

به رغم علایق محدودی که در میان جامعه‌شناسان آمریکایی نسبت به اسلام و پویایی جوامع اسلامی وجود دارد، بحث‌های نظری و تاریخی در مطالعات اسلامی سطح انتزاعی بالاتری داشته و حول برخی از موضوعاتی که در نظر جامعه‌شناسان به یک اندازه بنیادین هستند، می‌گردند. موضوعاتی از قبیل جایگاه تحلیل عقلانی در تفاسیر قرآنی، تلقی اسلامی از حق حاکمیت و ماهیت دولت در کشورهای اسلامی، قانون و نظم، جرم و کیفر، وضعیت زنان و جنگ و صلح.

به همین مناسبت، بیوهایی که جامعه‌شناسان آن به بسط دانش علمی در مورد نسبت میان دین و جامعه علاقه‌مند هستند، اسلام‌شناسان در کار آشنک‌تر کردن طریق‌های هستند که در آن، اسلام و متن گسترده اجتماعی‌اش به هم مرتبط می‌شوند. یا توجه به این دلمشغولی‌های موازی، بسط نظری در جامعه‌شناسی می‌تواند در تبیین جوامع اسلامی مفید باشد. در حالی که تحقیقات تجربی در حوزه مطالعات اسلامی پهنایی یکی از طرق ارزشی بسندگی و کفایت نظریات اجتماعی است. هنوز جامعه‌شناسان از منافع پژوهش‌های اسلامی برای بسط علم خودشان برکنار مانده‌اند. در تحلیل‌های جدی جامعه‌شناسانه درباره اسلام، تا زمان افزایش ناگهانی علاقه به پژوهش‌های علمی - اجتماعی در حوزه اسلام در دهه‌های اخیر، صرفاً به آثار ابتدایی و بر در مورد دین بسنده می‌شد.

به همین ترتیب، همان‌طور که در حوزه مطالعات اسلامی از پیشرفت‌های نظری در جامعه‌شناسی برکنار مانده بودند، تغییر در این حوزه به واسطه چند پارادایم کلامی متفاوت و برخی علایق تاریخی شکل گرفت. اولین مطلب برمی‌گردد به مجادله‌ای که در میان رومانیتیک‌ها و عقل‌گراها در قرن ۱۹ بر سر مسئله مستعمرات غربی وجود داشته‌اند. این مسئله که چگونه می‌توان از عهده فرهنگ افراد بومی برآمد این امر به دنبال برپایی رشته مطالعات اسلامی که بر روی ترجمه، توصیف و تحلیل دقیق متون اسلامی، تاریخ و زبان‌های مال مختلف اسلامی متمرکز بوده، به وجود آمد. به دلیل تلاش‌های اسلام‌شناسان رویکرد مبسوط و متمایزی نسبت به اسلام به محال آکادمیک غربی معرفی شد.

این رویکرد مبتنی بر کوشش اسلام‌شناسانی بود که به جدایی قوانین اسلامی از تجارب علمی جوامع‌شان تأکید می‌کردند. پیش از این ما شاهد چنین کوششی در تاریخ‌نگاری این خلدون بودیم. سرانجام در چند دهه گذشته افزایش علاقه به مطالعات علمی جامعه‌شناختی درباره کشورهای اسلامی مشاهده می‌شود. این مطالعات حول مولفه‌های مفوم‌های اسلامی و سرمنشاه‌های اجتماعی بنیادگرای اسلامی می‌گردد. در این دیدگاه‌ها، مسئله مهم موضوعاتی هستند که به نسبت میان فرهنگ و سیاست اسلامی و خصوصیت نهاد‌های سیاسی در کشورهای اسلامی مرتبط است.

در این باره می‌توان سؤال‌هایی از این دست مطرح کرد: چه نسبت‌هایی میان اسلام و خودکامگی شرقی وجود دارد؟ اسلام و لیبرال دموکراسی به چه نحوی به هم مرتبطند؟ آیا تضامی میان حکومت عقلانی و آموزه‌های دینی وجود دارد؟ اسلام به چه طریقی به سیاست و افعال سیاسی شکل می‌دهد؟ عوامل موثر و تعیین‌کننده در بنیادگرایی اسلامی کدامند؟ این نوشتار ضمن ارزشیابی انتقادی پاسخ دیدگاه‌های گوناگون به همه یا برخی از این پرسش‌ها به چند موضوع مرتبط می‌پردازد.

