

رابطه روشنفکر عرب با اسلام در دوران معاصر کمی هراس آمیز بوده و گاه هم به مرز عداوت آشکار کشیده شده است.

شاید امروز نسل کاملی از آنان که هنوز به سن چهل سالگی نرسیده اند، ماهیت این رابطه بحران زده و میزان شدت آن را تصور هم نکنند، زیرا در آن فضا نزیسته اند و زمانی خودشان را شناخته اند که اوضاع، متفاوت بوده و اسلام و رهبران و نهادهای اسلامی صاحب قدرت و نفوذی شده بود، در حالی که روشنفکران مدرن و پروژه ها و گفتمان عقلانی اشان رو به ضعف و انزوا نهاده بود. اگر سال های پیش از شکست ژوئن 1967 را که تاریخ آغاز عقب نشینی تدریجی جریان های ضد هویت و ضد ایمان است به یاد بیاوریم، ماهیت چالشی را که طی هفت دهه بر زندگی فکری و سیاسی عربی حاکم بوده، آشکارا درخواستیم یافت.

در مرحله نخست جنبش نزاع فکری و تولیدی ادبی برجسته ظهور یافت که به مرحله پیکار میان قدیم و جدید شناخته شده است. از برجسته ترین شخصیت های این مرحله، طه حسین، احمد حسن زیات و مصطفی صادق رافعی هستند. رافعی معتقد بود که «بدعت تازه ای را که منادیان آن در پی احیای دین و زبان و خورشید و ماه هستند، باید از کار انداخت» با آغاز دهه چهل قرن گذشته، این مقاومت عقب نشینی کرد و نسل روشنفکر انقلابی عرب با تحلیل های رادیکال و گفتمان فراگیرش از راه رسید و حاکم شد.

از این مرحله دوم شواهد فراوانی از کشورهای مختلف عربی در دست است که از آن جمله است مصطفی حجازی که مقوله عقب ماندگی اجتماعی و روانی انسان سرکوب شده را مطرح و در ارائه راه درمان بدون هیچ تردیدی اعلام کرد که باید برای نابودی میراث [دینی] تلاش کرد زیرا تنها راه رهایی توده ها همین راه است. این روشنفکر بر این مبنا، برای خشونت هم نظریه پردازی کرد. وی خشونت را در چنین شرایطی به لحاظ اجتماعی مشروع و به لحاظ تاریخی مفهوم جدیدی می دانست که اجازه کار بست آن علیه خود توده ها را هم می دهد. زیرا این فرض ممکن و محتمل است که کسانی که از یک دگرگونی سود می برند، خود بزرگترین مانع در برابر آن باشند.

یاسین الحافظ دیگر روشنفکر نوگرای عرب است که در کتاب «الهمزیمه و الایدیوجیه المهرومه» (شکست و ایدئولوژی شکست خورده) تأکید می کند که فرهنگ ترقی خواه او پروژه انقلابی فراگیری را به وی عرضه کرده که بنیاد ویرانگر و تباه کننده جامعه عربی را فرو می پاشد و به جای آن جامعه ای مدرن، عدالت محور و عقلانی تأسیس می کند. مثال دیگر نویسنده و روشنفکری است که در نوع خود بی همتا است. او عبدالله القصیمی است که کتاب هذّه هی الاغلال (اینهاست بندها) او در سال 1946 منتشر شد و وی پس از آن هم با سلسله کتاب های العالم لیس عقلا (جهان، خرد نیست) و العرب ظاهره صوتیه (عرب پدیده ای صوتی است) تلاش کرد تا پرچم پیروزی قدیم برجديد و نظریه پردازی برای مرگ فرهنگ سنتی و ضرورت زدودن ساختارهای سنتی در جامعه عربی را برافرازد. وی در حالی این کار را می کرد که پیش از آن سال ها در دفاع از سلفی گری قلم زده و با فقهای سنتی و شیوخ الازهر که مخالف سلفی گری بودند، ستیز می کرد. چرخش این چنینی وی سبب شد تا مخالفانش او را تکفیر نمایند. اما در مغرب عربی این شورش زودتر و از اواخر قرن نوزدهم آغاز شد و در آغاز و

مرحله نخست به مبارزه با سنت های تباه و عقاید گمراه کننده منحصر می شد. از برجسته ترین چهره هایی که در این مرحله ظهور کردند، نویسندگان و سیاستمدار تونس الجزایری الاصل عبدالعزیز الثعالبی صاحب کتاب «روح القرآن الحره» (روح آزاد قرآن) است.

