

The Essence and Reality of the Muslim World: Islamic Ummah or Muslim Nations?

Habibollah Babaei

Associate Professor, Research Institute of Islamic Civilization and Social Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. H.babaei@isca.ac.ir

Abstract

The primary objective of this article is to examine and critique the reductionist approach of Cemil Aydin in his book *The Idea of the Muslim World*—an approach that considers the formation of the concept of "Muslim World" merely as a modern political phenomenon, attributing it to imperialist and Pan-Islamist discourses of the nineteenth century. The present article argues that Aydin's analysis, despite its historical and post-colonial significance, due to its excessive focus on the political and modern dimensions of Islamic identity, neglects understanding the historical, cultural, and spiritual continuity of ties among Muslim societies. The author endeavors to conceptually distinguish between two levels—the "civilizational and spiritual truth of the Ummah" and the "political and institutional reality of the Muslim World"—separating the existential truth of the Ummah from the political construct of states, and emphasizing its enduring and historical existence. According to Cemil Aydin's argument, no comprehensive political unity existed in the Muslim World prior to the nineteenth century, and therefore the concept of "Ummah" or "Muslim World" is a product of political reactions during the era of Western imperialism. In contrast to this view, the present article is grounded in a civilizational-ontological foundation that conceives of the Islamic Ummah not as a political union, but as a "spiritual and cultural community" within a historical context; a community whose truth is defined through spiritual bonds (faith in God and the Prophet), shared rituals (particularly Hajj), the language of revelation (Arabic), and transnational scholarly and intellectual networks of scholars. Thus, the "Muslim World" is not an artificial phenomenon, but a living and historical reality that has coalesced around the Quran, the Sunnah, and the culture derived from them. Thus, the central question of this article is whether the concept of the "Muslim World" is merely a political product of the modern era and a reaction to colonialism, or whether it originates from an ancient civilizational and cultural truth that has persisted from the beginning of Islam to the present. From this question, several sub-questions arise: What is the distinction between "Ummah as a spiritual truth" and "Muslim World as a political

Cite this article: Babaei, H. (2025). The Essence and Reality of the Muslim World: Islamic Ummah or Muslim Nations?. *Political science*, 28(3), p. 7-28. <https://doi.org/10.22081/psq.2025.72356.3026>

Received: 2025-05-14

Revised: 2025-07-01

Accepted: 2025-07-29

Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



crystallization"? Then, given this truth and historical continuity, why is the contemporary Islamic Ummah ineffective in political and civilizational action, and what are the structural, psychological, and civilizational factors behind this rupture in the Muslim World? The research method in this article will be critical-comparative analysis. Subsequently, by employing the method of "Textual-Discursive Analysis," a reading of Aydin's book *The Idea of the Muslim World* will be presented. Then, using "Comparative Conceptual Analysis," Aydin's views will be compared with the opinions of Muslim thinkers and civilizational Islamologists such as Marshall Hodgson, Hussein Nasr, Abdolhossein Zarrinkoub, and Lovat Bomer. Finally, through the approach of "Dual-Level Analysis," we establish a distinction between two levels of analysis—culture-faith on one hand and politics-structure on the other—to explain the relationship between religious culture and institutional reality. The first conclusion of the article is that Aydin's approach suffers from historical reductionism, as it ignores the distinction between the "political Muslim World" and the "spiritual-cultural Ummah." He denies the social solidarity of pre-modern Muslims due to the absence of political unity, whereas fundamental spiritual, jurisprudential, linguistic (Arabic), and Sufi bonds had created a powerful network of shared identity among Muslims. Another finding is that in the medieval centuries of Islam, contrary to Aydin's assumption, civilizational-worldview elements—such as centers of learning (Baghdad, Nishapur, Cordoba), ritual practices (Hajj), and cultural and commercial exchanges between East and West—had created powerful "transnational" structures that are today referred to as "Islamic Civilization." Moreover, Aydin's analysis, with its "top-down" historiography and focus on political elites, overlooks the collective awareness of ordinary Muslim people, whereas the lived experience of the Ummah in the bazaar, mosque, and Sufi lodge has played a central role in the continuity of Islamic identity. The fourth point concerns Aydin's mode of thinking, which has secularized his method, reducing religion to a political instrument, and disregarding the internal forces of faith and revelation as identity-generating elements. The next conclusion is that ethnic, linguistic, and cultural diversity in Islamic societies, contrary to Aydin's perception, is not a sign of rupture but an expression of plurality within civilizational unity. The final finding is that the contemporary Muslim World, though politically pluralistic and fragmented, still possesses civilizational and spiritual unity that persists in the Quran, the Sunnah, and the historical memory of Muslims.

Nevertheless, this article identifies two fundamental contemporary obstacles to the actualization of the Islamic Ummah:

1) Structural-Importation Obstacle: The Westphalian nation-state system imposed on the Muslim World following the collapse of the Ottoman Caliphate has severely weakened the identity structure of the "Ummah," replacing the "interest of the Ummah" with the logic of "national interests." This system has fragmented the natural forms of connection among Muslims and confined Muslim World politics within the framework of rival states;

2) Psychological-Civilizational Obstacle: Two internal states of "weakness" and "fear"—fear of one's own incapacity and fear of the enemy's grandeur—have paralyzed the historical will of the Ummah. As articulated by the Martyr Leader of the Islamic Revolution of Iran, Western civilization rules more through its "grandeur" than through wealth and

weapons. Until this fear of self and of the enemy is removed, the Islamic Ummah will not achieve civilizational reconstruction.

The final conclusion is that Aydin's theory is based on a conceptual misunderstanding between cultural identity and political institution. The Muslim World has never been merely a modern construct, but has, based on the internal logic of faith and culture, sustained a "living cultural totality" from the early centuries of Islam to the present; therefore, the non-realization of political unity in the Muslim World does not indicate its absence, and thus the current ineffectiveness of the Ummah in confronting crises such as Palestine stems from the structural conflict between the logic of the nation-state and the logic of the Ummah, not from an absence of identity. The solution lies not in "constructing" a new identity, but in the "existential retrieval" of the Ummah through returning to the Quran, redefining the relationship between state and Ummah, and removing the two great fears (fear of self and fear of the enemy).

Keywords: Muslim World, Islamic Ummah, Islamic Civilization, Constructed Identity, Fear, Cemil Aydin.



ماهیت و واقعیت جهان اسلام «امت اسلامی» یا «مِلّ مسلمان»؟

حبیب‌اله بابایی

دانشیار، پژوهشکده مطالعات تمدنی و اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. H.babaei@isca.ac.ir

چکیده

هدف اصلی این مقاله، واکاوی و نقد رویکرد تقلیل‌گرایانه جمیل آیدین در کتاب ایده جهان اسلام است؛ رویکردی که شکل‌گیری مفهوم «جهان اسلام» را صرفاً یک پدیده سیاسی مدرن می‌داند و آن را حاصل گفت‌وگوهای امپریالیستی و پان‌اسلامیستی سده نوزدهم می‌شمارد. مقاله حاضر استدلال می‌کند که تحلیل آیدین، به‌رغم اهمیت تاریخی و پسااستعماری‌اش، به دلیل تمرکز بیش‌ازحد بر ابعاد سیاسی و مدرن هویت اسلامی، از درک تداوم تاریخی، فرهنگی و ایمانی پیوندهای میان جوامع مسلمان غفلت می‌ورزد. نویسنده تلاش دارد تا با تفکیک مفهومی میان دو سطح «حقیقت تمدنی و ایمانی امت» و «واقعیت سیاسی و نهادی جهان اسلام»، حقیقت وجودی امت را از برساخت سیاسی دولت‌ها جدا کند و بر وجودی پایدار و تاریخی برای آن تأکید نماید. بنا به استدلال جمیل آیدین، هیچ وحدت فراگیر سیاسی پیش از سده نوزدهم میان جهان اسلام وجود نداشته است و از همین رو مفهوم «Ummah» یا «Muslim World» محصول واکنش‌های سیاسی در عصر امپریالیسم غربی است. در برابر این دیدگاه، مقاله حاضر بر یک مبنای هستی‌شناختی - تمدنی استوار است که امت اسلامی را نه به مثابه یک اتحاد سیاسی، بلکه به عنوان یک «اجتماع ایمانی و فرهنگی» در بستر تاریخ تلقی می‌کند؛ اجتماعی که حقیقت آن در پیوندهای ایمانی (ایمان به خدا و رسول)، مناسب مشترک (به‌ویژه حج)، زبان وحی (عربی) و شبکه‌های علمی و فکری عالمان فراملی تعریف می‌شود؛ بدین ترتیب «جهان اسلام» نه یک پدیده تصنعی، بلکه یک واقعیت زنده و تاریخی است که حول محور قرآن، سنت و فرهنگ برآمده از آن دو قوام یافته است. بدین‌سان پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا مفهوم «جهان اسلام» صرفاً محصول سیاسی دوران مدرن و واکنش به استعمار است یا اینکه در یک حقیقت تمدنی و فرهنگی دیرینه ریشه دارد که از آغاز اسلام تا امروز استمرار داشته است؟ از این پرسش، چند پرسش فرعی نیز به وجود می‌آید: تمایز میان «امت به مثابه حقیقت ایمانی» و «جهان اسلام به مثابه تبلور سیاسی» چیست؟ آن‌گاه با وجود این حقیقت و پیوستگی تاریخی، امت اسلامی امروز در کنش سیاسی و تمدنی ناکارآمد است و عوامل ساختاری، روانی و تمدنی این گسست در دنیای اسلام چیست؟ روش تحقیق در این مقاله تحلیل انتقادی - تطبیقی خواهد بود. در ادامه نخست با بهره‌گیری از روش «تحلیل متنی - گفتارمندی» (Textual-Discursive Analysis) خوانشی از کتاب *The Idea of the Muslim World* ارائه می‌شود؛ سپس با روش «تحلیل مفهومی مقایسه‌ای» (Comparative Conceptual Analysis)، دیدگاه آیدین با آرای متفکران مسلمان و اسلام‌شناسان تمدنی مانند مارشال هاجسن، حسین نصر، عبدالحسین زرین‌کوب و لوفان بومر سنجیده