الف) اسلام و مدرنیته سیاسی (میزان تطبیق اسلام با حکومت عقلانی و تبیین رابطه میان اسلام و سیاست)  
ب) خصوصیت سیاست اسلامی (رابطه میان اسلام و بنیادگرایی اسلامی و نسبت میان فرآیندهای اجتماعی و جنبش‌های دینی)  
ج) اسلام و مدرنیته سیاسی

پاسخ به پرسش رابطه اسلام با مدرنیته خود بستگی دارد به این که چه چیزی مولفه‌های مشخص‌کننده مدرنیته را قوام می‌بخشد. میراث تلقی قرن نوزدهمی از زندگی مدرن که بسیاری از دیدگاه‌های اسلام‌شناسان را شکل می‌داد، باعث پیش‌فرض گرفتن تضامی میان اسلام و حکومت عقلانی در قرن بیستم شد. اما این تلقی با پیشرفت‌های تاریخی در نظریه سیاسی اسلامی به ویژه با تاریخ‌نگاری این خلدون سازگاری



# اسلام و مدرنیته سیاسی

توسط افرادی همچون ویلیام جونز و همکاران چنین استدلال می‌کردند که شرق باید با استانداردهای خودش مورد قضاوت قرار گیرد و به خاطر خودش باید مورد پژوهش قرار گیرد نه برای مقاصد تبلیغ مذهبی غربی. از نظر جونز، «با معنی» «پرسه‌تار علوم، منبع هنرهای درخشان و سودمند، صحنه فعالیت‌های باشکوه، حاصلخیز در تولید استعداد و ترویج انسانی» «افول رومانیتیک‌ها قبل از هجوم عقل‌گراها و میلنان مذهبی در آغاز قرن نوزدهم، وقفه‌ای در یک پروژه روشنفکری قابل اعتماد و نویدبخش ایجاد کرد. می‌توان اهمیت رویکرد جونز را در تقابل با پکسان‌سازی مکتب عقل‌گرای چپ‌ساز میل تصدیق کرد. میل دیدگاه تکامل‌گرایانه درباره تمدن اسلامی را تأیید می‌نمود. دیدگاهی که معیارهای آن بر اساس تاریخ حدسی، اصول سود بنام و میراث عقلانی روش تفکری طرح شده بود. این دیدگاه توجه معقولی برای سیاست غربی‌سازی حکمرانان و مدیران مستعمرات اسلامی فراهم می‌آورد و نیز تأثیر زیادی در توسعه آیدئولوژی‌های مدرن در عالم اسلامی داشت.

ساختار سکولار قرن بیستم، نفوذ عمیقی در اندیشه تاریخی و سیاست اسلامی و سیاست مدرن داشته است. سفران

نداشت. نظریه این خلدون در آغاز قرن چهاردهم، در حالی که واقعیت سیاست سکولار را می‌پذیرد، دلالت می‌کند بر این که در سنت فرهنگ اسلامی اصل تحلیل عقلانی می‌تواند برای حل مشکلات نظام سیاسی به کار گرفته شود.

در اواخر قرن هجدهم، سه امپراتوری عثمانی، صفویه و منول که تقریباً تمام جهان اسلام را در بر می‌گرفتند روبه‌فقرت می‌بودند در حالی که در همان زمان چالش‌های عظیمی را با اروپا تجربه می‌کردند.

تجزیه سریع امپراتوری منول در آغاز قرن هجدهم، فرصت مناسبی برای کمپانی هند شرقی به وجود آورد تا مرحله توسعه سریع امپراتوری خود را آغاز کند. از قرن نوزدهم به بعد سایر کشورهای بزرگ اسلامی نیز تحت سیطره استعمار اروپایی درآمدند. آلمان بر آندونزی سلطه یافت. انگلیس بر مصر، فرانسه بر الجزایر، سپس بر سوریه و لیبی و ایتالیا و فرانسه بر مراکش. طبیعتاً به دنبال این سیطره این سؤال پدید آمد که چگونه می‌توان بر مردمانی که فرهنگشان کاملاً با فرهنگ اروپاییان متفاوت است، حکومت کرد. این پرسش در بریتانیای کبیر، بحث‌های برحراقتی میان طرفداران دو مکتب فکری رومانیتیک و عقل‌گرا به وجود آورد. رومانیتیک‌ها

نگار از شهبان، عنوان در زمینه‌های مختلف



(Safran, 1961) در تحلیل خود از تغییرات فرهنگی مصر در ربع دوم قرن بیستم، عدم انطباق اسلام با سیاست لیبرال را مفروض می‌گیرد. به نظر وی برای موفقیت تجربه اندیشه لیبرال در مصر، سرسپردگی نخبگان فرهنگی مصر ضروری بود. هنگامی که این روشنفکران این اصل را فدای موضوعات اسلامی ساختند، بحران تشخیصی موقعیت به وجود آمد. در حالی که سفران بحث‌های جالبی درباره علل چرخش فرهنگی مصر در اواخر دهه ۳۰ میلادی دارد، هیچ‌یک از مفسرین از مفروضات محوری سخت‌انگیز اسلام یا عقل‌گرایی یا از مبانی ایده به وجود آمدن اسلام‌گرایی رادیکال در این دوره پریش‌نکرند.

