

"جهان ایرانی"، "جهان مصری" و "جهان ترک" در رویارویی با مدرنیته

هادی خانیکی^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۹۲/۰۷/۱۰

چکیده

این مقاله به دنبال آن است که در چارچوب مطالعه‌ای تاریخی- تطبیقی، رویکردهای مطرح درباره رویارویی سنت و مدرنیته را در سه جامعه ایران، ترکیه و مصر به‌مثابه "سه منزلگاه مدرنیته" در جهان اسلام بررسی کند. هدف مقاله طبقه‌بندی و تبیین گذار و گفتمان‌های غالب در میان نخبگان ایرانی، مصری و ترک در مواجهه با مدرنیته و پیوندهای میان دگرگونی‌های عینی و تحولات ذهنی در این سه جامعه است. روش تحقیق مقاله مطالعه اسنادی و تاریخی و تحلیل و فراتحلیل تطبیقی آنهاست. این مقاله نشان می‌دهد سه جهان ایرانی، مصری و ترک به‌اعتبار اشتراک‌ها و افتراق‌های فرهنگی و تمدنی، تجربه‌های متفاوتی در برابر مدرنیته داشته‌اند. نقد سنت، نه نفی آن، و نقد مدرنیته، نه نفی آن، از جمله رویکردهای غالب اجتماعی و سیاسی در این سه جامعه بوده است که در میان روشنفکران و اندیشمندان معاصر نیز نمایندگان شاخصی دارد.

وجه اشتراک این رویکردها در هر سه جامعه، تلاش برای پیشبرد فهمی گشوده و دموکراتیک از اسلام در جهان معاصر و وجه افتراق آنها، وجود، عدم یا ضعف نهادها و ساختارهای مدنی و سیاسی است، به‌گونه‌ای که بتواند پشتیبان و پیش‌برنده اندیشه‌ای گفت‌وگویی و انتقادی باشد. مسیری که سه جامعه ایران، مصر و ترکیه در حوزه نظر اجتماعی و کنش سیاسی از آغاز مدرنیته تا به امروز پیموده‌اند متفاوت است که این تفاوت را می‌توان برپایه جایگاه جامعه مدنی در آنها تفسیر کرد.

واژگان کلیدی: جهان ایرانی، جهان مصری، جهان ترک، مدرنیته، اندیشه اجتماعی.

۱. عضو هیئت علمی گروه ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی hadi.khaniki@gmail.com

مقدمه

مدرنیته مفهومی میان‌رشته‌ای است که در فلسفه، تاریخ، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد، مطالعات فرهنگی، هنر، ادبیات و ارتباطات زمینه و کاربرد دارد. اکنون مطالعات مربوط به "مدرنیزاسیون" هم حوزه‌های گوناگون تفکر اجتماعی را به‌طور عام و هم جامعه‌شناسی را به‌طور خاص دربرگرفته است.

اگرچه "مدرنیته" و میل به روزآمد کردن نحوه زیست فردی و اجتماعی و معرفت بشری ریشه در تاریخ دارد، "نوسازی"^۱ و ابعاد و اقتضاهای آن مفاهیمی نوپدیدند که باید پیدایی و رشد آنها را محصول رویارویی حوزه سنت و دنیای کهن با مدرنیته و دنیای جدید دانست. فهم پدیده مدرنیته به‌این‌اعتبار مقوله‌ای است که باید آن را در چشم‌اندازی تاریخی مطالعه کرد. درواقع، از آنجاکه این گذار تاریخی در تجربه جوامع متفاوت یکسان نیست، باید موضوعیت "تجددهای مختلف" را در مطالعات جدید پذیرفت. چون نظریه‌های کلاسیک و جهان‌شمول که سنت‌ها و زمینه‌های تاریخی جامعه را از نظر دور می‌دارند و الگویی واحد برای تجدد توصیه می‌کنند، اکنون از مناظر گوناگون تحت انتقاد و تجدیدنظر قرار گرفته‌اند.

برای گشودن راهی تازه در این مسیر می‌توان به چشم‌اندازی جدید چشم دوخت که از سر مجاز "نوتاریخی‌گری"^۲ خوانده می‌شود. «نوتاریخی‌گری به تاریخت نظریه باور دارد و با جنبه‌های دیگر حیات اجتماعی و فرهنگی آن لحظه [اکنون] نیز در توازی و تفاهم است» (میلانی، ۱۳۷۸: ۹). به‌این‌ترتیب، «اگر بتوانیم متون مهم گذشته را از نو به سخن بیاوریم، یعنی تاروپودشان را بشکافیم، ساختشان را بشناسیم، زبانشان را حلای کنیم، مبانی و مبادی فلسفی‌شان را بفهمیم، اگر بکشیم چون باستان‌شناسی محتاط و مجرب، ذهنیت و جهان‌بینی مستقر در هریک از این متون را بازسازی کنیم، و رابطه این ذهنیت را با ساخت قدرت زمانش دریابیم، شاید از این‌راه بتوانیم بالمآل ذهن و زبانی نقاد و خودبنیاد بیابیم که هم از قید سنت فارغ است، هم از تقید و تعبد از غرب، هم رنگ‌وبافتی بومی دارد، هم پشتوانه‌ای جهانی» (میلانی، ۱۳۷۸: ۸). البته دستیابی به چنین ذهن و زبانی کار یک محقق یا حتی یک نهاد پژوهشی و اجتماعی نیست و تنها از درون یک جریان تفکر آرام تاریخی می‌تواند برخیزد. به‌این‌اعتبار، باید "مطالعات تطبیقی" را به‌عنوان سرفصلی مهم در شناخت فرآیند تجدد به‌کار بست.

1 Modernization
2 New Historicism

بیان مسئله

از جمله تقسیم‌بندی‌های تمدنی، فرهنگی و سیاسی که امروز در فرآیند تجدد به عمل آمده است، طرح "جهان اسلامی" در برابر "جهان غربی" است. "جهان اسلامی" آغاز و فرجامی یکسان در این مواجهه نداشته و ندارد و تفکر اجتماعی برخاسته از آن و پیرامون آن نیز طیفی وسیع از شیفتگی و قبول تا نقد و رد را دربر گرفته است. در واقع، در این روند جهان اسلامی به مثابه جهانی متفاوت با جهان غرب قلمداد می‌شود که خود هم بر پایه‌ی زمینه‌های ذهنی و عینی خاص، مرکب از جهان‌های مختلف است.

"جهان ایرانی"، "جهان عربی"، "جهان ترک"، "جهان هندی"، "جهان مالایی"، "جهان افریقایی" و اکنون "جهان اروپایی" را می‌توان معرف تجربه‌ها، فهم‌ها و روایت‌های ویژه‌ای از رابطه‌ی میان سنت و مدرنیته در حوزه‌ی تفکر اجتماعی جهان اسلام دانست؛ به عبارت دیگر، شاید مناسب‌تر باشد که در رویارویی میان سنت و تجدد به جای مفهوم یک پارچه "جهان اسلام"، مفهوم متکثر "جهان‌های اسلامی" با تمایزهای هفت‌گانه پیشین لحاظ شود.

از این میان، می‌توان ایران، ترکیه و مصر را سه "منزلگاه نخستین تجدد" در جهان اسلام به شمار آورد که در آنها مصلحان سیاسی و متفکران اجتماعی کوشیده‌اند بر پایه "بیداری" و ضرورت راهی بیابند. در این تکاپو، دیدگاه‌های مبتنی بر سازگاری میان سنت و تجدد، یعنی نقد سنت و نه نفی آن و نیز نقد مدرنیته و نه نفی آن، از جمله رویکردهای اجتماعی و سیاسی مطرح در این سه کشور بوده‌اند. برای فهم این رویکردها و طبقه‌بندی و تبیین گذارها و گفتمان‌های غالب و پیوندهای میان تحولات عینی و سخت‌افزارانه ارتباطی با تحولات ذهنی و نرم‌افزارانه معطوف به گفت‌وگو نیاز به مطالعاتی تاریخی و تطبیقی در جهان‌های ایرانی، مصری و ترک است. در این جهت، مقاله پیش‌رو در پی آن است که به نوعی گونه‌شناسی نظریه‌های مطرح و پژوهش‌های انجام‌شده در این سه حوزه بپردازد. پرسش‌های اساسی در این زمینه عبارت‌اند از:

۱. رویارویی میان "جهان اسلام" و "جهان غرب" در فرایند مدرنیزاسیون با کدام رویکردها و دیدگاه‌های معرفتی و کاربردی مطرح شده و اکنون به کدام نقطه رسیده است؟
۲. گفتمان‌های تجدد در ایران، مصر و ترکیه معاصر معطوف به چه مسائل بنیادینی بوده و در آغاز چه نمایندگان و صورت‌بندی‌هایی داشته است؟

جهان اسلام در رویارویی با جهان مدرن

جهان اسلام جهان پیچیده و تودرتویی است که در درون خود با ابعاد و شئون مختلفی روبه‌روست. این جهان و به‌خصوص بخش خاورمیانه‌ای آن در موقعیت ژئوپولیتیکی و ژئواستراتژیکی مهمی از دنیای کنونی قرار دارد و دارای سابقه تاریخی، فرهنگی و تمدنی درخشانی است که بر شکل‌گیری دنیای متمدن مدرن نیز تأثیرگذار بوده است. درعین حال این جهان با وجود آن پیشینه درخشان و این موقعیت ممتاز جغرافیایی و سرمایه مادی و طبیعی کم‌نظیر، امروز دچار نوعی عقب‌افتادگی تاریخی و توسعه‌نیافتگی است. این عقب‌ماندگی که خود محصول تاریخی نحوه مواجهه جوامع مسلمان با دنیای جدید است، زمینه‌های مشترکی در جهان اسلام دارد. به این مسئله از مناظر مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی پرداخته شده است. یکی از جدیدترین حوزه‌هایی که در دهه‌های اخیر موضوعیت پیدا کرده است، اهتمام به این مسئله از منظر گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست. در این باب، سیدمحمد خاتمی، که به‌وفور به مقوله امکان و امتناع گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های "هم‌زمان و هم‌مکان"، "هم‌زمان و ناهم‌مکان"، "هم‌مکان و ناهم‌زمان" و "ناهم‌زمان و ناهم‌مکان" پرداخته است، درباره زمینه‌های مشترک و راه‌های برون‌شد جهان اسلام - در مقیاس کلی - به‌طور فشرده پنج تفسیر ارائه داده است.

۱. جهان اسلام قرن‌ها تحت سلطه خودکامگی بوده است و اغلب این استبداد نیز به‌نحوی با دین و فلسفه توجیه می‌شده است. حاصل این چیرگی، پیدایش نوعی استبدادزدگی در متن عاطفه تاریخی و فرهنگی مسلمانان بوده است.

۲. اگر "تمدن" با تسامح، جنبه سخت‌افزاری پاسخی فرض شود که انسان در وضعیت ویژه زمانی و مکانی به پرسش‌ها و نیازهای خود می‌دهد، به تناسب این پرسش‌ها، عادت‌ها، ذهنیت‌ها و ارزش‌های خاص نیز به صورت "فرهنگ" تجلی پیدا می‌کند. به این اعتبار باید پذیرفت که امروز "تمدن اسلامی" بیشتر در کتاب‌های تاریخ و آثار و تأثیری که از آن باقی مانده قابل مشاهده است تا در متن جوامع کنونی مسلمان. در واقع، نه ابزار رفع نیازهای اقتصادی و اجتماعی، نه نحوه سکونت و بهره‌برداری از امکانات مادی زندگی و نه حتی شیوه‌های حکمروایی و نهادهای متکفل آن در جوامع اسلامی، شباهتی با آنچه در اوج اعتلای تمدن اسلامی تحقق یافته بود ندارد.

۳. جهان اسلام نیز تحول و تجدیدی در اندیشه و عمل داشته است که متناسب با وضع روزگار بوده است. هیچ تحولی جز با اهتمام به سنت و برپایه آن میسر نیست. کسانی می‌توانند در فرآیند قطعی تحول و هدایت آن تأثیر بگذارند که سنت را درست و عمیق بشناسند و

درعین احترام به اصول و پایه‌های ماندگار آن، قدرت و شجاعت نقد سنت (و نه نفی آن) و نوسازی آن را داشته باشند.

۴. مشکل جهان اسلام فقط در درون آن نیست. حضور گسترده و سترگ قدرت‌هایی که داعیه جهان‌داری و سیاست جهان‌خواری دارند، اجازه نداده و نمی‌دهد که جهان اسلام بتواند فارغ از فشار و مداخله، مرحله تحول و انتقال را طی کند.

۵. تحولات گوناگون نشان می‌دهد جهان اسلام دست‌خوش حرکتی نو برپایه پرسش‌ها و تفکر جدید است. حرکتی از متن و با حضور بخش‌های مهمی از اندیشمندان و نخبگان و نسل جوان که از یک‌سو در برابر اسلام‌ستیزی و اسلام‌ترسی قرار دارد که ابزار قدرت‌های سلطه‌طلب است و از سوی دیگر می‌تواند در برابر امواج افراطی‌گرایی خشن و تعصب‌بنیاد حرکت‌هایی بایستد که جز خشونت راه و روشی نشان نداده‌اند (خاتمی، ۱۳۸۵).

اکنون می‌توان برپایه این رویکرد، "میل به تغییر" را در جهان اسلام، در گستره جریانی دید که از نخستین رویارویی‌های این جهان با جهان مدرن آغاز شده و امروز شتابی فزاینده یافته است. نیروی محرکه این روند میل به پیشرفت و دستیابی به آزادی و عدالت، درعین برخورداری از فرهنگ و آیین خویش است که از درون آن الگوهای جدیدی برپایه رهیافت‌ها و تجارب مختلف در حال شکل‌گیری است. در متن این تکاپو، رویکردها و تجربه‌های سه جهان ایرانی، ترک و مصری حائز اهمیت بیشتری برای مطالعات تاریخی و تطبیقی هستند.

نخست: جهان ایرانی

روند کلی رویارویی جهان اسلام با مدرنیته در صورت‌بندی "جهان ایرانی" به‌اتکای رخدادهای زمینه‌ها و ویژگی‌های متمایز جامعه ایرانی در دهه‌های منتهی به مشروطه دارای ویژگی‌هایی است. صاحب‌نظران مطالعات تجدد در ایران، نقطه آغازین توجه جدی ایرانیان را به علل عقب‌ماندگی خویش و پیشرفت غرب، جنگ‌های ایران و روس، یعنی سال‌های ۱۸۱۳ تا ۱۸۲۸ میلادی عنوان می‌کنند (بهنام، ۱۳۷۶؛ تهرانیان، ۱۳۵۷؛ هودشتیان، ۱۳۸۱؛ وحدت، ۱۳۸۳). حاصل این جنگ‌هایی که قصد نخست آنها، انضمام مسکو به سرزمین‌های اسلامی بود، عهدنامه‌های گلستان و ترکمن‌چای و ازدست‌دادن بخش‌های مهمی از سرزمین ایران شد. توجه به این شکست، به‌رغم همه توجیه‌هایش، تلاش برای یافتن رمز پیشرفت "آنها" و عقب‌ماندن "ما" را در پی داشت و از آن‌پس، در برابر این "حس و فهم" سطوح مختلفی از نظریه‌ها و تجربه‌های ایرانی شکل گرفت. "گفتارهای بیداری ایرانیان" را که معطوف به نظریه‌ها و

رویکردهای اندیشمندان ایرانی برای "رفع عقب‌ماندگی و پیشرفت ایران" است، می‌توان در فرایند تجدد و تکاپوهای فکری منتهی به مشروطه در شش دسته طبقه‌بندی کرد:

۱. سیدجمال‌الدین اسدآبادی و گفتار بیداری شرق

سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۷۵-۱۲۱۷ش) نظریه‌پرداز و کنشگر "اتحاد اسلام" در سه حوزه تمدنی ایران، ترکیه و مصر است. او با بیان مکرر این مفهوم که «ما برای یافتن علل سقوط و سبب مذلت مسلمین باید به خود رجوع کنیم» (اسدآبادی، ۱۳۱۲)، مؤسس گفتاری شد که از آن به نام گفتار "بیداری" و "بازگشت‌احیا" یاد می‌شود. نخستین تلاش‌های سیدجمال در تأسیس گفتار بیداری و احیا منجر به پیدایش مفهوم نوین "انحطاط" و "نظریه عقب‌ماندگی" در ادبیات سیاسی و فکری مسلمانان شد (اکبری، ۱۳۸۵). او برای نشان‌دادن این دو مقوله، آرمان‌شهری از جامعه اسلامی را تحت عنوان "مدینه‌النبی" برگزید و آن را بنیاد و ملاک مقایسه وضعیت کنونی و آرمانی مسلمانان قرار داد.

اسدآبادی با نقد "اسلام تاریخی" راه درمان را در بازگشت به "اسلام اصیل و آغازین" دانست. اما "بازگشت به سیره سلف صالح" را لزوماً بازگشت به قوالب و رفتارهای عصر آغازین اسلام، آن‌طور که برخی سلفیون ابراز می‌دارند، نمی‌دانست. از نظر اسدآبادی «الگوی تک‌خطی پیشرفت تاریخی مردود است و جوامع با توجه به ویژگی‌های دینی و قومی و پیشینه مدنی خود باید به راهبردهای متفاوتی در این امر روی آورند، که الگوی "اتحاد اسلام" خود او، یکی از این راهبردهاست» (اکبری، ۱۳۸۵: ۱۶-۲۶).

۲. ملک‌خان و گفتار تجدد بلاشرط

میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله (۱۳۲۶-۱۲۴۹ق) را می‌توان بنیان‌گذار "تجددخواهی بلاشرط" در ایران دانست (اکبری، ۱۳۸۵: ۳۱). او "سنتی‌بودن جامعه و دولت" را در ایران علت‌العلل پریشان‌احوالی ایرانیان و عقب‌ماندگی آنان می‌داند که "طریق نجاتی" جز پذیرش تام و تمام "آیین تمدن اروپاییان" یعنی مبانی و اقتضاهای آن ندارد. از نظر او، تغییر در ساخت و بافت نظام سیاسی برپایه "حکومت قانونی" و "سلطنت مطلق منظم" برای پیشبرد این روند اولویت دارد (اصیل، ۱۳۷۶).

۳. آخوندزاده و گفتار سکولاریسم ضد دینی

میرزافتحعلی آخوندزاده (۱۲۹۵-۱۲۲۸ق) که از مؤسسان نهادهایی مثل مدرسه، روزنامه و تئاتر در قفقاز و ایران است، در طرح اندیشه‌های سکولار و ضدیت با دین تلاش‌های فراوان کرد،

اما کمتر در جامعه تأثیرگذار بود. او "دیسپوتیزم" را که در آن سلطان به هیچ قاعده و قانونی مقید نیست و "فناتیک" را که آمیزه‌ای از اندیشه و عمل دین‌داران و مانع اخذ معارف مدرن است، دو بنیاد مهم در عقب‌ماندگی ایرانیان می‌دانست. آخوندزاده برای نجات ایرانیان پنج اصل اجتناب‌ناپذیر را توصیه می‌کرد: «تشکیل حکومتی قانونی، دفع عقاید دینی و تحدید قدرت روحانیان (سکولاریسم)، احیای روحیه وطن‌خواهی و ناسیونالیسم باستان‌گرا، گسترش علوم جدید و فرهنگ آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) و سرانجام تغییر الفبای عرب و برگزیدن الفبای لاتین» (آدمیت، ۱۳۴۹).

۴. مستشارالدوله و گفتار مردم‌سالاری دینی

میرزایوسف مستشارالدوله (متوفی به سال ۱۳۰۱ق) از جمله دیوان‌سالاران اصلاح‌طلب مدرن است که داروی درمان وضعیت نابسامان جامعه ایرانی را در یک کلمه، که عنوان رساله معروف اوست، یعنی "قانون مدرن و سازگار با دیانت" می‌دانست. به نظر او، «بنیان و اصول نظم فرنگستان یک کلمه است و هرگونه ترقیات و خوبی‌ها در آنجا نتیجه همان یک کلمه - یعنی قانون - است... و علوم و صنایع مانند تلگراف و کشتی‌ها و عراده‌های بخار و آلات حربیه نتایج این ترقی و نه مقدمات آن است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۵).

مستشارالدوله "راهبرد فرنگی" را با "اصول و مبانی اسلامی" برابر می‌دید، زیرا «آنان کشف کرده و به کار بسته‌اند و ما از آن غفلت ورزیده‌ایم و به چنین روزگار سیاهی گرفتار آمده‌ایم». به این سبب، او توصیه می‌کرد که در نخستین گام برای اصلاح امور کتاب قانون تدوین گردد و پس از آن برای گذار از متون متنوع فقهی به یک کتاب قانون شرعی، چاره‌ای توسط مجتمعی از مجتهدان اندیشیده شود» (اکبری، ۱۳۸۵).

۵. میرزا آقاخان کرمانی و گفتار ترقی‌خواهی سکولار

میرزا آقاخان کرمانی (۱۳۱۴-۱۲۷۰) از اندیشه‌های متفکران اروپایی در عصر روشنفکری تأثیر بسیار گرفت و به پیروی از روسو، "قانون اجتماع" را به‌مثابه "قانون طبیعی" عرضه کرد. از نظر او، ریشه اصلی عقب‌ماندگی ایرانیان به زمانی بازمی‌گردد که آنها از اصول و قانون طبیعی فاصله گرفتند، چون «بنیاد حکومت خودکامه ایرانی بر پایه اندیشه حق الهی حکومت قرار دارد و آن حکومتی است که شهریار پسر آسمان و از سرشت خدایان است و مالک‌الرقاب رعیت» (آدمیت، ۱۳۴۶). میرزا آقاخان راه‌حل درمان پریشان‌حالی ایرانیان را بر سه اصل استوار می‌دانست: اول، تلاش برای اخذ علوم، فنون و هنر و دریک کلام مدنیت فرنگی؛ دوم، اخذ بنیادهای سیاسی

جدید‌فرنگیان، یعنی تأسیس حکومت ملی و بسط آزادی‌های سیاسی و اجتماعی؛ سوم، ناسیونالیسم و تکیه بر وطن به همان مفهوم خاک و سرزمین و نژاد و تبار ایرانی (اکبری، ۱۳۸۵).

میرزاآقاخان از جمله متفکران ایرانی است که از سنت به‌تمام‌معنا دست شسته بود و کل و جزء آن را نفی می‌کرد و در زمینه برپاساختن جامعه مدرن، به مدینه فاضله فرنگی نظر داشت.

۶. طالبوف و گفتار مدرنیته بومی

میرزا عبدالرحیم طالبوف (۱۳۲۸-۱۲۵۰) با تدوین و نقد دیدگاه‌های مختلف درباره علل عقب‌افتادگی ایرانیان، سرچشمه و بنیاد آن را دوچیز می‌دانست: اول، فقدان قانون و وجود سلطنت ظالمان و دوم، جهل عمومی و انحطاط مدنی و علمی.