استناد به این مقاله: بابایی، حبیب‌اله (۱۴۰۴). ماهیت و واقعیت جهان اسلام «امت اسلامی» یا «مِلّ مسلمان». *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص ۷-۲۸.
<https://doi.org/10.22081/psq.2025.72356.3026>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

©/۱۴۰۴ نویسنده‌گان دارندة حق مؤلف مقالة خود بدون محدودیت هستند. نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



می‌شود و در نهایت با رویکرد «تحلیل سطحی - دوجهی» (Dual-Level Analysis)، میان دو سطح تحلیل - فرهنگ - ایمان از یک سو و سیاست - ساختار از سوی دیگر - تمایز می‌نهمیم تا نسبت میان فرهنگ دینی و واقعیت نهادی تبیین گردد. نتیجه نخستین مقاله آن است که رویکرد آیدین دچار تقلیل‌گرایی تاریخی است؛ زیرا فرق میان «جهان اسلام سیاسی» و «امت ایمانی - فرهنگی» را نادیده می‌گیرد. وی همبستگی اجتماعی مسلمانان پیشامدرن را به سبب فقدان وحدت سیاسی انکار می‌کند، در حالی که پیوندهای بنیادین ایمانی، فقهی، زبانی (زبان عربی) و عرفانی، شبکه‌ای نیرومند از هویت مشترک میان مسلمانان پدید آورده بود. نتیجه دیگر اینکه در سده‌های میانه اسلامی، بر خلاف فرض آیدین، عناصر جهان‌زیست تمدنی - همچون مراکز علم (بغداد، نیشابور، قرطبه)، مناسک عبادی (حج) و مبادلات فرهنگی و تجاری میان شرق و غرب اسلام، ساختارهای «فراملی» قدرتمندی را ایجاد کرده است که امروزه از آن به «تمدن اسلامی» تعبیر می‌شود. دیگر اینکه تحلیل آیدین با تاریخ‌نگاری «از بالا به پایین» و تمرکز بر نخبگان سیاسی، آگاهی جمعی مردم مسلمان را از نظر دور نگاه می‌دارد؛ در حالی که تجربه زیسته امت در بازار، مسجد و خانقاه نقش اصلی در تداوم هویت اسلامی داشته است. نکته چهارم در مورد شیوه فکری آیدین است که روش او را سکولار کرده، دین را به ابزار سیاسی فروکاهیده و به نیروهای درونی ایمان و وحی به عنوان عناصر مولد هویت بی‌توجه مانده است. نتیجه بعدی اینکه تنوع قومی، زبانی و فرهنگی در جوامع اسلامی، برخلاف تصور آیدین، نه نشانه گسست، بلکه نمود تعدد در وحدت تمدنی است. آخرین یافته اینکه جهان اسلام کنونی اگرچه از نظر سیاسی متکثر و متفرق است، از منظر فرهنگی و ایمانی همچنان واحد و وحدت‌تمدنی است که در قرآن، سنت و حافظه تاریخی مسلمانان استمرار دارد.

با وجود این، در این مقاله دو مانع بنیادین معاصر در برابر فعلیت‌یابی امت اسلامی آشکار شده است:

۱. **مانع ساختاری - وارداتی:** نظام دولت - ملت و ستفالیایی که پس از فروپاشی خلافت عثمانی بر جهان اسلام تحمیل شد، ساختار هویت «امت» را به شدت تضعیف کرده، منطق «منافع ملی» را جایگزین «مصلحت امت» ساخته است. این نظام، شکل‌های طبیعی پیوند میان مسلمانان را تکه‌تکه و سیاست جهان اسلام را در قالب دولت‌های رقیب محصور کرده است؛

۲. **مانع روان‌شناختی - تمدنی:** دو حالت درونی از «وَهْن» و «ترس» - ترس از ناتوانی خود و ترس از هیبت دشمن - اراده تاریخی امت را فلج کرده است. به تعبیر رهبر شهید انقلاب اسلامی ایران، تمدن غرب بیش از آنکه با ثروت و سلاح حکومت کند، با «هیبت» خود فرمان می‌راند. تا زمانی که این ترس از خویش و از دشمن رفع نشود، امت اسلامی به بازسازی تمدنی خود دست نخواهد یافت.

نتیجه نهایی اینکه، نظریه آیدین مبتنی بر نوعی سوءفهم مفهومی میان هویت فرهنگی و نهاد سیاسی است. جهان اسلام هرگز صرفاً برساخته‌ای مدرن نبوده، بلکه بر اساس منطق درونی ایمان و فرهنگ، از سده‌های اولیه اسلامی تاکنون یک «کلیت فرهنگی زنده» را تداوم بخشیده است؛ بنابراین تحقق نیافتن وحدت سیاسی جهان اسلام بر نبود آن دلالتی ندارد و بدین سان ناکارآمدی کنونی امت در مواجهه با بحران‌هایی چون فلسطین ناشی از تعارض ساختاری میان منطق دولت - ملت و منطق امت است، نه از فقدان هویت. راه‌حل نیز نه در «ساختن» هویت جدید، بلکه در «بازیابی وجودی» امت از طریق بازگشت به قرآن، بازتعریف نسبت دولت و امت و رفع دو ترس بزرگ (ترس از خویش و ترس از دشمن) نهفته است.

کلیدواژه‌ها: جهان اسلام، امت اسلام، تمدن اسلامی، هویت برساخته، ترس، جمیل آیدین.

۱. مقدمه

جمیل آیدین^۱ در کتاب ایده جهان اسلام: تاریخچه فکری جهانی^۲ به چگونگی شکل‌گیری ایده «جهان اسلام» پرداخته است. از نظر آیدین مفهوم جهان اسلام در سده نوزدهم شکل گرفت و توسط دولت‌ها، رهبران مذهبی و نخبگان سیاسی مسلمان و غیرمسلمان توسعه یافت و در دهه ۱۸۷۰ به طور فزاینده‌تر رواج پیدا کرد. به باور ایشان، این تفکر که مسلمانان تا پیش از تجزیه توسط ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه و استعمار اروپا متحد بوده‌اند، نادرست است. اساساً پیش از این مسلمانان از یک وحدت سیاسی برخوردار نبودند و مفهوم جهان اسلام، تعبیر جدیدی است که با ورود جهانی‌سازی امپریالیستی و نظم جدید جهانی به وجود آمد؛ بدین ترتیب آیدین نقدی بر شجره‌نامه ایده جهان اسلام ارائه می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که از اواخر سده نوزدهم پان‌اسلامیست‌ها و اسلام‌هراسان از فرضیه وحدت مسلمانان برای پیشبرد برنامه‌های سیاسی خود بهره برده‌اند؛ از این منظر نژادی‌سازی مسلمانان به عنوان یک گروه همگن و خلق «دنیای اسلام» به عنوان یک کل یک‌دست در این بازه آغاز شد که همراه با آن، استعمارگری غرب در بخش‌های عمده‌ای از منطقه‌ای که امروز به نام خاورمیانه می‌شناسیم و دیگر نقاط آسیا شروع شد. از نظر آیدین وقتی قدرت‌های اروپایی با استفاده از نیروهای نظامی و اقتصادی توانستند به خاورمیانه و شرق آسیا نفوذ کنند، ایده جهان اسلام که نوعی نمایش قدرت در برابر نظام امپریالیستی بود، بیشتر رخ نمود (Aydin, 2017, p. 40). اوایل سده نوزدهم، نظم جهانی بر پایه یک نظام‌واره امپراتوری بنا شده بود که در آن گروه‌های مختلف قومی و مذهبی تحت حمایت حاکمی زندگی می‌کردند که ممکن بود زبان، میراث یا باورهای مشترکی نداشته باشند. به گفته آیدین، تفسیرهای پان‌اسلامی تا حدی به گفتمان‌های شرق‌شناسانه در سطح مفهومی پاسخ دادند؛ با این حال در عمل آنها نتوانستند همبستگی میان مسلمانان را ایجاد کنند؛ بیشتر به این دلیل که گروه‌های مختلف مسلمانان در پایان سده نوزدهم به دولت‌های مختلفی وفادار بودند. از سوی دیگر برای حاکمانی مانند سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم، پان‌اسلامیسم بیشتر به عنوان ابزاری سیاسی تلقی می‌شد که از آن برای کسب امتیازاتی از قدرت‌های اروپایی در دوران افول استفاده می‌کرد. بدین‌سان شواهدی مبنی بر وجود یک هوشیاری پان‌مسلمانی علیه یک نهاد یکپارچه مسیحی غربی در دوره پیش از دوره استعمارگری وجود ندارد. مسافرانی همچون ابن بطوطه اهل شمال آفریقا در سده چهاردهم و اولیا چلبی عثمانی در سده هفدهم که درباره تنوع فرهنگی و زبانی سرزمین‌های مسلمان‌نشین نوشته بودند هم، درباره تصویری از یک «مفهوم انتزاعی و جهانی شده از یک تمدن مسلمان» چیزی ننوشتند! بدین ترتیب تعلق مذهبی هیچ نقش تعیین‌کننده‌ای به عنوان یک عامل اتحادبخش و انسجام‌بخش در گذشته بازی نمی‌کرده است. در نگاه

1. Cemil Aydin

2. The Idea of the Muslim World, A Global Intellectual History

آیدین، پیدایش کلمه «جهان اسلام» به مثابه یک هویت مشخص از یک سو برآمده از تصویرسازی اسلام‌هراسان اروپایی و از سوی دیگر برخاسته از تصویر پان‌اسلامیسم از اسلام به مثابه یک هویت جمعی بزرگ بوده است؛ به دیگر بیان «جهان اسلام» به مثابه امری برساخته پاسخی بود به حس تهدید از ناحیه اسلام‌هراسان از یک سو و پان‌اسلامیست‌ها از سوی دیگر. این گونه از برساختگی جهان اسلام در مفاهیم دیگری همچون «تمدن اسلامی»،^۱ «دین جهانی»، «تاریخ مسلمانان»، «تقابل اسلام و غرب» و «ضد استعمارگرایی» نیز خود را نشان داده است (Aydin, 2017, p. 24).