پروژه روشنفکران مغربی پس از این و با گذشت زمان تحول یافت. آنان غالباً از محکوم کردن مجموعه میراث دینی پرهیز داشتند، همان گونه که روشنفکران مشرق عربی نیز. گفتمان همذات پنداری کامل با دیگری (غرب) در میان روشنفکران مغربی کارش را یکسره نکرد، زیر بیم خود باختگی فرهنگی می رفت که مانع مبارزه سیاسی اشان در رویارویی با استعمار اروپایی ای می شد که میهن و هویتشان را یکجا نشانه گرفته بود.

با این حال و به رغم این تمایز نسبی میان روشنفکر عرب در مشرق و مغرب عربی، رابطه هر دو با اسلام - به لحاظ اعتقادی، فرهنگی، ارزشی و اخلاقی- در حالتی شبیه آلود و احتیاط آمیز باقی ماند. برای پرتو افکنی بر این پدیده که زندگی فکری و اجتماعی ما را در برگرفت و زندگی سیاسی امان را به سوی طایفه گرای آشکار و جنگ های داخلی خاموش و یا شعله ور کشاند، باید چالش هایی پیرامون روشنفکر عرب و تاریخ و نظام های فکری اش طرح کنیم.

در گام بعدی، نمونه مشخصی از کشورهای مغرب عربی - یعنی برنمونه تونس - را بررسی می کنیم و وضعیت و دلالت ها و آینده این پدیده را در آن مطالعه می کنیم.

روشنفکر کیست؟

واژه روشنفکر واژه ای است که برای بیان نیاز اجتماعی- فکری جدیدی که از حدود نیم قرن پیش به این سو پدید آمده، رواج یافته است. اما تعریفی که به نظر ما دقیق تر و عینی تر است این است که روشنفکر، شخصی است که برجستگی محسوس او در یک حوزه معرفتی یا ابداعی مشخص، مشروعیت اعلام مواضع سیاسی یا اجتماعی و یا اخلاقی را در حوزه عمومی به وی می دهد.

بنابر این روشنفکر دارای توان معرفتی یا نوآوری ای است که به وی اجازه اعتراض و طرح قضایایی را می بخشد که به وابستگی اجتماعی و یا سرکوب سیاسی پایان می دهد.

از این رو آنچه که نباید مغفول نهیم، این است که روشنفکر عرب، از دل نوسازی جوامع عربی برآمده و از مفهوم شهروندی حکایت می کند که خود آن نیز ضرورتاً مستلزم دو صفت اعتراض و قانونگذاری است.

به این ترتیب خاستگاه ولادت روشنفکر عرب، رویارویی ضروری با فقیه بوده است، اما این رویارویی به تدریج به برخوردی زیان بار منجر شد، چرا که جایگاه فقیه در ساختار عربی- اسلامی قدیم و میانه متکی بر نظام اجتماعی و ارزشی بوده است.

به این ترتیب روشنفکر در میان ما در شکل تحصیل کردهای برخوردار از قدرت نقد و ذوق و داوری بروز کرد. عقب ماندگی تمدنی مسلمانان هم که هیچ وجهی برای انکارش نمانده بود، بروز این عنصر جدید را می طلبید. اما آنچه که رابطه روشنفکر و فقیه را از حالت رقابت به روی گردانی از یکدیگر تبدیل کرد، افزون بر تفاوت مرجعیت فکری آن دو، تضاد در تشخیص مهم ترین عوامل ضعف مسلمانان و عرب ها در عصر جدید بود. فقیه چنان می دید که سرچشمه این عقب ماندگی، وضعیت نا همخوان با مقتضیات شریعت است. در

حالی که روشنفکر این عقب ماندگی را به اندیشه ها و نگرش های برآمده از سنت منتسب می کرد که دیگر هیچ کارآمدی و قدرتی برای عرضه پاسخهای مطلوب در آن نمیدید.

یاسین حافظ یکی از برجسته ترین روشنفکران معاصر عرب بعد دیگری را بر این رویگردانی می افزاید. وی می گوید: در فضای شرقی فاقد سنت عقلانی، دشوار است که فرد بتواند یک باره از باورهایی که به آنها اعتماد یافته است، دست بکشد. این از آن رو است که تاریخ و جامعه یک باور ایمانی دینی را با باور ایمانی دینی دیگر تعویض می کند. این رویگردانی یا پشت به هم کردن گویای برخورد دو گونه اعتماد است که یکی از آن دو پوششی دینی دارد ولی دیگری به رغم گرایش احيایی اش، همچنان اعتماد ایمانی وارونه ای به نظر می رسد.

اما اختلاف میان فقیه و روشنفکر عرب چگونه شکل گرفت و رابطه اشان چگونه تیره شد و به حد ستیز و نفرت رسید؟ چرا فاصله این دو از هم بیشتر و بیشتر شد و آیا می توان این فاصله را از میان برداشت؟

آیا می توان برخورد این دو نماد را در عصر جدید با رقابت خونین دیرین میان اهل فقه و شریعت از سویی و اهل تصوف و طریقت از سوی دیگر مقایسه کرد؟ چرا عموم روشنفکران عرب، پس از پایین کشیدن فقها از صدارت اجتماعی و تشریعی اشان به وابستگی قدرت و حکومت تن در دادند، در حالی که تا پیش از آن پیشگامان و پرچم داران پروژه فکری فراگیر حرکت بخشی به جامعه بودند؟

اگر بخواهیم پاسخ های کافی و وافی به این پرسشها بدهیم نیازمند کار مطالعاتی گسترده و ژرفی هستیم که این جا جای آن نیست. برای پاسخ به این پرسش ها می توان همایش علمی ای با مشارکت پژوهشگران داخلی و خارجی ترتیب داد و از کسانی که وضعیت جوامع عرب و تحول نهادهای علمی و اجتماعی را مطالعه و تاریخ اندیشه ها و تحول اندیشه ها را در جهان معاصر عرب رصد کرده اند، بهره گرفت.

من در این مقاله به یکی از نمونه ها- که کشور تونس است - می پردازم تا یکی از ابعاد دشواره رابطه روشنفکر عرب را با اسلام به عنوان دستاوردی تمدنی که او در فضای آن زیست می کند و نیز با فقیه که طی قرنها، صاحب سلطه مرجعیت دینی و شرعی در جوامع اسلامی بوده است، روشن کنم.

در تونس نیز همانند دیگر کشورهای عربی و اسلامی گروهی از روشنفکران ظهور کردند که هم حاملان دانش های جدیدی بودند که ربطی با مرجعیت دینی ندارد و هم خواهان گسستی عملی از گذشته بودند و هم تلاش می کردند طرحی نو از آینده دراندازند. اما تونس در این زمینه به لحاظ اقدامات اصلاحی نوسازانه (مدرنیزاسیون) که در حوزه های مختلف به راه انداخت. از بسیاری از کشورهای عرب پیشینه بیشتری دارد. از این رو شرایط عینی ظهور روشنفکر از دل نوسازی جامعه در اینجا زودتر فراهم شد.

یکی از برجسته ترین حوادث مرحله اول این حرکت، آن بود که مورخ تونس، احمد ابن ابی الضیاف در کتاب مرجع خود «اتحاد اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهد الامان» راه کارها و تصمیماتی را ثبت می کند که در حقیقت اذن انجام اقدامات اساسی در حوزه دین و دولت و سیاست و اجتماع و به ویژه سیاست خارجی و داخلی بود. یکی از اقدامات وی منحل کردن شغل مزوار یا محتسبی است که کارش امر به معروف و نهی از منکر بود. وی در سال 1836 به این اقدام دست زد. همچنین برای آن دسته از فقهای مالکی که همراه نظامیان ارتش می شدند، حقوقی ثابت قرار داد و در سال 1840 مدرسه نظامی ویژه ای تحت اشراف دوگانه اروپایی ها و دولت تونس تأسیس کرد. در سال 1940 نظام آموزشی جدیدی به راه انداخت که مسیر تحصیلات دینی در جامع زیتونه را تحت کنترل خود می گرفت و در سال 1946 بردگان سیاه را آزاد کرد.

اما مهم ترین این حوادث و گویاترین آنها که حکایت از ورود به بستر نوسازی و مدرنیزاسیون دارد در سال 1857م برابر با 1274 ق اتفاق افتاد. در این سال پادشاه، «عهد امان» را امضا کرد که نخستین قانون اساسی تونس است و به زندگی سیاسی و حقوقی و اجتماعی و اقتصادی مردم این کشور و بیگانگان مقیم سامان می بخشید.

نخستین واکنش های فقها پس از مطالعه این سند، همراه با تحسین و خوشامدگویی بود، چندان که شیخ الاسلام تونس اعلام کرد که می تواند خطبه نماز جمعه اش را به شرح این سند اختصاص دهد، چرا که قاعده امان و عدل، ملاک کار دین و دنیا است.

اما مدتی پس از این، شورای شرعی، موضعی متفاوت گرفت و اعضای آن به اتفاق آرا از شرکت در کمیسیون تعیین راهکارها و شرح فصول این قانون، عذر خواستند. عذری که آنان به پادشاه اعلام کردند این بود که منصب شرعی اشان با ورود مستقیم به امور سیاسی تناسب ندارد. اما ابن ابی الضیاف- که خود از دانش آموختگان جامع زیتونه و هوادار جدی اصلاح ونوسازی بود- این عقب نشینی توجیه ناپذیر علما را به معنای کوتاهی آنان از انجام تکلیف دینی «خیرخواهی» (نصیحت) فرمانروایان و عامه مسلمانان وتباه کردن فرصت تاریخی ای دانست که اگر فقها از آن بهره می گرفتند، می توانستند هم بهره برسانند و هم خود بهره مند شوند. وی در ادامه با ناامیدی از این فقها می گوید که خداوند روزی که نهفته ها برافتد (یوم تبلی السرائر) از اینان بازخواست خواهد کرد.

این حادثه که در تاریخ جدید تونس اتفاق افتاد، میان نهاد دینی و نمایندگان آن که فقها بودند و گروه تحصیل کردگان جدید- که شمارشان رو به فزونی می رفت- جدایی افکند.

پس از آن حوادث دیگری هم اتفاق افتاد که برخی از آنها بر نظر ابن ابی الضیاف صحه می گذارد که می گفت فقها در انجام وظیفه اشان که «آسان سازی شریعت شایسته برای هر زمان و مکان و پذیرش راه کم زبانتتر در صورت ناگزیری» است، کوتاهی کرده اند. این، در حالی بود که مواضع شماری از فقها به ویژه در جریان نا آرامی های پایتخت پس از انحلال شورای شرعی و مطالبه مردم از پادشاه برای مقید ساختن دولت به آرای این شورا، نشان داد که کسانی از میان فقها هم به اصلاحات سیاسی واداری ای که وضعیت کشور می طلبید، آگاهی ای تام داشتند. زبان حال برخی از آنان که درک کرده بودند، کودتایی بزرگ در راه است، این بود که لا رأی لمن لا یتاع (کسی که فرمانش را نمیبرد، هیچ کاره است) و گروهی دیگر از آنان، زبان حالشان این بود که : لقد ببق السیف العذل ، دیگر شمشیر بر سرزنش پیشی گرفته بود. (غیر تسلیم و رضا کوچاره ای)

این نقطه آغاز اختلافی رو به افزایش به مرور زمان بود که روشنفکر تحصیل کرده با آن که در جامع زیتونه دانش آموخته است، به رقیب سرسخت فقیه تبدیل می شود و پس از آن نهادهای آموزش رقیبی به راه افتاد که پاره ای از آنها ملی و با مشارکت شیوخ زیتونه و پاره ای دیگر بیگانه و به دست خارجی ها پا گرفتند. این رقابت شدت یافت و از حالت تعادل خارج شد. در چنین وضعی، روشنفکر در مقابل رویکردهای عمومی تمدن خویش و مجموعه جهان پیرامون خود به خودآگاهی هایی دست یافت که برهانش را فراتر از برهان رقیبش نشان می داد. اما فقیه، غالباً به مواضع دفاعی پناه جست، چرا که فاقد نگره انتقادی نسبت به بستر تاریخی خاص اسلام و نیز فاقد تشخیص درست از روند عمومی تمدن معاصر بود. از این گذشته، عنصر دیگری هم مزید بر علت شد آن عنصر در روند نوسازی (مدرنیزاسیون) به روشنی ظهور یافت و آن عبارت بود از سه پاره شدن فقها؛ پاره ای وابسته به نهاد قدرت بودند و فرمانبری از حاکم را بهترین راه تضمین همبستگی امت می دانست و پاره ای دیگر بی تفاوت بودند و به رغم اعتقاد به ضرورت اصلاح از رویارویی و نقد پرهیز می کردند و گروه سوم با درک شکاف میان واقعیت عینی جامعه و ساختار فقهی و فکری مقبول عموم هم صنفان خویش، به جماعت و ملت گرایی یافتند. با برپایی نظام تحت الحمایگی فرانسه در تونس سیر نزولی جایگاه فقیه و ظهور روشنفکر به عنوان نامزد مرجعیت فرهنگی جایگزین که بسیاری از خلاءهای جامعه را شناخته است، تداوم یافت.

تکیه بر ابزارهای توهین و تشنیع و بلکه تکفیر در برابر رقیب روبه رشد معتقد به درنوردیدن مرجعیت نخبگان متدین، بزرگ ترین دلیل شکست مدعی سنت بود. این امر شواهد زیادی در جامعه تونس دارد که شاید پرآوازه ترین آنها وضعیت عبدالعزیز ثعالبی محاکمه شده در سال 1904 به اتهام کفر و نشر ضلال -و طاهر الحداد در سال 1935 است. طاهر الحداد منادی اصلاح وضعیت خانواده و به ویژه زن بود و با سنتهای تباه کننده حاکم بر فرهنگ جامعه سر ستیز داشت.

از وضعیت این مرحله نخست پیش از تشکیل دولت ملی مدرن در تونس می توان نتیجه گرفت که کار روشنفکر به جایی رسیده که پیشگام انقلاب و شورش علیه میراث (سنت) شده است و فرهنگ حاکم را فرهنگی سنتی و واپس مانده می داند و معتقد است که جامعه مقتضی تغییرات ریش های فراگیری است که برخی از آنها با دگرگونی نظام زندگی و برخی دیگر با دگرگونی نظام اندیشه تحقق می یابد.

در تجمع رسمی نادری در بهار سال 1967 شماری از روشنفکران و فقهای برجسته با برجسته ترین شخصیت های فکری و ادبی به بحث پیرامون مسئله «اسلام و مقتضیات نوزایی» نشستند متولی برگزاری این جلسات کمیسون مرکزی حزب حاکم تونس بود. جلسات این گروه تا تابستان همان سال ادامه یافت. سخنرانی هایی که در این جلسات القا شد در شکل جزواتی چاپ و در اختیار کمیته های مهم حزب قرار گرفت تا آنان با دلمشغولی فکری و ایدئولوژیک نخبگان آن روز کشور آشنایی یابند.

با رجوع به این سند، روشن می شود که از این نقطه، مرحله دوم اختلاف میان روشنفکر و فقیه آغاز می شود و بعدی از الگوی تونس با ویژگی هایش که گاه شگفتی برانگیز و گاه مناقشه برانگیز و گاه تقبیح برانگیز است، روشن می گردد. مقصودم از الگو، نمونه آرمانی شایسته تقلید و یا مترقی تر از دیگر تجربه های مشابه نیست. مقصودم از الگو، بعد

منحصر به فرد بودن آن از حیث دستاوردهای آن در مقایسه با وضعیت داخلی و در مقایسه با دستاوردهای کشورهای دیگر عربی است که در مسئله نوسازی جامعه، سرنوشت مشترکی با تونس داشته اند. با درک تمایز این خصوصیت سرزمینی و مقایسه دلمشغولی های موجود در اینجا با دلمشغولی دیگر عرب ها، می توان مختصات الگوی تونسی را دریافت.

از این سند که مرتبط با تجربه نخبگان جدید تونس در تعامل با اسلام است، چه بهره ای می توان برد و بازخوانی آن، امروز چه سودی برای ما دارد؟

این سند، اندیشه ها و آرای بی ثبات کرده که نخبگان وابسته به حزب حاکم انحصاری آن را بیان کرده اند؛ حزبی که بیش از ده سال برسر قدرت بود، بی آن که اجازه مخالفت قانونی و یا توده ای از سوی هیچ گروه سیاسی را بدهد. نظارت و اشراف بر جلسات و گفت و گوهای این همایش فکری برعهده احمد بن صالح، روشنفکر و مبارزی بود که اکنون شخص دوم دولت و حزب شده بود. در این همایش 25 شخصیت تونسی شرکت داشتند که تنها سه تن از آنان که در رأسشان مفتی جمهوری قرار داشت، از فقها بودند. یک نفر از خارج دعوت شد که به عنوان مهمان در یکی از جلسات این همایش شرکت داشت و او شیخ الازهری، محمد محمود الصواف بود که در اصل اهل موصل بود.

نخستین چیزی که در مباحث این همایش جلب توجه می کند این است که مسئله ای به بحث و گفت و گوی علنی گذاشته شد که پیش از آن میان نخبگان وابسته به حزب که به انضباط و انقیاد نسبت به ارشادات رهبر شان عادت داشتند به بحث گذاشته نشده بود، به ویژه مسائلی سرنوشت ساز و حساس مانند اسلام و توسعه و

رابطه با مشرق عربی و رابطه با تمدن غرب. این که موضوع اسلام و نوزایی در بالاترین سطوح حزب حاکم مورد بحث قرار گیرد دلیل آن است که رویکردهای پیشین در این زمینه نیازمند بازنگری علنی و موعّد است.

در کنار این، ترکیب شرکت کنندگان و نوع سخنانشان نیز اهمیتی ویژه دارد. از یک سو نمایندگان رویکرد فقهی که اقلیتی بودند، سخنانشان طولانی و بحث برانگیز بود و با این حال انگاره کلی اشان همگون بود. نقطه مشترک سخنان این فقها آن بود که عقب ماندگی مسلمانان ریشه در عادات و سنت های نورسیده و آفات اجتماعی و ذهنی برآمده از «بی توجهی به حقیقت اسلام و اصول عالیّه» آن دارد. آنان نقش اسلام را در اوضاع نابسامان مسلمانان منتفی دانسته و بلکه بی توجهی به آموزه های اسلام را در آن موعثر دیده اند، چرا که اسلام همچنان کارکردهای خود را دارد و در مواضع جهاد و مقاومت با استعمار و تحقق اهداف ملی می توان از آنان کمک گرفت.

در مقابل، سخنان روشنفکران، غالباً کوتاه و به لحاظ اهمیت متنوع بود، اما برنگره واحدی که میانشان مشترک باشد، اجماع و اتفاق نداشتند. پاسخ گروهی از آنان به فقها که حاملان هویت اسلامی بودند این بود که فقها را به سبب رویگردانی از واقعیت تمدن و ترقی که نزاعی برسر آنها نیست سرزنش کردند و مدعی شدند که این دو را با اسلام و یا حداقل آنچه که از اسلام - بر اساس تفسیرها و تدوین های فقهی شناخته اند - پیوندی نیست.

واقعگرایی این دسته از روشنفکران که با گفتمان فقها مخالف بودند سبب شد تا آنان به صراحت امکان تجدید اسلام و ارزش های اسلامی را منکر شوند. از این رو تردیدی در ابزار این سخن نکردند که: اگر در اسلام چنین اصولی [تمدنساز] مانند عقل و آزادی و همبستگی وجود دارد، پس چرا [اسلام] اجازه داده است تا این عادات خرافی در وجود مردم لانه کند؟ و اگر این اصول در اسلام وجود دارد آیا وجودشان چندان آشکار و عینی است که خود را [برجامعه] تحمیل می کنند؟ وانگهی چرا علمای دین مردم را به آنها فرا نخوانده اند؟ این دسته از روشنفکران واقعگرا اعتراضشان را به صورت دیگری هم بیان کردند و گفتند که ارزش ترقی (پیشرفت) با مقوله بازگشت به اصل (گذشته) ناهم خوان است، چرا که رجوع به گذشته به هدف بازیابی آن گوهر ناب، محال است و تلاش برای حرکت به سوی پیشرفت با نگاه به گذشته منافات دارد. گروه دوم از روشنفکران شرکت کننده از آن دو مقوله یاد شده متناقض که می کوشید پاسخی برای این پرسش بیابد که آیا اسلام مانعی بر سر راه ترقی است و یا عوامل دیگری هم هستند که انسانها وادیان را تباہ می کنند؟ فراتر رفتند و مشکل را مشکلی دو بعدی دیدند که مقتضی به کارگیری نگره ای دیگر است. این گروه از روشنفکران تونسلی مشکل را در رکود و جمود ذهنی ای دیدند که رهاورد آن پس ماندگی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی است و گرفتاری نهاد دینی حاضر غایب، تنها بر شدت مشکل افزوده است. این تشخیص مبتنی برآن است که نمی توان از اسلام سخن گفت و مسلمانان را در نظر نداشت، زیرا اسلام فقط در رفتار مسلمانان نمود و ظهور می یابد و نیز نمی توان از مسلمانان سخن گفت و اسلام را در نظر نگرفت.

آنچه که بر این تلازم دیالکتیکی صحه می گذارد این است که اسلام در دوران جوانی اش، فراتر از حوادث بود و انسان مسلمان برعصر خویش و مسائل آن احاطه داشت و فراتر از آن بود ولی در حالت ضعف و نزول، مسلمانان با تمدن جدید همگام نشدند و تنها از دور دستی بر آتش داشتند و در نتیجه، اسلام، آن حالت به پیش رانندگی و انگیزانندگی را ندارد.

از سوی دیگر معضل سازمانی و نهادی در اسلام، سبب شده تا اصحاب حل و عقد، با مسائل نو پدیده رویارو نشوند. آنان از ارایه پاسخ های روشن معذورند و طفره می روند، چرا که معتقدند نهادی همانند کلیسا در اسلام وجود ندارد و وقتی که کسی می آید و برای این مشکلات، از آنان چاره می طلبد، می ایستند و به نام اسلام و در

دفاع از اسلام سخن می گویند. [این هم نظر گروه دوم از روشنفکران بود.]

اما گروه سوم از روشنفکران تحلیل خود را بر خطر دشمن خارجی و شدت تهدید آن برای هویت و سنت که ساختن فضای ملی مدرن بی مدد آن دو میسر نیست - متمرکز کردند. برای شرح موءلفه های این سنت که البته ربطی به سردادن آهنگ گذشته ندارد، آنان سه عنصر اساسی را برمیشمردند که عبارتند از: دین، زبان عربی و پیوند اندیشه نخبگان و رهبران با تصورات و باورهای توده های مردم. اگر تا همین اندازه که گفته شد درنگ کنیم. خواهیم دید که چنین همایشی به رغم ندرت آن و خصوصیت تونسوی اش، می تواند بعدی از دشواره رابطه روشنفکر عرب را با اسلام توضیح دهد.

روشنفکران شرکت کننده در این همایش بر نظر واحدی اجماع نکردند و از این گذشته هر کدام از آنها نشان دادند که پیش از آن که سکولار یا لیبرال یا ناسیونالیست باشند، حامل حافظه تاریخی ای هستند که نمی توانند از آن فاصله بگیرند، اگر چه این حافظه او نیز همانند هر حافظه دیگری ضرورتاً گزینشی است.

از این رو بدترین راه حل آن راه حلی است که متکی بر نگره ای فراگیر است و ادعا می کند به تنهایی می تواند الگوی آرمانی را پی ریزی کند. چنین راه حلی، همه فرصت های اغنای متقابل نخبگان را بر باد می دهد. این فرصت ها در نتیجه طرح نگره ها و لحاظ ابعاد مغفول در حافظه یکدیگر هنگام موضع گیری نسبت به دین، زبان و نهادهای جامعه و دولت پدید می آید.

عقب نشینی زود هنگام فقیه در نمونه تونسوی سبب شد تا در دوره بعد، از پروژه بنای دولت ملی مدرن کنار گذاشته شود و پایه ریزان این دولت، جست و جوی مشروعیت خود را در منابع اسلامی بی فایده ببینند. چکیده سخن در باره این نمونه آن است که انتخاب های کلانی که متکی بر گفت و گوهای حقیقی و یا مشارکت عملی نباشد، با هر درجه از ترقی یا انسانگرایی، در معرض تهدید ناکارآمدی و شکست قرار دارد، زیرا از دل وفاق برنیامده و فاقد مشروعیت تاریخی است. این معنا از تجربه ای برگرفته شده که در آن نخبگان روشنفکر مدرن، فقها را کنار زدند. گفتمان هویت همچنان پابرجاست؛ حتی در میان کسانی که رهیافت هویت فرهنگی و اصالت دینی را برگزیده اند. آنان همانند همتایان خود، یعنی روشنفکران، باید بگویند که منادی وحدت قومی هستند، یا عدالت اجتماعی و یا دموکراسی. آنان نمی توانند ادعای داشتن انحصاری جایگزین را داشته باشند و اگر فردا به مصدر تصمیم و قدرت دست یافتند، از قوانین جامعه بشری و ضوابط زندگی سیاسی مدنی شانه خالی کنند.