌ها و موضع‌گیری برابر غرب «نوعی ترس مفرط از هر آن چه به تصور ما «بیگانه» می‌آید، است».^{۴۱} چنین ترسی مانع از آن می‌شود که از نگاه «بیگانه» به موقعیت و وضعیت اجتماعی و فرهنگی خودی بیاندیشیم درست است که شرق‌شناسی - از جمله کتاب *نامه‌های ایرانی منتسکیو* - «در ایجاد تصاویری از شرق در تصور غرب» سهم مهمی داشته است، ولی ما برای شناخت انتقادی از خود و جامعه و فرهنگ خودی، به این نگاه نیاز داریم.^{۴۲}

پس برای کسب تعریف یا هویت جدید باید از خود (به مثابه تبعه جامعه غیر غربی) فاصله گرفت

۲۰۵ و از چشم بیگانه به خود نگریست. اگر چنین نکردیم به معنای آن است که از بیگانه (غرب، مدرنیته)



می‌هراسیم. نشانه این هراس، هرگونه توجه به مقولاتی چون «اصالت فرهنگی» و «هویت ملی» است. تعیین چشم‌انداز آینده در ایران و هر کشور غیر غربی بر مبنای گفتمان «اصالت» و «هویت» نه با دموکراسی سازگار خواهد بود و نه با مدرنیته.^{۴۳} بنابراین، نگاه بیگانه تنها یک تصور انتقادی از اصالت و هویت فرهنگی - ملی را انتقال نمی‌دهد، بلکه ما را به موضع‌گیری عملی نیز وادار می‌سازد؛ یعنی به مخالفت نظری و عملی با اصالت و هویت. در نتیجه، این نوع فاصله‌گیری و نگاه از چشم بیگانه، از حالت موقت خارج شده، همیشگی می‌شود. چنان که این وضعیت برای خود میرسپاسی پیش آمده است.^{۴۴} لکن او توجه ندارد که علی‌رغم فاصله‌گرفتن از اصالت فرهنگی و هویت ایرانی، در موقعیت مدرن بودن قرار نگرفته است حتی اگر در مرکز دنیای مدرن به سر برسد. مادامی که تمثالی مدرن شدن در کار باشد، فاصله با مدرنیته محفوظ است. در چنین موقعیتی، بیش از آن که درباره جامعه و فرهنگ خودی به «شناخت انتقادی» دست یابیم، دچار تصور و شناخت ایدئولوژیک (مدرن‌گرایی، غرب‌گرایی) خواهیم شد. میرسپاسی خوب می‌داند که گرایش‌های ایدئولوژیک (فاشیسم در آلمان و استالینیسم در شوروی) از «عقلانیت مدرن» سود می‌جوید و در پی «رشد و توسعه» است؛ «اما به غیر از تباهی و ضدیت با ارزش‌های انسانی دست آورد دیگری به بار» نخواهد آورد.^{۴۵}

سه قرائت یاد شده از هویت جدید جوامع غیر غربی - به ویژه جوامع اسلامی - در بردارنده نوعی حمایت و دفاع از تعریف جدید یا هویت جدید (شرقی بودن، توسعه نیافته بودن) است. آنان با هرگونه تغییر در مفاهیم جدید مخالفت کرده چنین تعریفی را نتیجه قهر و غلبه مدرنیته می‌دانند. لکن شخصیت‌هایی از جریان‌ات روشن فکری هستند که با آگاهی بخشی از واقعیت تعریف جدید، سر به شورش و انتقاد از هویت جدید بر آورده‌اند. برای همین است که کارکرد انتقادی آنان برای آن دسته از روشن فکران غرب‌گرا ناخوشایند و غیر منطقی است.

شاید برجسته‌ترین روشن فکر ایرانی منتقد مرحوم جلال آل احمد باشد. او چهل سال و اندی پیش (۱۳۴۱) گزارشی از وضع و حال هویت جدید ایرانی ارائه کرد.^{۴۶} نام هویت جدید را «غربزدگی» گذاشت که به انسان بیمار بیشتر شباهت داشت، تا انسان سالم، لذا آل احمد گزارش خود را «طرح یک بیماری» خوانده است (فصل سوم کتاب). آل احمد از هر دو گفتمان شرق‌شناسی و توسعه‌آگاهی کامل داشت. غرب با همین گفتمان شرق‌شناسی توانست. «از خواب زمستانه قرون وسطایی خود» بیدار شود.^{۴۷} ولی ما از انسان شرقی بودن هم گذر کرده از سر بی‌ارادگی در نقش مصرف‌کننده ماشین و تکنیک غربی باقی مانده‌ایم. نقش مصرف‌کننده همان غربزدگی است و این روزگاری است که آل احمد در آن به سر می‌برد؛ «روزگار دست به دهان غرب ماندن که بیایند و هر چند سال یک بار اعتباری بدهند یا کمکی، که مصنوعاتشان را بخریم و ماشین‌ها که قراضه شد از نو».^{۴۸} حکومت‌های

این گونه کشورها نیز بر این تشبیه به بیگانگان و غریب‌دگی اصرار ورزیده «بیش از پیش در راهی گام می‌زنند که پایانش جز بوار و انحطاط و افلاس نیست».^{۴۹} آل احمد در فصلی با عنوان «خری در پوست شیر، یا شیر عَلم» هویت غرب‌زده را بیشتر توضیح داده است. آدم غرب‌زده، نه با سنت و قدمت رابطه دارد و نه با تجدد. ذره‌ای در فضا، نقطه فرضی در صفحه است و فقط از سر «جبر ماشین و به تقدیر سیاستی که چاره‌ای جز متابعت از سیاست‌های بزرگ ندارد» به رهبری قوم رسیده است.^{۵۰}

آل احمد با فاصله‌گیری از هویت غرب‌زده، خود را بر سر سه راهی می‌بیند. یا باید در همین حال و روز غریب‌دگی باقی ماند یا باید درها را به روی ماشین و تکنولوژی بست و به قعر سنن ملی و رسوم عتیق گریخت و یا باید راه سومی را انتخاب کرد؟ اگر راه اول به جایی راه می‌برد «که این همه نابسامانی در کارمان نبود و این همه خطر افلاس نبود و دست کم احتیاجی به چنین قلم اندازی نبود». فرضاً هم راه دوم را انتخاب کنیم؛ اما جبر سیاست و اقتصاد نمی‌گذارد برای همیشه در پیله خود باقی بمانیم. پس چاره‌ای از راه سوم نیست و آن عبارت از شکستن طلسم و افسون ماشین است.^{۵۱} باید ماشین را به اختیار خود در آورد و به خدمتش کشید. نباید مرعوب ماشین شد. همین رعب موجب غریب‌دگی شده است و یا شاید هم بالعکس، نه تنها باید از این رعب خود را نجات داد که از خریدار صرف و مصرف کننده بودن خارج شد. «تا خریدار مصنوعات غریب فروشنده راضی نیست چنین مشتری سر به راهی را از دست بدهد».^{۵۲} این گونه است که آل احمد علیه هویت جدید می‌شورد و قصد فاصله‌گیری از آن را دارد.