آیدین با این توضیح اساساً در پی نفی کلان‌روایت‌ها از جوامع اسلامی و کشورهای اسلامی می‌رود و در این میان به رد و انکار ایده تمدن اسلامی در تاریخ گذشته و اکنون می‌پردازد؛ بنابراین آیدین می‌خواهد روایت درگیری ابدی میان جهان اسلام و غرب را پایان دهد و چنین روایتی را نادرست معرفی کند؛ بدین منظور نویسنده کتاب با ذکر شواهد تاریخی از دوران امپراتوری عثمانی و اینکه در آن دوران هر کشوری در پی منافع ملی خود بوده است و نه منافع امت اسلام یا جهان اسلام، می‌کوشد مدعای خود را در نفی چیزی به نام جهان اسلام به اثبات برساند. آن‌گاه که قدرت‌های امپریالیستی اروپا به سوی اوراسیا گسترش یافتند، حاکمان مسلمان در ایران، افغانستان، آسیای مرکزی و هند به جای همبستگی پان‌اسلامی به رقابت‌های داخلی پرداختند. جالب آنکه حتی با نزدیک شدن اروپایی‌ها به مرزهای کشورهای اسلامی، حاکمان مسلمان خطری مشترک از سوی غرب برای دنیای اسلام تصور نکردند و بیشتر در پی منافع جدای خود بودند. از این نظر، مسلمانان بوسنی تمایل بیشتری به ایجاد پیوندهای فرهنگی و تجاری با مسیحیان شرق اروپا داشتند تا با مسلمانان جنوب شرق آسیا؛ همچنین مسلمانان چین و شمال آفریقا بیشتر به همسایگان و امپراتوری‌های منطقه‌ای خود متصل بودند تا به یکدیگر. در مدیترانه، جنوب شرق اروپا، قفقاز، آسیای جنوبی و آسیای جنوب شرقی، مسلمانان همواره در کنار غیرمسلمانان زیسته و از سیاست، فرهنگ، اقتصاد و زندگی روزمره محلی بهره‌مند می‌شدند. البته جمیل می‌گوید: شباهت‌هایی میان مسلمانان از آفریقا تا شرق آسیا قابل مشاهده است؛ ولی از نظر او تنوع و تفاوت‌ها هم به همان اندازه مهم، آشکار و شاید غالب هستند؛ بدین‌سان دانش و اعمال دینی مشترک هرگز موجب اتحاد و همبستگی سیاسی در سطح جهانی نبوده است. در نهایت نویسنده به نقش سازمان‌های بین‌المللی و جنبش‌های سیاسی مسلمانان در این دوره اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه ایده جهان اسلام در این دوره دوباره به یک مسئله مهم تبدیل شد. او اشاره می‌کند که در فاصله زمانی ۱۹۴۵ تا ۱۹۸۸ میلادی، حوادث

۱. از نظر آیدین ایجاد جهان اسلام نتیجه وابستگی مسلمانان به امپراتوری و ابزاری برای انتقاد از نژادپرستی اروپایی بود. پان‌اسلامیسم به شرق‌شناسی و داروین‌یسم اجتماعی پاسخ داد و تأکید کرد که مسلمانان نیز متمدن هستند و شایسته رفتار محترمانه‌ای می‌باشند.

خونینی در جوامع مسلمان به وقوع پیوست که یکی از آنها آتش‌سوزی در مسجد الأقصی در سال ۱۹۶۹ بود. در واکنش به این وقایع، ملک فیصل بن عبدالعزیز بن سعود از عربستان سعودی خواستار برگزاری نشستی با حضور رهبران کشورهای مسلمان شد. فیصل خود را به عنوان نسخه‌ای نوین از سلطان عبدالحمید دوم در سده بیستم معرفی کرد که هدفش احیای همبستگی جهانی مسلمانان بود (Aydin, 2017, p. 3).

آیدین در این کتاب به طور ضمنی دیدگاه‌های نظریه‌پردازان تمدن‌گرا درباره پدیده برخورد تمدن‌ها، مانند ساموئل هانتینگتون (هانتینگتون، ۲۰۰۷)، ژیل کیپل (کیپل، ۲۰۰۴) و برنارد لوئیس (لوئیس، ۲۰۰۲) را که اسلام را برای تمدن غرب تهدید می‌دانند، رد می‌کند. در واقع استدلال اصلی این کتاب با آرای پذیرش‌گرانی مانند جان ال. اسپوزیتو (اسپوزیتو، ۱۹۹۹) هم‌راستا است که روایت اسلام به عنوان یک تهدید جهانی را یک افسانه غربی می‌داند. ظهور اسلام نباید به عنوان تهدید تلقی شود؛ بلکه باید چونان بیانی اصیل از مسلمانان که به تمدن جهانی کمک می‌کند، در نظر گرفته شود (راوف، ۲۰۰۹). آنها خواهان رابطه‌ای از نوع تسلط و زیرمجموعه‌بودن نیستند؛ همان‌طور که غرب تاکنون عمل کرده است. آرزوی آنها تنها برابری با غرب در تمامی جنبه‌های زندگی است. آیدین و مشکل تقلیل‌گرایی: بی‌تردید کتاب ایده جهان اسلام: تاریخ فکری جهانی نوشته جمیل آیدین یکی از آثار مهم در حوزه تاریخ‌نگاری اندیشه و مطالعات پسااستعماری است. آیدین می‌کوشد نشان دهد که چگونه پیش از عصر امپریالیسم، امپراتوری‌های مسلمان همچون عثمانی، صفوی و گورکانی، بیش از آنکه دغدغه «اتحاد اسلامی» داشته باشند، درگیر رقابت‌ها و منافع ژئوپلیتیک خود بودند. این کتاب در چندین نکته قابل تأمل و چه بسا نقدپذیر است:

الف) نادیده‌گرفتن یا کم‌اهمیت جلوه‌دادن پیوندهای پیشامدرن: یکی از اساسی‌ترین نقدها به رویکرد آیدین، تأکید تقریباً مطلق او بر «گسست مدرن» و نادیده‌گرفتن پیوندهای عمیق و واقعی جهان اسلام در دوران پیشامدرن است. منتقدان آیدین معتقدند که اگرچه پیش‌تر یک «ژئوپلیتیک پان‌اسلامی» به معنای مدرن آن وجود نداشت، او در این میان، اهمیت شبکه‌های فراملی علما، تجار، صوفیان و زائران حج را که قرن‌ها هویت و آگاهی مشترک اسلامی را تغذیه می‌کردند، دست‌کم می‌گیرد. شاهرخ مسکوب جدید^۱ در نقد خود بر این کتاب، استدلال می‌کند که آیدین در تلاش برای برجسته‌سازی مدرن‌بودن «ایده جهان اسلام»، پیوندهای فرهنگی، فکری و معنوی ریشه‌دار را که از طریق زبان مشترک (عربی)، متون مقدس واحد (قرآن و حدیث)، نظام‌های حقوقی (فقه) و مناسک مشترک (حج) شکل گرفته بود، به حاشیه می‌راند؛ به عبارت دیگر آیدین «سیاست» را بر «فرهنگ» و «ایمان» ترجیح می‌دهد و فراموش می‌کند که «امت» به مثابه یک اجتماع ایمانی (community of faith) قرن‌ها پیش از بر ساخته شدن به عنوان یک

1. Shahrokh Mescob-Jadid

پروژه سیاسی، وجود داشته است (Mescob-Jadid, 2018).

ب) تمرکز بیش از حد بر نخبگان و تاریخ‌نگاری از بالا به پایین: روایت آیدین یک تاریخ فکری «از بالا به پایین»^۱ است. تمرکز او بیشتر بر روی سلاطین، روشنفکران، دیپلمات‌ها و روزنامه‌نگاران (مانند عبدالحمید دوم، سید جمال‌الدین اسدآبادی و رشید رضا) است. در حالی که این رویکرد برای یک تاریخ «فکری» قابل درک است، همواره این اشکال را دارد که تصورات و آگاهی توده‌های مسلمان را نادیده می‌گیرد. منتقدان می‌پرسند: آیا «امت» و احساس تعلق به یک اجتماع بزرگ‌تر اسلامی، تنها در ذهن نخبگان وجود داشت؟ آیا یک مسلمان عادی در سده هفدهم در سمرقند یا تیمبوکتو (در کشور مالی)، خود را بخشی از یک کلیت بزرگ‌تر اسلامی که از اندلس تا چین گسترده بود، نمی‌دید؟ جیمز مک‌دوگال،^۲ مورخ برجسته شمال آفریقا، اشاره می‌کند که تاریخ‌نگاری آیدین، پویایی‌های اجتماعی و فرهنگی در سطح توده‌ها و نقش احساسات دینی عامه در شکل‌دهی به هویت جمعی را کمتر مورد توجه قرار می‌دهد. به باور او، ایده‌ها تنها در سالن‌های نخبگان ساخته نمی‌شوند، بلکه در مساجد، بازارها و در خلال تعاملات روزمره نیز بازتولید می‌گردند (McDougall, 2017).

