

مردم به چالش بر می خیزد.

اگرچه تعریف مفهوم اساسی اقتدار و مشروعیت، حاصل کوشش غالب مسلمانهاست، در تاریخ اسلام می توان کثیری از الگوهای رقیب را در باب اقتدار و مشروعیت یافت که حاصل جدایی های فرقه ای هستند. موزخان اسلام این تمدن را با نظر به کشمکش بر سر تعیین امام یا مرجع بر حق برای مسلمانان توصیف کرده اند (Hartmann ۱۹۴۴). تعداد گسترده حاکمان سیاسی ای که از طریق اسلام به حکومتشان مشروعیت بخشیده اند، نشان دهنده این مسأله است که مسلمانان درباره مشروعیت، توافق نداشته اند. در اسلام دوره کلاسیک، حاکمان شیعه و سنی همانند مخالفانشان، اقتدار خود را بر اساس فهم مخصوصی که از اسلام داشتند، مشروعیت می بخشیدند. همچنان که وات (۱۹۶۸) تبیین کرده، فقدان اتفاق نظر در پذیرش تکثرگرایی (Pluralism)، منجر به گسترش مشاجره های مذهبی در باب اقتدار و مشروعیت اسلامی شده است. همه حاکمان مسلمان به این دستور قرآنی استدلال می کنند: «ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا و رسول و اولیای امر در میانان پیروی کنید» (۴:۵۹) در اینجا، راه برای تفسیر گشوده است که آیا «امر» به معنای قدرت هست یا نه.

در دوران جدید، اضمحلال امپراتوری عثمانی و به دنبال آن برجسته شدن نظام خلافت در سال ۱۹۲۴، راه را برای پذیرش نگرش اروپایی در باب مشروعیت مردمی میان مسلمانان، هموار کرد (عنایت ۱۹۸۲، PP. III). در سرزمینهای غربی، ایده یک امت اسلامی به گونه ای سطحی، غیر مذهبی گشته و به امت عربی بدل شد که مسلمانان و مسیحیان را در دولت - ملت نویسی که بر اساس مشروعیت مردمی نهاده شده، متحد می کرد (طیبی، ۱۹۹۱). بنیادگرایی اسلامی با این نگرش غیر مذهبی (Secular) به امت، بسیار به نزاع برخاسته (خوئی، ۱۹۹۰، PP. ۶۳۴۴) و با این پیش فرض که در دولت جدید، مشروعیت، بنیانی غیر مذهبی و سکولار دارد، به منازعه پرداخته است.

دیوید بسام در رساله مجمل خود، مشروعیت قدرت (The Legitimation of Power) در سال ۱۹۹۱، فصلی را به اسلام اختصاص می دهد و در آنجا خاطر نشان می کند که سیاسی شدن اسلام، نمایانگر چالشی با تصورات غربی در باب انحصار مشروعیت سیاسی و بنیانگذاری آن بر پایه های غیر مذهبی است. هسته این چالش، ایده حکومت اسلامی است. بنیادگرایان استدلال می کنند که حکومت اسلامی [نگاه کنید به گردی، ۱۹۸۴] فقط باید بر الگوی ویژه ای از اقتدار و مشروعیت، بنا شود، پیداست که بنیادگرایان مسلمان، سنت گرا (Traditionalist) نیستند - اگر چه هر دوی اینها حاصل مدرنیته و واکنشی در برابر فرایندهای نوسازی است. حال مسأله این است که آیا مفهوم حکومت اسلامی بر الگویی جدیدتر از الگوی سنتی در باب مشروعیت، نهاده شده یا نه.

با توجه به اصل توحید و لذا براساس این عقیده که خداوند حاکم کل هستی است، انتظار می رود تمام حوزه های زندگی در حکومت اسلامی با وحی اسلامی مطابق و همگون باشد. به عبارت دیگر، اقتدار سیاسی در اسلام، همیشه بایستی بر اساس مشروعیت الهی برپا شود؛ در اسلام دوران کلاسیک، اقتدار خلیفه بر اساس اطاعتش از شریعت بنا شده؛ گرچه خلیفه، رئیس مطلق و سیاسی جامعه اسلامی است، حق قانونگذاری ندارد؛ اقتدار او منوط به اجرای شریعت

است. با این حال، حاکمان مسلمان عملاً از این اصل عدول کرده و با مستقل کردن حوزه سیاست، راه را برای اقتدار نسبی شخص خلیفه هموار کرده اند. همچنان که ژوزف اسکات در مقدمه اش بر حقوق اسلامی می نویسد: «این سیاست، بیانگر قدرت کامل فقه است در باب اینکه اقتدار... هر زمان که فقیه مناسب بداند، اعمال می شود... یعنی یک سیاست دوگانه در باب عدالت؛ یکی مذهبی است که توسط قاضی بر اساس شریعت اجرا می شود و دیگری غیر مذهبی است که از طریق مقامات سیاسی، اعمال می شود.» (۱۹۶۴، P. ۵۴) این نظام اقتدار، از دوران امویان به بعد، اجرا می شد.

حاکمان مسلمان معاصر که اقتدار سیاسی شان را بر اساس مشروعیت اسلامی می نهند، از سنتی که ریشه در تاریخ سیاسی اسلام سنتی دارد، بهره گرفته اند. جوامع اسلامی سنتی و نیز معاصر در نهادینه کردن نظامهای سیاسی شان سهم اندکی دارند. به عقیده ساموئل پ، هاتینگتون در کتاب نظم سیاسی در جوامع در حال گذار (۱۹۶۸) (*Political Order in Changing Societies*) یکی از پیامدهای فقدان فرایندها و ساختارهای نهادینه شده، شخصی کردن قدرت سیاسی است. بنابراین اقتدار حاکم سیاسی در اسلام، چه در دوران گذشته و چه در دوران معاصر بسیار شخصی و غیر نهادی بوده و توسط علما و فقهای که مطیع حاکم بودند، به گونه ای مستبدانه، بدان مشروعیت داده شده بود. این واقعیت، فقدان یک قدرت نهادی مداوم را در تاریخ اسلام تبیین می کند.

در میان تقسیمهای مذهبی - فرقه ای در باب اقتدار و مشروعیت، ماندگارترین آنها تکنیک میان آموزه خلافت در اسلام سنتی و آموزه امامت در اسلام شیعی است؛ نزد مسلمانان سنتی خلیفه به طور همسان و به دو معنا امام است، چه به معنای سمبلیک پیشنماز جماعت نمازخوان و چه در مقام پیشوای سیاسی. اما امام شیعی دارای قیادت سیاسی موقت نیست. در حالی که اهل سنت معتقدند که رسالت با مرگ پیامبر به پایان رسیده، اهل تشیع معتقدند رهبری دینی از طریق امامان ادامه می یابد، به هر حال آنها امامتشان را نه به عنوان پیشوای موقت، بلکه به عنوان هادی مذهبی که «حامی و مفسر قوانین الهی است» کسب می کنند (مؤمن، ۱۹۸۵، ص ۱۴۷). بنابراین مشروعیت امام شیعی، تنها براساس تفسیر قوانین الهی پایه گذاری نشده، بلکه معرفت امام همان گستردگی معرفت پیامبر را داراست... بنابراین امام در نتیجه معرفتش، کاملاً قادر است در تمام موضوعهای احکام مذهبی، قضاوت کند (ص ۱۵۶). بعضی دانشمندان شیعی، اقتدار امام را سیاسی می دانند، یعنی «کسی که در یک جنبش به خصوص اجتماعی و یا یک ایدئولوژی سیاسی، رهبری را در جامعه به عهده می گیرد» (طباطبایی، ۱۹۷۵، ص ۱۷۳). به هر حال تا ظهور آیت الله روح الله خمینی، این دیدگاه در میان شیعیان دیدگاه مشترک نبود. تفسیر بازنگرانه آیت الله خمینی از ولایت فقیه «اندکی از مهمترین تفاوتهای شیعه و سنتی را از میان می برد. او این شکاف گسترده را... درخواست از شیعیان... برای استقرار حکومت اسلامی به حداقل می رساند... این کار دلالت می کند بر انتقاد او از اعمال شیعیان، اعمالی که موضوع عمده مشاجره های اهل تسنن علیه اهل تشیع بود» (عنایت، ۱۹۸۳، ص ۱۷۴-۱۷۵). مایه شگفتی نیست که رساله هایی که اکنون توسط بنیادگرایان سنی مذهب نوشته می شود، نسبت به ایده های آیت الله خمینی در باب اقتدار و مشروعیت



عربی بود. یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های این احیای تمرکز مجدد بر اقتدار و مشروعیت در اسلام و ارتباط آنها با بحران دولت سکولار - مسلمان بود (خوری، ۱۹۸۳، ص ۲۱۳۴). تعریف دوباره این ایده‌ها به معنای تأسیس یک نظم مذهبی به جای نمونه‌های موجود غیر مذهبی است. این مطلب مضمون تصویری نوین در باب دولت اسلامی است. همان گونه که در مورد علی عبدالرازق نمونه‌هایی آورده شد، نزاع بر سر این موضوعها هیچ‌گاه در اسلام جدید فرو نشست، حتی در دوره‌ای که ایدئولوژی‌های سکولار برتری یافتند (طیبی، ۱۹۸۶). طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بعضی نشریه‌های مهم این نزاعها را از نو مطرح کردند و علیه نظرگاه عبدالرازق، بحثهایی به راه انداختند؛ برجسته‌ترین افراد در این میان، الرییس (۱۹۵۳)، موسی (۱۹۶۲) و متولی (۱۹۶۴) بودند.

به هر حال این کتابها از لحاظ رواج و محبوبیت، نتوانستند با مواضع غالب سکولار مانند مواضع مطروحه در کتاب *من هتائیله* (از اینجا شروع کنیم) اثر خالد محمد خالد رقابت کنند. این کتاب خالد در سالهای ۱۹۵۰ و ۱۹۶۳ ده بار تجدید چاپ شد و در خارج از مصر نیز منتشر شد. استدلال قوی خالد در این کتاب، علیه آن چیزی که آن را «کفایت اسلامی» (=حکومت دینی اسلامی) می‌نامد، با تمهد آشکارش استفاده از اسلام برای مشروعیت بخشی به اقتدار سیاسی به اوج می‌رسد:

ما نباید فراموش کنیم که دین باید آن گونه باشد که خواست شلوغ است: پیامبرانه و نه پادشاهانه، هادیه‌انه، حاکمانه، در مقام وظه نه در مقام حکمرانی سیاسی. بهترین راه برای پاک نگاه داشتن و نیالودن دین، جدا کردن آن از سیاست و قراردادن دین بر فراز سیاست است. جدایی دین و سیاست در نگهداری دین از عیوب و استبداد سیاست، کارگر خواهد افتاد (۱۹۶۳، ص ۱۸۴).

چنین آراییی از اوایل دهه ۱۹۷۰، کنار گذاشته شد. حتی خالد منکر این رأی و از جمله کسانی است که از ایده حکومت اسلامی جانبداری می‌کنند. دفاع صریح بنیادگرایان مسلمان از راه‌حلی اسلامی رفته رفته جای نوشته‌های غیر مذهبی را که توسط نویسندگان عرب مسلمان روشنفکر نگاشته شده بود، گرفت. در سال ۱۹۵۳ محمدضیاءالدین الرییس به خوانندگانش اطمینان داد، اسلام ارائه‌کننده الگوی نظامی حقوقی است، چون اقتدار سیاسی به شریعت به مثابه چارچوبی حقوقی مقید است. الرییس کسانی را که موافق وی نیستند، بویژه کسانی که آنها را «شرق شناس» می‌نامد، به خاطر اینکه حکومت‌های اسلامی را مستبد دانسته‌اند، سرزنش کرده است. «این شرق‌شناسان در ادعایشان مبنی بر مستبد خواندن دولت اسلامی، بیراهه می‌روند... منشأ این اشتباه این است که آنها نظام خلافتی را که در واقعیت تاریخ اتفاق افتاده، در نظر می‌گیرند و بنابراین اسلام را در مقام یک تفکر حقوقی با آنچه در جهان اسلام واقعاً روی داده، اشتباه می‌گیرند. (۱۹۵۳، ص ۲۲۶-۲۲۵)؛ لذا الرییس اسلام را یک تفکر خالص می‌داند که باید از آلودگیهای تاریخی پالوده شود و در صورت اتخاذ چنین نگرشی، اسلام به عنوان «دعوتی خالص» باقی است؛ این همان موضع عبدالحمید متولی در معتبرترین کتاب خود مبادی نظام الحکم فی الاسلام (۱۹۶۴) است. در این کتاب می‌نویسد: «تا جایی که به علم حکومت مربوط می‌شود، اسلام دارای اصول کلی معتبر برای تمام زمانها و مکانهاست.» او

گرایش نشان می‌دهد، زیرا این ایده‌ها میان تسنن و تشیع، همخوانی و توزان برقرار می‌کند. نویسنده سنی مذهب، محمد سالم العوا در سال ۱۹۸۳ در کتاب *فی النظام السیاسی للدولة الاملائیة* (نظام سیاسی در دولت اسلامی) که برای هفتمین بار به زبان عربی چاپ شد، چنین دیدگاهی دارد. (۱۹۸۳)

به نظر می‌رسید که در دوره بین برجیده شدن امپراتوری عثمانی در سال ۱۹۲۴ و پیدایش بنیادگرایی اسلامی در اوایل سال دهه ۱۹۷۰ اندیشه «ملت - دولت» و مشروعیت سکولار آن جانشین اندیشه تشکیل اسلامی واحد شده است. در قرن نوزدهم عبدالرحمن گواکبی (ف. ۱۹۰۳) مشهورترین نویسنده مسلمان عرب بود که در پی احیای خلافت تحت حاکمیت عرب، در مقابل ترکهای سنی بود. کتاب *خلافت یا امامت عالییه* (۱۹۲۳-۱۹۲۲) رشیدرضا (ف. ۱۹۳۵) آخرین اثر برجسته اسلامی در باب حمایت از خلافت بود. علی عبدالرازق معتقد بود کسانی که از طریق اسلام، اقتدار سیاسی‌شان را مشروعیت بخشیده‌اند، برای رسیدن به اهداف سیاسی‌شان از اسلام سوء استفاده کرده‌اند. استدلال عبدالرازق که موجب اخراجش از دانشگاه الازهر شد، این بود که اسلام یک دین و نظام اخلاقی است، نه یک سیستم برای مشروعیت بخشیدن به اقتدار سیاسی. علی رغم عزل عبدالرازق، این استدلال تقریباً رفته رفته روحیه غالب آن دوره گردید.

دو کشور عرب مسلمان یعنی مراکش و عربستان که دارای نظام سلطنتی (Monarchy) هستند، از طریق اسلام، اقتدار سیاسی‌شان را مشروعیت بخشیده‌اند و اگر چه دارای تمایزهای قابل توجهی هستند، هر دو تا حدی منعکس کننده فرهنگ سیاسی اسلامند. مایکل هادسن در کتابی که موضوع آن، مشروعیت در سیاست عرب است، می‌نویسد: نظام سلطنتی ابدال عربی که بدان مشروعیت کامل داده شده و از هر جهت با ارزشهای فرهنگ سیاسی سنتی تناسب دارد، باید یک حکومت جنی (Theocracy) اسلامی باشد که توسط تواناترین پیشوا از یک قبیله که نیش به پیامبر می‌رسد، اداره شود. حاکم باید به وسیله اخلاق مستقل اسلامی، شیوه‌های شورایی پدرسالارانه که مطابق سنت تصمیم‌گیری قبایل است، راهنمایی شود. اقتدار این حاکم نه تنها به قدرت سرکوبگر او، بلکه به احترام مردم نسبت به او به عنوان پیشوایی که بر سبیل حق (سنت) گام برمی‌دارد، تکیه می‌کند... تنها با این عملکرد مشروع است که او از مردمش تمایز می‌یابد و لذا به اقتدار نایل می‌شود (۱۹۷۷، ص ۱۶۷).

در هر حال، مراکش و عربستان سعودی در طول دوره استعمارزدایی تا سال ۱۹۶۷، با الگوی غالب غیر مذهبی کردن (Secularization)، مخالفت کردند. بین دهه‌های ۱۹۳۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰، اندیشه غیر مذهبی ملت - دولت، پذیرفتنی‌ترین شکل از مشروعیت در جهان عرب بود، اگر چه فرایندهای غیر مذهبی کردن و افتراق ساختاری، که زمینه‌های ضروری ملت - دولت است در جهان اسلام رخ نمود؛ (طیبی، ۱۹۸۰). غیر مذهبی کردن در جهان اسلام جنبه تجویزی داشت، نه ساختاری، و لذا دچار شکست شد.

نقطه عطف احیای اسلام سیاسی و دیدگاههای آن در باب مشروعیت و اقتدار، شکست اعراب در جنگ شش روزه در سال ۱۹۶۷ بود. تا پیش از انقلاب اسلامی ایران و جلب نظر غرب به این فرایند، تا مدتها کانون احیای اسلامی در دوره اخیر، در کشورهای

۳۲
کتاب شماره ۲۱

می‌گوید، این اصول به طور برابر، عمل به «معیارهای قانون اسلامی» - عدالت، آزادی، شوری، مساوات - را تضمین می‌کند. (ص ۵۴۸). صاحب‌نظر دیگری به نام محمدیوسف موسی معتقد است که ارتباط میان فرمانروا و فرمانبر در اسلام بر اساس گونه‌ای از قرارداد اجتماعی به نام بیعت نهاده شده است. نویسنده، ایده قرارداد اجتماعی روسو را از اسلام بیرون می‌کشد. بیعت که به معنای «پیمان وفاداری» است منشأ مشروعیت است، با این حال بیعت آن‌گونه قرارداد اجتماعی نیست که اساس عبارت از تعهد نقض‌ناپذیر حاکم بر اجرای شریعت اسلام باشد، تعهدی که نهاد [های اجتماعی] بر آن نظارت کنند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که هیچ حاکم اسلامی هرگز قانوناً طرف بازخواست نبوده است و آن معیارها [که عبدالحمید عنوان می‌کند] چون در تاریخ تحقق نیافته‌اند، بی‌معنا هستند. موسی تأکید می‌کند که حاکم اسلامی تا وقتی دموکرات محسوب می‌شود که با پذیرش بیعت خود را موظف بداند که «مطابق با قانون اسلامی که از طریق قرآن و سنت پیامبر معین شده، خط مشی خود را اجرا و طرح ریزی کند». موسی در توصیف حکومت اسلامی می‌نویسد:

اسلام یک حکومت «توکراسی» نیست، زیرا برای حاکم جامعه یک شخصیت آسمانی قائل نیست... سلطنتی هم نیست، زیرا جانشینی از طریق وراثت را نفی می‌کند... استبدادی هم نیست، زیرا حاکم اسلامی، مجری قانون است و بنابراین ضامن همه نوع آزادی برای شهروندان است... و نیز نمی‌توان آن را دموکراتیک به معنایی که در یونان باستان یا غرب جدید رایج است، نامید، زیرا در اسلام خواست مردم تا جایی قابل اجرا و اعمال است که از مرزهای شریعت با بیرون نهد، در اسلام شریعت دارای بالاترین اعتبار است (۱۹۶۲، ص ۱۴۵-۱۴۲).

صرف نظر از این واقعیت که «شهروندی» (Citizenship) به مفهوم جدید در اسلام اولیه و نیز در اسلام قرون وسطی وجود نداشته، ما هنوز با این سؤالات مواجهیم که نظام مشروع اسلامی چه نظامی است و آن اقتدار که منحصرأ در اسلام ایفای نقش می‌کند، کدام است؟ موسی پاسخ می‌دهد:

این نظام با تمام نظامهای متداول در دوران باستان و قرون وسطی و عصر جدید و همین طور زمان حاضر، متفاوت است... در شناخت ویژگی به‌خصوص این نظام، باید بگویم که یک نظام غیر قابل مقایسه است؛ آن یک نظام اسلامی است و همین کفایت می‌کند (ص ۱۴۶-۱۴۷).

حقیقت این است که تمام صفاتی که به مثابه اوصاف حکومت در اسلام مورد انکار واقع می‌شود در واقعیت تاریخ اسلامی موجود بوده است. ال‌رییس، موسی و متولی که عقاید بنیادگرایانه خود را درباره اسلام سیاسی در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ منتشر کردند، کسانی هستند که سوابق تاریخی را نادیده می‌گیرند. با این حال در نوشته‌های معاصر مربوط به احیای اسلامی به وفور از ایشان نقل قول می‌شود.

نوشته‌های سیاسی احیای اسلامی در طول سالهای ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ با عطف توجهی که به اقتدار و مشروعیت داشت، از استدلالاتی که در بالا آمد فراتر نرفت. این احیا ناشی از بحران مشروعیت در رژیم‌های سیاسی موجود است. محک نهایی مشروعیت

حاکمان، مقبول بودن ایشان نزد مردم است. اما حقیقت این است که اکثر حکومت‌های فعلی در جهان اسلام فاقد هرگونه بینای مشروعیت‌بخش مردمی‌اند. خواست بازگشت به اسلام در لباس حکومت اسلامی، و به مثابه راه‌حلی برای سقوط اخلاقی مزعوم است. اگرچه طرفداران حکومت اسلامی مشروعیت الگوی خود را گذشته‌های دور می‌گیرند، الگوی اقتدار و مشروعیتی که عرضه می‌دارند، مصنوع مدرنیته‌ای است که آن را طرد و رد می‌کنند.

فاضل‌ترین نویسندگان کتابهایی که در زمان حاضر درباره اقتدار و مشروعیت نوشته و در مقیاسی گسترده منتشر می‌شود، عبارتند از: محمد سالم العوا (۱۹۸۳) و مصطفی ابوزید فهمی (۱۹۸۱). آنها بر مفاهیم مشارکتی و حقوقی معیارهای سیاسی اسلامی، تأکید می‌ورزند و الگویی اسلامی از اقتدار و مشروعیت ارائه می‌کنند که ظاهراً با مدرنیته سازگار است، اما اگر از آنها پرسیم چرا اسلام هیچ‌گاه به ارزشهای اسلامی مشارکتی، حقوقی و بویژه دموکراتیک که این نویسندگان از آنها دم می‌زنند، دسترسی پیدا نکرده است، از پاسخ عاجز می‌مانند. از اوایل تاریخ اسلام (متحد، ۱۹۸۰؛ دباشی، ۱۹۹۳) تا زمان حال اقتدار سیاسی امامان و امرا بر اساس حاکمیت شخصی پایه‌گذاری شده و اسلام برحسب عادت شأن حاکمان را به عنوان امام، توجیه کرده است. زمینه تاریخی اقتدار و مشروعیت تحول یافته، اما اصل حاکمیت شخصی نه.

یادداشتها

* مقاله «اقتدار و مشروعیت» (Authority and Legitimation) برگرفته از اثری است به نام *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic world*, John L. Esposito. بزرگوار استار این دایرةالمعارف، اسپریتو، پروفیسور دین و امور. بین الملل، مدیر مؤسسه «فاهم بیان اسلام و مسیحیت» و استاد دانشگاه جورج واشنگتن است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به شماره ۳۶ کیان، ص ۳۸. ** بشام طیبی، مدیر ارتباطات بین المللی در دانشگاه Georg - August (شهر Göttingen آلمان غربی) در مطالعات اسلامی آثار برجسته‌ای دارد: اسلام و سکولاریزاسیون، گونه شناسی سیستم‌های میامی عرب، اسلام و ایدئولوژی‌های نوین در اروپا، بحرانها در اسلام نوین، اسلام و انطباق فرهنگی، تحولات اجتماعی، ملی‌گرایی عربی و جهان‌نگری در بنیادگرایی سنی - عربی.

منابع

Tibi, Bassam. "Islam and Secularization: Religion and the Functional Differentiation of the Social System." *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 66.2 (1980): 207-222. Presents the idea that secularization of legitimacy and authority in Islam failed because it lacked a structural underpinning and was restricted to normative change.

Tibi, Bassam. "A Typology of Arab Political Systems: Arab Monarchies Legitimized by Islam." In *Arab Society*, edited by Samih Farsoun, pp. 48-64. London, 1985. Analysis of Islamic legitimacy in Morocco and Saudi Arabia.

Tibi, Bassam. "Islam and Modern European Ideologies," *International Journal of Middle East Studies* 18. 1(1986): 15-29.

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam*. Salt Lake City, 1988. Social and cultural roots of tension between Islam and modernity.

Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*.

کیان شماره ۳۲