میان طرفداران الگوی عقل‌گرا - غربی‌سازی مدرنیته سیاسی و اسلام‌شناسان نسیبی وجود دارد. اگر دسته نخست تجارب اروپایی را به مثابه سنجایی برای یک تاریخ جهان‌شمول به کار می‌گیرند تا در مورد تجربه سیاسی اسلام تاریخی قضاوت کنند، اسلام‌شناسان می‌گویند، مولفه‌های خاص مکتوب در سنت اسلامی را که به زعم ایشان توسعه نظم سیاسی مدرن را به تاخیر انداخته است، آشکار سازند یا این وجود اسلام‌شناسان به رغم تعصب سکولار خود که البته در داشتن این تعصب با طرفداران الگوی عقل‌گرا - غربی سازنده مدرنیته سیاسی شریک هستند، همگی در طرح گزاره‌های صریحی در باب مبانی اسلامی نهادهای سیاسی، اقتدارگرایی، شکست طرز حکومت دموکراسی، جهت‌گیری‌های سیاسی بر دمی و افراط‌گرایی سیاسی در کشورهای اسلامی، سهم زیادی داشته‌اند.

**اسلام و سیاست: محافظه‌کاری در برابر عمل‌گرایی**  
اسلام‌شناسان به طور گسترده‌ای استدلال می‌کنند که نظریات اسلامی مربوط به حکومت عمیقاً تا عمایل به محافظه‌کاری و امتناع از فعالیت‌های انقلابی دارد. این از آن روست که زبان سیاسی حاوی حکم یا فرمانی جهت طنبیان در برابر حکومت ناکارآمد نیست. در عوض اسلام کلاسیک وظیفه پایداری و مقاومت در برابر حاکم کافر و خدانشناس را تعلیم می‌دهد. اما این آموزه از کمات لازم برخوردار نیست. چرا که اولاً تنوع آزمون، مشروع بودن یا نبودن یک حکم روشن نیست؛ ثانیاً هیچ فرآیند یا محمل قانونی برای اجرایی کردن این اصل در برابر حاکمان تنظیم یا تمهید نشده است. علاوه بر این، اوضاع و احوال رایج در کشورهای اسلامی - از قبیل تهدید نزاع‌ها یا بی‌نظمی‌های قبیله‌ای - نظریه پردازان را برانگیخت تا بر نیاز به قدرت حاکم به منظور حفظ نظم و توجیه فر مانبر دژی از وی تأکید کنند. این تصدیق و تأیید به قدرتمند شدن سنت‌گرایی در تمام ابعاد زندگی، دین، سیاست، ادبیات و اندیشه منجر می‌شود. نتیجه این می‌شود که به اندیشه سیاسی نسبت به نظریه جزم‌گرایانه توجه و اهتمام کمتری می‌شود.

تفسیر مفهوم حاکم به عنوان یک بزرگ خاندان و پدر شاه در نظریه کلاسیک به حاکم مطلقه در اسلام قرون میانه همراه می‌شود. با تفسیر اساس حکومت از دین به عدالت، به گفته نظام‌الملک، وزیر قدرتمند خلیفه عباسی، به تاسی از پیامبر اسلام، پادشاهی و حاکمیت «با کفر باقی می‌ماند اما با بی‌عدالتی و ظلم نه».

پس چگونه می‌توان تبیینی برای پدیداری جنبش‌های انقلابی اسلام‌گرایانه در نیمه دوم قرن بیستم به دست داد؟ از نظر لویس (Lewis)، این جنبش‌ها در باور کلی به وحدت دین و حکومت و این که اسلام شکل‌دهنده عنصر محوری هویت مسلمانان است، ریشه دارد.

سپس لویس این امر را بیان می‌دارد که جنبش‌های متعدد اسلامی در دوره مدرن از پان‌اسلامیسم عثمانی در دوره حکومت سلطان عبدالعزیز در دهه ۱۸۷۰ م و پیدایش لخوان المسلمین مصر در دهه ۳۰ میلادی تا انقلاب اسلامی ایرانیان در بین سال‌های ۱۹۷۷ تا ۱۹۷۹ همگی ظهوراتی از این کلیت و محوریت هستند.

**اسلام و اقتدارگرایی**

به معنای مثبتی به کار رفته، به طوری که مصطفی کامل رهبر ملی‌گرای مصری، الزعیم الامین نامیده شد و عبدالکریم قاسم رئیس‌جمهور عراق خود را الزعیم الا واحد نامید. همچنین از نظر شرایی، زعامت نوعی رهبری است که رهبران عرب برای مشروعیت بخشیدن به قدرتی که به واسطه کودتای نظامی به چنگ آورده‌اند، مدعی آن هستند. هنگامی که یک رهبر ناساخته اسامی موفق به واسطه کودتا همچون زعیمی اسبیل رخ می‌نماید یعنی این که وی یک ناچی، یک قهرمان و سمبل شرف و آزادی ملی و صاحب تمام قدرت در حکومت است.

به همین ترتیب واتیکانوس زعیم و زعامت را به مثابه بخشی از سنت فرهنگ اسلامی از پیش موجود لحاظ می‌کند. که به رهبری اقتدارگرایانه در مصر پس از کودتا و الجزایر پس از انقلاب، مشروعیت می‌بخشد. از سوی دیگر به نظر لاپیدوس (۱۹۹۲)، اقتدارگرایی مدرن در دومین عصر طلایی تاریخ اسلام که به واسطه پویایی امپراتوری‌های اسلامی و جبهه پرچستای دارد، ریشه دارد. تحت سیطره این امپراتوری‌ها، نظریه کلاسیک اسلامی در مورد اقتدارگرایی به منظور تمهید عرصه‌ای برای نظریه سکولار میراثی بودن حکومت، مورد بازنگری قرار می‌گیرد. عرصه‌ای که در آن «قدرت مظهر تمام احاد یک جامعه نیست، بلکه حق موروثی افراد یا گروه‌های خاصی است» و عرصه‌ای که «تحقق قدرت سیاسی از طریق شبکه‌های موکلین و ملازمین حکومت سازماندهی می‌شود». این میراث تاریخی اقتدارگرایی و مکتب میراثی بودن حکومت تا دوره مدرن ادامه می‌یابد به عنوان مثال بسیاری از مولفه‌های جمهوری ترکیه و برنامه‌های آنتورک از مبانی اقتدارگرایانه امپراتوری عثمانی ناشی می‌شوند.

**اسلام و لیبرال دموکراسی**  
در حالی که مولفه‌های متعددی از سنت اسلامی برای تبیین پدیداری رژیم‌های اقتدارگرا به کار گرفته می‌شود، شکست دموکراسی لیبرال در جهان اسلام به عدم کمات مفاهیم نظری در حوزه حقوق فردی نسبت داده می‌شود. لویس بیان می‌دارد که دموکراسی غربی ریشه در قوانین رومی مربوط به شخص حقوقی دارد. شخصیت حقوقی یا حقوق و تکالیف معین، در حالی که مسیحیت مجبور بود تا به بازشناسی حجیت قانون رومی بپردازد، در اسلام چنین شناختی وجود نداشت. در نتیجه هیچ عمل قانونگذاری صورت نگرفت. طبیعی است در نبود عمل قانونگذاری، نیازی به نهادهای قانونگذاری وجود نداشته.

اما هنوز طریق دیگری وجود دارد که سنت فرهنگ اسلامی در این طریق، توسعه دموکراسی را برنماید. ممکن است چنین بیان شود که مفاهیم گوناگون منظوری در مسیحیت و اسلام، عاملی است که باعث شکوفایی دموکراسی در غرب و بقای اقتدارگرایی در عالم اسلامی شده است. اندیشمندان سیاسی مسیحی از این گزاره آغاز می‌کردند که «انسان گناهکار بود و قادر مطلق از لجن‌زار آناشسی (هرج و مرج) بیزار»؛ یا توجه به خصیصه گناهکار بودن ذاتی بشر در مسیحیت، این متفکران قانون و دستورالعملی برای مطیع ساختن حاکمان سیاسی طرح‌ریزی کردند. به گفته مدیسون و همیلتون، «اگر انسان‌ها فرشته بودند، وجود حکومت ضروری نبود و اگر قرار بود فرشتگان بر انسان‌ها حکومت کنند، ضرورتی برای نظارت درونی و بیرونی بر کار حکومت وجود نداشت».

فی‌الواقع، این دیدگاه بدبینانه به ماهیت انسان به توسعه نهادی سیاسی دموکراتیک منجر می‌شود. به طوری که متفکرانی همچون مدیسون، نظام رسیدگی و موازنه را برای یازداری حاکمان از سوء مدیریت تعبیه نمودند. از سوی دیگر در سنت اسلامی، دیدگاه دیگری نسبت به انسان وجود دارد که بنابر آن بسط نظام پندسالاتانه در عالم اسلامی به نظام مدرن، بدیهی و لازم شمرده می‌شود. زیرا که در نظام پندسالاتانه هیچ نیازی به زیر سؤال بردن رئیس اقتدارگرا نیست. در نظریه سیاسی کلاسیک اسلامی تأکید بیشتر بر یاقتن و انتصاب خلیفه برحق است. بعد از انتصاب وی تمامی مسلمانان متعهد به پیروی از دستورات وی می‌شوند.

ممکن است کسی این تفسیر را مورد چالش قرار دهد. با این توجیه که اسلام نه تنها طغیان علیه رهبر کافر را سفارش می‌کند، بلکه بنیادی مفهومی برای بسط دموکراسی به دست می‌دهد. مفاهیمی از قبیل شورا، اجماع و مصلحت اند عارت

دارد. بر ارتباط میان اسلام و دموکراسی، اسامی نظریات اجتماعی - سیاسی - اسلامی، مشکل، فقدان آزمون مناسب برای مفهوم اسلامی بودن است.

بنابراین فقدان قوانین سیستماتیک در اسلام، صرف نظر از تصورات و مفاهیم الهیاتی در مورد حقوق و وظایف فردی که در دین اسلام فراوان وجود دارد، به عنوان منشاء عدم اقبال اسلام به کنار نهادن حاکم اقتدارگرا و دستیابی به نوع خاصی از دموکراسی پارلمنتی ملحوظ می‌شود.

اسلام‌شناسان طی دوران ترجمه آثار برجسته علمای اسلام به زبان‌های غربی و تحلیل نظام‌مند بسط نظریات اسلامی در مورد حکومت و قوه و همچنین توصیف مفصل تغییرات به وجود آمده در نسبت میان دولت و نهادهای مذهبی، سهم ناچیزی در فهم اسلام و سیاست داشتند. ضمن این که الگوهای تبیینی آن‌ها مشکلات روش شناختی جدی به همراه داشت.

در غیاب یک تطبیق تاریخی نظام‌مند، بحث بر سر این که مولفه‌هایی چند از جوامع اسلامی همانند موروثی بودن حکومت، استبداد سیاسی یا ضعف دموکراسی ناشی از عناصر خاصی از فرهنگ اسلامی است، به هیچ وجه قانع‌کننده نیست. عناصری که با روش تقلیل‌گرایانه از متون اسلامی اقتباس شده‌اند و هنگامی که اسلام با غرب تطبیق داده می‌شود، این مقایسه بدون عنایت به گوناگونی کشور‌های اسلامی، تبیین‌های چاپ‌گزی یا تأثیر سایر متغیرهای تاریخی، غیر سیستماتیک خواهد بود. علاوه بر این ارتباط علی‌ای که میان سنت فرهنگی اسلام و پیامدهای تاریخی آن که غالباً به صورت ذهنی برقرار می‌شود، مبتنی است بر تفسیر دست‌دوم اسلام‌شناسان از اصول دینی.

این نکته به طور خاص در تحلیل واژه‌شناسی سیاسی لویس آشکار است. این تحلیل مبتنی بر این باور است که ریشه‌های دینی واژگان، تفکر سیاسی را تا اندازه‌ای محدود می‌کند و در همین مبنا وی معتقد است فرهنگ اسلامی مقوم بک تملیبت‌خواهی یکپارچه، فراگیر و پایاسته بر همین منوال توسل مفسرانی همچون شریبی و واتیکانوس به مفهوم زعامت به منظور تبیین علت پیدایش اقتدارگرایی نمی‌تواند. تبیین مناسبی برای تأثیرات عوامل دیگر از قبیل نقش نایب‌کننده شرایط اقتصادی، نابرابری‌های اقتصادی، نزاع میان نخبگان حکومتی و گروه‌های سیاسی، پیدایش ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه و جامعه‌شناسانه و ضد غربی به دست دهد و سرانجام در حالی که اسلام‌شناسان غربی، چهار تکیه به توصیف جنبه‌های منفی الهیات و تاریخ عقلانی اسلامی به تمایش می‌کنند، گفته‌هایشان در مورد مسلمانان اغلب توأم با کلی‌گویی‌های بی‌معنی بوده است. ادعاهایی از این دست که مسلمانان با اندیشه و فرآیند عقل‌گرایی مخالفند.

**پژوهش‌های ابن‌خلدون**  
اما آیا سنت‌های فرهنگی غیر غربی از قبیل سنت اسلامی، قادر به بسط عقلانیت سکولار مخصوص به خود به منظور دستیابی به دانش خودی هستند؟ آیا جامعه‌شناسی اسلامی ممکن است؟ پژوهش‌های ابن‌خلدون مبنایی برای تأمل این پرسش‌ها به دست می‌دهد. تحلیل جامعه‌شناسانه ابن‌خلدون از تغییرات تاریخی، ثمره سکولار تلاش‌های الهیون اسلامی و نظریه‌پردازان سیاسی اسلام است. تلاش‌هایی که به منظور برطرف کردن شرایط متناقضی که در مواجهه با تلقی اسلام از سیاست پدید آمده بود، انجام می‌گرفت.

مشکلی که ابن‌خلدون و پیروان برجسته مسلمانان برانگیختند، تنشی بود که در اندیشه اجتماعی اسلامی میان «امر مثالی و امر واقعی»، «امر روحانی و امر زمامت»، «فضیلت و قدرت»، «فرمان خداوند و رفتار انسان» به وجود آوردند.

این تنش در نظریه پندسالاتانه خلافت عمیقاً آشکار است. بعد از چهار خلیفه اول که با عنوان افتخاری راشدین از آن‌ها یاد می‌شود، توازن قدرت به طور فزاینده‌ای به سمت نخبگان نظامی کرد، ترک و قفقاز جابه‌جا شد. به طوری که فعالیت‌های ایشان تابع ملزومات قدرت سیاسی بود تا شریعت. پرسشی که اندیشمندان اسلامی با آن مواجه بودند این بود که چگونه می‌توان میان تخیکن مدعی اقتدارگرایی و مقتضیات نظام اسلامی سازگاری ایجاد کرد. بازنگری در نظریه سیاسی



اسلامی اول بار توسط الموددی (۱۰۴۱-۱۱۱۱) صورت گرفت و بعد از وی توسط خط غزالی و ابن تیمیّه و سپس ابن خلدون. این بازنگری به تدریج منجر به پذیرفتن این واقعیت سیاسی سکولار شد که باید میان رهبر مذهبی و رهبر سیاسی تمایز قائل شد. منتقدان گوناگونی همچون ابن تیمیّه و ابن خلدون بیان می‌داشتند که خلافت بعد از مرگ چهار خلیفه پایانی یافت و حاکمیتی که توسط امویّه و عباسیّه به اجرا گذاشته شده، هرگز چیزی بیشتر از یک حکومت سلطنتی نبود و بر این واقعیت سیاسی صحه می‌گذاشتند که قوانین حکومتی موجود در سیزمین های اسلامی در دوران حکومت ایشان، چیزی غیر از قوانین شریعت بود، اما با این وجود این منتقدان طغیان علیه حاکم را توصیه نمی‌کردند. در عوض می‌گوشیدند اصول جامعه‌شناسی حاکم بر اعمال فرمائروایان را آشکار سازند تا از این طریق بتوانند دین را با قوانین سکولار سیاست آشتی دهند. بنابراین تصدیق این عوامل پویایی فرهنگ اسلامی می‌تواند باعث تحلیلی سکولار شود که بنابر آن ماهیت شرقی این تبیین اسلام‌شناسان را که عالمان الهیات اسلامی، گرایش به طرز حکومت موجود داشتند شناسایی کرد. برخلاف دعای این اسلام‌شناسان، این متکلمین در صده پذیرش مصلحت سیاسی و تأکید وضع موجود نبودند چه‌راکه آنان با مشکلات و مسائل عدیده نظری و عملی مواجه بودند مشکلاتی از قبیل کوشش برای یافتن قاعده‌های برای غلبه بر قدرت ویرانگر دین‌مندان و زورمداران قبیله‌ای و پوچی الحادگرایی. نظریات خلدون در مورد واقعیت استبداد شرقی با نظر اسلام‌شناسان توافق کامل دارد. این امر از عدم اعتقاد وی به حاکمیت سلطنتی و به عنوان شکلی از سازماندهی اجتماعی که نیازمند چیرگی و زور انقلاب است - صفاتی که به‌تازگی کینه‌جویی و حیوانیت است - آشکار است. جامعه‌شناسی سیاسی ابن خلدون به مسئله نظام سیاسی می‌پردازد و از ویرانگر بودن قبایل بدوی و تناقض میان وضع طبیعی ایشان و تمدن شهرنشینی آگاه بود. وی همچنین به توانایی بدویان برای بنیاد نهادن دولت انتفاع داشت. ابن خلدون نظریه چرخشی تغییر دودمان سلطنتی را صورت‌بندی کرد تا از این طریق فرآیند ظهور، تکوین، توسعه و انتقال مشروطه حاکمیت سلطنتی را تبیین کند. وی مفهوم عصبيت را به عنوان نوعی انسجام و اتحاد گروهی که بر پایه خون است یا به مثابه گروه قدرتمندی که روابط دوطرفه محکمی در بین اعضای آن برقرار است، جعل کرد. به طوری که این اتحاد و انسجام گروهی به آن‌ها توانایی اراده جنگیدن و مردن برای یکدیگر را می‌دهد. این اتحاد عنصر کلیدی دلاوری‌های نظامی قبایل بوده و نیروی محرکی بود که آن‌ها را قادر می‌ساخت بر شهرنشینان غلبه کرده و حاکمیتی سلطنتی را تأسیس کنند. به محض این که دولت شکل می‌گرفته حاکم نظام نوینی از روابط قدرت و مداخلت‌های حکومتی را شکل می‌داد. به طوری که این نظام نوین دوره‌ای از ایلت سیاسی را که شرط ضروری گسترش تقسیم کار و شکوفایی تمدن است، به وجود می‌آورد. اما با تحمل گزایی و سرخوشی دوره زوال آغاز می‌شود. به طوری که عصبيت سربازان خفیف گشته، افراط‌گرایی حاکم منجر به گرفتن مالیات‌های سنگین می‌شود و به دنبال این حوادث تجزیه سلطنت اتفاق می‌افتد و تمدن شهری سرنجام نفوذ می‌شود. در پایان سلطنت قدیمی یا حکومتی جدید تعویض می‌شود و این قدرت از جانب گروه دیگری اعمال می‌شود.

اما به نظر ابن خلدون تنها با عرضه دین برای ایجاد یک اجتماع واحد به منظور پر کردن خلیج ناشی از زوال عصبيت و نیز از طریق سست کردن رابطه میان حاکم و فرمائوران در مرحله دیگری از دوره حیات طبیعی، امتکان برپایی دولتی ماندگار فراهم می‌آید. در این حالت شریعت یک بار دیگر بدل به اصول سازمان دهنده جامعه می‌شود.

**خصوصیت سیاست اسلامی**

اگر کسی از این عقیده که فرهنگ اسلامی و سیاست مدون مانع از جمع هستند دست بکشد، باز لازم است تفاوت نقش سیاسی اسلام در زندگی مدون را تبیین کند. یکی از دلایلی که توسط طرفداران نظریه سکولاریسم بیان شده است، اشاره دارد به سطح پایین‌تر جوامع اسلامی از نظر توسعه اقتصادی در مقایسه با سطح توسعه جوامع غربی.

در مجموع این برهان تراخ میان جوامع اسلامی و غربی را به عوامل ژئوپولیتیک و استعماری نسبت می‌دهد نه به رویکردی



از ایندولوژی‌های سکولار در کشورهای اسلامی.

گفتار بر این باور بود که نظریه سکولاریسم به طور کامل بر تمام جوامع اسلامی قابل اطلاق نیست. ممکن است مدرنیسم به طور مشخص مستلزم - تجزیه یا دین باشد. به طور مثال کمالیسم (Kemalism) در ترکیه در حالی که موارد دیگری همچون اصلاح‌گرایی اسلامی و ملی‌گرایی می‌توانند قابل جمع باشند.

به نظر ماردین، در میان چهار تمدن بزرگ عالم یعنی تمدن مسیحی، کشف یونانی، هندی و اسلامی، تنها اسلام به مثابه یک دین جدی که هم در میان اقوام متعدد و هم در یک سنت بزرگ نفوذ و گسترش یافته است، پابرجا مانده است و نیز اسلام این ظرفیت را دارد که نقش مهمی در مدرنیسم یونانی بازی کند. قوانین و علمای دینی سنت اسلامی قوام بخش منشا و سمبلی برای ملیت هستند. بنابراین در اسلام، اصلاح و مدرنیسم به یک سو و تأکید بر هویت بومی کهن و مورد قبول از سوی دیگر، می‌تواند در یک زبان واحد و مجموعه واحدی از سبیل‌ها به انجام رسد.

این خصوصیت استثنایی اسلام با تجربه بعضی از کشورهای اسلامی همچون ایران چایی که علما نقش فعالانه‌ای در انقلاب و ساختاری آن داشتند و نیز الجزایر چایی که جنبش‌های اصلاح‌طلبانه، شکل دهنده مولفه‌های اصلی مبارزه آزادی خواهانه علیه فرانسه بوده سازگاری دارد.

جهت‌گیری غالب این جنبش‌های اسلامی در نیمه دوم قرن بیستم بر مدل ملی‌گرایی قابل انطباق نیست. این جنبش‌ها به طور گسترده معطوف به تخریب دولت‌های ملی موجود و تشکیل چهار و نظم اسلامی فراملیتی بودند. اهداف ایندولوژی این جنبش‌ها بیشتر با صمیمیت و تقرب نفس با خدا و رستگاری لیدی انسان سروکار داشت تا با امنیت و رفاه عمومی.

**نظریات فرآیندهای اجتماعی در مورد بنیادگرایی اسلامی**

اگر کانون توجه خود را از تحلیل پانث و فرهنگ اسلامی تغییر داده و به تحلیل محتوای اجتماعی اسلام بپردازیم، با این فرض روبه‌رو می‌شویم که عناصر تعیین کننده بنیادگرایی اسلامی در فرآیندهای خارج از حوزه دین نهفته است.

عده روزافزونی از جامعه‌شناسان نسبت به کشف عناصر کلیدی این فرآیندها اهتمام ورزیدند تا از این طریق بتوانند چرخش سیاسی و فرهنگی غیرمنتظره و عظیمی که در دهه‌های اخیر در بسیاری از کشورهای اسلامی رخ داده، تبیین کنند. کوشش‌های ایشان در مسیر منجر به پیدایش پژوهش‌های فراوانی تحت عناوینی همچون احیاءگرایی اسلامی، تجدید حیات اسلامی، بنیادگرایی، رادیکالیسم و یا اسلام‌گرایی رادیکالی شده است.

اما در میان این پژوهش‌های مختلف سه دیدگاه کلی قابل تشخیص است: دسته نخست بر عواملی همچون بحران اقتصادی، توسعه نابرابری اجتماعی و اقتدارگرایی تأکید می‌کنند. این مطالعات شامل نظریه‌های بحرانی می‌شود. گروه دوم شامل نظریه‌هایی می‌شود که نقطه عزیمتشان توجه به ظهور نوعی دوگانگی فرهنگی یا پیدایش دو نظام متعارض حاکمیت در کشورهای اسلامی است.

این پژوهش‌ها راجع است به نظریه‌ها و دیدگاه‌های دوگانگی فرهنگی، در حالی که گروه اول بنیادگرایی را به مثابه جنبشی اجتماعی در کشورهای اسلامی لحاظ می‌کنند. دسته دوم به بسط تاریخی جنبش اپوزیسیون اسلامی نظر داشته و بر بعد دینی آن تأکید می‌کنند. گروه سوم شامل دیدگاه‌هایی می‌شود که بر روی فرهنگ و ایندولوژی دولتی و پیامدهای دینی متمرکز هستند. این پژوهش‌ها نظریات فرهنگی دولت را در برمی‌گیرند.