تحلیل ناکافی از نقش قرآن و سنت به عنوان منابع هویت‌بخش: شاید مهم‌ترین نقد از منظر اندیشه اسلامی، تحلیل به نسبت سکولار آیدین از انگیزه‌های پان‌اسلامیسم باشد. او این جنبش را بیشتر پاسخی «ابزاری» و «واکنشی» به امپریالیسم غرب تفسیر می‌کند. در این چارچوب، دین و مفاهیم اسلامی به ابزاری برای بسیج سیاسی تقلیل می‌یابند. در حالی که این جنبه از واقعیت انکارناپذیر است، اما آیدین از درک نیروی درونی و پویایی مستقل منابع دینی (قرآن و سنت) در تولید هویت و انسجام غفلت می‌کند. قرآن کریم با مفاهیمی همچون «امت واحده» (انبیاء، ۹۲)، «اخوت» میان مؤمنان (حجرات، ۱۰) و مرزبندی میان «دارالاسلام» و «دارالکفر»، بذره‌های یک آگاهی تمدنی و هویتی فراملی را در همان سده‌های اولیه کاشته بود. آیدین این مفاهیم را بیشتر در بستر استفاده‌های سیاسی مدرن آنها تحلیل می‌کند و کمتر به این می‌پردازد که این ایده‌ها چگونه در طول تاریخ، فارغ از پروژه‌های سیاسی، در وجدان جمعی مسلمانان زیسته‌اند. عمرو عثمان^۳ در نقد خود اشاره می‌کند که آیدین گرچه به متفکران اسلامی می‌پردازد، چارچوب تحلیلی او بیشتر متأثر از نظریه‌های روابط بین‌الملل و تاریخ جهانی سکولار است و به اندازه کافی به الهیات و جهان‌بینی درونی اسلام به عنوان یک نیروی محرکه مستقل بها نمی‌دهد (Osman, 2018). افزون بر این ادعای آیدین مبنی بر اینکه نبود وحدت سیاسی مسلمانان پیش از سده نوزدهم، بیشتر بر تاریخ‌نگاری خطی و یک‌بعدی تکیه دارد. تاریخ اسلام، به‌ویژه در دوران‌های

1. top-down

2. James McDougall

3. Amr Osman

اولیه، شامل دوره‌های مختلفی از اتحاد و افتراق بوده است که نمونه‌های چنین وحدت و هویت سیاسی - اداری و قانونی مشترک را می‌توان در دوره‌های خلافت راشدین و دوران امویان و عباسیان مشاهده کرد (Osman, 2018). البته وجود این هویت‌های سیاسی و اجتماعی مشترک بدین معنا نیست که تراکم این هویت در همه دوره‌های تاریخی یکسان بوده است. طبیعی است که فشردگی و انباشتِ هویتی در هر ملتی متناسب با دیگری‌ها و رقیبان خود بیشتر می‌شود و کاملاً طبیعی است که با رشد غرب و ورود ناپلئون به مصر و طرح پرسش از «عقب‌ماندگی مسلمانان» و نیز با توسعه فعالیت‌های استعماری غرب در کشورهای اسلامی، نخبگان دنیای اسلام و سیاستمداران و نیز رهبران مسلمانی همچون جمال‌الدین اسدآبادی یا محمد عبده و دیگران طرح هویت اسلامی را بیش از پیش دنبال بکنند. در این میان اشکال یا ابهامی که آیدین را آزار می‌دهد و او نمی‌تواند به‌خوبی آن را فهم و یا حل کند، مسئله تنوع قومی، فرهنگی، مذهبی و دینی در جوامع اسلامی است. وجود تنوع در این جوامع را می‌توان به مثابه عاملی برای گسست و بی‌هویتی قلمداد کرد؛ کاری که آیدین انجام داده است و می‌توان هم آن را عاملی برای یک انباشت و تراکم هویتی در نظر گرفت؛ کاری که راقم این سطور در کتاب تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی بدان پرداخته است. اشکال کار آیدین آن است که به لحاظ نظری نمی‌تواند مسئله «وحدت و کثرت» در تاریخ جهان اسلام را به‌درستی فهم کند و نقطه‌های اشتراکی و هویت‌ساز و غنابخشی را در آن آشکار بسازد (هویت ایجابی)، ناچار به سمت کشف هویت سلبی و هویتی در پرتورد و انکار نظام سلطه و نظام استعماری غرب می‌رود. جهان اسلام و جهان غرب: آنچه که دنیای غرب را موسوم به «جهان غرب» کرده است نه تنوع و اختلافی است که میان انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها وجود دارد، بلکه به تعبیر لوفان بومر در کتاب جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، یک «کلیت فرهنگی بسیار گسترده» است که همه اینها را به یک واحد مطالعه تاریخی و برخوردار از یک هویت مشخص تبدیل می‌کند. از این نظر، «هیچ‌کس از روی تعقل وجود شیوه‌های ملی تفکر و رفتار و یا آن نوع از گروه‌های ذی‌نفعی را که مارکس طبقه می‌نامید، انکار نمی‌کند؛ به همین سان هیچ‌کس نیز منکر آن نیست که بورژوازی و پرولتاریا، انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها، فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها در اجتماع فرهنگی وسیع‌تری که به طور سنتی «غرب» نامیده شده، مشارکت دارند ... غرب بدین معنا از تمدن‌های هندو، چینی، اسلامی و روسی متمایز می‌شود» (لوفان بومر، ۱۳۸۲، ص. ۳۱)؛ بدین ترتیب البته می‌توان تحلیل جمیل آیدین در باب هویت سلبی جهان اسلام را درباره «جهان غرب» و هویت‌های سلبی آن در برابر جهان شرق (مانند بیزانس یا همان روم شرقی)، هویت سلبی آن در برابر جهان اسلام در جنگ‌های صلیبی، و آن‌گاه هویت سلبی آن در برابر قدرت‌های نوظهور و جهان‌های هویتی رقیب در دوران جدید نیز اجرا کرد. اما این همه زمینه برای هویت سلبی غرب هرگز موجب نگشت که جمیل آیدین چنان هویتی را هویتی برساخته تلقی کند و کلان‌روایت غرب را انکار نماید. اساساً تمدن‌ها و جهان‌های معنایی، در یک فرایندی «قلمرو

اعتبار/ قلمرو پرستیژ تمدنی» پیدا می‌کنند. این قلمرو اعتبار گاه ممکن است مانند آمریکا در دو سده رخ بدهد و گاهی ممکن است در یک هزاره پیدا بشود؛ مانند آنچه که برای اقوام امپراتوری روم و سپس تشکیل کشورهای اروپایی در سده دهم میلادی پدید آمد؛ گاهی نیز ممکن است این هویت در یک فرایند هزار و پانصد ساله تحقق پیدا بکند؛ مانند آنچه که برای تمدن اسلامی یا جهان اسلام خلق شد.

۲. ایده «جهان فرهنگی و تمدنی اسلام»

بر خلاف اندیشه جمیل آیدین، اندیشه‌های دیگری وجود دارد که تکوّن جهان اسلام را تمدنی می‌داند؛ نه سیاسی، ملی و فرهنگی و نه دولتی. از این منظر، رشته پیوند در جهان اسلام را باید در عقلانیت مشترک در جهان اسلام پی گرفت؛ نه در دولت مشترک. از این منظر، شکل‌گیری دولت تنها یک مقدمه یا یک مرحله در شکل‌گیری تمدن به شمار می‌آید. چه بسا دولتی نه مقدم بر یک تمدن، بلکه مبتنی بر یک تمدن شکل گرفته باشد. تمدن‌ها می‌توانند به شکل‌گیری دولت‌های تمدنی و دولت‌هایی با هویت مشترک اسلامی بینجامند که شاید بتوان نمونه‌های آن را در دولت‌های اسلامی گذشته در تاریخ اسلام مشاهده کرد. بدین‌سان هرچند همواره تمدن‌ها برخوردار از دولت‌ها هستند و دولت‌ها نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری یک تمدن و فرایند روبه‌رشد یک تمدن می‌توانند داشته باشند، رابطه میان دولت و تمدن، رابطه یک‌سویه نبوده است، بلکه رابطه‌ای دیالکتیک بوده است. همان‌طور که دولت‌ها زمینه‌های شکل‌گیری یک تمدن را فراهم کرده‌اند، تمدن‌ها نیز خود زمینه‌های بسیار مساعدی برای صورت‌بندی دولت‌های تمدنی بوده است.^۱ به باور مارشال هاجسن، مسلمانان پیش از دوران مدرن به هویتی واحد در سطح یک

۱. در این باره تأکید برخی از اندیشمندان بر موضوع دولت و نقش دولت‌های اسلامی در صورت‌بندی هویت تمدنی و تشکیل امت اسلام قابل توجه است. نمونه آن را می‌توان در بیانات و تأکیدات آیت الله خامنه‌ای در ترسیم مراحل پنج‌گانه شکل‌گیری تمدن اسلامی مشاهده کرد. ایشان به سهم دولت (یا همان دولت تمدنی) در شکل‌گیری تمدن اسلامی تأکید کرده و این مراحل را در وقوع انقلاب اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل دولت اسلامی (شامل همه کارگزاران نظام اسلامی و نه فقط قوه مجریه)، تشکیل جامعه اسلامی و سپس تشکیل تمدن اسلامی ضروری دانسته است (بهمنی، ۱۳۹۳، صص. ۱۹۸-۲۳۷)؛ ولی این بیان بدان معنا نیست که این مراحل تمدن‌سازی، مراحل مکانیکی و خطی بوده باشد، بلکه ایشان به‌خوبی توجه دارند که اولاً نظام، دولت و جامعه پیش از تشکیل تمدن، باید سویه و صبغه تمدنی داشته باشند؛ ثانیاً صورت‌بندی تمدنی هر یک از این مراحل آغازین، باید بر زمینه‌ها و بستر تمدنی استوار شده باشد. بدون زمینه‌های تمدنی نظام تمدنی، دولت تمدنی و جامعه تمدنی، تمدنی شکل نمی‌گیرد و بدون نظام تمدنی، دولت تمدنی و جامعه تمدنی هم، تمدنی شکل نخواهد گرفت. منی ابوالفضل، از متفکران زن مسلمان در مصر نیز در باب نقش دولت در شکل‌گیری امت اسلامی بدین ضرورت پرداخته است. ایشان به اصل دولت و سهم آن در صورت‌بندی امت وسط (الأمة القطب) تأکید می‌کند. از این نظر، هرچند مدار امت در اسلام، عقیده است و نه دولت، با تأسیس دولت، مقومات بنیادی عمران و آبادانی امت شکل می‌گیرد و صیانت از امت نیز با دولت میسر می‌گردد؛ بدین‌سان از نظر منی ابوالفضل، دولت نه خاستگاه امت و نه بدیل آن، بلکه مکمل و متمم امت تلقی می‌شود (ابوالفضل، ۲۰۰۵، م، ص ۲۴).