طالبوف اصلاح‌معیب را در کتاب *احمد* به وجود دوچیز منوط می‌دانست: علم و ثروت؛ و برای رهایی از وضعیت نامطلوب بی‌ثروتی و جهل، بر وضع قانون یعنی حکومت قانونی و دموکراتیک و اخذ «مبادی علوم جدید خصوصاً علوم دقیقه» تأکید داشت (طالبوف، ۱۳۶۶). او خواهان مدرن‌سازی جامعه ایرانی در تمام ابعاد آن درعین رد الگوبرداری‌های کورکورانه و "تقلیدهای مضحک" بود، به این سبب می‌توان اندیشه طالبوف را در شمار مؤسسان گفتار مدرنیته بومی قلمداد کرد.

دوم: جهان ترک

مطالعه اندیشه‌های تجدد در جهان ترک از آن‌رو اهمیت دارد که ترکیه را باید در امتداد امپراتوری عثمانی در نظر آورد. امپراتوری عثمانی عرصه رویارویی مستقیم جهان اسلام با غرب است که با حمله وین در سال ۱۵۲۹ میلادی، نوعی از رقابت جهان‌گسترانه را با اروپا نیز بنا نهاد (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴). علاوه‌براین، از آنجاکه عثمانی بر بخش بزرگی از جهان عرب و خاورمیانه کنونی سیطره داشته است، مظهر "خلافت اسلامی" و "سنت" در مواجهه با فرآیند نوسازی این جوامع و مدرنیته تلقی می‌شود.

در مواجهه با غرب، عثمانی‌ها نیز تجربه و سرنوشتی کمابیش شبیه ایران داشته‌اند. خواست اصلاحات در ساختار دولت عثمانی بعد از شکست‌های پیاپی این امپراتوری در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم مطرح شد. شکست‌هایی در سال‌های ۱۷۷۴، ۱۷۹۲ و ۱۸۲۹ میلادی که بیشتر از روسیه بود و بعد، اشغال مصر توسط ناپلئون (۱۸۰۱-۱۷۹۸). البته در این حرکت‌های اصلاح‌طلبانه نباید حضور نهادها و خاندان‌های خارجی نظیر بوربون‌ها و نیز

تأثیرگذاری انقلاب فرانسه را نادیده گرفت. این رویکرد در ابتدا بیشتر بر بدنه دولت متمرکز بود، اما با روی کار آمدن محمود دوم (۱۸۲۶ میلادی) به رأس دولت نیز کشیده شد. توجه این حرکت‌های اصلاح‌طلبانه، به قدرت‌بخشیدن به دولت، هم از درون و هم از بیرون، معطوف بود و اولین هدف آن نیز اقتدار ارتش بود؛ که برای این کار به کارخانه‌هایی برای ساختن سلاح و تهیه لباس و آموزش احساس نیاز شد. برای تحقق این امر هم دولت باید به گردآوری مالیات می‌پرداخت و همین مسئله نیاز ساختارمند شدن جامعه را پیش آورد (زورکر، ۲۰۱۱).

در این فرایند، حوزه ترک با محوریت استانبول را باید از جمله منزلگاه‌های جدید تجدد در مواجهه مسلمانان با اندیشه‌ها و الگوهای جدید غربی به‌شمار آورد. در این رویارویی، راهبردها و تکاپوهای مهم جهان ترک را می‌توان در چهار وجه متمایز طبقه‌بندی کرد:

۱. چلبی و جنبش عثمانیان جوان

نخستین پنجره‌های اندیشه‌ای به غرب در این حوزه از قرن هفدهم میلادی، توسط کسانی مثل کاتب چلبی (۱۶۵۷-۱۶۰۹ میلادی)، کوچبی (در گذشته به سال ۱۶۵۰ میلادی) و حسن الکافی (۱۶۱۶-۱۵۴۴) گشوده شده است. اساس این رویکرد، نوعی رویارویی تدافعی با غرب است که بیشتر نگاه به اصطلاح "شیوه‌های حکمرایی" دارد. تأثیر فراگیر این دوران که به "عصر لاله" شهرت دارد، در شکل‌گیری جنبش عثمانیان جوان (۱۸۶۷ میلادی)، تأسیس نهادهای ترجمه و انتشار نشریاتی مثل ترجمان احوال (۱۸۶۰ میلادی) و تصویر افکار (۱۸۶۲ میلادی) دیده می‌شود (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴).

تأسیس نهاد روشنفکران موسوم به "عثمانیان جوان" که تقریباً در آغاز دهه هفتاد قرن نوزدهم صورت گرفت و تا سال‌های پایانی این قرن فعالیت کرد، با آنچه بر بستر عبور از همین جمعیت روشنفکران توسط نسل بعدی رخ داد، دست‌کم به لحاظ زمانی به دو دوره متفاوت و مستقل برمی‌گردد. بین "ترکان جوان" که در مرحله بعدی طی سال‌های ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۸ میلادی در عرصه تفکر و سیاست و حکومت گام گذاشتند و "عثمانیان جوان" که در ثلث آخر قرن نوزدهم به میدان آمدند، گسست‌های عظیمی وجود دارد. این گسست عمدتاً به گذار "ترکان جوان" از اسلام (با قرائت ایمانی و قرائت فایده‌گرای آنها از اسلام) و دلسردی آنان از مشروطه عثمانی، مجلس و نگرش پارلماناریستی برمی‌گردد.

گفتمان "مشروطه و مجلس" و گذار از آن و به‌طور کلی تحولات اندیشگی در عثمانی آن دوره بازتاب بلافصل خود را در این سو، یعنی در میان روشنفکران ایرانی، نیز داشته است. مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که هم‌گرایش روشنفکران عثمانی به مشروطیت و هم دلسردی

آنان از مشروطیت و مقوله مجلس، بلافاصله یا با کمی تأخیر به روشنفکران ایرانی منتقل شده است. به سبب همین تعامل دوسویه یا حتی تأثیرپذیری یک‌سویه، نمی‌توان مرزبندی قاطعی بین "ما" و "آنها" در فرایند تجدد ترسیم کرد. به گفته جمشید بهنام «ایرانیان با افکار ترک‌ها در میان سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۷ میلادی آشنا شدند. کاظم‌زاده مجله اجتهاد را به مدیریت عبدالله جودت می‌خواند. تقی‌زاده نیز با آرای جودت، به‌عنوان یکی از متفکران و پیشروان اصلاحات عثمانی، آشنا بود» (بهنام، ۱۳۸۶: ۱۵۳). در عین حال این آشنایی‌ها را باید بیش از آنکه به دو منطقه جغرافیایی و اندیشگی متفاوت نسبت داد، در درون منظومه فکری مشترکی تحت عنوان "مشروعیت منطقه‌ای" یا نوعی بین‌الملل مشروطه دید.

با در نظر گرفتن پیشینه و تبار فکری "ایرانیان جوان" آن دوره، فهم چگونگی گذار از "مشروطیت و پارلمان و دموکراسی" به "نوعی عمل‌گرایی" و ایده "استبداد منور" نیز آسان می‌شود. در واقع، این روح پوزیتیویستی حاکم بر اندیشه سیاسی مسلط و تمرکزگرایی برخاسته از آن بود که بین "عمل‌گرایی" و "خیال‌پردازی" تفکیک قائل می‌شد و مشروطیت و پارلمان و دموکراسی را در ردیف امور "خیالی" قرار می‌داد و از سطح پراتیک خارج می‌کرد.

شریف مردین، جامعه‌شناس معاصر ترک، که درباره "عثمانیان جوان" و "ترکان جوان"، مراحل مشروطیت و گذار از آن تحقیقات پر دامنه‌ای به انجام رسانیده است، گذار اجتماعی و سیاسی از عثمانیان جوان را به ترکان جوان متضمن گذار از "ساختاری احساسی" به "ساختار احساسی دیگر" می‌داند. به نظر او، "عثمانیان جوان" علاج عثمانی به مثابه "مرد بیمار اروپا" را در "اصلاحات درازمدت و مبتنی بر مشروعیت" و مقوله‌های "مجلس"، "قانون اساسی" و "دموکراسی" دیدند و "ترکان جوان" با مایوس شدن از این مفاهیم، به نسخه‌های حاضر و آماده، یعنی پروژه‌های "کوتاه‌مدت" و "انقلابی" بیشتر توجه کردند و تکیه‌گاه اصلی خود را بر ناب‌گرایی، تمرکزگرایی، تک‌حزب‌گرایی و تک‌هویت‌گرایی نهادند (مردین، ۱۹۶۲: ۳۲۲).

در این میان، باید به مقوله "وطن" نیز در کار بست جدید و مدرن آن نزد "عثمانیان جوان" توجه کرد. در این زمینه نامق کمال (۱۳۰۶-۱۲۵۶ قمری/۱۸۸۸-۱۸۴۰ میلادی) نخستین کسی است که در ترکیه ظرفیتی نوین به مفهوم "وطن" بخشیده است و این دال را از عرصه تنگ و بومی خود - که در معنای "مسقط الرأس"، "مملکت" و "ولایت" به مفهوم عامیانه آن - به کار می‌رفت، به پهنه‌ای وسیع یعنی جغرافیای آن روز عثمانی انتقال داده است.

علاوه بر وطن، مفهوم "جمهوریت اسلام" نیز حائز توجه است. عثمانیان جوان در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ قرن نوزدهم این مفهوم را با معنایی مدرن به کار بردند. مفهومی که در وجه سلبی خود با اعطای حق "عزل" خلیفه به مردم و "علما" وابسته به شمار می‌آمد. هنگامی که "عثمانیان

جوان" در حوزه تمدن اسلامی اصطلاحات "جمهوری" و "جمهوریت" و "دموکراسی" و "پارلمان" را بر زبان آوردند، درواقع نوعی مفصل‌بندی بین این گفتمان و گفتمان "شورا" و "بیعت" و "اجماع" به وجود آمد که حق عزل منتخبان نیز در آن به رسمیت شناخته شد. پیشتر از نامق کمال، خیرالدین پاشا (۱۸۹۰-۱۸۲۳ میلادی)، دیگر روشنفکر و سیاستمدار مسلمان عثمانی، در تونس خویشاوندی نوینی بین واژگان "مشورت" و "شورا" با واژگان "دموکراسی" و "پارلمنتو" برقرار ساخت. به نظر او، «علمای کرام و اعیان می‌توانند همچون مجلس ملی در جوامع غربی، حکومت را به محاسبه بکشانند و در صورتی که حرکتی خلاف قانون مشاهده کردند، حکومت را مسئول آن بگیرند» (خیرالدین پاشا، ۱۸۶۹ به نقل از فاضل، ۱۹۹۲).

درواقع، نوع‌انسانان اندیشه‌های خیرالدین پاشای تونسی را به این سبب موافق رأی خود یافتند و کتاب *اقوام‌المسالک* او را دلیلی بر ضرورت عقلی و نقلی اصول مشورت دانستند که ترقی بر آن ابتداء یافته است.

تفاوت عمده این دو رویکرد در این است که خیرالدین پاشا ایده مشورت را محدود به "زمره برگزیده" و "نخبه" می‌دانست، درحالی که نوع‌انسانان این مفهوم را تعمیم بیشتری دادند و بر مجلس منتخب ملت منطبق کردند.

۲. ترکان جوان و اندیشه تنظیمات و ترقی

دربرابر رویکرد عثمانیان جوان به مفاهیم جدید، باید قرائت پیشافاشیستی "ترکان جوان" از مدرنیته را مطالعه کرد که در شعار "انتظام و ترقی" خلاصه می‌شد. این رویکرد همچون اندیشه فاشیسم روح دموکراتیک مدرنیته را به جسم "منظم و متمرکز" آن تقلیل می‌داد. همین تلقی از مدرنیته است که با منطقی یکسان به جمهوری نظامی آتاتورک و صورت‌بندی ایرانی مشابه آن در دوران رضاخان راه برد. به این اعتبار، گذار ترکان جوان از گفتمان معروف "تنظیمات" عصر مشروطه به گفتمانی که آن را "انتظام و ترقی" با محوریت نظامیان می‌خواندند، رخدادی بود که عملاً مقدمات نظری و عملی تمرکزگرایی و تجدد آمرانه را فراهم ساخت.

