



سید محمد امین قانعی راد

اسلام؛ دین شمشیر یا دین قلم؟

طرح مسأله

در نگاه جامعه‌شناختی، جهان‌زیست افراد و موقعیت‌های آنان در گروه‌های اجتماعی، تأثیری تعیین‌کننده در فهم آنان از فرهنگ و مقوله‌های فرهنگی دارد. تفاوت زبان و رویکردهای تند و نظامی با زبان و رویکردهای فرهنگی و علمی از چنین واقعیتی نشأت گرفته است. بدیهی است تفکیک بین نگاه اندیشه‌ورزانه و نظامی، یک تمایز تحلیلی است و به صورت نوعی و تنها در سطح کلی و مفهومی از صحت برخوردار است و لزوماً با دقت بر همه مصادیق خود تطبیق نمی‌کند. برخی از نظامیان دارای فرهنگ اندیشه‌ورزی هستند و برخی از اندیشه‌ورزان نیز از فرهنگ نظامی-امنیتی تأثیر پذیرفته‌اند. این نوشتار برای روشن ساختن پاره‌ای از اختلاف‌نظرهای موجود، برخی از مفاهیم دوگانه را به کار می‌گیرد، ولی از ابتدا این احتیاط را دارد که نباید این دسته مفاهیم را به گونه‌ای ذات‌گرایانه و دو قطبی در نظر گرفت. با وجود این، این تمایز گذاری به عنوان یک ابزار مفهومی، می‌تواند برای مثال تفاوت کسانی را که در دامان بزرگان حوزه و دانشگاه پرورش یافته‌اند، با پرورش‌یافتگان عرصه‌های مذهبی عامه‌پسند و عوامانه توضیح دهد. اکنون با در نظر گرفتن این تمایز تحلیلی و برای برون‌رفت بحران‌های سیاسی و اجتماعی جامعه کنونی باید این سوال را که "واقعیت چیست و توهم کدام است؟" به این سوال تبدیل کرد که کدام یک از این دو نوع نگاه فرهنگی یا نگاه نظامی، مدل "انسان تراز اول" را در جامعه مورد نظر ما شکل می‌دهد یا باید شکل دهد؟

رخدادهای کنونی بیشتر نشانه غلبه نقش‌های نظامی بر نقش‌های مدنی هستند. در گفتمان نظامی همه عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و

اقتصادی، همچون سنگر تلقی می‌شوند و بنابر این، باید توسط همین نوع تفکر هم فتح و حفظ شوند؛ این غلبه احتمالاً باید از تعبیری از اسلام برآمده باشد که نیازمند تحلیل جامعه‌شناختی است؛ تحلیلی که پرداختن به آن پای ماکس وبر و منتقدان او را به میدان باز می‌کند.

وبر: اسلام همچون دین جنگاوران

برخی از پژوهشگران سبک زندگی قبیله‌ای و شهری را با دو دسته از الزامات و اقتضائات متفاوت تفکیک می‌کنند. هر کدام از این دو سبک زندگی دارای مفهومی از انسان به عنوان "آرک‌تایپ اجتماعی" هستند که نشانه و نماد حامل وضعیت بهنجار محسوب می‌شوند و ظرفیت ایفای نقش‌ها و وظایف جامعه را تعیین می‌کنند. تمدن قبیله‌ای بر دوش شمشیر و با فتح قلمروهای جدید که به معنای فراهم آوردن امکانات جدید زندگی است، پیش می‌رود، در حالی که تمدن شهری بر دوش قلم به عنوان شیوه‌ای برای گشودن ظرفیت‌های جدید زندگی قرار دارد. به این ترتیب در این دو سبک زندگی، نظامی و دانشور یا اهل شمشیر و اهل قلم، دو مدل متفاوت از مفهوم "انسان شایسته" قلمداد می‌شوند. در هر یک از این مدل‌ها، یک مفهوم از انسان نقش اصلی را ایفا می‌کند و مفهوم دیگر نقش حاشیه‌ای و فرعی دارد. سوال این است که اسلام بر مبنای کدام مدل اخلاقی و اجتماعی قرار دارد؟

اسلام در یک جامعه قبیله‌ای ظهور یافت، در عین حال اولین کنش عمده سیاسی پیامبر (ص) نزدیک کردن دو قبیله اوس و خزرج و ایجاد صلح پایدار بین آن‌ها و تشکیل شهری به نام مدینه بود. مورخان و جامعه‌شناسان و دین‌پژوهان با توجه به این شرایط خاص، از اسلام دو تعبیر یا

تفسیر خاص ارائه داده‌اند. بسیاری از آنان برای توصیف محتوای فرهنگی اسلام در بین دو نماد شمشیر و قلم مانده‌اند و در این مورد با یکدیگر توافق ندارند. برخی اسلام را یک دین قبیله‌ای می‌دانند که با سبک زندگی جنگاوران سازگاری دارد و برخی دیگر اسلام را یک دین مدنی (شهری) محسوب می‌کنند که با سبک زندگی قبیله‌ای و عصبیت‌های وابسته به آن در تعارض است. برای برخی اسلام یک دین قبیله‌ای است که سبک زندگی جنگجویان را تقویت کرد و خود بر مبنای این سبک زندگی، سرزمین‌های گسترده‌ای را با شمشیر فتح نمود. اما برای برخی دیگر از دین‌پژوهان و مورخان، اسلام یک دین مدنی (شهری) است که با امر به پیامبر (ص) در مورد "خواندن" آغاز شد و از تعلیم انسان سخن گفت و "به قلم و آنچه می‌نویسد" سوگند خورد. اسلام بر سواد و سوادآموزی تأکید داشت و آموزش و یادگیری را همچون یک تکلیف دینی تلقی می‌کرد و از مردم می‌خواست برای دانش‌اندوزی، سختی غربت و سفر را بر خود هموار کنند. در این دیدگاه، تأکید اسلام بر برتری قلم دانشمندان بر خون شهدا، یکی از نشانه‌های رسالت مدنی اسلام تلقی می‌شود. اسلام مدنی، ناموس‌مان و دگراندیشان دینی را بر مبنای یک میثاق مدنی، همچون شهروندان یک جامعه می‌پذیرد، اما اسلام هنگامی که با دیدگاه‌های یک گروه منزلتی جنگجو سازگار می‌گردد، لزوماً افراد بی‌اعتقاد و دگراندیش را همچون دشمن تلقی می‌کند و جنگیدن با این دشمن، فی‌نفسه، ابزاری برای رستگاری محسوب می‌شود.

وبر مذاهب مختلف جهانی را به خلیقات خاص قشرهای حامل آن‌ها پیوند می‌دهد و به عنوان یک قاعده، اقشاری را که سبک زندگی‌شان برای

مذاهب خاصی تعیین کننده بوده است، بر می‌شمارد: در کتفوسیوس، بوروکرات سازمان دهنده جهان؛ در هندوئیسم، ساحران نظم دهنده جهان؛ در بودیسم، راهب فقیر سرگردان در جهان؛ در اسلام، جنگاوری که در صدد فتح جهان است؛ در یهودیت، تاجر سرگردان و در مسیحیت، صنعتگر سیار.^۳ منظور وبر این نیست که سرشت خاص هر دین همانا کارکرد ساده موقعیت اجتماعی قشری است که از آن

دین پیروی می‌کند، یا این که دین نماینده ایدئولوژی آن قشر و یا بازتاب منافع مادی یا معنوی آن قشر به حساب می‌آید. هر قدر تاثیر عوامل اجتماعی بر نظام اخلاقی یک دین خاص زیاد باشد، باز هم این نظام بر محتوای بشارت‌ها و وعده‌های آن مذهب متکی است. بنابراین هر نسل تازه، یک بار دیگر به شوهایی بنیادین به تفسیر مجدد بشارت‌ها و وعده‌های آن دین می‌پردازد. با این حال اقشار اجتماعی مومنین، در خوانش آنان از ادیان از تأثیری بنیادین برخوردارند.