تمدن رسیده بودند و چنین روندی نوعی از سبک زندگی مشترک را ساخته بود که هاجسن برای آن از واژه (Islamicate) استفاده می‌کند (Hodgson, vol. 2, p. 334). هاجسن در آغاز کتاب اعجاز اسلام^۱ بدین نکته پرداخته است که تا وقتی مسلمانان در یک چارچوب اخلاقی به فعالیت گروهی پرداخته‌اند، این کنش‌های گروهی از آنان کالبدی ساخته است و آنان با اشتراک در ایمان به خدا و رسول خدا و با به رسمیت شناختن همدیگر، از اسلام فردی به سوی اسلام جمعی حرکت کرده‌اند و در نهایت به یک امت اسلامی تبدیل شده‌اند. از منظر هاجسن، ایمان اجتماعی تنها برآمده از تعالی فردی و خصوصی شخص مومن نیست، بلکه این ایمان، تکالیف اجتماعی و عمومی را نیز متأثر و مقدس می‌کند؛ بدین‌سان تدبیر و تعبد آثار گسترده‌ای را به لحاظ اجتماعی و گروهی بر جای می‌گذارد: «فراوری دین از مسجد به زندگی شخصی و اجتماعی و گسترش آن از مناسک دینی به مراسمات فرهنگی موجب سرایت دین از قلمرو خصوصی به قلمرو عمومی می‌شود و باعث حضور دین در همه ابعاد فردی و اجتماعی، اخلاقی و عقیدتی و سیاسی و اقتصادی می‌گردد؛ بدین‌سان ما به تدریج از قلمرو اسلام به مثابه یک دین خارج شده و به اسلام به مثابه یک فرهنگ، یک تمدن، یک قدرت و سیاست و بلکه یک جهان وارد می‌شویم که در آن همه امور به نام اسلام و با استناد به اسلام انجام می‌گیرد». نکته مهمی که هاجسن در اعجاز اسلام پی می‌گیرد کثرت سنت‌ها و فرهنگ مسلمانان و نسبت آن با دین یگانه اسلامی است. از این منظر، اسلام به لحاظ تعدد سنت‌های دینی افرادی که بدان ایمان آورده‌اند، دینی یگانه است. اسلام از میان عرب‌ها شروع شد، ولی خیلی زود بین‌المللی شد و در جاهای مختلف ریشه دواند. در دنیای اسلام یک نظام مرکزی جهانی غیر از دوره اول اسلامی وجود نداشته است؛ با این حال امروزه وقتی مسلمانان را در جاهای مختلف می‌بینیم، آنها از یک انسجام اسلامی در مقیاس جهانی برخوردارند؛ آنها نه تنها مناسک جمعی مانند حج را با هم انجام می‌دهند، بلکه به کلی از یک میراث مشترک هم برخوردارند (Hodgson, Vol. 1, pp. 72-78). همه مسلمانان «قرآن» را به مثابه یک متن و منبع وحیانی مشترک می‌پذیرند. همین موجب می‌شود آنها زبان مشترک و حتی چالش‌های مشترکی پیدا کنند. در نظم اجتماعی مسلمانان، پیام‌های قرآنی هر شرایطی را تقدس می‌بخشید. قرآن به عنوان منبع زندگی در امور نظامی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مقرراتی را وضع کرد (Ibid, p. 183). تکرار مستمر خود آیات قرآنی و تلاوت قرآن در میان مسلمانان نیز یکی از مهم‌ترین عناصر معرفتی، معنوی و حتی هنری در میان مسلمانان بوده و همواره کارکردهای کلان اجتماعی داشته است. «در میان همه هنرهای اسلام تلاوت آهنگین قرآن مجید از همه مهم‌تر و مرکزی‌تر است. این هنر عالی‌ترین هنر مقدس اسلام است. هنر تلاوت آهنگین قرآن مجید به طبع در بسیار موارد با هنر کتابت کلام خداوند و نیز با

حفظ کردن قصصی که در بسیاری از سوره‌های این کتاب مقدس آمده است، همراه می‌شده است» (نصر، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۷).

افزون بر قرآن و نیز سنت، مؤلفه‌های اعتقادی مشترکی در میان مسلمانان وجود داشته است. آنها در دو عنصر ایمان بر خدای یگانه و باور به روز قیامت اتفاق نظر داشته‌اند. از سوی دیگر محتوای اجتماعی خود اسلام موجبات پیوستگی در میان مسلمانان را ایجاد کرده بود. اسلام فراتر از امور فردی محتوا داشت و به مراتب بیشتر از مسیحیت در پی ارائه الگوی اجتماعی بر مبنای دین بود و از این‌رو نه فقط بر عبادت عمومی، بلکه بر تمامی زندگی و قانون مدنی سایه انداخت (بابایی، ۱۳۹۳). افزون بر نقاط ایجابی، وجود محدودیت‌ها و ناپایدها نیز عملاً در سنت اسلامی موجب نوعی از مشابهت، مشارکت، و پیوستگی بوده است (Hodgson, Vol. 1, p. 86-87). وجود محدودیت‌های مشترک در اسلام، شبیه ناپایدهای عمومی^۱ است که مرادخای کاپلان در تحلیل تمدن یهودی بدان اشاره می‌کند و آن را برای امت یهود هویت‌بخش معرفی می‌کند. از نظر کاپلان، وجود ناپایدهای اجتماعی به عقاید دینی، معیارهای اخلاقی و آرمان‌های ملی شکل و هویت می‌بخشد و از این طریق هماهنگی و پیوستگی در تمدن به وجود می‌آید (Kaplan, 1994, pp. 199-200). حسین نصر نیز درباره هویت واحد و پیوسته جهان اسلام و تمدن اسلامی، تحلیلی شبیه مارشال هاجسن دارد. او منطقه‌های شش‌گانه فرهنگ اسلامی در منطقه عربی، منطقه ایران، منطقه آفریقای سیاه، منطقه ترک‌زبان، منطقه شبه‌قاره هند و جهان مالایایی در جنوب شرق آسیا را نمایشگاهی می‌داند که در آن مجموعه‌ای شگفت‌انگیز از قومیت‌ها، زبان‌ها، انواع هنر و موسیقی و آداب گوناگون زندگی بشر را می‌توان مشاهده کرد. «اسلام از جنگل‌های بورنتو گرفته تا کوه‌های هندوکش و تا بیابان‌های موریتانی، پیروانی دارد که در میان آنها، سفیدپوست، سیاه‌پوست، زردپوست و در واقع تمام دیگر نژادهای میانه به چشم می‌خورد. در میان مسلمانان همه‌گونه نژاد از مویشکی، موبور، چشم‌قهوه‌ای و چشم‌آبی وجود دارد. اما در دل این تنوع چشمگیر، وحدتی حاکم است که از اسلام سرچشمه می‌گیرد و جلوه‌های آن را می‌توان در قرآن به زبان عربی از شرق گرفته تا غرب، در اقامه نمازهای یومیه در جهت مکه، در الگو قراردادن پیامبر، در پیروی از شریعت، در رایحه معنوی طوایف صوفیه، در نقش و نگارها و هماهنگی‌های جامع موجود در هنر اسلامی و نیز در بسیاری عوامل دیگر به چشم دید» (نصر، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۰). از نظر نصر، وحدت موجود در جهان اسلام، هیچ‌گاه به معنای متحدالشکل بودن نبوده است و همواره در آن تنوع فراوانی وجود داشته است. از این نظر اسلام توانسته است همه جماعات انسانی را به خود جلب کند و در عین ارج‌گذاری به اختلافات فرهنگی، تمدن عالم‌گیری را خلق کند که اصل و مرکز آن توحید است و می‌تواند یکپارچگی در تمدن اسلامی را به ارمغان بیاورد

همان)^۱. عبدالحسین زرین کوب نیز در بیان ویژگی‌های فرهنگ اسلامی و تأکید بر قانون مشترک اسلام به رغم وجود معارضات سیاسی میان فرمان‌روایان مختلف در اعصار گذشته، می‌گوید: «اسلام که یک امپراتوری عظیم جهانی بود با سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن به شمار می‌آمد، مواریث و آداب بی‌زیان اقوان مختلف را تحمل کرد، همه را به هم درآمیخت و از آن چیز تازه‌ای ساخت. فرهنگ تازه‌ای که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ‌نظری‌هایی که دنیای بورژوازی و سرمایه‌داری را به ملت‌ها، به مرزها، و نژادها تقسیم کرد، در آن مجهول بود. مسلمان از هر نژاد که بود - عرب یا ترک، سندی یا آفریقایی، در هر جایی از قلمرو اسلام قدم می‌نهاد، خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت. یک شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی می‌یافت. همه جا در مسجد، در مدرسه، در خانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری، اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود، نه اختلاف تابعیت. همه جا یک دین بود و یک فرهنگ؛ فرهنگ اسلامی که فی‌المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت: مدینه، دمشق، بغداد، ری، نیشابور، قاهره، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور و دهلی (زرین‌کوب، ۱۳۸۸، صص. ۲۹-۳۱).