ادوارد سعید مانند داریوش شایگان خود را متعلق به جهان شرق می‌داند؛ لکن هم چون او سعی ندارد از هویت جدید دفاع نموده، شرقیان را به پذیرش بی‌چون و چرای تصویر مستشرقان غربی متقاعد نماید. بلکه سعید خواسته است ضمن نشان دادن اوج‌ها و کژی‌های تصویر شرق شناسان از مردمان شرقی، وجه تأثیرگذاری آن در روابط قدرت میان غرب و شرق را نشان دهد. او بر این باور است که شرق شناسی «به عنوان نشانه‌ی بارز شی از اعمال قدرت اروپایی - آتلانتیک بر شرق محسوب می‌شود».^{۵۳} شرق شناسی چیزی فراتر از توصیف و بیان متعلق شناسایی بلکه بالاتر از خلق و حفظ یک سلسله «علاق» است. شرق شناسی نوعی «خواست» و یا «نیت و قصد» درک و در پاره‌ای از موارد، کنترل، ساخت و ساز، و حتی شخصیت حقوقی بخشیدن به دنیایی آشکارا متفاوت (و یا جا به جا شده و جدید) است.^{۵۴} در واقع، ادوارد سعید برابر این ایده افراطی میرسپاسی ایستاده است که برای شناخت از خود و فرهنگ خودی باید به طور موقت از خود فاصله گرفت و از چشم بیگانه به انتقاد از خود پرداخت. آن چه امروزه بر ما سلطه و استیلا یافته، هویت جدید شرق شناسانه است که مانع از آگاهی حقیقت خودمان شده است. پس باید از این هویت فاصله گرفت و با نگاه انتقادی



بدان پرداخت. او با یاد فلسطینی بودن خود و تجدید خاطره دوران بچگی خود تلاش دارد خود را از این استیلا برهاند. به همین دلیل، آن خاطر و تعلق به دنیای واقعی شرق سهم زیادی در مطالعه انتقادی شرق شناسی داشته است:

بخش اعظمی از سهم شخصی که من در این اثر ادا کرده‌ام از این آگاهی مشتق می‌شود که می‌دانم من خود یک «شرقی» هستم، چون به عنوان یک بچه در دو کشور از مستعمرات انگلستان بزرگ شده‌ام. همهٔ تحصیلات من، چه در آن دو مستعمره (فلسطین و مصر) و چه در ایالات متحده، غربی بوده است، با این همه، آن آگاهی عمیق دوران بچگی هنوز پابرجاست. مطالعهٔ من درباره شرق شناسی، از جهات بسیاری کوششی بوده است برای ذخیره و انبارسازی آن خطوط و نشانه‌ها بر وجود خود من، که یک سوژه «شرقی» هستم؛ نشانه‌ها و آثار از فرهنگی که سلطه و حکومت آن عاملی چنان نیرومند در زندگی همه شرقی‌ها بوده است. از این روست که نزد من، شرق اسلامی می‌بایست در مرکز توجه بوده باشد.

۵۵

به هر حال، ناتوانی و عدم موفقیت ناسیونالیسم سکولار در ایجاد گسست هویتی میان مردم جهان اسلام با تاریخ و فرهنگ اسلامی آنان؛ هم چنین تعصب ایدئولوژیک اندیشه سکولار در حفظ استیلای گفتمان‌های مدرن (مانند شرق شناسی و توسعه) و به تبع آن حفظ هویت جدید (شرقی، توسعه نیافته) از یک سو، اندیشه انتقادی و تلاش برای تحول در هویت جدید (غربزدگی و نقد شرق شناسی) از سوی دیگر؛ نشانه مهمی برای چالش سکولاریسم در دنیای اسلام است. ارمغان سکولاریسم برای کشورهای غیر غربی تنها در جهان اسلام با چالش جدی مواجه شده است. مقاومت و پایداری مسلمانان بر هویت اسلامی نشانه چالش تعریف‌های مدرن در این منطقه است. مسلمانان به سختی می‌توانستند تحقیری را که در قالب تعاریف جدید از آنان می‌شود، تحمل نمایند. از این رو، برابر آن ایستادگی کرده به هویت اسلامی رجوع کرده‌اند. به طوری که امروزه منطقه خاورمیانه را بیشتر با عنوان «جهان اسلام» می‌شناسند تا عناوینی چون دنیای شرق یا جهان در حال توسعه. در ادبیات سیاسی غرب نیز عنوان «جهان اسلام»، اصطلاح رایجی شده است. حال آن که تا دو سه دهه قبل در ادبیات سیاسی سکولاریسم، «جهان اسلام» اصطلاح فراموش شده‌ای بود، همه چیز بر مبنای شناسه‌های تولید شده گفتمان‌های مدرن تحلیل و توصیف می‌گشت. بنابراین، سکولاریسم در تحمیل و تثبیت تعاریف مورد نظرش از هویت‌های ملی مردم جهان اسلام با چالش جدی روبه روست. البته اگر نگوییم با شکست مواجه گشته است.

چالش تعاریف و هویت‌های سکولار در جهان اسلام به نوبه خود از سویی معلول چالش دیگری

می‌تواند باشد و از سوی دیگر عامل چالش‌های بعدی است. در ادامه به این دو وضعیت می‌پردازیم.