به نظر وبر، دین به معنای مناسبات اجتماعی عقلانی، اساسا کسب و کار اقشار مدنی و شهرنشین بوده است و اقشار نظامی نمی‌توانند حاملان یک نظام اخلاقی مذهبی عقلانی باشند؛ به نظر او الگوی زندگی جنگجویان معمولا با دین تناسب نداشته و پیوند اندکی با اندیشه تقدیر الهی و یا با تقاضاهای اخلاقی منظم یک خدای متعال دارد. مفاهیمی چون گناه، رستگاری، خضوع و فروتنی برای آنان بیگانه هستند و با احساس غرورشان سازگار به نظر نمی‌رسند. پذیرش یک مذهب که با چنین دریافت‌هایی کار می‌کند و زانو زدن در برابر روحانی در دیدگاه آنان، کار آدمیان معمولی است اما برای فرد یک نظامی غیر عادی است. برای یک جنگاور مواجهه با مرگ و ناعقلانیت‌های سرنوشت بشری، یک رخداد روانشناختی روزمره است. در واقع، فرصت‌ها و مخاطرات هستی مادی، زندگی جنگاور را چنان پر می‌کند که از مذهب چیزی نمی‌خواهد به جز حفاظت از او در برابر نیروهای شر یا اجرای مراسم سازگار با جایگاهش، از قبیل دعای روحانان برای پیروزی او و یا به دست آوردن مرگ سعادت‌مندان. به نظر وبر، تنها با ادیانی که جنگ‌های مذهبی راه انداختند، قربانی واقعی میان

نظامیان و دین پدید می‌آید؛ مخصوصا وقتی که کافران و یا مومنان به مذهبی دیگر، دشمنان سیاسی نیز به حساب می‌آیند. مذهب هنگامی که برای گسترش خویش وعده‌هایش را معطوف به جنگاوران می‌کند، با احساس طبقاتی آنان سازگار می‌شود. در چنین صورتی، دریافت مذهبی بر مبنای انحصاری بودن یک خدای جهانی و تباهی اخلاقی غیر مومنان به عنوان دشمنان قرار دارد؛ دشمنانی که هستی بی‌تشویش آنان، نفرت پارسایانه جنگاوران را بر می‌انگیزد. چنین اندیشه‌ای در غرب و در همه ادیان آسیایی تا هنگام زردشتی‌گری وجود نداشت. حتی در بین پارسیان چنین پیوند مستقیمی بین وعده‌های مذهبی و جنگ علیه بی‌ایمانی وجود ندارد. به نظر وبر، اسلام برای اولین بار بین ایده‌های مزبور پیوستگی ایجاد کرد و به عبارت دیگر، نزدیکی نظامیان به دین، به طور ویژه از نتایج آن است.

از نظر وبر، پیامبر (ص) نتوانست در شهر مکه به موفقیت برسد و به تدریج دریافت که پیشرفت موقعیت او وابسته به بسیج موفقیت‌آمیز جنگجویان قبیله‌ای است؛ سرانجام این جنگجویان بودند که به حاملان دین جدید تبدیل شدند. توسل به جنگجویان، پیام پیامبر (ص) را به شکل منافع نظامی درآورد. فضای فرهنگی پیام، با فضای روانشناختی حاملان آن پیوند خورد و اسلام نیروی انگیزش لازم را برای طبقه جنگاور فراهم ساخت. این جنگاوران برآمده از درون چادرهای قبیله‌ای، حتی در زمان خود پیامبر (ص)، بیش از این که با تازگی‌های پیام نو یا فرهمندی او برانگیخته شده باشند، فعالیت‌های خود را در چشم‌انداز فتح سرزمین‌ها، به دست آوردن غنائم جنگی و حتی لذتجویی شخصی انجام می‌دادند. به نظر وبر، این قبیله‌نشینان جنگاور، هنگامی که به اسلام گرویدند، آن را همچون یک فرهنگ آشنای آباء و اجدادی یافتند و در درون آن سنت‌های جنگاورانه را که این بار هاله‌های معنوی یافته بود، ادامه دادند. به نظر وبر در جنگ‌های صلیبی، پاپ تأکیدی در مورد ضرورت گسترش سرزمین‌ها نداشت، ولی جنگ مذهبی برای مسلمانان، اساسا به علاقه فتودالی به گسترش سرزمین معطوف بود. در کشورهای مسلمان در توزیع منزلت‌ها و حقوق نظامی‌گری، شرکت در جنگ مذهبی از اهمیت برخوردار بود. به نظر وبر اسلام، دین جنگجویان جهانگشا بود. در اسلام وعده‌های مذهبی با تبلیغ برای جنگ پیوند داشت؛ کسانی که در جنگ کشته شوند، به چیزی بالاتر از "رستگاری" در معنای رایج

مذهبی دست می‌یابند. بهشت قهرمانان نبردهای مذهبی، معادل رستگاری در مذهب اخلاقی نیست. به نظر وبر، اسلام در مکه سرشت یک مذهب اخلاقی رستگاری را داشت، ولی آن گاه که به یک "مذهب نظامی" تبدیل شد، عناصر دینی اسلام قدیم را پس زد.

به نظر وبر تنها در دوره غلبه دین نبوی یا جریان‌های مذهبی اصلاح‌گرایانه است که جنگاوران به مسیر مذهب اخلاقی نبوی که به همه طبقات و اقشار تعلق دارد، باز می‌گردند یا به پذیرش این موضع سوق داده می‌شوند. برای قشر جنگاوران، دنبال کردن منافع مادی و دوری گزیدن از هر نوع مکاشفه و رازورزی، امری کاملا عادی است. چنین قشرهایی، چنان که ماهیت هر نوع قهرمانی‌گری ایجاب می‌کند، میل و قابلیت سلطه عقلانی بر واقعیت را از دست می‌دهند.

وبر بین برادری در میان جماعت جنگاوران و برادری دینی، نوعی تعارض و رقابت شدید می‌یابد. جنگ در میان رزمندگان وحدتی مبتنی بر فداکاری و از خودگذشتگی بی‌قید و شرط ایجاد می‌کند. جنگ با جنگجو کاری می‌کند که به معنای دقیق کلمه بی‌ظنیر است: جنگ موجب می‌شود او مرگ را به مفهوم مقدس آن تجربه کند. مرگ در میدان جنگ با مرگی که سرنوشت مشترک همه آدمیان است، تفاوت دارد. به نظر وبر قرار دادن مرگ در چارچوب زنجیره‌ای از رویدادهای معنی‌دار و مقدس، در تحلیل نهایی، مبنای همه تلاش‌هایی است که برای قوت بخشیدن به شان و اعتبار نظام سیاسی متکی بر زور صورت می‌گیرد. اما تلقی مرگ به عنوان پدیده‌ای معنادار در چنین تلاش‌هایی در جهاتی سیر می‌کند که با جهت مورد نظر ادیان مبتنی بر برادری که مرگ را در چارچوب عدالت الهی تفسیر می‌کنند، تفاوت اساسی دارد.^۴ جنگاوران دارای نوعی احساس خود برترینی و رقابت نسبت به حلقه‌های روحانی هستند و بنابراین به سادگی در برابر آنان کرنش نمی‌کنند. به این ترتیب در این گونه ادیان بین دو قشر جنگاور و روحانی نوعی تنش پیدا می‌شود و جنگاوران به دلیل عدم تمایل به پذیرش منزلت نازل تر، به مخالفت علیه انحصار تسلط روحانیت بر منابع دانش می‌پردازند. نیازهای مذهبی متمایز جنگاوران، آنان را به یک مبارزه ایدئولوژیک علیه ایده‌های مذهبی گروه‌های روحانی می‌کشاند. جنگ و تجربه آن، نوعی مناسبات فداکارانه بین جنگجویان می‌آفریند و احساسات آنان نوعی اخوت جنگی را ترویج

می‌دهد که با اخوت مذهبی مورد نظر روحانیت رقابت می‌کند.^۵

برایان ترنر دیدگاه‌های وبر را در مورد اسلام به عنوان دین طبقه سلحشور مورد بررسی انتقادی قرار داده است. به نظر او، وبر در بحث از اسلام دیدگاه‌های جامعه‌شناسی تفسیری و تفهیمی خود را مبنی بر لزوم توجه به تفسیر درونی کنشگران از رفتارهای خود نادیده می‌گیرد و در مقابل، تفسیرها و مقوله‌های بیرونی را تحمیل می‌کند.