از نظر جوزف شاخت^۲ به‌رغم نفوذ قوانین بیگانه (حقوق تلمود یهودی، حقوق ساسانی و حقوق روم شرقی) در حقوق اسلامی، اسلام توانست تغییراتی را موجب شود؛ برای مثال در احکام ارث، رسوم عرب جاهلی را تغییر داد و یا اینکه رباخواری را برای همیشه مذموم ساخت (همان، صص. ۱۰۹-۱۱۹). این سطح از تغییرات منحصر به عرصه حقوق و فقه نبود، بلکه در ادبیات نیز به وجود آمد. به‌رغم وجود تنوعات و تناقضات در ادبیات اسلامی، روح دینی در این ادبیات رنگارنگ بسیار مشهود بوده است. با سیطره ادبیات اسلامی و زبان‌های اسلامی، بسیاری از زبان‌های دیگر مانند زبان نبطی، قبطی، لاتین، یونانی، سریانی، ارمنی و پهلوی رو به ضعف نهاد و به‌تدریج از میان رفت. در ادبیات اسلامی، فقط زبان عربی غالب نبوده است، بلکه ادبیات فارسی نیز در حوزه‌های ادبی تمدن اسلامی پررنگ بوده است. در شعر حماسی هرچند روح ایرانی در زبان فارسی موج می‌زند و هیچ التقاط عربی در آن یافت نمی‌شود و

۱. گفتنی است هرچند حسین نصر نیز در کتاب قلب اسلام تعبیری دارد که نشان تفکیک امت از تمدن است، برخی دیگر از تعبیرهای ایشان از نزدیک‌بودن مفهوم امت به مفهوم تمدن خبر می‌دهد. نصر آنجا که به مقوله «امت و جامعه» در اسلام می‌پردازد، بدین نکته تصریح می‌کند که «در هر حال برای اسلام، امت بیش از هر چیز دیگری به اجتماعی انسانی اشاره دارد که وابستگی‌های مذهبی آنها را کنار هم قرار داده است و وابستگی اجتماعی، قضایی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی را نیز به دنبال دارد».

2. Joseph Schacht

هرچند شاعرانی مانند فردوسی و نظامی از فصیح‌ترین و مهم‌ترین شاعران ملی و ایرانی بوده‌اند و شاید از اسلام کمتر چیزی را اخذ کرده باشند، ولی در نظر برخی از مستشرقان، آثار نفوذ تمدن اسلامی از بیان آنها محسوس است؛ در این باره هرچند برخی شاهنامه را مخالف اسلام و گاه منتسب به زرتشت می‌خوانند، از لابلای این کتاب می‌توان فهمید که فردوسی خود را یک ایرانی مسلمان و دارای فرهنگ و سنن اجتماعی ایران مسلمان می‌داند (همان، ص. ۱۵۴). شبیه چنین تحولی در هنرهای اسلامی نیز صادق است. هنرهای اسلامی به‌رغم تنوع و تکثری که داشتند، در یکدیگر اثرگذار بودند و در مجموع هنر واحد اسلامی را پدید آورده است. مسجدها در دنیای اسلام و هنرهای به کار رفته در آن و نیز خط عربی و خوشنویسی قرآن که پس از مسجد، مقدس‌ترین وسیله وحدت عالم اسلام بود، هم به لحاظ ماهوی وحدت داشته است و هم خود عامل وحدت در میان تنوعات فرهنگی جهان اسلام بوده است (همان، صص. ۱۷۰-۱۷۱). تیتوس بورکهارت نیز در توصیف هنر اسلامی می‌نویسد: «هیچ‌کس نمی‌تواند وحدت هنر اسلامی را منکر شود؛ چه در زمان و چه در مکان؛ زیرا وجود این وحدت بسی آشکار و بدیهی است؛ چه انسان به مشاهده مسجد قرطبه بپردازد و چه در مدرسه بزرگ سمرقند تأمل کند. چه مزار عارفی را در مغرب ببیند و چه در ترکستان و چین. گویی یک نور و فقط یک نور در تمام این آثار متجلی است» (بورکهارت، ۱۳۷۲، ص. ۶۵). از این منظر، عناصر مشترک در هنر اسلامی، نه تنها ناشی از جهان‌بینی مشترک مسلمانان و یا نشئت‌یافته از قواعد و ضوابط شریعت اسلامی در آفرینش‌های هنری، بلکه ناشی از تجربه‌های تاریخی مشترک و تعاملات فرهنگی میان سرزمین‌های اسلامی است. از این منظر، نه فقط بسترهای دینی مشترک و حدود و ثغور شرعی در اسلام و یا حتی مسیحیت در صورت‌بندی هنر دینی اثرگذار بوده است، بلکه تعامل فرهنگی مشترک و تاریخ مشترک سرزمین‌های اسلامی نیز در شکل‌بندی هنر اسلامی اثرگذار بوده است. «هنر ایران و بغداد را نمی‌توان در دوران امویان از یکدیگر جدا کرد. هنر سوریه، عراق و ترکیه را نمی‌توان از هنر عثمانی مجزا نمود و هنر صفویان را بی‌تأثیر از هنر هرات نمی‌توان شناخت» (مریدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص. ۸۱). از آنچه گفته شد، بر می‌آید که آنچه امت اسلامی را به هم پیوند داده، صرفاً یک ایمان قلبی و فردی نیست، بلکه ایمانی مشترک و البته امتدادیافته در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و برخی از سطوح سیاسی است. ایمان مشترک که برخاسته از متن مشترک مثل قرآن بین امت اسلام بوده است،^۱ موجب گردید مسلمانان در جمعیت خود، برخوردار از یک

۱. نقش کلیدی قرآن کریم به عنوان متنی که در جهات مختلف و نقاط متعدد جهان اسلام منتشر بوده، نه فقط در میان مفسران، بلکه فقیهان، عارفان، فیلسوفان و متکلمان، نه فقط علما، بلکه سیاستمداران و مصلحان اجتماعی، و هنرمندان و ادبا و شعرا و معماران، و نه تنها نخبگان، بلکه عموم مردم، همواره به عنوان منبع معرفتی، فرهنگی، و سیاسی حضور و نفوذ داشته است و آیات و گزاره‌های آن به اصول و قواعد مختلف زندگی در سیاست، در علم، و در فرهنگ تبدیل شده است. قرآن نه یک کتاب علمی صرف، بلکه جوابی بود به نیازهای عصر.

تاریخ مشترک، محبت مشترک، خصومت مشترک (در برابر نظام سلطه)، چالش‌های مشترک، ظرفیت‌های مشترک و در نهایت هویت مشترک باشند. این نه یک پدیده جدید، بلکه یک حقیقت دیرین دارد و همان حقایق گذشته، مسیر مواجهه با غرب (غرب به مثابه خصم تمدنی مسلمانان) و نیز مواجهه با تمدن‌های دیگر را معلوم می‌کند. تمدن غرب در مواجهه با دیگربودهای تمدنی‌اش، نه تنها نقطه تفاوت تمدنی برای تمدن اسلامی به شمار می‌آید، بلکه آنجا که نقش استعماری پیدا می‌کند، به مثابه خصم تمدنی نقش ایفا کرده، از تفاوت تمدنی به خصم تمدنی تغییر جا می‌دهد. خصم تمدنی غرب نه تنها در دوره مدرن، بلکه از دوره‌های پیشین باستان همواره یکی از دیگربودهای خصمانه‌اش را تمدن شرق قرار داده بود و از همان‌رو جنگ‌های تاریخی بزرگی را علیه سرزمین فارس آغاز کرده بود که نمونه آن را در لشکرکشی‌های اسکندر مقدونی می‌توان مشاهده کرد. این رویه ستیز با مشرق زمین و بعدها با اسلام و تمدن اسلامی، در دوره جنگ‌های صلیبی، به نام مسیحیت ادامه یافت و آن‌گاه نمونه همه‌جانبه این سلطه‌جویی خصمانه در دوره‌های بعد در زمانه استعمار ظهور یافت و به نام مدرنیته و مدرنیسم و ترک‌های بسیاری را در میان امت اسلام موجب گردید؛^۱ بدین‌سان خصم تمدنی غرب امروز، امتداد منطقی خصم تمدنی غرب دیروز بوده است و این دشمنی نه تنها در دوران اسلام، بلکه در دوران پیش از اسلام هم میان تمدن رومی و تمدن ایران و قبل‌تر از آن بین یونانیان و ایرانیان وجود داشته است.