به طور کلی بنیادگرایی اسلامی به مثابه پاسخ و واکنشی به صور متعدد بحران‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی فهمیده می‌شود. از نظر دکماچیان

(Dekmajian)، بحران‌های مصر، سوریه، عراق، عربستان سعودی و کشورهای حاشیه خلیج فارس را در بر گرفته یک بحران عمیق اجتماعی بوده بحرانی که در آن واحد بحران هویت، مشروعیت حاکمیت، فرهنگ توسعه اقتصادی و نظامی بود. همین طور دیب (Deeb) بر ماهیت چند وجهی این بحران که منجر به پیدایش بنیادگرایی اسلامی در الجزایر، تونس، لیبی و لبنان شده بوده تأکید می‌کند و جوهی از قبیل رکود سیاسی و اقتصادی تنزل شرایط امنیتی، قدرت اجتماعی فرهنگ غربی و این تصور که دولت‌های سکولار مخالف اسلام هستند. همچنین رجوع به مشکلات جدی اقتصادی به شش مهم تبیین اندرسون از بنیادگرایی اسلامی در تونس، الجزایر و مراکش است. در حالی که دیب تأکید بیشتری بر اقتدارگرایی حکومتی و سیاست‌های تحریمی به عنوان محرک کننده بنیادگراها برای توسل به خشونت می‌کند. اندرسون ماهیت دست‌نشانده بودن بعضی دولت‌ها را عامل این تحریک می‌داند.

از نظر اسپوزیتو (۱۹۹۷) مسائل اقتصادی توأم با منافع ژئوپولیتیک عامل پیدایش بنیادگرایی اسلامی در کشورهای عربی حوزه خلیج فارس است.

این مطالب و موارد مشابه دیگر، بدل به تقاسیر رایجی شده است که علت پیدایش بنیادگرایی اسلامی را واکنش به تهاجم فرهنگی و نفوذ اقتصادی غرب و همچنین سيطرة سیاسی آن می‌دانند. باید توجه داشت که باور به ارتباط میان بحران اقتصادی و بنیادگرایی اسلامی همیشه درست نیست. در هیچ یک از دوره‌هایی که بنیادگرایی اسلامی شکل می‌گرفته، به عنوان مثال رشد جامعه اخوان المسلمین در مصر در اواخر دهه ۲۰ و دهه ۲۰ میلادی، مخالفت علما با دولت و ظهور فعالیت‌های اسلام‌گرایانه در فرانسه در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی، اسلام‌گرایی رادیکال در الجزایر و سوریه در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی، بحران شدید اقتصادی وجود نداشت. برعکس، بسیاری از کشورهایایی که جنبش‌های انقلابی اسلامی را تجربه می‌کردند، به خصوص ایران، سودای پیشرفت اقتصادی قابل ملاحظه‌ای را داشتند. به طور کلی پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده است، نمی‌توانند چگونگی پیدایش بنیادگرایی اسلامی را به خوبی تبیین کنند. نیز عواملی همچون غربی‌سازی و جست‌وجوی هویت ملی بسیار مهم‌تر از آن هستند که بتوانند تبیین مناسبی از خیزش این جنبش به دست دهند. زیرا اگر چنین بود در قرن ۱۹ میلادی که هند و مصر تحت سيطرة استعماری بودند باید به جای مدرنیسم اسلامی، بنیادگرایی اسلامی به وقوع می‌پیوست. علاوه بر این، تلفیق اجتماعی رهبران و فعالان جنبش‌های اسلامی در پاکستان، اردن و ترکیه به طور ختم ناشی از طبقه متوسط جدید بود و نیز مسیری دگرگونی مسلمانان جاوا به دین، محققا با تعلیم و شأن اجتماعی‌شان همبسته بود. این واقعیت‌ها در مورد این تصور که بنیادگرایی صرفاً واکنش طبقات فقیر جامعه به مشکلات برآمده از مدرنیسم است، تولید شک می‌کند.

**تلیخیص و ترجمه: سید مجید کمالی**



**فرهنگ نوپسند**

منصور معدل تحصیل کرده دانشگاه‌های شپراز (لیاستن)، میشیگان (فوق لیسانس)، و اسکوتسون (دکتر) است. موضوعات مورد علاقه او فرهنگ ایندولوژی، تعارضات سیاسی، انقلاب و تغییرات اجتماعی است. او اخیراً مطالعاتی را بر ریشه‌ها و پیامدهای ارزش‌ها در حوزه عمومی جوامع اسلامی و خاورمیانه متمرکز کرده است. معدل تاکنون پیمایش‌هایی هم درباره گرایش‌های ارزشی در مصر، ایران، عراق، اردن و عربستان انجام داده است. در تحقیقات دیگر، معدل سعی کرده است الزامات محصولات فرهنگی ایندولوژیک در جهان اسلام را بررسی کند. معدل مدرس جامعه‌شناسی دین، ایندولوژی و انقلاب است که با تأکید بر مسایل خاورمیانه همراه است. چنانچه این دغدغه‌های فکری او بر روش‌های تحقیق هم مسلط است و در این زمینه تدریس می‌کند.

از کتاب‌های او می‌توان به این موارد اشاره کرد:

ارزش‌های فضای عمومی اسلامی: یافته‌های پیمایش‌های ارزشی (Palgrave, ۲۰۰۶)

بنیادگرایی: ناسیونالیسم و مدرنیسم اسلامی: تاریخ و گفتمان (The University of Chicago Press, ۲۰۰۵)

(همراه با کامران لطف) مباحث معاصر در اسلام: انسان‌شناسی تفکر مدون گرا و بنیادگر (Saint Martin's Press, ۲۰۰۰)