۲. بحران شناخت

وقتی تعاریف ما از یک حقیقت دچار مشکل شود، به ویژه حقیقت و واقعیتی که به گفته ادوارد سعید «بی‌جان و بی‌حرکت در طبیعت نیست»^{۵۶} اولین چیزی که مورد شک و تردید قرار می‌گیرد، شناخت و آگاهی‌های ما از آن حقیقت و واقعیت جان‌دار است. چه چیزی باعث خودداری مسلمانان از پذیرش تعاریف سکولار از خویشتن آنان شده است. ممکن است علت آن را به بدفهمی و ضعف شناسایی مسلمانان نسبت داده و خود را از تحقیق درباره‌ی این مشکل راحت نماییم. اما چگونه است که همین مردم، تعاریف اسلام از خویشتن آنان را عمیقاً درک کرده تا به امروز پذیرای آن هستند. یقیناً تعاریف سکولاریسم از هویت این مردم عمیق‌تر و پیچیده‌تر از تعاریف اسلام نیست. به ویژه که تعاریف اسلام از هویت بشری تحقیرآمیز و نژاد پرستانه نیست. پس مشکل با نسبت دادن بدفهمی به مسلمانان حل نمی‌شود. ابتدا باید در فهم خود تردید کرد و سپس احتمال بدفهمی دیگران را جدی گرفت. باید اندیشه سکولار از خود بپرسد چه نوع تعریفی از شرق می‌توانست این گونه مقاومت و خودداری‌ها را به حداقل برساند. آیا به شناخت دقیق‌تری از جهان اسلام لازم است تا استیلائی گفتمانی سکولاریسم دوباره احیا گردد؟ درک واقع بینانه از چنین چالشی تردید در شناسایی است، نه در متعلق شناسایی. صفی روی همین مشکل خاورشناسان، به ویژه برخی از پژوهشگران علوم اجتماعی آمریکا که از دهه ۱۹۵۰ به بعد علاقه‌مند به مطالعه مناطق غیر غربی شده‌اند؛ متمرکز شده است. این گروه، سعی داشتند در چهارچوب نظریه «نوسازی» که منطبق بر دنیای غرب است، به شناخت مناطق غیر غربی، خصوصاً خاورمیانه، دست یابند؛ لکن خیلی زود با مقاومت مردم این مناطق روبه‌رو شدند. مقاومتی که برای آنان قابل تصور و پیش‌بینی نبود:

با این وجود، شتاب ایجاد شده در دهه‌های پنجاه و شصت، زمانی که بسیاری از تحلیل‌ها و فرضیات درباره‌ی توسعه خاورمیانه‌ای به واسطه‌ی آن چه امروزه به عنوان خیزش اسلامی مشهور است درهم شکست، دچار وقفه ناگهانی شد. بازخیزی اسلام در خاورمیانه از منظر تئوری نوسازی کاملاً گیج‌کننده بود. چون از اوایل نیمه‌ی دهه ۱۹۵۰ م تقریباً همه دانش پژوهان سیاست خاورمیانه اعلام کرده بودند که قالب‌های اسلامی وجود ندارد. شاید مهم‌ترین اظهار نظر رسمی در این رابطه توسط دانیل لرنر، مؤلف «زوال جامعه سنتی» به عمل آمد، که کارش اثری کلاسیک درباره‌ی توسعه جهان سوم تلقی می‌شود.^{۵۷}

صفی پرسش خود را این گونه سروسامان داده است که «چرا تئوری نوسازی موفق نمی‌شود



تیبین متجانس و منسجم از خاورمیانه به ویژه، و جهان سوم به طور کلی، تهیه و ارائه کند؟»^{۵۸} وی این مشکل تئوریک را در یک مسئله معرفت شناسانه جست‌وجو کرده است. تصور جهان‌گیری و فراگیر بودن مدرنیته غربی موجب فرضیه جهانی بودن تمدن غربی در ذهنیت پژوهشگران غربی شده است. مشاهده حضور نوسازی، فن‌آوری‌ها و نهادهای غربی در همه جای دنیا، مانع از درک لایه‌های زیرین مناطق غیر غربی شده است. «در زیر این نمای ظاهری مدرنیته نارضایتی، مقاومت، و بی‌اعتمادی زیادی وجود دارد». نباید «میل به بهره‌مندی از ثمرات مادی تمدن غرب را با اعتقادی واقعی به اعتبار پروژه مدرنیته» یکی پنداشت. به زعم صفی «جهانی بودن تجربه غرب» مفروض همه نیست.^{۵۹} پژوهشگران غربی هنگامی از این مطلب آگاه شدند که بهره‌مندی از ثمرات مادی غرب را در مسیری غیر از ایده‌ها و مطلوب‌های سکولار مشاهده کردند. البته این واقعیت برای برخی از سکولارهای غیر غربی، مانند خانم فاطمه مرنیسی هضم شدنی نیست که در زندگی روزمره خود از محصولات غربی استفاده کنند، ولی ایدئولوژی‌های مدرنی مانند دموکراسی را به منزله غربی بودن محکوم نمایند.^{۶۰}

۳. بحران گذار

مقاومت و ناسازگاری با هویت جدید پی‌آمدهای مختلفی دارد. مهم‌ترین پی‌آمد آن، مسئله گذار به دنیای مدرن است. وقتی مردم خاورمیانه باور به ایدئولوژی و ارزش‌های مدرن نداشته باشند و هرگز از خویشتن خود تلقی به مدرن بودن نکنند؛ طبیعی است که فرایند گذار اتفاق نخواهد افتاد. هر قدر تظاهر به مدرن بودن شود و از نمادها و نهادهای مدرن بهره‌برداری شود، ولی هم‌چنان نه در سطح عمومی و نه در لایه‌های زیرین تحولی حاصل نشود؛ اندیشه سکولار با عمق بحران گذار بیشتر درگیر می‌شود. چنان‌که طه حسین مصری خیلی پیش‌تر متوجه این مسئله شده بود. طه حسین می‌دید که مصری‌ها زندگی اروپایی را کاملاً تقلید می‌کنند؛ در لباس پوشیدن، غذا خوردن، سبک زندگی اخلاقی و حتی در نظام سیاسی به شیوه اروپایی عمل می‌کنند. با وصف این، اروپایی شدن مصری‌ها را کامل نمی‌دانست، زیرا سبک جدید اروپایی عمومیت پیدا نکرد و اختصاص به طبقات اجتماعی بالا داشت و در همین حد هم عمیق نبود. «طه حسین تصدیق می‌کند که توسعه طبقات بالا، و اروپایی شدن جامعه مصری، و متعاقب آن سایر جوامع خاورمیانه، سطحی بوده است. آن چه اروپایی شده، سلیقه مردم بوده نه فهم و ادراک و خرد آنان».^{۶۱}

البته همه اندیشه‌گران سکولار به چنین درکی درباره نوسازی خاورمیانه نرسیده بودند. اگر سه چهار دهه قبل، همین مسئله (بحران گذار) با سکولارهای ایرانی یا مصری در میان گذاشته می‌شد با