معجزه صدر اسلام، تبدیل جنگجویان قبیله‌ای به شهروندان اهل قلم بود که نتیجه‌اش گسترش تمدن اسلامی با تکوین انواع شاخه‌های علوم و معارف بود

وبر از یک طرف چارچوبی انگیزنده برای طرح مباحث نظری مهم درباره اسلام ارائه می‌کند و از سوی دیگر، در عمل اصول روش‌شناسانه خود را برای فهم اسلام به کار نمی‌گیرد. اما ترنر اسلام را بیشتر یک دین شهری می‌داند تا قبیله‌ای و می‌گوید: "اسلام هر چه که ممکن است بوده باشد، اما یک دین جنگجو نبود." به نظر او، اسلام دین بازرگانان شهرنشین و ماموران دولتی بود و بسیاری از مفاهیم کلیدی آن، در نقطه مقابل ارزش‌های جنگجویی و زندگی بیابانی قرار داشتند و منعکس‌کننده زندگی یک جامعه شهرنشین بودند. اخلاق جنگجویی در معنایی که وبر توصیف کرده، فقط یک جنبه مذهبی بود که مسلمانان راست‌آیین با تردید به آن می‌نگریستند.

در بین جامعه‌شناسان مسلمان ایرانی نیز صدی ادعای وبر را درباره این که اسلام مذهب جنگاوران فاتح جهان بود، از نظر تجربی مردود می‌داند. صدی حتی با ارجاع به برخی از نوشته‌ها و

مشاهدات خود وبر، اسلام را از رده نیازهای مذهبی جنگاوران خارج می‌کند: "یگانه‌پرستی رادیکال اسلام با گرایش خاص جنگاوران... در تضاد است. اعتقاد به تعین ازلی رستگاری به جای سرنوشت غیرعقلانی یا قسمت که به طور کلی مطلوب جنگاوران می‌باشد، در قرآن رایج بوده و در برداشت پیامبر (ص) و پیروانش فراوان است. غرور که عنصر ضروری روحیه جنگجویی می‌باشد، مغایر روح اسلام است که تسلیم کامل نزد خدا را می‌طلبد. اسلام نه تنها تواضع و فروتنی مذهبی را تشویق می‌کند، بلکه حاوی مفاهیمی چون گناه و فلاح نیز می‌باشد که در نگاه وبر چندان خوشایند مذاهب جنگاوران مغرور نیست."^۶

تفاوت‌های فرهنگ سازمانی و شیوه‌های جامعه‌پذیری مذهبی

اکنون در عصر زندگی شهری به سر می‌بریم و برخی از اختلاف برداشت‌ها را شاید دیگر نتوان یا تمایز قائل شدن بین زندگی شهری و زندگی قبیله‌ای تبیین کرد. در عصر زندگی شهری نیز نظامیان وجود دارند، گویا بشریت تا تحقق صلح واقعی جهانی، همچنان مهماندار این قشر است. اما تلاش همه جوامع کنونی، تعریف نقش نظامی در سایه نقش‌های دیگر است، به گونه‌ای که این مهمان به میزبان اصلی تبدیل نشود. تفاوت بین دیدگاه‌های امنیتی و نظامی در شرایط کنونی را می‌توان با تفاوت فرهنگ سازمانی توضیح داد. در شرایط خاص کشور ما، تفاوت شیوه‌های جامعه‌پذیری مذهبی نیز تاثیرگذار است. به نظر می‌رسد تفاوت‌های دو دیدگاه، نه تفاوت در باور یا عدم باور دینی و انقلابی، بلکه تفاوت‌های ناشی از فرهنگ سازمانی و جامعه‌پذیری دینی است. این مورد خاص را می‌توان در گستره‌ای عمومی‌تر توضیح داد.

امروزه در جامعه ما دو گروه در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند که در خصوص باور به اسلام، انقلاب و نظام، از بیشترین شباهت برخوردارند؛ راستی با وجود این همه شباهت چه چیزی این دو گروه را چنین متفاوت ساخته است؟ شاید به جای نسبت دادن بددلی‌های شخصی یا فرضیه‌سازی‌های امنیتی درباره یکی یا دیگری، باید به سراغ سبک زندگی و جامعه‌پذیری متفاوت آنان رفت. شهروندان یک جامعه در عین اشتراک در یک فرهنگ واحد، بر حسب جایگاه اجتماعی خود از خرده‌فرهنگ‌های متفاوتی برخوردارند؛ از قضا حفظ این تفاوت‌های فرهنگی و جلوگیری از بروز تنش‌های نابجا بین آن‌ها، از عوامل غنا بخشیدن

به جوامع بشری است. در بین نظامیان و دانشگاهیان نیز به دلیل تعلق به دو خرده‌فرهنگ متفاوت، مجموعه‌ای از تفاوت‌های عمیق جامعه‌شناختی (نه صرفاً شخصی و روانشناختی) شکل گرفته است. یکی از دلایل جامعه‌شناختی این تفاوت‌ها، در گوناگونی کارکردهای شغلی نهفته است. آیا سال‌ها فعالیت به عنوان یک دانشگاهی یا نظامی، تاثیری در حال و هوای فکری انسان‌ها ندارد؟ آیا فرهنگ سازمانی دانشگاه و حوزه با فرهنگ سازمانی پادگان یکسان است؟

دلیل دیگر این تفاوت‌ها، به گوناگونی سبک‌های جامعه‌پذیری دینی باز می‌گردد. به این ترتیب شاید نتوان با موعظه‌ای یا حتی تدابیری این تفاوت‌های گسترده را از بین برد. واقعیت این است که وضعیت کنونی، حاصل گوناگونی دو سبک زندگی است که هر کدام نظام، جمهوریت، اسلام، فرهنگ، سیاست و جامعه را به گونه‌ای متفاوت می‌فهمد. نوعی گسست زبان‌شناختی، نوعی تفاوت سبک اندیشه و فرضیه‌پردازی، نوعی دوگانگی تفسیر و تعبیر به وجود آمده که تنها با میانجی‌پذیری میثاقی ملی قابل پیوند است. نظام بین این دو زبان مختلف مجبور به انتخاب نیست، بلکه می‌تواند آن‌ها را به عنوان دو لبه هستی خویش از طریق میانجی‌های قانونی و نهادی، به یکدیگر ترجمه کند. البته این میانجی‌های قانونی باید به طور صریح تعیین کنند زبان گفت‌وگو با مردم، کدام یک از این دو زبان است؟

در جامعه‌پذیری مذهبی سنتی، بخش اعظم مجالس مذهبی به گفتار روحانیان درباره آموزش‌های اخلاقی چگونه زیستن و یا چگونه با رفتارهای پسندیده خود به استقبال مرگ خوب رفتن، اختصاص دارد. رسمیت موعظه روحانیان معمولاً با مدیحه‌خوانی یا مرثیه‌سرایی ملانحان و حال و هوای عاطفی مجلس، اعتبار می‌یابد. در این گونه جلسات سخن روحانی در متن قرار دارد. اما انواع جدید جامعه‌پذیری دینی در دو جهت تحول یافته، محوریت اندیشه‌ورزی یا محوریت مداحی، از یک سو جامعه‌پذیری مدرن مذهبی است؛ با محوریت سخنرانی روحانیان، روشنفکران دینی و دانشگاهیان و پرداختن به تجزیه و تحلیل مسائل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی روز که بیشتر ذهن افراد را مخاطب خود قرار می‌دهد و از جنبه شناختی بیشتری برخوردار است و گاه گفت‌وگوهای دو جانبه و برنامه‌های مطالعاتی نیز بخشی از این فرایندهای جامعه‌پذیری مذهبی

را به خود اختصاص می‌دهند. اما در سال‌هایی که به دلیل گسترش آموزش عالی و فعالیت‌های اقتصادی، یک قشر دانش‌آموخته با برداشت‌های دینی کمابیش مدنی شکل می‌گرفت، به طور همزمان یک نیروی دینی-اجتماعی نیز در هیات‌های مذهبی جدید پرورش می‌یافت که احتمال دارد در شرایط کنونی، این دو نیروی اجتماعی که در شرایط متفاوتی می‌توانند همچون دو رکن یک جامعه به گسترش آبادی و امنیت ملی یاری برسانند، در برابر هم قرار گیرند. در درون هیات‌های مذهبی و در بسیاری موارد، دور از نظارت روحانی که به طور سنتی هیات‌های قدیم را در کنترل خود داشت، یک نیروی اجتماعی شکل گرفته است که برداشت ویژه خود را از اسلام دارد و برای تقویت این برداشت نیز تازگی‌های خود را آفریده است. در این جامعه‌پذیری دینی، مداحی وزن بیشتری پیدا کرده و در برخی محافل ویژه در متن قرار گرفته است. مداحی‌های اخلاقی پیشین به مداحی‌های حماسی یا یادآوری مکرر رخدادهای تاریخی و ارتباط دادن آن‌ها به مسائل سیاسی روز تبدیل شده است. ریتیم‌های معمولی مداحی نیز به ریتیم‌های تند و پر شتاب تبدیل شده که بیشتر واکنش‌های بدنی را طلب می‌کند تا جریان اندیشه را. در طول سال‌ها یک نوع ادبیات پاپ مذهبی با ویژگی‌های بسیار عاطفی و احساسی و همراه با تصویرسازی‌های خاص، شکل گرفته است. زبان مداحی اغلب توصیف روایت‌ها و تجربیات شخصی است؛ چیزی که نسبت به بیان روایت‌های دینی، هم ملموس‌تر است و هم حماسی‌تر و همراه با ایجاد انگیزش بیشتر. اگر روحانی، مخاطب را برای روز میعاد در آخرت آماده می‌کند و به این خاطر به او حفظ نفس می‌آموزد، مداح وی را به روز میعاد در همین جهان دعوت می‌کند و به او می‌آموزد که چگونه به طور بی‌واسطه، عواطف خود را بیان کند؛ عواطفی که به دلیل تعلق به یک تصویر مذهبی، در ذات خود ارجمند و مقدس است. هیات‌های مذهبی جدید، نسبت به هیات‌های مذهبی قدیم با محوریت روحانیون و مشارکت شهروندان، گونه متفاوتی را تشکیل می‌دهند. سخنوران در هیات‌های مذهبی قدیم، بر ایمان، تقوا، ادب و اصلاح رفتارها، البته با همان

برداشت‌های رایج سنتی، تاکید داشتند. اما آموزش‌های اخلاقی در هیات‌های جدید بیشتر پیرامون آماده‌سازی برای رویارویی است تا انتقال مفهوم خویششناری در برابر خشم. در هیات‌های جدید چیزی درباره برتری قلم دانشمندان بر خون شهدا گفته نمی‌شود؛ سخنی از آیه شریفه "لا اکره فی الدین قد تبین رشد من العی" به میان نمی‌آید. در این جلسات درباره آیه شریفه "بشارت یده به بندگانی که سخنان را می‌شنوند و نیکوترین آن‌ها را بر می‌گزینند" سخنی گفته نمی‌شود. کارکرد این جلسات حفظ همبستگی در بین اعضا در شرایط صلح و آماده نگاه داشتن آنان برای رویارویی احتمالی است. فضای حلقه‌ها به گونه‌ای نمادین و شاعرانه، حال و هوای جنگی را زنده نگه می‌دارد و در افراد احساس محرومیت، ستم‌دگی و در حاشیه بودن، همراه با نوعی احساس خشم ایجاد می‌کند. هیات‌های مذهبی جدید در لحظه‌های آمیخته به "جوش و خروش" و "خلسه‌های معنوی" خود به گونه‌ای اخلاقی، شرایط آرمانی جنگی را بازتولید می‌کنند و قواعد آن را بر می‌سازند. مناسک پر جوش و خروش این هیات‌ها، هویت اعضای خود را می‌سازد و آنان را در پیوند با وضعیت گذشته (ایام جنگی) و وضعیت آینده (رویارویی احتمالی) قرار می‌دهد. وضعیت آینده ضرورتی است که باید به مثابه یک رخداد خوشایند بیاید و اعضای جلسه را به آرمان‌های خود نزدیک سازد. رویارویی نشانه بحرانی ناخواسته نیست که باید هر چه زودتر مرتفع شود؛ کسانی که می‌خواهند این دوگانگی‌ها را به وحدت کلی تبدیل کنند، کارکردهای معنوی آن را نادیده می‌گیرند. در چنین نگاهی، جنگ فراتر از سرزمین و فرهنگ خود در برابر یک تجاوز عریان به شمار می‌آید، از این رو پایان آن در هر صورت یک رخداد ناگوار است. گویا تصور جایگزینی از امکان مومنانه زیستن در دوران صلح وجود ندارد. دریافت‌های دینی این چنینی، رستگاری را تنها در ارتباط با دوران جنگ معناوار می‌کند. این دو نوع جامعه‌پذیری دینی گاه در تنش کنونی همچون جدال بین روحانی و مداح دیده می‌شود: آن روحانی که می‌گوید "دهان این مداح بوی جهنم می‌دهد" و آن مداحی که می‌گوید "دهان این روحانی بوی خیانت می‌دهد". برخی از این مداحان چنان می‌گویند که گویا درهای بهشت پس از مدتی بسته بودن، اکنون یک بار دیگر باز شده است و باید کسانی را که می‌خواهند از طریق ارائه راه‌حل‌هایی برای وحدت مردم و آشتی ملی، این

درها دوباره ببندند، به سکوت واداشت. در فضای کنونی کسانی می‌خواهند صدای ملاحان به آسمان برسند، ولی صدای روحانیانی که از "اصلاح ذات‌البین" سخن می‌گویند، خاموش شود. زبان روزمره این محافل بیش از حد احساسی و آمیخته به استعاره است، چنان که نمی‌توان از آن انتظار تحلیل جدی تحولات اجتماعی و مقولات سیاسی را داشت. این زبان چنان استعاری است که تاب بحث‌های اساسی درباره آموزه‌های دینی را ندارد. به همین دلیل هرگاه ضرورت بحث‌های فکری و دینی پیش آید چاره‌ای جز بیان مستقیم عواطف خویش ندارد.

خواجه نظام الملک: نخستین کسی که در اسلام خود را سلطان خواند، محمود بود
هر چند محتوای تنزیلی مذاهب از قشرهای اجتماعی گوناگون مستقل است، ولی امکان سازگاری تفسیری بین مذاهب و دیدگاه‌های اقشار اجتماعی وجود دارد. مذهب صرف‌نظر از محتوای تنزیلی‌اش در شرایط مختلف، بر حسب حاملان اجتماعی‌اش قابل تفسیر است. با توجه به تفاوت این حاملان است که فراتر از محتوای فراقبیله‌ای آن، از سده‌های اولیه اسلام همواره دو روایت قبیله‌ای و مدنی، دوش به دوش یکدیگر وجود داشته‌اند.^۸ در بسیاری موارد، اسلام بر حسب محتوای تنزیلی خود، قبیله‌نشینان سرکش را به شهریان متمدن و قانون‌محور تبدیل کرد؛ در مواردی نیز قبیله‌نشینان از طریق سازگار ساختن اسلام با اندیشه‌های خویش، آن را همچون پوستین وارونه کردند و الگویی خشن و گریزنانده از اسلام ارائه دادند. این تعامل بین فرهنگ دینی و واقعیت‌های اجتماعی در طول سده‌ها، تاریخ و واقعیت‌های اسلامی را بخصوص در کشورهای دارای سنت قبیله‌ای شکل داده است. خود پیامبر اکرم (ص) در مورد غلبه فرهنگ قبیله‌ای و جنگاوری بر اسلام بیمناک بود و بارها خطر تعرب، تعصب‌های قبیله‌ای و ستمگری در جنگ را به مسلمانان یادآوری می‌کرد. به این ترتیب در طول تاریخ اسلام، هر چند اسلام بر دگرگونی سبک زندگی قبیله‌ای تاثیر گسترده‌ای گذاشته، ولی در مواردی نیز قبیله‌نشینان، اسلام را بر مبنای سنت‌های قبیلگی خود تفسیر کردند و آن را با سبک زندگی جنگاوران سازگار نمودند. در دوره معاصر، ظهور گروه‌های قبیله‌ای در افغانستان، پاکستان، عراق، سودان و برخی نقاط دیگر جهان با نمونه اسلام‌های طالبانی و القاعده‌ای، حاصل بازتفسیر اسلام توسط جنگاوران قبیله‌ای است. شهرنشینان نیز اسلام را به صورت دین مدنی

باز تفسیر کردند. اسلام در ایران با سابقه گسترده شهرنشینی اش، چنین باز تفسیر شد و نتیجه اش توسعه طبقه اهل قلم یعنی دبیران، دانشمندان، مورخان، ادیبان، فیلسوفان و فقیهان بزرگ ایرانی بود که به قول استاد شهید مطهری، هم از اسلام الهام یافتند و هم به طور متقابل خدمات گسترده‌ای به اسلام نمودند.

دوره طلایی رشد علم در ایران و سایر سرزمین‌های اسلامی، حاصل غلبه تفسیر مدنی از اسلام بود که در ایران به شکل گیری

بزرگ قرار گرفت، امرانه او را خطاب قرار داد که "یا ابوریحان! اگر خواهی که از من برخوردار باشی، سخن بر وفق مراد من گوی، نه بر سلطنت علم خویش."^{۱۱} می‌توان رفتار محمود و خوارزمشاه را در این مورد هم مقایسه کرد؛ بر اساس گزارش تاریخ بیهقی، خوارزمشاه نزدیک حجره ابوریحان او را می‌خواند و خود به سوی حجره اسب می‌راند و به احترام بیرونی از اسب فرود می‌آمد و می‌گفت: "دانش از شریف‌ترین فرمانروایی‌هاست، همه مردم به استقبال او می‌روند، ولی صاحب

چگونگی احوال خودشان پوشیده بماند"^{۱۲} و دومی ناامیدانه از روزگاری سخن می‌گوید که در آن از اهل علم فقط عده کمی، مبتلی به هزاران رنج و محنت باقی مانده... و بیشتر عالم نمایان زمان ما حق را جامه باطل می‌پوشند و گامی از حد خودنمایی و تظاهر به دانایی فراتر نمی‌نهند و آنچه را هم می‌دانند، جز در راه اغراض مادی پست به کار نمی‌برند و اگر ببینند که کسی جستن حقیقت و برگزیدن راستی را وجه همت خود ساخته و در ترک دروغ و خودنمایی و مکر و حيله

ابن خلدون در ارکان فرمانروایی، بین نظامیان و دیوانیان تفکیک قائل می‌شود و آنان را به ترتیب اهل شمشیر و اهل قلم می‌نامد

جهد و سعی دارد، او را خوار می‌شمرند و تمسخر می‌کنند."^{۱۵} روشنفکران قوم، از این پس، دیگر تنها صوفیان و فقیهان و ادیبان صوفی مشربی بودند که به ناچار کنج عزلت را ترجیح می‌دادند. البته سلطان محمود نیز فقیهان و دبیران خاص خود را برآورد که نیازهای دستگاه سلطانی، از قضا تا دیوان را پاسخ دهند. اینان از حیث منزلت علمی حداکثر حاشیه‌نویسانی بر متون بودند؛ حاشیه‌نویسانی که از درک متون نیز ناتوان بودند.

ابن خلدون: تعارض‌های اهل شمشیر و اهل قلم

نگرش نظامی نه تنها هنگام ورود به عرصه سیاست، مقوله سیاست‌ورزی به معنای ایجاد تعادل و توازن بین نیروهای متکثر سیاسی را ناممکن می‌سازد، بلکه با ورود به مقوله چگونگی دینداری مردم نیز یکی از مهم‌ترین کارکردهای اخلاقی و اجتماعی دین، یعنی ایجاد همبستگی، تالیف قلوب و اصلاح ذات‌البین را نادیده می‌گیرد. هجوم آن‌ها به دین و سیاست، در کارکردهای این دو نهاد یک نوع استحاله ایجاد می‌کند. اما کارکرد دو نهاد دین و سیاست چیست؟ در این جا برای روشن شدن ویژگی‌های این دو نهاد، نه از

علم به نزد کسی نمی‌رود... چه دانش برتری دارد و چیزی بر دانش برتری نیاید: "قالعلم یعلوا و لایعلمی."^{۱۶} خوارزمشاه به فرمانروایی دانش باور داشت، ولی سلطان محمود برتری را به طبع کودکانه قدرت می‌داد و می‌گفت "پادشاهان چون کودک خرد باشند، سخن بر وفق رای ایشان باید گفت تا از ایشان بهره‌مند باشند."^{۱۷} با برآمدن شمشیرهای نظامیان، قلم‌های دانشمندان ایرانی در نیام رفت و در طی کمتر از یک نسل، عصر طلایی تمدن اسلامی پایان گرفت و منزلت دانشمندان به شدت کاهش یافت. چند سال بعد دیگر به جای شور و شوق فعالیت‌های دانشمندان، فقط صدای گلابه‌های ابوریحان بیرونی و حکیم عمر خیام شنیده می‌شود که اولی می‌گوید در این روزگار "با اصحاب فضل دشمنی می‌ورزند و هر کس را که به زیور دانش آراسته است، می‌آزارند و گونه‌گونه ستم و بیداد درباره او می‌کنند... به خدمتگزاران دانش بیزاری می‌نمایند. کسانی از ایشان که در این راه زیاده‌روی پیشی کرده‌اند، دانش را به گمراهی نسبت می‌دهند تا خود را دشمن آن سازند و به آن رنگ بددینی می‌زنند تا در کوفتن دارندگان دانش را بر خود بگشایند و به این گونه با برافتادن ایشان،

حکومت‌های مستقل و گسترش حلقه‌های پژوهشی و مطالعاتی و فعالیت در همه عرصه‌های علمی از جمله علوم طبیعی و انسانی انجامید. اما زوال این دوره با غلبه نظامیان و سپس سرنگونی حکومت‌های مستقل ایرانی آغاز شد. در این میان، هجوم غزنویان به عنوان غلامانی که در دستگاه نظامی سامانیان برآمدند و سپس بر ولی نعمتان خود شمشیر کشیدند، یک نقطه عطف تاریخی است. غزنویان و سلجوقیان، دوباره تفسیر نظامی از اسلام را گسترش دادند و خود را مجاهد نامیدند و سرزمین‌های جدیدی را فتح کردند. سلطان محمود که از یک سو در عشق ایاز مانده بود و از سوی دیگر خود را غازی می‌خواند، در نامه‌ای به خلیفه القادر بالله نوشت "ای امیرالمومنین انگشت در جهان کرده‌ام و از بهر تو قرمطی می‌جوییم!". اما این قرمطیان، اغلب کسانی نبودند جز همان نویسندگان، دبیران، دانشمندان، فلاسفه و فقیهان دولت‌های پیشین که اینک "بد دین" نامیده می‌شدند. به قول خواجه نظام‌الملک "نخستین کسی که در جهان اسلام خود را سلطان خواند، محمود بود."^{۱۸} پس از پیروزی بر ابوالعباس بن مامون خوارزمشاه، هنگامی که در برابر ابوریحان بیرونی، دانشمند

اندیشه‌های جامعه‌شناسان معاصر چون ماکس وبر، بلکه از آراء عبدالرحمان ابن خلدون، جامعه‌شناس مسلمان که نزدیک به هفتصد سال پیش در تونس تولد یافت، کمک می‌گیریم. هر چند این روزها، دانش جامعه‌شناسی صرفاً یک علم غربی معرفی می‌شود.

ولی از قضا شارحان غربی جامعه‌شناسی، ابن خلدون را شاهدهی بر این واقعیت می‌دانند که جامعه‌شناسی را نباید یک پدیده صرفاً غربی انگاشت. بر اساس نوشته ریتزر، یکی از این شارحان غربی، "ابن خلدون که در علوم قرآنی، ریاضیات و تاریخ آموزش دیده بود، قرن‌ها پیش، در خطابه‌هایش در میان طلاب مسجد الازهر قاهره درباره جامعه و جامعه‌شناسی و ضرورت پیوند اندیشه جامعه‌شناختی با ملاحظات تاریخی تاکید می‌ورزید و امروزه نیز بیش از پیش اهمیت او در اندیشه جامعه‌شناختی شناخته می‌شود."^{۱۶} اندیشه‌های ابن خلدون یک گزارش راستین از درون فرهنگ اسلامی است که می‌توان آن را در برابر تفسیرهایی قرار داد که فاقد تلاش تفهیمی برای درک معنای اسلام در ذهنیت و افکار خود مسلمانان است. ابن خلدون اسلام را دین جنگجویان نمی‌داند. از دیدگاه او، مبنای فرهنگی اسلام تقابل با فرهنگ قبیله‌ای و عصبیت‌ها و خشونت‌های زاینده آن است. اما ابن خلدون از امکان غلبه نظامیان در دولت‌های اسلامی سخن می‌گوید و آن را همچون نشانه تبدیل خلافت به سلطنت و تبدیل مردماری به ستمگری می‌داند. به نظر او هدف فرمانروایی، آبادانی زمین و ایجاد رشته دوستی در میان ملت است و رسیدن به این غایت‌ها با حاکمیت جنگجویان و شدت و خشونت آنان ناسازگار است. گزارش ابن خلدون از درون، اسلام و نظامی‌گری را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. به نظر او هر چند که فرمانروایی‌ها به نظامیان نیاز دارند، ولی غلبه آنان بر شهرها، به جای بودن آن‌ها در مرزها، آغاز از هم گسیختن دوستی در میان ملت است.

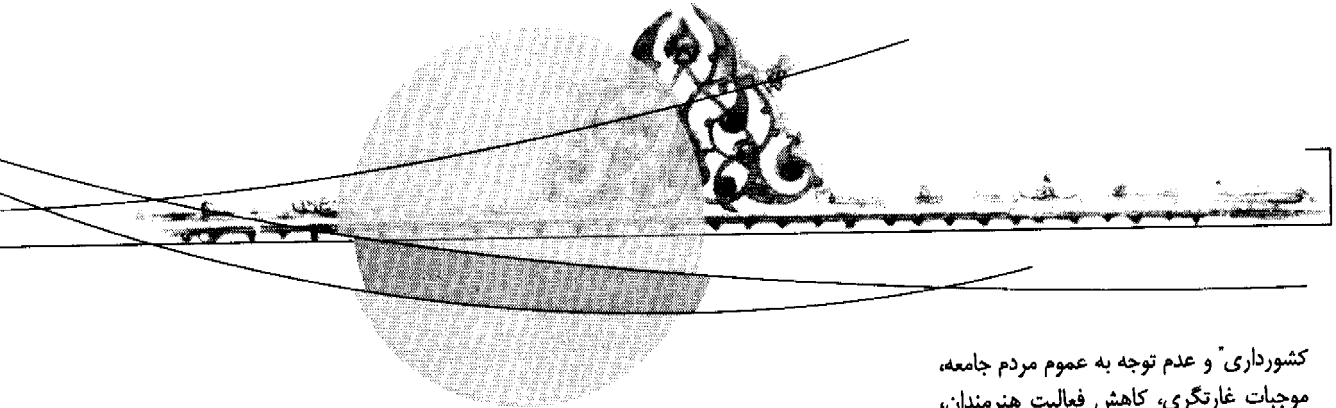
پیش از پرداختن به دیدگاه ابن خلدون در مورد کارکردهای دین و سیاست، دیدگاه او را در مورد الگوی مملکت‌داری ایرانیان مرور می‌کنیم. ابن خلدون شیوه مملکت‌داری ایرانیان پیشین را در بین همه کشورهای جهان - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - منفرد و متمایز می‌داند: همه کشورهای جهان در روش سیاسی خود فقط به "مصالح سلطان" توجه می‌کنند و برای آنان مصالح عمومی فرع است، ولی ایرانیان "مصالح سلطان" و "مصالح مردم" را با یکدیگر در نظر می‌گیرند.

بر اساس این گزارش، ایرانیان اولین الگوی توجه به مصالح عمومی مردم و گونه‌ای مردم‌داری را پایه‌گذاری کرده‌اند. یکی دیگر از تمایزات مملکت‌داری ایرانیان این است که آنان فرمانروایان خود را به دو چیز "مشروط" می‌کردند: دادگری و عدم دخالت در امور اقتصادی. ایرانیان اجازه نمی‌دهند فرمانروایان به کارهای اقتصادی بپردازند، زیرا ورود آن‌ها به این گونه فعالیت‌ها به زیان مردم تمام می‌شود. وقتی آنان در رقابت‌ها شرکت کنند، "آن وقت کار به جایی می‌کشد که هیچ یک از رعایا نتوانند کمترین نیازمندی‌های خود را به دست آورند و این امر موجب افسردگی و سیه‌روزی مردم می‌شود". فرمانروایان با توجه به قدرتی که دارند، در برابر خود هیچ گونه رقیب و حریفی نمی‌یابند و از این رو "مال مردم را به مبلغ ناچیزی می‌خرند و سپس در بازرگانی خود دوستدار گرانی نرخ کالا می‌گردند". دخالت فرمانروایان در امور کشاورزی و بازرگانی باعث تباهی جامعه و اقتصاد می‌شود و هنگامی که "رعایا از تولید ثروت و بهره‌برداری از اموال خویش کناره‌گیری کنند، ثروت آنان نقصان می‌پذیرد و به سبب مخارج به کلی دچار پریشانی و سیه‌روزی می‌شوند. ایرانیان می‌گویند فرمانروایان باید به کار مردم در نگرند و امکان فعالیت‌های سالم اقتصادی آنان را فراهم سازند و بدین سان آرزوهای مردم گسترش می‌یابد و پرتو شادمانی و امید بر دل ایشان می‌تابد و به نیروی امید و دلخوشی در راه افزایش ثروت و بهره‌برداری از آن می‌کوشند."^{۱۷} ابن خلدون تحولات اجتماعی جوامع پیرامون خود را با دیالکتیک شهر و قبیله یا شهری شدن اهالی قبیله و قبیله‌ای شدن شهرها توصیف می‌کند. اهالی قبیله به شهرها هجوم می‌آورند و به تدریج شهری می‌شوند و نظامیان به مرزها می‌روند و اهل قلم دولت‌ها را در دست می‌گیرند. اما خصلت قبیله‌ای باز می‌گردد؛ "پایه‌گذاران دولت" در هم می‌افتند و فرایند تضعیف همبستگی اجتماعی در بین آنان آغاز می‌شود، این امر ثبات سیاسی و جامعه شهری را تهدید می‌کند. نظامیان از مرزها به شهرها بازمی‌گردند تا امنیت را برقرار سازند؛ این بازگشت به نوعی بازگشت فرهنگ قبیله‌ای به شهرهاست که با غلبه اهل شمشیر متمایز می‌شود؛ اما به دلیل زوال همبستگی اجتماعی در بین صاحبان قدرت، این یک غلبه ناکام است

و به تدریج به فروپاشی سیاسی می‌انجامد. به نظر او، فرهنگ شهرنشینی تنها با غلبه دین/سیاست که همان رفتار با شهروندان بر اساس قواعد عمومی و رعایت مصالح همه گروه‌ها و اقشار شهری است و به نوبه خود به غلبه اهل قلم نیاز دارد، سازگار است.

از نظر ابن خلدون کارکرد اجتماعی دین و سیاست با یکدیگر مشابه است و هر دو به مصالح عموم مردم و نه یک گروه خاص، از جمله اهل عصبیت، توجه دارند؛ تفاوت در این است که "سود گونه نخست هم در این جهان و هم در سرای دیگر عاید انسان می‌شود... ولی سود گونه دوم تنها در این جهان حاصل می‌گردد."^{۱۸} عصبیت ناشی از همبستگی قومی و قبیله‌ای و محدود به روابط خونی و خویشاوندی خاص است و چون درگیر قواعد خصوصی است، به ستمگری و تجاوز می‌انجامد. اما دین و سیاست یک نوع همبستگی اجتماعی عمومی‌تر فراهم می‌کنند که بر عصبیت‌های جزئی فایق می‌آید. تداوم معنوی و اخلاقی دولت وابسته به قبول قواعد عمومی زندگی بشری در دو شکل عقلی (سیاست) و شرعی (دین) است. سیاست و دین هر دو به معنای مهار عصبیت‌های خصوصی به وسیله قوانین عمومی هستند. ستمگری و تجاوز نتیجه رها کردن عصبیت است: "هر کشور و دولتی که بر مقتضای قهر و غلبه و لگام گسیختگی، نیروی عصبیت را در چراگاه آن رها کند، در نظر شارع ستمگر و متجاوز به شمار می‌رود و ناستوده می‌باشد، چنان که حکمت سیاسی نیز این نظر را تایید می‌کند". ابن خلدون مقتضای حکمرانی را قهر و غلبه می‌داند؛ از این روست که اغلب حکمفرمایان منحرف می‌شوند و به مردم زیردست خویش ستمگری روا می‌دارند اما قوانین سیاسی که "فرمانبرداری از آن‌ها بر همگان فرض باشد و عموم مردم منقاد و پیرو چنین احکامی شوند"، می‌توانند این سرشت حکمرانی را مهار کنند. کشورداری بر مبنای سیاستی عمومی دوام می‌یابد که مصالح عمومی مردم را در بر می‌گیرد و همه گروه‌های اجتماعی را می‌پوشاند. "سیاست کلی یا سیاست مردم‌دار" مراعات جانب همه طبقات و گروه‌های اجتماعی و بزرگداشت دانشمندان و شایستگان و صاحبان اصناف و بازرگانان و گماشتن افراد مردم به مناصب و درجاتی است که سزاوار آن می‌باشند. ابن خلدون رعایت عدالت بین اقشار اجتماعی و حتی مراعات جانب غریبان و بیگانگان را در یک سیاست عمومی ضروری می‌داند. به نظر او دور بودن از "سیاست

هنگامی که خدایگان دولت در تشکیل دادن دولت کامیاب است و فرمانش در همه جا نافذ است، دیگر به شمشیر حاجتی ندارد و شمشیرها در نیام هستند؛ در چنین شرایطی خداوندان قلم به پایگاه بلندتری نایل می‌شوند و از آنان در رایزنی و مشاوره استفاده می‌شود



کشورداری و عدم توجه به عموم مردم جامعه، موجبات غارتگری، کاهش فعالیت هنرمندان، صنعتگران و پیشه‌وران، هرج و مرج و بی‌قانونی و گسترش تبه‌کاری اجتماعی و تعدد منابع تصمیم‌گیری و سرانجام زوال و انحطاط در حکومت و فرمانروایی را فراهم می‌سازد. سرشت عصبیت با رعایت حال وابستگان قومی سازگار است، ولی سیاست کشورداری مستلزم قواعد عمومی است و عدم رعایت این قواعد عمومی عامل زوال فرمانروایی یک قوم است. غایت سیاست، یعنی رعایت مصالح عمومی مردم، گسترش آبادانی و تملک (عمران)؛ هر گاه دولت‌ها از متابعت از قواعد عمومی باز ایستند، نتیجه تداوم حکومت آن‌ها تنها خرابی و ویرانی است. این خلدون، تفاوت خلافت و سلطنت را در رعایت همین سیاست عمومی می‌داند؛ به نظر او اعراب هنگامی که سیاست عمومی را فرو گذاشتند و عصبیت خود را به مسیر طبیعی آن راندند، صلاحیت فرمانروایی را از دست دادند و خلافت را به سلطنت تبدیل کردند. او می‌گوید اعراب همین که دین را فراموش کردند، از سیاست نیز دور شدند. فراموشی دین از نظر ابن‌خلدون یعنی فراموشی مصالح عمومی. از نظر ابن‌خلدون دین و سیاست، هر دو، التزام به امر عمومی و رعایت مصالح همه گروه‌های مردم است و غایت هر دو نیز عمران و آبادی است و هر گاه الزامات این دو رعایت نشود، فرمانروایی دچار زوال می‌شود و در صورت تداوم آن، فساد و ویرانی همه جا را فرا می‌گیرد.

ابن‌خلدون در ارکان فرمانروایی، بین نظامیان و دیوانیان تفکیک قائل می‌شود و آنان را به ترتیب اهل شمشیر و اهل قلم می‌نامد. از نظر او تحولات

اجتماعی را می‌توان با دیالکتیک غلبه یکی از اهل شمشیر و وهایی می‌زند که مردم می‌پندارند برافروختگی آن جاوید است، در صورتی که آن پرتوها و چشمک‌ها نشانه خاموشی آن است. این خلدون علت راه یافتن ضعف و خلل به دولت‌ها را در زوال غرور ملی، همبستگی اجتماعی، اتحاد و یکدلی اولیه می‌داند. دولت تا هنگامی که پایه‌های خود را مستحکم نکرده است، از عشیره و تبار خود سود می‌جوید و چون به مرحله عظمت و توانگری رسید، آنان را تار و مار می‌کند و... با خودکامگی و خشونت بیش از دیگر کسان از میان بر می‌دارد، بخصوص که آن‌ها به علت مکانتی که دارند، از دیگران توانگرتر و از همه مزایای پادشاهی و ارجمندی بهره‌مند می‌شوند. هنگام رسوخ یافتن پادشاهی حالتی به خدایگان کشور دست می‌دهد که غیرت و رشک نسبت به آنان به بیم و هراس تبدیل می‌یابد و می‌اندیشد مبدا به پادشاهی او گزند برسانند. به این سان فرمانروا اساس پیوندهای اولیه را که موجب می‌گردید دسته‌ها و گروه‌ها در گرداگرد آن متحد و یکدل شوند، مضمحل می‌کند و بنیان آن را سست و متزلزل می‌سازد. دولت‌ها وقتی سیاست عمومی را کنار می‌گذارند و حتی دوستان را نیز می‌رانند، دیگر با شورش در مرزها و کشیدن دامنه آن به نقاط پایتخت، اضمحلال و تجزیه و در نهایت فروپاشی مواجه می‌شوند. ابن‌خلدون می‌گوید شاید دولت‌ها در این شرایط تا حدی پایداری خود را حفظ کنند، اما فرایند کلی به نظر او همان زوال تدریجی است: دولت بر همین

شیوه مدتی پایدار می‌ماند، در حالی که مانند حرارت غریزی در بدن کسی که فاقد مواد غذایی است، خود به خود و از ذات خودش رو به ویرانی و سقوط می‌رود تا آن که واژگون شدن آن به وقتی که خدا مقرر کرده، منتهی می‌شود و برای هر اجلی نوشته‌ای است و هر دولتی را نهایت و پایانی است و خدا شب و روز را اندازه می‌کند و اوست خدای یگانه قهار.^{۱۹}

هنگامی که خدایگان دولت در تشکیل دادن دولت کامیاب است و فرمانش در همه جا نافذ است، دیگر به شمشیر حاجتی ندارد و شمشیرها در نیام هستند؛ در چنین شرایطی خداوندان قلم به پایگاه بلندتری نایل می‌شوند و از آنان در رایزنی و مشاوره استفاده می‌شود. در پایان دولت که همبستگی اجتماعی پایه‌گذاران دولت رو به ضعف و کاستی می‌رود و وابستگان دولت به علت راه یافتن پیری و فرتوتی تقلیل می‌یابند، شمشیر بیش از قلم مورد نیاز دولت است و بنابراین خداوندان شمشیر در این مرحله شکوه‌مندتر و متنعم‌ترند و اقطاع (تیول) پر بهاتری به چنگ می‌آورند.^{۲۰} بدین ترتیب جنگجویان هنگامی در کار دولت غلبه می‌یابند که همبستگی اجتماعی در میان پایه‌گذاران دولت کاهش می‌یابد و دچار زوال می‌شود. به نظر ابن‌خلدون، کمبود ناشی از فقدان همبستگی اجتماعی در کوتاه‌مدت به وسیله نظامیان پر می‌شود، اما خداوندان دولت به تدریج متوجه می‌شوند که شمشیر کارساز نیست، بنابراین سیاست‌های اقتصادی رفاهی را در پیش می‌گیرند ولی گویا جای خالی همبستگی

اجتماعی را هیچ چیز نمی‌تواند پر کند: دولت... دیگر نمی‌تواند قدرت و نفوذ خود را به نیروی لشکری در میان مردم مستقر سازد، از این رو خدایگان دولت سیاست دیگری پیش می‌گیرد و آن ممانعت از پیش آمدهای بد به وسیله بذل و بخشش اموال است و مشاهده می‌کند که این شیوه از شمشیر و قدرت لشکری سودمندتر است زیرا در این مرحله سود شمشیر اندک است. ولی از سوی دیگر برای از پیش بردن این سیاست،

چراغ سیاست فراهم آورد. اکنون باید پرسید کدام اسلام؟ اسلام قلم یا اسلام شمشیر بیشتر و بهتر به کار درمان آلام جامعه می‌آید؟ معجزه صدر اسلام، تبدیل جنگجویان قبیله‌ای به شهروندان اهل قلم بود که نتیجه‌اش گسترش تمدن اسلامی با تکوین انواع شاخه‌های علوم و معارف بود؛ اما رخدادی که در درون رویکردهای این ایام در حال وقوع است، به حاشیه رفتن اسلام اهل قلم است. البته حاملان تفسیر

پر رنگ می‌شود؛ تفسیری که حاصل آن به حاشیه راندن اهل قلم، بویژه روحانیان و دانشگاهیان مستقل است.

پانوش‌ها

۱. Social Arche - Type

۲. منظور از دانشور (Intellectual) در این جا اهل علم (Scientist) نیست؛ دانشور در دیدگاه وبر معنایی کلی‌تر را در بر می‌گیرد و به همه کسانی اطلاق می‌شود که با معنا، اندیشه و قلم سروکار دارند، از قبیل روحانیان، دانشگاهیان، هنرمندان، روشنفکران و گروه‌های مشابه.

۳. به نقل از صفحات ۸۲-۸۳ کتاب احمد صبری با ترجمه حسن آبنیکی، با عنوان جامعه‌شناسی روشنفکران ماکس وبر، انتشارات کویر، ۱۳۸۶.

۴. برای توصیف آرای ماکس وبر در مورد اسلام عمدتاً از دو کتاب او با عناوین جامعه‌شناسی مذهب (ترجمه از آلمانی به انگلیسی از فیسجوفه انتشارات بیکن، ۱۹۶۴، صص ۸۸-۸۴) و همچنین کتاب دین، قدرت، جامعه (ترجمه احمد تدین، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲، صفحات ۳۰۶-۳۰۵، ۳۲۱-۳۲۰ و ۳۲۰-۳۲۴) استفاده شده است.

۵. نک: صفحات ۸۳-۸۰ کتاب صبری. ۶. برای مثال نک: صفحات ۵۷-۵۵، ۱۶۷-۱۶۶، ۱۶۶ و ۲۹۴ کتاب براین ترتر با عنوان ماکس وبر و اسلام، نشر مرکز، ۱۳۷۹.

۷. نک: صفحات ۱۸۱-۱۸۰ از کتاب صبری. ۸. نک: جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران (دوره اسلامی)، بویژه فصول چهارم و ششم، انتشارات مدینه، ۱۳۷۹. ۹. نک: خدمات متقابل ایران و اسلام، مرتضی مطهری. ۱۰. نک: سیاستنامه خواجه نظام‌الملک (تصحیح محمد قزوینی و مدرسی چهاردهی، انتشارات زوار، ۱۳۳۴، ص ۵۶). ۱۱. به نقل از صفحه ۹۴ کتاب چهار مقاله نظامی عروضی سمرقندی، انتشارات جامی، ۱۳۷۲.

۱۲. به نقل از صفحات ۱۱۰۲-۱۱۰۰ و ۱۱۳۱ کتاب ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی موسوم به تاریخ بیهقی (به کوشش خطیب رهبر، انتشارات مهتاب، ۱۳۷۱).

۱۳. چهار مقاله نظامی عروضی سمرقندی، ص ۹۳. ۱۴. نگاه کنید به صفحات اولیه کتاب تهدید‌النهائات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن، بیرونی (ترجمه احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲).

۱۵. به نقل از جلد اول کتاب تاریخ علم در ایران، نوشته مهدی فرشاد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵، صص ۵۱-۵۰. ۱۶. با اندکی تغییر به نقل از کتاب جورج ریتزر با عنوان نظریه‌های جامعه‌شناسی معاصر، انتشارات علمی، ۱۳۸۵، ص ۸.

۱۷. کلیه نقل قول‌ها از این خلدون، مستند است به صفحات مختلف کتاب او مشهور به مقدمه ابن خلدون (ترجمه محمد پروین گنابادی، دو جلد، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹). در مورد ویژگی‌های مملکت‌داری ایرانیان نگاه کنید به صفحات ۵۹۱-۵۹۰ و ۵۴۳-۵۴۱.

۱۸. همان، ص ۵۹۰.

۱۹. برای نقل قول‌های این پارگراف نگاه کنید به صفحات ۵۷۲-۵۶۷ مقدمه ابن خلدون.

۲۰. همان، صص ۴۹۱-۴۹۰.

۲۱. همان، ص ۵۷۴.

نیاز او به ثروت بیشتر- علاوه بر مخارج روزافزون دولت و مستمری‌های نظامیان- فزون‌تر می‌شود و راهی به یافتن آن نمی‌یابد و رفته‌رفته فرتوتی بیش از پیش بدان راه می‌یابد.^{۲۱} در دیدگاه ابن خلدون، وقتی پایه‌های اجتماعی فرمانروایی ضعیف می‌شود، نه از دست نظامیان کاری بر می‌آید و نه از دست برنامه‌های بهبود اقتصادی و هیچ کدام از آن‌ها نمی‌توانند جای خالی همبستگی اجتماعی را پر کنند.

بازیابی اعتماد از دست رفته؟

برخی از رخداد‌های کنونی جامعه ما را می‌توان همچون نشانه‌هایی از تنش بین دو دیدگاه اندیشه‌ورزانه و نظامی تعبیر کرد. درباره وجود این دست شکاف‌ها شواهدی وجود دارد و نمونه‌هایی از گفته‌ها و رفتارها دیده می‌شود که می‌توان آن‌ها را علامت تنش‌های جنگاوران در قلمروی قدرت با گروه روحانیون و دانشگاهیان مصلح در قلمروی اخوت و همدلی تفسیر کرد. در نگاه نخست، برغم مسائل گوناگون در جامعه، این باور وجود دارد که هنوز می‌توان بسیاری از اندوخته‌ها را حفظ کرد و بنابراین گروه‌های تندرو دعوت می‌شوند که "آب در آسیاب توهم نریزند، چون چیزی که دارد تحت تاثیر این رویکرد از بین می‌رود، شاید تا سال‌ها قابل بازسازی نباشد." پس انتظار این است که سرمایه‌های فرهنگی و سیاسی کشور از بین نروند. در مدل ابن خلدونی که مبتنی بر واقعیت‌های ساختار قبیله‌ای است، راهی برای بازیابی همبستگی از دست رفته وجود ندارد و بنابراین دولت‌های مزبور "از داخل خود متلاشی و مضمحل می‌گردند مانند فتیله چراغی که روغن آن تمام شود و به خاموشی گراید." اما شرایط جامعه معاصر متفاوت است و می‌توان راه‌هایی برای بازیابی اعتماد از دست رفته جامعه جستجو کرد و به گونه‌ای روغن همبستگی را برای روشن نگه داشتن فتیله

نظامی از اسلام، که این بار از درون قبایل بر نیامده‌اند، می‌خواهند سبک یک زندگی نظامی را بر جامعه، سیاست اقتصاد و فرهنگ تحمیل کنند. برخی از کسانی که روزگاری جنگجویان راستین و مدافعان این آب و خاک و مدنیت و فرهنگ آن در برابر تجاوز بودند، سبک زندگی خود را معیار تفسیر اسلام قرار می‌دهند و دستاوردهای گسترده فرهنگی دهه‌های پس از جنگ را که اکنون به ظهور یک طبقه گسترده اهل قلم انجامیده است نادیده می‌انگارند. گروهی در این میان انتظار دارند که اهل قلم و به طور خاص دانشگاهیان و روحانیان، به سلطه آنان تن بدهند و از ارائه دریافت‌های مدنی خود از اسلام باز ایستند. این گروه تنها هنگامی که اولویت قلم بر شمشیر را بپذیرند و مداد دانشمندان را از خون خویش برتر بدانند، یک بار دیگر همچون مدافعان راستین مرزهای کشور در برابر تهاجم بدخواهان دین و دنیای این ملت، راهگشا و چاره‌ساز می‌شوند. اما لازمه این امر کنار گذاشتن این نگاه از عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است؛ زیرا در آن نگاه قواعد اصلی این عرصه‌ها شناخته نمی‌شود و حضور سنگین نظامی‌گرانه با ایجاد رقابت نابرابر، مردم را از مشارکت شادمانه و امیدوارانه باز می‌دارد. در واقع نباید برای روحانیان، مصلحان اجتماعی، روشنفکران، دانشمندان و اهل قلم که با هدف تألیف قلوب و "اصلاح ذات‌البین" به دنبال درانداختن گفت‌وگو برای نزدیک ساختن جریان‌های سیاسی هستند و می‌خواهند اعتماد و همبستگی اجتماعی را به عنوان روغن اصلی چراغ سیاست، جامعه و اقتصاد به آن بازگردانند، از منطری نظامی تعیین تکلیف کرد. اگر این نوع نگاه به خط و نشان کشیدن در عالم سیاست و فرهنگ بپردازد، این پرونده ماکس وبر است که دوباره روی میز قرار می‌گیرد و در آن تفسیری از اسلام همچون دین جنگجویان