- چالش‌های یگانگی امت اسلامی در دوران مدرن

به‌رغم خبط و خلط‌های مفهومی جمیل آیدین در مورد ماهیت «برساخته» جهان اسلام، باید اذعان کرد که تحلیل او هرچند با مبانی نادرست، به یک معضل واقعی و انکارناپذیر در دنیای معاصر اسلام اشاره می‌کند. جهان اسلام امروز در فرایند تعریف هویت خود در مواجهه با جهان جدید، دچار زخم‌های عمیق و گسست‌های جدی شده است؛ اما بر خلاف دیدگاه آیدین، این زخم‌های ناسور نه معلول «برساخته‌بودن» هویت اسلامی یا ماهیت «سلبی» و واکنشی آن، بلکه محصول دو عامل هم‌زمان و پیرانگر دیگر بوده است:

۱) **تحمیل قالب‌های مدرن غربی بر پیکره جوامع اسلامی:** مهم‌ترین و ساختاری‌ترین این قالب‌ها، نظام دولت-ملت^۲ و ستفالیایی است. این الگو که برآمده از تاریخ اختصاصی اروپا بود، پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی، بر جهان اسلام تحمیل شد و مرزهای مصنوعی را جایگزین پیوندهای طبیعی فرهنگی، دینی و تاریخی کرد. همان‌طور که برتراند بدیع،^۳ نظریه پرداز برجسته روابط بین‌الملل،

۱. لابی و اسرائیل از اوایل دهه ۱۹۹۰ تلاش سخت و البته موفقیت‌آمیز در جهت متقاعدکردن دولت آمریکا برای درپیش گرفتن سیاست رویارویی نسبت به ایران آغاز کردند (جان میرشایمر، لابی یهود و رنالیسم تهاجمی، ص. ۲۱۵).

2. Nation-State System

3. Bertrand Badie

در کتاب *The Imported State* استدلال می‌کند، دولت-ملت وارداتی در جوامع غیر غربی نه تنها نتوانست مشروعیت و کارآمدی لازم را کسب کند، بلکه با ایجاد منطق «منفعت ملی»،^۱ مفهوم متعالی «منفعت امت» را به حاشیه راند. این ساختار، جوامع اسلامی را به واحدهایی رقیب و گاه متخاصم تبدیل کرد و وفاداری‌های ملی را بر اخوت اسلامی مقدم شمرد. نتیجه خلق دنیایی پاره‌پاره بود که در آن، همکاری برای حل مسائل مشترک، جای خود را به رقابت بر سر منابع محدود داد و مانع از شکل‌گیری یک کنش جمعی معنادار در سطح جهانی شد (Badie, 1995).

۲) **تعمیق و فعال‌سازی گسل‌های داخلی:** این عامل که به موازات عامل اول عمل می‌کند، اوج‌گیری و عمق‌یابی بی‌سابقه اختلافات مذهبی و قومی در درون جهان اسلام است. در حالی که این تفاوت‌ها همواره وجود داشته است، در دوران مدرن و پس از ورود مدرنیته به دنیای اسلام، به شکل خطرناکی سیاسی و ابزاری شد. اکنون پاسخ این پرسش کلیدی را که چرا جهان اسلام در دوران اخیر، عمیق‌ترین اختلافات تاریخی خود را فعال کرده و گسل‌های هویتی خفته را بیدار نموده است، در رویکردها و تفسیرهای مختلفی می‌توان یافت. یکی از ریشه‌های اصلی این گسل‌های هویتی، چنانکه اولیویه روآ^۲ در آثار خود (مانند: *Globalized Islam*) اشاره دارد، «قبیله‌ای شدن»^۳ دین و سیاست در غیاب یک پروژه تمدنی مشترک و فراگیر مسلمانان است. در نبود یک گفتمان وحدت‌بخش که بتواند کثرت‌ها را ذیل یک چتر مشترک تعریف کند، هویت‌های خرد (قومی، مذهبی، فرقه‌ای) برجسته شدند و به سنگر اصلی نزاع‌های سیاسی تبدیل گشتند. این امر، محصول «فقدان گفتگوی سازنده» در جهان اسلام و غلبه منطق حذف بر منطق تفاهم است. در چنین فضایی، اختلافات جزئی بر اشتراکات بسیار سایه می‌اندازد و انرژی درونی امت اسلام به جای صرف‌شدن برای تعالی و پیشرفت، صرف خنثی‌سازی یکدیگر می‌شود (Roy, 2004).

ترکیب این دو عامل - یعنی تکه‌تکه‌شدن ساختاری از بیرون و فعال‌شدن گسل‌ها از درون - هویت جهان اسلام را نه فقط در مسائل کلان سیاسی، بلکه در بدیهی‌ترین امور انسانی و اخلاقی نیز با تهدید مواجه کرده است. این وضعیت، همان گسست عمیقی است که واکنش‌های احساسی یا انفعالی در برابر بحران‌های مشترک (مانند مسئله فلسطین یا اسلام‌هراسی) را جایگزین اقدام راهبردی، مؤثر و هماهنگ کرده، امت اسلام را از تحقق ظرفیت‌های عظیم تمدنی خود بازداشته است.^۴

1. National Interest

2. Olivier Roy

3. Tribalization

۴. این قسمت از تحلیل مسئله نزاع در جهان اسلام و ریشه‌های درونی و بیرونی آن با استفاده از Gemini 2.5 pro تهیه و ارائه شده است.

۳. روان‌شناسی سیاسی امت کنونی اسلام

پرسش اصلی و البته بسیار آزاردهنده در این بحث، هویت پیوسته جهان اسلام این است که اگر دنیای اسلام چنین درهم‌تیدگی دینی و اسلامی دارد، چگونه در انسانی‌ترین مسئله تمدنی همچون مسئله فلسطین، مسئله‌ای که اتفاقاً متعلق به همان جهان اسلام است، وامانده و نتوانسته در جهانی بودن خودش آن را علاج و حل و فصل کند؟ آیا مسئله اصلی در این ناکارآمدی بزرگ در جهان اسلام، عقب‌افتادگی و توسعه‌نیافتگی دنیای اسلام است یا ریشه آن در فاصله بین ملت‌ها و دولت‌های اسلامی است، یا اینکه خاستگاه این رنج و درد در وابستگی اقتصادی و سیاسی دولت‌های اسلامی به غرب و آمریکاست؟ یا اینکه آبخشور آن را باید در اختلاف میان دولت‌های اسلامی در جهان اسلام یا اختلاف‌های طایفه‌ای، فرقه‌ای و مذهبی در میان ابنای اسلامی و جوامع اسلامی جستجو کرد؛ اختلافاتی که موجب شده است وحدت و اشتراک در دنیای اسلام نتواند یکپارچگی و قدرت خود را در حل مسئله‌های مشترک حفظ کند و کارکرد سیاسی خود را آشکارا نشان بدهد؟ بی‌شک این سطح از ناکارآمدی جهان اسلام در بدیهی‌ترین و انسانی‌ترین مسئله جهانی، همچون مسئله فلسطین نشان از این ندارد که اساساً چنین جهانی وجود ندارد و واقعیت دنیای اسلام از اساس امری موهوم است، بلکه این ناکارآمدی بیانگر ضعف‌ها و زخم‌های ناسوری است که بر پیکره جهان اسلام وارد گشته، آن را در علاج دردهای خود عاجز ساخته است. شبیه این دردها و زخم‌های عمیق را می‌توان در جهان‌های دیگر و تمدن‌های دیگر همچون تمدن غرب نیز مشاهده کرد. تمدن بودن تمدن‌ها نه در نداشتن چنین زخم‌های عمیق، بلکه در خودآگاهی آنها به این دردها و واکنش‌های مستمر و مقاومت‌ها و ایستادگی‌های طولانی و اثرگذار برای حل چنین معضلاتی است. اگر چنین خودآگاهی در میان نخبگان و تودگان و نیز در میان جنبش‌های اجتماعی و سیاسی وجود نداشت و اگر اراده‌ای در میان عالمان مسلمان و اندیشمندان اسلامی برای رهایی از این سلطه استعماری نبود، و اگر انسجام و اتحاد در اصل ارزش‌ها و شعارهای استعمارستیز از شرق آسیا تا غرب آسیا وجود نداشت، این نبوده‌ها و نداشتن‌ها را می‌شد نشانه‌ای بر نبود جهان اسلام و فقدان هویت واحده ملت مسلمان قلمداد کرد. نکته‌ای که در مورد واقعیت جهان اسلام از یک سو و نبود قدرت و اراده در جهان اسلام برای حل مسائل مشترک باید در نظر گرفت، مسئله فراگیر «ترس» به مثابه یک شاخص «ضد تمدنی» در سطح جوامع اسلامی و در میان دولت‌های اسلامی است. دنیای اسلام امروزه از دو جهت در ترس و اضطراب به سر می‌برد و همین ترس و نگرانی سبب ناتوانی مسلمانان در حل معضلات خود می‌شود: نخستین ترس، ترس از خود و داشته‌های خود است. اینکه آیا واقعاً دنیای اسلام توش و توانی برای حرکت تمدنی دارد یا نه؟ اینکه آیا دنیای اسلام می‌تواند آورده‌ای برای تمدن معاصر و تمدن جهانی امروز داشته باشد یا نه؟ در پاسخ به این تردید در خود، نه تنها توده‌ها، بلکه بسیاری از نخبگان سیاسی و نخبگان علمی دچار نوعی از خودباختگی و خودتحقیری هستند و همین خودباختگی و