تعجب و انکار پاسخ می‌دادند. زیرا در ظاهر هیچ نشانه‌ای از استیلای ایدئولوژی و ارزش‌های سنتی بر جامعه مشاهده نمی‌کردند. به همین دلیل برای روشن فکران دینی موقعیت سیاسی و اجتماعی قائل نبودند. میرسپاسی به این نکته اشاره کرده که «روشن فکران و نویسندگان سکولار که به گفته خودشان در آن سال‌ها در اوج قدرت و محبوبیت بودند، نه فقط اندیشه‌های دکتر علی شریعتی را که در دهه ۵۰ مقبولیت زیادی یافته بود، ناقدانه بررسی نکردند بلکه با بی‌اعتنایی آن را نادیده گرفتند».^{۶۲} اما ظاهراً حتی حالا که نشانی از آن استیلا آشکار شده است؛ روشن فکران سکولار سعی ندارند خود را با واقعیت بحران‌گذار درگیر نمایند. به زعم میرسپاسی، آنان هنوز درکی کلیشه‌ای دارند و «به غیر از دنبال کردن وضع شعر و داستان نویسی در امریکای لاتین و پی‌گیری آشکار و پنهان تحولات بخش منسوخ از مارکسیسم، هدفی و رسالتی برای خود قائل نیستند».^{۶۳} اما آن دسته از سکولارهایی که تظاهر به نداشتن «درک کلیشه‌ای» می‌کنند، در همان «حصار ایدئولوژیک» خود باقی مانده‌اند.

گرچه حسین بشیریه سعی دارد به مسئله‌گذار نزدیک شود، ولی به دلیل تحدید این مسئله در قلمرو خاص، بیش از پیش، از این مسئله فاصله گرفته است. او بحران‌گذار را چالشی نه برای سکولاریسم بلکه برای جوامع غیر دموکراتیک - مانند جوامع اسلامی - می‌داند. کانون این چالش در حوزه حاکمیت سیاسی است که موجب امتناع‌گذار به دموکراسی شده است. بشیریه به شدت نخبه‌گراست و توجه اصلی خود در تحلیل شرایط امتناع‌گذار را معطوف به نخبگان حاکم کرده است. تحلیل‌های قدیمی‌تر بود که اصولاً بر روی نقش جامعه و نیروهای اجتماعی تأکید می‌کردند. اما در تحلیل نخبه‌گرایانه برای سنجش میزان امکان‌گذار به دموکراسی، به صورت‌بندی نخبگان حاکم از حیث پراکندگی و گسیختگی ارزشی و ساختاری توجه دارد. به طوری که انسجام نخبگان حاکم ایدئولوژیک به صورت‌بندی پراکنده و گسیخته و در نهایت به صورت‌بندی نخبگان منسجم دموکراسی خواه گذر کند. یکی از شرایط اجتماعی صورت‌بندی راه‌گذار به دموکراسی، استقلال عمل نخبگان از فشارهای توده‌ای برای رسیدن به سازش سیاسی است.^{۶۴}

بشیریه برخلاف طه حسین نه تنها باور قلبی مردم به اصول دموکراسی را لازم نمی‌داند بلکه در پاره‌ای از موارد حضور جدی مردم در سیاست را نشانه تضمینی برای وجود دموکراسی نمی‌داند.^{۶۵} در چنین تحلیلی، نه علل لازم بلکه شرایط کافی مورد بررسی قرار می‌گیرد.^{۶۶} کافیتست که در دستگاه حاکمه مشارکت سیاسی و گردش نخبگان دموکراسی خواه - آن‌گونه که در هیئت حاکمه امریکا وجود دارد - برقرار باشد و هیچ فشار توده‌ای هم بر عمل نخبگان حاکم مؤثر نباشد، دیگر لازم نیست که مردم به چنین باور ایدئولوژیکی برسند. همگان هم چون او به ویژه مردم خاورمیانه‌ای، دیر یا زود به این درک خواهند رسید که «امروزه دیگر هیچ ایدئولوژی رقیب قابل ملاحظه و نیرومندی در مقیاس



جهانی در مقابل دموکراسی وجود ندارد. همهٔ ایدئولوژی‌های دیگر رنگ باخته‌اند و با روح گفتمان حقوق - محور جهان ما بیگانه‌اند.^{۶۷} بدین ترتیب، همان‌گونه که صفی درباره پژوهشگران علوم اجتماعی آمریکایی گفته است، بشیریه نیز دچار توهم جهانی بودن تمدن غربی شده است. برای همین است که با آسودگی مسئله بحران گذار را محدود به سطحی‌ترین لایه حیات بشری؛ یعنی حوزه سیاست، کرده است. حال آن که مسئله سکولاریسم در پذیرش ایدئولوژی‌های مدرن است؛ آن‌گونه که مسلمانان اسلام را پذیرفتند. تا وقتی این پذیرش اتفاق نیفتد - آن طو که در کشورهای شرق آسیا پیش آمده است - نخبگان غرب گرای جهان اسلام همواره باید نگران فشارهای توده‌ای بر عمل آنان برای رسیدن به سازش باشند.

نکته‌ای که در مسئله گذار، سکولارهای بومی را بیشتر به چالش می‌کشد تا خود غربی‌ها را؛ پذیرش «گذار حداقلی» از سوی سکولاریسم مادر است. روشن فکران جهان اسلام، تمّای گذار حداکثری یا همان غربی شدن تمام عیار را دارند؛ لکن معلوم نیست که غرب نیز چنین تمّایی برای منطقه خاورمیانه داشته باشد، تجربه روابط دوستانه و حمایت‌آمیز غرب با دولت‌های سرکوبگر خاورمیانه‌ای - نظیر مشارکت در سرنگونی دولت ملی دکتر محمد مصدق - بیان‌گر همین مطلب است. امثال بشیریه خیلی زیاد به «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی بر رعایت دموکراسی» و «گفتمان بین‌المللی حقوق بشر» امیدوار است تا فشارهای جهانی برای رعایت حق دموکراسی افزایش یابد.^{۶۸} حال آن که اگر «مشارکت صددرصد مردم در انتخابات تضمین‌کنندهٔ وجود دموکراسی نیست» با میثاق‌های سوداگرانه نظام بین‌الملل به طریق اولی تضمین‌کنندهٔ گذار به دموکراسی نخواهد بود. به هر حال، نخبگان سیاسی مدرن آن چنان که تصور می‌رود وفادار به این‌گونه میثاق‌های بین‌المللی نیستند. آنان بیشتر اهل سازش‌اند تا وفاداری به عهد. خانم شیرین هانتر به وضوح مصلحت‌اندیشی غرب در باب دموکراسی را گوشزد کرده است:

هر زمان که بین هدف‌های ایدئولوژیکی و ارزشی و منافع امنیتی، سیاسی، و اقتصادی تناقضی وجود داشته است ملاحظاتی ایدئولوژیکی بازنده بوده است. برای مثال، اگر انتخابات پارلمانی در کشوری که برای غرب مفیدند به برکناری یک دولت طرفدار غرب یا به قدرت رسیدن یک رهبری قاطع با انعطاف‌پذیری کمتر در برابر غرب منجر شود، کشورهای غربی آن را نمی‌پسندند. برعکس، در مورد دولت‌هایی که غرب روابط خوبی با آنها نداشته یا در کشوری که انتخابات پارلمانی ممکن است روی کار آمدن دولت طرفدار منافع و ارجحیت‌های غرب را در پی آورد، غرب بر لزوم حفظ معیارهای دموکراتیک تأکید ورزیده است. مثلاً، کشورهای غربی به برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه در اکثر جهان

اسلام علاقه نداشته‌اند، زیرا غرب به درستی حساب کرده است که چنین کاری موجب خواهد شد که یا دولت‌های موجود طرف‌دار غرب کنار بروند یا ضعیف شوند. حکومت‌های غربی زمانی که دولت‌های دل‌خواه آنان مخالفان خود را از ثمرات انتخابات آزاد محروم ساخته‌اند نه تنها خم به ابرو نیاورده‌اند بلکه آنها را در حذف مخالفان یاری کرده‌اند؛ رویدادهای الجزایر از سال ۱۹۹۲ نمونه‌ی چنین سیاستی است که در مورد دیگر کشورهای اسلامی طرف‌دار غرب مانند مصر، عربستان سعودی، مراکش، تونس و چندین کشور عربی حوزه خلیج فارس نیز به کار رفته است.^{۶۹}

بنابراین، برای سکولاریسم مادر (غرب) موضوع گذار جوامع غیر غربی به دموکراسی چندان اهمیت ندارد بلکه مسئله گذار جنبه دیگری برای غرب اهمیت دارد که اگر این گذار حداقلی اتفاق نیفتد؛ استیلای غرب به چالش کشیده می‌شود. «اُبژه» شدن جوامع غیر غربی - اعم از نخبگان و توده‌ها - برای سوژه‌های غربی مهم‌ترین مسئله گذار است. هرگاه این جوامع به ماده‌ای (اُبژه) برای شناسایی و صورت‌گری غرب (سوژه) تبدیل شوند؛ عمل گذار اتفاق افتاده است. وقتی جامعه غیر غربی توصیف سوژه غربی (فاعل شناسایی) از آنها را مبنی بر «استبدادی بودن» می‌پذیرد و خود نیز بر این تصویر صحه می‌گذارد؛ نشانه‌ای از تحقق گذار حداقلی است. وقتی اندیشه‌گران این جوامع تمثالی گذار بر دموکراسی داشته باشند، نشانه آن است که سوژه غربی در کار خود؛ یعنی در اُبژه نمودن این افراد موفق است. سوژه غربی از موضوع شناسایی خود همواره خواستار تن دادن به تعریف‌ها و صورت‌گری‌های خود است. *نامه‌های ایرانی منتسکیو* بخشی از فرایند گذار حداقلی است که با پذیرش افراطی آن از سوی افرادی مانند میرسپاسی تکمیل می‌شود. حال، این فرایند در چه صورت دچار چالش و بحران می‌شود؟ مسلماً هنگامی که اراده گذار از اُبژه بودن پیش آید.

اراده‌گریز از اُبژه شدن، لاقل، به دو صورت ممکن است. نخست آن که در این مرحله گذار (مدرن شدن) باقی‌نماند تا خود به «سوژه» تبدیل شود؛ یعنی فرایند گذار حداکثری طی شود و هم‌چون سوژه غربی به شناسایی و صورت‌گری مستقل و خود بنیاد تبدیل شوند. دوم آن که از تن دادن و موافقت با گذار حداقلی مخالفت بورزد. هر یک از این دو راه‌حل برای سکولاریسم مادر غیر قابل تحمل است. هیچ سوژه‌ای حاضر نیست موضوع سوژه دیگری شود. زیرا با تن دادن به این عمل از سوژه بودن خارج می‌شود. و هیچ سوژه‌ای هم حاضر نیست موضوعات شناسایی‌اش از حوزه دید او خارج شود. زیرا دیگر موضوعی برای شناسایی و صورت‌گری باقی نمی‌ماند. پس پذیرفتنی نیست که همه جوامع، غربی شوند بلکه باید جوامع غیر غربی در دسترسی موجود باشند تا سوژه بودن غرب دچار مشکل نشود. از روشن فکران بومی، هیچ انتظاری برای انتخاب راه‌حل دوم نیست، مگر آن که



انقلابی در او رخ داده باشد. پس، علی‌القاعده باید راه‌حل اول را انتخاب کند؛ لکن تاکنون چنین موردی را سراغ نداشته‌ایم. اما از میان نیروهای غیر سکولار خاورمیانه‌ای که راه‌حل دوم را برگزیده باشند. در دو سه دهه اخیر زیاد سراغ داریم. این جریان شالوده‌شکنی در جهان اسلام رو به افزایش است. بنابراین، سکولاریسم مادر تنها از ناحیه نیروهای فکری - اجتماعی غیر سکولار با چالش جدی روبه‌روست. برای همین است که غرب حتی از روشن‌فکران افراطی - اعم از دینی و غیر دینی - هیچ نگرانی ندارد. آنان، نه دغدغه خروج از اُبژه بودن را دارند و نه پتانسیل سوژه شدن را. خیلی که توان داشته باشند «هویت چهل تکه» ای خلق می‌کنند که محتوای آن از گفتارهای سوژه غربی الهام گرفته می‌شود و هرگز اراده‌ای برای شناسایی مستقل غرب و صورت‌گیری خود بنیادانه‌ی آن در کار نیست.

چالش سکولاریسم در جهان اسلام را از جنبه ایدئولوژی نیز می‌توان مورد توجه قرار داد. عالم سکولار از این حیث که عالم ایدئولوژیک است، نباید تردید داشت. اندیشه سکولار از همان آغاز تلاش داشت که در دنیای خود بنیاد به سر برد، دنیایی که مستقل از دنیاهای دیگر است. پس همواره در پی فاصله‌گرفتن از دنیاهای غیر خود بیناد بود. هر یک از این دنیاهای نوعی مستقل و بیرون از عالم انسانی است. از این رو، زیست انسان در این گونه دنیاهای زیست در عوالم غیر انسانی است. اندیشه سکولار، لاقلاً، سه‌گونه عالم غیر انسانی را برابر خود تصور کرده است:

عالم اساطیری، عالم فلسفی و عالم دینی. او زندگی در عالم انسانی را بر آن سه‌گونه دیگر از حیات ترجیح داده است. پس هر اندازه که از این عوامل فاصله بگیرد به عالم انسانی بیشتر نزدیک خواهد شد تا آن جا که زیست بشری غالب می‌گردد. این فاصله‌گیری باید به کمک عوامل کاملاً بشری اتفاق بیفتد و در این جا هیچ چیزی بشری‌تر از «آیده» نیست، تصورات امری کاملاً بشری است و مخلوق ذهن بشر است؛ به ویژه که این ذهن خود بنیاد باشد. اندیشه سکولار با تولید ایده‌ها و تصورات خودبنیاد، شرایط زیست در دنیای ایدئولوژیک و فاصله‌گیری از عوالم سه‌گانه غیر انسانی را بیشتر ممکن می‌سازد. پس سکولار کسی است که در دنیای ایدئولوژیک زیست می‌کند. نشانه حیات ایدئولوژیک در گذار از عوالم سه‌گانه است. باید فرد از عالم دینی یا فلسفی گذر کرده باشد تا حیات ایدئولوژیک برای او ممکن گردد.

ایدئولوژی نه می‌تواند نفوذ خویش را در قلمرو جهانی که سنت‌هایش تقدس یافته باشند بگستراند و نه در جهانی که فلسفه بر آن حاکم است. ایدئولوژی هنگامی وارد میدان می‌شود که این دو جهان به بن بست رسیده باشند؛ یعنی هنگامی که نفی، منتفی شود و فلسفه از کانون نیرو بخش زندگی اجتماعی کنار گذاشته شود و هنگامی که نیروی دین سستی

بر این اساس، تنها جایی که تاکنون فرایند ایدئولوژیک شدن یا گذار به دنیای ایدئولوژیک، به وجه آگاهانه، در آن اتفاق نیافتاده جهان اسلام است. دنیای اسلام هنوز برابر این فرایند مقاومت کرده، حاضر به ادامه حیات در دنیای ایدئولوژیک نشده است. گویی دنیای اسلام بستری مناسب برای روییدن ایدئولوژی نیست. وقتی اندیشه سکولار دنیای اسلام را به وفاداری بر ارزش‌ها و اعمال غیر انسانی متهم می‌کند؛ به دلیل غیر ایدئولوژیک دیدن آن است. پس عدم وقوع یا ناتمام ماندن پروژه ایدئولوژیک سازی در جهان اسلام چالشی بزرگ در برابر اندیشه سکولار است که چرا تاکنون موفق به اتمام این پروژه نشده است. حضور گسترده ارتش‌های سکولار غربی با شعار آزادی و ترویج دموکراسی در جهان اسلام بدون شک نشانه‌ای مهم از وجود چنین چالش بزرگی است. گویی عوامل فکری - سیاسی سکولاریسم در ایدئولوژیک سازی خاورمیانه ناتوان تر از گذشته شده‌اند که به چکمه پوشان آمریکایی و هم پیمانانش تمسک کرده است. اما آیا «عالم ایدئولوژیک پادگانی» پایدار خواهد بود؟ این پرسشی است که حکایت از چالش بزرگتر برای اندیشه سکولار در آینده است.

۴. بحران صهیونیسم

زر سالاران یهودی در هر کجا گام نهاند با خود کینه و نفرت به همراه آوردند. خصلت‌های به شدت دنیا طلبانه و مال اندوزی بی‌رحمانه از آنان چهره منفوری در میان جوامع مختلف بر جای گذاشته است. این چهره در سده‌های اخیر در اروپا بیشتر از جاهای دیگر آشکار گشته است. انگلس در این باره گفته است: «یهودیان را در همه جا به عنوان متقلب‌ترین متقلبان می‌شناسند، ولی این شهرت در اتریش بیشتر است».^{۷۱} نفوذ این گروه از یهودیان در دربار سلاطین و زد و بندهای سیاسی با صاحبان قدرت همواره مانع از تبدیل شدن این نفرت مردمی به شورش‌هایی فراگیر علیه آنان شده است.^{۷۲} به ویژه که خصلت‌های زر سالاری یهودی با جوهره تمدن جدید اروپایی سنخیت و سازگاری زیادی دارد. از این رو، بیشترین تعامل فکری - سیاسی سکولاریسم با گروه‌های مذهبی، بعد از پروتستان‌های مسیحی، مربوط به یهودیان است. زر سالاران و روشن فکران یهودی در روی کار آمدن دولت‌های مدرن، بیشترین نقش را داشته و دارند، در مقابل، دولت‌های سکولار در تأسیس و حمایت از دولت مستقل یهودی نقش اصلی را دارند. در واقع، وجه عمده تأثیر سکولاریته بر یهودیان متقاعد کردن آنان به تأسیس دولت مستقل است. حکومت نامشروع اسرائیل، پدیده مدرن صهیونیسم یهودی است که در سرزمین اشغال شده فلسطین تأسیس شده است. چنان که صهیونیسم نیز پدیده مدرن است. امروزه رابطه میان سکولاریسم و صهیونیسم در نظام بین‌الملل و



منطقه‌ای، آن چنان در هم تنیده و گسترده است که سرنوشت‌شان به هم گره خورده است؛ لکن موضوع پرسش برانگیز تأسیس صهیونیسم سیاسی در سرزمین خارج از اروپا است. چرا نباید دولت یهودی در بهترین نقطه اروپایی تأسیس شود. تأسیس دولت یهودی در مرکز جهان اسلام، لااقل برای سکولاریسم مادر (غرب)، به ویژه برای سکولاریسم سیاسی، از دو جنبه اهمیت پیدا کرده بود: نخست، رهایی اروپا از نفوذ و سلطه یهودیان زر سالار است. به این وسیله، اروپاییان به آرزوی دیرینه‌شان خواهند رسید. دیگر این که جهان اسلام به وسیله حکومت صهیونیستی همواره در تهدید و بی‌ثباتی به سر می‌برد. صهیونیسم از همان آغاز به کانون بحران زایی در جهان اسلام تبدیل شده بود. گرچه، دولت‌های مدرن غربی در مهاجرت بسیاری از یهودیان مقیم اروپا به جهان اسلام، موفق بوده‌اند. ولی در تحقق هدف دوم موفقیت چندانی کسب نکرده‌اند. بدون تردید، رژیم اشغال‌گر قدس، عامل بی‌ثباتی و بحران در جهان اسلام است. اما این بحران بیش از آن که معطوف به مسلمانان باشد؛ به خود سکولاریسم غربی باز می‌گردد. در این میان، دولت‌های وابسته و روشن‌فکران غرب‌گرای جهان اسلام، بیشترین صدمات را از ناحیه بحران زایی رژیم صهیونیستی برده‌اند، دولت‌های مدرن غرب‌گرا با بحران مشروعیت مواجه شده‌اند. هرگز مردم مسلمان خاورمیانه آن دسته از دولت‌هایی که برابر زورگویی‌ها و جنایات صهیونیست‌ها، سکوت می‌کنند و بلکه پنهانی با آنان همکاری می‌کنند را نخواهند بخشید. هم چنین، آن دسته از روشن‌فکرانی که علی‌رغم مشاهده عقاید و رفتار نژاد پرستانه و ضد حقوق بشری صهیونیست‌ها، هیچ‌گونه اقدام جدی از خود نشان نمی‌دهند، پایگاه و مرجعیت سیاسی - اجتماعی‌شان را از دست می‌دهند، در مقابل، نیروهای مقاومت راسخ‌تر و منسجم‌تر می‌شوند.

گرچه درباره چالش‌های فکری - سیاسی سکولاریسم بیش از این می‌توان سخن گفت؛ لکن در این گفتار به ذکر چند نمونه بسنده کردیم. ناتوانی اندیشه سکولار از تعریف مدرن و هویت‌سازی جدید در جهان اسلام، ضمن آن که دلیلی بر شناخت ناقص او از جوامع اسلامی است؛ نشانه‌ای از ناتوانی در گذار این جوامع به دنیای مدرن است. البته اگر بپذیریم که اندیشه سکولار غربی به راستی خواهان برابری همه جانبه ملل غیر غربی با خود است. مهم‌تر از این سه مورد (بحران تعریف، شناخت و گذار) مسئله صهیونیسم یهودی است. صهیونیسم برخلاف تصور سکولارها به کانون بحران زایی برای دنیای مدرن تبدیل شده است. فرزند نامشروع و از خود راضی غرب (اسرائیل) - هم چون کودکی که هرگونه خطا و عمل زشتی از او سر بزند همواره با لبخند والدین روبه‌رو می‌شود - دیر یا زود دنیای مدرن را به ورطه تباهی و نیستی می‌کشاند. دنیای سکولار هزینه‌گرافی بابت روی پا ماندن اسرائیل می‌دهد. به هر حال، وجود این گونه بحران‌های جدی در سکولاریسم که تنها در

جهان اسلام مشاهده پذیر است؛ بیان‌گر آن است که اگر در جهان اسلام بحرانی هست - که می‌باشد - معطوف به خود سکولاریسم می‌باشد نه جوامع اسلامی. چالش‌های سکولاریسم را می‌توان از روی دغدغه‌های امروزیین حاملان اندیشه مدرن (روشن‌فکران) کاملاً بازخوانی کرد. مسئله مهم‌تر، کانون بحران سازی در جهان اسلام است. اندیشه سکولار کانون چالش‌های پیش‌رو را در چه چیزی می‌داند و چگونه با آن روبه‌رو شده است.

صهیونیسم نه تنها برای سکولارهای جهان اسلام که برای سکولاریسم مادر نیز به شدت بحران‌زاست. گره خوردن سرنوشت این دو به هم، شدت بحران را دو چندان ساخته است. صهیونیسم برای دنیای مدرن به مثابه «پاشنه آشیل» است. هرگونه بحران‌زایی در آن به چالش جدی در سکولاریته تبدیل می‌شود. بسیاری از اصول و شعارهای سکولاریته در نسبتی که با صهیونیسم برقرار کرده، رنگ باخته است. در پدید آمدن دولت مدرن، مذهب هیچ نقش و جایگاهی ندارد. ولی در دنیای مدرن، رژیم صهیونیستی به منزله یک دولت یهودی به رسمیت شناخته شده است. در اندیشه سیاسی مدرن، افراد فقط در کشور متبوع از حقوق شهروندی برخوردارند، ولی این باور در مورد مهاجران یهودی استثنا است. مهاجران یهودی با هرگونه ملیتی در فلسطین واجد حقوق فلسطینی تلقی شده است. نهادهای مدرن بین‌المللی (مانند شورای امنیت سازمان ملل متحد) هیچ‌گاه دست به اقدامی جدی علیه رفتارهای تجاوزکارانه رژیم صهیونیستی نزده‌اند. گویی این رژیم در نظام بین‌الملل دارای حاشیه امنیتی است و مجبور به پاسخ‌گویی به هیچ نهاد مدرنی نیست. بدین ترتیب، رژیم صهیونیستی بیش از آن که در خاورمیانه برای مسلمانان تولید بحران کند برای خود سکولاریسم، چالش برانگیز بوده است.



پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی از این موضوع ر.ک: عبدالهادی حائری، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران* (انتشارات امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۶۷).
۲. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، (تهران: نشر طرح نو، چ ۱، ۱۳۷۹) ص ۳۷۱.
۳. علی شریعتی، *اسلام‌شناسی*، (چاپخانه طوس مشهد، ۱۳۴۷) ص ۱۲.
۴. علیرضا زهیری، *عصر پهلوی به روایت اسناد* (دفتر نشر معارف، چ اول، ۱۳۷۹) ص ۳۵.
۵. یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی* (انتشارات فردوسی، چ سوم، ۱۳۶۱) ج ۴، ص ۴۰۹.
۶. هشام شرابی، *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چ دوم، ۱۳۶۹) ص ۱۵۰.
۷. همان، ص ۱۲۰.
۸. همان، ص ۱۲۲.
۹. مجید خدّوری، *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چ سوم، ۱۳۷۴) ص ۱۹.
۱۰. عبدالهادی حائری، *ایران و جهان اسلام* (مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چ اول، ۱۳۶۸) ص ۵۰.
۱۱. *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ص ۳۴.
۱۲. داریوش آشوری، *ما و مدرنیته* (تهران: انتشارات صراط، چ اول، ۱۳۷۶) ص ۶۵.
۱۳. ادوارد سعید، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی (دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ اول، ۱۳۷۱) ص ۹۴.
۱۴. علی میرسیاسی، *دموکراسی یا حقیقت* (طرح نو، چ اول، ۱۳۸۱) ص ۱۸.
۱۵. ر.ک: هشام شرابی، *پدر سالاری جدید*، ترجمه سید احمد موثقی (نشر کویر، چ اول، ۱۳۸۰).
۱۶. برای نمونه ر.ک: همایون کاتوزیان، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی (نشر مرکز، چ پنجم، ۱۳۷۴)، همایون کاتوزیان، *استبداد، دموکراسی و نهضت ملی* (نشر مرکز، چ دوم، ۱۳۷۵).
۱۷. جی. ای گلدتورپ، *جامعه‌شناسی کشورهای جهان سوم*، ترجمه جواد طهوریان (مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چ دوم، ۱۳۷۳) ص ۱۱.
۱۸. جرالدام، مایر - دادلی سیرز، *پیشگامان توسعه*، ترجمه سید علی اصغر هدایتی، علی یاسری، (تهران: انتشارات سمت، چ اول، ۱۳۶۸) ص ۱۶.
۱۹. *جامعه‌شناسی کشورهای جهان سوم*، ص ۱۶.
۲۰. داریوش شایگان، *افسون زدگی جدید*، ترجمه فاطمه ولیانی (نشر فرزانه روز، چ دوم، ۱۳۸۰) ص ۷۳.

۲۱. همان، ص ۷۴.

۲۲. همان، ص ۱۰۷.

۲۳. همان، ص ۱۲۰.

۲۴. همان، ص ۸۸. شاید بهتر باشد خواننده را با وجه تعجب نگارنده از مطالب شایگان بیشتر شریک نمایم. گفته مربوط به این پاورقی بیان تجربه شایگان از تجربه «هویت جدید» (اروپامداری، مدرنیته، غربی شدن و سکولاریسم) است. برداشت وی از تجربه «هویت اسلامی»؛ در افسون زندگی جدید عبارت از «تخیلی بودن» (ص ۷۴)، «ضدیت کورکورانه با غرب» (ص ۱۰۷)، «فرهنگ‌هایی غیر خود مختار، بی تاریخ و بدون پاسخ برای معضلات انسان امروز» (ص ۱۱۸)، «فاقد قوه نقد» و «عقب مانده از گسست‌های معرفت‌شناختی» و «فاقد توانایی در عینیت‌یابی» (ص ۱۲۰) است. اما بازگویی شایگان از تجربه هویت اسلامی، در زیر آسمان‌های جهان، چیز دیگری است. بدون تردید، مرحوم علامه بزرگوار در دنیای معاصر (غربی شده اروپامدار) یکی از ناب‌ترین نمونه‌های هویت اسلامی است. شایگان در یک دوره‌ای از زندگانی خود (۱۳۳۹ - ۱۳۴۵) با «نمایندگان معنویت ایران روابطی عمیق» برقرار کرده است و «به حلقه بسته‌ای که گرد شخصیت پرجاذبه علامه سید محمد حسین طباطبایی قرار داشت پذیرفته شد». حکایت وی از تجربه حضور در این حلقه شنیدنی است.

۲۵. ما و مدرنیته، ص ۹۶.

۲۶. همان، ص ۹۰.

۲۷. همان، ص ۹۱.

۲۸. همان، ص ۹۲.

۲۹. همان، ص ۹۴.

۳۰. همان، ص ۹۹.

۳۱. همان، ص ۱۰۰.

۳۲. همان، ص ۱۰۱.

۳۳. همان، ص ۱۰۲.

۳۴. همان، ص ۱۰۴.

۳۵. همان، ص ۱۰۴.

۳۶. همان، ص ۱۰۵.

۳۷. همان، ص ۱۰۶.

۳۸. دموکراسی یا حقیقت، ص ۱۷.

۳۹. همان، ص ۲۲.

۴۰. همان، ص ۳۰.

۴۱. همان، ص ۲۱.

۴۲. همان، ص ۱۸.



۴۳. همان، ص ۲۷.
۴۴. برای درک این مطلب به فصل سوم (جامعه نیک و دموکراسی) کتاب وی رجوع کنید.
۴۵. همان، ص ۳۰.
۴۶. جلال آل احمد، *غریزگی* (انتشارات رواق، چ دوم، ۱۳۵۶).
۴۷. همان، ص ۳۰.
۴۸. همان، ص ۱۱۸.
۴۹. همان، ص ۱۰۷.
۵۰. همان، ص ۱۴۱.
۵۱. همان، ص ۱۱۸.
۵۲. همان، ص ۱۲۵.
۵۳. *شرق شناسی*، ص ۲۱.
۵۴. همان، ص ۳۱.
۵۵. همان، ص ۵۴.
۵۶. همان، ص ۱۹.
۵۷. لو آئی. م. صفی، *چالش مدرنیته*، ترجمه سید احمد موثقی (دادگستر نشر، چ اول، ۱۳۸۰) ص ۱۲.
۵۸. همان، ص ۱۴.
۵۹. همان، ص ۱۵.
۶۰. به نقل از: علی میرسپاسی، *دموکراسی یا حقیقت*، ص ۲۰.
۶۱. لو آئی. م. صفی، *چالش مدرنیته*، ص ۱۵۵.
۶۲. علی میرسپاسی، *دموکراسی یا حقیقت*، ص ۱۳۶.
۶۳. همان، ص ۱۴۰.
۶۴. حسین بشیریه، *گذار به دموکراسی* (نشر نگاه معاصر، چ اول، ۱۳۸۴) ص ۹۵.
۶۵. همان، ص ۸۹.
۶۶. همان، ص ۴۰.
۶۷. همان، ص ۹۰.
۶۸. همان، ص ۹۳.
۶۹. شیرین هاتر، *آینده اسلام و غرب*، ترجمه همایون مجد (نشر فرزانه روز، چ اول، ۱۳۸۰) ص ۴۱.
۷۰. داریوش شایگان، *ایدئولوژیک شدن سنت*، نشریه کیان، ش ۱۹، (خرداد ۱۳۷۳) ص ۱۰.
۷۱. عبدالله شهبازی، *زر سالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران* (موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، چ اول، ۱۳۷۹) ج سوم، ص ۱۰۴.
۷۲. برای آگاهی از این نفوذ به مجموعه چند جلدی منبع پیشین رجوع کنید.

مفالات بحران سکولاریسم در جهان اسلام