درواقع، نخستین رویارویی‌های روشنفکران مسلمان عثمانی با غرب کمتر حکایت از خودباختگی داشت و حتی به نوعی همسان‌پنداری را بین "آنچه خود داشت" و "آنچه غرب دارد"، ترسیم کرد. این خود نوعی نگاه گزینشی به غرب است که توجه به مفهوم "پارلمنتو" هسته مرکزی تمدن غربی و راز پیشرفت آن قلمداد می‌شود. دربرابر این رویکرد، نگاه جریان "ترکان جوان" درخور تأمل است که طی سال‌های ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۸ میلادی بر بستر شکست

عثمانیان جوان ظهور کرد. آنان به مفهوم دیگری چشم دوخته بودند که بر "اصلاحات آمرانه" به دست دولت مقتدر مرکزیت‌گرا استوار بود. در واقع، نخستین جرقه‌های اصلاح تفکر دینی و اصلاح‌اندیشی اجتماعی در جوامع اسلامی از برقراری این‌همانی و شباهت بین بیعت، اجماع، شورا و مشورت با پارلمنتو، دموکراسی و انتخابات زاده شد. در این فرایند، اصلاح‌گران دینی طی دهه‌های پایانی قرن نوزدهم با مشاهده کارآیی و عملکرد نهادهای پارلمانی در مغرب‌زمین، بازگشتی نو به خویش داشتند و به‌گونه‌های مختلف داعیه‌دار این نظر شدند که مفاهیم نو، صورت نوین همان مفاهیمی است که جهان اسلام زمانی داشته است، ولی در دوران گذار از خلافت صدر اسلام به سلطنت، به تسخیر استبداد درآمده و از میان رفته است. به این ترتیب، روشنفکران عثمانی با مشاهده کارآمدی نهادی به نام پارلمان، "بازگشت به خویش" را آغاز کردند و درکی تازه را از مفاهیم ترکیبی عرضه داشتند. به این سبب، واژه‌هایی چون بیعت و شورا در کنار مفاهیمی مثل انتخابات و پارلمان غنای معنایی جدیدی یافتند. البته این مفهوم از جنبه تکلیفی فقط یک سویه نداشت، بلکه با سویه‌های سلبی یعنی "بیعت‌نکردن" و "حق خلع پادشاه" توسط مجلس "مبعوثان" برگزیده ملت توأم بود.

این رویکرد را پیش از این یعنی در دهه هفتاد قرن نوزدهم نیز می‌توان با درک جدیدی از مفهوم متعارف و مألوف "مسجد" دید که بر اثر مشاهده کانون‌های مدنی جوامع غربی، حامل نقش‌ها و کارکردهای جدیدی شده است. نامق کمال در این باره گفته است: «جامع [مسجد] به همان اندازه که محل عبادت است، محل اجتماع جماعت نیز هست و وعاظ مساجد از جنبه اجتماعی به خلق جهت‌گیری‌های مفیدی می‌دهند» (فاضل، ۱۹۹۲: ۳۱۶).

داوود اوغلو بر مبنای این نگرش تصویر "ترکیه به مثابه مرکز" را جایگزین تصویر سنتی "ترکیه به مثابه پل" می‌کند: در این مدل، ترکیه می‌کوشد با انباشت تاریخی تجربه‌های خود بنیانی برای گشایشی مؤثر فراهم سازد، بنیانی که با آفرینش کلیتی بامعنا میان عمق تاریخی و عمق استراتژیک خود در عمقی جغرافیایی شکل می‌گیرد. این رویکرد، از منظری دیگر، در میان بخش مهمی از روشنفکران و نظریه‌پردازان مسلمان معاصر نیز کانون توجه قرار گرفته است. دستیابی به "جامعه مدنی و دموکراسی" بر پایه نزدیک‌ساختن مفاهیم جدید و قدیم مثل همسازی "مدینه‌النبی" و "جامعه مدنی" در سال‌های اخیر بخشی از رویکرد نوین است.

نیلوفر گوله، جامعه‌شناس معاصر ترک، در این باره با اشاره به اینکه اسلام‌گرایی برای جامعه مدنی ترکیه فرصت است و نقش خلاقانه‌ای در ایجاد دموکراسی دارد، می‌گوید: «مباحثی که درباره پیمان مدینه [مدینه وثیقه به زبان ترکی] در میان اسلام‌گرایان به راه افتاده است، با پلورالیستی ترشدن، چندصدایی ترشدن و تکثرگرایی بیشتر آنها مرتبط است» (مریچ، ۲۰۰۸).

نحوه ورود روشنفکران ترک به مبحث "پیمان مدینه" یا "حلفالفضول" و شیوه کشف مجدد این پیمان تاریخی، از آنجاکه در بستری کاملاً مدنی صورت گرفته و با فعالیت برای ساختن نهادهای جدید مدنی با الهام از "پیمان مدینه" توأم بوده است، از دید این جامعه‌شناس ترک، نویدبخش پیشرفت تکثرگرایی اسلامی است.

به نظر او، «نمونه مزبور نشان می‌دهد که اگر درک مدنی از اسلام با کنش‌های مدنی توأم و توسط شبکه‌های اجتماعی اجرایی شود، بسیاری از مباحث نظری راه‌حل خود را می‌یابند، یعنی بسیاری از مسائلی که به لحاظ تئوریک غامض و مبهم و حتی غیرممکن به نظر می‌رسند، در صورت گره خوردن با شبکه‌های متناسب اجتماعی آسان و باورپذیر می‌گردند» (همان).

درک همین ضرورت را می‌توان در شکل‌گیری جنبش فتح‌الله گولن، متفکر تبعیدی ترک، نیز دید که با نگاه پراگماتیک خود به تهدیدها و فرصت‌های جهانی، به تأسیس نهادهای گسترده آموزشی در کشورهای مختلف جهان و بنیان‌گذاری سازمان نیرومند و تأثیرگذار "بنیاد روزنامه‌نگاران و نویسندگان"^۱ انجامیده است.

از طریق این نهاد عملاً امکان گفت‌وگو میان متفکران و روزنامه‌نگاران برجسته سکولار و اسلام‌گرا درباره مهم‌ترین موضوعات روز، از قبیل "اسلام و لائسیسم" و "مناسبات دین و دولت"، "قیمومیت‌گرایی نظامیان در عرصه سیاست"، "کردها، علوی‌ها، اقلیت‌های دینی"، و "جنبش تدوین قانون اساسی سیویل" فراهم شده و شبکه‌ها و ساختارهای مدنی را در مقیاسی وسیع‌تر به جهان اسلام و جهان ترک تعمیم و تعمیق داده است (سایت رسمی فتح‌الله گولن).^۲

۳. نوع‌ثمانی‌گری و جهانی‌ساختن

جهان ترک معاصر در پرتو فرصت‌ها و امکان‌های نوینی که با گذار از حکومت نظامیان به دموکراسی توسعه‌گرایانه اسلامی فراهم آورده است، اکنون می‌کوشد بازگشتی نوین و استعلائی به دوران پیش‌گفته، یعنی "عصر مشروطیت منطقه‌ای"، داشته باشد.

احمد داوود اوغلو، اندیشمند معاصر ترک، بنای این استراتژی را بر بازآفرینی نظریه فرناند برودل^۳ استوار می‌کند. برودل بر این باور است که «جغرافیا حکایت حقیقی را روایت می‌کند». او تجسم این نظریه را در ایجاد نسبتی بامعنا میان تمدن اسلامی و حوزه مدیریتانه می‌داند. داوود اوغلو در عین هم‌سخنی با برودل معتقد است که مداخله‌های استعماری و نظم نوینی که

1 ABANT

2 Tr.fgulen.com

3 Fernund Braudel

پس از جنگ‌های جهانی و در دوران جنگ سرد بر منطقه تحمیل شد، این نسبت معنادار و منسجم را که سازندگان اصلی آن حوزه‌های تمدنی عثمانی و ایرانی بودند به نحوی خوشونت‌بار بر هم زده و به جای آن مفاهیم مکانی بی‌معنا و مرکزکشی‌های مصنوعی همچون "خاورمیانه" و "آسیای میانه" را نشانده است (داوود اوغلو، ۱۳۹۱). از نظر داوود اوغلو، به لحاظ مکان‌شناسی، همچنان که آسیای میانه، اروپای غربی و آفریقای شرقی دربرگیرنده معنای ابژکتیوی نیستند، به همین سان مفهوم خاورمیانه نیز به مثابه جغرافیای فیزیکی، متضمن معیارهای منسجمی نیست.

او بر این پایه نظریه ساموئل هانتینگتون را رد می‌کند، که بر این است که "ترکیه به مثابه کشوری پارچه‌پارچه شده"، در حال خروج از تمدن خود، و در حال طرد از سوی تمدن دیگری است که می‌خواهد وارد آن شود. از نظر داوود اوغلو، ترکیه به تمدن فراگیری تعلق دارد که می‌تواند هم تفاوت‌ها را در دل یک کلیت محافظت کند و هم قطبی‌شدگی‌های ژئوفرنگی منطقه را پشت سر بگذارد. از این منظر، ترکیه با تکیه بر تجربه تمدنی خود، می‌تواند فراسوی مرکزکشی‌ها، قطب‌بندی‌ها و تله‌های تمدنی هانتینگتون قرار گیرد و نقش خود را در جهان جدید بر پایه هویتی ترکیبی و چندتمدنی ایفا کند (داوود اوغلو، ۱۳۹۱).

سوم: جهان مصری

جهان مصری با دو جهان ایرانی و عثمانی مشابهت‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی فراوان دارد. در دوران جدید، مصر از سویی بخشی از امپراتوری عثمانی به حساب می‌آید و از سویی دیگر به لحاظ نظری و عملی در ورود به جنبش‌های استقلال‌طلبانه نسبت به این امپراتوری پیشگام بوده است. مصر و ایران نیز در فراز و فرودهای تمدنی و تاریخی و دگرگونی‌های مهم فرهنگی و سیاسی، دو نقطه مهم "رقابت و همکاری" به شمار می‌آیند. به نوشته مورخان، آغاز روابط ایران و مصر به پنج قرن پیش از میلاد مسیح، یعنی به عصر هخامنشیان بازمی‌گردد که موقعیت جغرافیایی مصر به مثابه محل برخورد سه قاره آسیا، آفریقا و اروپا در کانون رقابت‌های میان ایران و یونان قرار می‌گرفت. کوروش کبیر ترجیح داد دامنه‌های حکومت خود را از طریق ارتباطات علمی و فرهنگی بگشاید و از آمازیس، فرعون مصر، درخواست کرد ماهرترین پزشک خویش را به ایران بفرستد. چنین نیز شد و پیش از کشورگشایی مرسوم که بعدها مصر را بخشی از قلمرو هخامنشی و ششمین ساتراپ‌نشین ایران تبدیل کرد، گفت‌وگو میان دو تمدن بزرگ ایران و مصر از راهی دیگر و مؤثرتر آغاز گردید. تا زمان حمله اسکندر مقدونی به مصر و تأسیس شهر اسکندریه، تسلط ایرانیان بر مصر ادامه داشت. مصریان نظام آبیاری از طریق قنات

را از ایرانیان آموختند. ایرانیان نیز طب و تقویم را از مصریان فراگرفتند، داریوش حفر ناتمام کانال سوئز را به پایان برد و نخستین کتابخانه را در مصر بنا کرد.

پس از اسلام، ایران و مصر به دو کانون تمدن شرقی و غربی جهان اسلام تبدیل شدند، اما در عین پذیرش آزادانه این دین رهایی‌بخش، خود، با تفاوت‌هایی، اصلی‌ترین مراکز آفرینش‌های علمی و فرهنگی تمدن اسلام به‌شمار می‌رفتند. در واقع، تعلق خاطر ایران و مصر به اسلام همواره با میل به کسب استقلال سیاسی از نظام خلافت اموی و عباسی همراه بوده است، باین تفاوت‌که در ایران، در فرآیند این میل به استقلال، زبان فارسی نه تنها از بین نرفت، بلکه شکوفاتر هم شد؛ اما در مصر، زبان عربی به زبان همگانی مبدل شد. مناسبات فرهنگی و سیاسی ایران و مصر در دوران اسلامی پایدار و مستمر بود. اولین حضور ایرانیان در مصر به زمان فتح آن در عصر خلیفه دوم بازمی‌گردد، اما این حضور با تأسیس دولت فاطمی در مصر و تأثیرپذیری فاطمیان از نهضت اسماعیلیان ایران ریشه‌دار شد. نظام سیاسی و ایرانی فاطمیان و ریشه‌های ایرانی آن در شمال آفریقا حدود مرزهای فراوانی را دربرگرفت که هنوز هم می‌توان آثار و نتایج آن را در سطوح مختلف مشاهده کرد. دیدارهای ناصر خسرو قبادیانی، سعدی، فخرالدین عراقی و شیخ‌بهایی از مصر، در زمره سفرهای معروف فرهنگی ایرانیان به مصر است که در طول این مدت و پس از آن شهرت یافته‌اند.

در دوران جدید، می‌توان روابط ایران و مصر را در فراز و فرود مخالفت مستقیم و غیرمستقیم با حاکمیت دولت عثمانی در مصر پی‌گرفت، اما در جنبش احیای دینی و با پاگرفتن نهضت‌های ضد استعماری، حضور سیدجمال‌الدین اسدآبادی در مصر و تبدیل قاهره به یکی از منزلگاه‌های مشروطیت‌خواهی ایرانیان، از فرازهای برجسته این رابطه است. سیدجمال‌الدین اسدآبادی مدت‌ها در الازهر به تدریس کلام، فلسفه و فقه پرداخت و همراه متفکران بزرگی چون شیخ‌محمدعبد، رشیدرضا، عبدالکریم سلیمان و ابراهیم حلباوی کارهای بزرگ فکری را سامان داد. علاوه بر این، همکاری با سعد زغلول، رهبر مبارزات ضد استعماری مصر در برابر انگلیس، وجهه سیاسی او را نیز در مصر برجسته ساخت. با وجود تبعید سیدجمال از مصر، راه‌اندازی روزنامه *عروة الوثقی* به‌دست او و حزب "الوطنی الحر" از سوی هم‌فکرانش، آثاری طولانی‌مدت داشت؛ به‌ویژه آنکه شیخ‌محمدعبد، همراه و هم‌فکر دیرین او، نه تنها جوانب اندیشه‌ای و کار فرهنگی احیای ایرانیان را در جامعه مصر فرونگذاشت، بلکه به آن دامنه بیشتری هم بخشید.

اگر آثار نویسندگان ایرانی و عرب را در قرن سیزدهم هجری با هم مقایسه کنیم، می‌بینیم که هردو گروه درباره مسائل مهم اجتماعی و سیاسی ملت‌های خود بینش‌هایی یکسان

داشته‌اند: ستودن پیشرفت‌های غرب در زمینه‌های مادی و معنوی؛ توصیه به تقلید یا اقتباس از راه و روش غرب در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی؛ مخالفت با خودسری فرمانروایان و ترجیح حکومت قانون و نظام نمایندگی در کشورداری؛ ناخشنودی از چیرگی خرافات بر ذهن مسلمانان؛ و کوشش برای آشناکردن مردم با دانش‌های نو بخشی از این همسانی‌ها در نخستین مراحل بیداری ایرانیان و مصریان است (عنایت، ۱۳۶۳: ۱ و ۲). در عین حال، تفاوت‌های مهمی نیز در همین مرحله میان متفکران این دو جامعه مشهود است؛ نخست آنکه طرح احیای فکر دینی در میان اهل سنت پر دامنه‌تر و مستمرتر از برنامه اصلاح اصول اندیشه سیاسی در میان عالمان شیعی ایران بود و دوم اینکه کوشش اندیشه‌ورزان مصری در اثبات هویت قومی خود و در مواردی برتری و امتیاز عرب در قیاس با تکاپوهای هویتی در ایران ظهور و بروز بیشتری داشت. «در نوشته‌های پیشگامان انقلاب مشروطه بیشتر از قانون و عدالت و کمتر از ملیت و یگانگی ملی سخن رفته است» (عنایت، ۱۳۶۳: ۲).

تکاپوهای سیاسی و تفکر اجتماعی در مصر به اعتبار دو وجه برجسته آن در رویارویی با امپراتوری عثمانی و تمدن غرب در جهان عرب نقشی پیشتازانه دارد. نخستین ملتی که ناتوانی و انحطاط عثمانیان را غنیمت شمرد و حتی پیش از آنکه روزگار تنظیمات آغاز شود، جویای استقلال شد، ملت مصر بود. در همین حال می‌توان حمله ناپلئون را به مصر در سال ۱۲۱۳ هجری "نشانه" آغاز غرب‌گرایی مصریان شمرد. همراه با سپاه ناپلئون، مظاهری از فن و صنعت غرب به مصر راه یافت که از دیدگاه فرهنگی شاید مهم‌ترین آنها صنعت چاپ و تأسیس "بنیاد مصر" بود (عنایت، ۱۳۶۳: ۲۲ و ۲۳). پس از این اصلاحات اجتماعی، محمدعلی پاشا در چارچوب نوسازی نظام سیاسی مصر زمینه رویکرد متجددانه جامعه مصری را به غرب مساعدتر کرد. محققان برجسته معاصر رویکردهای اندیشه‌ورزانه مصریان را در درون این فرایند عمدتاً در قالب سه جریان کلی طبقه‌بندی کرده‌اند: پیروی از تمدن غرب، تجددخواهی دینی، میهن‌پرستی مصری (عنایت، ۱۳۶۳: ۲۰).

۱. طهطاوی و رویکرد پیروی از تمدن غرب

رفاعه رافع الطهطاوی (۱۲۹۰-۱۲۱۶ قمری) از مردان ادب و فرهنگ مصر در دوران محمدعلی پاشا بود که ابتدا در الازهر درس خواند و سپس در شمار نخستین دسته از محصلان مصری از سوی محمدعلی پاشا به فرانسه فرستاده شد. اندیشه‌های او سخت تحت تأثیر متفکران فرانسوی دوره روشنگری است و از این منظر تقلید از غرب و به ویژه فرانسه را در انتخاب شیوه زندگی و فراگرفتن علوم جدید ضروری می‌داند. طهطاوی در *مناهج*، که مهم‌ترین اثرش نیز

هست، این ضرورت را به دو سطح دست‌یابی به "وسائل مادی سعادت"، یعنی "فعالیت‌های اقتصادی و معاشی برای افزایش ثروت ملی"، و "احراز فضائل معنوی" که همان دین‌داری است، طبقه‌بندی می‌کند (عنایت، ۱۳۶۳). او مصر زمان خویش را خلف مشروع مصر فراعنه می‌دانست و به شکوه مصر باستان افتخار می‌کرد و درعین حال پیوسته از فضائل پیامبر و عظمت اسلام سخن می‌گفت و اخذ تمدن غربی را نیز چاره مصر برای غلبه بر مشکلات داخلی و خارجی عصر خویش می‌دانست.

پس از طهطاوی، گروهی از نویسندگان نواندیش مصری و دیگر متفکران عرب که مصر را پایگاه فعالیت‌های خود قرار داده بودند، این اندیشه را پی‌گرفتند. یعقوب صنوع، روزنامه‌نگار نامدار مصری، که دلبستگی به فرهنگ غربی را با میهن‌پرستی توأم کرد و با تأسیس نشریه *ابونظاره* در مصر شهرتی گسترده یافت، از این جمله است.

شبلی‌شمیل (۱۳۳۵-۱۲۶۹ قمری) که مؤسس مجله تأثیرگذار *المقتطف* است و طه‌حسین (متولد ۱۳۰۷ قمری) که بزرگ‌ترین ادیب و متفکر عرب طرف نیم‌قرن گذشته به‌شمار می‌آید، از پیشگامان نام‌آور رویکرد پیروی از تمدن غرب در فرایند رویارویی مصریان و اعراب با تجددند (همان).

۲. عبده و رویکرد تجدد فکر دینی

حضور فعالانه، هم‌زمان و مؤثر سیدجمال‌الدین اسدآبادی در سه حوزه ایران، ترکیه و مصر، مانع پرداختن به اندیشه‌ها و رویکردهای او در هریک از این سه جامعه نیست. در ترکیه ظهور فکر مشروطه‌خواهی و ترقی‌خواهی، خاصه در مبانی آموزش و تربیت، با ذکر مکرر نام او همراه است. در ایران مورخان انقلاب مشروطه در شناخت قدر و مقام او در بروز انقلاب همدستانند (عنایت، ۱۳۶۳: ۷۹)، اما در مصر می‌توان به عقاید سید در زمینه تجدد فکر دینی به‌ویژه در کنار شیخ‌محمدعبده همراه و همکار وفادارش پرداخت. سید در محرم سال ۱۲۸۷ قمری (۱۸۷۱ میلادی) به قاهره رفت و پربلندترین دوره زندگی خود را آغاز کرد. چنان‌که پیش‌ازاین گفته شد، از میان پیروان و مریدان سید در مصر نام دو تن برجسته‌تر است: یکی شیخ‌محمدعبده، که پیشوای جنبش تجددخواهی دینی است، و دیگری سعد زعلول، بنیادگذار حزب وفد و رهبر پیکار مصریان در راه استقلال ملی (عنایت، ۱۳۶۳: ۸۲).

اساس اندیشه تجددخواهی دینی برای جهان اسلامی به‌نحو عام و جهان عرب به‌نحو خاص در پنج اصل «اعتقاد به توانایی ذاتی دین اسلام برای تأمین نیرومندی و پیشرفت مسلمانان»، «مبارزه با روحیه تعلیم به قضا و قدر و گوشه‌نشینی و بی‌جنبشی»، «بازگشت به منابع اصلی

فکر اسلامی»، «تفسیر عقلی تعالیم اسلام و فراخواندن مسلمانان به یادگرفتن علوم نو» و «مبارزه با استعمار و استبداد به عنوان نخستین گام در راه رستاخیز اجتماعی و فکری مسلمانان» خلاصه می‌شود (عنایت، همان: ۱۱۳).

عبده، در جایگاه نامورترین مرید سیدجمال‌الدین، به اندیشه تجددخواهی دینی بیشتر سمت‌وسویی در قالب "اصلاح اجتماعی" داد. پس از او، محمدرشیدرضا با تأسیس مجله المنار در سال ۱۳۱۵ قمری برای پیش‌برد اندیشه تجددخواهی، آن را به ضرورت "اصلاح خلافت" و اعاده صورت اولیه آن به صورتی دموکراتیک معطوف کرد. رضا مانند عبده بر آن بود که ترکان خلافت را از صورت نظام دموکراتیک دادگرانه آغاز اسلام به شکل دستگاه ستمگری و خودکامگی و فریبکاری درآورده‌اند و اینک رستگاری مسلمانان در گرو آن است که خلافت از دست ترکان به درآید و گزینش خلیفه دوباره از جانب اهل حل و عقد، یا به زبان امروز، نمایندگان مردم، انجام گیرد (عنایت، همان: ۱۵۸). از نظر رضا "نظام شورا"ی اسلامی مشابه ایده مشروطه‌خواه (قانون اساسی) اروپایی است (السید، ۱۳۸۳: ۷۶).

آخرین تجددخواه نامدار دینی علی عبدالرزاق (متولد ۱۳۰۰ قمری) است که برخلاف رضا خلافت را جزء ارکان شریعت نمی‌دانست و از این رو توصیه می‌کرد ملت‌های مسلمان در این عصر باید باب دین را از دخالت سیاست بازدارند (عنایت، همان: ۱۸۳).

برخی محققان جنبش "تجددخواهی دینی" یا "اصلاح‌طلبی اسلامی" را در مصر با شورش پروتستان و عبده را با لوتر مقایسه کرده‌اند، اما باید گفت اصلاح‌طلبی اسلامی جنبشی بیشتر نو"ارتدکسی" به شمار می‌آید که در رویارویی با تجدد بر مبارزه‌جویی با غرب از طریق مثبت و برقراری دوباره حقیقت اسلامی تأکید داشته است (شرابی، ۱۳۸۶: ۳۲). در واقع، تجددخواهی دینی در مصر را می‌توان بخشی از اندیشه "تشخص و هویت" مسلمانان در رویارویی با دنیای مدرن دانست که با ایجاد زمینه مشترک میان تفکر اسلامی و تفکر غربی به مسئله‌نوسازی جهان اسلامی و مقابله با "زوال" آن از طریق توجه دوباره به ظرفیت‌های اسلام توجه مبسوطی کرده است (السید، ۱۳۸۳: ۴۷؛ خدوری، ۱۳۶۶: ۷۱).

۳. کامل و رویکرد وطن پرستی مصری

جنبش "وطن پرستی مصری" به تعبیر حمید عنایت مفهومی مابین با جنبش یگانگی همه اعراب و از پایه‌های ناسیونالیسم عرب است، با آنکه مصریان از زمان طهطاوی با مفهوم امروزی وطن آشنا شده بودند، آگاهی قومی و وطن پرستی از زمان قیام عربی پاشا و اشغال مصر به دست انگلستان (۱۸۸۲ میلادی) بروز یافت (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۹۱).

آغازکننده ادبیات وطنی در مصر عبدالله ندیم (درگذشت ۱۳۱۴ قمری/۱۸۹۶ میلادی) است که بزرگ‌ترین رکن شعور وطنی را زبان و مؤثرترین راه تقویت آن را تأسیس مدارس برای آموزش زبان عربی می‌دانست و در طرح این اندیشه از نامق کمال، نویسنده اصلاح طلب ترک (۱۸۸۸-۱۸۴۰ میلادی)، نیز تأثیر پذیرفته است (همان: ۱۹۴).

تاریخ واقعی جنبش وطن پرستی مصر با نام مصطفی کامل (متولد ۱۲۹۱ قمری/ ۱۸۷۴ میلادی) همراه است. کامل مسلک خود را "وطنیه" می‌نامید و مقصود او از وطن در این رویکرد فقط سرزمین مصر بود که وحدت ساکنان آن حتی بر میراث مشترک تمدن عرب و هم‌زادای اعراب مقدم بود. به نظر او اساساً میهن پرستی با دین‌داری تناقض ندارد، ولی دین باید وسیله‌ای در خدمت آرمان‌های میهنی باشد. جنبش میهنی مصریان، مانند نوآندیشی دینی، واکنشی در برابر استعمار غربی به‌شمار می‌آید که هدف اصلی آن استقلال است و توجه به دموکراسی و آزادی خواهی در آن نیز تحت الشعاع همین مفهوم است.

احمد لطفی السید (متولد ۱۸۷۲ میلادی)، اندیشمند بزرگ وطن پرستی مصری در وجه آزادی خواهانه آن است که اثر او را بر روشنفکران مصری هم‌پایه طهطاوی و عبده در دو رویکرد پیشین می‌دانند. از نظر او، آزادی سیاسی برای تعیین شیوه و نظام حکومت به اندازه رهایی از سلطه بیگانه فوریت داشت که با رویکرد کامل در این زمینه تفاوت‌هایی دارد. کامل بیشتر اهل عمل و تکاپوهای سیاسی برای ایجاد همبستگی در جامعه مصری بود و لطفی السید بیشتر اهل نظر و اندیشه و تبیین چگونگی مبانی ملیت. لطفی السید برای تعریف هویت مصری به مثابه مفهومی مستقل، به‌رغم طهطاوی و عبده و کامل، جدایی مفاهیم وطن و ملیت را از دین ضروری می‌دانست. به نظر او، تمدن و فلسفه سیاسی زمان ما درخور آن است که سیاست از دین جدا باشد. البته ضرورت چشم‌پوشی از پیوندهای دینی و گسستن از آرمان‌های یگانگی اسلامی برای مواجهه با دنیای جدید او را از توجه به آثار اخلاقی دین در استواری پایه‌های ملیت مصری باز نمی‌داشت (عنایت، ۱۳۶۳)، ولی می‌توان گفت به لحاظ تفکر اجتماعی، لطفی السید نوعی ناسیونالیسم لیبرالیستی را نه تنها به مثابه ابزار رهایی ملی، بلکه به عنوان ابزار پیشرفت در جهان مدرن ضروری می‌دانست (الوین، ۱۳۷۸: ۱۶۶).

با تأمل در سه رویکرد جهان مصری به تجدد، می‌توان نتیجه گرفت که تفکر اجتماعی در جامعه مصر از پیشینه و توانایی خاصی در جذب و هضم عناصر سنتی و مدرن برخوردار بوده است. به این سبب، برای حل و فصل منازعه‌ها در مصر، شکاف‌ها و گسست‌های معرفتی و عملی، صورت‌بندی‌های متفاوتی نسبت به سایر جوامع عربی و اسلامی پیدا کرده‌اند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل تمایز در این زمینه، شبکه‌مندی جامعه مصری، قدمت و قوت نهادهای مدنی سنتی و به‌طور کلی گفت‌وگویی بودن فرهنگ نخبگان مصری است. روند شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی اخیر مصر در جهت نیل به دموکراسی و نحوه مقابله نظامیان با خواست آنان خود حاکی از حیات شبکه‌ها و نهادهای مدنی است، اگرچه هنوز در سطح تبدیل به حرکت سیاسی گام‌های نپیموده فراوان دیده می‌شود. تحولات اخیر مصر در فرایند تغییر و تکاپوهای آن در جهت دموکراتیزاسیون تا حدود زیادی صحت این مدعا را اثبات می‌کند.

مقایسه تطبیقی

مطالعه تاریخی فرایندهای مدرنیزاسیون در سه جهان ایرانی، ترک و مصری نشان می‌دهد این جوامع در ابتدا راه تجدد را بر پایه "گفت‌وگو و تفاهم میان اسلام و غرب" و عمدتاً "به دور از هراس‌های هویتی و شیوه‌های رادیکال" چه در وجه دینی و چه در وجه ملیتی آن، برگزیدند. اما این تجربه، به دلایل مختلف از جمله چیرگی رویه استعماری غرب در این حوزه نتوانست تداوم یابد.

به گفته امین معلوف، غرب نشان داد که نمی‌خواهد دیگران به او شبیه شوند، بلکه می‌خواهد از او اطاعت کنند (معلوف، ۱۳۸۹: ۸۹). از این رو، گذار به تجدد جوانب هویت‌گرایانه به خود گرفت. در مطالعه تطبیقی این فرایند می‌توان ویژگی‌های مشترک و متمایز ذیل را برجسته یافت:

۱. در مرحله نخست رویارویی جهان اسلام با تجدد، تقدم گفتمانی با "قانون" است که در این میان طرح "قانون اساسی" از سوی خیرالدین پاشا در تونس حائز اهمیت بیشتری است. در مراحل بعدی، هریک از سه جامعه تلاش در عالم اندیشه و عمل سیاسی را در زمینه‌های متفاوتی پی‌گرفتند، اما نتوانستند این تکاپوها را نهادمند کنند و به انباشت تجربی و حافظه تاریخی در این عرصه‌ها دست یابند. از این رو، الزاماً اندیشه‌های نخستین در هیچ‌یک از این سرزمین‌ها ریشه ندوانید و تاریخمند نشد.

در مواجهه نخستین این سه جهان به تجدد، توجه به یافتن عناصر مشترک در سنت و مدرنیته بیشتر مدنظر بود، اما در رویکردهای بعدی گسستگی و چندپارگی میان مؤلفه‌های هویتی سنتی و مدرن بیشتر بروز کرد.

۲. ویژگی‌های ساختاری و نهادی متفاوت سه جامعه ایران، مصر و ترکیه موجب شده است که این جوامع در فرایند تجدد مسیر واحدی را نپیمایند و تداوم آن از قوت یا ضعف جامعه مدنی و توزیع یا تمرکز قدرت سیاسی تأثیر پذیرد. به این اعتبار، هر نوع آغاز تجدد در این جوامع، الزاماً به معنای تداوم و توفیق آن نیست و نمی‌توان صرفاً براساس فضل تقدم در روند مدرن شدن و دموکراتیزاسیون، جایگاه کنونی جهان‌های اسلامی سه‌گانه را تعیین و تفسیر کرد. در نگاهی تاریخی می‌توان گفت "جامعه مدنی" هم در ترکیه و هم در مصر معاصر از صورت‌بندی‌های مشخص‌تری نسبت به ایران برخوردار بوده است. از آنجاکه میان نهادهای جدید سیاسی مثل احزاب و شبکه‌های سنتی (مساجد، شوراها، محلی، وقف‌ها، خیریه‌ها، حلقه‌ها و دوره‌های مذهبی)، شبکه‌های صنفی (سندیکاهای کارگری، اتحادیه‌های صنفی) و شبکه‌های اجتماعی و مجازی در این دو جامعه پیوندهای بادوام‌تری به وجود آمده است، به‌رغم تکاپوهای چشمگیر جامعه ایرانی، مشروطه، نهضت ملی، انقلاب اسلامی و کنش‌های انقلابی و اصلاح‌گرایانه دیگر و نوآوردی‌های نوآوری‌های اسلامی و تعلق فضیلت‌پیشتازی ایرانیان در این زمینه‌ها، فضیلت‌پیشبرد این قبیل اندیشه‌ها و تلاش‌های مدنی، بیشتر متعلق به دو جامعه دیگر است.

درواقع، سنت‌داری و دیرپایی نهادهای مدنی در مصر و ترکیه توانسته است سازوکارها و نهادهای گفت‌وگویی را به‌رغم سیطره نظامیان و تفکر نظامی در حوزه سیاست، در ساخت‌های اجتماعی و فرهنگی این جوامع به پیش ببرد و بر توانش ارتباطی جامعه بیفزاید. به همین سبب، در فرایند تاریخی، گفتارهای قطبی و دوگانه در حوزه سیاست و فرهنگ در این دو جامعه (به‌ویژه مصر) بیشتر جای خود را در اجتماع نخبگان به گفتمان‌های تکثرگرا، دموکراتیک و مدنی داده‌اند.

۳. تأثیر جامعه مدنی در پیدایش و چگونگی رشد فرایند تجدد و جنبش‌های سیاسی اصلاح‌طلبانه در این جوامع درخور توجه است. از نظر جان اسپوزیتو^۱، محقق معاصر امریکایی، اسلام و جامعه مدنی دو رویه جنبش‌های سیاسی جدید در خاورمیانه هستند، که بدون فهم این دو وجه، تفسیر ناقصی از آنها در جهان اسلام شکل می‌گیرد. به نظر او، چهار عامل

1John.L.Esposito

"حکومت‌های اقتدارگرا"، "توسعه‌نیافتگی اقتصادی"، "برخوردهای قومی و منطقه‌ای" و "ضعف نهادها و زیرساخت‌ها" از جمله موانع جدی در راه ایجاد و بسط جامعه مدنی پایدار در بسیاری از کشورهای مسلمان بوده‌اند (اسپوزیتو و همکاران، ۱۳۹۱: ۲۸۷)، اما جنبش‌های اسلامی در کشورهای نظیر مصر، تونس و ترکیه توانستند الگوهایی را از طریق فعالیت اجتماعی توأم با مشارکت سیاسی فزاینده پی‌گیرند. به نظر او، در این دسته از جوامع اسلامی، «سازمان‌ها و انجمن‌های اسلامی به بخشی از جریان اجتماع، نیروهای نهادی جامعه مدنی، عناصر فعال اصلاحات اجتماعی، ارائه‌کننده خدمات آموزشی، پزشکی، دندان‌پزشکی، حقوقی و رفاه اجتماعی تبدیل شده‌اند... بنابراین زیرساخت اجتماعی برخوردار از جهت‌گیری‌های اسلامی خلق شد که بسیاری از خدمات مورد نیاز را بسیار ارزان و مؤثر عرضه می‌کرد. بدین‌سان آنها به‌طور ضمنی از شکست رژیم‌هایشان در ارائه خدمات مناسب، انتقاد آرام اما محسوسی به عمل آوردند و هنگامی که نظام‌های سیاسی باز شدند و سازمان‌های اسلامی اجازه مشارکت در انتخابات را یافتند، نتیجه حاصل، بسیاری را در جهان اسلام و غرب گیج و حیرت‌زده کرد» (اسپوزیتو و همکاران، ۱۳۹۱: ۲۸۹).

از نظر اسپوزیتو، مصر در این زمینه در جهان عرب و در سطحی وسیع‌تر در جهان اسلام پیشگام بوده است و احیای اسلامی معاصر به‌لحاظ منشأ و تجلیات ریشه‌های قوی و شکلی در تجربه مصر دارد، چنان‌که الگوی اخوان المسلمین مصر با عبور از سطوح ایدئولوژیک متفاوت تأثیر منطقه‌ای و بین‌المللی بر اسلام فراملیتی و حتی غرب داشته است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۳۲۷ و ۳۲۸).

او وجه تمایز این جنبش را در مصر توجه آن به "نهادمندسازی" می‌داند که از طریق توسعه نهادهای اجتماعی-اقتصادی جایگزین، توانسته است حتی در موقعیت‌های دشوار سیاسی قدرت خود را با جذب اعضای از میان طبقات متوسط و متوسط به پایین (مثل تجار، بوروکرات‌ها، پزشکان، مهندسان، وکلا و روزنامه‌نگاران) و تأسیس گروه‌ها و شبکه‌هایی از انجمن‌های خیریه تا انجمن‌های حرفه‌ای، شبکه‌های مساجد، بیمارستان‌ها، درمانگاه‌ها، مهدکودک‌ها، کلوب‌های جوانان، انجمن‌های وکالت تسخیری، مدارس زبان‌های خارجی، بانک‌ها، مؤسسات انتشاراتی و برنامه‌های توان‌بخشی نشان دهد (اسپوزیتو و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۳۴ و ۳۳۵؛ لیا، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

اسپوزیتو فرایند تأسیس و گسترش سازمان‌های داوطلبانه خصوصی اسلامی^۱ را در مصر بدیل موفقی در برابر خدمات گران‌قیمت دولت و نهادهای خصوصی می‌داند که به تعبیر ساعد

1 PVOs

ادیم ابراهیم، جامعه‌شناس مصری، در دهه‌های کنونی نیز به‌اعتبار «درجه بوروکراتیک کمتر، خصلت‌های غیرشخصی، جهت‌گیری‌های بسیار محلی‌تر، کمتر مطرح‌شده و با درجه تجملی پایین‌تر نسبت به سیاست‌های رسمی» نوعی «کنش‌گرایی اسلامی غیرسیاسی» را سامان داد و به‌واسطه قدرت اقتصادی-اجتماعی خود، مبارزه با دولت و سایر نیروهای سکولار را مدیریت کرد (اسپوزیتو و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۳۶ و ۳۳۷).

به‌این ترتیب، فرایند تحرک برای دموکراتیک‌سازی جامعه مصری و جامعه ترک، که در دوران متأخر از سوی جریان غالب کنشگران اسلامی شکل گرفت، با شباهت‌های بسیاری، "توسعه و تقویت نهادها و شبکه‌های مدنی" را در کانون توجه و فعالیت خویش قرار داده است.

۴. شناخت اهمیت و نقش جامعه مدنی در نیل به دموکراسی و به‌ویژه تحکیم بنیان‌های آن، ازجمله مباحث اساسی در مطالعه تطبیقی تغییرات اجتماعی در خاورمیانه است. البته برشمردن نقش‌های مثبت جامعه مدنی در جریان دموکراتیزاسیون به معنای بی‌قیدوشرط بودن این تأثیر نیست، آن‌گونه جامعه مدنی که تحت سیطره طبقات فرادست نبوده، جهت‌گیری سیاسی داشته و قادر باشد آگاهی سیاسی اعضای خود را به کنش سیاسی بدل کند، می‌تواند به پیشبرد دموکراسی در جوامع درحال گذار کمک کند (فاضلی، ۱۳۸۹: ۵۹ و ۶۰). این وجه از جامعه مدنی در سه جامعه مصری، ترک و ایرانی هم‌ارز و هم‌وزن نیست. از این رو باید ساختار مدنی هر یک از این جوامع و گسست‌ها یا پیوستگی تاریخی این قبیل نهادها و ساختارها را در فرایند دموکراتیزاسیون مدنظر داشت. مطالعات پیشین در تشریح دلایل ضعف یا شکل‌نگرفتن فرایند دموکراتیزاسیون، یا منحصرأ بر عوامل ساختاری تمرکز کرده‌اند، یا بر دیدگاهی جزم و غیرمنعطف از باورهای اسلامی و برداشت‌های متنی. اما اکنون می‌توان با مطالعه نسبت میان ساختارهای سیاسی و اجتماعی و کنش‌های احیاگرانه یا نواندیشانه دینی، دریافت که از طریق بازتفسیر پویای سنت دینی و اجتماعی کردن آن می‌توان بر فرایندهای دموکراتیزاسیون در جوامع مسلمان تأثیر گذاشت و تحقق این مهم عمدتاً به اعتبار جامعه مدنی و صورت‌بندی‌های متنوع و متکثر آن صورت پذیرفته است.

به سخن دیگر، جنبش‌های اسلامی در کسوت‌های گوناگون، برحسب سنت‌های سنتی، تاریخی، فرهنگی و هرمنوتیکی در جوامع مختلف، صور متفاوتی داشته‌اند. درعین‌حال که در چندین کشور اسلامی به‌مثابه محملی برای دموکراتیزاسیون نقش آفرینی کرده‌اند، در کشورهای دیگر سدی در برابر اصلاحات دموکراتیک بوده‌اند (یاووز، ۱۳۸۹: ۱۳). به نظر هاکان یاووز،^۱

محقق معاصر ترک، تجربه ترکیه کنونی در ترجیح "مدرنیته ملازم با اسلام" بر "نظم اجتماعی و سیاسی مبتنی بر دیدگاه‌های سکولار ژاکوبینیستی" درخور توجه است، زیرا در این تجربه «لیبرال‌دموکرات‌هایی مصمم و متعهد از بطن یک جنبش سیاسی-اسلامی منزوی ظهور کردند و با موفقیت برنامه‌ای فراگیر و دموکراتیک را پایه گذاشتند» (همان: ۱۵). او این تحول را برآمده از چندین متغیر بافتی و ساختی در جامعه ترکیه، از جمله پیدایش فضاهای رقابتی سیاسی و اقتصادی، نقش فزاینده بورژوازی اسلامی، گسترش سپهر عمومی و حضور روشنفکرانی جدید در جنبش اسلامی می‌داند. تغییراتی که می‌توان آنها را نیز در حوزه جامعه مدنی بیشتر و بهتر پی گرفت.

۵. فرایند تجدد و در درون آن دموکراتیزاسیون در جهان‌های ایرانی، مصری و ترک، اگرچه از یک سو در موقعیت جامعه مدنی ریشه دارد، به نوع نگاه و رفتار میان آنها و غرب، به مثابه کانون دنیای متجدد، نیز معطوف است. در فهم تاریخی هر یک از این سه جهان اسلامی، وجوه خاصی از "اسلام" و "غرب" و چگونگی رابطه میان آنها برجسته شده است؛ در عین حال، تحولات پر دامنه اجتماعی و سیاسی، ورود به عصر اطلاعات و جامعه شبکه‌ای، جهانی شدن و آثار ملی، محلی و منطقه‌ای و شکل‌گیری پارادایم‌های جدید توسعه‌ای موجب شده است که "تفکر اجتماعی" از دوگانه‌های مرسوم دوران گذار، نظیر مدرنیته و سنت یا سکولاریسم و اسلام فراتر رود و ضرورت مطالعاتی چون "پسااسلام‌گرایی" و "پساسکولاریسم" را در جوامع دست‌خوش تغییر در خاورمیانه مطرح سازد.

۶. به نظر می‌رسد نه تنها این سه جهان اسلامی، بلکه در همه جهان‌های اسلامی، هسته کانونی تفکر مدرن و تغییرات جدید اجتماعی بر "گریز از خودکامگی" و "میل به دموکراسی" متمرکز است.

در این زمینه، توجه به پژوهش میدانی رونالد اینگلهارت راه‌گشاست. او که در سال‌های اخیر تحول فرهنگی را در جهان پیشرفته صنعتی و جوامع در حال گذار با "زمینه‌یابی ارزش‌های جهانی" مطالعه کرده است، کمتر از یک‌دهه پیش نشان داده است روند غالب فرهنگی و اجتماعی در جهان اسلام دست‌یابی به دموکراسی است، اما فهم آن، به تناسب جوامع مختلف، متفاوت است. اینگلهارت دلیل پیدایش این فرایند را وقوع چهارگونه تغییر در لایه‌های بالایی و سطوح آشکار جامعه می‌داند که همان لایه و سطح سیاسی است:

الف) دگرگونی در سطح مسائل سیاسی حاکم با تأکید بر تغییر شیوه زندگی؛

ب) دگرگونی در شالوده‌های اجتماعی برخورد سیاسی، با تأکید بر کاهش نسبی برخورد طبقاتی؛

ج) دگرگونی در حمایت از نهادهای ملی با پیدایش تعلقات فراملی و محلی گرایانه؛
د) دگرگونی در اشکال متداول مشارکت سیاسی با تأکید بر پیدایش گروه‌های مسئله‌گرای
نخبه (اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹).

۷. مقوله‌ها و مفاهیمی نظیر "گریز از استبداد" و "میل به دموکراسی" نیز که نهایتاً معطوف به طرح مباحث جدیدی چون "ساختار قدرت سیاسی مقید به قانون" و "جامعه مدنی توانمند" شده است (خانیکی، ۱۳۸۱)، در هر سه جامعه ایرانی، مصری و ترک دارای پیشینه‌های درخشان، ناپیوسته و درعین حال متفاوت است. عاملیت این دو متغیر را می‌توان در بسیاری از تغییرات توسعه‌ای دیگر هم مشاهده کرد. ولی نحوه تأثیرگذاری این دو متغیر در سطوح اجتماعی و مقاطع تاریخی مختلف یکسان نیست. برای نمونه محمدعابد الجابری، اندیشمند مغربی، فرایند تفکر اجتماعی درباره "مرگ استبداد" و "پیش‌برد دموکراسی" را در جهان عرب متأثر از ویژگی‌هایی می‌داند که با جوامع اروپایی اساساً متفاوت است. به نظر او، تاکنون فرایند مبارزه برای محدودکردن قدرت سیاسی یا ازبین‌بردن حاکم مستبد در جهان عرب، دچار تأخر تاریخی بوده است. عامل مهم این تأخیر را می‌توان در غلبه پان‌عربیسم و شوروی‌گرایی در تفکر اجتماعی معاصر دانست که البته هر دو اینک شکست خورده‌اند. از این‌رو، دموکراسی‌خواهی و تنوع نظام‌های سیاسی به‌عنوان واقعیتی انکارناپذیر از سوی جوامع غربی و مسلمان موضوعیت یافته‌اند.

در این زمینه، مطالعه نظریات جدیدی در جهان اسلام، نظیر محمدعابد الجابری، حائز اهمیت است. او با تکیه بر ضرورت "نقد عقل عربی" و فهم تاریخی، بر این باور است که مفاهیمی مثل دموکراسی و جامعه مدنی در صورتی در این منطقه تحقق خواهند یافت که افکار و ایده‌های مردم‌سالارانه به ذهن مردم راه یابد و در فرهنگ آنان ریشه دواند و خودآگاهی دموکراتیک در این جوامع تقویت شود.

از نقد عقلانیت جابری می‌توان نوعی سازگاری میان دو گرایش دموکراسی‌خواهی و اسلام‌گرایی را در جهان اسلام و منطقه عربی نتیجه گرفت، زیرا روش او آمیزه‌ای از ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی بود. او خوانش‌های سلفی (بنیادگرا)، لیبرال و چپ را از میراث‌ها، فاقد عینیت‌گرایی و نگاه تاریخی متناسب می‌دانست و شیوه تفکری را توصیه می‌کرد که راه را برای خوانش علمی و آگاهانه میراث هموار سازد. این یعنی "نوسازی عقل بر ساخته یا متعارف" و روی آوردن به "عقل برسازنده یا کنشگر" که با نقد قواعد ساخته‌شده در دوره‌هایی از تاریخ و متحول کردن مفاهیم عقلانی میسر است.

امروز می‌توان بارقه‌هایی از این‌گونه رویکردها را هم در میان عالمان و روشنفکران و هم در میان نهادهای مدنی و شبکه‌های اجتماعی دید که با نگاه انتقادی و انتخابی به الگوهای رایج در اسلام سیاسی، به مدل‌های دموکراتیک و عقلانی در جوامع اسلامی تمایل دارند (الجبازی، ۱۳۸۹).

نتیجه‌گیری

مطالعه فرایند مواجهه جهان اسلام با مدرنیته در دو سده اخیر نشان می‌دهد، به‌رغم درک و احساس مشترک اولیه این جوامع، به دلیل ویژگی‌ها و ظرفیت‌های درونی متفاوت آنها، این فرایند صورت واحدی نپیموده است. سه حوزه تمدنی ایران، ترکیه (عثمانی) و مصر، که خود منزلگاه‌های تجدد در جهان اسلام و منشأ تحولات پدیده سیاسی و اجتماعی در دوران اخیر بوده‌اند، مصداق‌های روشنی برای مطالعه تفکر اجتماعی و شکل‌گیری دگرگونی‌های جدید در خاورمیانه و جهان اسلام هستند که می‌توانند رویکردهای نظری و مفهومی تازه‌ای را در علوم اجتماعی به وجود آورند. اکنون نشانه‌ها و روایت‌های تازه‌ای از تحولات عمیق و درازدامن در لایه‌های زیرین اجتماعات این منطقه بروز و ظهور کرده است. این تغییرات نشان می‌دهد که جهان و به تبع آن جهان اسلام در آستانه ورود به پارادایم دیگری برپایه "جهانی‌شدن تغییر"، "شتابندگی تاریخ" و "درهم‌فشرده‌گی زمان، مکان و فضا" است که فهم آنها اساساً نیاز به معرفتی جدید دارد. هندسه معرفتی این دنیای نو بر تبیین انگاره یا پارادایمی متمرکز است که در کانون آن تقدم "دگرگونی‌های فرهنگی و پیدایش روند تحت تأثیر تحول نظام ارتباطی" قرار دارد.

به این اعتبار، توجه به پارادایم فناوری اطلاعات و ارتباطات و منطق شبکه‌سازی که در پی آن شکل گرفته است، چارچوب و زمینه مهمی برای مطالعه تحولات پرشتاب پیرامونی است (کاستلز، ۱۳۸۷). پارادایم فناوری اطلاعات و ارتباطات که شالوده مادی جامعه شبکه‌ای را تشکیل می‌دهد، راه را برای ورود ما به "عصر آگاهی" گشوده و آگاهی خود موجب شکل‌گیری "فضای جریان‌ها" شده است. به عبارت دیگر، اکنون فضاها حول جریان‌ها شکل می‌گیرند: جریان‌های نمادین ارتباطی، جریان‌های متقابل اجتماعی، جریان‌های متکثر فرهنگی، جریان‌های رقابت‌زای اقتصادی و جریان‌های گفتمانی و پادگفتمانی قدرت که پیوسته جوامع را با شتابی بیشتر به سوی تغییر می‌رانند.

این جریان‌های شبکه‌ای خود محصول شکل‌گیری تکیه‌گاه‌ها و ساختارهای فناورانه‌ای هستند که انسداد مجاری دریافت اطلاعات و محدودیت آگاهی عمومی را ناممکن می‌سازند.

شبکه‌های ارتباطی و رسانه‌های نو، سازمان‌دهندگان فضاهای جدید هستند و این واقعیتی است که در این زمان به‌وضوح در جهان عرب دیده می‌شود و جهان‌های دیگر اسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داده است.

در این چشم‌انداز، مطالعه رابطه میان "جامعه شبکه‌ای" و "جامعه مدنی" و "سنت"، در فرایند نوسازی و دموکراتیزاسیون جهان اسلامی موضوعیت بیشتری یافته است؛ موضوعی که هم در وجه تاریخی و هم در وجه تطبیقی خود همچنان بر لزوم توجه به بنیادهای مردم‌سالاری و تقویت جامعه مدنی، در توسعه اجتماعی و سیاسی این جوامع تأکید دارد و می‌تواند نشان دهد که در این گذار هر قدر "پایبندی به خواست و رأی مردم" و "قدرت جامعه شبکه‌ای" و "توجه به جامعه مدنی" قوی‌تر باشد، تنظیم رابطه منطقی میان سنت و مدرنیته و نیل به دموکراسی، کم‌هزینه‌تر، موفق‌تر و پایدارتر به انجام می‌رسد؛ واقعیتی که در تجربه نسبتاً موفق ترکان مسلمان در ترکیه، تجربه تلخ تصلب سیاسی دولت اخوان المسلمین و کودتای نظامیان در مصر (پس از امید اجتماعی ناشی از بهار عربی) و تجربه مثبت مشارکت و انتخاب معنادار مردم ایران در ۲۴ خرداد ۱۳۹۲ به‌وضوح قابل مشاهده است.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۴۶) *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: طهوری.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹) *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
- اسپوزیتو، جان و جان وال (۱۳۸۹) *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نی.
- اسپوزیتو و همکاران (۱۳۹۱) *جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: فرهنگ جاوید.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۱۲) *مقالات جمالیه*، تهران: مؤسسه خاور.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۷۶) *زندگی و اندیشه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*، تهران: نی.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۵) *پیشگامان اندیشه جدید در ایران*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- الوین (۱۳۷۸) *اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی اجتماعی در جهان عرب*، ترجمه یوسف عزیزی بنی‌طرف، تهران: علمی و فرهنگی.
- اینگلهارت، رونالد و کریستین ولزل (۱۳۸۹) *نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی*، ترجمه یعقوب احمدی، تهران: کویر.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۶) *ایرانیان و اندیشه تجدید*، تهران: فرزانه‌روز.

بهنام، جمشید (۱۳۷۹) «دولت- ملت، هویت فردی و تجدد»، *ایران نامه*، سال هجدهم، شماره ۴: ۳۷۵-۳۸۶.

بهنام، جمشید (۱۳۸۶) *برلنی‌ها، اندیشمندان ایرانی در برلن ۱۹۳۰-۱۹۱۵*، تهران: فروزان. تهرانیان، مجید (۱۳۵۷) *بحران کنونی چه نیست، بی‌جا، بی‌نا*. الجابری، محمدعابد (۱۳۸۹) *نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی؛ پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸) *ایران و جهان اسلام، مشهد: آستان قدس رضوی*. خاتمی، سیدمحمد (۱۳۸۵) «چه کسی ازسوی اسلام و چه کسی ازسوی غرب سخن می‌گوید؟» *نشریه آیین*، شماره ۳: ۱۰۹-۱۱۱.

خانیکی، هادی (۱۳۸۱) *قدرت، جامعه مدنی و مطبوعات*، تهران: طرح نو. خدوری، مجید (۱۳۶۶) *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

داوود اوغلو، احمد (۱۳۹۱) *عمق راهبردی*، ترجمه محمدحسین نوحی‌نژاد ممقانی، تهران: امیرکبیر. رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۷۴) *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، جلد اول، تبریز: ستوده. السید، رضوان (۱۳۸۳) *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

شرابی، هشام (۱۳۶۸) *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۶۶) *آزادی و سیاست*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: سحر. عنایت، حمید (۱۳۶۳) *اندیشه سیاسی عرب*، چاپ سوم، تهران: جیبی. فاضلی، محمد (۱۳۸۹) *بنیان‌های ساختاری تحکیم دموکراسی*، تجربه دموکراسی در ایران، ترکیه و کره جنوبی، تهران: کندوکاو.

کاستلز، مانوئل (۱۳۸۷) *عصر اطلاعات، ظهور جامعه شبکه‌ای*، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، جلد اول، چاپ سوم، تهران: طرح نو.

لیا، برونیا (۱۳۸۸) *جمعیت اخوان المسلمین مصر*، ترجمه عبدالله فرهی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام. مستشارالدوله، میرزا یوسف (۱۳۸۵) *رساله یک‌کلمه*، به اهتمام علی‌رضا دولت‌شاهی، تهران: بال. معلوف، امین (۱۳۸۹) *هویت‌های مرگبار*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نی.

میلانی، عباس (۱۳۷۸) *تجدد و تجددستیزی در ایران*، تهران: آتیه. وحدت، فرزین (۱۳۸۳) *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: فقنوس. هودشتیان، عطا (۱۳۸۱) *مدرنیت، جهانی‌شدن و ایران*، تهران: چاپخش. یاووز، هاگان (۱۳۸۹) *سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه*، ترجمه احمد عزیز، تهران: نی.

- Mardin, Sharif (1962) *The Genesis of Young Ottoman Thought*, New York: Princeton University Press.
- Zürcher, Erik Jan; Heleen van der Linden, Senem Polat (2011) *"Medeniyetler çatışması" ışığında İslam, Türkiye ve Avrupa Birliği*. Istanbul: Kadim Yayınları.
- Meriç, Ümit (2004) *21.Yüzyılın Eşiğinde Sosyoloji Konuşmaları*, Istanbul: Timaş Yayınları.
- Fazıl, Necip (1992) *Vatan Şairi Namık Kemal*, Istanbul: Büyük Doğu Yayınları.