دست‌پاچگی موجب شده است که بسیاری از داشته‌های علمی و معرفتی، داشته‌های فرهنگی و اجتماعی، داشته‌های اقتصادی و داشته‌های تاریخی را نادیده بگیرند و به کارکرد آن تردیدی عمیق پیدا کنند؛ تردیدی که آنها را از خود هم ترسانیده است. ترس دوم، ترس از جهان غرب و تمدن مغرب زمین است. این ترس، نه ترسی واقعی، بلکه ترسی موهوم و برساخته است؛ به بیان دیگر عملیات «استضعاف» و «استخفاف» (به تعبیر قرآنی) از ناحیه دنیای استکبار، در واقع چیزی جز ضعف‌پنداری و القا (یا تلقین) ضعف به دنیای اسلام نیست و ضعف واقعی مسلمانان زمانی رخ می‌دهد که در برابر القای ضعف، خود مسلمانان تمکین کنند و اراده کنند که این القای ضعف را بپذیرند. نقطه انعقاد ناتوانی مسلمانان و جهان اسلام دقیقاً در همین نقطه پذیرش ضعیف‌پنداری و سبک‌خواهی از ناحیه مستکبران غیرمسلمان است. در همین راستا آیت‌الله خامنه‌ای درباره استفاده دشمنان از راهبرد تهدید و ترس برای ملت‌های دیگر می‌فرماید: «خصوصیت ابرقدرت این است که به مردم دنیا تفهیم بکند که هیچ‌کس در مقابل او تاب ایستادگی و مقاومت ندارد. ... ابرقدرت‌ها بیش از آنچه که با پول و سلاحشان زندگی بکنند و قدرت نشان بدهند و حکومت بکنند، با هیبتشان زندگی می‌کنند و فرمان می‌رانند و حکومت می‌کنند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۱۱/۱۹)؛ از همین رو رهبر شهید انقلاب در فهرست کارکردهای مهم انقلاب اسلامی، به موضوع «انهدام ترس» می‌پردازد و می‌گوید: «در کشور کاری کرده بودند که ترس از قدرت آمریکا بر همه دل‌ها حاکم بود. عرض کردیم که در این دهه‌های آخر از آمریکا، قبلش هم ترس از انگلیس، هر حادثه‌ای در کشور اتفاق می‌افتاد، می‌گفتند کار انگلیس‌هاست؛ یعنی انگلیس‌ها را قدرت مطلق می‌دانستند. این ترس، مخصوص مردم نبود؛ خود سردمداران رژیم هم می‌ترسیدند از آمریکا. انقلاب اسلامی آمد و این سنگر ترس را منهدم کرد» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۵/۰۱/۰۱).

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با نقد استدلال محوری جمیل آیدین که «ایدۀ جهان اسلام» را به مثابه یک برساختۀ سیاسی مدرن صورت‌بندی می‌کند، نشان داد که تحلیل وی از تمایز میان دو سطح مجزا غفلت می‌کند: سطح پروژه‌های سیاسی نخبگان و سطح واقعیت‌های جامعه‌شناختی و فرهنگی - معرفتی. آیدین با تمرکز بر تاریخ دیپلماتیک و رقابت‌های ژئوپلیتیک میان امپراتوری‌ها، به‌درستی نشان می‌دهد که یک «ژئوپلیتیک پان‌اسلامی» یکپارچه در دوران پیشامدرن وجود نداشته است. با این حال، تعمیم این یافته و استنتاج فقدان یک «جهان اسلام» به مثابه یک کلیت معنادار، حاصل یک تقلیل‌گرایی مفهومی است. در این مقاله استدلال شد که «جهان اسلام» را نه به عنوان یک واحد سیاسی منسجم^۱ بلکه باید به مثابه یک

1. Political entity

«اجتماع ایمانی»^۱ و یک «جهان فرهنگی»^۲ فهمید که قوام آن بر اشتراکات عمیق تری استوار است: یک چارچوب متافیزیکی و حقوقی مشترک برآمده از قرآن و سنت، شبکه‌های فراملی عالمان و تاجران که به انتقال دانش و سرمایه فرهنگی می‌پرداختند و مناسک وحدت‌بخشی چون حج که همواره بازتولیدکننده یک آگاهی فراملی بوده‌اند. این زیرساخت‌های هویتی، واقعیتی جامعه‌شناختی را شکل داده‌اند که وجود آن مستقل از پروژه‌های سیاسی دولت‌ها بوده و در وجدان جمعی زیسته است. از این منظر، ناکارآمدی کنونی نهادهای رسمی جهان اسلام در مواجهه با بحران‌هایی همچون مسئله فلسطین، نه دلیلی بر فقدان هویت مشترک، بلکه نمایانگر عدم انطباق^۳ ساختار سیاسی مدرن (دولت-ملت) با منطق فرهنگی پیشامدرن (امت) است. دولت-ملت به عنوان یک ساختار وارداتی مبتنی بر منطق وستفالیایی، ذاتاً در بازنمایی و نمایندگی آرمان‌های یک اجتماع ایمانی فراملی دچار تعارض ساختاری است؛ بنابراین به جای انکار وجود جهان اسلام، باید به تحلیل دینامیک‌های تعامل میان این دو سطح پرداخت. پدیده‌هایی مانند «محور مقاومت» را می‌توان به عنوان تجلیات معاصر این منطق تحلیل کرد؛ جایی که کنشگران غیردولتی یا شبه‌دولتی، با عبور از مرزهای رسمی، پیوندهای اندام‌وار جدیدی را بر اساس یک وجدان مشترک تاریخی و تهدید متصور مشترک شکل می‌دهند. این پدیده نشان می‌دهد که «واقعیت» جهان اسلام در لایه‌های زیرین ساختارهای رسمی سیاسی، همچنان به عنوان یک منبع بسیج اجتماعی و یک چارچوب هویتی پویا، قابلیت کنشگری دارد. مطالعه آینده جهان اسلام، بیش از آنکه نیازمند تمرکز بر دیپلماسی رسمی دولت‌ها باشد، مستلزم تحلیل جامعه‌شناختی این انرژی‌های اجتماعی و فرهنگی مترام و نحوه تبلور آنها در ساختارهای سیاسی نوین و بدیل است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Community of faith
2. Civilizational sphere
3. Mismatch

منابع

- ابوالفضل، م. (۲۰۰۵م). *الأمة القبط نحو تأصيل منهجی لمفهوم الامه فی الاسلام*. قاهره: مكتبة الشروع الدوليه.
- بابایی، ح. (۱۳۹۳). پیوستگی در تمدن اسلامی. *نقد و نظر*، شماره ۷۴.
- بهمنی، م. ر. (۱۳۹۳). تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای. *نقد و نظر*، شماره ۷۴.
- بورکهارت، ت. (۱۳۷۲). *ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی*. در: مبانی معنوی هنر، س. ح. نصر (مترجم). تهران: *سوره مهر*.
- خامنه‌ای، س. ع. (۱۳۶۸/۱۱/۱۹). بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش جمهوری اسلامی ایران در روز نیروی هوایی. قابل دسترس در: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2265>
- زرین کوب، ع. (۱۳۸۸). *کارنامه اسلام*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- لوفان بومر، ف. (۱۳۸۲). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*. ح. بشیریه (مترجم). تهران: انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- مرشایمر، جان جی. (۱۳۹۱). *آثار و پیامدهای صهیونیسم و استکبار بین‌المللی*. ترجمه محسن محمودی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مریدی، م. ر.؛ تقی‌زادگان، م.؛ عبداللهی، ه. (۱۳۹۲). تحلیل گفتمان‌های هنر در ژئوپولیتیک جهان اسلام. *مطالعات ملی*، ۱۴(۲).
- نصر، ح. (۱۳۸۳). *قلب اسلام*. م. شهرآئینی (مترجم). تهران: انتشارات حقیقت و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- نصر، ح. (۱۳۸۹). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. م. اسعدی (مترجم). تهران: انتشارات طرح نو.

References

- Abul al-Fadl, M. (2005). *Al-Ummah al-Qutb: Towards a Methodological Foundation for the Concept of Ummah in Islam*. Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyyah. [In Arabic]
- Babaei, H. (2014). Continuity in Islamic civilization. *Naqd va Nazar*, no. 74. [In Persian]
- Burckhardt, T. (1994). The eternal values in Islamic art. In S. H. Nasr (Trans.), *Spiritual foundations of art*. Tehran; Sooreh Mehr. [In Persian]
- Lovat Bomer, F. (2003). *Major currents in the history of Western thought* (H. Bashiriyeh, Trans.). Tehran: Markaz-e Bazshenasi-ye Islam va Iran. [In Persian]
- Bahmani, M. R. (2014). The new Islamic civilization in the thought of Ayatollah Khamenei. *Naqd va Nazar*, np. 74. [In Persian]
- Zarrinkoub, A. (2009). *The history of Islam*. Tehran: Amir Kabir Publishing. [In Persian]
- Moridi, M. R., Taghizadegan, M., & Abdollahi, H. (2013). Analysis of art discourses in the geopolitics of the Islamic world. *National Studies*, 14(2). [In Persian]
- Mearsheimer, J. J. (2012). *The tragedy of great power politics* (M. Mahmoudi, Trans.). Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2010). *The Muslim student and the modern world* (M. Asadi, Trans.). Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]

- Nasr, S. H. (2004). *The heart of Islam* (M. Shah-Amini, Trans.). Tehran: Haqiqat Publishing & International Center for Dialogue of Civilizations. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1989, February 8). *Speech at a meeting with commanders and personnel of the Air Force of the Islamic Republic of Iran on Air Force Day*. URL=
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2265> [In Persian]
- Kaplan, M. (1994). *Judaism as a civilization, Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. Jewish Publication Society of America.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, Vol. 1, 2, 3.
- Cemil A. (2019). *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Harvard University Press.
- Mescob-Jadid, S. (2018). Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. by C. Aydin. *Bustan: The Middle East Book Review*, 9(1), pp. 125–129. <https://doi.org/10.1163/18785328-00901010>.
- McDougall, J. (2017). Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, by C. Aydin. *The American Historical Review*, 122(5), p. 1572–1574. <https://doi.org/10.1093/ahr/122.5.1572>.
- Osman, A. (2018). Review of the book *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. by C. Aydin. *International Journal of Middle East Studies*, 50(4), pp. 794–796. <https://doi.org/10.1017/S002074381800089X>.
- Badie, B. (1995). *The imported state: The westernization of the political order*. C. Volk (Trans.). Stanford University Press, pp. 31-55, 209-219.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The search for a new ummah*. Columbia University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی