

فصل اول

تفسیر مارکسیستی یا وبری

امروزه، نظری همه‌جاگیر وجود دارد که اسلام را غیر قابل جمع با فرهنگ مدرن و حتی فراتر از آن مانع مدرن شدن کشورهای می‌داند که اکثریت جمعیت‌شان را مسلمانان تشکیل می‌دهند. با شکل‌گیری جمهوری اسلامی در ایران و نیز گسترش اسلام‌گرایی به مثابه یک جنبش توده‌ای بسیار فعال در پاره‌ای از کشورهای مسلمان‌نشین، این نظر ظاهراً دیگر به حقیقت انکارناپذیری تبدیل شده است که هر نوع تردید درباره آن نشانی از ضدیت با مدرنیته و مدرنیسم تلقی می‌شود.

یکی از عواملی که این نظر را نیرومند می‌سازد و ظاهر غیر قابل تردیدی به آن می‌دهد، گستردگی طرفداران ناهمگون آن است. از جریان‌های نژادپرست غرب و هارترین محافظ بورژوازی امپریالیستی گرفته تا بعضی از رادیکال‌ترین جریان‌های فکری و سیاسی در کشورهای مسلمان‌نشین، بسیاری با مقاصد و تحلیل‌های مختلف از این نظر طرفداری می‌کنند. اکنون این نظر شاید یکی از معدود نظراتی باشد که مثلاً روابط عمومی یک شرکت نفتی یا یک شرکت صادرکننده تسلیحات به منطقه خلیج فارس و یک جریان چپ رادیکال از همین منطقه، می‌توانند درباره‌اش هم رأیی داشته باشند. همین گستردگی و ناهمگونی طرفداران این نظر است که به آن ظاهر مستدلی می‌دهد و برای بعضی‌ها آن را به برهانی تبدیل می‌کند که نفس وجودش دلیل درستی‌اش تلقی می‌شود؛ چیزی شبیه برهان آنسلم قدیس (St. Anselm) در الهیات مسیحی قرون وسطی در اثبات واجب‌الوجود، که نفس اعتقاد اقوام مختلف به وجود خدا را مهم‌ترین دلیل وجود خدا تلقی می‌کرد. اما حقیقت این است که اعتقاد به غیرقابل جمع بودن اسلام و مدرنیته، نظری است به لحاظ تئوریک نادرست و به لحاظ سیاسی خطرناک.

ضعف تئوریک چنین نظری این است که، به طور صریح یا ضمنی، عامل فکری را در تحولات اجتماعی، عاملی ثابت تلقی می‌کند و نقش آن را تعیین‌کننده می‌داند. درحالی که اولاً نظام‌های فکری نیز مانند همه پدیده‌های دیگر تحول می‌یابند و در همدیگر اثر می‌گذارند و بنابراین، کائنات بسته و ثابتی نیستند. ثانیاً هیچ نظام فکری نمی‌تواند در زندگی مردم همیشه معنا و شعاع نفوذ یک‌سانی داشته باشد. در واقع، نظام‌های فکری هر چه باشند، گرویدن مردم به آنها یا واگرایی‌شان از آنها عللی دارند که دیگر نمی‌توان این علل را محصول خود آن نظام‌های فکری تلقی کرد. با استفاده از تعبیر زیبای حافظ (۱)، می‌شود گفت آنجا که "دل شیدا"یی نیست "سلسله زلف بتان" معنائی ندارد. ثالثاً نظام‌های فکری و تحول آنها، عموماً خود، تابعی هستند از تحولات اجتماعی. و بنابراین، هیچ نظام فکری نمی‌تواند نه در تمام دوره‌های تاریخ انسانی وجود داشته باشد؛ نه در تمام طول موجودیت‌اش نفوذ اجتماعی یک‌سانی داشته باشد؛ و نه حتی خود به مثابه یک نظام فکری، ثابت بماند.

مذهب هم، به مثابه یک نظام فکری، از این قاعده مستثنا نیست، بنابراین، آنهایی که بحران موجود در روند مدرن شدن کشورهای اسلامی را ناشی از ناسازگاری اسلام و مدرنیته می‌دانند، خواسته یا ناخواسته، بسیاری از عوامل مهم مؤثر در این ماجرا را نادیده می‌گیرند یا کم‌اهمیت جلوه می‌دهند. تردیدی نیست که عوامل فکری در تحولات اجتماعی نقش غیرقابل‌انکاری دارند که گاه در مقاطع معینی، حتی می‌توانند به عامل تعیین‌کننده‌ای هم تبدیل شوند. اما وقتی در مکانی به وسعت کشورهای اسلامی و در زمانی به گستردگی یک یا حتی دو قرن، اعتقادات دینی مسلمانان عامل عقب‌ماندگی آنها، یا مقاومت آنها در مقابل فرهنگ مدرن قلم‌داد می‌شود، معلوم است که به جای این که روی پاهای مان بایستیم، می‌خواهیم روی کله مان راه برویم.

و اما به لحاظ سیاسی، آشتی ناپذیر دانستن اسلام و مدرنیته، نظری خطرناک است زیرا چنین نظری به طور گریز ناپذیر، به دفاع از ضرورت یک دیکتاتوری روشن گر می انجامد. البته همه آنهاست که چنین نظری دارند، طرفدار دیکتاتوری روشن گر نیستند؛ برعکس، خیلی ها، به انگیزه ضدیت با استبداد و تاریک اندیشی است که چنین نظری را تبلیغ می کنند. اما نیت ها هرچه باشند، در الزامات و نتایج سیاسی این نظر تفاوت زیادی به وجود نمی آورند. کسی که اسلام و مدرنیته را آشتی ناپذیر می داند، وقتی دریابد که اسلام، به مثابه مذهب مسلط در این جوامع، چیزی نیست که یک شبه آب بشود و از میان برود، خواه ناخواه، یا به ضرورت کنار آمدن با دستگاه مذهب مسلط می رسد یا به ضرورت دفاع از دیکتاتوری روشن گر. و این دو راه، با همه اختلافات شان، خویشاوندی سیاسی بسیار نزدیکی دارند؛ زیرا هر دو با ضرورت دفاع از قیومت بر مردم آغاز می شوند.

پیوستن به چنین نظری، مخصوصاً برای جنبش چپ نابودکننده است. چپ با تاکید بر حق حاکمیت "اکثریت عظیم" و بیداری و اراده یابی آن آغاز می شود و با کوچکترین غفلت از این تاکید، دلیل وجودی خود را از دست می دهد. اما، طبقات محروم که پایگان اجتماعی چپ را تشکیل می دهند، اگر بیشتر از طبقات بالا زیر نفوذ اسلام نباشند، پای بندی شان به آن کمتر از آنها نیست. بنابراین، آشتی ناپذیر قلمداد کردن اسلام با مدرنیته، یعنی به روز محشر حواله دادن پیکارهای طبقاتی برای سوسیالیسم. این نکته ساده تر از آن است که بشود آن را دریافت. با این همه متاسفانه، بسیاری از جریان های چپ در فهم آن درجا می زنند یا سعی می کنند آن را نادیده بگیرند. و عمدتاً به این دلیل که جامعه سوسیالیستی را بدون ایدئولوژی ماتریالیستی غیرقابل تصور می دانند. تصادفی نیست که هواداران چنین سوسیالیسمی وقتی "واقع بین" می شوند، یا مبارزه برای سوسیالیسم را کنار می گذارند، یا - تحت عنوان "احترام به اعتقادات مذهبی توده مردم" - به سازش گری فرهنگی روی می آورند و مبارزه با خرافات و پیش داوری های مسلط را در سرزا تلقی می کنند. در حالی که مبارزه برای سوسیالیسم بدون روشن گری به جایی نمی رسد و این هردو با دموکراسی به ثمر می نشینند. درست به همین دلیل، مدرن شدن و عرفی شدن مذهب چیزی است که چپ به آن نیاز دارد و باید به آن کمک کند؛ نه با ریاکاری و سازش گری، بلکه با دفاع از مدرنیسم و روشن گری و با تاکید مداوم بر آزادی عقیده و بیان همه و تک تک افراد. فراموش نباید کرد که در کشورهای اسلامی نه دموکراسی بدون مدرن شدن و عرفی شدن مذهب می تواند پابگیرد و نه این یکی بدون دموکراسی می تواند شتاب و گستردگی مطلوبی پیدا کند. و فراموش نباید کرد که حتی برای گسترش ماتریالیسم و الحاد، ناگزیر باید از حق شهروندی برابر همه افراد دفاع کرد، که آزادی مذهب (و نیز لامذهبی) جزئی از آن است. من با اعتقاد به اهمیت این مساله برای جنبش چپ، در این نوشته می خواهم توضیح بدهم که اسلام نیز دینی است مانند ادیان دیگر، و کمابیش با همان مشکلات و امکانات تحول که در همه ادیان مهم می شود مشاهده کرد. بنابراین، می تواند با تحولات اجتماعی متحول شود و مانند مسیحیت در غرب، در مسیر مدرن شدن و عرفی شدن بیفتد.

آیا پروتستانیزم مسیحی تافته جدا بافته ای است؟

فرهنگ مدرن با ظهور سرمایه داری در اروپای غربی شکل گرفت و همراه با گسترش آن، به مناطق دیگر گسترده شد؛ و پا به پای تحولات آن تحول یافتافت. در تمام طول این چند سده و در همه سرزمین هایی که مدرنیته شکل گرفته، مذاهب مختلفی وجود داشته اند و غالب مردم نیز - به درجات مختلف - پای بند اعتقادات مذهبی بوده اند. به عبارت دیگر، مدرنیته علی رغم حضور مذاهب، گسترده شده و عمق یافته است و نه در غیاب آنها، البته هر جا که فرهنگ مدرن شکل گرفته، مذهب نیز متحول شده و نفوذ آن در بسیاری از حوزه های زندگی اجتماعی تضعیف شده است. کسانی که می گویند اسلام نمی تواند تحول مشابهی را از سر بگذراند، هر چند همه حرف واحدی می زنند، ولی همه از مقدمات واحدی حرکت نمی کنند. بخش

بسیار پرنفوذی از آنها به انحاء مختلف بر اروپا مداری مدرنیته تأکید دارند و آن را محصول فرهنگ مسیحی می‌دانند. و بسیاری از اینها وقتی می‌خواهند پایهٔ تئوریک محکمی برای نظرشان دست و پا کنند معمولاً به نظریهٔ ماکس وبر (Max Weber) درباره نقش پروتستانیسم در شکل‌گیری سرمایه‌داری متوسل می‌شوند. اما حقیقت این است که کارهای وبر درباره جامعه‌شناسی مذهب نیز نتوانسته است این نظر را قابل هضم سازد.

حرف وبر این است که اخلاق پروتستانی نه تنها به لحاظ تاریخی مقدم بر "روح سرمایه‌داری" بوده، بلکه در شکل‌دادن به آن نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. (۲) او برای اثبات این نظر به مطالعات تطبیقی وسیعی درباره مذاهب جهانی دست می‌زند و می‌شود گفت اکثر تحقیقات او درباره جامعه‌شناسی مذهب تلاشی است برای اثبات همین نظر، مخصوصاً او معتقد است که رفتار اقتصادی عقلانی که لازمهٔ حیاتی سرمایه‌داری است، پایه در مفهوم "وظیفه" (در معنای پروتستانی آن) دارد که قبل از ظهور پروتستانیسم تصویری از آن وجود نداشته است. و بنابراین، نتیجه می‌گیرد که "یکی از عناصر اساسی روح سرمایه‌داری... از روح ریاضت‌کشی مسیحی ... زاده شده است." (۳) برای این که غیرقابل دفاع بودن نظریهٔ وبر را دریابیم، پرداختن به جزئیات بحث او (لااقل در این نوشته) ضرورتی ندارد. کافی است به یاد داشته باشیم که اگر اخلاق پروتستانی عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری "روح سرمایه‌داری" می‌بود، سرمایه‌داری می‌بایست فقط در میان مسیحیان پروتستان محصور می‌ماند. آیا "روح سرمایه‌داری" در ژاپن ضعیف‌تر از هلند است؟ آیا اکنون تایوانی‌ها، کره‌ای‌ها، سنگاپوری‌ها و هنگ‌کنگی‌ها مذاهب خودشان را (که از نظر وبر مانعی در شکل‌گیری تکوین سرمایه‌داری محسوب می‌شدند) رها کرده‌اند که روح سرمایه‌داری چنین نمایان در سرزمین‌های آنها خود را به نمایش گذاشته است؟

در نظریهٔ وبر دو تز مهم وجود دارند که برای سهولت بحث، بهتر است درباره هر کدام از آنها جداگانه تامل کنیم. تز نخست او بر تقدم تاریخی اخلاق پروتستانی بر ظهور روح سرمایه‌داری تأکید دارد. در این باره، سوال کلیدی این است: کی و کجا؟ اگر وبر درباره شمال غربی اروپا و سواحل شمال شرقی آمریکا در اوایل قرن هفدهم حرف می‌زند، می‌شود با او مخالفتی نداشت. اما اگر او می‌گوید همیشه و همه جا مقدم بر ظهور "روح سرمایه‌داری" باید چیزی شبیه اخلاق پروتستانی وجود داشته باشد که (ظاهراً با توجه به کارهایی که درباره مذاهب مختلف کرده، چنین می‌گوید) معلوم است که حرف‌اش با واقعیت‌های تاریخی خوانائی ندارد. حقیقت این است که در همهٔ جوامعی که "روح سرمایه‌داری" حلول کرده، مقدم بر حلول آن نه پروتستانیسم وجود داشته و نه ضرورتاً تغییری در اعتقادات مذهبی مسلط صورت گرفته که چیزی شبیه اخلاق پروتستانی را به وجود آورد. بنابراین، حتی اگر فقط تز اول وبر را بپذیریم و معتقد باشیم که مقدم بر حلول روح سرمایه‌داری، باید چیزی شبیه اخلاق پروتستانی وجود داشته باشد؛ یعنی حتی اگر وجود اخلاق پروتستانی را فقط و فقط یکی از شرایط لازم برای حلول "روح سرمایه‌داری" تلقی کنیم و نه عامل تعیین‌کننده در تکوین آن، بازهم در رویارویی با واقعیت‌های تاریخی، نظریهٔ وبر را غیرقابل دفاع خواهیم یافت. بی آنکه از نقطهٔ مرکزی تحلیل وبر، در زمان و مکان فاصله بگیریم، بگذارید بپرسیم که روح سرمایه‌داری در فرانسه چگونه حلول کرد؟ و در آلمان چگونه؟ می‌دانیم که پروتستانیسم در بخش اعظم آلمان غلبه دارد و کاتولیسیسم در بخش اعظم فرانسه. باز می‌دانیم که "روح سرمایه‌داری" در این دو کشور دیرتر از هلند و انگلستان حلول کرد. و در عین حال می‌دانیم که در فرانسه زودتر از آلمان حلول کرد. این عدم تقارن زمانی را با نظریهٔ وبر چگونه می‌توان توضیح داد؟ وبر به تفاوت‌های پروتستانیسم لوتری و کالونی دست می‌گذارد و معتقد است "اخلاق پروتستانی" به وجود آورنده "روح سرمایه‌داری" بیشتر در شاخهٔ کالونی (و فرقه‌های مشابه آن) پرورده می‌شود تا در شاخهٔ لوتری. اما با تأکید بر این تمایز میان پروتستانیسم لوتری و کالونی، و تأکید بر ظرفیت کالونیسم به عنوان پرورنده اصلی "اخلاق پروتستانی" به وجود آورنده روح سرمایه‌داری، شاید بتوان توجیهی برای حلول دیرتر روح سرمایه‌داری در آلمان و فرانسه (در مقایسه با هلند و انگلستان) تراشید، اما مسلماً نه می‌توان تقدم زمانی حلول روح سرمایه‌داری در فرانسه را نسبت به آلمان

توضیح داد و نه حلول "روح سرمایه‌داری" در این دو کشور مهم سرمایه‌داری را. تردیدی نیست که فرانسه در قرن شانزدهم و هفدهم یکی از میدان‌های کارزار اصلی کالونیسم بود. اما کالونیسم در فرانسه بالاخره شکست خورد و حلول "روح سرمایه‌داری" در فرانسه در شرایطی صورت گرفت که مذهب غالب فرانسویان کاتولیسیسم بود. و جالب اینکه "روح سرمایه‌داری" در فرانسه کاتولیک زودتر از آلمان پروتستان حلول کرد. و بالاخره "روح سرمایه‌داری" در فرانسه و آلمان در شرایطی حلول کرد که نه فرانسوی‌ها از کاتولیسیسم خود دست‌کشیده بودند و نه آلمانی‌ها پروتستانیسم لوتری را با پروتستانیسم کالونی تعویض کرده بودند. با توجه به این تناقضات و ناهم‌خوانی با واقعیت‌های تاریخی است که بعضی از طرفداران وبر سعی کرده‌اند تفسیر معتدل‌تری از نظریه او ارائه بدهند، تفسیری که می‌گوید اهمیت کالونیسم در این نیست که فعالانه چیزی انجام داده، بلکه در این است که چیزی انجام نداده است. به عبارت دیگر، این تفسیر می‌گوید اهمیت کالونیسم در این بوده که روح فزون‌طلبی عقلانی را برخلاف مذاهب دیگر خفه نکرده است. (۴) اما حتی اگر این تفسیر را بپذیریم، باز هم تناقض حل نخواهد شد. زیرا ناگزیر باید شرایط و علل تکوین خود اخلاق کالونی را توضیح بدهیم، چیزی که خود وبر به ضرورت آن اعتراف می‌کند. و در توضیح این نکته ناگزیریم قبل از همه به شرایط اجتماعی و اقتصادی به وجود آورنده اخلاق کالونی توجه کنیم؛ یعنی باز چیزی که خود وبر، ناگزیر به ضرورت آن اعتراف دارد. در اینجا است که درمی‌یابیم که کالونیسم خود در شرایط تلاشی مناسبات فئودالی در اروپا شکل گرفته، و بنابراین خود، یکی از محصولات روند گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری بوده است و نه عامل این گذار. ریچارد تاوون که خود یکی از ستایشگران ماکس وبر محسوب می‌شود، در نقد نظریه وبر می‌گوید: گسترش سرمایه‌داری در هلند و انگلستان در قرن شانزدهم و هفدهم، ناشی از این نبود که آنها قدرتهای پروتستانی بودند، بلکه ناشی از جنبش‌های اقتصادی وسیع، و به ویژه، کشفیات و نتایجی بود که این جنبش‌ها به بار آوردند. او می‌گوید وبر در آثار اولیه‌اش، اشاره‌ای به نتایج اقتصادی کشف آمریکا، کاهش بزرگ ارزش پول و تبدیل شهرکاتولیک آنت ورپ (Antwerp) به مرکز بزرگ مالی نمی‌کند، درحالی‌که اینها حوادث دوران سازی بودند که نه تنها بر سازماندهی اقتصادی بلکه همچنین بر تفکر اقتصادی عمیقاً اثر گذاشتند. (۵)

اکنون می‌توانیم به تزدوم وبر برگردیم، یعنی نقش تعیین‌کننده اخلاق پروتستانی در تکوین روح سرمایه‌داری. مسلماً غیرقابل دفاع بودن تزاوول وبر، پایه استدلالی تزدوم او را هم درهم می‌شکند. زیرا وقتی می‌بینیم همیشه و همه جا، مقدم بر ظهور "روح سرمایه‌داری" اخلاق پروتستانی یا چیزی شبیه آن وجود ندارد، به طریق اولی دیگر نمی‌توان از نقش تعیین‌کننده آن در تکوین "روح سرمایه‌داری" صحبت کرد. گذشته از این، داده‌های تاریخی، با ادعای وبر خوانائی ندارند. عده‌ای نشان داده‌اند که برخلاف ادعای وبر، اخلاق کالونی نه تنها محرک انباشت ثروت و مخصوصاً حساب‌گری عقلانی نبوده، بلکه حتی خصلت ضد سرمایه‌داری داشته است. (۶) تاوون حتی برخورد وبر را با خود کالونیسم بسیار ساده‌گرایانه می‌نامد. او می‌گوید طرفداران کالون همیشه در مسائل اجتماعی نظریک‌سانی نداشته‌اند؛ کالونیست‌های قرن هفدهم، و از جمله پیوریتان‌های انگلیس، پای‌بند انضباط سفت و سختی بودند، و فردگرایی در این جنبش در مراحل بعدی شکل گرفت و توضیح همین تغییر نگرش در جنبش پیوریتان مسأله بسیار مهمی است که وبر آن را نادیده می‌گیرد. همچنین او می‌گوید در داخل جنبش پیوریتان‌های قرن هفدهم، عناصری گوناگون با دیدگاه‌های کاملاً متفاوت نسبت به مسائل اجتماعی وجود داشتند و همان‌طور که کرامول O.Cromwell کشف کرد، به هیچ وجه نمی‌شد اشراف پیوریتان را با "لولرها" (Levellers) رادیکال‌های برابری طلب در انقلاب قرن هفدهم انگلیس، زمین‌داران را با "دیگرها" (Diggers) جنبش رادیکال اشغال زمین در انقلاب انگلیس، بازرگانان را با پیشه‌وران، و سربازان را با ژنرال‌های آنها، حول یک نظریه اجتماعی واحد جمع کرد. اختلاف میان نظرات ناهم‌آیند، از طریق جنگ در داخل خود جنبش پیوریتان حل شد؛ جنگی که در آن عده‌ای پیروز شدند و دیگران جان باختند. (۷)

اکنون تحقیقات وسیعی درباره شرایط تکوین و تحول مذاهب مختلف، واز جمله، تحولات مذهبی در اروپای دوره تکوین سرمایه‌داری در دست هستند که به نحو متقاعدکننده‌ای نشان می‌دهند که چنین تحولاتی عموماً

تابعی هستند از تحولات اقتصادی - اجتماعی، به عبارت دیگر، همان طور که ماتریالیسم تاریخی توضیح می‌دهد، تحولات مذهبی نیز مانند تحولات در سایر حوزه‌های فکری و فرهنگی، قاعدتاً تابعی هستند از تحول در شیوه تولید مادی. البته پذیرش این درک از تحولات تاریخی به معنای این نیست که مذاهب را سیستم‌های منفعلی بدانیم بدون دینامیک درونی که از تحولات شیوه تولید تبعیت کنند. مسلماً اگر تبیین ایده آلیستی تحولات تاریخی و اجتماعی نادرست است، تبیین ماتریالیستی عامیانه و مکانیکی از این تحولات نیز نادرست و گمراه کننده است.

در راستای این نگرش عمومی به رابطه باورهای مذهبی با تحولات شیوه تولید، باید توجه داشت که مذاهب، و مخصوصاً مذاهب جاافتاده و مسلط، عموماً نقش محافظه کارانه‌ای در روند مدرنیزاسیون ایفا می‌کنند. دلیل این هم روشن است: مذهب بدون مفهوم "مقدس" نمی‌تواند معنا پیدا کند. بعلاوه مفهوم "مقدس" همیشه پاسدارانی دارد که رعایت حریم آن را به دیگران تلقین می‌کنند و از تعرض به این حریم جلوگیری می‌کنند. بنابراین در هر مذهبی نه فقط سیستم اعتقادی غیرقابل بحث و تردیدی وجود دارد، بلکه یک گروه اجتماعی صاحب منافع مشخص در دفاع از آن سیستم اعتقادی نیز وجود دارد. این دو هم دیگر را تقویت می‌کنند. یعنی "مقدسات" پاسدارانی می‌طلبند و پاسداران از آن "مقدسات" دفاع می‌کنند و نمی‌گذارند آنها تضعیف شوند. اگر یکی از این دو بشکند یا تضعیف شود، شکست در دیگری و تضعیف آن نیز به دنبال خواهد آمد. اما لازمه مدرنیزاسیون، دنیوی کردن و قابل بحث و تشکیک کردن هرچه بیشتر حوزه‌های مختلف زندگی است. به عبارت دیگر، مدرنیزاسیون هر چیز مقدس را به خطر می‌اندازد. در روند مدرن شدن - همانطور که مانیفست کمونیست یادآوری می‌کند - "هرچیز جامد ذوب می‌شود و از میان برمی‌خیزد و هر چیز مقدس، دنیوی می‌گردد". از این رو، اصطکاک مذهب با روند مدرنیزاسیون امری طبیعی و اجتناب ناپذیر است. هر قدر مذهب ریشه دارتر و جاافتاده تر و دارای سنن طولانی تر باشد و مخصوصاً دستگاه روحانیت شکل گرفته تر و سفت تر داشته باشد، مقاومت اش در مقابل روند مدرنیزاسیون، قاعدتاً بیشتر خواهد بود. در مجموع می‌شود گفت که مذهب قاعدتاً به عنوان یک نیروی ماند در مقابل مدرنیزاسیون عمل می‌کند. و این البته، درست خلاف آن چیزی است که ماکس وبر می‌کوشد در مورد نقش کالونیسم اثبات کند. حتی اگر نظر وبر را در این مورد بپذیریم (که این "اگر"، به دلایلی که قبلاً توضیح دادم، پایه استدلالی محکمی ندارد) باز باید آن را هم چون استثنائی آشکار بر یک قاعده بپذیریم.

برای بیان دقیق تری از این قانون مندی، باید تبصره‌ای بر آن افزود: در موقعیت‌های خاصی، این یا آن مذهب کاملاً سنتی، و حتی می‌شود گفت، بدوی ترین و فسیل شده ترین اعتقادات مذهبی، می‌توانند نقشی مثبت و شتاب دهنده در روند مدرنیزاسیون ایفا کنند. باید توجه داشت که تاکید ماتریالیسم تاریخی بر تبعیت کلی تحولات فرهنگی - و از جمله تحولات مذهبی - از روند تحول در شیوه تولید مادی، به هیچ وجه به معنای رابطه متقارن بین این دو رشته از تحولات نیست. آن چه به طور کلی و در طول خط، تابعی از تحول در شیوه تولید است، می‌تواند در این یا آن نقطه معین در طول خط، خود به عامل شتاب دهنده یا کند کننده در تحول شیوه تولید مادی تبدیل شود. هم چنین یک سیستم فکری ناساز با جهت تحول شیوه تولید، در موقعیتی معین می‌تواند به لحاظ خاصی، نقشی مساعد در تحول آن داشته باشد. مثلاً هر نظری که درباره مهاتما گاندی و اعتقادات او داشته باشیم، نمی‌توانیم انکار کنیم که جنبش استقلال هند تحت رهبری او، اولاً جزئی از روند مدرنیزاسیون هند بود و ثانياً - دست کم در دوره معینی - نقش مهمی در تقویت و شتاب دادن به این روند داشت. اما می‌دانیم که اعتقادات مذهبی کاملاً محافظه کارانه هندیان در این جنبش نقش چشم گیری داشتند و پاره‌ای از اعتقادات خود گاندی، فی نفسه، بسیار محافظه کارانه و حتی ارتجاعی بودند. اما درست همین اعتقادات در برانگیختن جنبش استقلال و توده‌ای کردن آن نقش بسیار مهمی داشتند. این نمونه و نمونه‌های مشابه، قانون مندی مورد بحث ما (یعنی محافظه کاری مذهب سنتی) را نفی نمی‌کنند، بلکه تحقق مشخص همان قاعده در موقعیت هائی ویژه هستند. آن بخش از معتقدان و پاسداران سنن مذهبی هند که در جنبش استقلال شرکت کردند، چرا چنین کردند؟ جواب روشن است: برای دفاع

از "مقدسات" شان، برای دفاع از فرهنگی سنتی و حتی فسیل شده. با این همه نباید فراموش کرد که آنها در جنبش استقلال - که جزئی از روند مدرنیزاسیون و لازمه تقویت و شتاب گرفتن این روند در هند بود - شرکت کردند و در توده‌ای ساختن آن نقش مهمی داشتند. این نقش را نمی‌شود و نباید نادیده گرفت. اما در عین حال، به خاطر چنین نقشی که در موقعیت خاصی ایفا شده، نمی‌شود خصلت محافظه‌کارانه اعتقادات مذهبی هندیان را فراموش کرد. به عبارت دیگر، خصلت ذاتی اعتقادات مذهبی هندیان نبود که به آنها نقش مثبتی در جنبش استقلال هند بخشید، دیالکتیک یک موقعیت تاریخی و اجتماعی ویژه بود که چنین نقشی به آنها داد. اگر هندیان مسیحی، و مخصوصاً مسیحی انگلیکن (Anglican) بودند، احتمالاً مذهب نمی‌توانست چنان نقشی در جنبش استقلال هند داشته باشد. اما البته از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که مسیحیت، و از جمله انگلیکنیسم، در مقایسه با باورهای مذهبی هندیان خصلت محافظه‌کارانه تری دارد و با مدرنیسم ناسازگارتر است. آنچه هندیان مذهبی را به شرکت در جنبش ضد استعماری جری‌تر می‌کرد، ناهم‌کیشی آنها با دولت استعمارگر بود. اما مسلم است که ناهم‌کیشی یک سیستم اعتقادی نیست، یک عامل موقعیتی (Conjunctural) است.

ضرورت توجه به دیالکتیک موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی ایجاب می‌کند که هیچ اعتقاد یا مجموعه اعتقادی را بی‌توجه به شرایط اجتماعی موجودیت و کارکردشان، برای همیشه و در همه جا، فی‌نفسه، مثبت یا منفی ارزیابی نکنیم. در یک موقعیت مشخص تاریخی و اجتماعی واحد، یک اعتقاد محافظه‌کارانه می‌تواند نقش مثبت داشته باشد و یک اعتقاد مدرن نقشی منفی. این ملاحظه نه فقط در مورد مذهب، بلکه در حوزه‌های دیگر فکری نیز صادق است. مثلاً انگلس تأکید می‌کرد که والتراسکات محافظه‌کار در درک تحولات تاریخی، انقلابی‌تر از بایرون انقلابی است. یا می‌دانیم که او و مارکس معتقد بودند که مجموعه نوول‌های "کمدی انسانی" بالزاک سلطنت طلب، روابط اجتماعی فرانسهٔ اوایل قرن نوزدهم را بسیار دقیق‌تر بیان می‌کند تا بسیاری از تحلیل‌گران پیشرو آن دوره. روشن است که تیزی دید اسکات و بالزاک علی‌رغم عقاید محافظه‌کارانه آنها نبود، بلکه می‌شود گفت، تاحدی محصول (جنبی) عقاید محافظه‌کارانه آنها بود. همان‌طور که مثلاً موضع ارتجاعی مالتوس به او کمک می‌کرد دریابد که در جامعه سرمایه‌داری، تعادل اقتصادی نمی‌تواند خود به خود از طریق بازار ایجاد گردد؛ چیزی که طرف بحث او، یعنی ریکاردو، در نمی‌یافت. تصادفاً خود تحلیل ماکس وبر درباره نقش اخلاق کالونی در شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه در اروپا نشان می‌دهد که - اگر مشاهدات وبر در این باره درست باشد - در همین مورد نیز اولاً با یک عامل موقعیتی سروکار داریم؛ و ثانیاً با نمونهٔ جالبی از رابطه نامتقارن (asymmetrical) سیستم اعتقادی با تحولات شیوه تولید. زیرا اولاً مسلم است که اخلاق کالونی را نمی‌شود زمینهٔ عمومی ضروری برای شکل‌گیری و دوام سرمایه‌داری تلقی کرد وگرنه - همان‌طور که قبلاً اشاره کردم - نه شکل‌گیری سرمایه‌داری مثلاً در ژاپن یا کره جنوبی را می‌شود توضیح داد و نه دوام سرمایه‌داری را در جوامع مصرف‌گرای پریخت و پاش امروزی. ثانیاً مسلم است که اعتقاد به تقدیر از پیش تعیین شده (predestination)، ریاضت‌کشی، و نگرش مذهبی تمامیت‌گرا به زندگی و جامعه، مجموعهٔ اعتقاداتی هستند که نه تنها ذاتاً با منطق سرمایه‌داری ملازمه ندارند، بلکه قاعدتاً با آن ناسازگارند. اما می‌دانیم که بنا به تحلیل وبر، درست همین مجموعهٔ اعتقادات در کالونیسم بودند که به شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه در اروپا کمک کردند. بنابراین حتی اگر تحلیل وبر را درباره رابطهٔ اخلاق کالونی و شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه در اروپای غربی بپذیریم، ناگزیریم آن را به عنوان نمونه‌ای از رابطهٔ نامتقارن سیستم اعتقادی با سیستم تولیدی در یک موقعیت زمانی-مکانی ویژه، بپذیریم و نه چیزی بیش از آن، اما اگر تاثیر مساعد اخلاق کالونی در شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه، حداکثر، به عنوان یک عامل موقعیتی پذیرفته شود، اولاً دیگر نمی‌توان با ایده آلیسم تاریخی وبر و وبری‌ها کنار آمد. زیرا با این برداشت از رابطهٔ اخلاق کالونی و سرمایه‌داری اولیه، تکیه‌گاه اصلی ایده آلیسم تاریخی وبر - که در تحقیقات گسترده‌اش درباره مذاهب جهانی در پی اثبات آن است - به هوا می‌رود. ثانیاً نقش محافظه‌کارانه‌ای که مذاهب ریشه‌دار و مسلط در جامعه، معمولاً در

مقابل روند مدرنیزاسیون دارند، مورد بی توجهی قرار نمی گیرد. ثالثاً اثبات نقش مساعد اخلاق کالونی در شکل گیری سرمایه داری اولیه، دلیلی بر ناسازگاری مذاهب دیگر با منطق سرمایه داری تلقی نمی شود. رابعاً می توان دریافت که اگر ریاضت کشی مسیحی، در شرایطی خاص، در جهت نه فقط سازش با دنیوی ترین روحیه اقتصادی، بلکه تقویت آن تفسیر شده؛ دلیلی ندارد که مذاهب دیگر تحت هیچ شرایطی نتوانند در چنین جهتی تفسیر شوند.

زیرنویس ها

۱) او می گوید: "گفتم اش سلسله زلف بتان از پی چیست؟ گفت حافظ گله ای از دل شیدا می کرد".
۲) البته تفسیرهای مختلفی از نظریه وبر وجود دارند که ابهامات و آشفتگی های نظری خود وبر در تکوین آنها نقش مهمی داشته اند. هرچند تردیدی نیست که او اخلاق پروتستانی را در شکل گیری سرمایه داری عاملی تعیین کننده می داند و بین اخلاق پروتستانی و ذهنیت سرمایه دارانه، آشکارا، رابطه علی مستقیمی می بیند؛ ولی گاهی درست علیه چنین برداشتی از نظریه اش هشدار می دهد. مثلاً جایی همین نظر را (تزی احمقانه و تعصب آلود) می نامد و از این که چنین نظری را به او نسبت می دهند، شکوه می کند "اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری"، ترجمه انگلیسی، لندن ۱۹۷۶، فصل سوم، ص ۹۱؛ و نیز زیرنویس ۳۲ همین فصل). و یا از ضرورت توجه به "اهمیت اساسی عامل اقتصادی" و "بالا تر از همه ... شرایط اقتصادی" در تکوین خردگرائی سرمایه داری جدید، سخن می گوید (همان کتاب، مقدمه، ص ۲۶). یا حتی از ضرورت تحقیق درباره تأثیر "مجموعه شرایط اجتماعی، و مخصوصاً شرایط اقتصادی" بر شکل گیری خود اخلاق پروتستانی سخن می گوید (همان جا، فصل پنجم، ص ۱۸۳).

۳) همان کتاب، فصل پنجم، ص ۱۸۰؛ و نیز نگاه کنید به فصل سوم همان کتاب، درباره مفهوم "وظیفه".
۴) مراجعه شود به "ماکس وبر" نوشته Frank parkin، لندن، ۱۹۹۱، ص ۴۴-۴۳. Religion and the Rise of capitalism، نوشته R. H. Tawny، صفحات ۱۰ و ۳۱۲.
۶) نگاه کنید به Politics and sociology in the thought of max weber نوشته Anthony Gidens، لندن، ۱۹۷۲.

۷) تاونی، همان کتاب یاد شده در زیرنویس ۵، ص ۳۱۳.
۸) با این همه، "علوم انسانی" آکادمیک و مسلط در غرب، هم چنان از پذیرفتن سراسر این حقیقت سر باز می زند. به همین دلیل، نوشته های وبر درباره جامعه شناسی مذهب و حتی تز معروف او درباره رابطه "اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری" هم چنان با به به و چهچه تبلیغ می شود. تردیدی نیست که وبر متفکر بزرگی بوده با دانشی دایره المعارفی؛ ولی نفوذ او در دانش آکادمیک غرب بیش از همه محصول دو چیز است: اول این که جامعه شناسی مذهب او ظاهر مستدلی برای اروپامداری دانش رسمی غرب فراهم می آورد. ادوارد سعید حق دارد که می گوید "مطالعات وبر درباره آئین پروتستانی، آئین یهودی و آئین بودائی، او را (شاید ندانسته) درست به قلمرویی انداخت که نخست به وسیله خاورشناسان ثبت و ضبط شده بود. در آنجا، در میان همه آن متفکران قرن نوزدهم که به نوعی اختلاف ذاتی میان "ذهنیت" اقتصادی (و نیز مذهبی) شرقی و غربی باور داشتند، او قوت قلب پیدا کرد. (Orientalism، نوشته E. Said، لندن ۱۹۹۵).
به عبارت دیگر، همان فضائی از نفوذ فکری ماکس وبر پاسداری می کند که امروزه، امثال ساموئل هانتینگتن (S.Huntington) را می پروراند و نگرانی از "رویاریونی تمدن ها" و خطر مذاهب دیگر (و مخصوصاً اسلام) برای "تمدن غرب" را باد می زند. عامل دیگری که به تداوم نفوذ وبر کمک می کند، ضدیت آن با ماتریالیسم تاریخی مارکس است. "علوم انسانی" بورژوائی هرگز فراموش نمی کند که مقابله با مارکسیسم و یا دست کم، تبدیل آن به کبریتی بی خطر، در صدر وظایف و تعهدات اش قرار دارد. بنابراین

فصل دوم

اسلام، دین جنگجویان؟

حقیقت این است که امروز (برخلاف قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم)، تافتۀ جدابافته قلمداد کردن فرهنگ غرب، حتی در خود غرب، دیگر کسان زیادی را قانع نمی‌کند و مردم، به طور فزاینده در می‌یابند که مدرنیته درختی نیست که فقط در خاک غرب بتواند به بار بنشیند. اما اگر ماهیت‌گرائی (essentialism) فرهنگی در مورد فرهنگ غرب رو به کسادی است، در مورد اسلام همچنان رو به رونق است و برجسته‌تر شدن رویارویی اسلام و غرب، بازار ماهیت‌گرائی فرهنگی را در هر دو سوی این معرکه، داغ و داغ‌تر می‌کند.

یکی از رایج‌ترین و ظاهراً محکم‌ترین دلایلی که طرفداران تز ناسازگاری اسلام و مدرنیته در آستین دارند، انگشت گذاشتن روی ظهور ادواری بنیادگرائی مذهبی در تاریخ اسلام است. اینها با اشاره به تاریخ اسلام ادعا می‌کنند که آموزش‌های اسلام، از جهاد گرفته تا امر به معروف و نهی از منکر و غیره، همیشه در برانگیختن اقوام و گروه‌های بدوی و فقیر و خشن علیه جوامع پیچیده و ثروتمند و با فرهنگ، نقش مهمی داشته‌اند و باعث درهم شکستن و به قهقرا رفتن ادواری این جوامع می‌شده‌اند. و بنابراین بسیاری از اینها، مانند ماکس وبر، اسلام را «دین جنگجویان» می‌دانند و عملاً آن را مانعی برای پیچیده‌تر شدن و تکامل یافتن ساختارهای جامعه مدنی به طور عام و (در نتیجه) شکل‌گیری مدرنیته به طور خاص، تلقی می‌کنند.

تردید نیست که در قرون وسطا، بسیاری از حرکات اجتماعی و طبقاتی پوشش مذهبی به خود می‌گرفته‌اند؛ نه فقط در شرق و سرزمین‌های اسلامی، بلکه هم چنین در اروپا. و نیز تردیدی نیست که در سرزمین‌هایی که اسلام به دین مسلط تبدیل شده بود، هجوم ادواری اقوام و قبایل کوچ‌نشین به مراکز کشاورزی آباد و شهرها، در بعضی دوره‌ها پدیده بسیار چشم‌گیری بوده است؛ هجوم‌هایی که گاهی پوشش بنیادگرایی مذهبی نیز داشته‌اند.

اما آموزش‌های اسلام را محرک این هجوم‌ها و جنبش‌ها معرفی کردن، وارونه فهمیدن دوره بزرگی از تاریخ سرزمین‌های اسلامی و شرقی است. برداشت خاصی از نظریه تاریخی عبدالرحمن ابن خلدون در این وارونه فهمی نقش مهمی دارد. در واقع، بسیاری از آنهایی که اسلام را دین جنگ و جنگ جویان ارزیابی می‌کنند، معمولاً برای اثبات نظرشان به ظهور ادواری جنبش‌های بنیادگرایی مذهبی در تاریخ اسلام اشاره می‌کنند و به نحوی از انحاء، به نظریه ابن خلدون متوسل می‌شوند. در دو قرن اخیر، توضیح تاریخ سرزمین‌های اسلامی به کمک نظریه ادواری ابن خلدون، در میان اروپائیان چنان گسترده و پر جاذبه بوده که به نظر می‌رسد حتی آدمی با وسعت نظر انگلس نتوانسته است از معرفی آن در امان بماند. البته او که یکی از بنیادگذاران «درک ماتریالیستی تاریخ» است، به این وارونه فهمی نمی‌گلتد که آموزش‌های اسلام را علت و محرک این هجوم‌های ادواری کوچ‌نشینان به مناطق کشاورزی ثروتمند تلقی کند، ولی در هر حال، اسلام را یک دین «منطبق» با چنین هجوم‌های ادواری و — بر خلاف مسیحیت در غرب — چیزی بیش از «یک پرچم و پوشش» می‌داند. (۱)

اما چنین درکی از تاریخ کشورهای اسلامی و نیز چنین برداشتی از نظریه تاریخی ابن خلدون نادرست است. دلایلم را توضیح می‌دهم.

الف - برداشت نادرست از نظریه ابن خلدون

قبل از هر چیز باید توجه داشته باشیم که در این بهره‌برداری از نظریه تاریخی ابن خلدون، عده‌ای آشکارا آن را تحریف می‌کنند. ابن خلدون، بر خلاف این عده از مفسران غربی نظریه‌اش که از آن در جهت خاصی بهره‌برداری می‌کنند، آموزش‌های اسلام را محرک هجوم‌های ادواری چادرنشینان به مناطق کشاورزی و شهرها معرفی نمی‌کند، بلکه برعکس، ظهور خود اسلام را هم با منطق همین هجوم‌های ادواری توضیح می‌دهد. باید توجه داشت که مفهوم «عصبیت» (که او آن را به معنای همبستگی قبیله‌ای به کار می‌برد) که مفهومی کلیدی در نظریه تاریخی ابن خلدون است، بیش از آن که ناظر به اندیشه‌ها باشد، ناظر به روابط اجتماعی است. به عبارت دیگر، ابن خلدون معتقد به ایده آلیسم تاریخی نیست، بلکه نظریه‌اش را بر بنیاد نوعی ماتریالیسم - یاشاید بهتر باشد بگوئیم دترمینیسم - جغرافیائی می‌پردازد. او ظهور اسلام را صراحتاً بیان عصبیت بنی مضر (شاخه‌ای از عرب‌ها که قبیله قریش یکی از آنها بوده) می‌داند. یعنی او خود اسلام را نیز معلول همین ادوار مکرر شونده‌ی تاریخی ارزیابی می‌کند. به علاوه از نظر ابن خلدون، حرکت دوری تاریخ فقط مختص سرزمین‌های اسلامی نیست، بلکه او آن را قانون‌مندی عمومی تاریخی می‌داند که در همه سرزمین‌ها صادق است. به این لحاظ، ابن خلدون را می‌توان سلف تاریخ‌نویسانی مانند ویکو (G.Vico)، اسپنگلر (O.Spengler) و توین بی (A.Toynbee) دانست که با تعابیری مختلف به حرکت دوری تاریخ معتقد بودند.

ب - تصادم‌هایی که ربطی به اسلام ندارند

اهمیت نظریه ابن خلدون در این است که به اصطکاک‌های اقوام دام‌پرور و اقوام کشاورز، یا چادرنشینان و یک‌جانشینان، که در مرحله‌ای از تاریخ جامعه انسانی پدیده‌ی مهمی بوده است، روشنائی‌هایی می‌اندازد. و البته این پدیده نه منحصر به سرزمین‌های اسلامی است و نه ربطی به آموزش‌های اسلام دارد. مثلاً بدون توجه به این اصطکاک‌ها، ثنویت پررنگی را که در ادیان ایرانی پیش از اسلام - مانند زردشتی‌گری و مانوی‌گری - وجود دارد، نمی‌توان توضیح داد. مثلاً قرن‌ها قبل از ظهور اسلام، گات‌ها (Gathas) که احتمالاً قدیمی‌ترین سند دین زردشتی است، از هجوم اقوام وحشی که آب را می‌آلیند و سبزه را نابود می‌کنند و گاو را می‌کشند و آتش را خاموش می‌کنند، می‌نالند و نگرانی اقوام کشاورز را از هجوم‌های ویران‌گر اقوام بیابان‌گرد منعکس می‌کند. در واقع، پررنگ‌ترین، و شاید قدیمی‌ترین درک ادواری از تاریخ را می‌توان در ادیان ایرانی پیش از اسلام مشاهده کرد، که نگرانی از اصطکاک‌های اقوام بیابان‌گرد و کشاورز را به سطح همه کائنات تعمیم می‌دهند و نیکی و بدی، یا روشنائی و تاریکی را در جدالی ابدی می‌بینند؛ و در عین حال که آهورا مزدا (خدای روشنائی و خرد) را نیایش می‌کنند و به پیروزی نهائی او ایمان دارند، ولی همیشه نگران هجوم اهریمن خدای تاریکی و به هم ریختگی‌اند که در پایان هر هزاره‌ی آهورائی می‌شورد و دنیا را به تباهی می‌کشاند.

یا بدون توجه به این اصطکاک‌ها، مثلاً چگونه می‌توان برپائی دیوار بزرگ چین را توضیح داد؟ بنای حیرت‌انگیزی که برای جلوگیری از هجوم‌های مکرر اقوام بیابان‌گرد برپا شد، آن هم دو قرن پیش از میلاد مسیح؛ و بنابراین نه ربطی به اسلام داشت و نه در بازسازی‌ها و مرمت‌های بعدی به عنوان وسیله دفاعی چینیان در مقابل تهاجم اقوام مسلمان به کار گرفته شد.

اصطکاک‌های دوره‌ای اقوام کشاورز و چادرنشین نه فقط منحصر به سرزمین‌های اسلامی نبود، بلکه حتی منحصر به قاره‌ی آسیا هم نبود. بدون توجه به این اصطکاک‌ها، بخش بزرگی از تاریخ اروپا، هم در دوره باستان و هم در قرون وسطا غیر قابل توضیح خواهد ماند. زیرا در تمام این دوره‌ها، مناطق آباد کشاورزی اروپا در معرض هجوم‌های دوره‌ای اقوام کوچ‌گر، مانند تاتارها، ترک‌ها، هون‌ها، و ژرمن‌ها بود؛ اقوامی که فقط از آسیا برنمی‌خاستند، بلکه از خود اروپا نیز بر می‌خاستند. مثلاً ژرمن‌ها_ که منشاءشان از خود اروپا بود_ از قرن اول میلادی مکرر به قلمرو امپراطوری رم هجوم می‌آوردند و بالاخره هم امپراطوری را متلاشی کردند و بر تمام سرزمین‌های اروپائی مسلط شدند. و می‌شود گفت فتودالیسم اروپائی، با ویژگی‌هایی که داشت، تا حدی محصول پیروزی آنها بود و در روند یک‌جانشین شدن آنها شکل گرفت. بنابراین منحصر دانستن هجوم‌های دوره‌ای اقوام کوچ‌گر به سرزمین‌های اسلامی، و از آن بدتر، نسبت دادن منشاء این هجوم‌ها به آموزش‌های اسلام، چیزی جز چشم بستن به واقعیت‌های بخش بزرگی از تاریخ جامعه انسانی معنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

ج - ابن خلدون و تاریخ سرزمین‌های اسلامی

هرچند نظریه ابن خلدون به پاره‌ای از جنبه‌های دورانی از تاریخ جامعه انسانی روشنائی‌هایی می‌اندازد، ولی نمی‌تواند پویائی و مسیر عمومی آن را، ولو در یک دوره، و فقط در خاورمیانه یا شمال افریقا توضیح بدهد. به دلایل زیر:

(۱) ظهور اسلام را نمی‌توان با نظریه ابن خلدون توضیح داد. اگر بخواهیم ظهور خود اسلام را با این نظریه توضیح بدهیم، انبوهی از مسائل بی‌پاسخ می‌مانند. تردیدی نیست که همبستگی و حمیت قبایل عرب و برانگیخته شدن آنها برای دست یافتن به مناطق آباد و ثروتمند اطراف جزیره العرب، در شکل دادن به جنبش اسلامی و گستراندن اسلام در خاورمیانه و شمال افریقا نقش بسیار مهمی داشت. و از این لحاظ می‌توان مانند ابن خلدون، اسلام را بیان «عصبیت» قبایل عرب و عامل انسجام بخشنده به آن ارزیابی کرد. اما این فقط بخشی از ماجراست که چسبیدن به آن و فراموش کردن بخش‌های دیگر ماجرا، بسیار گمراه کننده خواهد بود. باید توجه داشت که اسلام در میان قبایل صحراگرد عرب متولد نشد، بلکه در نوار ساحلی جزیره العرب و در مکه متولد شد که مهم‌ترین مرکز تجاری تمامی عربستان بود و راه بازرگانی سرزمین‌های آباد و ثروتمند شمال عربستان به یمن و سواحل شرقی آفریقا از آن می‌گذشت. آگاهی به اهمیت حیاتی این مرکز تجاری و این راه بازرگانی برای اقتصاد آن روز عربستان را در خود قرآن می‌شود به نحوی بسیار پررنگ مشاهده کرد. مثلاً قرآن در اشاره به حادثه افسانه‌ای «عام الفیل» (سال فیل)_ که در آن (بنا به روایات منابع اسلامی) سرداری از یمن، به نام ابرهه، با قشونی سنگین و فیلان جنگی برای ویران کردن خانه کعبه می‌آید ولی قبل از رسیدن به مکه مورد هجوم دسته‌های پرندگان قرار می‌گیرد که بر سر قشون او سنگ ریزه‌هایی پرتاب می‌کنند و همه را نابود می‌سازند_ آن را اراده خداوند می‌نامد که برای دفاع از خانه کعبه صورت گرفته است. و بلافاصله یادآوری می‌کند که هدف خداوند در این اقدام، ایجاد الفت میان قریش بود که در کوچ تابستانی و زمستانی شان، همدلی داشته باشند و «خدای این خانه را نیایش کنند». (۲) و این در حالی بوده که کعبه هنوز بت خانه اصلی عربها محسوب می‌شده است. و جالب است که روایات اسلامی می‌گویند پیغمبر اسلام در همین «سال فیل» متولد شده. و به این ترتیب بر پیوند حیاتی جنبش اسلامی و بستر تولد آن، تأکید می‌گذارند.

بعد از مهاجرت پیغمبر به مدینه_ که باز یکی از مراکز تجاری عربستان در همان نوار

ساحلی بر سر راه بازرگانی شمال و جنوب بوده مدتی «مسجدالاقصی» در بیت المقدس، به عنوان قبله مسلمانان تعیین می شود؛ و ظاهراً برای جلب قبایل یهودی اطراف مدینه به یک ائتلاف در مقابل اشراف مکه که دعوت محمد را تهدیدی برای موقعیت ممتاز مکه تلقی می کنند. اما به محض اینکه موقعیت مسلمانان در مقابل اشراف مکه و نیز قبایل یهودی اطراف مدینه مستحکم می گردد، محمد رسماً «مسجدالحرام» را در مکه به قبله مسلمانان تبدیل می کند. و این در حالی است که کعبه هنوز هم چنان بت خانه اصلی عربهاست. از فحوای آیات قرآن می شود فهمید که این ماجرای تغییر قبله آن هم در شرایطی که بیت المقدس مرکز دو دین یکتاپرستی خویشاوند (یعنی یهودیت و مسیحیت) است و مکه هنوز مرکز بت های اصلی عربها - بحران حادی در میان خود مسلمانان ایجاد کرده است. با این همه، قرآن آن را دستور خداوند می نامد و بی آن که دلیل روشنی برای این تغییر قبله ذکر کند، می گوید؛ هر جا که روی بگردانید خدا آنجاست، پس به سوی مسجدالحرام نماز بگذارید. (۳) اما وقتی پیغمبر و انبوهی از مسلمانان به راه می افتند که برای مراسم حج به مکه بروند و دور کعبه طواف کنند - که هنوز هم چنان بت خانه است - هدف از تغییر قبله روشن می گردد؛ محمد می کوشد به همه عربها - و از جمله به اشراف قریش - نشان بدهد که دعوت او نه تنها تهدیدی برای موقعیت کعبه نیست، بلکه بر اهمیت آن خواهد افزود. و این نقطه عطفی است در گسترش دعوت او، که با شیوه ای مسالمت آمیز، زیر پای اشراف قریش - که خودشان را مدافعان موقعیت ممتاز کعبه قلمداد می کنند - خالی می کند.

قبل از ظهور اسلام، بسیاری از قبایل عرب، منطقه مکه را منطقه «حرام» تلقی می کنند، منطقه ای که جنگ در آن ممنوع است و چهارماه از سال را نیز ماههای حرام می دانند و در این ماهها هر نوع جنگ و درگیری را بین خودشان متوقف می کنند. و این نشان دهنده اهمیت اقتصادی منطقه مکه است که تأثیر زیادی در زندگی اقتصادی غالب این قبایل دارد. محمد همه این قواعد را می پذیرد و مقدس می شمارد و دستورات صریح قرآن در همه این موارد، جای تردیدی باقی نمی گذارد که پیغمبر و مسلمانان به اهمیت حیاتی مکه در اتحاد عربها و گسترش اسلام در میان قبایل عرب واقف اند.

با این سیاست تأکید بر اهمیت کعبه بود که پیغمبر توانست هشت سال بعد از هجرتش به مدینه (در ۶۳۰ میلادی) مکه را تقریباً بدون خونریزی فتح کند و با شکستن بت های قبایل مختلف عرب، آن را به مقدس ترین مرکز پرستش خدای واحد دین یکتاپرستی جدید تبدیل کند. به علاوه بعد از فتح مکه، نه تنها اموال ثروتمندان آن به وسیله مسلمانان غارت نمی شود، بلکه محمد می کوشد با در پیش گرفتن سیاستی آشتی جویانه، آنها را به دین جدید بگرواند.

گذشته از همه اینها، پیغمبر می کوشد حمیت قبیله ای عربها را هر چه بیشتر تضعیف کند تا بتواند آنها را هر چه بیشتر به دین جدید پای بند سازد و در یک «امت واحده» ادغام کند. در این مورد نیز لحن قرآن بسیار صریح است؛ بارها مسلمانان را «امت واحده» می خواند که در پرستش خدای یگانه متحدانند. (۴) عجیب نبوده که قبایل عرب، و مخصوصاً قبایل صحراگرد، در مقابل این حرکت مقاومت می کرده اند؛ زیرا استقلال و حمیت قبیله ای شان را در خطر می دیده اند. قرآن در تقبیح این مقاومت آنها تا آنجا پیش می رود که صراحتاً می گوید؛ «عربهای صحراگرد در کفر و نفاق از همه بدترند». (۵) قرآن در این تلاش برای ایجاد یک اتحاد مبتنی بر یکتاپرستی، نه فقط تضعیف حمیت قبایل عرب را لازم می داند، بلکه هر نوع برتری طلبی را نیز که می تواند در بین عربها نسبت به غیرعربها به وجود بیاید، بی معنا می داند؛ «ای مردم، ما شما را از یک مرد و یک زن آفریده ایم و به صورت اقوام و قبایل درآورده ایم تا همدیگر را باز شناسید؛ مسلماً عزیزترین شما پیش خداوند، پرهیزگارترین شماست». (۶) با این همه، مقاومت قبایل عرب در مقابل قدرت مرکزی جدیدی که اسلام ایجاد کرده، هم چنان ادامه می یابد و حتی با مرگ پیغمبر، به سرعت اوج

می‌گیرد و به شورش‌های گسترده قبایل علیه قدرت مرکزی تبدیل می‌شود. و مسلمانان تحت رهبری ابوبکر - خلیفه اول - در یک سلسله جنگ‌ها که به «حروب البرده» (جنگ‌های ارتداد) معروف شدند، به خشن‌ترین شکل ممکن، این شورش‌ها را در هم شکستند. نکته در خور توجه در این جنگ‌ها این است که مسلمانان در این جنگ‌ها اسیر نمی‌گرفتند، بلکه همه افراد دشمن را می‌کشتند، زیرا آنهایی را که بعد از مسلمان شدن از اسلام برگشته‌اند، «مهدورالدم» تلقی می‌کردند. این برخورد خشن با «مرتدین» (از اسلام برگشتگان) که بعداً به صورت مقررات مذهبی به همه جا تعمیم داده شد و حتی امروز نیز از طرف مسلمانان متعصب مطرح و توجیه می‌شود، فقط با درگیری اسلام اولیه با گرایش‌های گریز از مرکز قبایل عرب، قابل فهم و قابل توضیح است.

شواهدی از این دست نشان می‌دهند که اسلام در میان قبایل صحرائین متولد نشد و با تکیه بر حمیت قبیله‌ای آنها شکل نگرفت؛ بلکه در مهم‌ترین مرکز بازرگانی عربستان متولد شد؛ با توجه ویژه به اهمیت این مرکز بازرگانی قوام گرفت؛ و برای مستحکم کردن موقعیت خودش کوشید قبایل عرب را تحت کنترل یک قدرت مرکزی در آورد و با حمیت قبیله‌ای آنها مقابله کند. به عبارت دیگر، ظهور خود اسلام، با نظریه ابن خلدون چندان قابل توضیح نیست. (۷)

۲- تاریخ عمومی سرزمین‌های اسلامی را هم نمی‌توان با نظریه ابن خلدون توضیح داد. اگر توضیح ظهور اسلام به وسیله نظریه ابن خلدون دشوار باشد؛ توضیح تاریخ عمومی اسلام و کشورهای اسلامی به کمک آن به مراتب دشوارتر است. با تأکید بر نقش قبایل جنگجوی صحرائین در تاریخ کشورهای اسلامی، حتی نیمی از حقیقت را نیز نمی‌توان بیان کرد. زیرا هر نظری که درباره نقش قبایل صحرائین در تاریخ این کشورها داشته باشیم، نمی‌توانیم این حقیقت را انکار کنیم که در این تاریخ، شهرها نیز نقش مهمی داشته‌اند. در واقع بدون وجود شهرهای ثروتمند و مراکز کشاورزی آباد، جاذبه‌ای برای اقوام صحرائین وجود نمی‌داشت. حتی فراتر از این، در تاریخ کشورهای اسلامی، شهرها آشکارا نقش مهم‌تری دارند تا در بخش اعظم تاریخ کشورهای مسیحی کافی است در یک دوره هزارساله، یعنی از اوایل قرن هفتم (که اسلام ظاهر می‌شود) تا اوایل قرن هفدهم، این دو را مقایسه کنیم. در این دوره، مسیحیت دین رسمی بخش اعظم سرزمین‌های اروپائی است و اسلام دین رسمی بخش اعظم سرزمین‌های شمال آفریقا، بخشی از اروپا، و تمام جنوب غربی آسیا و آسیای میانی. تقریباً در تمام این دوره، در سرزمین‌های اسلامی شهرها نقش به مراتب مهم‌تری دارند تا در سرزمین‌های اروپای مسیحی؛ و طبعاً با تأثیرات گسترده‌ای روی زندگی اجتماعی مردم این سرزمین‌ها. مسلماً آنهایی که در شهرهای ثروتمندی مانند دمشق و بغداد و قاهره و سمرقند و نیشابور و غرناطه و آگرا و لاهور و اصفهان و استانبول زندگی می‌کردند، قبایل صحرائین نبودند. متفکرانی مانند زکریای رازی و خوارزمی و الکندی و ابن سینا و ابن رشد و بیرونی و فارابی و ابن العربی و سهروردی نمی‌توانستند در میان قبایل صحرائین تربیت شوند. دنیای موسیقی افسانه‌ای «شب‌های بغداد»؛ (۸) معماری تحسین انگیز جامع دمشق، الحمراء، غرناطه، تاج محل آگرا؛ تقویم خورشیدی عمر خیام؛ و تصویرهای خیال‌انگیز شعر ابونواس، ابواعلاء المعری، مولوی و حافظ، چیزهایی نیستند که بتوانند در کائنات قبایل صحرائین شکل بگیرند. چرا دورتر برویم؟ زندگی متفکری مانند ابن خلدون، خود نموداری از اهمیت فرهنگ شهری در این سرزمین‌هاست؛ او از خاندانی است با سوابق فرهنگی طولانی و با ریشه‌هایی عمیق در میان اقشار ممتاز شهری؛ خاندانی برخاسته از حصرموت (یمن جنوبی)، با اقامتی چند نسلی در اشبلیه (= سویل) اندلس، و برخوردار از امتیازاتی چند نسلی در تونس. وقتی کسی از سابقه نیای بیستم خود (خلدون) که از اعیان شهری بوده یاد می‌کند و خود در سن بیست سالگی به مقام طغرانیسی (= کاتبی) سلطان منصوب می‌شود و در تمام طول زندگی‌اش در بسیاری از مهم‌ترین شهرهای شمال آفریقا به مقاماتی حساس دست می‌یابد؛ (۹) بر اهمیت شهرها که دنیای - زمانی و مکانی - بسیار پهناوری را به هم وصل

می‌کنند، گواهی می‌دهد. این دنیای پهناور، بی‌تردید، محصول تفکر و آموزش‌های اسلام نیست و حتی می‌شود گفت با آموزش‌های اسلام اولیه تناقضات چشم‌گیری دارد؛ اما در هر حال، به وسیله ارتباطاتی به هم متصل می‌شود که در میان آنها، ارتباطات مذهبی و زبانی نقش بسیار مهمی دارند. اسلام به مثابه یک دین، خود نیز در این دنیا و همراه با تحولات آن تحول می‌یابد و تکامل پیدا می‌کند.

در واقع بخش بزرگی از نظام دینی اسلام در دوره این امپراتوری‌ها شکل گرفته است. مثلاً بنیادگذاران هر چهار شاخه اصلی فقه سنی (ابوحنیفه، مالک ابن انس، شافعی، و ابن حنبل) و بنیادگذار مهم ترین شاخه فقه شیعه (جعفر صادق) در دوره‌ی شکوفائی خلافت عباسی زندگی می‌کردند. هم چنین مهم ترین منابع حدیث سنی یان و شیعیان (شش «صحیح» سنی یان و چهار کتاب اصلی شیعیان) در همین دوره‌ی عباسی تدوین شده‌اند و تماماً در مراکز شهری مهم. همین طور است مهم ترین و پرنفوذترین تفسیرهایی که بر قرآن نوشته شده‌اند (مانند تفسیر طبری در میان شیعیان و تفسیر بیضاوی و تفسیر فخرالدین رازی در میان سنی‌یان). باز در همین دوره است که «کلام» یا الهیات اسلامی و پرنفوذترین جریان‌های آن شکل می‌گیرند و طبعاً در تکامل اندیشه دینی مسلمانان تأثیر می‌گذارند. تصادفی نیست که مثلاً در تفسیر فخر رازی (بر قرآن) یا در نهج البلاغه (جمع آوری شده) توسط شریف رضی، تصویری که از خدا ارائه می‌شود، به مراتب پیچیده‌تر از آن است که از قرآن مستفاد می‌شود. همه اینها نشان می‌دهند که تکیه‌گاه‌های اسلام اساساً در شهرها بوده است. بنابراین، ترنر حق دارد که می‌گوید؛ «اسلام دین بازرگانان شهری و دولت‌مداران بود و چنین نیز ماند. بسیاری از مفاهیم کلیدی آن، زندگی شهری یک جامعه بازرگانی را منعکس می‌کنند، در تقابل با ارزش‌های صحرائشینان و جنگ‌جویان» (۱۰).

البته باید توجه داشت که خود ابن خلدون نیز به هیچ وجه ادعا نمی‌کند که اسلام دین جنگ‌جویان صحرائشین است. او صحرائشینان را محل آبادانی و ناتوان از کشورداری می‌داند. مثلاً او در «مقدمه» فصلی را به بیان این اختصاص داده که هرگاه اعراب صحرائشین بر کشورهای دست یابند، آن کشورها به سرعت رو به ویرانی می‌روند. به دلیل این که اینان عادت به کوچ‌نشینی دارند که با اساس شهرنشینی و عمران منافات دارد؛ و نیز اینان به کار هنرمندان و پیشه‌وران ارجی نمی‌گذارند، در حالی که «اساس و سرمایه زندگی و معاش مردم را کار صنعت‌گران و پیشه‌وران تشکیل می‌دهد» و اگر مردم از کار و هنر دست بکشند و از سکونت در شهر بیزاری جویند، عمران و اجتماع تباه می‌شوند. و فصل دیگری را اختصاص به بیان این داده که «عرب‌ها (که منظور عرب‌های صحرائشین است) نسبت به همه ملت‌ها از سیاست کشورداری دورترند» (۱۱).

۳. همه جنبش‌های رادیکال کشورهای اسلامی از میان صحرائشینان برخاسته‌اند. این ادعا که همه یا غالب جنبش‌های رادیکال یا پاک‌دینی در تاریخ کشورهای اسلامی از میان صحرائشینان برخاسته‌اند، نیز با واقعیت‌های تاریخی خوانائی ندارد. حتی می‌شود گفت عکس این ادعا درست است و غالب جنبش‌های رادیکال در تاریخ کشورهای اسلامی یا از شهرها برخاسته‌اند یا نطفه رهبری‌شان در میان شهریان بسته شده است.

برای دست یافتن به تصویری از جنبش‌های ضد نظام در تاریخ سرزمین‌های اسلامی، قبل از هر چیز باید توجه داشته باشیم که میان رادیکالیسم و پاک‌دینی (پیوریتانیسم) ضرورتاً رابطه خویشاوندی وجود ندارد. به عبارت دیگر، هر جنبش از لحاظ اجتماعی رادیکال و خواهان به هم ریختن ساختارهای مسلط قدرت، ضرورتاً و یا غالباً یک جنبش طرفدار اسلام اولیه یا اسلام ناب نبوده است. پایه اجتماعی اکثریت قریب به اتفاق جنبش‌های رادیکال را اقشار غیرممتاز شهری یا روستائیان تشکیل می‌دهد. بعلاوه، همه جنبش‌های پاک‌دینی نیز از میان صحرائشینان برنی‌خاسته‌اند، بلکه بخش بزرگی از آنها. اگر نگوئیم اکثریت‌شان. از شهرها برمی‌خاسته‌اند.

البته باید توجه داشت که خود ابن خلدون نیز به هیچ وجه ادعا نمی‌کند که اسلام دین جنگ جویان صحرائین است. او صحرائینان را مغل آبادانی و ناتوان از کشورداری می‌داند. مثلاً او در «مقدمه» فصلی را به بیان این اختصاص داده که هرگاه اعراب صحرائین بر کشورهای دست یابند، آن کشورها به سرعت رو به ویرانی می‌روند. به دلیل این که اینان عادت به کوچ نشینی دارند که با اساس شهرنشینی و عمران منافات دارد؛ و نیز اینان به کار هنرمندان و پیشه‌وران ارجحی نمی‌گذارند، در حالی که «اساس و سرمایه زندگی و معاش مردم را کار صنعت‌گران و پیشه‌وران تشکیل می‌دهد» و اگر مردم از کار و هنر دست بکشند و از سکونت در شهر بیزاری جویند، عمران و اجتماع تباه می‌شوند. و فصل دیگری را اختصاص به بیان این داده که «عرب‌ها (که منظور عرب‌های صحرائین است) نسبت به همه ملت‌ها از سیاست کشورداری دورترند» (۱۱)

مثلاً اولین و بی‌تردید یکی از مهم‌ترین جنبش‌های پاک‌دینی اسلامی، جنبش خوارج بود. این جنبش در دوران خلافت علی و در جریان جنگ‌های او با معاویه شکل گرفت؛ ولی نخستین رهبران آن از جمله کسانی بودند که در قیام علیه عثمان و قتل او - یعنی نخستین جنبش ضد قدرت سیاسی، آنهم در دوران شکل‌گیری دولت اسلامی - شرکت و نقش فعالی داشتند. این جنبش که به صورت فعال دو - سه قرن دوام آورد، حکومت و فرمان‌روائی را از آن خدا می‌دانست و تشکیل حکومت و انتخاب خلیفه را از واجبات اسلامی تلقی نمی‌کرد و به طریق اولی، با هر نوع حکومت موروثی مخالف بود. خوارج معتقد بودند اگر بشود احکام دین بدون حکومت اجرا شود، نیازی به حکومت و حاکم نیست و خلیفه مشروع کسی است که شایسته‌ترین مؤمنان باشد و به وسیله آنان انتخاب گردد، خواه عرب باشد، یا غیرعرب، خواه برده باشد یا آزادمرد. (۱۲) و تکیه‌گاههای اصلی جنبشی با این گستردگی و تداوم - که مقابله با خطر آن یکی از مشغله‌های فکری بسیاری از خلفای اموی و عباسی بود - اساساً در شهر قرار داشت و البته جز این هم نمی‌توانست باشد. ابن خلدون خود به طور ضمنی به این حقیقت اشاره می‌کند، و می‌گوید خوارج «در راه بدعت خود جان سپاری می‌کردند (ولی) جنبش آنان به منظور تشکیل سلطنت یا ریاستی نبود و کار آنان پیشرفت نمی‌کرد» (۱۳)

بسیاری از جنبش‌های پاک‌دینی بعدی نیز یا اساساً از شهرها برخاسته‌اند یا لاقط رهبری‌شان در شهرها شکل گرفته است. مثل حنبلی‌یان که یکی از مذاهب فقهی اصلی سنی‌یان را تشکیل می‌دهند، همیشه به درجات مختلف نوعی پاک‌دینی و پای‌بندی به اسلام ناب اولیه را نمایندگی می‌کرده‌اند و در مناطق مختلف اسلامی نفوذ توده‌ای قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند و تصادفی نبوده که رهبران این جریان فقهی، لاقط در دوره‌هایی، با مباحثان قدرت سیاسی اصطکاک پیدا می‌کرده‌اند و غالباً در مراکز قدرت نفوذ چندانی نداشته‌اند. مثلاً احمد بن حنبل، بنیادگذار این مذهب، خود در دوران سه خلیفه عباسی - مأمون، معتصم و متوکل - مدت‌ها در بغداد زندانی شد و مورد شکنجه و آزار قرار گرفت. یا ابن تیمیّه، یکی از فقهای بزرگ این جریان - که قیام علیه هر سلطان غیر پای‌بند به قوانین شریعت را واجب شرعی می‌دانست و مخصوصاً به ضدیت آشکار با سلاطین مغول برخاسته بود که در کنار شریعت اسلامی، خود را هم چنان به یاسای چنگیزی نیز پای‌بند می‌دانستند - مدت‌ها مورد تعقیب و آزار قرار گرفت و بالاخره هم در زندان مرد. و نیز شاگردان او، مانند ابن خطیر و ابن قیم الجوزیه، مانند استادشان مدت‌ها مورد آزار قرار گرفتند و زندانی شدند. و همه اینها از شهرها برخاسته بودند. حتی محمد بن عبدالوهاب، بنیادگذار جنبش وهابی - که بسیاری از اسلام‌شناسان غربی آن را نمونه متأخر جنبش‌های دوره‌ای صحرائینان علیه قدرت شهری می‌دانند - یک فقیه حنبلی بود و متأثر از افکار ابن تیمیّه، و اساساً در مراکز شهری سوریه و عراق درس خوانده بود. (۱۴)

و اما جنبش‌های رادیکال که غالباً یا از شهرها برمی‌خاسته‌اند یا جنبش‌های دهقانی

بوده‌اند، معمولاً جنبش‌های طرفدار اسلام ناب نبوده‌اند. مثلاً جنبش‌های رادیکال بزرگی که در سرزمین‌های خلافت شرقی (یعنی عباسیان) برخاستند، غالباً یا جنبش‌هایی بودند علیه اسلام مانند جنبش سرخ جامگان به رهبری بابک جابیدان؛ جنبش المقنع از خراسان، و جنبش مازیار از مازندران. یا جنبش‌هایی تحت لوای یکی از فرقه‌ها و جریان‌های اسلامی شکل گرفته در شهرها، مانند جنبش قمرطی‌یان و جنبش سربداران. از میان جنبش‌های ضد قدرت، مخصوصاً دو گروه، به لحاظ تداوم‌شان اهمیت زیادی داشته‌اند؛ گروه جنبش‌های مرتبط با جریان‌های مختلف شیعه و گروه جنبش‌های مرتبط با جریان‌های مختلف تصوف. و هر دو اساساً از شهرها بر می‌خاسته‌اند. در سرزمین‌های تحت نفوذ خلافت عباسی، جریان‌های مختلف شیعه، جنبش‌های متعدد نیرومندی به وجود آوردند. طرفداران شاخهٔ اثنی عشری شیعه، آن چنان قدرت گرفتند که یک بار تحت رهبری خاندان بویه بغداد را تصرف کردند (در سال ۹۴۵ میلادی) و بعدها (در سال ۱۵۰۱ میلادی) در مقابل امپراتوری عثمانی، امپراتوری صفوی را در ایران تشکیل دادند که در شکل‌گیری ایران جدید نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. و شاخهٔ شیعیان اسماعیلی جنبش‌های متعدد نیرومندی به وجود آوردند و توانستند در شمال آفریقا خلافت غربی (خلافت فاطمیان) را (در سال ۹۰۹ میلادی) تأسیس کنند که حدود دو قرن و نیم دوام آورد و به رقیب بزرگ عباسیان تبدیل شد. و در ایران و سوریه اسماعیلیان نزاری، تحت رهبری حسن صباح، جنبش نیرومندی به وجود آوردند که اساساً یک جنبش شهری بود. جسارت فدائیان نزاری چنان وحشتی در مراکز قدرت حاکم ایجاد کرده بود که آنها را «حشاشین» می‌نامیدند. (۱۵)

و تصوف که همزاد و رقیب شریعت اسلامی بود و در سراسر سرزمین‌های اسلامی جنبش‌های متعددی علیه نهادهای رسمی قدرت به وجود آورد نیز اساساً تکیه‌گاه شهری داشت. برای آن که به اهمیت درگیری تصوف (یا «طریقت») با شریعت پی ببریم، کافی است به یاد داشته باشیم که منابع فکری تصوف عمدتاً غیر اسلامی بود و ارتباطی با اسلام اولیه نداشت و گرایش به وحدت وجود در میان شاخه‌های مختلف آن، گرایشی نیرومند بود. بنابراین اسلام رسمی غالباً آن را تهدیدی علیه خود تلقی می‌کرد. تصادفی نبود که بسیاری از متفکران تصوف، حتی آنهایی که به مخالفت صریح با نهادهای سیاسی حاکم برخاسته بودند، به اتهام کفر و بی‌دینی، به وسیلهٔ قدرت‌های حاکم کشته شدند. مثلاً حسین بن منصور حلاج، یکی از بزرگ‌ترین مشایخ و شهدای تصوف، به خاطر این که علناً وحدت وجود را تبلیغ می‌کرد، در بغداد کشته شد. زیرا به قول ارنی- ندای «انالحق» او تهدید آشکاری بود علیه مشروعیت خلفای عباسی که به اعتبار این که خود را «جانشین» پیغمبر خدا مینامیدند، سزاوار حکومت بر مردم اعلام می‌کردند. (۱۶)

با توجه به آن چه اشاره شد، نسبت دادن جنبش‌های رادیکال یا پاک‌دینی به یورش‌های دوره‌ای صحرائشینان با واقعیت تاریخ سرزمین‌های اسلامی خوانائی ندارد.

۴_ غالب یورش‌های صحرائشینان اصلاً زیر پرچم اسلام نبوده است.

بخش اعظم یورش‌های صحرائشینان اصلاً زیر پرچم اسلام نبوده و بنابراین نمی‌توانسته زیر پوشش پیرایش اسلام از بدعت‌ها و انحرافات صورت بگیرد. گسترده‌ترین یورش‌های قبایل صحرائشین به سرزمین‌های اسلامی، یورش‌های اقوام مختلف ترک بوده که غالباً از آسیای میانه برمی‌خاسته‌اند. تصادفی نبوده که از قرن دهم میلادی (از اواخر قرن سوم هجری) به بعد، بخش اصلی نیروی نظامی غالب حکومت‌ها را در اکثر سرزمین‌های اسلامی ترکان تشکیل می‌داده‌اند و حتی غالب سلسله‌های حکومتی از میان اقوام ترک بر می‌خیزند؛ از غزنویان و سلجوقیان در شرق سرزمین‌های اسلامی گرفته تا ممالیک در شمال آفریقا و سلسله‌های ترکان در شبه قاره هند. بنابراین است که زبان ترکی، از این تاریخ به بعد، در کنار عربی (که در همه جا زبان رسمی مذهبی است) و فارسی (که در بخش بزرگی از غرب آسیا، زبان اصلی ادبی است) به سومین زبان مهم «تمدن اسلامی» تبدیل

می‌شود. این وضع حتی تا زوال «تمدن اسلامی» و تعرض قدرت‌های اروپائی به سرزمین‌های اسلامی ادامه دارد. مثلاً در قرن شانزدهم، سه دولت بزرگ در سرزمین‌های اسلامی حکومت می‌کردند (عثمانیان، صفویان، و مغولان هند) که در رأس هر سه دولت خاندانهای ترک قرار داشتند. هیچ یک از این اقوام ترک قبل از ورود به سرزمین‌های اسلامی و ادغام در مجموعه «تمدن اسلامی» اصلاً مسلمان نبوده‌اند تا بتوانند حامل پاک‌دینی اسلامی باشند. بنابراین اسلام را دین «جنگ جویان صحرانشین» قلمداد کردن به آن می‌ماند که کسی مسیحیت را دین قبایل ژرمن بنامد.

د _ ابن خلدون چه می‌گوید و چه نمی‌تواند بگوید

اگر نظریه ابن خلدون نمی‌تواند تکوین و تکامل اسلام را توضیح بدهد، در عوض می‌تواند به پاره‌ای جنبه‌های تاریخ بخش بزرگی از سرزمین‌های اسلامی روشنائی‌هایی بیندازد. اما برای این که به درک روشنی از نقاط قوت نظریه ابن خلدون دست یابیم، نخست باید صورت مسأله مان را تغییر بدهیم و یا - بهتر بگوییم - سؤالمان را وارونه کنیم. مسأله این نیست که چرا اسلام هم چون پرچم ایدئولوژیک یورش‌های ادواری صحرانشینان به شهرها عمل می‌کرده است. چنین سؤالی بی ربط است. زیرا همان طور که اشاره کردم، یورش‌های صحرانشینان به شهرها و مراکز کشاورزی ثروتمند نه اختصاص به سرزمین‌های اسلامی داشته؛ نه چندان ادواری بوده؛ و - مهم تر از همه - نه اسلام هم چون پرچم ایدئولوژیک آنها بوده است. برعکس، مسأله این است که چرا در بخش بزرگی از تاریخ اسلام، بسیاری از خاندان‌هایی که بر اکثر سرزمین‌های اسلامی حکومت کرده‌اند، از میان قبایل صحرانشین (در آغاز) غیر مسلمان برخاسته‌اند؟ ریشخندآمیز این است که در واقع، بر خلاف تصور بسیاری از غربی‌یان، اسلام دین اخص جنگ جویان (صحرانشین یا غیر صحرانشین) نبوده است، بلکه در بخش اعظم تاریخ اش دین جوامعی بوده که غالباً خاندان‌های (در آغاز) برخاسته از قبایل غیر مسلمان بر آنها حکومت می‌کرده‌اند. در یافتن پاسخ به این مسأله است که نظریه ابن خلدون از جهاتی - و البته فقط از جهاتی - می‌تواند مفید باشد. اگر با این سؤال به نظریه ابن خلدون نزدیک شویم، تزه‌های با ارزشی در آن می‌یابیم که از میان آنها من به سه تزه که با بحث ما ارتباط بیشتری دارند - اشاره می‌کنم؛ اولین و مهم‌ترین تزه ابن خلدون را - با بیانی صریح تر از آن چه خود او می‌گوید - می‌توان چنین خلاصه کرد، تکیه‌گاه اصلی حکومت مشروعیت دینی نیست، بلکه قدرت و سازماندهی نظامی است که معمولاً از طریق همبستگی طایفه‌ای به دست می‌آید. مهم است بدانیم که ابن خلدون حکومت را ضرورتاً تجسم حق و فضیلت نمی‌داند و در واقع می‌کوشد نشان بدهد که حکومت محصول واقعیت‌های زمینی است، نه بیان اراده آسمانی. او بین خلافت - که آن را مبتنی بر شرع می‌داند و برای اجرای آن - و سلطنت فرق می‌گذارد و می‌گوید مقتضای سلطنت «قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است. از این رو، اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و به مردم زبردست خویش در امور دنیوی ستم‌گری روا می‌دارند.» (۱۷) از طرف دیگر او «وجوب نبوت» را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید خداوند همیشه و برای همه اقوام پیغمبر نفرستاده است. (۱۸) بعلاوه معتقد است که در زمان خودش شرایط لازم برای خلافت، یعنی حکومت مبتنی بر دین، وجود ندارد؛ «اما اکنون چنان شرایطی موجود نیست و به همین علت در این روزگار امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه‌ای به کسی تعلق می‌یابد که در کشور خود دارای عصبیت نیرومندی باشد و دیگر عصبیت‌ها را زیر تسلط و سیطره خود در آورد...» (۱۹) او در عین حال انکار نمی‌کند که اسلام «عصبیت را نکوهش کرده و مردم را به دور افکندن و فروگذاشتن آن

برانگیخته است))؛ ولی با این همه، یادآوری می‌کند که «شرع امور پادشاهی را به ذاته نکوهش نکرده و عهده‌داری آن را منع ننموده است، بلکه مفسادی را که از سلطنت بر می‌خیزد، چون قهر و ستم‌گری و کامرانی از لذات و شهوات، مورد مذمت قرار داده است» (۲۰). اگر این حرفها را کنار هم بچینیم، روشن می‌شود که از نظر او حکومت ضرورتاً با حقانیت همراه نیست.

دومین تز مهم ابن خلدون را می‌توان به این صورت بیان کرد؛ صحرانشینان فقط در صورتی می‌توانند به شهرها هجوم بیاورند و بر آنها مسلط شوند که سازماندهی و قدرت نظامی شهرها سست شده باشد وگرنه «قبایل و جمعیت‌های بادیه‌نشینان مغلوب شهریان‌اند» (۲۱).

و سومین تز ابن خلدون را می‌توان به این صورت بیان کرد؛ دهقانان نمی‌توانند حکومت تشکیل بدهند، زیرا دارای عصبیت لازم برای این کار نیستند. او خبری از پیغمبر نقل می‌کند که «هنگامی که گاواهن را در خانه‌ی برخی از انصار دیده فرمود؛ این ابزار به خانه‌ی قومی نرفت، مگر آن که خواری بدان راه جست... گذشته از این باید نتایجی را که از خواری باج پدید می‌آید، بر آن افزود... چنانکه... پیامبر از باج و خراج به خدا پناه می‌برد...» و نتیجه می‌گیرد آنهایی که به سبب پرداختن باج و خراج به «خواری و فرومایگی» گرفتار شوند، هرگز نمی‌توانند به پادشاهی دست یابند. (۲۲)

این تزا نشان می‌دهند که ابن خلدون به سؤالی که یاد شد، عنایت داشته است و سعی کرده به آن پاسخ بدهد و البته پاسخ او هرچند روشن‌گر است ولی تصویر یک جانبه‌ای به دست می‌دهد. (۲۳) اگر از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی به این نظریه نگاه کنیم، اهمیت و درعین حال، یک‌جانبگی آن را بهتر می‌توانیم دریابیم. (۲۴) قبل از هر چیز باید توجه داشته باشیم که شیوه تولید غالب در اکثر سرزمین‌های اسلامی تا این اواخر، شیوه تولید خراج‌گذاری بوده است. (۲۵) یعنی اکثریت قاطع تولیدکنندگان مستقیم را دهقانان تشکیل می‌داده‌اند و «کار مازاد پرداخت نشده» (unpaid surplus labour) از طریق اجبار غیر اقتصادی از آنان بیرون کشیده می‌شده است. در نتیجه، قدرت طبقه حاکم به میزان سازماندهی مؤثر نیروی قهر بستگی داشته. اما علاوه بر این، عوامل دیگر نیز بر اهمیت سازماندهی نیروهای قهر می‌افزوده‌اند که مهم‌ترین‌شان این‌ها بوده‌اند؛

۱- ضرورت دفاع از راههای تجاری و ارتباطی. باید توجه داشت که مهم‌ترین راههای تجاری جهان که شرق و غرب را به هم متصل می‌کرده‌اند، از این سرزمین‌ها می‌گذشته‌اند. بعلاوه، دنیای اسلامی، علی‌رغم همه رنگارنگی‌های اش، دنیای پیوسته‌ای بوده که میان بخش‌های مختلف آن ارتباطات مذهبی- فرهنگی و مراودات بازرگانی چشم‌گیری وجود داشته است.

۲- ضرورت مقابله با ایلغارهای اقوام چادر نشین

۳- ضرورت دست‌یابی به منابع مشروعیت ایدئولوژیک. فراموش نکنیم که حج یکی از فرایض دینی مسلمانان است و تقریباً همه فرقه‌های اسلامی زیارت کعبه را از واجبات مهم دینی می‌دانند و هم چنین همه فرقه‌های بزرگ اسلامی، عموماً خصلت فراقومی دارند و نیز در منابع اصلی اعتقادی (قرآن، سنت پیغمبر، و غیره) و یک سلسله مراسم دینی با فرقه‌های دیگر اشتراکات مهمی دارند. بنابراین در غالب سرزمین‌های اسلامی، طبقات حاکم، صرف نظر از گستره حاکمیت‌شان، ناگزیر بوده‌اند برای حفظ و تداوم سلطه‌شان به منابع مشروعیت ایدئولوژیک دست یابند و یا حداقل نگذارند از این منابع علیه حاکمیت آنها بهره برداری شود.

در نتیجه مجموعه این عوامل بوده که اولاً در سطح سیاسی، گرایش به قدرت سیاسی متمرکز غالباً غلبه داشته است و پادشاه یا خلیفه سعی می‌کرده نیروی نظامی هر چه نیرومندتر و هر چه آماده‌تری را زیر فرمان مستقیم خود نگهدارد. ثانیاً مراکز تمرکز نیروهای نظامی، و محل اقامت مقامات حکومت، بازرگانان و رهبران دستگاه مذهبی در شهرها بوده؛ و شهرها مراکز اصلی ارتباطات تجاری نیز بوده‌اند و غالباً بر سر راههای اصلی تجارت قرار داشته‌اند؛ و در نتیجه مهم‌تر

از آن بوده‌اند که قدرت سیاسی از کنترل آنها غفلت کند. ثالثاً اشرافیت زمین دار موروثی غالباً وجود نداشته و اعتبار و تداوم اشرافیت به نحوه رابطه با سلطان یا خلیفه بستگی داشته است. در چنین شرایطی، سلطان یا خلیفه برای این که نیروی نظامی کاملاً وفادار به خود تحت فرمان داشته باشد، سعی می‌کرده آن را از هر نوع نفوذپذیری سیاسی دور نگهدارد. به همین دلیل است که غالباً هسته مرکزی آن را از میان اقوام حاشیه‌ای امپراتوری بر می‌گزیدند. مثلاً عباسیان که از طریق قیام خراسانیان به رهبری ابومسلم، توانستند به قدرت برسند، بعد از تحکیم موقعیت‌شان، خراسانیان را از مواضع حساس قدرت راندند و چندی بعد سعی کردند هسته اصلی نیروی نظامی‌شان را از میان ترکان آسیای میانه برگزینند. در خلافت فاطمیان نیز از همین شیوه استفاده می‌کردند و نیروی نظامی را از میان ترکان و کردها و بردگان سیاه بر می‌گزیدند.

در نتیجه این گرایش حکومت‌ها بود که طوایف دام‌پرور (غالباً کوچ‌گر) حاشیه‌ای به مهم‌ترین منبع ذخیره نیروی نظامی حکومت‌ها تبدیل می‌شدند. زیرا این طوایف معمولاً ساختار شبه نظامی و سنن سلحشوری فعالی داشتند که در میان اقوام کشاورز یک‌جانشین نمی‌توانست وجود داشته باشد. و از میان این طوایف که خدمات نظامی به حکومت‌ها می‌دادند، ترکان آشکارا چربش داشتند. بنابراین نفوذ این طوایف در مراکز قدرت به تدریج بالا می‌رفت تا آنجا که در لحظات حساسی که در سطح بالای ساختار قدرت شکافی ایجاد می‌شد، اینها به داور تعیین‌کننده تبدیل می‌شدند. (۲۶) از این طریق بود که مثلاً ترکان غزنوی و سلجوقی قدرت گرفتند و نه تنها سلسله‌های مستقلی تشکیل دادند، بلکه خلفای عباسی را عملاً به آلت دست خودشان تبدیل کردند. این یکی از دو شکل اصلی قدرت‌گیری طوایف کوچ‌گر (غالباً ترک) در سرزمین‌های اسلامی است. شکل دیگر قدرت‌گیری آنها از طریق یورش‌های مستقیم برای کشورگشائی و تصرف شهرها و مراکز آباد کشاورزی است.

از اوایل قرن سیزدهم، بخش بزرگی از سرزمین‌های اسلامی زیر امواج پی در پی یورش‌های مغولان به ویرانی کشیده می‌شوند. این بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین یورش اقوام صحرائشین به سرزمین‌های اسلامی است که حدود دو قرن ادامه می‌یابد و ترکیب جمعیتی بخش اعظم این سرزمین‌ها را دگرگون می‌سازد. بعد از این یورش‌هاست که در غالب سرزمین‌های اسلامی، حتی در شمال افریقا، «طبقه سیاسی» از میان اقوام ترک برمی‌خیزد. مسلم است که در توضیح این یورش‌ها باید هم به تضادهای درونی جوامع کشاورزی یک‌جانشین توجه داشته باشیم و هم به عوامل برانگیزاننده اقوام دام‌پرور صحرائشین. تردیدی نیست که از نیمه قرن یازدهم میلادی هم خلافت عباسی و هم خلافت فاطمی در سرایشب فرسودگی افتاده بودند. همزمان با این فرسودگی است که تعرض اقوام دام‌پرور کوچ‌گر، از حاشیه امپراتوری شرقی و غربی آغاز می‌شود؛ تعرض ترکان اوغوز از آسیای میانه؛ و تعرض اقوام بربر از حاشیه کوههای اطلس و «صحرا» به مراکش و اندلس. (۲۷) اما این فقط یک سوی قضیه است. از سوی دیگر، از قرن یازدهم تا اوایل قرن پانزدهم، (۲۸) دشت‌های آسیای میانه، مرتباً به سرزمین‌های کشاورزی شرق، غرب و جنوب آسیا، جمعیت صحرائشین صادر می‌کنند. یورش‌های این اقوام صحرائشین، نه فقط امپراتوری‌های شرق و غرب اسلامی، بلکه امپراتوری بیزانس را در آناتولی در هم می‌شکنند؛ در جنوب بر هند مسلط می‌شوند؛ و حتی در شرق، چین را می‌گشایند. یعنی در این دوره، مستقل از ضعف خلافت‌های شرق و غرب اسلامی، با یکی از دوره‌های بزرگ مهاجرت‌ها و یورش‌های اقوام کوچ‌گر و روند‌گذار آنها به یک‌جانشینی روبرو هستیم. و البته بخش اعظم این امواج جمعیت به سوی سرزمین‌های اسلامی سرازیر می‌شود؛ شاید به این علت که گشودن سرزمین‌های اسلامی آسان‌تر از نفوذ در چین است. (۲۹)

در هر حال، با تأمل در تاریخ عمومی سرزمین‌های اسلامی در می‌یابیم که نظریه ابن خلدون

در توضیح رابطه جوامع کشاورزی یک جانشین و جوامع دام پرور کوچ گر روشن است. در واقع بدون توجه به این رابطه، پاره ای از مسائل مهم تاریخ سرزمین های اسلامی و همچنین سرزمین های دیگر و از جمله اروپا - نا مفهوم می ماند. اما بررسی این رابطه نشان می دهد که اولاً هجوم اقوام کوچ نشین به شهرها و مراکز کشاورزی مهم سرزمین های اسلامی ادواری نبوده و تحت شرایط معینی صورت گرفته است. ثانیاً غالب این اقوام صحرانشین قبل از ورود به سرزمین های اسلامی یا اصلاً مسلمان نبوده اند، یا سنن اسلامی محکمی نداشته اند. در واقع آن چه را که ابن خلدون تعمیم داده، فقط در دوره محدودی در منتهی الیه غرب اسلامی دیده شده که - به قول پری اندرسن - (۳۰) در حکم «غرب وحشی» سرزمین های اسلامی محسوب می شود. ثالثاً هجوم های اصلی اقوام صحرانشین غالباً از آسیای میانه بوده که قبل از اسلام نیز وجود داشته و فقط معطوف به سرزمین های اسلامی نیز نبوده است. و بنابراین، توضیح آنها صرفاً با تکیه بر تحولات درونی جوامع اسلامی ممکن نیست. (۳۱) رابعاً اقوام صحرانشین همیشه در مقابل ساختارهای سیاسی حاکم نبوده اند، بلکه در دوره های اقتدار امپراتورهای اسلامی عموماً در خدمت آنها بوده اند و بخش اصلی نیروی نظامی آنها را تشکیل می داده اند

زیرنویس ها

۱) طبیعتاً آنها در همان وضع مرتدان (سابق) قرار می گیرند؛ پاک سازی مذهبی جدیدی ضروری می گردد، مهدی جدیدی ظهور می کند، و بازی بار دیگر، از نو شروع می شود. از مبارزات کشورگشایانه سلسله های افریقائی مُرابطون و مُوحدون در اسپانیا گرفته تا آخرین مهدی خارطوم که با موفقیت بسیار با انگلیسی ها به مقابله برخاست، مسیر حوادث چنین بوده است. در ایران و سایر کشورهای اسلامی نیز قیامها در همین مسیر یا مسیری مشابه روی داده اند. همه این جنبش ها پوشش مذهبی داشته اند و ریشه در شرایط اقتصادی؛ با این همه، حتی هنگامی که پیروز شده اند، گذاشته اند که شرایط اقتصادی قدیمی همچنان دست نخورده ادامه یابد. به این ترتیب وضع سابق بدون تغییر باقی می ماند و تصادم به طور دوره ای تکرار می گردد. برعکس، در قیامهای مردمی غرب مسیحی، ظاهر مذهبی فقط پرچمی است و پوشش برای حمله به نظم اقتصادی که کهنه می گردد؛ در نهایت برانداخته می شود؛ و نظم جدیدی ظاهر می گردد و دنیا پیشرفت می کند. به نقل از Marx _ Engels: On Religion، مسکو، ۱۹۸۱، ص ۲۷۶. می بینیم که در اینجا انگلس بدون اشاره به ابن خلدون، نظریه او را عیناً تکرار می کند.

۲) نگاه کنید به دو سوره متوالی «فیل» و «قریش» (سوره های ۱۰۵ و ۱۰۶) قرآن.

۳) قرآن، سوره «بقره» آیات ۱۴۴ تا ۱۵۰

۴) مثلاً مراجعه کنید به آیه ۵۲ از سوره ۲۳؛ آیه ۹۲ از سوره ۲۱؛ آیه ۸ از سوره ۴۲؛ آیه ۴۸ از سوره ۵.

۵) «الاعراب اشد کُفراً و نفاقاً»، آیه ۹۷ از سوره ۹، قرآن.

۶) قرآن، سوره ۴۹، آیه ۱۳

۷) لازم است یادآوری کنم که در میان محققان غربی درباره اسلام، عده ای به این حقیقت توجه داشته اند. در این زمینه، مخصوصاً کارهای ماکسیم رودنسون (M. Rodenson) که یکی از مطلع ترین نویسندگان مارکسیست اروپا درباره دنیای اسلام است، بسیار باارزش اند. مخصوصاً مراجعه کنید به این آثار او:

1974,

:Mohammad, 1974 MMMarxism and the Muslim World, 1979

البته باید توجه داشت که در این نوشته های رودنسون، تمایز میان سرمایه داری جدید با سوداگری

چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. بنابراین، همانطور که B. Turner در Weber and Islam یادآوری کرده، استدلال او در مقابل وبری‌ها چندان دقیق نیست. زیرا ماکس وبر بین انواع مختلف سرمایه‌داری، تمایزات پررنگی قایل می‌شود که خواه استدلال‌های او را در این مورد قبول کنیم، خواه نه، لازم است توجه داشته باشیم که تکوین اسلام در یکی از مراکز تجاری، ضرورتاً نمی‌تواند ربطی به سرمایه‌داری معاصر داشته باشد.

۸) برای دست یافتن به تصویری از این دنیای حیرت‌انگیز، می‌شود نظری انداخت به کتاب «الآغانی» ابوالفرج اصفهانی.

۹) مراجعه کنید به مقدمه محمد پروین گنابادی بر ترجمه فارسی «مقدمه» ابن خلدون.

۱۰) نگاه کنید به B.S. Turner: Weber and Islam, p. 172, London, 1974

۱۱) نگاه کنید به «مقدمه» ابن خلدون، ترجمه فارسی، باب دوم، فصل بیست و ششم؛ و نیز فصل بیست و هشتم.

۱۲) نگاه کنید به «مقدمه» ابن خلدون، ترجمه فارسی، ص ۳۶۷ و نیز The Social structure of Islam نوشته R. Levy، از انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۹، ص ۲۸۹.

۱۳) «مقدمه»، ترجمه فارسی ۶۴-۵۶۳.

۱۴) درباره تأثیر افکار ابن تیمیّه در جنبش‌های بنیادگرای اسلامی اخیر، نگاه کنید به

Radical Islam: Medieval Theology and Modern politics نوشته E. Sivan، لندن، ۱۹۹۰؛ و نیز L Islam Laïque نوشته O. Carre، پاریس ۱۹۹۳.

۱۵) دشمنان این جنبش می‌خواستند با این عنوان عملیات متهورانه فدائیان اسماعیلی را محصول حالت‌های بی‌خودی ناشی از مصرف حشیش و بنگ قلمداد کنند. کلمه assassin که از زبان لاتین وارد بعضی زبان‌های امروزی اروپائیان شده، از همین کلمه «حشاشین» است و این خود نشان می‌دهد که آوازه شهرت فدائیان چنان جهان‌گیر شده بوده که حتی به اروپای مسیحی هم رسیده بود.

۱۶) نگاه کنید به «عرفان و اصول مادی» نوشته دکتر تقی ارانی.

۱۷) «مقدمه»، باب سوم، فصل بیست و پنجم، ص ۳۶۳ ترجمه فارسی.

۱۸) همانجا، ص ۳۶۷.

۱۹) همانجا، ص ۳۷۵.

۲۰) همانجا ص ۳۸۷ و ۳۶۸.

۲۱) همانجا، باب دوم، فصل بیست و نهم، ص ۲۹۲.

۲۲) همانجا، ص ۲۷۱.

۲۳) احتمالاً دو عامل مهم در یک‌جانبگی نظریه ابن خلدون تأثیر داشته‌اند. اولاً اطلاعات او تا حدود زیادی محدود به سرزمین‌های مغرب اسلامی بوده و ثانیاً او در یکی از تاریک‌ترین دوره‌های تاریخ سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کرده است. او خود در این باره صراحت دارد: «من در این کتاب... وقایع را در این قسمت مغرب زمین... یاد خواهم کرد... بی آن که از اقطار دیگر گفتگو کنم. زیرا از احوال مشرق و ملت‌های آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول بر رسیدن به کنه آن چه من می‌خواهم کافی نیست». و نیز می‌گوید «در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب... دست خوش تبدلات عمیق گردیده و به کلی دگرگون شده است». و به وبای هولناک نیمه قرن چهاردهم اشاره می‌کند که همه جا زندگی را به نابودی می‌کشاند. مراجعه شود به پیش درآمد «مقدمه» ص ۵۹-۶۱، ترجمه فارسی. باید توجه داشت که زندگی ابن خلدون هم زمان بوده با یکی از ویران‌گرترین موج‌های ایلغار مغولان به رهبری تیمور لنگ.

۲۴) شیوه تولید خراج‌گذاری (Tributary mode of production)

به عنوان مفهومی عام‌تر از شیوه تولید فئودالی، برای بحث ما مناسب‌تر است. در این باره مراجعه

کنید به Samir Amin: Class and Nation, Historically and in the Current crisis, نیورک، ۱۹۸۰، فصل سوم.

۲۵) برای مقابله با قدرت‌گیری این طوایف، سلاطین یا خلفا تدابیر مختلفی اتخاذ می‌کردند. مثلاً سعی می‌کردند از گروه‌های قومی مختلف استفاده کنند تا مانع اتحاد آنها بشوند؛ یا نوعی اتحاد کنفدراتیو در بین طوایف مختلف به وجود آوردند که هیچ کدام نتوانند بر طوایف دیگر مسلط شوند؛ نمونه اتحاد طوایف ترک قزلباش در امپراتوری صفوی؛ یا به شیوه ای رادیکال‌تر، هسته اصلی نیروی نظامی را با نوعی بردگان که از نوجوانی به طور ویژه برای نظامی‌گری تربیت می‌شدند، تشکیل می‌دادند؛ نمونه «مملوک»‌های ترک و چرکس که ایوبیان مصر تشکیل دادند که بعداً خود اینها سلسله ممالیک را در مصر به وجود آوردند. شکل تکامل یافته تر این مدل، نیروی «ینی چری» در امپراتوری عثمانی بود که ستون فقرات نیروی نظامی امپراتوری را تشکیل می‌داد.

۲۶) مراجعه کنید به A. Hourani: A History of the Arab people, London, 1991

۲۷) در صورتی که مبدأ این دوره را مثلاً قدرت طغرل سلجوقی فرض کنیم و خاتمه آنرا مرگ تیمور لنگ.

۲۸) مثلاً برنارد لوئیس معتقد است که از نظر نظامی قدرت نسبی چین در شرق آسیا، در راندن هون‌ها، مغول‌ها، و ترک‌ها به طرف غرب مؤثر بوده است. نگاه کنید به

B. Lewis

The Middle East : 2000 Years of history from the rise of christianity to the presenday´ , London ,1995

۲۹) نگاه کنید به مقاله او در نقد نظرات ماکس وبر و ارنست گلنر (E. Gellner) در

• A. Zone of engagment, London, 1992

۳۰) ترس از هجوم‌های اقوام صحرائشین برخاسته از آسیای میانه، در دوره قبل از ظهور اسلام آن چنان قوی بوده که در اساطیر اقوام کشاورز این منطقه انعکاس یافته است. مثلاً علاوه بر اساطیر ادیان ایرانی، و مخصوصاً زردشتی‌گری، در اساطیر مذهبی بنی اسرائیل و نیز در خود قرآن، اشاراتی به این هجوم‌ها وجود دارد. برای نمونه نگاه کنید به کتاب حزقیال Ezekiel آیات ۳۸/۲ و ۳۹/۶ که از «گوگ» و سرزمین «ماگوگ» صحبت می‌کند و در کتاب مکاشفه یوحنا، آیات ۲۰/۸ از «گوگ» و «ماگوگ» به عنوان ملت‌های گمراهی که در پایان هزاره با شیطان همراه می‌شوند و شمارشان هم چون شن‌ها و دریاهاست. صحبت می‌شود. و در قرآن، همین ماجرا با تفصیل بیشتری نقل شده؛ «یاجوج و ماجوج» قومی در انتهای مشرق هستند که «ذوالقرنین» برای جلوگیری از تهاجمات آنها سدّی بزرگ می‌سازد و در آخرالزمان این سدّ در هم می‌شکند و «یاجوج و ماجوج» به سوی مغرب سرازیر خواهند شد. نگاه کنید به قرآن، سوره ۱۸ (کهف) آیات ۹۰ به بعد، و سوره ۲۱ (انبیا) آیه ۹۶.

فصل سوم

افسانه انعطاف ناپذیری

آنهایی که خود اسلام را مانع اصلی یا یکی از موانع اصلی مدرنیزاسیون کشورهای اسلامی قلمداد می‌کنند، معمولاً می‌کوشند آن را دینی مطلقاً انعطاف ناپذیر، یا انعطاف ناپذیرتر و منجمدتر از ادیان دیگر، و مخصوصاً مسیحیت معرفی کنند. این نظر که به حد کافی توسط «اوریاتالیست‌ها» و وبری‌ها جا انداخته شده، اکنون بعد از تاخت و تازهای اسلام‌گرایان، ظاهراً دیگر یک حقیقت بدیهی تلقی می‌شود. و جالب است که در این ماجرا، مسلمانان متعصب، با «اوریاتالیست‌ها» و وبری‌ها، در یک ائتلاف منفی آشکار قرار دارند. اما مسلماً حقیقت جز این است و اسلام نیز دینی است مانند ادیان دیگر. و مانند هر دین دیگر، بر بستر شرایط اجتماعی معینی تکوین یافته و تحت تأثیر تغییر و تحولات مناسبات اجتماعی، تغییراتی پیدا کرده است. و البته، هم چنین، در جوامعی که به دین مسلط تبدیل شده، مانند هر دین دیگر، در مقابل تحولات اجتماعی، عموماً همچون نیروی ماند یا دژ محافظه‌کاری عمل کرده است. برای اثبات این ادعا، من به چند نمونه از تغییرات آشکار در قوانین فقه اسلامی اشاره می‌کنم. و عمدتاً این نمونه‌های تغییر را از فقه انتخاب کرده‌ام. نخست به این دلیل که در اسلام نیز مانند هر دین دیگر، تغییر در حوزه قوانین معمولاً کندتر و نامحسوس‌تر از حوزه‌های دیگر است. مثلاً جهان‌شناسی (Cosmology) مؤمنان و تصور آنها از جهان و زندگی و مبدأ و معاد، راحت‌تر تغییر می‌کند تا برداشت آنها از قوانین، که تفسیر موسع را کمتر تاب می‌آورند. بنابراین اگر امکان تغییر در حوزه قوانین اثبات شود، اثبات امکان تغییر در حوزه‌های دیگر آسان‌تر خواهد بود. دوم به این دلیل که تغییر در حوزه قوانین را مشخص‌تر می‌شود اثبات کرد و بنابراین، انکار آن از طریق جرّ و بحثها و تفسیرهای نظری دشوارتر است. و سوم به این دلیل که اکنون وقتی اسلام‌گرایان از ضرورت برپائی حکومت اسلامی دم می‌زنند، قبل از هر چیز ضرورت اجرای همین قوانین فقه را در نظر دارند، قوانینی که به اعتبار ابدی آنها ایمان دارند و در منشأ الهی آنها تردیدی به خود راه نمی‌دهند. بنابراین، من فکر می‌کنم نشان دادن این حقیقت که بعضی از این قوانین در طول تاریخ تغییراتی کرده‌اند و بعضی از آنها، منشأ قرآنی ندارند و مدتها بعد از پیغمبر اسلام، شکل گرفته‌اند، از نظر سیاسی، اهمیت دارد.

قبل از پرداختن به نمونه‌های تغییر در قوانین فقه، لازم است یادآوری کنم که ظهور فقه—یا اگر دقیقتر بگویم، ظهور آن به عنوان یک رشتهٔ مدون—خود نشان‌دهنده نخستین تحول بزرگ در شریعت اسلامی بود. باید توجه داشت که نخستین تلاشها برای تدوین فقه اسلامی، در قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) آغاز گردید، یعنی در دوره شکوفائی خلافت عباسی، به عنوان نمونه، جعفر صادق (امام ششم شیعه و بنیادگذار مذهب فقهی جعفری) که از نخستین تدوین‌کنندگان فقه بود و استاد ابوحنیفه و مالک بن انس، یعنی بنیادگذاران دو مذهب فقهی دیگر، محسوب می‌شد، حدود ۷۰ سال بعد از مرگ پیغمبر متولد شده بود. جمع‌آوری منابع اصلی «سنت» پیغمبر—که بعد از قرآن، مهم‌ترین تکیه‌گاه فقه است و بدون آن ارتباط دادن غالب مقررات شریعت به پیغمبر ناممکن می‌بود—در قرن نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) صورت گرفته است. مثلاً «صحیح» مُسلم و «صحیح» بخاری که مهم‌ترین کتابها از میان شش کتاب اصلی حدیث از نظر سنی‌یان هستند، در قرن نهم میلادی جمع‌آوری شده‌اند و چهار کتاب اصلی حدیث شیعیان، در قرن دهم و یازدهم میلادی، به بیان دیگر، فقه، حدود دو قرن بعد از ظهور اسلام شکل گرفته است و محصول شرایط اجتماعی و تاریخی متفاوتی است. حتی بسیاری از تدوین‌کنندگان اصلی فقه اصلاً عرب نبودند. مثلاً ابوحنیفه، مهم‌ترین تدوین‌کننده فقه سنی‌یان؛ ابو عبدالله بخاری، مسلم بن الحجاج، ابو داود

سجستانی، یعنی مؤلفان سه کتاب از شش کتاب اصلی حدیث در پیش سنی‌یان، ایرانی بودند؛ و همین طور، ابن بابویه، و ابوجعفر طوسی، یعنی مؤلفان سه کتاب از چهار کتاب اصلی حدیث در پیش شیعیان. تدوین فقه قبل از هر چیز به معنای گسترش قوانین شریعت بود. در واقع آنچه تدوین فقه را ضروری می‌ساخت، نیاز امپراتوری اسلامی به قوانین جدید بود. در قرن نهم و دهم، مسلمانان بر سرزمینهای پهناوری حکومت می‌کردند که بعضی از آنها از جمله ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین مناطق جهان آن روز بودند و هیچ شباهتی با جامعه عقب مانده‌ای که اسلام در آن شکل گرفته بود، نداشتند. طبعاً حکومت بر چنین جوامعی با قوانین بسیار محدود و بسیار ابتدائی اسلام اولیه امکان ناپذیر بود. اما فرمانروایانی که به نام اسلام حکومت می‌کردند و خود را «خلیفه»، یعنی جانشین پیغمبر اسلام، می‌نامیدند، نمی‌توانستند بدون توجه به شریعت اسلامی، قوانین جدیدی وضع کنند. پس تنها راهی را در پیش گرفتند که به روی شان باز بود؛ دادن پوشش اسلامی به قوانین مورد نیاز. و این از دو طریق صورت گرفت؛ نخست از طریق نسبت دادن مقررات و قوانین مورد نظر به پیغمبر (۱)؛ دوم از طریق تفسیر سیستماتیک آیات قرآن و احادیثی که به پیغمبر نسبت داده می‌شدند.

شیوه اول که پایه نقلی یا اسنادی فقه را شکل داد، تلاشی بود برای یافتن مدارک و منابع لازم برای مشروعیت قوانین مورد نیاز، برای نظام سیاسی، این شیوه اهمیتی حیاتی داشت. زیرا گسترش قوانین مورد نیاز را بدون ایجاد بحران مشروعیت برای نظام تضمین می‌کرد. از این جا بود که ضرورت جمع‌آوری احادیث به عنوان کاری بسیار پراهمیت و در عین حال، از نظر سیاسی— بسیار حساس، مورد توجه قرار گرفت. در جامعه‌ای که برای مشروعیت دادن به هر چیزی می‌بایست پوششی اسلامی بر آن درست کرد، طبیعی‌ترین کار این بود که جریانهای سیاسی مختلف بکوشند از طریق فراهم آوردن احادیث مناسب به خواستهایشان مشروعیت ببخشند. در چنین شرایطی، خلفا نیز ناگزیر بودند برای دفاع از منافع خود، با احادیث «نامعتبر» مقابله کنند. در واقع، مقابله با احادیث «نامعتبر» و تهیه‌کنندگان آنها، در این دوره، یکی از اشکال مهم سرکوب سیاسی محسوب می‌شد. مثلاً ابن ابی‌العوجاء را به اتهام بی‌دینی و جعل حدیث، در بغداد به دار زدند و او در پای دار، هنگامی که دیگر امیدی به زنده ماندن خود نداشت، ناسزاگوینان فریاد می‌زد که هر کاری کنید، بی‌فایده است، هزاران حدیث جعل کرده‌ام و حلال و حرام‌تان را به هم ریخته‌ام. (۲) البته سرکوب جاعلان حدیث برای دفاع از خلوص دین نبود، قدرت سیاسی می‌خواست جعل حدیث را در انحصار خود نگهدارد. زیرا نمی‌توانست از انحصار منابع مشروعیت غفلت کند. در نتیجه، موفقیت خلفاء در مقابله با جاعلان حدیث را باید به معنای کنترل قدرت سیاسی بر شکل‌گیری منابع اصلی فقه تلقی کرد. (۳) به این ترتیب بود که «سنت» پیغمبر، در قرن نهم و دهم میلادی، دقیقاً در پاسخ به نیاز امپراتوری شکل گرفت، و مهم‌تر از آن، به عنوان یکی از دو منبع اصلی شریعت الهی، به منبعی هم‌تراز با قرآن ارتقاء یافت. هر چند شکل دادن به «سنت» و ارتقاء آن به منبعی هم‌تراز با قرآن، در گسترش شریعت نقش مهمی ایفاء کرد، اما نیازهای امپراتوری عظیم اسلامی به قوانین و مقررات جدید، وسیع‌تر از آن بود که صرفاً با حدیث سازی بشود به آن جواب داد. با شکل‌گیری خلافت عباسی در نیمه قرن دوم هجری (قرن هشتم میلادی)، دولت متمرکزی به وجود آمده بود که با مسائل بسیار پیچیده‌ای سروکار داشت که عربها قبلاً حتی تصویری از آنها نداشتند. طبعاً چنین دولتی نمی‌توانست تنها از طریق حدیث‌سازی، قوانین و مقررات مورد نیازش را فراهم آورد. بنابراین، برای گسترش منابع شریعت، به تفسیر و تحلیل سیستماتیک قرآن و سنت روی آوردند. و از این طریق بود که پایه عقلی و استدلالی فقه شکل گرفت، و دو منبع دیگر به منابع اصلی شریعت اضافه شد؛ «قیاس» یا «رأی» و «اجماع». پذیرش این دو آشکارا با این فرض صورت گرفت که جامعه اسلامی با مسائل متعددی روبروست که برای آنها پاسخی در قرآن و سنت نمی‌توان پیدا کرد. با این فرض، در موارد لازم، فقها به خود حق می‌دادند، یا با توجه به مسائل مشابه در قرآن و سنت، مقررات جدیدی استنتاج کنند، یا صرفاً به صلاح دید خود، حکم صادر کنند. به علاوه، هم رأی‌ئی فقهای معتبر در موردی، خود ارزش قانونی پیدا می‌کرد و شرعی تلقی می‌شد. شیوه عقلی گسترش شریعت

نیز، مانند شیوه نقلی، عمدتاً زیر نظارت قدرت سیاسی شکل گرفت و غالباً به وسیله فقهای غیر عرب. مثلاً ابوحنیفه که نخستین و مهم‌ترین پایه‌گذار این شیوه بود، دوست نزدیک منصور، خلیفه دوم عباسی محسوب می‌شد و با سفارش و حمایت او به تدوین فقه برخاست. یا ابویوسف_ نویسنده کتاب معروف «الخراج»_ که از مهم‌ترین شاگردان ابوحنیفه بود، در زمان مهدی، هادی، و رشید (خلفای سوم و چهارم و پنجم) عباسی قاضی القضاة بغداد بود و نخستین کسی بود که در خلافت اسلامی به چنین شغلی گمارده می‌شد. و همین‌طور، محمد بن الحسن الشیبانی که او نیز از شاگردان مهم ابوحنیفه، و قاضی رقه (پایتخت تابستانی هارون الرشید) و ری بود. البته این شیوه جسورانه‌تر از آن بود که بدون روبرو شدن با مقاومت بتواند پیش برود. و کانونهای اصلی مقاومت، مکه و مدینه بودند که مراکز پاسداری از ارتودوکسی مذهبی بودند. ولی از آنجا که گسترش شریعت به یک ضرورت حیاتی تبدیل شده بود، چنین مقاومت‌هایی نمی‌توانستند به جایی برسند یا مدت زیادی دوام بیاورند. مثلاً مالک ابن انس که «شورش مدینه» را در مخالفت با به کارگیری گسترده «قیاس» از طرف ابوحنیفه، رهبری می‌کرد، در عمل ناگزیر بود، در موارد لزوم، به سنن و رسوم مردم حجاز به عنوان یکی از منابع گسترش فقه، مراجعه کند. و اختلاف او با ابوحنیفه عملاً به این محدود می‌شد که اولاً حدیث را مطلقاً بر قیاس ترجیح می‌داد و حتی حدیث مشکوک را بهتر از قیاس تلقی می‌کرد؛ و ثانیاً فقط «اجماع» فقهای مکه و مدینه را معتبر می‌دانست. (۴) و یا فقهای شیعه که به شدت با به کارگیری قیاس مخالف بودند، در عمل ناگزیر شدند به جای آن به «عقل» متوسل شوند؛ و اختلافشان با مکتب ابوحنیفه نهایتاً به اختلافی بر سر اصطلاح تبدیل شد تا اختلافی بر سر روش. (۵) پایدارترین مقاومت در مقابل شیوه عقلی گسترش فقه از طرف احمد بن حنبل و پیروان او صورت گرفت. او که خود از شاگردان شافعی (پایه‌گذار مذهب فقهی شافعی) بود، بر خلاف استادش_ که قیاس را در کنار قرآن و سنت و اجماع، به عنوان یکی از منابع فقه می‌پذیرفت_ به مخالفت کامل با قیاس برخاست و اجماع را نیز یک «بدعت» غیر شرعی تلقی کرد. اما نظرات او همیشه در اقلیت ماند و مذهب حنبلی هر چند نفوذ قابل توجهی پیدا کرد و در قرن یازدهم میلادی، از طریق «اجماع» فقهای سنی، به عنوان یکی از مذاهب فقهی به رسمیت شناخته شد، ولی هرگز نتوانست در مراکز پیشرفته و مهم دنیای اسلام، به جریان نیرومندی تبدیل شود. بنابراین، در مجموع، شیوه عقلی گسترش فقه با موفقیت پیش رفت و غالب مذاهب فقهی، به درجات مختلف آن را به کار بستند تصادفی نبود که مذهب حنفی_ که این شیوه را جسورانه‌تر از مذاهب دیگر به کار می‌گرفت_ در خلافت عباسی و در خلافت عثمانی، یعنی قدرتمندترین و طولانی‌ترین خلافت‌های اسلامی، مذهب فقهی دولتی تلقی می‌شد و اکنون نیز مذهب فقهی تقریباً نیمی از مسلمانان دنیا محسوب می‌شود. (۶)

خلاصه؛ تأمل در روند تکوین خود فقه نشان می‌دهد که اولاً اسلام دین انعطاف‌ناپذیری نیست و مانند همه ادیان دیگر، در طول تاریخ موجودیت‌اش تحولات بزرگی را از سر گذرانده است؛ ثانیاً تحولات اجتماعی و تاریخی بوده‌اند که این تحولات مذهبی را اجتناب‌ناپذیر ساخته‌اند؛ ثالثاً در جریان این تحولات، شریعت‌مداران ناگزیر شده‌اند نیازهای اجتماعی را مورد توجه قرار بدهند و آگاهانه منابعی دنیوی و زمینی به منابع «آسمانی و الهی» شریعت بیافزایند؛ رابعاً مناطق پیش‌رفته‌تر و پیچیده‌تر دنیای اسلام در ایجاد این تحولات و عمومی ساختن آنها نقش فعالی داشته‌اند؛ خامساً قدرت سیاسی و بنابراین طبقه حاکم، در شکل دادن به جهت‌گیری شریعت نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

با این مقدمه، اکنون می‌توانیم به چند نمونه از تغییرات آشکار در قوانین شریعت اسلامی بپردازیم؛

کشاورزی و کشاورز

اسلام در جامعه‌ای شکل گرفت که کشاورزی در آن نقش تعیین‌کننده‌ای نداشت. بنابراین، مسلمانان اولیه از مناسبات کشاورزی تصور روشنی نداشتند. تصادفی نیست که در قرآن هیچ نکته‌ای درباره این مناسبات

نمی‌توان پیدا کرد. مناسباتی که حیاتی‌ترین مسأله اقتصادی همه مناطق پیش‌رفته دنیای آن روز محسوب می‌شد. قرآن محصول دوره‌ای است که هنوز اسلام از محدوده «سرزمینی بی آب و علف» (۷) فراتر نرفته است. در این دوره، مسلمانان نه تنها با مسائل مربوط به بهره‌کشاورزی (Rent) سر و کاری ندارند، بلکه با نوعی تحقیر به کشاورزی و کشاورز نگاه می‌کنند و پرداختن به کشاورزی را مایه ذلت و انقیاد می‌دانند. مثلاً (همان‌طور که قبلاً اشاره کرده‌ام) ابن‌خلدون از «صحیح» (بخاری) خبری نقل می‌کند که پیغمبر «هنگامی که گاو آهن را در خانه برخی از انصار دیده، فرمود: این ابزار به خانه قومی نرفت مگر آن که خواری بدان راه جست. و این دلیل صریحی است بر این که باج موجب ذلت است. گذشته از این باید نتایجی را که از خواری باج پدید می‌آید بر آن افزود، مانند خوی‌دستان و فریب که به سبب سلطه زور و قهر حاصل می‌شود چنان که در صحیح آمده است که پیامبر از باج و خراج به خدا پناه می‌برد و در این باره از وی سؤال شد، فرمود: انسان هنگامی که بخواهد باج بپردازد، سخن می‌گوید ولی به دروغ متوسل می‌شود و وعده می‌دهد ولی بدان وفا نمی‌کند.» (۸) و شاید با همین نگرش بود که عمر اجازه نمی‌داد جنگجویان فاتح اسلام در سرزمینهای فتح‌شده، زمینی را به تملک خود در بیاورند. (۹) زیرا می‌ترسید آنها به کشاورزی روی بیاورند و به زمین‌هایشان بچسبند و دیگر خوی جنگجویی را از دست بدهند و نیروی رزمی اسلام پراکنده شود. اما وقتی اسلام از محدوده جزیره‌العرب فراتر می‌رود و فرمانروایان اسلامی اهمیت حیاتی کشاورزی را در می‌یابند، نه تنها این نگرش عوض می‌شود بلکه برای تأمین رونق کشاورزی قوانین و مقررات پیچیده‌ای تدوین می‌کنند و البته به همه آنها نیز طبق معمول پوشش مذهبی می‌دهند و منشاءشان را با واسطه مجموعه‌ای از احادیث به پیغمبر وصل می‌کنند. مثلاً در حالی که تقویم مذهبی اسلام، تقویم قمری است و اشاره صریح قرآن به آن رسمیت داده است؛ (۱۰) ناگزیر می‌شوند در «دیوان الخراج» (یعنی دستگاه مالیاتی) رسماً تقویم خورشیدی را مبنای عمل قرار بدهند. زیرا جامعه کشاورزی ناگزیر به تقویم خورشیدی تکیه دارد و وصول بهره کشاورزی بدون توجه به فصل برداشت محصول، نظام تولیدی را مختل می‌کند. همین‌طور است مفهوم «خراج» که در اسلام نخستین اصلاً مطرح نیست و تصویری از آن وجود ندارد. زیرا اسلام در شرایطی تکوین می‌یابد که نه هنوز دولتی شکل گرفته است و نه کشاورزی قابل توجهی وجود دارد. بنابراین نه مالیات معنائی دارد و نه بهره کشاورزی. همراه با تکوین اسلام است که نخستین دولت قبایل عرب و نیز مفهوم مالیات تکوین می‌یابد. از این رو، در قرآن که نگرش این دوره را بیان می‌کند، پرداخت مالیات بیشتر یک وظیفه اخلاقی-مذهبی تلقی می‌شود که ضمانت اجرای دنیوی ندارد و معمولاً به خصوص در سوره‌های مکی که به دوره قبل از مهاجرت پیغمبر به مدینه تعلق دارند- با ضرورت کمک به تهیدستان و درماندگان توضیح داده می‌شود. به همین دلیل هم غالباً با عنوان «زکات» (یعنی وسیله پاک‌سازی) و «صدقات» (وسیله وفای به عهد، یا راست‌کاری) مورد اشاره قرار می‌گیرد. اما با فراتر رفتن اسلام از جزیره‌العرب، مسلمانان امپراتوری‌های عظیمی تشکیل می‌دهند که مهمترین تکیه‌گاه مالی آنها بهره‌کشاورزی است که از دهقانان گرفته می‌شود و غالباً «خراج» نامیده می‌شود. و برای وصول آن دستگاه‌های عریض و طویلی ایجاد می‌گردد و به خشن‌ترین سرکوبها دست یازیده می‌شود. مقررات مربوط به نحوه وصول «خراج» و میزان آن غالباً همانهایی هستند که در هر منطقه‌ای، قبل از تصرف آن به وسیله سپاه اسلام، مرسوم‌اند. مثلاً خراج در ایران و بین‌النهرین (عراق) بر مبنای محاسبه سالانه وصول می‌شود و تقریباً با همان روال و میزان دوره امپراتوری ساسانی؛ و در مصر، با توجه به ویژگیهای آبیاری دره نیل، با محاسبه میانگین یک دوره چهارساله. مسائل مربوط به محاسبه و وصول خراج در آغاز، برای مسلمانان چنان ناآشناست که یک دوره، دفترهای محاسبات کلاً به زبان پهلوی نوشته می‌شوند، یعنی بر همان روال دوره ساسانی. البته در آغاز، «خراج» به بهره‌ای گفته می‌شود که از غیر مسلمانان یا کشاورزان تازه مسلمان شده سرزمینهای فتح‌شده گرفته می‌شود. و بهره‌ای که مسلمانان می‌پردازند، زکات (یا عشر = ده یک) نامیده می‌شود. بنابراین از هیچ کس نمی‌شود در آن واحد هم «خراج» گرفت و هم «زکات». اما بعداً که دهقانان سرزمینهای گشوده شده مسلمان می‌شوند،

این تمایز کنار گذاشته می‌شود و از دهقانان مسلمان نیز «خراج» گرفته می‌شود، و با همان روال سرکوبگرانه‌ای که از غیر مسلمانان گرفته می‌شد. زیرا رعایت چنین تمایزی دیگر به صرف طبقات حاکم نیست. و فقه خود را با روال جدید انطباق می‌دهد، و فقهای بانفوذی مانند ابویوسف قاضی و ابوالحسن ماوردی، پوشش شرعی لازم را برای دستگاه خلافت فراهم می‌آورند. به این ترتیب، در همه خلافت‌های اسلامی، «خراج» به فقره تعیین کننده مالیات تبدیل می‌شود و ریشخند آمیز این است که درست بر عکس «زکات» در اسلام نخستین که با ضرورت دست‌گیری از تهی‌دستان و درماندگان توضیح داده می‌شد و از داراییان گرفته می‌شد؛ «خراج» از زحمت‌کشان و تهی‌دستان گرفته می‌شود، و برای تأمین اسباب رفاه بهره‌کشان و ثروتمندان. البته در این چرخش تمام عیار هیچ چیز شگفتی وجود ندارد. خلافت‌های اسلامی تماماً دولتهائی مبتنی بر شیوه تولید خراجگذاری (Tributary m.p.) هستند که بدون تکیه به «محصول مازاد» کشاورزی که با شیوه‌های فرااقتصادی از تولیدکنندگان مستقیم بیرون کشیده می‌شود نمی‌توانند سر پا بمانند.

نمونه‌ای دیگر: در فقه قاعده پذیرفته شده‌ای وجود دارد که می‌گوید «کشت از آن کشاورز است، حتی اگر غاصب باشد». (۱۲) آشکار است که این قاعده دفاع بسیار قاطعی است از کشاورز و کشاورزی. و مسلم است که با نگرش تحقیرآمیز مسلمانان نخستین به کشاورزی که مثلاً گاواهن را مایه ذلت می‌دانستند، خوانائی ندارد. چنین قاعده‌ای فقط در یک جامعه کشاورزی می‌توانسته تدوین شود و به وسیله کسانی که آگاهی داشته‌اند که هستی‌شان به «محصول مازاد» کشاورزی وابسته است. اهمیت این قاعده در این است که می‌پذیرد که کشت محصول کار کشاورز است، و نه محصول طبیعی زمین، بنابراین، کشاورز حتی اگر در زمین غصب شده‌ای کشت کرده باشد، صاحب زمین نمی‌تواند محصول کار او را از بین ببرد یا تصرف کند، بلکه ناگزیر است تا زمان رسیدن محصول صبر کند و پس از برداشت محصول، زمین‌اش را پس بگیرد. باید توجه داشته باشیم که چنین قاعده‌ای استثنائی است بر- لاقلاً- دو قاعده عمومی تر فقه: قاعده «نتاج» و قاعده «غصب». طبق قاعده «نتاج»، محصول یا نتیجه هر دارائی متعلق به مالک آن دارائی است. بنابراین، محصولات ناشی از زمین به مالک زمین تعلق می‌گیرد؛ «نتاج» یا بچه حیوانات به مالک حیوان ماده؛ و حتی بچه‌های بردگان به مالک مادران آنها. و اما قاعده «غصب» می‌گوید «با غاصب با شدیدترین شرایط برخورد می‌شود». (۱۳) یعنی هر تغییری که در دوره غصب در ارزش دارائی به وجود بیاید، غاصب مجبور است بیشترین ارزش تمام آن دوره را بازپس بدهد. تردیدی نیست که این هر دو قاعده، در دفاع از مالکیت تدوین شده‌اند و دایره شمول هر دو وسیع‌تر از حوزه کشاورزی است. بنابراین قاعده مورد بحث ما را باید استثنائی بر این دو قاعده تلقی کرد. آنچه فقه را به پذیرش چنین استثنائی وا میداشته، بی‌گمان اهمیت و حساسیت کشاورزی بوده است. باید توجه داشت که در سرزمینهای اسلامی، مانند غالب مناطق شرق (و بر خلاف فتوالیسم اروپائی) «مازاد» کشاورزی معمولاً به صورت جنسی، یعنی بخشی از محصول، گرفته می‌شده و نه به صورت کار اجباری روی زمین ارباب، و بنابراین دهقان- لاقلاً در تئوری- غالباً به زمین بسته نبوده و می‌توانسته آن را ترک کند. به همین دلیل، برای جلوگیری از فرار دهقانان و رها شدن زمینهای قابل کشت- که غالباً در شرایط فشار بیش از حد اتفاق می‌افتاده و کشاورزی و همراه با آن کل جامعه را به ویرانی می‌کشانده- طبقات حاکم خود را ناگزیر به اتخاذ حداقل تدابیر حمایتی از دهقانان می‌دیده‌اند. البته توجه به ضرورت چنین تدابیری منحصر به فقه نبوده، بلکه در نوشته‌های بسیاری از متفکران طبقات حاکم دیده می‌شود. مثلاً در شمار قابل توجهی از آثار مهم مربوط به مسائل قدرت سیاسی، از «سیاست نامه» نظام الملک طوسی گرفته تا «جامع التواریخ» رشیدالدین فضل الله، و «مقدمه» ابن خلدون، معمولاً بر این نکته تأکید می‌شود که قوام دولت به سپاه است و تکیه سپاه بر خراج، و دوام خراج بر رونق کشاورزی و رعایت حال دهقانان. طبیعی است که در چنین شرایطی، فقه نمی‌توانسته به مفاهیم و مقررات اسلام نخستین بچسبد و به حساس‌ترین مسأله این جوامع بی‌اعتنا بماند.

زیرنویس ها

- ۱) از نظر شیعیان، علاوه بر گفته‌ها و رفتار پیغمبر، گفته‌ها و اعمال امامان معصوم نیز، منبع شرع تلقی می‌شدند.
- ۲) به نقل از «عرفان و اصول مادی»، نوشته دکتر تقی ارانی، البته حساسیت به احادیث فقط به این دوره تدوین فقه محدود نمی‌شد؛ حکومت اسلامی همیشه این موضوع را حساس تلقی می‌کرد. مثلاً معروف است که عمر دستور داد ابوهریره را که یکی از اصحاب پیغمبر بود و از «مُحَدِّثین» (نقل کنندگان حدیث) «معتبر» محسوب می‌شد، به جرم جعل حدیث، شلاق بزنند.
- ۳) حقیقت این است که نه فقط احادیث، بلکه قرآن نیز زیر کنترل مستقیم قدرت سیاسی جمع‌آوری شده است. جمع‌آوری قرآن در دهه سوم هجری، زیر نظر عثمان صورت گرفت، و به دستور او تمام نسخه‌ها و روایتهای دیگری که از قرآن وجود داشتند، نابود شدند. در واقع، هم در شکل دادن «کتاب الله» و هم در شکل دادن «سنت رسول» قدرتهای حاکم نقش تعیین کننده‌ای داشتند.
- ۴) نگاه کنید به The Social structure of Islam، نوشته Reuben Levy کمبریج، ۱۹۶۹، ص ۱۷۲.
- ۵) مخالفت فقهای شیعه، با قیاس بیش از آنکه از اختلاف در روش ناشی شده باشد، از اختلافات سیاسی ناشی می‌شد. در واقع، آنها نمی‌خواستند به مشروعیت فقهی که زیر سلطه خلفای «غاصب» شکل می‌گرفت، گردن بگذارند. به علاوه، تکیه بیش از حد به شیوه‌های عقلی گسترش فقه، دلیل وجودی «امام معصوم» را منتفی می‌کرد. درست به همین دلیل بود که فقهای شیعه حاضر نبودند «اجماع» را معتبر تلقی کنند. زیرا آنها در اقلیت بودند و «اجماع» همیشه می‌توانست به ضرر آنها تمام شود. آنها حتی «اجماع» فقهای شیعه را به شرطی قبول می‌کردند که مورد تأیید امام عصر باشد. البته بعداً وقتی خود آنها ناگزیر شدند، بدون «امام معصوم» به گسترش فقه‌شان پردازند، با شیوه‌های عقلی گسترش فقه آشتی کردند؛ و با این استدلال: در «دوره غیبت» امام دوازدهم، «در اجتهاد» به روی فقهای مورد عنایت او باز است.
- ۶) R. Levy The Social Structur of Islam، ص ۱۸۲
- ۷) تعبیری که قرآن خود درباره زادگاه اسلام و مهم‌ترین کانون آن که منطقه پیرامون مکه باشد، به کار می‌برد؛ «وادی غیر ذی زرع» (سوره ۱۴، آیه ۳۷).
- ۸) مقدمه ابن خلدون، ص ۲۷۱، ترجمه فارسی.
- ۹) R. Levy، ص ۳۰۹، البته، ظاهراً استدلال عمر این بوده که اگر زمینهای گشوده شده بین افراد قشون فاتح تقسیم شود، برای نسلهای آینده اسلام چیزی نخواهد ماند. اما حتی اگر همین استدلال را هم جدی بگیریم، در می‌یابیم که او بیشتر به گرفتن باج و خراج از سرزمینهای فتح شده می‌اندیشید و نه به رونق کشاورزی که منبع اصلی ثروت در آن روزگاران بود.
- ۱۰) قرآن صراحتاً می‌گوید «بدانید که شمار ماه‌ها نزد خداوند، در کتاب الهی، روزی که آسمانها و زمین را آفریده است، دوازده ماه است که از آن چهار ماه حرام است؛ چنین است دین استوار؛ پس در مورد آنها بر خود ستم نکنید...»، سوره ۹، آیه ۳۶. چنان که قبلاً نیز توضیح داده‌ام، در دوره تکوین اسلام، برای اقتصاد مکه و امنیت کاروانهای تجاری ساحل دریای سرخ، رعایت ماههای حرام اهمیت حیاتی داشت و اسلام بدون رعایت آنها نمی‌توانست در میان عربها استقرار یابد. بنابراین است که قرآن این چنین با قاطعیت تقویم قمری قبایل عرب را رسمیت می‌دهد و حتی همچون روال ابدی گاه شماری قلمداد می‌کند.
- ۱۱) تقی الدین مقریزی، مورخ معروف قرن هفتم هجری (قرن چهاردهم میلادی) در «خَطَط و الآثار» درباره نحوه و میزان خراج در مناطق مختلف سرزمینهای اسلامی، توضیحات روشن‌گری به دست می‌دهد.
- ۱۲) «الزَّرعُ لِلزَّارِعِ وَلَوْ كَانَ غَاصِبًا»
- ۱۳) «الغَاصِبُ يُوْخَذُ بِأَسْبَابِ الْاِحْوَالِ»

فصل چهارم

چند نمونه درباره تغییر زنان

بی حقی زنان در کشورهای اسلامی، معمولاً یکی از محکم‌ترین دلایل آشتی‌ناپذیری ذاتی اسلام با مدرنیته تلقی می‌شود. این نظر چنان بدیهی می‌نماید که حتی بسیاری از کسانی که با نظریهٔ انعطاف‌ناپذیری ویژه اسلام مخالف‌اند، در این زمینه، بر انعطاف‌ناپذیری ویژه آن تأکید می‌کنند. مثلاً اولیویه کره (Olivier Carre) که از مخالفان شناخته شده نظریهٔ انعطاف‌ناپذیری ویژه اسلام است، صراحتاً کاملاً بی‌ابهام قرآن را در مورد برتری دادن مردان بر زنان، «زندان نص مقدس» (Prison Scripture) می‌نامد که گریز از آن کار آسانی نیست. (۱)

تردیدی نیست که در شریعت اسلامی، برتری مردان بر زنان دست کم در روابط اجتماعی (۲) - یک اصل بی‌چون و چراست. اما این مردمداری نه مختص اسلام است و نه دلیلی بر انعطاف‌ناپذیری ویژه آن. کدام یک از ادیان بزرگ سنتی را می‌شناسید که زنان را با مردان برابر بدانند؟ همهٔ این ادیان، بر کهنتری زن تأکید می‌کنند و همچون یک اصل بدیهی آن را آموزش می‌دهند. زیرا در جوامع پیشاسرمایه داری، مخصوصاً در جاهائی که زمین دارائی تعیین‌کننده‌ای محسوب می‌شده، کمک به فرودست‌سازی زن در جهت دفاع از مالکیت مؤثر زمین و ثبات خانواده، یکی از مهمترین وظایف دین بوده است. (۳) در این نقش، اسلام نه تنها در مقایسه با ادیان دیگر - و از جمله مسیحیت - خشن‌تر نبوده؛ بلکه برای عهده دار شدن چنین نقشی ناگزیر شده در بعضی از قوانین خود به تجدید نظر آشکاری دست بزند.

باید توجه داشت که اسلام در محیطی شکل گرفت که از یک سو، زن به شدت تحقیر می‌شد، و از سوی دیگر، از آزادی جنسی قابل توجهی برخوردار بود، هم زمانی این دو عامل ظاهراً ناهم‌آیند، در قوانین اسلام اولیه درباره زنان تأثیراتی گذاشته که در نظر داشتن آنها برای فهم مسأله مورد بحث ما اهمیت دارد. باز بگذارید این نکته را برای چندمین بار تکرار کنم که اسلام در جامعه‌ای شکل گرفت که هنوز دولتی وجود نداشت و با شکل‌گیری و گسترش اسلام بود که نخستین دولت قبایل مضر شکل گرفت. اما قبل از ظهور اسلام، در نتیجهٔ گسترش تجارت در طول جاده بازرگانی ساحل دریای سرخ که مراکز تجاری ساحل شرقی مدیترانه را به سواحل شرقی آفریقا متصل می‌کرد، زمینهٔ اتحاد بزرگ قبایل عرب و تکوین دولت عربی فراهم آمده بود. و اسلام نخستین، در واقع، چتر ایدئولوژیکی بود که شرایط لازم برای چنین اتحادی را فراهم ساخت. به عبارت دیگر، اسلام در شرایطی شکل گرفت که گسترش تجارت، نظام قبیله‌ای را به هم می‌ریخت و همبستگی درونی قبیله را به شدت تضعیف می‌کرد. (۴) بعضی قبایل به موقعیت ممتازی دست می‌یافتند و در درون هر قبیله شکاف میان تهیدستان و ثروتمندان، به نحوی شتابان در حال گسترش بود. و از آنجا که تجارت با جنگاوری ملازمه داشت، گسترش تجارت اهمیت مهارتهای نظامی را بیش از پیش افزایش می‌داد و منزلت مردان جنگجو را بالا می‌برد. و افزایش منزلت جنگجویان، درگیری میان قبایل را افزایش می‌داد و جنگ و غارت، خود به منبع مهم ثروت و قدرت تبدیل می‌شد. چنین شرایطی، زنان - و مخصوصاً زنان خاندانهای تهیدست و قبایل ضعیف - را بی‌پناه‌تر می‌ساخت و به نقطهٔ ضعف قبیله تبدیل می‌کرد. زنان اسیر از مهم‌ترین غنایم این جنگهای میان قبایل محسوب می‌شدند. در نتیجه، ازدواج از طریق اسارت یا خریدن زن در حال گسترش بود. در این نوع ازدواجها زن کاملاً تحت فرمانروائی شوهر بود و عملاً جزئی از

دارائی او محسوب می‌شد. به خود فروشی و داشتن زنان اسیر پدیده‌ای رایج و ظاهراً پردرآمد بود. (۵) در این دوره، به احتمال زیاد زنان به طور فردی نمی‌توانستند مالک دارائی در خور توجهی باشند. (۶) به علاوه با روند تضعیف همبستگی قبیله‌ای و تقویت فردیت جنگجویان و متمایزتر شدن ثروتمندان، وابستگی زن به شوهر یا به پدر و برادران‌اش افزایش می‌یافت. و مهم است توجه داشته باشیم که این تحولات در متن فرهنگی صورت می‌گرفت که بقایای مادرتباری (Matrilineage) در آن هنوز کاملاً از بین نرفته بود و ازدواج مادر بومی (Matrilocal marriage) هنوز پدیده نسبتاً رایجی بود. (۷) مثلاً بنا به روایات، خود محمد فرزند یک ازدواج مادر بومی بود و تا ۶ سالگی، که مادرش آمنه بنت وهب فوت کرد، با طایفه مادری‌اش زندگی می‌کرد. همین طور، عبدالمطلب، پدر بزرگ محمد، نیز فرزند یک ازدواج مادر بومی بود. (۸) هنوز هم در زبان عربی نشانه‌هایی باقی مانده‌اند که به میراث مادرتباری پیش از اسلام در میان عربها اشاره دارند. مثلاً «رَحِم» هم به معنای زهدان زن است و هم به معنای خویشاوندی، یا «بطن» هم به معنای شکم است و هم به معنای طایفه؛ یا «آمه» که به معنای «جماعت» می‌باشد، از ریشه «آم» (به معنای مادر) است. (۹) البته باید توجه داشت که «مادر تباری» ضرورتاً توأم با «مادر سالاری» یا مترادف با منزلت بالای زن نیست. در این سیستم خویشاوندی، هر چند، تکیه بر تبار مادری اهمیت دارد، ولی قدرت، معمولاً، از آن مردان است و زن زیر اقتدار برادران‌اش قرار دارد؛ شوهر غریبه است و از بیرون طایفه آورده می‌شود و جز برخورداری از رابطه جنسی، حتی بر زن ندارد و فرزندان در طایفه مادر بزرگ می‌شوند و زیر اقتدار برادران و خویشان ذکور مادر قرار دارند. (۱۰)

بحران نظام قبیله‌ای هر جا که بقایای مادر تباری ملموس‌تر بود، خصلت گسترده‌تر و مخرب‌تری پیدا می‌کرد و موقعیت قبیله را در مقابل قبایل دیگر شکننده‌تر می‌ساخت. قبایل نیرومندتر و ثروتمندتر با چنگ انداختن بر زنان قبیله ضعیف‌تر و فقیرتر، همبستگی آن را متلاشی می‌ساختند و غرور آن را در هم می‌شکستند. شواهد زیادی وجود دارد که در این دوره فحشاء به پدیده بسیار گسترده‌ای تبدیل شده بوده و روسپی‌خانه‌ها از عناصر ثابت همه مراکز تجاری محسوب می‌شده‌اند. زنان روسپی هرگز با قبیله خودشان زندگی نمی‌کردند، زیرا مایه سرافکنندگی قبیله محسوب می‌شدند. آنها در مقابل مردان قبیله شان خود را می‌پوشاندند و فقط از مردان غریبه پذیرائی می‌کردند. (۱۱) این روسپی‌گری اساساً از سر نداری بود. قراین نشان می‌دهند که زنان خاندانهای ثروتمند و با «اصل و نسب» تن به خودفروشی نمی‌دادند. یعنی زنان بی پناه بودند که مایه سرافکنندگی قبیله و خویشان شان محسوب می‌شدند. در چنین شرایطی بود که پدیده دخترکشی به وجود آمده بود، پدیده‌ای که عمدتاً در میان خانواده‌های تهیدست و بی پناه دیده می‌شد. (۱۲)

مختصر تأملی در آموزشهای اسلام نخستین درباره زنان کافی است تا دریابیم که ظهور اسلام برای زنان چنین جامعه‌ای به معنای یک انقلاب تمام عیار بود. محمد از همان آغاز دعوتش، با قاطعیتی شورانگیز به مقابله با دخترکشی برخاست. (۱۳) و کوشید با این فکر (مسلط در غالب ادیان و فرهنگهای سنتی) (۱۴) که زن را موجودی ذاتاً شیطانی و ملعون می‌داند، مقابله کند. باید توجه داشت که هر چند قرآن، افسانه آفرینش آدم و حوا و ماجرای گناه اولیه را با روایتی بسیار نزدیک به آنچه در تورات آمده است، چندین بار نقل می‌کند، ولی بر خلاف تورات، زن را عامل گمراهی آدم معرفی نمی‌کند. در تورات، زن دستیار مار (شیطان) است و آن دو به کمک هم، آدم را به خوردن میوه ممنوع وا می‌دارند و بنابراین هر دو به لعنت الهی گرفتار می‌آیند و درد زایمان نشانه این لعنت ابدی است که بر زن فرود می‌آید. (۱۵) اما در روایت قرآن، رابطه خاصی میان زن و شیطان وجود ندارد؛ زن و مرد هر دو با هم از میوه ممنوع می‌خورند و هر دو با هم

از بهشت رانده می شود. (۱۶)

از آنجا که شکل‌گیری دولت اسلامی بدون اتحاد قبایل عرب امکان‌ناپذیر بود، تلاش برای از بین بردن عوامل تشنج و دشمنی در میان قبایل عرب، به مهم‌ترین اولویت دعوت محمد تبدیل شد. و تجدید سازمان‌دهی خانواده، تعریف جایگاه زن و دفاع از امنیت او، یکی از لوازم چنین کاری بود. بنابراین، در این حوزه، قانون‌گذاری قرآن، در مقایسه با حوزه‌های دیگر، تفصیلی‌تر و مشخص‌تر است. مهمترین اصلاحات محمد در این حوزه چنین بودند؛ الف- اسیر گرفتن و برده کردن عربها را ممنوع کرد و در نتیجه، ازدواج از طریق اسیرسازی زنان را عملاً بر انداخت. (۱۷) ب- با برقراری زکات و با تأکید بر ضرورت حمایت از تهیدستان و درماندگان، شرایطی به وجود آورد که از بی‌پناهی زنان- مخصوصاً زنان تهیدست و شوهر از دست داده- می‌کاست. باید توجه داشت که قرآن زکات را بعد از نماز مهمترین وظیفه هر مسلمان معرفی می‌کند و تقریباً هر جا مسلمانان را به برپائی نماز فرا می‌خواند، بلافاصله به ضرورت دادن زکات نیز اشاره می‌کند. و در اشاره به موارد مصرف زکات، حتماً به یتیمان و خویشاوندان (تهیدست) اشاره می‌کند. و این خود، هم گستردگی بحرانی را که نظام قبیله‌ای را فرا گرفته بوده نشان می‌دهد و هم اهمیتی را که تلاش برای بیرون شدن از آن، در دعوت محمد داشته است. ج- به مادر تباری- که از مدتها قبل، یعنی از قرن ششم میلادی، در سرایش زوال افتاده بود و در متن بحران نظام قبیله‌ای به عاملی مضاعف در بی‌پناه شدن زنان تبدیل شده بود- به طور قطع پایان داد. تأکیداتی که قرآن بر «عِدَّة» طلاق و «عِدَّة» وفات دارد، برای روشن شدن تبار پدری بچه است و نشان می‌دهد که محمد تثبیت پدر تباری و خانواده پدر تبار را یکی از لوازم مهم بیرون شدن از بحران نظام قبیله‌ای تلقی می‌کرده است. بی‌تردید، این کار به تسلط مرد بر زن رسمیت داد و در تحکیم نظام پدرسالاری نقش بسیار مهمی داشت. اما اگر آن را در متن شرایط تاریخی مشخصی که صورت گرفت بررسی کنیم، در می‌یابیم که در عمل، موقعیت زنان را بدتر نمی‌کرد، بلکه از بی‌تکیه‌گاهی آنان می‌کاست. در نظام خانواده پدر تبار و پدرسالاری که با ظهور اسلام در جامعه عربستان تثبیت شد، «نَفَقَة» زن «یعنی هزینه معاش او» مقدم‌ترین تعهد مالی شوهر تلقی می‌شد. د- چند همسری (polygamy) را محدود کرد. در رسوم قبیله‌ای عربهای قبل از اسلام، نه زن مقید به تک همسری (monogamy) بود و نه مرد. اسلام، در راستای قطعیت دادن به پدرتباری، چند همسری را برای زنان به طور قطع، ممنوع کرد، و برای مردان محدود ساخت؛ که مسلماً در آن شرایط مشخص تاریخی، در ارتقاء منزلت اجتماعی زن و کاستن از بی‌تکیه‌گاهی مادی او نقش مهمی داشت. قرآن چند همسری را برای مرد، حداکثر تا چهار زن مجاز می‌شمارد، به شرط آن که با همه آنها برخوردی برابر داشته باشد و می‌گوید «و اگر می‌ترسید که عدالت را رعایت نکنید، پس به یکی، یا به بردگانتان اکتفاء کنید». (۱۸) ه- به زنان حق داد، مستقل از خانواده پدری و یا شوهر، دارائی فردی داشته باشند. قرآن با صراحت و به تکرار، بر پرداختن «مهر» به زنان، در هنگام ازدواج تأکید می‌کند و آن را دارائی خود زن تلقی می‌کند و هر نوع فشار بر زن برای واداشتن او به چشم‌پوشی از «مهر» یا دارائی‌اش را گناهی بزرگ می‌شمارد؛ و همچنین به زنان حق می‌دهد که مانند مردان از خویشان نسبی و سببی شان ارث ببرند، منتهی، در همه موارد به اندازه نصف سهم مردان.

باتوجه به نکاتی که گفتم، می‌توان دریافت که اسلام نیز دینی است مثل همه ادیان دیگر؛ و در مورد زنان نه فقط ضرورتاً برخوردی بدتر از ادیان دیگر ندارد، بلکه در آغاز، با توجه ویژه به حمایت از زنان شکل گرفته است. بعد از این مقدمه ناگزیر، اکنون می‌توانیم به موضوع اصلی بحث، یعنی نمونه‌های تغییر در زمینه حقوق زنان بپردازیم.

۱ - تغییر آسکار در حق ارث زنان

همان طور که اشاره کردم، اسلام اولیه به زنان حق می‌دهد که مانند مردان، از خویشان نسبی و سببی شان ارث ببرند. هر چند سهم ارث زن همه جا نصف سهم مرد است، ولی زن می‌تواند از هر کسی و از هر چیزی که مرد ارث می‌برد، ارث ببرد. در این باره، بیان قرآن صریح و تفصیلی است: «مردان را از آنچه پدر و مادر و خویشان باقی می‌گذارند، بهره‌ای است؛ و زنان را از آنچه پدر و مادر و خویشان باقی می‌گذارند، بهره‌ای است، بهره‌ای معین از <هر چه باقی مانده>، چه کم باشد چه زیاد.» و در توضیح سهم ارث مرد از زنش و زن از شوهرش می‌گوید: «اگر زنان تان فرزندی نداشته باشند، نیمی از آنچه باقی می‌گذارند از آن شماس است؛ و اگر فرزند داشته باشند، یک چهارم آنچه باقی می‌گذارند از آن شماس است، پس از <عمل به> وصیتی که کرده‌اند یا <پرداخت> قرضی که دارند. و اگر شما فرزندی نداشته باشید، یک چهارم آنچه باقی می‌گذارید از آن زنان تان است؛ و اگر فرزند داشته باشید، یک هشتم آنچه باقی می‌گذارید از آن آنهاست، پس از <عمل به> وصیتی که کرده‌اید یا <پرداخت> قرضی که دارید...» (۱۹)

در دوره بعد، یعنی بعد از گسترش اسلام به بیرون از محدوده جزیره العرب، این بیان صریح قرآن آشکارا از طرف تقریباً همه مذاهب فقهی پرنفوذ (مذهب جعفری شیعه و چهار مذهب فقهی مهم سنی‌یان) نادیده گرفته می‌شود. در همه این مذاهب فقهی، در این که زن نمی‌تواند از همه دارائی شوهرش ارث ببرد، تقریباً هم رأیی وجود دارد. همه می‌گویند زن نمی‌تواند از زمین ارث ببرد و غالب آنها می‌گویند بعضی از اموال مرد که در تداوم خانواده او نقشی می‌تواند داشته باشند، فقط به اولاد ذکور او (و یا حتی فقط، به پسر ارشد او) منتقل می‌شوند. (۲۰) باید توجه داشت که در جامعه پیشاسرمایه داری، زمین دارائی تعیین کننده‌ای بوده و محدود کردن حق مالکیت زن بر آن، ضربه بزرگی بر استقلال اقتصادی زن در مقابل خانواده شوهر وارد می‌کرده است. به علاوه، مذاهب فقهی سنی‌یان، حتی از این هم فراتر رفته‌اند و تحت عناوین متعددی زنان را از ارث محروم کرده‌اند. مثلاً گاهی سهم ارث زن از شوهر را حتی از یک هشتم نیز پائین می‌آورند؛ گاهی تحت عنوان مقدم شمردن وارثان ذکور و خویشاوندان پدری، وارثان مؤنث یا خویشاوندان مادری فرد فوت شده را از ارث محروم می‌کنند.

هر چند این نادیده گرفته شدن آشکار حکم قرآن از طرف فقهای تقریباً تمام مذاهب اسلامی شاید شگفت آور باشد، ولی توضیح علل اجتماعی این فاصله‌گیری فقه مذاهب مختلف از اسلام اولیه کار دشواری نیست. در جوامع پیشاسرمایه داری مبتنی بر اقتصاد کشاورزی، انتقال دارائی از طریق برتری دادن به اولاد ذکور، و مخصوصاً از طریق تأکید بر حقوق ممتاز پسر ارشد (The right of primogeniture) در چهارچوب خانواده پدرسالار، در تأمین اتحاد اقتصادی و سیاسی طبقه مسلط نقش تعیین کننده‌ای دارد. و از آنجا که در این جوامع، مبانی ایدئولوژی طبقه مسلط (و البته، نه فقط طبقه مسلط) عموماً زیر پوشش دینی تنظیم می‌شود؛ بنابراین، فراهم آوردن شرایط ایدئولوژیک مساعد برای انتقال دارائی در چهارچوب خانواده پدرسالار، یکی از مهم‌ترین وظایف دینی مسلط است. (۲۱) از این رو، موضع اسلام اولیه درباره ارث که در دوره اتحاد قبایل و تکوین دولت شکل گرفته بود، آن هم در جامعه‌ای که کشاورزی در اقتصاد آن نقش تعیین کننده‌ای نداشت، طبعاً در دوره گسترش اسلام به جوامع پیشرفته‌تر مبتنی بر اقتصاد کشاورزی، نمی‌توانست مشکل آفرین نباشد. البته پاسخ فقهای مذاهب مختلف اسلامی به این مشکل دقیقاً یکسان نبوده و نمی‌توانسته هم باشد، اما همه آنها منطق تداوم خانواده پدر سالار را امری بدیهی تلقی می‌کرده‌اند و همه، الزامات آن را رعایت کرده‌اند. R. Levy در اشاره به این تفاوت میان موضع قرآن

و فقه می‌گوید؛ «در غالب سرزمینهای اسلامی، علیرغم رهنمود قرآن، ارث بردن دختران استثناء است تا قاعده.» (۲۲)

۲ - تغییر آشکار در مجازات زنان

نمونه دیگری از کنار گذاشته شدن قرآن به وسیله فقه را در مورد مجازات زنا می‌توان مشاهده کرد. حکم قرآن در این باره نیز بسیار صریح و تفصیلی است. در این باره، در قرآن دو حکم متفاوت وجود دارد. حکم اول که در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره ۴ بیان شده، چنین است؛ «و از زنان تان آنهایی که مرتکب فحشاء می‌شوند، پس بر آنان چهار شاهد از خودتان بگیرید؛ و اگر شهادت دادند، آنان را در خانه‌ها حبس کنید تا مرگشان فرا رسد، یا خدا راهی به رویشان بگشاید. و تعزیر کنید هر دو کسی از شما را که مرتکب چنین کاری می‌شوند؛ پس اگر توبه کردند و خود را اصلاح نمودند، از آنان دست بردارید که خداوند توبه‌پذیری مهربان است.» و حکم دوم که در آیات ۲ تا ۹ سوره ۲۴ بیان شده، چنین است؛ «به هر یک از زن و مرد زناکار صد شلاق بزنید، و اگر به خدا و روز بازپس ایمان دارید، در دین خدا دستخوش رأفت نشوید؛ و گروهی از مؤمنان شاهد تعزیر آنها باشند. مرد زناکار ازدواج نمی‌کند مگر با زن زناکار یا مشرک؛ و زن زناکار ازدواج نمی‌کند مگر با مرد زناکار یا مشرک؛ و این کار بر مؤمنان حرام است. و کسانی را که به زنان پاکدامن تهمت می‌زنند و سپس چهار شاهد نمی‌آورند، هشتاد شلاق بزنید و دیگر شهادتشان را هرگز نپذیرید؛ آنان فاسق‌اند. مگر کسانی که بعد از آن توبه کنند و خود را اصلاح نمایند، که خداوند بخشاینده‌ای مهربان است. و کسانی که به زنانشان تهمت می‌زنند و جز خود شاهدی ندارند، پس هر کدام چهار بار خدا را شاهد بگیرند که راستگو هستند. و بار پنجم بگویند که لعنت خدا بر کسی باد که دروغگو باشد. و تعزیر از زن <در صورتی> دفع می‌شود که چهار بار خدا را شاهد بگیرد که شوهرش دروغگوست. بار پنجم بگوید غضب خدا بر من باد اگر <شوهرم> راستگو باشد.»

مفسران قرآن درباره این دو حکم و تفاوت آنها نظر واحدی ندارند. بعضی معتقدند حکم اول به وسیله حکم دوم «نسخ» (یا ملغی) شده (نظری که به دلایل متعدد، محکمتر و مستدل‌تر می‌نماید)؛ بعضی معتقدند حکم اول درباره زنان و مردان همجنس‌گرا است؛ و بعضی معتقدند که حکم اول درباره زنان شوهردار (یا به اصطلاح «محصنه») است و الی آخر. اما هر نظری که درباره این دو حکم داشته باشیم، مسلم است که در هیچ یک از این دو حکم، مجازات زنا مرگ نیست. حتی اگر حکم اول را معتبر بدانیم، حداکثر مجازاتی که می‌توان از آن استنباط کرد، حبس ابد است. این در حالی است که همه مذاهب فقهی پرنفوذ اسلامی، مجازات «زنای محصنه»، یعنی مجازات زن و مرد دارای همسر را سنگسار می‌دانند. و از این فراتر، تقریباً همه این مذاهب، «حق غیرت» به مرد اعطاء می‌کنند که اگر همسر، خواهر یا مادرش را در رابطه‌ای نامشروع با مردی غریبه ببیند و آنها را به قتل برساند، از مجازات معاف می‌شود. اما با اندکی دقت در آیات سوره ۲۴ می‌توان دریافت که چنین نظری با حکم بیان شده در قرآن آشکارا مباین است. در این آیه‌ها، اولاً از تفاوتی که فقه میان زنای «محصنه» و «غیر محصنه» می‌گذارد، خبری نیست و مجازات هر زنای اثبات شده، صد شلاق تعیین می‌شود. ثانیاً جای هیچ تردیدی وجود ندارد که مجازات بیان شده، در وهله اول ناظر بر زنای «محصنه» است، زیرا حتی اگر مناسبتی که موجب بیان این آیه‌ها شده کنار گذاشته شود، (۲۳) مضمون آیه‌های ۶ تا ۹ نشان می‌دهد که صحبت، قبل از هر چیز، ناظر بر زنای «محصنه» است باید توجه داشت که در این آیه‌ها از اتهامی که مردی بر زنش می‌زند، صحبت می‌شود. ثالثاً این آیه‌ها تردیدی باقی نمی‌گذارند که اگر مردی

حتی با چشم خودش، شاهد هم خوابه شدن زنش با مردی دیگر باشد، نه تنها حق ندارد او را بکشد، بلکه در صورتی که نتواند چهار شاهد فراهم آورد، نمی‌شود زن را حتی شلاق زد. رابعاً بیان مجازات اتهام زندگان، بلافاصله بعد از بیان مجازات زنا، و نیز تأکید بر ضرورت حضور چهار شاهد، نشان می‌دهد که قرآن به اهمیت مقابله با اتهام زنی‌های بی‌پایه که غالباً قربانیان آنها زنان خواهند بود توجه دارد.

تلاش مفسران قرآن و فقها برای توجیه این تناقض آشکار میان قرآن و فقه چنان متناقض و غیر مستدل است که آدم از نیروی مرعوب کننده پیروی کورکورانه شگفت زده می‌شود. اما تردیدی نیست که آنها در بی‌منطقی خود، آشکارا منطقی را دنبال می‌کنند و آن را بدیهی و غیر قابل بحث تلقی می‌کنند؛ منطق دفاع از ثبات خانواده پدرسالار. تحکیم کنترل بی‌چون و چرای مرد بر جسم و رفتار جنسی زن یکی از الزامات اصلی خانواده پدرسالار در همه جوامع پیشاسرمایه‌داری است. و مذهب مسلط، همان طور که قبلاً اشاره کردم، در این زمینه نقش تعیین کننده‌ای به عهده دارد. اسلام اولیه، هر چند در پایان دادن قطعی به مادر تباری و پی ریزی مبانی خانواده پدرتبار و پدرسالار در جامعه عربستان، اقدامات مهمی انجام داد، ولی به عللی (۲۴) نتوانست برای چهار میخ کردن زن در درون خانواده پدر سالار، مقررات به حد کافی خشنی تدوین کند. برای درک این نکته کافی است مقررات قرآن و تورات را درباره مجازات زنا با هم مقایسه کنیم. در «کتاب مقدس» «مجموعه تورات و انجیل» اولاً برخلاف قرآن، مفهوم زنا محصنه (adultery) و زنا غیر محصنه، (fornication) با صراحت کامل از هم متمایز شده‌اند (۲۵) و ثانیاً با صراحت، برای کسانی که مرتکب زنا محصنه شوند مجازات مرگ و سنگسار تعیین شده است. (۲۶) بنابراین، فقه که در دوره امپراتوری اسلامی شکل گرفته به سادگی مقررات قرآن را درباره زنا کنار گذاشته و عملاً مقررات تعیین شده در تورات را اقتباس کرده و رنگ اسلامی به آن داده است.

۳_ ازدواج موقت و گسترش چند همسری

نمونه دیگری از کنار زده شدن قرآن را در مورد ازدواج موقت می‌توان مشاهده کرد. ازدواج موقت یا «مُتعه» نوعی قرارداد ازدواج میان زن و مرد است برای مدتی معین که در آن مرد در مقابل کامیابی جنسی از زن، مبلغی معین (یا چیزی معین که ارزش مالی داشته باشد) به زن می‌پردازد. ازدواج موقت فقط در فقه شیعه معتبر است، و تمام مذاهب فقهی سنی‌یان آن را حرام می‌دانند. و نکته جالب این است که فقهای شیعه، قبل از هر چیز با استناد به قرآن است که آن را مجاز می‌شمارند. به این ترتیب، فقه شیعه چند همسری را برای مرد به طور نامحدود گسترش می‌دهد.

قبلاً توضیح داده‌ام که پیش از ظهور اسلام، در میان عربها بقیائی از مادرتباری، هنوز وجود داشته و نه زن مقید به تک همسری بوده و نه مرد، یکی از اشکال چندهمسری این بوده که زن و مرد، توافق می‌کردند که برای مدتی معین زن و شوهر باشند. در این توافق مرد معمولاً به قبیله زن ملحق می‌شد و در خانه او می‌ماند. این نوع ازدواج «مُتعه» نامیده می‌شد که به معنای لذت جوئی جنسی است. (۲۷) و بنابراین نوعی ازدواج مادربومی بود. زیرا مرد، بعد از تمام شدن مدت قرارداد، زن را ترک می‌کرد و اگر فرزندی از این رابطه متولد می‌شد، معمولاً در قبیله مادری بزرگ می‌شد. به علاوه این نوع ازدواج شکلی از چندشوئی (Polyandry) را نیز امکان پذیر

می‌ساخت. زیرا زن بعد از تمام شدن مدت قرارداد، دیگر تعهدی در مقابل مرد نداشت و می‌توانست با مرد دیگری قرارداد ببندد.

با ظهور اسلام، زوال مادرتباری قطعیت یافت و چند همسری برای زنان ممنوع شد و برای مردان محدود شد به چهار زن. و البته قرآن (در آیه‌ای که قبلاً نقل کرده‌ام) به مردان اجازه می‌دهد که علاوه بر این، از میان کنیزان شان، به طور نامحدود، هم‌خوابه انتخاب کنند. اما بنا به فقه شیعه، مرد می‌تواند علاوه بر همسر (یا همسران) دائمی، و علاوه بر هم‌خوابگان نامحدود از میان بردگان، به طور نامحدود همسران موقت نیز داشته باشد. به این ترتیب، فقه شیعه، با کنار گذاشتن حکم صریح قرآن، راهی برای گسترش نامحدود چند همسری فراهم می‌آورد. البته فقهای شیعه، علاوه بر استناد به «احادیث» مدعی هستند که خود قرآن نیز «مُتعه» را مجاز دانسته است. استناد آنها به آیه ۲۴ سوره ۴ است که بعد از اشاره به زنانی که ازدواج با آنها حرام است، می‌گوید: «... و غیر از اینان <زنان دیگر> بر شما حلال‌اند که با صرف امواتان، با پاکدامنی و بی فسق و فجور، در جستجوی <شان> باشید؛ و از آنان از هر که برخوردار شدید، آجرشان را که تعیین شده است، بدهید؛ و اگر بعد از تعیین <مهر> به چیزی توافق کنید، گناهی بر شما نیست؛ که خداوند دانای صاحب حکمت است.» ولی با اندکی تأمل در این آیه، و آیه‌های قبل و بعد از آن و آیه‌های مشابه آن در قرآن، می‌توان دریافت که این توجیه چقدر بی پایه است. باید توجه داشت که اولاً در این آیه اصلاً صحبتی از مدت معین و محدود (که رکن اصلی مُتعه محسوب می‌شود) در میان نیست. و این نبودِ حداقل اشاره، آن چنان روشن است که بعضی از فقهای شیعه ناگزیر مدعی شده‌اند که عبارتی از این آیه که اشاره به مدت معین داشته، حذف شده است. (۲۸) ثانیاً کلمه «استمتاع» هر چند در این آیه به معنای برخورداری جنسی است و به لحاظ لغوی با «مُتعه» هم ریشه است، ولی هیچ دلیلی ندارد که به معنای «مُتعه» باشد. زیرا نه «استمتاع» (با توجه به دیگر موارد استعمال آن در قرآن) فقط به معنای برخورداری جنسی است و نه برخورداری جنسی فقط محدود به «مُتعه» است. ثالثاً کلمه «آجر» با توجه به دیگر موارد استعمال آن در قرآن، مسلماً به معنای «مهر» است، و نه به معنای «مال الاجاره» که در «مُتعه» مورد نظر است. (۲۹) رابعاً قرآن به کرات به ازدواج با کنیزان (که البته محدودیتی ندارد) به عنوان تنها جایگزین در مقابل و در کنار ازدواج دائم اشاره کرده، بی آنکه اشاره به ازدواج موقت داشته باشد. و تأمل در قبل و بعد همین آیه نشان می‌دهد که در اینجا نیز به همان دو شق اشاره می‌کند. در واقع، اگر آیه ۲۴ به «مُتعه» تعبیر شود، در متن مشخص کلام، جای اشاره به شق اصلی که مسلماً ازدواج دائم است، خالی خواهد ماند، که بسیار نامعقول است. خامساً در قرآن تأکید خاصی بر ضرورت رعایت عده طلاق (سه عادت ماهانه یا سه ماه) و عده وفات (چهار ماه و ده روز) وجود دارد که تأکیدی است بر ضرورت روشن شدن قطعی تبار پدري بچه. (۳۰) در حالی که عده تعیین شده در «مُتعه» فقط یک ماه و نیم است که با منطق قرآن مباین است. مسأله این است که بعضی از مفسران و فقهای سنی نیز همین آیه (۲۴ سوره ۴) را درباره «مُتعه» می‌دانند و معتقدند که «مُتعه» در زمان پیغمبر مجاز بوده و بعداً به وسیله عمر (خلیفه دوم) حرام شده است. و این، البته، آشفتگی موضع آنها را افزایش می‌دهد و عملاً به نفع توجیحات فقهای شیعه تمام می‌شود. در مجموع، بررسی احادیث مربوط به «مُتعه» که بعضی از آنها از منابع سنی‌یان نیز نقل شده، نشان می‌دهد که در قرن دوم هجری تلاش قابل توجهی برای احیای «مُتعه» صورت گرفته ولی نتوانسته در میان مذاهب فقهی رسمی به نتیجه برسد و فقط در فقه شیعه پذیرفته شده است. (۳۱) در هر حال، نکته مهم برای بحث کنونی ما این است که یکی از مذاهب بزرگ اسلامی، علی‌رغم نص صریح قرآن «مُتعه» را مجاز می‌شمارد و یک نهاد کاملاً الهی به حساب می‌آورد.

تردیدی نیست که «ازدواج موقت» مخصوصاً در دوره معاصر که بردگی علی‌رغم اعتقادات و مدافعات فقها، عملاً ناممکن شده و انتخاب هم‌خوابگان نامحدود از میان کنیزان رؤیائی است تعبیر نشدنی. تنها راه گسترش نامحدود چند همسری است و در بی‌دفاع‌تر کردن زن در مقابل مرد، نقش فاجعه باری ایفاء می‌کند. (۳۲) و نیز تردیدی نیست که آنچه این تصحیح قرآن یا لااقل تفسیر عجیب از قرآن توسط فقه را امکان‌پذیر ساخته، اقتدار نهادهای مردسالاری است.

از آنچه گفتم چند نکته را نتیجه می‌گیرم؛ نخست اینکه اسلام نیز دینی مثل دیگر ادیان بزرگ سنتی است و مانند همه آنها برتری مردان بر زنان را بدیهی تلقی می‌کند و پاسدار نهادهای پدرسالاری است. و اگر جز این بود عجیب بود. زیرا اندیشه برابری زن و مرد (و اصلاً هر اندیشه دیگر) حقیقتی فارغ از زمان و مکان نیست که خودسامان (self-determined) در جایی از ابدیت مستقر باشد.

این اندیشه فقط با بیداری اجتماعی زنان و برابری خواهی خود آنان می‌تواند متولد شود، که این خود، در شرایط اجتماعی و مادی معینی شکل می‌گیرد. و درست به همین دلیل، اسلام و سایر ادیان سنتی نمی‌توانسته‌اند مبلغ چنین اندیشه‌ای باشند. مگر اینکه آنها را، آنگونه که خودشان ادعا می‌کنند، آموزشی ابدی از طرف خدائی همه‌دان و همه‌توان بدانیم.

دوم اینکه اسلام، حتی در زمینه برخورد با زنان نیز، دینی خشن‌تر و نامنعطف‌تر از دیگر ادیان بزرگ سنتی نیست. اگر در اسلام، برای زنان، «زندان نص مقدس» وجود دارد که حتی در دنیای امروز نیز دست و پای شان را می‌گیرد. در ادیان سنتی دیگر نیز چنین زندانی وجود دارد. مثلاً مقایسه قرآن و تورات کافی است تا دریابیم که اگر اولی با صراحت بر کهنتری زن تأکید می‌کند، دومی، علاوه بر این، بر شیطنت و نفرین‌شدگی زن نیز تأکید دارد. اگر در جوامع غربی زنان (و مردان) توانسته‌اند علی‌رغم تقدسی که در خود همین جوامع، هنوز، «کتاب مقدس» را همراهی می‌کند. در دیواره‌های این «زندان نص مقدس» شکافهائی ایجاد کنند؛ چرا چنین کاری در جوامع اسلامی باید ناممکن تلقی شود یا منوط باشد به لامذهب شدن اکثریت مردم (یعنی فردائی نامعلوم و مسلماً دور)؟!

سوم اینکه در اسلام دوره امپراتوری و در فقه، بی‌تکیه‌گامی زن در مقابل مرد، آشکارا در مقایسه با اسلام اولیه و قرآن افزایش می‌یابد. (۳۳) یادآوری این نکته، نه برای آن است که مثلاً با اقبال لاهوری هم صدا شویم که «اسلام به ذات خود ندارد عیبی - هر عیب که هست در مسلمانان ماست»، بلکه می‌خواهم بگویم که حتی مسلمانان مؤمن و عامل نیز می‌توانند با توجه به این حقیقت، به قرائتی امروزی، برابری خواهانه، و آزاد اندیشانه از «نص مقدس» دست یابند و از صولت تاریک‌اندیشی بکاهند.

منابع :

- ۱) L Islam L aique نوشته O.carre پاریس، ۱۹۹۳، ص ۱۱۵-۱۱۴
- ۲) زیر فشار جنبش رو به گسترش زنان، اکنون حتی بسیاری از اسلام‌گرایان کاملاً متعصب می‌کوشند با استناد به بعضی آیات قرآن نشان بدهند که اسلام، بر خلاف ادیان دیگر، به لحاظ «روحی و معنوی» زنان را با مردان برابر می‌داند. این فشار چنان نیرومند است که حتی آدمی مثل خامنه‌ای، رهبر جمهوری اسلامی، را ناگزیر می‌کند که بگوید، اسلام «وجود هر گونه تفاوتی میان زن و مرد در عرصه رشد و تکامل روحی و معنوی و نیز عرصه فعالیت‌های اجتماعی» را رد می‌کند (سخنرانی در اهواز، در ۱۹ اسفند ماه ۷۵، به نقل از روزنامه «همشهری» شماره ۲۰

اسفند ۷۵)، اما حقیقت این است که نه اسلام (و قرآن) زن و مرد را، حتی فقط به لحاظ فکری و معنوی برابر می‌داند و نه برابری فکری و معنوی بدون برابری اجتماعی می‌تواند چندان معنائی داشته باشد.

۳) در این زمینه نگاه کنید به نوشتهٔ برایان ترنر مذهب و تئوری اجتماعی، لندن ۱۹۹۱

۴) در این باره نگاه کنید به کتاب Montgomery Watt، با عنوان های Muhammad at Mecca و Muhammad at Medina، لندن ۱۹۵۳.

۵) این کار چنان شیوعی داشته که قرآن صراحتاً به آن اشاره می‌کند و آن را ممنوع می‌سازد؛ «و کنیزکان تان را، اگر می‌خواهند پاکدامن بمانند، برای دست یافتن به مال دنیا، به فحشاء و ندادید»، سوره ۲۴، آیه ۳۳.

۶) مثلاً قرائنی وجود دارد که دارائی خدیجه، همسر اول و ثروتمند پیغمبر، بعد از مرگ او به برادران و پسرعموهای او منتقل شد؛ و محمد بعد از مرگ همسرش با فلاکت شدیدی روبرو گردید. R. Levy، The social structure of Islam، لندن، ۱۹۶۹، ص ۹۶.

۷) بعد از انتشار کتاب معروف W.R. Smith، با عنوان Kinship and marriage in Early Arabia (Cambridge. 1885)، محققان زیادی به تبعیت از اسمیت و با استناد به منابع عربی-اسلامی، استدلال کرده‌اند که پیش از ظهور اسلام، در میان بعضی از قبایل عرب، نوعی چند شوئی (polyandry) و حتی نظام مادر سالاری (matriarchy) وجود داشته است.

۸) به نقل از Beyond the Veil نوشتهٔ F. Mernissi، لندن، ۱۹۸۵، ص ۶۸-۶۹.

۹) به نقل از مرنیسی (همانجا، ص ۷۸) که به اسمیت استناد می‌کند.

۱۰) نگاه کنید به (Strategie and norms in a changing matrilineal Society)، نوشتهٔ L. Holy، Cambridge، ۱۹۸۵.

۱۱) غنی‌ترین منبع در این باره، «کتاب الاغانی»، ابوالفرج اصفهانی است و «عیون الاخبار» ابن قتیبه، و «کامل» عزالدین ابن الاثیر.

۱۲) مسلم این است که، دست کم، در آستانهٔ ظهور اسلام، فرزند دختر، عموماً، برای خانواده مایهٔ ذلت تلقی می‌شده، قرآن در این باره می‌گوید: «و هنگامی که به یکی از آنان خبر <تولد> دختری داده می‌شود، چهره‌اش کبود می‌گردد و بغض می‌کند. با خبر ناگواری که به او داده‌اند، از خویشان می‌گریزد <و با خود می‌اندیشد که> آیا نوزاد را با خواری نگهدارد یا <زنده> به خاک بسپارد. آی! چه بد داوری می‌کنند!» (سوره ۱۶، آیه های ۵۸ و ۵۹). و قرآن به زمینهٔ اصلی دختر کشی که همان ترس از فقر بود، نیز با صراحت اشاره می‌کند: «و فرزندان تان را از ترس تنگ دستی نکشید؛ ما هستیم که آنان را و خود شما را روزی می‌دهیم؛ البته که قتل آنان گناه بزرگی است». (سوره ۱۷، آیه ۳۱).

۱۳) قرآن (در سوره ۸۱ که یکی از سوره‌های مکی است و متعلق به اوائل دعوت محمد) معنای هولناک دخترکشی را در متن تابلوئی تکان دهنده از وحشت یوم محشر، چنین بیان می‌کند: «آنگاه که خورشید تاریک شود؛ و آنگاه که ستارگان رو به خاموشی بگذارند؛ و آنگاه که کوهها به حرکت در آیند؛ و آنگاه که شتران آبستن ده ماهه وانهاده شوند؛ و آنگاه که جانوران گرد آورده شوند؛ و آنگاه که دریاها طغیان کنند؛ و آنگاه که جانها با تنها قرین گردند؛ و آنگاه که از دختر زنده به گور پرسیده شود، که به چه گناهی کشته شد؛ و آنگاه که کارنامه‌ها گشوده شوند؛ و آنگاه که آسمان شکافته شود؛ و آنگاه که دوزخ مشتعل گردد؛ و آنگاه که بهشت از نزدیک نمایان شود؛ هر کس در می‌یابد که چه فراهم آورده است.»

۱۴) بعضی‌ها اعتقاد به شیطنیت و ملعونیت زن را از مختصات «اندیشهٔ سامی» معرفی می‌کنند. مثلاً فریدریش نیچه (F. nitzsche) صراحتاً چنین نظری را مطرح می‌کند. یا حتی آدمی مانند

B. Turner (در Religion and Social Theory) با اشاره به نقش زن در افسانه گناه اولیه، استدلال می‌کند که «ادیان ابراهیمی» در الهیات و عمل شان، به طور اخص پدرسالارند. اما چنین نظری نه تنها نادرست است، بلکه در عمل نیز به تبلیغات مدافعان برتری «فرهنگ آریائی» سوخت می‌رساند. حقیقت این است که نه مفهوم «گناه اولیه» مختص ادیان سامی یا حتی ابراهیمی است، و نه نقش شیطانی زن در این افسانه. مثلاً کافی است به یاد بیاوریم که در افسانه‌های یونانی پاندورا (Pandora) تقریباً همان نقش شیطانی را دارد که «حوا» در افسانه‌های عبری. در واقع اگر بپذیریم که افسانه گناه اولیه یا لعنت اولیه، بازتابی است از زوال جامعه اشتراکی اولیه، و نفرین شدگی زن بازتابی از زوال مادرسالاری، بهتر می‌توان دریافت که چنین افسانه‌ای نمی‌تواند فقط منشأ سامی یا عبری داشته باشد.

۱۵) به روایت تورات، خدا به حوا می‌گوید: «درد بارداری تو را به شدت افزایش خواهم داد؛ در میان درد زایمان فرزند خواهی آورد، تشنه شوهرت خواهی بود و او بر تو تسلط خواهد داشت.» (سفر پیدایش، فصل ۳، آیه ۱۶).

۱۶) عده‌ای مدعی‌اند که در اسلام تصویری از گناه اولیه وجود ندارد. مثلاً Olivier Roy (در The failure of Political Islam، لندن، ۱۹۹۴، ص ۶۰) چنین ادعائی را مطرح کرده است. اما این اشتباه است، در اسلام مفهوم کاملاً جاافتاده‌ای از گناه اولیه وجود دارد، هر چند نه با اهمیتی که مسیحیت به آن می‌دهد. کافی است مثلاً نگاه کنید به آیات زیر در قرآن؛ سوره ۲، آیات ۳۶-۳۵؛ سوره ۷، آیات ۲۷-۱۹؛ سوره ۲۰، آیات ۱۲۳-۱۱۵، نکته مهم این است که در روایات قرآن، زن نقش ویژه‌ای در این ماجرا ندارد.

۱۷) منبع یاد شده در زیرنویس ۶، ص ۹۲.

۱۸) سوره ۴، آیه ۳. مجموعاً، لحن قرآن درباره چند همسری نه تنها تشویق کننده نیست، بلکه تا حدی هشدار دهنده است؛ بعداً، در آیه ۱۲۹ همین سوره ۴ می‌گوید «و هر چند بکوشید، نخواهید توانست میان زنان به عدالت رفتار کنید؛ پس <لااقل> تماماً به یکی نگرانید تا دیگری را سرگردان سازید؛ و اگر سازش کنید و خویشتن داری نمائید، خداوند آمرزگاری مهربان است.» با توجه به همین لحن است که عده‌ای از متفکران اسلامی معتقدند که روح حکم قرآن ممنوع سازی چند همسری است و فقط به ملاحظه شرایط مشخص تاریخی بوده که آن را صریحاً بیان نکرده است. مثلاً از میان مذاهب اسلامی، اسماعیلی‌ها و دوروزی‌ها، چند همسری را نمی‌پذیرند (به نقل از Carre در L Islam laique ص ۱۱۸) و یا شیخ محمد عبده و شاگرد پرنفوذ او، رشید رضا، آشکارا، چند همسری را در دنیای امروز حرام می‌شمارند (مراجعه کنید به «تفسیر المنار») نوشته رشید رضا، در بحث از همین آیات سوره نساء).

۱۹) سوره ۴، آیه های ۷ و ۱۲.

۲۰) منابع من درباره نظرات مذاهب فقهی درباره حقوق زنان، عمدتاً اینها هستند؛ «بدایتیه المجهتهد و غایتیه المقتصد» نوشته ابن رشد اندلسی که نظرات مذاهب فقهی سنی‌یان را بیان می‌کند و در قرن ۱۲ میلادی نوشته شده؛ «شرایع الاسلام» نوشته جعفر بن الحسن الحلی، که نظرات فقه جعفری را بیان می‌کند و در قرن ۱۳ میلادی نوشته شده؛ «الفقه علی المذاهب الخمسه» نوشته محمد جواد مغنیه، از فقهای شیعه لبنان که خلاصه‌ای از نظرات چهار مذهب فقهی سنیان، باضافه فقه جعفری را بیان می‌کند و در دهه ۱۹۶۰ نوشته شده است.

۲۱) نگاه کنید به کتاب یاد شده B. Turner، ص ۸ و ۱۴۶؛ و نیز «منشاء خانواده و...» نوشته انگلس، فصل دوم.

۲۲) منبع یاد شده در زیرنویس ۶، ص ۲۴۵.

۲۳) همه مفسران مهم قرآن قبول دارند که حادثه‌ای که موجب بیان این آیه‌ها شده، ماجرای اتهام

زنا به عایشه، زن پیغمبر بوده است، یعنی مناسبت بیان این حکم، مسأله زناى محصنه بوده است. و آیه‌های بعدی (۱۱ تا ۲۰ همین سوره) نیز که به ماجرا اشاره دارند، تأییدی بر این نظر هستند. (۲۴) بقایای مادر تباری، وجود ازدواجهای مادر بومی و حتی پاره‌ای از اشکال چند شوئی، و بنابراین برخورداری زنان از آزادی جنسی قابل توجه، در عربستان دوره ظهور اسلام، احتمالاً از عواملی بودند که کنترل بیش از حد خشن زنان را در اسلام اولیه ناممکن می‌کردند.

(۲۵) برای نمونه نگاه کنید به انجیل متی (Mathew)، فصل ۱۵، آیه ۱۹، که از fornication و adultery جداگانه یاد می‌کند.

(۲۶) نگاه کنید به سفر قوانین (Leviticus)، فصل ۲۰، آیه ۱۰ که مجازات مرگ برای زن و مرد زناکار را بیان می‌کند و به حزقیال (Ezekiel) فصل ۲۳، آیه ۴۷، که از لزوم سنگسار زناکار سخن می‌گوید.

(۲۷) در بعضی منابع عربی-اسلامی، آن را «نکاح الاستبضاع» نیز نامیده‌اند؛ «استبضاع» به معنای لذت جوئی جنسی است. مثلاً «صحیح بخاری» خبری را از عایشه-همسر پیغمبر-نقل می‌کند که در آن «نکاح الاستبضاع» را یکی از اشکال روابط جنسی در دوره جاهلیت می‌نامد. به نقل از Beyond the Veil نوشته F. Mernissi ص ۷۵.

(۲۸) آنها مدعی‌اند که آیه چنین بوده؛ «... و از آنان از هر که برخوردار شدید برای مدتی معین...» نگاه کنید به تفسیر «مجمع البیان» ابوعلی طبرسی که مهمترین تفسیر کلاسیک شیعه محسوب می‌شود.

(۲۹) مثلاً قرآن در آیه ۵ سوره ۵؛ آیه ۵۰ سوره ۳۳؛ آیه ۱۰ سوره ۶۰، همین کلمه «آجر» را به معنای «مهر» به کار برده و مسلماً به معنای مهر ازدواج دائم.

(۳۰) نگاه کنید به آیه‌های ۲۲۸ و ۲۳۴ سوره ۲، و آیه‌های ۱ تا ۴ سوره ۶۵.

(۳۱) این تلاش چنان گسترده بود که به گفته ابن خلکان، مأمون-خلیفه عباسی- «متع» را جایز اعلام می‌کند ولی زیر فشار عمومی ناگزیر می‌شود حکم خود را پس بگیرد. به نقل از R. Levy منبع شماره ۶، ص ۱۱۷.

(۳۲) برای فهم معنای اجتماعی این پدیده در ایران امروز، نگاه کنید به کتاب با ارزش Shahla Haeri با عنوان Low of Desire، نیویورک، ۱۹۸۹.

(۳۳) چنین تفاوتی را در مقایسه مسیحیت اولیه و مسیحیت هدایت شده از طرف کلیسا نیز می‌توان مشاهده کرد. فراموش نباید کرد که در داستان تولد و مرگ عیسی مسیح، دو زن، دو مریم، نقش بسیار مهمی ایفاء می‌کنند؛ مریم عذرا، بی آنکه شوهری داشته باشد، «فرزند انسان» یا «پسر خدا» را آبستن می‌شود و متهم می‌شود که به ناپاکدامنی غلتیده و خارج از بستر ازدواج آبستن شده است. در واقع مریم مادر، به تعبیر زیبای جسی جکسون، یک «Single parent» است. درست از جنس آنهایی که «اتلاف مسیحی» در آمریکا و هم پیمانان «با وجدان» آن تجسمی از شیطان تصویرشان می‌کنند. و مریم مجدلیه <Magkalene> نخستین کسی است که رستاخیز مسیح را می‌بیند و به دیگران بشارت می‌دهد؛ در حالی که او زنی است با سابقه فاحشگی که به وساطت مسیح از سنگسار رهایی می‌یابد و به مسیح می‌گردد. با این همه، هنوز هم که هنوز است کلیسای واتیکان حتی با کشیش شدن زنان مخالفت می‌کند و برهان قاطع پاپ این است که اگر زن می‌توانست کشیش بشود، پس چرا در میان حواریان مسیح زنی دیده نمی‌شود؟

فصل پنجم

پوشش‌هایی سرسری برای ایده آلیسم

پیش‌تر اشاره کرده‌ام که غالب کسانی که اسلام را با مدرنیته غیرقابل جمع می‌دانند و هم چون مانع اصلی مدرن شدن کشورهای مسلمان‌نشین می‌نگرند؛ مستقیم یا غیر مستقیم، مبلغان نوعی ایده آلیسم تاریخی‌اند. البته بسیاری از آن‌ها می‌کوشند آن را پوشانند. زیرا در دنیای امروز دیگر نمی‌توان به آسانی با این حقیقت به مخالفت برخاست که اندیشه‌ها و دریافت‌های انسان با تغییر شرایط مادی و اجتماعی زندگی او دگرگون می‌شوند. اما بعضی از تحلیل‌هایی که برای پوشاندن یا موجه ساختن ایده آلیسم تاریخی پرداخته می‌شوند، نه تنها به این منظور کمکی نمی‌کنند، بلکه گاهی واقعاً تا حد ادبیات نژادپرستانه سقوط می‌کنند. در اینجا قصد پرداختن به این تحلیل‌ها را ندارم. زیرا این کار مجال و توانی در خور می‌خواهد که من از هر دو محروم‌ام. (۱) اما نمی‌توانم از درنگی مختصر در پاره‌ای از نظرات ارنست گلنر - که قبلاً هم به آن‌ها اشاره کرده‌ام - خودداری کنم. نمونه گلنر از چند جهت روشن‌گر است. او یکی از با نفوذترین مدافعان سنت وبری و یکی از شناخته‌ترین چهره‌های علوم اجتماعی معاصر در محیط‌های آکادمیک غرب است. به علاوه، علی‌رغم بی‌پروایی در بیان نظرات‌اش، متفکری است از جریان مسلط فکری (Manistream) طبیعی است که داوری‌ها و پیش‌داوری‌های چنین آدمی را نمی‌توان پدیده‌ای تصادفی یا حاشیه‌ای تلقی کرد. (۲)

الف - اسلام، استثنایی بر قاعده؟

گلنر مدعی است که از میان ادیان بزرگ، اسلام تنها دینی است که در مقابل عرفی شدن مقاومت می‌کند. او می‌گوید «در پایان قرون وسطی، دنیای قدیم دارای چهار تمدن عمده بود که از آن‌ها، سه تا به درجات مختلف عرفی شده‌اند. آئین مسیحی به وسیله متکلمان خود آن ویراسته شده، و وجود آن با باورهای خشک و ریشه‌دار توأم نیست. در دنیای چینی، یک اعتقاد عرفی به طور رسمی مستقر شده و اعتقادات مذهبی گذشته کنار گذاشته شده‌اند. و در دنیای هندی هر چند کارهایی مانند طالع بینی همچنان گسترده است، اما دولت و نخبگانی وجود دارند که در مقابل مذهب عامیانه مسلط بی‌طرف‌اند. اما در یکی از این چهار تمدن، یعنی تمدن اسلامی، وضع کاملاً متفاوتی وجود دارد.» (۳)

این تفاوت، ظاهراً به نظر گلنر یک حقیقت تجربی انکارناپذیر می‌نماید. زیرا او بارها، در نوشته‌های متعدد، آن را پیش می‌کشد و می‌کوشد از آن سکوی پرش محکمی برای تحلیل‌های‌اش درست کند. اما حقیقت این است که او یک حقیقت تجربی به ما نشان نمی‌دهد، بلکه ارزیابی شتاب‌زده‌اش از یک حقیقت جزیی را به نمایش می‌گذارد. حقیقت جزیی این است که در دو دهه گذشته، اسلام‌گرایی فعال‌ترین نمونه بنیادگرایی مذهبی بوده است. ولی این مشاهده ساده را نمی‌توان به یک قانون عمومی درباره ناسازگاری اسلام و مدرنیته تبدیل کرد، به چند دلیل:

(۱) تعمیم دادن یک پدیده دو دهه‌ای به یک تاریخ چهارده سده‌ای جسارتی می‌خواهد که شاید در صنعت تبلیغات مفید بیفتد، ولی برای تحلیل علمی مهلک است. همان‌طور که قبلاً اشاره کرده‌ام، اسلام در طول تاریخ چهارده سده‌ای خود با جریان‌های فکری و فرهنگی متعددی درآمیخته و در هر حال، در مقایسه با ادیان دیگر، تغییرناپذیری ویژه‌ای از خود نشان نداده است. بنابراین، در مقابل فرهنگ مدرن نیز قاعداً باید مانند ادیان دیگر، تحول‌پذیر باشد.

(۲) وقتی می‌خواهیم اسلام را با ادیان دیگر مقایسه کنیم، باید دقیقاً روشن کنیم که از چه چیزی صحبت می‌کنیم و چه چیزهایی را با هم مقایسه می‌کنیم. مفهوم «اسلام» حتی وقتی که فقط به معنای

دین اسلام به کار گرفته می‌شود، بسیار کلی‌تر و مبهم‌تر از آن است که بتواند یک مفهوم قابل استفاده در یک بحث تحلیلی باشد. زیرا معلوم نیست منظور از آن مثلاً مجموعه‌ی مطالبی است که به «قرآن و سنت» معروف شده و در کتاب‌های معینی گردآوری شده است و به خدا و پیغمبر نسبت داده می‌شود؛ یا مثلاً مجموعه‌ی اعتقادات توده مسلمانان ایران امروز، یا مجموعه‌ی اعتقادات مسلمانان مصر پانصد سال پیش. حتی وقتی روشن کنیم که منظورمان از «اسلام» مجموعه‌ی مطالبی است که به نام «قرآن و سنت» شناخته می‌شود، باز هم به یک مفهوم قابل اتکای تحلیلی دست نیافته‌ایم. زیرا نباید فراموش کنیم که غالب فرقه‌های اسلامی وقتی به همین مجموعه مراجعه می‌کنند، استنتاج‌های بسیار متفاوت و گاه حتی متضادی از آن می‌کنند. منظورم این نیست که چیزی به نام «دین اسلام» وجود ندارد، بلکه می‌خواهم یادآوری کنم که به کارگیری آن به صورت یک اسم عام در یک بحث تحلیلی، جز کشیده شدن به تونلی از ابهامات کلافه‌کننده نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد. اما مشکل گلنر این است که برای رسیدن به ارزیابی دلخواه‌اش، به مفهومی بسیار گل و گشادتر از حتی مفهوم «دین اسلام» نیاز دارد. او از «تمدن» اسلامی حرف می‌زند. راستی، منظور از «تمدن» اسلامی چیست؟ قاعدتاً «دین اسلام» به اضافه‌ی خیلی چیزهای دیگر! جالب این است که گلنر در این مقایسه حتی مفهوم «تمدن» را نیز در معنای مبهمی به کار می‌گیرد، و معلوم نمی‌شود آیا «تمدن» اسلامی را با «آئین» مسیحی مقایسه می‌کند یا با «دنیا»ی چینی و هندی. در جاهای دیگری که او همین مقایسه را پیش می‌کشد، «تمدن» را در معنایی نزدیک به مفهوم «فرهنگ» به کار می‌برد. (۴) البته در تمام کلی‌گویی‌های او دو نکته کاملاً روشن است: اول این که اسلام با ادیان دیگر فرق دارد، و دوم این که دین عنصر تعیین‌کننده «تمدن» یا «فرهنگ» یا «دنیا» است. و این روایتی جسورانه از همان ایده آلیسم تاریخی است.

۳) هنوز معلوم نیست که آیا ادیان هندی و چینی با عرف‌گرایی و مدرنیته کنار آمده‌اند یا نه. هنوز بخش اعظم جمعیت چین و هند در روستاها زندگی می‌کنند؛ در حالی که در غالب کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا که میدان تاخت و تاز اسلام سیاسی هستند، شهرها بیش از نیمی از جمعیت را در خود جای داده‌اند. به عبارت دیگر، اکثریت جمعیت چین و هند هنوز در شرایطی آشکارا سنتی‌تر از شرایط کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا زندگی می‌کنند. بنابراین ساده‌لوحی است اگر فکر کنیم که روند عرفی شدن دین در چین و هند فرجام روشنی پیدا کرده است. عرف‌گرایی رسمی کنونی در چین و هند تا حدود زیادی سطحی است و می‌تواند در مراحل مدرن شدن عمقی این کشورها در هم بشکند. تجربه‌ی ترکیه در این مورد می‌تواند روشن‌گر باشد. سابقه‌ی عرف‌گرایی رسمی در ترکیه، اگر از چین و هند طولانی‌تر نباشد، کمتر نیست. اکنون بیش از ۷۰ سال است که دولت و اکثر نخبگان ترکیه از این عرف‌گرایی رسمی پاسداری می‌کنند. مدت‌ها فکر می‌شد عرفی شدن ترکیه به فرجام روشنی رسیده است؛ اما در دهه‌های اخیر با گسترش مهاجرت به شهرها، اسلام سیاسی نیرومندی در صحنه ظاهر شده است که موجودیت رژیم کمالیستی را تهدید می‌کند. (۵) اکنون دیگر تردیدی نمی‌توان داشت که بحران عرف‌گرائی رسمی در هند نیز آغاز شده است. گسترش نفوذ «حزب باهاراتیاجاناتا» (BJP) که با انتخابات عمومی امسال توانسته است در رأس یک حکومت ائتلافی، هدایت هند را در دست بگیرد. می‌تواند به درهم شکستن عرف‌گرایی رسمی هند بیانجامد. فراموش نباید کرد که BJP یک حزب ناسیونالیستی افراطی است که با دامن زدن به تعصبات مذهبی هند و مخصوصاً با جهت دادن آن علیه مسلمانان هند نیرو می‌گیرد. در واقع، ویران‌سازی بابری مسجد توسط گروه‌های ضربت BJP بود که این حزب را به یک حزب نیرومند سراسری هند تبدیل کرد. بعد از آن حادثه نیز (که در ۲ دسامبر ۹۲ صورت گرفت و یک «زمین لرزه سیاسی غیر منتظره» تلقی شد) BJP به انحای مختلف همان سیاست را دنبال کرده است. مثلاً «ریشوا هندو پریشاد» (VHP) که بازوی مذهبی BJP است، در تمام این مدت تلاش کرده است برای ویران‌سازی ۳ هزار مسجد مسلمانان که ادعا می‌کند بر روی ویرانه‌های معابد هندو ساخته شده‌اند. در سراسر هند نیرو بسیج کند. در آخرین انتخابات عمومی هند، BJP با سه وعده اصلی به نیرومندترین حزب این کشور تبدیل شد: گذراندن قانونی از پارلمان

برای بنای معبدی بر ویرانه‌های بابری مسجد، الغای وضع قانونی ویژه کشمیر؛ تصویب قانون مدنی واحد (۶)، و هر سه در حکم اعلان جنگ علیه مسلمانان هند می‌باشند و عملی شدنشان قطعاً می‌تواند به موجودیت عرفی در هند پایان بدهد. اما آن چه در هند آغاز شده می‌تواند در چین نیز ظاهر گردد. فراموش نباید کرد که اکنون حدود ۷۵ درصد جمعیت چین هنوز در روستاها زندگی می‌کنند؛ و دولت مائوئیستی هنوز بر اوضاع مسلط است. اما با گسترش شتابان سرمایه‌داری در چین این هر دو تغییر خواهند یافت. اکنون امواج عظیم انسانی در حال سرازیر شدن به شهرهاست و بنا به ارزیابی‌های خود دولت چین، در چند سال آینده، بیش از ۳۰۰ میلیون نفر از جمعیت روستایی به شهرها مهاجرت خواهند کرد. اگر شکوفایی کنونی سرمایه‌داری نوپای چینی نتواند بی‌وقفه ادامه یابد (که بعید است بتواند)، چین نیز ممکن است شاهد همان ماجراهایی باشد که هم اکنون در هند آغاز شده‌اند. به علاوه فراموش نباید کرد که اعتقادات مذهبی مردم در چین پوشیده‌تر از هند است، و بنابراین، داوری درباره میزان برنشستگی عرف‌گرایی رسمی چین دشوارتر از مورد هند. در هر حال، تردیدی نمی‌توان داشت که اعتقادات مذهبی در چین قاعدتاً باید به مراتب نیرومندتر از آن چیزی باشد که اکنون مجال بروز می‌یابد. زیرا عرف‌گرایی تحمیلی معمولاً نمی‌تواند اعتقادات مذهبی مردم را تضعیف کند، بلکه برعکس آن‌ها را مقاوم‌تر می‌سازد. مثلاً در اتحاد شوروی سابق، هم مدرنیته به مراتب ریشه‌دارتر و همه‌جانبه‌تر از چین امروز در اعماق ذهن مردم رسوخ کرده بود و هم کنترل دولتی بر دستگاه‌های مذهبی خشن‌تر و سابقه‌دارتر از چین بود. با این همه، بلافاصله بعد از فروپاشی اتحاد شوروی، مذهب دوباره به صورت یک نیروی سیاسی مهیب در صحنه ظاهر شد.

۴) بر خلاف ادعای گلنر، در سده‌های اخیر، در کشورهای مسلمان نشین نیز سد عبورناپذیری در مقابل مدرنیته وجود نداشته و مذهب در بسیاری از حوزه‌های زندگی، نفوذ پیشین خود را از دست داده است. در واقع، شواهد عقب‌نشینی مذهب در زندگی اجتماعی مردم در این کشورها، چنان گسترده است که انکار آن به دلیل نیاز دارد نه اثبات‌اش. با این همه، لازم می‌دانم به نمونه‌هایی از این عقب‌نشینی در ایران سه چهار دهه اخیر اشاره کنم. زیرا اوج تاخت و تاز اسلام را در ایران همین دوره می‌توان مشاهده کرد. در دنیای امروز، ایران تنها کشوری است که در آن روحانیت مستقیماً سکان قدرت سیاسی را در دست دارد و آگاهانه و با تمام نیرو می‌کوشد تمام حوزه‌های زندگی اجتماعی را بر مبنای شریعت اسلامی بازتعریف و بازسازی کند. اما تجربه گویاست: آن‌ها هر چه پیش‌تر رفته‌اند، ناتوانی خود را در مقابله با روندهای عمقی مدرنیته با عریانی بیشتری به نمایش گذاشته‌اند. در اوائل دهه ۱۳۴۰ «انقلاب سفید» شاه اکثریت قاطع روحانیت شیعه را به مخالفت آشکار با دولت برانگیخت و به ائتلاف دو دهه‌ای روحانیت و سلطنت که بعد از شهریور ۱۳۲۰ در مقابله با کابوس قدرت‌گیری چپ شکل گرفته بود- پایان داد. خمینی در رأس این مخالفت قرار داشت و انگیزه اصلی مخالفت، اصلاحات ارضی بود و دادن حق رأی انتخاباتی به زنان. پانزده سال بعد، زنان در همه جاگیر کردن و مقاومت ناپذیر ساختن انقلابی که خمینی را به قدرت رساند، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کردند و تهیدستان شهر و روستا ستون‌های تهاجمی انقلاب محسوب می‌شدند. از این رو، زنان و دهقانان به معضل بزرگ روحانیت تبدیل شده بودند. زیرا از یک سو، سرکوب و عقب‌راندن آن‌ها لازمه اجرای شریعت بود؛ و از سوی دیگر، چنین کاری به معنای درافتادن با پایه‌های حمایتی انقلاب. در رویارویی با این تناقض بود که روحانیت ناگزیر شد بعضی از شعارهای سابق خود را بی سروصدا گچ مالی کند و مثلاً حق رأی زنان را بپذیرد. تصویب «قانون حمایت خانواده» در سال ۱۳۴۵ - که اصلاحاتی بود بسیار جزیی و کاملاً در چهارچوب مقررات شریعت به نفع زنان - مخالفت شدید روحانیت را برانگیخت و بعد از انقلاب نیز دادگاه‌های حمایت خانواده بلافاصله تعطیل شدند. اما یک دهه بعد، زیر فشار اعتراضات توده‌ای زنان، روحانیت حاکم ناگزیر شد روایتی دیگر - البته محافظه‌کارانه‌تر - از همان قانون حمایت خانواده را به تصویب برساند. قبل از دست‌یابی به قدرت، آخوندها نه تنها سیستم‌های مالیاتی امروزی را غیر شرعی می‌دانستند، بلکه مدعی بودند که با اجرای مقررات فقهی مربوط به خمس و زکات، می‌توان جامعه‌ای عادلانه و حکومت اسلامی مقتدری ایجاد کرد. اما بعد از رسیدن به قدرت همه آن بحث‌ها را

بدون سر و صدای زیاد کنار گذاشتند. (۷) آن‌ها احکام فقهی مربوط به معادن را نیز به همین سیاق درز گرفتند. زیرا در یک کشور نفتی، جدی گرفتن آن احکام «کیان اسلام» را به خطر می‌انداخت! روحانیت، قبل از رسیدن به قدرت، موسیقی را حرام می‌دانست، شطرنج را گناه تلقی می‌کرد، و خوردن گوشت ماهیان غیرفلس‌دار را خلاف شرع. اما زیر فشار مردم ناگزیر شد، به درجات مختلف، در هر سه مورد به تجدیدنظری دست بزند. فقهی که روحانیت به نام آن حکومت می‌کند، درباره برده‌داری و گرفتن مالیات ویژه (به نام «جزیه») از غیر مسلمانان، فصول کشفی دارد؛ اما اکنون حضرات جرأت ندارند درباره آن بلند بلند حرف بزنند. (۸) بحث‌انگیزترین و پر سروصداترین نمونه این عقب‌نشینی‌ها در ماجرای تدوین قانون کار روی داد - که به علت تناقض مفاهیم و اصول حقوق کار جافتاده در جوامع امروزی سرمایه‌داری با مفاهیم و اصول فقه اسلامی، سال‌ها در دوری باطل گیر کرده بود و خمینی و اطرافیان او می‌ترسیدند که این ماجرا، مخصوصاً در گرماگرم جنگ ایران و عراق، اعتراض کارگری وسیعی را برانگیزد. در نتیجه (در آذرماه ۱۳۶۶) او با صدور فتوایی اجازه داد قانون کار جمهوری اسلامی بی توجه به تناقض آن با اصول فقه، تحت عنوان «مصلحت نظام» تصویب شود. و در مقابل پرسش‌های انتقادی پاره‌ای از گماشتگان حیرت‌زده‌اش، رسماً اعلام کرد «...حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله... است، یکی از احکام اولیة اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند... هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند...» (۹) ابداع اصل «مصلحت نظام» در ردیف «احکام اولیة اسلام» و حتی - به عنوان اصل نگاهبان این احکام - چیزی بر فراز آن‌ها؛ و ایجاد نهادی مقتدر به نام «مجمع تشخیص مصلحت نظام» بر فراز مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، جز به زانو درآمدن هارترین مدافعان حاکمیت اسلام در مقابل فشارهای دنیای مدرن و اعتراف آن‌ها به غیرقابل اجرا بودن شریعت در بسیاری از حوزه‌های زندگی امروزی، و پذیرش ضرورت عرفی شدن دولت، معنای دیگری نداشت. در واقع، روحانیت حاکم رسماً اعتراف می‌کرد که هر جا «مصلحت» و منافع خودش ایجاب کند، رسالت ادعایی‌اش را - که به نام آن دریایی از خون به پا کرده - کنار می‌گذارد. (۱۰) البته، همه این عقب‌نشینی‌ها برای دفاع از حکومت اسلامی و قابل زیست کردن آن صورت گرفته‌اند، یعنی به منظور مقابله با عرف‌گرایی؛ ولی در هر حال، زیر فشار برخاسته از جامعه و زندگی امروزی صورت گرفته‌اند و انسجام نظری رژیم مذهبی را مختل می‌کنند و امکانات پایداری آن را کاهش می‌دهند. در ایران امروز، تجربه دو دهه دولت مذهبی، خواست جدایی دین از دولت را چنان توده‌گیر کرده است که می‌توان آن را - بی هیچ اغراقی - بزرگ‌ترین و آنی‌ترین تهدید علیه موجودیت جمهوری اسلامی نامید.

تردیدی نیست که تجربه ایران دهه‌های اخیر ویژگی‌هایی دارد که تعمیم آن به موارد دیگر باید با احتیاط صورت بگیرد. اما فراموش نباید کرد که ایران شاخص‌ترین نمونه ایستادگی اسلام در مقابل مدرنیته را به نمایش گذاشته است. و اگر در چنین کشوری، عرف‌گرایی چنین قدرت خردکننده‌ای از خود نشان می‌دهد، باید پذیرفت که در «دنیای اسلام» نیز سد عبورناپذیری در مقابل مدرنیته وجود ندارد. از این رو، وقتی گلنر ادعا می‌کند که اسلام در یک صد سال اخیر، آشکارا نیرومندتر شده، (۱۱) فقط بی‌اعتنایی خودش به واقعیت‌های تجربی را به نمایش می‌گذارد.

ب- توضیحاتی که آشفتگی‌های بیشتری را دامن می‌زنند.

ادعای بی‌پایه گلنر درباره نیرومندتر شدن اسلام در یک صد سال اخیر، با تزه‌های بی‌پایه‌تری درباره چرایی این نیرومند شدن تکمیل می‌شود. توضیحات او آشفتگی‌های نظریه‌اش را شدت می‌دهند و بی‌منطقی او را با عریانی بیشتری به نمایش می‌گذارند. او می‌گوید تاریخ اسلام تا همین یک صد سال پیش، تاریخ رویارویی‌های ادواری «اسلام بالا» و «اسلام پائین» بوده است. از نظر او «اسلام بالا» (High Islam) اسلام علماء شهری است که بیشتر از میان بورژوازی تجاری بر می‌خیزند و غالباً دانش و تجارت را با هم می‌آمیزند و ارزش‌ها و سلیق طبقات میانه شهری را منعکس می‌کنند. در این روایت از اسلام،

نظم و رعایت حدود و هشیاری و دانش‌اندوزی ترویج می‌شود و از خودشدگی و هیجان‌زدگی‌های افراطی، تقبیح؛ بر تک‌خدایی سخت‌گیرانه‌ای تأکید می‌شود و نقش هر نوع واسطه میان انسان و خدا نفی می‌گردد و توجه ویژه‌ای به پاک‌دینی (Puritanism) و نص‌گرایی وجود دارد. اما «اسلام پائین» که می‌شود آن را «اسلام عامیانه» (Folk Islam) نیز نامید، معمولاً با اعتقاد به جادو و جنبل و پرستش قدیسان محلی - که غالباً هم «شیخ»‌ها و «پیر»‌های زنده هستند - مرز روشنی ندارد و بیشتر بر خلسه و ازخودگذشتگی تأکید می‌کند و به تعویذ و معجزه‌عنایت خاصی دارد. این روایت از اسلام عمدتاً در میان روستائیان و قبایل کوچ‌نشین و نیز تهیدستان شهری نفوذ دارد، وسیله‌ای است برای فرار از مشقات زندگی فلاکت‌بار مردم پائین‌دست. بنابراین، اگر اسلام بالا را «منشور» رفتاری برای مؤمنان بنامیم، می‌توانیم اسلام پائین را در حکم «افیون» آرامش‌بخش بدانیم. از نظر گلنر، رویارویی‌های دوره‌ای این دو روایت از اسلام، از آن‌جا ناشی می‌شود که هر از چندگاه، یک مصلح دینی برخاسته از شهر، گروهی از قبایل را دور خود جمع می‌کند و برای تبدیل «اسلام پائین» به «اسلام بالا» و از بین بردن بدعت‌های غیر توحیدی رایج در بین مردم پائین‌دست، یک جنبش مذهبی - قبیله‌ای پاک‌دینی راه می‌اندازد و قدرت مرکزی مستقر در شهرها را برمی‌اندازد و زیر پرچم اصلاح دین، دودمان حکومتی جدیدی ایجاد می‌کند. اما از آن‌جا که شرایط زندگی مردم روستایی و قبیله‌ای با سخت‌گیری‌ها و مفاهیم تجریدی اسلام بالا نمی‌خواند، بار دیگر کنترل اسلام بالا بر مناطق روستایی و قبیله‌ای سست می‌گردد و مردم پائین‌دست باز به اسلام عامیانه روی می‌آورند و این دور بعد از مدتی بار دیگر از سر گرفته می‌شود. اما - گلنر می‌گوید - در یک صد سال اخیر، با گسترش راه‌ها و ارتباطات و تکامل تکنولوژی نظامی، تمرکز سیاسی مؤثری به وجود می‌آید و قبایل قدرت مانور گذشته خود را از دست می‌دهند و تحت کنترل قدرت سیاسی مرکزی در می‌آیند. و در نتیجه، پایه اجتماعی «اسلام عامیانه» به شدت تضعیف می‌گردد و «اسلام بالا» همراه با گسترش شهرنشینی تقویت می‌گردد و به این ترتیب، اصلاح دینی ادواری جای خود را به یک اصلاح دینی برگشت‌ناپذیر می‌سپارد و جامعه اسلامی جدید با ظهور یک «امت یک دست» شکل می‌گیرد. (۱۲)

با مختصر تأملی در توضیحات گلنر تردیدی نمی‌ماند که نظریه او با بی‌اعتنایی به انبوهی از مسلمات تاریخی و حقایق تجربی مربوط به این جوامع پرداخته شده است. تصادفی نیست که هر چه توضیحات او تفصیلی‌تر می‌شود، سستی نظریه‌اش عریان‌تر می‌گردد. ضعف‌های اصلی نظریه گلنر را در چند نکته می‌توان خلاصه کرد:

۱) بزرگ‌ترین ضعف نظریه گلنر روش تحلیلی اوست که اصرار دارد یک مدل تاریخی عمومی برای حرکت «جوامع اسلامی» عرضه کند. او با صراحت تعصب آلودی تأکید می‌کند که در پی یافتن مدل‌های عمومی تحقیقی است و معتقد است چنین مدلی در مورد «اسلام سنتی» وجود دارد. (۱۳) او این روش را چنان متعصبانه دنبال می‌کند که حتی مواردی را که - علی‌رغم همه دست‌کاری‌ها - نمی‌تواند با «مدل عمومی‌اش» توضیح دهد، صرفاً استثنایی بر قاعده می‌نامد. (۱۴) تأکید او بر یک مدل واحد نشان می‌دهد که او در «جوامع اسلامی» - علی‌رغم همه گونه‌گونی‌ها - فصل مشترک تعیین‌کننده‌ای می‌بیند، چیزی که سرنوشت همه آن‌ها را رقم می‌زند و آن‌ها را از همه جوامع دیگر متمایز می‌سازد. اما فصل مشترک ویژه‌ای که می‌توان مثلاً میان موریتانی و مالزی یا ازبکستان و اندونزی پیدا کرد، جز اعتقاد اکثریت جمعیت آن‌ها به اسلام چیز دیگری نیست. بنابراین اصرار گلنر بر هم‌سرنوشتی این‌ها، آن هم در یک دوره هزار ساله، بیش از هر چیز نشان‌دهنده پای‌بندی او به خرافی‌ترین نوع ایده‌آلیسم تاریخی است. در واقع، او می‌کوشد، به کمک مطالعات انسان‌شناختی (آن هم در سطح موردپژوهی‌های محدودی در دامنه‌های کوه‌های اطلس در شمال غرب آفریقا) همان پیش‌داوری‌هایی را تبلیغ کند که قبلاً هگل (زیر پوشش فلسفه تاریخ) و رنان (زیر پوشش لغت‌شناسی) و وبر (زیر پوشش جامعه‌شناسی) و دیگران (زیر پوشش‌های به ظاهر علمی دیگر) تبلیغ کرده‌اند. البته طبیعی است که در پایان قرن بیستم، آدمی مانند گلنر نمی‌تواند با همان لحنی صحبت کند که نژادپرستانی مانند گیبینو و رنان در عصر امپراطوری‌های استعماری سخن

می گفتند؛ اما روش تحلیلی او نشان می دهد که او _خواسته یا ناخواسته_ همان منطق و سنت آنان را ادامه می دهد. عزیزالعزمه در انتقاد از سنت فکر اوریانتالیست ها_ می گوید؛ مطالعات اسلامی این ها با سلسله علت هایی کاذب، نهایتاً به ماهیت تجزیه ناپذیر اسلام منتهی می شود که نقش توضیحی اش برای این ها شبیه نقشی است که شیمی قرن هیجدهم در توضیح احتراق به فلژیستن (Phlogiston) می داد. این ها موجودی را تصویر می کنند که می توان آن را «انسان اسلامی» (homo islamicus) نامید، موجودی بی زمان و تغییرناپذیر که با خردگریزی و استبداد و عقب ماندگی شناخته می شود، یعنی درست با عکس سه مفهوم اساسی (خرد، آزادی و کمال پذیری) که «دوران بورژوا_سرمایه داری» آن ها را متعلق به خود می داند. (۱۵) تحلیل گلنر را باید یکی از آخرین و گویاترین نمونه های «مطالعات اسلامی» مورد نظر العزمه به حساب آورد. در واقع، «ماهیت تجزیه ناپذیر اسلام» دقیقاً آن چیزی است که در «مدل عمومی» گلنر نقش تعیین کننده ای ایفاء می کند. همین ماهیت تجزیه ناپذیر و بنابراین توضیح ناپذیر اسلام است که آن را از همه ادیان دیگر متمایز می سازد و به تنها دین غیرقابل هضم در مدرنیته تبدیل می کند. به این لحاظ، نظریه گلنر حتی از نظریه سموئیل هانتینگتن درباره «درگیری تمدن ها»_ که بی تردید یک نظریه سیاسی است و در توجیه استراتژی جهانی امپریالیسم امریکا در دوران پس از جنگ سرد پرداخته شده_ نامعقول تر است. زیرا نظریه هانتینگتن، علی رغم همه بی منطقی های اش، بالاخره در توضیح «درگیری تمدن ها» از منطق روشنی تبعیت می کند و شکاف ارزشی میان «تمدن غربی» و شش «تمدن» دیگر مورد نظرش را علت اصلی درگیری می داند. اما در نظریه گلنر، بالاخره معلوم نمی شود خصلت استثنایی اسلام از کجا برمی خیزد.

۲) «مدل عمومی» گلنر، همان طور که خود او نیز تأکید دارد، برپایه نظریه تاریخی ابن خلدون پرداخته شده است. البته گلنر برای قابل دفاع تر ساختن آن، مصالحی از دیوید هیوم و ماکس وبر بر آن افزوده و ملقمة به دست آمده را با سُسی از مطالعات مردم شناختی خودش درباره اعتقادات مذهبی عامیانه در شمال آفریقا درآمیخته است. اما، علیرغم همه این تلاش، آن چه گلنر می گوید، آشکارا نامعقول تر و غیرقابل فهم تر از نظریه ابن خلدون است. زیرا اولاً بر خلاف نظریه ابن خلدون_ که بر پایه نوعی ماتریالیسم جغرافیایی پرداخته شده_ آن چه به «مدل عمومی» گلنر معنا می بخشد تصویری از روح رازآلود اسلام است که در شرایط مختلف_ حتی بعد از بی معنا شدن رویارویی بیابان گردان و شهرنشینان_ به اشکال مختلف ظاهر می شود و «انسان اسلامی» را تعقیب می کند، ثانیاً نظریه ابن خلدون_ لااقل از دیدگاه خود او_ ضرورتاً نه ارتباطی با اسلام دارد و نه مختص سرزمین های اسلامی است؛ بلکه ناظر بر رابطه قبایل بیابان گرد و قدرت سیاسی (در جوامع کشاورزی) است. (۱۶) اما گلنر که می خواهد از آن قبایی برای قامت اسلام بدوزد، چنین رابطه ای را به یکی از مشخصات انحصاری جوامع اسلامی تبدیل می کند و چنان تفسیر کش داری از رابطه «مرکز_پیرامون» سیاسی می پردازد که بالاخره معلوم نمی شود نص گرایي و پاک دینی همیشه نیرومند نهفته در اسلام است که قبایل بیابان گرد را به طور دوره ای علیه شهرنشینان برمی انگیزد، یا به هم خوردن تعادل نیرو در رابطه قبایل و قدرت سیاسی مرکزی، در واقع، ابن خلدون که شش سده پیش از گلنر می زیسته، آشکارا بیشتر از او به منطق مطالعه مستند تاریخی مقید بوده است. البته گلنر می گوید رویارویی «اسلام بالا» و «اسلام پائین» تابعی است از رویارویی دوره ای مرکز_پیرامون سیاسی. اما خود او به این اصل همیشه پای بند نمی ماند؛ زیرا در آن صورت باید بپذیرد که نه رویارویی قبایل بیابان گرد و جوامع کشاورزی و نه رابطه قبایل بیابان گرد با قدرت سیاسی در این جوامع ضرورتاً ارتباطی با اسلام ندارد. ثالثاً الگویی که گلنر درباره رویارویی اسلام بالا و پائین پرداخته، اساساً یک الگوی خیالی است. باید توجه داشت که تمایز میان «مذهب بالا» یا مذهب رسمی و مذهب عامیانه، و رویارویی های گاه و بی گاه میان آن ها، در جوامع پیشامدرن تقریباً یک پدیده عمومی است و به هیچ وجه، به «دنیای اسلام» محدود نمی شود. مثلاً حضور شش صد ساله دستگاه «انکیزیسیون» (تفتیش عقاید) در اروپای مسیحی را چگونه می توان توضیح داد؟ مگر نه این است که یکی از وظایف اصلی این دستگاه کلیسایی وحشت انگیز، مبارزه

با انواع اعتقادات مذهبی یا شبه مذهبی عامیانه بود که تحت عنوان بدعت و کژدینی سرکوب می شدند؟ در واقع، بخش اعظم کسانی که به اتهام جادوگری و شیطان پرستی، از طرف کلیسا شکار می شدند و زیر انواع شکنجه های وحشیانه به «اعتراف» واداشته می شدند و بسیاری از آن ها به مرگ هایی فجیع محکوم می گشتند، جز اعتقادات مذهبی عامیانه متفاوت با آموزه های رسمی کلیسا، گناهی نداشتند. (۱۸) از این گذشته، در «دنیای اسلام» نیز بر خلاف ادعای گلنر_ آن چه مذهب بالا را از مذهب پائین متمایز می سازد بیشتر شکاف ها و تضادهای طبقاتی است تا تفاوت میان شرایط زندگی شهرنشینان و قبایل بیابان گرد. بنابراین، اسلام پائین نه فقط در میان قبایل بیابان گرد، بلکه هم چنین در میان دهقانان و تهیدستان شهری نیز نفوذ دارد. و این حقیقتی است که گلنر نیز ناگزیر بوده به طور گذرا به آن اعتراف کند. با این همه، او سعی می کند قبایل بیابان گرد را عاملان اصلی «اسلام پائین» معرفی کند تا بتواند الگوی مورد نظرش را سرهم بندی کند. در حالی که دهقانان_ که هم اکثریت جمعیت را تشکیل می داده اند و هم طبقه تولید کننده اصلی این جوامع بوده اند_ در بازتولید «اسلام پائین»، بی تردید، نقش به مراتب مهم تری داشته اند. رابعاً گلنر «اسلام پائین» را عملاً با اسلام عرفانی یکی می پندارد و این یکی از خطاهای بزرگ اوست، تردیدی نیست که در بخش اعظم «دنیای اسلام» به موازات اسلام فقیهان یا شریعت، روایتی عرفانی از اسلام، به نام تصوف یا طریقت نیز حضور فعالی داشته است و این دو گاهی به رقابت و رویارویی کشیده می شده اند. و هم چنین تردیدی وجود ندارد که شریعت در میان طبقات بالا منزلت برتری داشته است و به مثابه اهرم کنترل اجتماعی، با قدرت سیاسی به تنگی درهم تنیده می شده، برعکس، طریقت که تفسیری باطنی از اسلام عرضه می کرده، و به جای چسبیدن به ظواهر مقررات مذهبی، بر معرفت اشراقی و تجربه درونی فردی تأکید داشته، و مروج آسان گیری و تساهل اجتماعی بوده، در میان طبقات پائین و اکثریت حکومت شوندگان، از جذابیت بیشتری برخوردار بوده است. با این همه، به هیچ وجه نمی توان طریقت را «اسلام عامیانه» به حساب آورد. در واقع، طریقت در مقایسه با شریعت، افق های فکری آشکارا گسترده تری پیش روی پیروان اش باز می کرده و درک پیچیده تری از جهان و انسان را ترویج می کرده است. و از همه مهم تر، کانون اسلام عرفانی اساساً در شهرها بوده است. از این رو، نسبت دادن آن به قبایل بیابان گرد و یا حتی روستائیان، نشانه بی اعتنایی به واقعیت های تاریخی یا بی اطلاعی از آن هاست. البته وجود روایت های عامیانه ای از طریقت_ هم چنان که شریعت_ در میان بعضی از قبایل و بسیاری از روستاها، قابل انکار نیست. اما وجود این روایت ها نه به معنای یکی بودن اسلام عرفانی با اسلام عامیانه است و نه به معنای غیرشهری بودن منشاء آن.

۳) توضیح گلنر درباره ارتباط میان گذشته و حال «جوامع اسلامی» بزرگ ترین گسست استدلالی نظریه اوست. او می گوید در یک صد سال اخیر، در نتیجه امکانات تکنولوژیک جدید، دولت مرکزی قدرت کنترل بی سابقه ای به دست آورده است که دیگر هیچ قبیله ای نمی تواند در مقابل آن بایستد و با بی معنا شدن قدرت قبایل در مقابل قدرت دولتی، «اسلام پائین» نیز بی معنا گردیده و بنابراین سلطه «اسلام بالا» در این جوامع بی منازع شده است. اما با توضیح گلنر، ناگزیر این سؤال پیش می آید که چرا «اسلام بالا» علی رغم همه تحولات صدساله اخیر، نه تنها دست نخورده باقی می ماند بلکه نیرومندتر و یکه تازتر می گردد؟ در این جاست که ایده آلیسم تاریخی گلنر به عریان ترین نحو ممکن خود را نشان می دهد. البته گلنر برای پوشاندن آن به رویارویی اسلام و «کلنیالیسم» متوسل می شود، (۱۹) اما با این کار فقط تناقضات نظری خود را به نمایش می گذارد. باید توجه داشت که اولاً رویارویی اسلام و استعمار (چه در شکل مستقیم و چه در شکل غیر مستقیم آن) فقط برای دوره معینی می تواند همبستگی مذهبی مسلمانان را تقویت کند، در حالی که گلنر ناسازگاری اسلام و عرف گرایی را یک پدیده گذرا نمی داند، بلکه یکی از مشخصات ذاتی اسلام می پندارد. وگرنه دلیلی نداشت که به طور مطلق از «گریز اسلام از عرف گرایی» سخن بگوید. ثانیاً رویارویی با استعمار فقط به «دنیای اسلام» محدود نبوده است. اکثریت مردم آسیا که غالب شان نیز غیرمسلمان و غیرمسیحی هستند، به نحوی از انحاء در دو قرن گذشته با استعمار و سلطه گری های

قدرت‌های بزرگ درگیر بوده‌اند. در حالی که به ادعای گلنر، در این میان فقط مسلمانان به تعصبات دینی‌شان می‌چسبند. چرا؟ ثالثاً تاریخ دو قرن گذشته نشان می‌دهد که رویارویی «دنیای اسلام» با استعمار و سلطه‌گری قدرت‌های بزرگ، همیشه و همه‌جا اسلام را تقویت نمی‌کند، بلکه برعکس، از نفوذ مذهب سنتی می‌کاهد. (۲۰) آن چه در دوره‌هایی از این رویارویی، موجب فعال شدن اسلام سنتی می‌گردد، بیش از خود رویارویی، تناقضات و ناموزونی‌های روند مدرن شدن این جوامع است. تناقض بزرگ گلنر در تز «رویارویی با استعمار» این است که به طور ضمنی، «اسلام بالا» را در رویارویی با جهان بیرون چیزی نفوذناپذیر، شکست‌ناپذیر، و بنابراین تغییرناپذیر می‌داند. معلوم نیست چرا باید «اسلام بالا» در رویارویی با فرهنگ جهان‌گیر «غرب» - که بی‌تردید، قطب فعال و تعیین‌کننده این رویارویی است - نفوذناپذیر بماند و حتی به نفوذ گسترده‌تر و یک‌دست‌تری دست یابد؟ در هر حال، هیچ‌یک از توضیحات گلنر نمی‌تواند گسست استدلالی نظریه او را بپوشاند. حتی اگر همه حرف‌های او را درباره تاریخ گذشته اسلام بپذیریم، باز نمی‌توان فهمید که چرا «جوامع اسلامی» به خاطر این گذشته، نمی‌توانند به عرف‌گرایی تن بدهند. البته این گسست استدلالی مختص گلنر نیست، بلکه همه آن‌هایی که با استناد به این یا آن ویژگی تاریخ گذشته «جوامع اسلامی»، امکان عرفی شدن و مدرن شدن این جوامع را مورد تردید قرار می‌دهند، با همین مشکل روبرو هستند. (۲۱)

۴) تصویری که گلنر از وضعیت کنونی «جوامع اسلامی» به دست می‌دهد، با وضعیت واقعاً موجود در این جوامع اصلاً خوانایی ندارد. برای اجتناب از درازگویی فقط به چند نمونه اشاره می‌کنم: ادعای گلنر این است که در دنیای امروز، اسلام می‌تواند «امت» یک دستی به وجود بیاورد که خود را با هویت دینی تعریف می‌کند و بنابراین، بدون تنش‌های درونی حاد، جامعه با ثباتی می‌سازد. او می‌گوید، اسلام جامعه‌ای به وجود می‌آورد که بدون فردگرایی و چندگانگی فکری به خوبی کار می‌کند. (۲۲) اما همه آن‌هایی که «دنیای اسلام» را از درون می‌شناسند، و مخصوصاً کسانی که تجربه جهنم جمهوری اسلامی را در ایران بیست سال گذشته زیسته‌اند، به خوبی می‌دانند که این تصویر چقدر واژگونه است. در بیست سال گذشته، در ایران نوعی جنگ داخلی بی‌گسست جریان داشته که می‌توان آن را جنگ فرهنگی نامید. در تمام این مدت، نوعی مقاومت منفی توده‌ای - با یک هسته مرکزی ثابت لااقل هفت-هشت میلیون نفری - در مقابل سیاست‌های فرهنگی رژیم جریان داشته و با شیوه‌های ایذایی شبیه به جنگ و گریز گریلایی، پایه‌های حمایتی رژیم را فرسوده کرده، و اکنون اکثریت قاطع جامعه را به رویارویی کامل با آن کشانده است. گلنر که در پرداختن نظریه‌اش شدیداً تحت تأثیر تجربه انقلاب ایران بوده است، در اشاره‌ای ضمنی به جمهوری اسلامی، ادعا می‌کند که در «پاک‌دینی جدید» اسلامی، از آن‌جا که اوامر وجدانی نقش مهمی دارند، نخبگان اسلامی، حتی بعد از دستیابی به قدرت سیاسی نیز کمتر فاسد می‌شوند. (۲۳) کافی است این تصویر را پیش دهها میلیون ایرانی که از فساد بی‌سابقه نخبگان اسلامی، فغان‌شان به آسمان می‌رسد، عرضه کنید، تا اعتبار واقعی چنین نظریه‌ای را دریابید. ادعای گلنر این است که در مقابل غرب، اسلام می‌تواند از دوراها عقب‌ماندگی (یعنی پشت کردن به سنت خودی یا پشت کردن به الزامات صنعتی شدن) بگریزد. او می‌گوید در کشورهای اسلامی، شوک ناشی از ضربه غرب، هرگز «متفکران اسلامی» را به دو قطب افراطی رو در رو (یعنی غرب‌گرایان و پوپولیست‌ها، مثلاً در تجربه روسیه) نرانده است. (۲۴) آیا ظهور اسلام‌گرایی خود دلیل روشن قطبی شدن «جوامع اسلامی» نیست؟ در واقع، قطبی شدن روشنفکران قرن نوزدهم روسیه در هنگامه مقابله با غرب، در مقایسه با آن‌چه در بسیاری از کشورهای اسلامی می‌گذرد، بیشتر به شوخی شباهت دارد. اکنون در غالب کشورهای اسلامی که «ضربه غرب» را به طور عمقی جذب کرده‌اند، روان‌پارگی (شیزوفرنی) فرهنگی یک پدیده فلج‌کننده اجتماعی است. از نظر گلنر «امت اسلامی» شکل گرفته در مقابل با غرب چنان یک دست است که احتمال ایجاد هر نوع شکاف جدی در درون آن، و بنابراین، احتمال چندگانگی فکری منتهی به عرف‌گرایی در آن بعید به نظر می‌رسد. مثلاً او در انتقاد از چارلز لیندهم (C. Lindholm) - که ضمن پذیرش تز گلنر، این احتمال را مطرح کرده که احیای دین‌پرستی

اسلامی می‌تواند مانند آمریکا، به جامعه مدنی نیرومند و بنابراین به دموکراسی منتهی گردد. می‌گوید پیوریتان‌های آمریکا به این جهت در پی تساهل بودند که در اقلیت قرار داشتند و از سنتی برآمده بودند که بعد از شکست انقلاب انگلیس، از اندیشه تحمیل درست‌کاری بر کل جامعه دست شسته بود. در حالی که مسلمانان در اکثریت‌اند و به تعهدات‌شان مقید (۲۵) آیا کشش نیرومند توده‌ای به عرف‌گرایی در ایران امروز، بهترین دلیل پرت بودن این تز گلنر نیست؟ البته این کشش فقط محدود به ایران نمی‌تواند باشد. در واقع، همان‌طور که اکنون بسیاری تصدیق می‌کنند، خود فشار اسلام‌گرایی برای مذهبی کردن کل جامعه، می‌تواند کشش به عرف‌گرایی را در «جوامع اسلامی» تقویت کند. (۲۶) اگر میزان خوانایی یک نظریه با واقعیت، ملاک اصلی سنجش درستی یا نادرستی آن باشد، بی‌تردید، نظریه گلنر را باید یکی از پرت‌ترین‌ها بدانیم. مشکل بزرگ گلنر و غالب اوریانتالیست‌ها و وبری‌ها این است که در توضیح علل و شرایط گسترش مدرنیته بیش از هر چیز به منشأ اروپایی آن می‌چسبند؛ در حالی که آن‌چه مدرنیته را جهانی کرده، بیش از هر چیز، شیوه تولید سرمایه‌داری است و سرمایه‌داری هر چند در آغاز از اروپا برخاسته ولی نمی‌توانسته محدود به اروپا بماند. بنابراین در بررسی امکانات و موانع گسترش مدرنیته، و نیز تناقضات آن، منطق سرمایه‌داری را نباید نادیده گرفت.

زیرنویس‌ها

(۱) البته در این زمینه کارهای با ارزشی صورت گرفته‌اند، مخصوصاً مراجعه کنید به:

A. al_ azmeh: *Islams and Modernites*, verso, 1993

S. Zubadia: *Islam, the People and the state*, Routledge, 1989-

E. Said: *Orientalism*, Penguin Books, 1995

(۲) مقبولیت گلنر چنان گسترده است که علی‌رغم خصومت آشکار او با مارکسیسم، نیولفت ریویو» یعنی یکی از معتبرترین نشریات نظری چپ در غرب، از بزرگداشت او کوتاهی نمی‌کند. نگاه کنید به شماره‌های ۲۱۵ و ۲۲۱ این نشریه.

E. Gellner: *Postmodernism, Reason, and Religion*

London, 1992, P5_6

(۳)

(۴) مثلاً در *Conditions of Liberty* که احتمالاً آخرین کتاب او قبل از مرگ‌اش بود، از «چهار تمدن عالی مکتوب» (Litrare higer civilization) صحبت می‌کند که هر کدام «دین یا گروه ادیان خاص خود» را داشتند (ص ۱۵) و در *Muslim Society* از «چهار تمدن مکتوب عمده جهانی» صحبت می‌کند (ص ۴).

(۵) جالب این است که گلنر سعی می‌کند تجربه ترکیه را نمونه دیگری از آشتی‌ناپذیری اسلام و مدرنیته قلمداد کند. مثلاً او در مقاله‌ای با عنوان (E. Gellner: *Encounter with Nationalism*, P. 18_91 Oxford

Kemalism) 1994 با اشاره به تحلیل P. Stirling که در آن گسترش مهاجرت به شهرها عامل مهمی در نیرو گرفتن اسلام سیاسی معرفی شده. هر چند می‌گوید تحت تأثیر توضیح او قرار گرفته، ولی با اصرار بر تفسیر خاص خودش از نظریه ابن خلدون، نشان می‌دهد که حرف‌اش تعارضی بیش نیست. او در این مقاله حتی سخت‌گیری ایدئولوژیک کمالیسم را نیز «نوعی تداوم اسلام بالا» می‌داند و کودتاهای مکرر ارتش ترکیه را «نوعی جدید از سیاست ادواری هر چند تا حدی متفاوت با الگوی نظریه معروف قدیمی ابن خلدون» می‌نامد!

(۶)

The Economist, 4 April 98

برای آشنایی با مسایل و زمینه‌های گسترش تعصبات مذهبی و ناسیونالیستی هندو مراجعه کنید به کتاب با ارزش

۷) خمینی، بعد از دستیابی به قدرت سیاسی، مقررات مربوط به خمس و زکات را چنان نابهنگام می‌دید که مدافعان اجرای آن را به «بی‌اطلاعی» و پرت بودن از مقتضیات جامعهٔ امروزی متهم می‌کرد و می‌گفت «سهم امام حالا به اندازه‌ای است که همین حوزه‌ها را بگردانیم... ما از کجا سهم امام و سهم سادات پیدا کنیم که دولت را اداره بکنیم؟ این همه اشخاصی که ریخته‌اند به جان دولت و خرج دارند را نمی‌توانیم اداره کنیم.» («صحیفهٔ نور») ج، ۱۸، ص ۲۹۲. به نقل از اکبر گنجی در شماره ۴۱ مجلهٔ «کیان».

۸) البته آنها این مقررات را کنار نگذاشته‌اند، بلکه زیر فشار ارزش‌های امروزی نهادی شده در جامعه است که جرأت اجرای آنها را ندارند. بنابراین اگر فرصتی پیدا کنند در اجرای مقررات تردیدی به خود راه نمی‌دهند. مثلاً قتل عام زندانیان سیاسی در سال ۶۳-۱۳۶۰ و مخصوصاً تابستان ۱۳۶۷ صرفاً یک توحش لجام‌گسیخته نبود، بلکه نمونه‌ای بود از اجرای همان قوانین و احکام شرعی. عریان‌تر از کشتارها، ماجرای وحشت‌انگیز تجاوز جنسی به دختران باکره، قبل از اجرای حکم اعدام بود: آنها را در حکم اسرای جنگی تلقی می‌کردند و بنابراین، برده! در نتیجه، تجاوز به آنها را به صورت یک حکم شرعی اجرا می‌کردند!

۹) «صحیفهٔ نور»، ج ۲۰، ص ۱۷. به نقل از گنجی در شماره ۴۱ مجلهٔ «کیان».

۱۰) برای نمونه‌های بیشتری درباره این روند ناگزیر عرفی‌شدن در جمهوری اسلامی، نگاه کنید به: «فرایند عرفی شدن فقه شیعی» نوشتهٔ جهانگیر صالح پور، شماره ۲۴ مجلهٔ «کیان»؛ و «دولت دینی و دین دولتی» نوشتهٔ اکبر گنجی، شماره ۴۱ همان مجله.

۱۱) نگاه کنید به Conditions of Liberty، ص ۱۵

۱۲) برای توضیح تفصیلی نظریهٔ گلنر، نگاه کنید به Muslim Society، مخصوصاً فصل اول آن؛ و برای روایتی خلاصه‌تر، به Conditions of Liberty، فصل سوم؛ و منبع یاد شده در زیرنویس ۳، صفحات ۲۲-۴.

۱۳) نگاه کنید به نوشتهٔ او با عنوان «پاسخ به منتقدان» که در

The Social Philosophy of Ernest Gellner, Amsterdam, 1996

منتشر شده و خلاصه‌ای از آن، بعد از مرگ او در شماره ۲۲۱- NLR آمده است.

۱۴) مثلاً او اعتراف می‌کند که امپراتوری عثمانی را با مدل ابن‌خلدون می‌توان توضیح داد. اما حاضر نیست آن را به عنوان مدل دیگری در کنار مدل مورد نظرش بپذیرد، بلکه فقط یک استثناء می‌نامد. نگاه کنید به؛ Muslim Society ص ۷۴؛ Encouter with Nationalism ص، ۹۰

۱۵) نگاه کنید به

A. Al_Azmeh: Islam and Modernities, PP 137_139

۱۶) برای توضیح بیشتری در این باره، نگاه کنید به بخش دوم این رساله.

۱۷) کافی است این سخن او را در پیش‌درآمد «مقدمه» اش به یاد بیاوریم که می‌گوید «من در این کتاب... وقایع را در این قسمت مغرب زمین ... یاد خواهم کرد... بی آن که از اقطار دیگر گفتگو کنم، زیرا از احوال مشرق و ملت‌های آن اطلاع ندارم و خبرهای منقول برای رسیدن به کنه آن چه من می‌خواهم کافی نیست». مقدمهٔ ابن‌خلدون، ترجمهٔ فارسی ص ۶۱-۵۹.

۱۸) آنتونیو گرامشی می‌گوید: «قدرت کلیسای کاتولیک در این بوده و هنوز هم هست که ضرورت وحدت عقیدتی تمام توده افراد «مذهبی» را کاملاً درک می‌کند و تلاش می‌کند نگذارد سطوح فکری برتر خود را از سطوح زیرین جدا کنند. کلیسای رُم، برای مقابله با شکل‌گیری «رسمی» دو مذهب روشن فکران و مذهب مؤمنان عادی، همیشه پی‌گیرترین مبارزات را به راه انداخته است». به نقل از Marxism and Religion نوشتهٔ David Mclellan ص ۱۲۲.

۱۹) او می‌گوید «کلنیالیزم می‌تواند برای اسلام مشابه آن چیزی را ایجاد کند که پراکندگی (یهودیان) برای یهودیت به وجود آورد. و... فشرده‌گی درونی (مسلمانان) حتی بعد از استقلال نیز می‌تواند، از طریق

بدگمانی لایه‌های پائین شهری نسبت به... فرمان‌روایان کم و بیش غرب‌گرای‌شان، سرزنده بماند». نگاه کنید به Muslim Society، ص ۶۶.

(۲۰) برای گزارشی از تحولات جنبش‌های اسلامی در دو قرن اخیر، نگاه کنید به

Y. M Choueiri: Islamic Fundamentalism, London, 1990

(۲۱) از جمله اینها می‌توان از برتران بادی (B. Badie) نام برد که در

Les deux etats: pouvoire et Societe en occident et en terre d Islam, paris, 1986

با استناد به تاریخ گذشته کشورهای اسلامی، جدایی دین و دولت را در این کشورها ناممکن می‌شمارد.

Condition of Liberty, p, 29

(۲۲) نگاه کنید به

Muslim Society, p. 66

(۲۳) نگاه کنید به

Postmodernism, and Religion, P19

(۲۴) نگاه کنید به

(۲۵) منبع یاد شده در زیرنویس ۱۳

O. Roy Failure of Political Islam, London, 1994, P. 199

(۲۶) مثلاً نگاه کنید به

فصل ششم

جنبش‌های سیاسی اسلامی و مدرنیته

مهم‌ترین دلیل کسانی که اسلام را با مدرنیته ناسازگار می‌دانند، ظهور جنبش‌های اسلامی متعددی است که در دو قرن گذشته در مقابله با نفوذ غرب شکل گرفته‌اند. مخصوصاً ظهور جنبش‌های اسلامی توده‌ای در ربع پایانی قرن بیستم و واپس‌گرایی و تاریک اندیشی عمومی آنها، برهانی قاطع در تأیید این نظر تلقی می‌شود. اما با نگاهی دقیق‌تر به مشخصات، علت‌ها و شرایط شکل‌گیری این جنبش‌ها می‌توان دریافت که:

(۱) رویارویی مسلمانان و غرب را نمی‌شود تماماً به رویارویی آنها با مدرنیته فرو کاست. زیرا به این حقیقت ساده باید توجه داشت که معمولاً مدرنیته به صورت یک بسته‌بندی صرفاً فرهنگی به مسلمانان عرضه نشده است. آنها نیز مانند بسیاری از مردمان غیر اروپایی تبار در گرماگرم مقابله با سلطه‌طلبی قدرت‌های غربی با آن روبرو شده‌اند و غالباً برای تفکیک مدرنیته از این سلطه‌طلبی مجالی نیافته‌اند.

(۲) همه جنبش‌های اسلامی با مدرنیته ضدیت نداشته‌اند.

(۳) جنبش‌های مذهبی دو دههٔ اخیر به جوامع اسلامی محدود نمی‌شوند، بلکه پدیده‌ای جهانی هستند که در میان معتقدان ادیان دیگر نیز دیده می‌شوند.

(۴) غالب این جنبش‌ها بیش از آنکه محصول شرایط پیشامدرن باشند، نتیجه بحرانی شدن روند مدرنیزاسیون کشورهای اسلامی هستند و از این رو، بسیاری از این جنبش‌ها را باید نشانهٔ درونی شدن مدرنیته در جوامع اسلامی به حساب آورد.

نگاهی به جنبش‌های اسلامی دو قرن اخیر

جنبش‌های مذهبی اسلامی را که در دو قرن گذشته در واکنش مستقیم یا غیرمستقیم به گسترش نفوذ در "جوامع اسلامی" شکل گرفته‌اند، با توجه به مشخصات اصلی و شرایط تکوین‌شان، می‌توان به طور خیلی کلی به سه گروه تقسیم کرد: جنبش‌های احیاءگر جنبش‌های اصلاح‌طلب و جنبش‌های رادیکال. (۱)

الف- جنبش‌های احیاءگر (Revivalist) جنبش‌هایی هستند که از اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، همراه با گسترش نفوذ قدرت‌های غربی در سرزمین‌های اسلامی شکل می‌گیرند. بطور کلی، این جنبش‌ها واکنشی هستند در مقابل کاهش تدریجی تجارت داخلی و خارجی جوامع اسلامی که در نتیجهٔ گسترش نفوذ و فعالیت‌های سوداگرانهٔ قدرت‌های اروپایی صورت می‌گیرد. در این دوره، تجارت‌برد، طلا، ادویه، قهوه، چای و منسوجات و غیره، موضوع اصلی کشمکش میان حکومت‌های مرکزی اسلامی و قدرت‌های دریایی اروپایی است. و با بهم خوردن توازن نیرو به نفع اروپاییان، بازرگانی مسلمانان در مسیر زوال می‌افتد و در نتیجه، اتحادیه‌های قبایلی را که به انحای مختلف به درآمدهای ناشی از بازرگانی وابسته بودند، به واکنش می‌کشاند. از جملهٔ جنبش‌های احیاءگر می‌توان از اینها نام برد: جنبش وهابی که با رهبری فکری محمدبن عبدالوهاب شکل گرفت و با گرویدن اتحاد قبایل نجد، زیر رهبری محمدبن السعود، از نیمهٔ قرن هیجدهم بر بخش بزرگی از عربستان تسلط یافت. سقوط راه بازرگانی دریای سرخ-

گجرات، که در نتیجه افزایش نفوذ بریتانیا در هند صورت گرفت، در تکوین این جنبش نقش بسیار مهمی داشت. جنبش سید احمد شاهد که با زوال امپراتوری مغول هند و گسترش نفوذ اقتصادی و نظامی بریتانیا در هند، در اوایل قرن نوزدهم شکل گرفت و جنبشی بود متکی بر اتحاد قبایل مسلمان شمال هند که با "جهاد" علیه گسترش رسوم هندو و سیک در میان مسلمانان، احیای اسلام اصیل را هدف خود قرار داده بود. جنبش شیخ عثمان دان فودیو در شمال نیجریه، در اوایل قرن نوزدهم که بر پایه ائتلافی از قبایل دامپرور فولانی (Fulani) و بازرگانان مسلمان شکل گرفت و جنبشی بود علیه امیران هوسا (Hausa) که با دست یافتن به سلاح‌های گرم از طریق بازرگانان انگلیسی و هلندی، توازن نیرو را در آفریقای غربی به ضرر مسلمانان به هم زده بودند. جنبش حاج عمر تال (Umar Tal) که در اواسط قرن نوزدهم در بخش بزرگی از سرزمین‌های مالی و کینه و سنگال امروزی گسترده شد و عمدتاً جنبشی بود علیه بازرگانان و امیران محلی که به شکار و تجارت برده برای بازارهای غربی اشتغال داشتند. جنبش پادری (Padri) در سوماترا، در اوایل قرن نوزدهم که عمدتاً علیه امیران فاسد محلی در سوماترای غربی که با انگلیس‌ها و آمریکایی‌ها و هلندی‌ها مرتبط بودن، شکل گرفت. جنبش فرائضی بنگال که در دهه ۱۸۲۰ در میان دهقانان مسلمان شکل گرفت و جنبشی بود علیه "زمین‌دار"ها و رباخواران که غالباً هندو بودند و برخورد از حمایت کمپانی هند شرقی" جنبش سنوسی در طرابلس غرب که در دهه ۱۸۴۰ از طریق جذب قبایل صحرائشین کوشید جاده‌های تجاری شمال آفریقا را تحت کنترل در آورد. جنبش محمدبن عبدالله حسن که در دو دهه اول قرن بیستم، مقاومت قبایل و صحرائشینان سومالی را علیه حضور انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها در مراکز ساحلی عمده سومالی سازمان داد. جنبش مهدی سودان که در دهه ۱۸۸۰ با متحد کردن قبایل علیه تسلط بریتانیا بر سودان شکل گرفت. فصل مشترک جنبش‌های احیاءگر این بود که اولاً بر ضرورت پاکسازی اسلام از "بدعت‌ها" و بازگشت به اسلام اولیه تاکید داشتند. ثانیاً از استدلال مستقل در مسایل شرعی یا "اجتهاد" دفاع می‌کردند و "تقلید" کورکورانه از گذشتگان را محکوم می‌دانستند. ثانیاً از ضرورت "هجرت" (از "دارالکفر" به "دارالاسلام") و "جهاد" دفاع می‌نمودند. و رابعاً همگی تبعیت از رهبری یگانه را (که بعضی او را "امام"، بعضی "مجدد" و بعضی مهدی منتظر" می‌نامیدند) ضروری می‌دانستند. و توجه همه این جنبش‌ها صرفاً معطوف به اندیشه‌های درون "دنیای اسلام" بود و هیچ تصویری از سیستم‌های فکری دیگر نداشتند و برتری فرهنگ‌های دیگر را در نمی‌یافتند. بعلاوه همه اینها در مناطق پیرامونی، دور از دسترس مستقیم قدرت‌های مرکزی و غالباً در میان قبایل شکل می‌گرفتند.

ب. جنبش‌های اصلاح طلب، آنهایی هستند که تقریباً از اواسط قرن نوزدهم شکل می‌گیرند و تا نیمه قرن بیستم ادامه می‌یابند. این جنبش‌ها بر خلاف جنبش‌های احیاءگر، اساساً جنبش‌های شهری هستند و پایه اجتماعی‌شان در میان بخشی از کارگزاران حکومتی، روحانیان مخالف تفسیر سنتی از مذهب و بخش‌هایی از لایه‌های میانی شهری (از کارمندان و دانشجویان گرفته تا دکان‌داران و پیشه‌وران سنتی) است. فصل مشترک جنبش‌های اصلاح طلب این است که عقب‌ماندگی "جوامع اسلامی" و برتری‌های فرهنگ مدرن غرب را دریافته‌اند و می‌کوشند با تفسیر جدیدی از مفاهیم و اصول اسلامی و اقتباس بعضی عناصر فرهنگ مدرن، عقب‌ماندگی‌های مسلمانان را چاره‌کنند. از میان نسل اول اصلاح طلبان می‌توان از جمال‌الدین اسدآبادی (یا افغانی)، شیخ محمد عبده مصری، سید احمد خان هندی و خیرالدین تونسوی و همچنین بعضی اصلاح طلبان دستگاه خلافت عثمانی، مانند مصطفی رشید پاشا و مدحت پاشا نام برد. باید توجه داشت که غالب جریان‌های اصلاح طلب اسلامی، جریان‌های محافظه‌کاری بودند که بعضی حتی حکومت انتخابی را قبول نداشتند. (۲) البته این به معنای ضدیت آنها با فرهنگ

غربی نبود. زیرا فرهنگ مدرن غرب ضرورتاً به معنای جهت‌گیری در سمت سوسیالیسم و یا لیبرالیسم نیست، بلکه می‌تواند از فاشیسم و کوره‌های آدم‌سوزی نیز سر در بیاورد. بنابراین اصلاح‌طلبان اسلامی ضمن استقبال از فرهنگ مدرن غرب، به راحتی می‌توانستند عناصر باب طبع خودشان را انتخاب کنند. مثلاً اخوان المسلمین مصر که یکی از نیرومندترین جریان‌های اصلاح‌طلب اسلامی است، در دوران رهبری حسن البناء، تحت تأثیر فاشیست‌های اروپایی قرار داشت و الگوهای سازماندهی خود را آشکارا از نازی‌های آلمان اقتباس کرده بود و به تقلید از "پیراهن سیاه‌ها" و "پیراهن قهوه‌ای‌ها" هیتلری، جوگه و "کتاب" تشکیل می‌داد. و یا نوشته‌های الکسیس کارل (A. Carrel) فیزیولوژیست نژادپرست فرانسوی، در دوره‌هایی جزو کتاب‌های بالینی بسیاری از جریان‌های اصلاح‌طلب اسلامی محسوب می‌شد. (۳) وقتی فعال شدن مذهب در سیاست به یک پدیده نسبتاً عمومی تبدیل می‌شود، معلوم است که علت‌ها را نه در ویژگی‌های این یا آن مذهب، بلکه در دگرگونی‌های گسترده‌ای باید جستجو کرد که اینک ابعادی واقعاً جهانی پیدا کرده‌اند.

غالب جریان‌های اصلاح‌طلب اسلامی نتوانسته‌اند به جنبش‌های سیاسی نیرومندی تبدیل شوند و معمولاً در سطح فرهنگی و آموزشی متوقف شدند و از اواخر دهه ۱۹۵۰ اکثریت آنها به حاشیه رانده شدند و در سرایش زوال افتادند.

ج- جنبش‌های رادیکال، جنبش‌هایی هستند که هدف‌شان ایجاد دولت توتالیتر اسلامی است، همه آنها از ضرورت بازگشت به "اصالت اسلامی" آغاز می‌کنند و بر لزوم اجرای قوانین شریعت تأکید می‌ورزند. اما بر خلاف جنبش‌های احیاءگر، نه تنها به برتری فرهنگ مدرن غرب واقف‌اند، بلکه در مقابل آن به نوعی درماندگی کشیده شده‌اند. بنابراین در نظریه‌پردازی‌هایشان، فعالانه از مصالح فکری مدرن بهره‌برداری می‌کنند و فراتر از این، هر جا که به تنگنا می‌افتند، به دستکاری در احکام و آموزش‌های آنچه "اسلام اصیل" می‌نامند، متوسل می‌شوند. فرق جنبش‌های رادیکال و اصلاح‌طلب ضرورتاً در میزان تأثیرپذیری آنها از فرهنگ مدرن غرب نیست، بلکه در رویکرد آنها به مسئله قدرت سیاسی و نیز در پایگاه اجتماعی آنهاست. جنبش‌های اصلاح‌طلب اسلامی، گرچه غالباً طرفدار دولت مذهبی بوده‌اند، ولی آن را دلیل وجودی خودشان نمی‌دانند. در حالی که جنبش‌های رادیکال اسلامی مبارزه برای دولت مذهبی را حیاتی‌ترین هدف خود تلقی می‌کنند. و اما پایگاه اجتماعی جنبش‌های رادیکال اسلامی فقط در محدوده لایه‌های میانی شهری نیست، بلکه قدرت بسیج آنها عمدتاً به نفوذشان در میان تهیدستان شهری و مخصوصاً تازه شهری شده‌ها، جمعیت حاشیه‌ای و اقشار میانی خانه خراب، بستگی دارد. با اندک تأملی در طبقه‌بندی فوق می‌توان دریافت که در دو قرن اخیر، همراه با فروریزی مناسبات اقتصادی - اجتماعی سنتی، فرهنگ غربی نیز به عمق "جوامع اسلامی" رخنه کرد و اینک به یک نیروی درونی تبدیل شده است. خطوط کلی مشخصات و شرایط تکوین جنبش‌های اسلامی نشان می‌دهد که در طول این مدت، اندیشه‌ها و ارزش‌های سنتی مسلمانان در مقابل پیشروی فرهنگ مدرن (۴) دائماً عقب‌نشسته‌اند. در واقع، همین جنبش‌های گروه سوم، خود، شاخص‌گویای این عقب‌نشینی هستند. اینها که اساساً جنبش‌های شهری هستند، پنجاه سال پیش در غالب کشورهای اسلامی، غیر قابل تصور بودند. زیرا این جنبش‌ها نشان‌دهنده بحران جوامع شهری مسلمانان امروزی هستند و روایتی ایدئولوژیک از همگرایی‌ها و واگرایی‌ها، و شکاف‌ها و مسائل اجتماعی آنها. و می‌دانیم که این جوامع، در ابعاد امروزی‌شان، عمدتاً بعد از نیمه دوم قرن بیستم شکل گرفته‌اند و قبل از تحولات مهم دهه‌های ۷۰-۱۹۵۰ معنایی نداشتند. در مقابل چنین استدلالی، البته مدافعان نظریه ناسازگاری اسلام و مدرنیته، روی تاریک اندیشی و واپس‌گرایی تهاجمی جنبش‌های گروه سوم انگشت می‌گذارند و آن را نشانه مقاومت اسلام در مقابل مدرنیته و حتی به لحاظی، نشانه پس

رفت مدرنیته قلمداد می‌کنند. تردیدی نیست که این جنبش‌ها فضای مساعدی برای گسترش مدرنیته فراهم نمی‌آورند، بلکه بر عکس، بحرانی شدن روند مدرانیزاسیون را به نمایش می‌گذارند. اما باید توجه داشت که این بحران منحصر به "دنیای اسلام" نیست و بنابراین نمی‌تواند بیان ناسازگاری اسلام و مدرنیته باشد. با نگاهی به جنبش‌های مختلف مذهبی سیاسی در دو دهه اخیر، می‌توان به درک روشن‌تری از این حقیقت دست یافت.

نگاهی به جنبش‌های مذهبی - سیاسی امروزی

فعال شدن مذهب در قلمرو سیاست و پیدایش جنبش‌های وسیع مذهبی - سیاسی در دو دهه اخیر پدیده گسترده‌ای است که در میان معتقدان بسیاری از ادیان دیده می‌شود. هم اکنون، علاوه بر بعضی کشورهای اسلامی، در هند و ایالات متحده آمریکا نیز جنبش‌های مذهبی - سیاسی توده‌ای و نیرومندی وجود دارند و در بسیاری از مناطق جهان نیز نمونه‌ای قابل توجهی از این جنبش‌ها دیده می‌شوند که غالباً نیز رو به گسترش‌اند. مثلاً در سال‌های اخیر، جنبش‌های مذهبی - سیاسی در بعضی کشورهای آمریکای لاتین نیز در حال گسترش بوده‌اند و بنا به ارزیابی بعضی از پژوهشگران، احتمال اینکه در آینده، آمریکای لاتین یکی از کانون‌های اصلی تاخت و تاز این نوع جنبش‌ها باشد، کم نیست. (۵) در واقع، گسترش جنبش‌های مذهبی - سیاسی اکنون چنان همه جا گیر شده است که دیگر نگاه‌ها بیشتر به مناطقی دوخته می‌شوند که گرفتار چنین پدیده‌ای نشده‌اند و سؤال مهم‌تر حالا این است که چرا این جنبش‌ها، در بعضی کشورهای آفریقایی و در کشورهای اروپایی و آسیای شرقی دیده نمی‌شوند؟

اما وقتی فعال شدن مذهب در سیاست به یک پدیده نسبتاً عمومی تبدیل می‌شود. معلوم است که علت‌ها را نه در ویژگی‌های این یا آن مذهب، بلکه در دگرگونی‌های گسترده‌ای باید جستجو کرد که اینک ابعاد واقعی جهانی پیدا کرده‌اند. این دگرگونی‌ها را که در دو دهه اخیر ابعاد بی‌سابقه‌ای پیدا کرده‌اند، چنین می‌توان فهرست کرد: (۶)

الف - گسترش وسیع سرمایه‌داری - یعنی عنصر اصلی و تعیین‌کننده روند جهانی شدن - که ضمن افزایش تولید و تجارت جهانی، به ناموزونی‌های و نابرابری‌ای گسترده منطقه‌ای، طبقاتی، نژادی و جنسی دامن می‌زند. اکنون همراه با افزایش شکاف در آمدی در بسیاری از مناطق جهان، بی‌ثباتی شغلی و مهاجرت‌های اجباری نیز رو به فزونی می‌گذارند و همه اینها عواملی هستند که ایجاد نارضایتی و دلواپسی‌های هویتی نقش مهمی دارند.

ب - در هم شکستن سیستم‌های تأمین اجتماعی در کشورهای توسعه یافته سرمایه‌داری و کشورهای "سوسیالیستی" سابق و کندتر شدن رشد اقتصاد یا رکود آن در خاورمیانه، بخش بزرگی از آسیای جنوبی، آفریقا و آمریکای لاتین، زمینه مساعدی برای شکل‌گیری جنبش‌های پوپولیستی ارتجاعی فراهم می‌آورد که معمولاً به ناسیونالیسم و یا مذهب سیاسی متوسل می‌شوند.

ج - گسترش شهرنشینی و افزایش مهاجرت، چه در داخل کشورها و چه در سطح بین‌المللی، که تنش‌های گسترده و گوناگونی بوجود می‌آورد و به تبعیض‌ها و پیش‌داوری‌های زیادی دامن می‌زند.

د - افزایش سهم نیروی کار زنان در بازار کار که دگرگونی‌های چشم‌گیری در الگوهای زندگی و ازدواج و خانواده به وجود می‌آورد و همراه با دگرگون شدن ساختار خانواده، موقعیت اجتماعی زنان و هم‌چنین جوانان تغییر می‌یابد و همه اینها مدافعان ارزش‌های سنتی مردسالاری و پدرسالاری را به مقابله بر می‌انگیزد.

ه - رشد مداوم قدرت دولت غیر مذهبی، لایه‌های اجتماعی سنتی و مخصوصاً آنهایی را که به

لحاظ اقتصادی و اجتماعی به حاشیه رانده می‌شوند، به واکنش‌های اعتراضی وا می‌دارد و به سمت ناسیونالیزم ارتجاعی یا مذهب سیاسی می‌کشاند.

و گسترش آموزش و شهرنشینی به بسیاری از مردم امکان می‌دهد ناراضایتی‌شان را به نحو موثرتری بیان کنند. و در غیاب ایدئولوژی‌ها و جنبش‌های پیشرو، آنها معمولاً به مصالح فکری دم دست و نهادهای سنتی موجود مستقل از نظام‌های سیاسی فاسد و سرکوبگر، متوسل می‌شوند، و به این ترتیب، به فعال شدن و سیاسی شدن مذهب کمک می‌کنند.

ز. با انقلابی که در تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات در جریان است، بسیاری از دیوارهای فرهنگی که جوامع مختلف را از هم جدا می‌کرده‌اند، فرو می‌ریزند و فرهنگی جهانی شکل می‌گیرد که واکنش پاسداران "اصالت"ها و هویت‌های سنتی را بر می‌انگیزد و زمینه‌ساز برای تقویت ناسیونالیزم و مذهب سیاسی فراهم می‌آورد.

ح. رشد شتابان جمعیت، مخصوصاً در کشورهای پیرامونی، تنگناها و تنش‌های اقتصادی و اجتماعی متعددی به بار می‌آورد و سهم گروه‌های سنی بسیار جوان را - که حامیان اصلی جنبش‌های مذهبی - سیاسی در این کشورها هستند - در کل جمعیت افزایش می‌دهد.

ط. و بالاخره، عقب نشینی جنبش‌های سوسیالیستی و پیشرو - که مخصوصاً با فروپاشی بلوک "سوسیالیستی" خصلت عمومی پیدا کرده است - امید به امکان دستیابی به نظام‌های اجتماعی بهتر و انسانی‌تر را پژمرده می‌سازد و فضای مساعدی برای گسترش جنبش‌های ارتجاعی ناسیونالیستی یا مذهبی فراهم می‌آورد.

الهیات‌رهایی‌بخش در بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین و جنبش ائتلاف مسیحی در ایالات متحد آمریکا پدیده‌های کاملاً متفاوتی هستند که نادیده گرفتن تفاوت آنها به لحاظ نظری گمراه کننده است و به لحاظ سیاسی خطرناک.

تردیدی نیست که دگرگونی‌های یاد شده، به خودی خود، به جنبش‌های مذهبی - سیاسی منتهی نمی‌شوند، بلکه حداکثر، شرایط مساعدی برای این جنبش‌ها بوجود می‌آورند. به عبارت دیگر، اینها عواملی هستند که در همه جا دیده می‌شوند، ولی هر جا که آنها دیده می‌شوند، ضرورتاً جنبش‌های مذهبی - سیاسی وجود ندارند. پس باید دید غیر از اینها - که عوامل لازم محسوب می‌شوند - چه عوامل دیگری شرایط کافی برای تکوین جنبش‌های مذهبی - سیاسی را بوجود می‌آورند؟ بررسی شرایط تکوین جنبش‌های مذهبی - سیاسی مختلف نشان می‌دهد که این جنبش‌ها فقط در جاهایی ظاهر می‌شوند که یا در گذشته بی واسطه نیز نفوذ مذهب در آنها نیرومند بوده است، و یا دستکم، دو جماعت (Gommunity) مذهبی نیرومند، در کنار هم و در اصطکاک با هم، وجود داشته‌اند. مثلاً در ایالات متحده آمریکا، خاور میانه و شبه قاره هند که اکنون جنبش‌های مذهبی - سیاسی نیرومندی دیده می‌شوند، در دهه‌های قبل از ظهور این جنبش‌ها نیز مذهب حضوری نیرومند داشته است. البته حضور نیرومند مذهب در یک جامعه را نباید با وجود جنبش‌های مذهبی - سیاسی نیرومند در آن یکسان گرفت. مثلاً در ایران، حتی قبل از تکوین انقلاب ۱۳۵۷ نیز مذهب حضور فعالی داشت. اما جنبشی که در روند تکوین انقلاب پا گرفت و روحانیت را به قدرت رساند، مسلماً پدیده کاملاً متفاوتی بود. همین تفاوت را در ایالات متحد آمریکا نیز می‌توان مشاهده کرد که معمولاً همیشه مذهب در آن نیرومند بوده است، اما جنبش ائتلاف مسیحی که اکنون تلاش می‌کند پایه‌های دولت غیر مذهبی را در این کشور در هم بشکند و نماز و آموزش افسانه‌آفرینش را در مدارس اجباری سازد، پدیده جدیدی است. به همین دلیل هم هست که نمی‌توان مثلاً احزاب دمکرات مسیحی اروپایی یا حتی آمریکای لاتینی را که بی تردید با مذهب و کلیسا پیوندهای محکمی دارند - با جنبش‌های مذهبی سیاسی بی که در پی برچیدن دولت غیر مذهبی هستند، یکسان دانست.

چیزی که جریان‌های مذهبی را - که ممکن است در سیاست نیز نقش فعالی داشته باشند - از جنبش‌های مذهبی - سیاسی متمایز می‌کند، این است که اولاً این جنبش‌ها اساساً با بسیج از پایین نیرو می‌گیرند و مثل هر جنبش سیاسی، وزن‌شان در میدان سیاست نهایتاً به قدرت بسیج‌شان بستگی دارد. در حالی که جریان‌های مذهبی از نهادها و ساختارهای اجتماعی موجود نیرو می‌گیرند و حتی نفوذشان را نیز مدیون همین نهادها و ساختارها هستند. ثانیاً جنبش‌های مذهبی - سیاسی عموماً مخالف دولت غیر مذهبی هستند و به شیوه‌های گوناگون می‌کوشند دولت را مذهبی کنند. در حالی که جریان‌های مذهبی غیر جنبشی، گره غالباً پوشیده و آشکار در ساختارهای قدرت اعمال نفوذ می‌کنند، اما ضرورتاً در پی ایجاد دولت مذهبی نیستند. ثانیاً جنبش‌های مذهبی - سیاسی عموماً ناراضی و معترض هستند و خواهان تغییر وضع موجود. در حالی که جریان‌های مذهبی غیر جنبشی - مخصوصاً اگر وابسته به مذهب مسلط در جامعه باشند - معمولاً محافظه‌کارند و خواهان حفظ وضع موجود.

هم‌چنین باید توجه داشت که بعضی جنبش‌های سیاسی ضمن داشتن خصلت مذهبی و حتی استفاده از امکانات دستگاه مذهب، نه تنها به عرف‌گرایی (Secularism) و دولت غیر مذهبی مخالف نیستند، بلکه جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی پیشرویی دارند. بنابراین، هر جنبش سیاسی معتقدان به مذهب را نیز نمی‌توان با جنبش‌های مذهبی - سیاسی مورد بحث ما که عموماً خصلت ارتجاعی و تاریک‌اندیشانه دارند، در یک رده قرار داد. مثلاً بدیهی است که الهیات‌رهایی بخش در بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین و "جنبش ائتلاف مسیحی" در ایالات متحد آمریکا پدیده‌های کاملاً متفاوتی هستند که نادیده گرفتن تفاوت آنها به لحاظ نظری گمراه‌کننده است و به لحاظ سیاسی خطرناک.

و اما خود جنبش‌های مذهبی - سیاسی دهه‌های اخیر، هر چند دارای وجوه اشتراک مهمی هستند - که واپس‌گرایی و تاریک‌اندیشی از جمله آنهاست ولی تفاوت‌هایی هم دارند که توجه به آنها برای دستیابی به فهم روشن‌تری از شرایط تکوین‌شان اهمیت دارد. با توجه به این تفاوت‌ها، جنبش‌های مذهبی - سیاسی دهه‌های اخیر را می‌شود به دو گروه اصلی تقسیم کرد: گروه اول جنبش‌هایی هستند که معمولاً آنها را جنبش‌های فرقه‌ای یا کمونال (Communal) می‌نامند. (۸) از نظر نیکی کدی، جنبش‌های فرقه‌ای آنهایی هستند که اولاً در مقابله با جماعت (Community) یا جماعت‌های مذهبی دیگر شکل می‌گیرند و معمولاً در مناطقی شکل می‌گیرند که لاقبل دو جماعت مذهبی یا مذهبی - قومی نیرومند هم‌جوار وجود دارند. ثانیاً در نتیجه این تقابل، تحولات مشابهی در جماعت‌های مذهبی رویارو به وجود می‌آید. مثلاً آیین بودائیان خصلت ستیزه‌جویی و تقابل با مذاهب دیگر را نداشته، اما در سری‌لانکا، در نتیجه تکوین جنبش‌های مذهبی کمونال، بوداییان نیز در تقابل با تامیل‌ها که هندو هستند، به ستیزه‌جویی مذهبی پرداختند. و یا هندوها در دوران پیش از استعمار دارای آیین، هویت و رهبری مذهبی واحدی نبوده‌اند، اما جنبش کمونال هندو در تقابل با مسلمانان، هویت مذهبی پررنگ‌تر، آیین مدون و رهبری متمرکزی برای آنها به وجود آورد. ثالثاً روند شکل‌گیری جنبش‌های کمونال، در مقایسه با جنبش مذهبی - سیاسی غیر کمونال، تدریجی‌تر و طولانی‌تر است. به عبارت دیگر، جنبش‌های مذهبی کمونال معمولاً بر پیش‌تاریخی از تقابل‌ها و خصومت‌ها تکیه دارند. رابعاً جنبش‌های کمونال به اندازه جنبش‌های مذهبی - سیاسی دیگر، بر تعهد به آداب و رسوم و اخلاقیات خاص، تاکید ندارند. تاکید این جنبش‌ها پیش از آنکه بر مذهب باشد، بر میراث فرهنگی است. بنابراین سخت‌گیری مذهبی در این جنبش‌ها شدید نیست. خامساً جنبش‌های کمونال عمدتاً بر کنترل سرزمین و سرکوب و یا به انقیاد در آوردن جماعت مذهبی رقیب تاکید می‌کنند. (۹) اما گروه دوم جنبش‌های مذهبی - سیاسی آنهایی هستند که اولاً عمدتاً در تقابل با دولت خودی شکل می‌گیرند و هدف اصلی‌شان

تحت کنترل در آوردن قدرت سیاسی است. ثانیاً بر احیاء و رعایت دقیق آموزش های مذهبی تاکید دارند و به همین دلیل هم هست که به جنبش های مذهبی "بنیادگرا" معروف شده اند. ثالثاً این جنبش ها بیش از آنکه مقابله با "دیگران" باشد با خودی است، و تقابل با "دیگران" عمدتاً از طریق تقابل با خودی ها صورت می گیرد. برجسته ترین نمونه های جنبش های مذهبی کمونال را در شبه قاره هند می توان مشاهده کرد و نمونه های برجسته گروه دوم را در خاور میانه و ایالات متحده آمریکا. در هر حال باید توجه داشت که پیدایش و گسترش بی سابقه هر دو گروه از این جنبش های مذهبی- سیاسی را در دو دهه اخیر، عمدتاً با دگرگونی های اقتصادی و اجتماعی وسیع کنونی می توان توضیح داد و نه با پویایی درونی یا ویژگی های این یا آن مذهب. جنبش های مذهبی- سیاسی کنونی را نمی توان صرفاً با فرهنگ و ساختارهای سنتی و پیشامدرن و پیشاسرمایه داری توضیح داد.

گسترش این جنبش ها در بسیاری از مناطق جهان تردیدی نمی گذارد که فعال شدن مذهب در قلمرو سیاست نه منحصر به "جوامع اسلامی" است و نه محدود به جوامع پیشامدرن و یا کشورهای پیرامونی. وقتی در ایالات متحده آمریکا، یعنی سرزمین خالص ترین و پیشرفته ترین سرمایه های جهان، در دهه های پایانی قرن بیستم، جنبش مذهبی- سیاسی نیرومندی بوجود می آید و بزرگ ترین حزب سیاسی این کشور- یعنی حزب جمهوری خواه را به گروگان می گیرد، (۱۰) معلوم است که نه با یک پدیده پیشامدرن، بلکه با بحرانی عمیق در خود مدرنیته روبرو هستیم. تردیدی نیست که "بنیادگرایی" مذهبی آمریکا نمی تواند با بنیادگرایی "مذهبی در خاور میانه یا آسیای جنوبی متفاوت نباشد، اما خود همین پدیده نشان می دهد که جنبش های مذهبی- سیاسی کنونی را نمی توان صرفاً با فرهنگ و ساختارهای سنتی و پیشامدرن و پیشاسرمایه داری توضیح داد. و فراتر از این، بررسی همین جنبش های مذهبی- سیاسی دو دهه اخیر نشان می دهد که حتی نمی توان مذهب سنتی تر را بستر مناسب تری برای پرورش و گسترش این جنبش ها به حساب آورد. کافی است بیاد داشته باشیم که اکنون در کشورهای آمریکای لاتین، جنبش های مذهبی- سیاسی واپس گرا عمدتاً در میان پروتستان ها شکل می گیرند و نه در میان کاتولیک ها. (۱۱)

در حالی که پروتستانیزم شاخه مدرن مسیحیت است و اساساً در روند تکوین مدرنیته در اروپا شکل گرفته و حتی کسانی مانند ماکس وبر آن را موجد و تسهیل کننده اصلی مدرن شدن کشورهای اروپای غربی به حساب می آورند. اما مسئله این است که کلیسا کاتولیک رهبری متمرکز و انضباط تشکیلاتی محکم تری دارد و این برای جنبش های مذهبی- سیاسی اخیر که اساساً از طریق بسیج از پایین نیرو می گیرند، فضای مساعدی نیست و در نتیجه، "بنیادگرایی" کاتولیک ناگزیر است با کندی و دشواری بیشتری شکل بگیرد. حال با توجه به مشخصات و شرایط تکوین جنبش های مذهبی- سیاسی دو دهه اخیر، آیا سخن گفتن از آشتی ناپذیری اسلام و مدرنیته، با استناد به گسترش جنبش های واپس گرای اسلامی دهه های اخیر، نشانه پشت کردن به واقعیت های غیر قابل انکار جهان امروزی ما نیست؟ بررسی مقایسه ای این جنبش ها نشان می دهد که واپس گرایی و تاریک اندیشی مذهبی می تواند در میان معتقدان همه ادیان وجود داشته باد و ربطی به ویژگی این یا آن مذهب ندارد. البته لازم است، همان طور که بارها یادآوری کرده ام، یک بار دیگر نیز تاکید کنم که بحث این نیست که اسلام مشکلی در راه مدرن شدن مسلمانان به وجود نمی آورد، بلکه این است که از تنش های موجود میان اسلام و مدرنیته نمی توان نتیجه گرفت که اسلام دینی است نامنعطف تر از ادیان دیگر و در رویارویی با مدرنیته از قدرت مقاومت ویژه ای برخوردار است. اسلام نیز مانند همه ادیان دیگر، مخصوصاً در جوامعی که دین اکثریت مردم محسوب می شود، عموماً نقش محافظه کارانه ای در روند مدرنیزاسیون و به طور کلی، در زندگی اجتماعی ایفا می کند. اما این نه، تنها مشکل مدرن شدن کشورهای اسلامی است و نه

همیشه بزرگ‌ترین مشکل آنها.

منابع:

۱- برای توضیح تفصیلی این طبقه بندی مراجعه کنید به:

Yy oussef M. Choueiri. Islamic Fundamentalism. 1990, London

۲- در باره این جنبه از نظرات اصلاح طلبان اسلامی؛ نگاه کنید به:

Aziz Al_ Azmeh. Islams and Modernities, Chapter 5, 1993, London

۳- منبع شماره (۱)، ص ۴۹ و ص ۱۴۹-۱۴۰ نوشته‌های کارل در ایران نیز مدتی جزو کتابهای آموزشی فعالان نهضت آزادی بود و تا آنجا که من اطلاع دارم سه کتاب او با نام‌های انسان موجود ناشناخته، "راه و رسم زندگی" و "نیایش" به فارسی ترجمه شده‌اند و مترجم کتاب سوم علی شریعتی است.

۴- کسانی که درکی ارزشی از فرهنگ مدرن یا مدرنیته دارند، معمولاً سعی می‌کنند هر چیز خوب و مطلوب را به مدرنیته نسبت بدهند و هر زشتی و پلشتی را با سنت‌گرایی مرتبط سازند. با این درک، مثلاً فاشیسم و نسل‌کشی‌های قدرت‌های غربی در مستعمرات را قاعداً باید پدیده‌هایی نامرتبط با مدرنیته دانست. در حالی که می‌دانیم که چنین نیست و مدرنیته معمولاً عنوانی است که بر مجموعه روندهای زیر داده می‌شود: چیرگی اشکال غیر مذهبی قدرت و اعتبار سیاسی و مفاهیم مرتبط با آن در باره حاکمیت و مشروعیت که در درون مرزهای سرزمینی معین عملکرد می‌یابند، چیرگی اقتصاد مبادله‌ای پولی مبتنی بر تولید و مصرف گسترده، کالاها، از طریق بازار، زوال نظام اجتماعی سنتی، با سلسله مراتب اجتماعی ثابت و وفاداری‌های متداخل آن و پیدایش تقسیم کار اجتماعی و جنسی پویا، تضعیف جهان‌بینی مذهبی و خارج شدن بسیاری از حوزه‌های زندگی اجتماعی از زیر سلطه مذهب، پیدایش و گسترش شیوه تجربی-تحلیلی در تولید و طبقه‌بندی دانش. و بالاخره شکل‌گیری هویت‌های فرهنگی و احساس تعلق‌های مرتبط با یک "اجتماع تصویری" (Imagined Community) برای این تعریف، نگاه کنید به:

S. Hall and B. Gieben(ed)- Formation of Modernity, 1993, London

۵- برای اطلاع تفصیلی در باره جنبش‌های مختلف مذهبی-سیاسی در مناطق مختلف جهان به مجموعه مطالعاتی که از طرف انتشارات دانشگاه شیکاگو، با مشخصات زیر در پنج جلد منتشر شده، مراجعه کنید:

M. Marty and R.S. Appleby (ed). Fundamentalisms Observed, Fundamentalisms and Society, Fundamentalisms and the State, Fundamentalisms Comprehended, Accounting for fundamentalisms, Chicago, 1991-1995

۶- در باره عوامل موثر در شکل‌گیری جنبش‌های مذهبی-سیاسی دو دهه اخیر و مخصوصاً طبقه بندی آنها، مراجعه کنید به مقاله ارزشمند زیر از نیکی کدی:

Niki Keddi. the New Religious politics. Where, When, and Why Do Fundamentalisms Appear? Comparative Studies in Society and History, 1998, 40/696-723.

۷- همانجا

۸- واژه کمونال (Communal) در این نوشته در مفهوم وسیع آن بکار گرفته شده و ناظر بر مناسبات و پیوندهایی است فراتر از آنچه خاص جوامع پیش سرمایه‌داری است.

۹- همانجا، همچنین برای بحث دقیق‌تر و تفصیلی‌تر در باره کمونالیسم و مخصوصاً کمونالیسم هندو مراجعه کنید به:

Achin Vanaik. The furies of Indian Communism, 1997, London

۱۰- برای پی بردن به دامنه نفوذ ارتجاع مذهبی در آمریکا، کافی است به یاد داشته باشیم که بنا به یک نظرخواهی در سال ۱۹۹۱ حدود ۶۸ درصد از جمعیت بالغ آمریکا با یک کلیسا پیوند دارند و ۴۲ درصد در مراسم هفتگی مذهبی در کلیسا حاضر می شوند. حدود ۷۰ درصد آمریکاییان به وجود شیطان اعتقاد دارند، رقمی که در انگلیس یک سوم جمعیت است و در فرانسه یک پنجم و در سوئد یک هشتم. در ژوئیه ۱۹۹۷ با ابتکار و فشار ائتلاف مسیحی " طرح مومی به قانون اساسی پیشنهاد شد که طبق آن نماز و آموزش افسانه آفرینش (به روایت کتاب مقدس) باید در مدارس اجباری شود. مراجعه کنید به:

John Gray. False Dawn, The Delusions of Global Capitalism,
1998, London, P. 126.

۱۱- نگاه کنید به:

L. Ray 'Fundamentalism' . modernity and the new Jacobns, Economy and Society. vol28, no.2. 1999. A.Gilland A. Keshavarzian. State Building and Religious Resources, Politics and Society, vol 27. no. 3. 1999

فصل هفتم

اسلام و مدرنیته دیدگاه‌های رایج در چپ

جنبش چپ (مارکسیست)، از اواخر قرن نوزدهم، یعنی از آغاز موجودیت‌اش به مثابه یک جنبش سیاسی نیرومند، همیشه یکی از مهم‌ترین مدافعان مدرنیسم بوده است. مخالفت چپ با مدرنیته بورژوایی هرگز به معنای خصومت با اصل مدرنیته یا نادیده گرفتن نقش پیشرو آن نبوده است. در واقع چپ هر جا که مدرنیته بورژوایی را زیر هجوم نیروهای پیشامدرن دیده، معمولاً آشکارا به دفاع از آن پرداخته است، (۱) و گاهی هم یک جانبه.

از سوی دیگر، مذاهب، و مخصوصاً مذاهب مسلط و سنتی، در زندگی اجتماعی به طور عام و در روند مدرن شدن جوامع به طور خاص، غالباً نقش محافظه کارانه‌ای دارند. بنابراین طبیعی است که جنبش چپ و مذهب حتی اگر اختلافات دیگری هم نمی‌داشتند که داشته‌اند دست کم در روی‌کردشان به مدرنیته، همیشه شاخ به شاخ بوده باشند. در کشورهای پیرامونی سرمایه‌داری، و از جمله در کشورهایی که اکثریت جمعیت‌شان مسلمان هستند، این رویارویی حادث‌تر بوده است. زیرا در این کشورها معمولاً روند مدرنیته با فشار از بیرون و از بالا شکل می‌گیرد و بنابراین، ضعف پایه اجتماعی مدرنیته قاعداً با فعال‌تر شدن و تهاجمی‌تر شدن مدرنیسم می‌تواند جبران شود. یعنی اندیشه‌ها و برنامه‌ها و حرکت‌های آگاهانه در راه‌اندازی مدرنیته نقش مهم‌تری پیدا می‌کنند. (۲) در کشورهای اسلامی عامل دیگری بر این رابطه افزوده می‌شود که می‌توان آن را عامل هم‌کیشی نامید. مسأله این است که برای توده مسلمانان، فرهنگ مدرن فقط یک پدیده وارداتی نبوده، بلکه پدیده‌ای وارد شده از "دنیای کُفر" نیز محسوب می‌شده است. زیرا مسلمانان بر خلاف مثلاً اکثریت جمعیت آمریکای لاتین با اروپائیان هم‌کیشی ندارند و این ناهم‌کیشی مشکلات فرهنگی متعددی بوجود می‌آورد و جذب فرهنگ مدرن را با دشواری‌های چشم‌گیری روبرو می‌سازد، گذشته از این، هیچ‌یک از اقوام و مردمان غیر اروپایی غیر مسیحی، به اندازه مسلمانان سابقه درگیری و رقابت با اروپای مسیحی را ندارند. این گذشته برحافظه تاریخی مسلمانان که در دنیای امروز، دستگاه مذهب متولی اصلی آن است سنگینی می‌کند. مجموعه این عوامل نه تنها چپ و مذهب را در "کشورهای اسلامی" در مقایسه با بسیاری از کشورهای پیرامونی دیگر به رویارویی‌های شدیدتری کشانده، بلکه چپ را به باریکه راه لغزنده‌ای رانده است که پیشروی در آن هرگز کار آسانی نبوده است. زیرا چپ ناگزیر بوده به طور هم‌زمان، هم علیه استبداد دولتی که در غالب این کشورها پدیده‌ای ثابت و گاه فلج‌کننده بوده - بجنگد، هم علیه زورگویی قدرت‌های امپریالیستی که ضمناً صادرکنندگان اصلی فرهنگ مدرن نیز بوده‌اند و هم علیه تاریخ‌اندیشی مذهبی. هر نوع نرمش در یکی از این جبهه‌ها، به سرعت تعادل چپ را به هم می‌زده و عواقب گاه مصیبت‌باری بدنبال می‌آورده است. و هر جا که چپ در مقابله با تاریخ‌اندیشی سنتی - که در این کشورها معمولاً به وسیله بخش جریحه‌دار شده و بنابراین، به لحاظ سیاسی فعال شده روحانیت، پشتیبانی می‌شود - کوتاهی کرده، عموماً به بحران هویت گرفتار شده و خود را به مثابه یک جنبش پیشرو، بی‌وظیفه کرده است. و از سوی دیگر، هر جا که از مرزبندی و - گاه حتی - مقابله با مدرنیته تحمیل شده از بالا و یا از بیرون غفلت کرده، امکان دست‌یابی به گفتمان (discourse) توده‌ای را از دست داده و به سترونی سیاسی گرفتار شده است. و این در حالی بوده که دشمنان چپ در هر سه جبهه یاد شده، اولاً در مقابل "خطر" سوسیالیسم و گسترش مبارزات طبقاتی عموماً منافع مشترکی داشته‌اند و ثانیاً برای شکستن چپ، به راحتی، در ائتلاف‌های تاکتیکی فعالی با هم دیگر متحد می‌شده‌اند. اما با این که مذهب همیشه یکی از موانع اصلی توده‌ای شدن ریشه‌ای چپ در این کشورها

بوده، چپ نتوانسته به نظریهٔ منسجمی در باره مذهب دست یابد و سیاست روشن و بی تناقضی در قبال آن اتخاذ کند. در نتیجه، همیشه میان دو قطب افراطی، بنیادگرایی ماتریالیستی و مصلحت‌گرایی سیاسی، سرگردان بوده است. در یکی از این دو قطب افراطی، ماتریالیسم و الحاد از عناصر حیاتی مبارزه برای سوسیالیسم قلم داد می‌شود و بر نقش و اهمیت ماتریالیسم در هر نوع مبارزه آگاهانهٔ طبقاتی چنان تأکید می‌شود که گویی بدون تثبیت "جهان‌بینی" ماتریالیستی لااقل در میان توده کارگران سازمان یافته، نه فقط دست‌یابی به جامعه سوسیالیستی، بلکه حتی برپایی دولت کارگری تصورناپذیر است. و در قطب مقابل، هر جا و به هر علتی که چپ به "واقع‌بینی" می‌غلتیده و مبارزه برای سوسیالیسم را صرفاً به دکور صحنه تبدیل می‌کرده، به بهانهٔ "احترام به اعتقادات مذهبی توده مردم" مصلحت‌گرایی سیاسی پیشه می‌کرده و مبارزه با خرافات مذهبی و بسیاری از پیش‌داوری‌های مسلط را در سرزا تلقی می‌کرده است. اما این دو قطب افراطی علی‌رغم اختلافات آشکارشان، فصل مشترک بسیار مهمی دارند: هر دو سوسیالیسم را بدون چیرگی جهان‌بینی ماتریالیستی در میان طبقه کارگر، تصورناپذیر می‌دانند و طبعاً هر نوع مذهب را با جامعه سوسیالیستی آشتی‌ناپذیر می‌بینند.

باید توجه داشت که مشکلات یاد شده چپ در "کشورهای اسلامی" از نگرش خاصی نسبت به اسلام ناشی نمی‌شود، بلکه عمدتاً از آشفتگی نظری کل چپ (مارکسیست الهام گرفته از بلشویسم) (۴) در باره مذهب سرچشمه می‌گیرد. حقیقت این است که جنبش چپ در این کشورها، متأسفانه، در باره مذهب نیز مانند بسیاری از حوزه‌های دیگر، نتوانسته به نظریهٔ منسجمی دست یابد و مخصوصاً در این باره، معمولاً به تکرار کلیات روایتی که به وسیله مارکسیسم روسی شکل گرفته دل خوش کرده است. اما نه در سنت مارکسیسم روسی و نه در سنت عمومی مارکسیسم تأکید خاصی در باره ویژگی اسلام و مخصوصاً ناسازگاری آن با مدرنیته وجود ندارد. البته در نوشته‌های خود مارکس و انگلس اشاره‌هایی بسیار محدود و گذرا در باره اسلام وجود دارند که نشان دهنده پیش‌داوری‌های اروپامدارانه‌اند. اما اشاره‌های یاد شده نه به سیستم نظری مارکسیستی ربطی دارند و نه در سنت اندیشهٔ مارکسیستی جدی گرفته شده‌اند. آنها اظهارنظرهایی حاشیه‌ای هستند و بنا به قراین بدون اتکاء به اطلاعات و مطالعات لازم. مثلاً انگلس در نامه‌ای به مارکس به تاریخ ۲۶ مه ۱۸۵۳ ضمن نقل چکیده کتابی که در باره جغرافیای تاریخی عربستان خوانده، پیدایش و گسترش اسلام را با تهاجم‌های دوره‌ای قبایل صحرائین توضیح می‌دهد. و مارکس، چند روز بعد، در پاسخ، نکاتی را پیش می‌کشد و از جمله می‌نویسد: "اما در باره مذهب، مسأله به این صورت کلی و بنابراین قابل پاسخ در می‌آید که چرا تاریخ شرق هم چون تاریخ مذاهب پدیدار می‌گردد؟ و ظاهراً در پاسخ به این سوال، با استناد به سفرنامهٔ فرانسوا برنیه (پزشک و جهان‌گرد فرانسوی در قرن هفدهم که نه سال به عنوان پزشک مخصوص اورنگ زیب در دربار "مغولان بزرگ" هند، کار کرده) می‌نویسد: "برینه، با اشاره به ترکیه، ایران و هندوستان، بنیاد همهٔ پدیده‌های شرق را، به درستی، در این واقعیت می‌بیند که مالکیت خصوصی بر زمین وجود ندارد. این کلید واقعی حتی آسمان شرق است..." (۵) بعدها، انگلس در اواخر عمرش همین نکات را در زیرنویس مقاله‌ای که "در باره تاریخ مسیحیت نخستین" نوشته، تکرار می‌کند و این بار، ظاهراً با الهام از نظریهٔ ابن خلدون، با تأکید روشن‌تری، اسلام را "مذهبی منطبق با (شرایط) شرقیان" و بر خلاف مسیحیت در اروپای قرون وسطا چیزی بیش از "یک پرچم و پوشش" ایدئولوژیک معرفی می‌کند. (۶) تاملی در اشارات مارکس و انگلس به اسلام، تردیدی نمی‌گذارد که اینها کلی‌تر و حاشیه‌ای‌تر از آن بوده‌اند که در جنبش مارکسیستی تأثیری مهم داشته باشند. بعلاوه بعد از مطالعات وسیعی که در صد و پنجاه سال گذشته در این حوزه‌ها صورت گرفته، اکنون بهتر می‌دانیم که بی‌توجهی به این اشارات تصادفی نبوده است. در واقع، این اشارات نه تنها با منطق حاکم بر نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی مارکس ناهم‌خوانی داشته‌اند بلکه هم‌چنین بر مطالعاتی صرفاً جسته‌گریخته استوار بوده‌اند. مثلاً این نظر که "تاریخ شرق هم چون تاریخ مذاهب پدیدار می‌گردد" و این

بخاطر نبود مالکیت خصوصی زمین در شرق است، پایهٔ محکمی ندارد. زیرا اولاً تاریخ اروپای قرون وسطا نیز "هم چون تاریخ مذاهب پدیدار می‌گردد" و این چیزی است که مارکس و انگلس خودشان بارها به آن اشاره می‌کنند و حتی مارکس یادآوری می‌کند که در تحولات اروپای قرون وسطا، نه "منافع مادی" بلکه کاتولیسیسم است که نقش تعیین کننده ایفاء می‌کند. (۷)

ثانیاً در شیوه تولید خراج گذاری (tributary mode of production) که فئودالیسم اروپایی فقط یکی از اشکال آن است، مالکیت بر زمین اساساً منشاء سیاسی دارد و در مقابل بیعت با فرمان‌روا و خدمت به او به دست می‌آید، هم در اروپای فئودالی و هم در سرزمین‌های مختلف، "شرق" اما با این تفاوت که در اروپای قرون وسطا اشرافیت پایداری شکل می‌گیرد که در نسل‌های مختلف آن، مالکیت زمین به طور موروثی منتقل می‌گردد، ولی در مناطق مختلف "شرق" بواسطهٔ قدرت سیاسی متمرکز، دست فرمان‌روا برای جا به جا کردن آن بازتر است. ثالثاً در سرزمین‌های خلافت‌های اسلامی که مورد توجه ویژه مارکس و انگلس در این بحث بوده‌اند مالکیت خصوصی بر زمین به اشکال مختلف وجود داشته است، یعنی هم در عمل وجود داشته و هم در تئوری که عبارت باشد از شریعت پذیرفته شده بوده است. (۸) رابعاً تاریخ چین یعنی کشوری که همیشه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین قدرت "شرق" محسوب می‌شده و بعلاوه در آن کنترل قدرت سیاسی بر اشکال مالکیت و بهره‌برداری از زمین، اگر سفت‌تر از امپراتوری‌های اسلامی نبوده باشد، مسلماً شل‌تر نبوده است. معمولاً به صورت "تاریخ مذاهب پدیدار" نمی‌گردد. در واقع آئین کنفوسیوسی که بیش از دو هزار سال بر زندگی خصوصی مردم چین و بر اعتقادات، قوانین و نظام‌های ارزشی، و حتی بر بسیاری از ادیان دیگر رایج در چین، عمیقاً اثر داشته نه مذهب، بلکه جهان بینی فلسفی اخلاقی بوروکراسی سیاسی حاکم بر این کشور بوده است. (۹) حتی تائولیسم (Taoism) که تا حدودی خصلت مذهبی دارد و در زندگی و فرهنگ چینیان، بعد از کنفوسیوسیسم، بیشترین نفوذ را داشته، شدیداً تحت تاثیر کنفوسیوسیسم بوده و در حقیقت، هم چون اتصال سنت کنفوسیوسی با اعتقادات عامیانه توده مردم عمل می‌کرده است. نمونهٔ دیگری از برخورد ویژه با اسلام در جنبش مارکسیستی، موضعی بود که از طرف انترناسیونال کمونیست اتخاذ شد. با کم‌رنگ شدن چشم‌انداز شرایط انقلابی در اروپا، کنگره دوم انترناسیونال (که در ژوئیه ۱۹۲۰ برگزار گردید) بر اهمیت جنبش‌های دهقانی، ضد استعماری و ضد امپریالیستی خلق‌های شرق، به طور ویژه تاکید کرد. دو چیز انترناسیونال را به ضرورت پشتیبانی سریع از مبارزات ضد استعماری خلق‌های شرق و می‌داشت. اولاً جنگ داخلی در روسیه با پیروزی ارتش سرخ به پایان خود نزدیک می‌شد و بلشویک‌ها ناگزیر بودند با مردمان سرزمین‌های گسترده آسیای میانه و قفقاز که قبلاً از متصرفات امپرتوری تزاری بودند، به تفاهم پایداری دست یابند. ثانیاً امپریالیسم انگلیس به عنوان بزرگ‌ترین قدرت امپریالیستی جهان، هم چنان بر دولت جوان کارگری فشار می‌آورد و برای براندازی آن از هیچ اقدامی فرو گذار نبود. در پیگیری این تاکید کنگره دوم انترناسیونال، چند ماه بعد "کنگره خلق‌های شرق" در باکو برگزار گردید. در این کنگره بود که توجه ویژه‌ای به اسلام صورت گرفت و حتی بعضی از نمایندگان خود حزب بلشویک از تزه‌های کنگره دوم انترناسیونال که در آنها به "پان‌اسلامیسم" حمله شده بود صریحاً انتقاد کردند. و زینویف که از طرف هیأت اجرایی انترناسیونال کنگره را افتتاح کرد، با سخنانی هیجان‌انگیز، مسلمانان را به جهاد علیه امپریالیسم انگلیس دعوت کرد و گردانندگان کنگره سعی کردند با احترام به اعتقادات مسلمانان، آنها را به ائتلاف با انترناسیونال بکشانند. (۱۰) در پی این کنگره بود که یک سلسله نهادهای تبلیغاتی و آموزشی برای تقویت پیوندهای مبارزاتی با جنبش‌های ضد امپریالیستی شرق و تربیت کادرهای برخاسته از این جنبش‌ها ایجاد گردید. در این نهادها که عملاً به جزیی از دستگاه دولتی شوروی تبدیل شدند نوعی روی کرد ویژه به اسلام شکل گرفت که تماماً بر مصلحت‌گرایی سیاسی تکیه (۱۱) داشت و با نوسانات تاکتیکی سیاست خارجی دولت شوروی رنگ عوض می‌کرد. اما همین روی کرد مصلحت‌گرایانه، زمینه را برای شکل‌گیری نوعی "کمونیسم ملی" در میان فعالان کمونیست ملیت‌های آسیای میانه و قفقاز فراهم ساخت، که با خوش‌بینی خاصی به اسلام می‌نگریستند و آن را دارای

ظرفیت‌هایی انقلابی می‌دیدند که به عنوان دین بخش بزرگی از خلق‌های زیر ستم مستعمرات، می‌تواند به اهرمی در مبارزه علیه قدرت‌های امپریالیستی و مسیحی سرمایه‌داری "غرب" تبدیل شود. شاخص‌ترین بیان تئوریک این گرایش به وسیله یک بلشویک باشکیر، به نام میر سعید سلطان گالیف (Sultan_Galiyev) ارائه شد. او که یکی از برجسته‌ترین کارشناسان حزب بلشویک در باره مسایل خلق‌های آسیای میانه محسوب می‌شد، به معاونت استالین در کمیساریای امور ملیت‌ها منصوب شد و جزوه آموزشی معروفی برای مبلغان حزبی نوشت، با عنوان "متد تبلیغات ضد مذهبی در میان مسلمانان"، که در آن سعی می‌شد با ارائه تفسیرهای خاصی از آئین‌های مذهبی مسلمانان، آموزش‌های کمونیستی برای آنان قابل هضم‌تر گردد. مثلاً گفته می‌شد معنای حج در دنیای امروز این است که مسلمانان از همه جا گرد هم بیایند و مسایل مبارزه علیه امپریالیسم و استثمار را بررسی کنند و همبستگی‌شان را برای رسیدن به آزادی و برابری تقویت کنند، یا جهاد یعنی قیام علیه امپریالیست‌ها و استثمارگران، یا منظور از "اهدنا الصراط المستقیم" که مسلمانان آن را هر روز در نمازشان می‌خوانند، همان راه رسیدن به رهایی و برابری است که کمونیسم باشد. گالیانیسم تضاد اصلی دوران جدید را نه تضاد میان پرولتاریا و بورژوازی، بلکه میان خلق‌های مستعمرات و نیمه مستعمرات و کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری می‌دید و در عین حال، نوعی اعتراض پوشیده بود علیه تسلط روس‌ها بر خلق‌های مسلمان روسیه که عملاً بعد از انقلاب نیز به صورت‌هایی دیگر حفظ می‌شد. و همین خصلت اخیر آن بود که زمینه سرکوب‌اش را فراهم آورد. سلطان گالیف در سال ۱۹۲۳ زیر فشار استالین از حزب بلشویک اخراج شد و بعدها به اتهام همکاری با سرویس‌های جاسوسی بیگانه "دستگیر گردید و در دوره قدرت‌گیری استالین احتمالاً سر به نیست شد" (۱۲) در هر حال، برخورد بلشویک‌ها با اسلام صرفاً از ملاحظات سیاسی مقطعی ناشی می‌شد و به معنای اتخاذ یک سیاست اصولی روشن در مقابل اسلام نبود. اما این برخورد یکی از تناقض‌های مهم استراتژی سوسیالیستی بلشویسم را نشان می‌داد. تناقضی که هرگز حل نشد، بلکه با مصلحت‌گرایی و "پولتیک بازی"های دولتی لاپوشانی شد و پیشینه و سر مشقی برای "واقع‌بینی‌ها" و حتی اصول فروشی‌های بعدی بعضی از احزاب کمونیست "کشورهای اسلامی" به وجود آورد. (۱۳)

سنگینی سنت مارکسیسم روسی

همان طور که قبلاً اشاره کردم چپ در "کشورهای اسلامی" در تنظیم رابطه‌اش با مذهب با دشواری‌ها و پیچیدگی‌های بیشتری روبرو بوده است، اما منشاء اصلی مشکلات آن را باید در فراسوی شرایط ویژه آن، در غلبه سنت مارکسیسم روسی در میان غالب جریان‌های چپ رادیکال بعد از انقلاب اکتبر جستجو کرد. مارکسیسم روسی، بی تردید، نقطه قوت‌های بسیار با ارزشی داشت که در گستراندن مارکسیسم در میان زحمتکشان و لگدمال‌شدگان سراسر جهان و مخصوصاً جوامع پیشاسرمایه‌داری نقش مهمی داشتند. اما مهم‌ترین ضعف مارکسیسم روسی این بود که روایتی آمرانه از سوسیالیسم را بوجود آورد که در بیراهه کشاندن جنبش جهانی سوسیالیستی نقش کمی نداشت. برخلاف تصور شایع، خصلت آمرانه مارکسیسم روسی در دوره دیکتاتوری استالینی شکل نگرفت و حتی با نظریه لنین در باره سازماندهی بوجود نیامد، بلکه در سنت انقلابی نارودیسم (خلق‌گرایی) روسی نطفه بست و البته بعد از انقلاب اکتبر و مخصوصاً در دوره استالین، کیفیت کاملاً جدیدی پیدا کرد حقیقت این است که برای مارکسیسم روسی از همان آغاز، "مردم" نقشی را در هیرارشی رهبری انقلابی باید پیدا بکنند، معنا داشتند. از نظر آنها، دهقانان که اکثریت قاطع مردم روسیه را تشکیل می‌دادند، نیروی لختی و محافظه‌کاری بودند که بدون رهبری پرولتاریا (۱۴) نمی‌توانستند به نیروی پیشرویی تبدیل شوند. و خود پرولتاریای صنعتی شهری در صورتی می‌توانست نقش سیاسی تعیین‌کننده‌ای در شکستن استبداد تزاری داشته باشد که زیر رهبری روشنفکران سوسیال دموکرات قرار گیرد و این روشنفکران به نوبه خود باید تحت رهبری یک حزب مارکسیستی منضبط جمع شوند. بعلاوه

آنها از همان آغاز، درک آمرانه از سوسیالیسم داشتند و "دیکتاتوری پرولتاریا" را در معنایی کاملاً متباین با آن چه مارکس به کار برده بود، درک می‌کردند. (۱۵) این خصلت آمرانه‌ای مارکسیسم روسی، در برخورد با مذهب - که در روسیه به واسطه پیوند فشرده کلیسای ارتدوکس با استبداد تزاری، مورد نفرت همه روشنفکران پیشرو روسیه بود- برجستگی بیشتری پیدا می‌کرد. آنها- و البته نه فقط آنها، بلکه هم چنین نیهیلیست‌ها، آنارشیست‌ها و نارودنیک‌های روسیه نیز الحاد و انقلابی‌گری را غیر قابل تفکیک می‌دانستند. (۱۶) این سنت مارکسیسم روسی، بعد از انقلاب اکتبر و بعد از دگرذیسی‌های کیفی ناشی از تبدیل آن به ایدئولوژی رسمی دولتی- به عنوان یکی از عناصر حیاتی مارکسیسم انقلابی، به جنبش کمونیستی جهانی منتقل گردید و از این طریق بود که دموکراسی و آزادی‌های سیاسی پدیده‌ای بورژوایی قلم داد شدند که با برپایی دولت کارگری معنای خود را از دست می‌دهند. این بزرگ‌ترین گسست فکری بود که درست زیر پوشش رادیکالیسم انقلابی، در سنت انقلابی مارکسیسم صورت گرفت. در باره جنبه‌ای از این گسست که به موضوع بحث ما مربوط می‌شود، توضیح بیشتری را لازم می‌دانم. از نظر مارکسیسم پیش از انقلاب اکتبر، سوسیالیسم بدون دموکراسی و آزادی‌های سیاسی تصور ناپذیر بود. مارکس و انگلس در مانیفست کمونیست تاکید کرده بودند که نخستین گام انقلاب کارگری، یعنی تبدیل پرولتاریا به طبقه حاکم، از طریق "پیروزی در نبرد دموکراسی" امکان‌پذیر است. برای آنها بدیهی بود که بدون آزادی‌های بنیادی، کارگران نه می‌توانند به آگاهی و اراده طبقاتی دست یابند و نمی‌توانند قدرت سیاسی را در جهت نفی شرایط وجودی سرمایه و بهره‌کشی طبقاتی تجدید سازمان بدهند. (۱۷) به همین دلیل، آنها دموکراسی بورژوایی را ناکافی می‌دانستند و مبارزه برای گسترش هر چه بیشتر آزادی‌های سیاسی و عمق دادن هر چه بیشتر به دموکراسی را از عناصر حیاتی مبارزه سوسیالیستی تلقی می‌کردند. (۱۸) از نظر آنها بدون حق انتخاب فردی اعضای جامعه در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، مبارزه طبقه کارگر برای رهایی نمی‌تواند در جهت افق‌های بزرگ سوسیالیستی پیش برود. برای آنها شکوفایی فردی همه اعضای جامعه از عناصر بنیادی هر جامعه سوسیالیستی است. (۱۹) اما با انقلاب اکتبر، بلشویک‌ها با الغای رسمی (۲۰) حق رای عمومی و سرکوب عملی و کاملاً موثر آزادی‌های سیاسی، از این سنت بریدند. البته بعد از استقرار کامل سلطه استالینی معلوم شد که با سرکوب عملی آزادی‌های سیاسی، دیگر نیازی به مخالف رسمی و تئوریک با حق رای عمومی وجود ندارد. در سال ۱۹۳۵ که دیگر نه صدای "مردم" می‌توانست شنیده بشود و نه حتی صدای پرولتاریا، قانون اساسی جدید اتحاد شوروی، حق رای عمومی، مستقیم و مخفی را دو باره به رسمیت شناخت. (۲۱) و سایر حزب- دولت‌های "کمونیستی" که با آگاهی از این تجربه می‌دانستند که حتی رادیکال‌ترین دموکراسی‌ها بدون آزادی‌های بنیادی، پدیده کاملاً بی‌خطری هستند، مخالفت با حق رای عمومی را کنار گذاشتند و تاکید بر خصلت طبقاتی دموکراسی و مزایای "دموکراسی پرولتری" و انواع "دموکراسی‌های خلق" را با صرفه‌تر یافتند.

با این ترتیب در سنت انقلابی جدیدی که بلشویسم ایجاد کرد، سرکوب آزادی‌هایی که طبقات غیر پرولتری بتوانند از آنها به نفع خودشان استفاده کنند یا در صفوف پرولتاریا آشفستگی به وجود بیاورند، از لوازم حیاتی انقلابی‌گری سوسیالیستی محسوب می‌شد. طبیعی است در چنین سنتی که حتی مارکسیسم متفاوت با روایت رسمی حزب حاکم معمولاً عین خیانت به پرولتاریا قلم داد می‌گردید، آزادی مذهب نمی‌توانست جایی داشته باشد. در واقع مخالفت با آزادی مذهب قابل توجه‌تر بود و می‌شد هر نوع دفاع از آزادی مذهب را به راحتی به دفاع از تاریخ‌اندیش و ضدیت با علم و روشنگری و مدرنیته قلم داد کرد. بنابراین جمله معروف مارکس که "مذهب افیون توده‌هاست" به پرچم مبارزه با آزادی مذهب تبدیل شد. و در این میان فراموش شد که مارکس و انگلس با هر نوع سرکوب آزادی مذهب شدیداً مخالف بودند.

تردیدی نیست که مارکس و انگلس شدیداً با مذهب مخالف بودند و مبارزه با خرافات و تاریخ‌اندیشی مذهبی را بسیار ضروری می‌دانستند. اما از آنجا که آزادی‌های سیاسی را حیاتی‌ترین سلاح مبارزاتی پرولتاریا می‌دانستند و هر نوع شرط و شروط تراشیدن برای دستیابی به این سلاح را، قبل از هر چیز و

بیش از هر چیز، به معنای محروم شدن کارگران از این سلاح تلقی می‌کردند، از آزادی مذهب نیز دفاع می‌کردند. آنها با هر نوع خوشبینی نسبت به دولت مخالفت می‌کردند، و به خوبی می‌دانستند که تعیین حد و استثنایی برای آزادی‌های سیاسی، ناگزیر به استقرار یک قدرت داوری کننده مستقل از مردم و بر فراز سر مردم منتهی می‌گردد که می‌تواند به خاطر منافع خاص خودش به خیلی کارها دست بزند، هر نوع سرکوب آزادی مذهب را خطرناک می‌دانستند و با هر اقدامی در این جهت مخالف بودند. بگذارید به چند نمونه از نظرات آنها در این زمینه اشاره کنم:

در سال ۱۸۴۳، مارکس در مقاله‌ای با عنوان "در باره مساله یهود" از یهودیان آلمان برای دست یافتن به آزادی مذهبی و حق شهروندی برابر دفاع می‌کند و در مقابل برونو باوئر، یکی از "هگلی‌های جوان" که از موضعی چپ‌نمایانه مدعی بود که یهودیان بدون رها کردن خود از دست مذهب‌شان نمی‌توانند به آزادی دست یابند، آزادی مذهب را از مقوله "آزادی سیاسی" که تحت عنوان حقوق مدنی (Givic rights) قرار می‌گیرد. " و با یادآوری تفاوت "حقوق بشر" (droits de l'homme) آزادی وجدان یعنی "حقوق پای بندی به هر مذهبی را که می‌خواهید" از جمله حقوق بشر می‌نامد. (۲۳) و در همان جا یادآوری می‌کند که "حد آزادی انسان، نه بر اتحاد انسان با انسان، بلکه بر جدایی انسان از انسان استوار است. این تأکیدی است بر این نکته کلیدی که آزادی دیگران به معنای آزادی آنها برای موافقت با ما نیست، بلکه دقیقاً به معنای حق مخالفت با ماست. یکسال بعد، او در ادامه همین بحث با برادران باوئر، هشدار می‌دهد که در دولت مطلوب "سوسیالیسم حقیقی" قاعدتاً مسیحیان و یهودیان عناصری نامطلوب و خائن شناخته خواهند شد و به وسیله آقای باوئر به چوبه‌دار سپرده خواهند شد، درست همان طور که در دوره "ترور" انقلاب فرانسه، محتکران به گیوتین سپرده می‌شدند. این هشدار است به همه نیروهای انقلابی که آزادی مذهب را به بهانه روشننگری نادیده می‌گیرند. تصادفی نیست که مارکس در جای دیگری از همین نوشته به سرنوشت "حزب هربرت" اشاره می‌کند که عمدتاً به خاطر این شکست خورد که با حمله به آزادی مذهب، حقوق بشر را مورد حمله قرار داد. (۲۴) ژاک ژنه هربرت (Gacques Rene Herbert) یکی از مهم‌ترین چهره‌های انقلاب فرانسه و رهبر جناح چپ ژاکوبن‌ها بود که جریان او در پائیز ۱۷۹۳ جنبش مسیحیت زادی را به راه انداخت و به بستن کلیساها و محکوم کردن مراسم مذهبی کاتولیک‌ها دست زد و این کارها، مخصوصاً در میان دهقانان، توده مومنان را علیه انقلاب برانگیخت تا این که کنوانسیون در دسامبر همان سال با صدور فرمانی "هر نوع خشونت و تهدید علیه آزادی پرستش" را ممنوع ساخت.

نمونه‌ای دیگر: انگلس در سال ۱۸۷۸ نظر اویگن دورینگ - یکی از نظریه پردازان سوسیالیست آلمان - را که معتقد بود مذهب باید در جامعه سوسیالیستی ممنوع گردد، شدیداً مورد انتقاد قرار داد و به این خاطر، سوسیالیسم مطلوب او را "سوسیالیسم پروسی" نامید و خود او را به بیسمارک تشبیه کرد و بیسمارک‌تر از بیسمارک لقب داد. زیرا بیسمارک فقط به سرکوب کاتولیک‌ها دست زده بود. ولی او می‌خواست هر نوع مذهبی را ممنوع سازد. انگلس یادآوری کرد که این نوع اقدامات فقط می‌توانند جان تازه‌ای در مذهب بدمند و عمر آن را طولانی‌تر سازند. (۲۵)

نمونه جالب دیگر را در "نقد برنامه گوتا" می‌توان دید که در سال ۱۸۷۵ مارکس در نقد پیش نویس برنامه "حزب متحد کارگران آلمان" نوشت. در این جا مارکس یادآوری می‌کند که حزب کارگران صرفاً نمی‌تواند به دفاع از "آزادی وجدان" اکتفاء کند، بلکه باید اعلام کند که "آزادی وجدان بورژوایی" جز تحمل همه انواع ممکن آزادی وجدان مذهبی معنای دیگری ندارد، و باید اعلام کند که اساساً برای آزادی سازی وجدان از جادوگری مذهب تلاش می‌کند. اما در کنار این توصیه به "فراتر رفتن از سطح بورژوایی" هم چنین یادآوری می‌کند که: "اگر می‌خواستید در این دوره Kultur Kampf (نبرد فرهنگی) شعارهای قدیمی لیبرالیسم را به خاطرش بیاورید، مطمئناً فقط می‌توانستید به این شکل مطرح کنید که: هر کس باید بتواند فارغ از مزاحمت پلیس به نیازهای مذهبی و نیز جسمانی‌اش بپردازد". (۲۶) در اینجا می‌بینیم مارکس ضمن تأکید بر ضرورت مبارزه فکری با مذهب و خرافات مذهبی، هر نوع مبارزه پلیسی علیه مذهب را صراحتاً محکوم

می‌کند و با طعنه‌ای به لیبرال‌های آلمانی یادآوری می‌کند که در مقابل مبارزه پلیسی بیسمارک با کاتولیک‌ها، "شماره‌های قدیمی" خود را به فراموشی نسپارند. و نمونه‌ای دیگر را در نقد برنامه ارفورت می‌توان دید که در سال ۱۸۹۱ انگلس در نقد پیش‌نویس برنامه جدید حزب سوسیال دموکرات آلمان نوشته است. در باره خواست مربوط به جدایی دین از دولت، انگلس چنین می‌نویسد: "جدایی کامل هر نوع اعمال نفوذ در مدارس عمومی محروم شوند. (نمی‌توان آنها را از تشکیل مدارس خاص خودشان از طریق منابع مالی خودشان، و از آموزش خزعبلات خودشان در آنها منع کرد)". (۲۷) این یادآوری انگلس نشان می‌دهد که از نظر او، آزادی مذهب می‌تواند اعتقادات خودشان را نیز تبلیغ کنند و حتی برای این کار، مدارس خصوصی خودشان را تشکیل بدهند. نمونه‌ای یاد شده به روشنی نشان می‌دهند که مارکس و انگلس به طور قاطع از آزادی مذهب نیز مانند سایر آزادی‌های فردی دفاع می‌کردند و با سرکوب آن، تحت هر عنوانی که باشد، مخالف بودند. آنها با این موضع‌گیری‌های قاطع‌شان سنتی را پایه‌ریزی کردند که تا قبل از انقلاب اکتبر در میان مارکسیست‌ها تردیدناپذیر تلقی می‌شد. بنابراین مارکسیست‌های روس نیز، قبل از دست یافتن به قدرت، لاقلاً در اسناد رسمی‌شان، از آزادی مذهب دفاع می‌کردند. اما بعد از انقلاب اکتبر، وقتی آنها به نام انقلاب و دیکتاتوری پرولتاریا، به سرکوب آزادی‌های سیاسی پرداختند، دفاع از آزادی مذهب دیگر نمی‌توانست معنایی داشته باشد. در اینجا به چند نمونه از موضع‌گیری‌های آنها در مورد آزادی مذهب در دوره قبل از انقلاب اکتبر و بعد از آن اشاره می‌کنم:

نمونه اول را از برنامه گروه سوسیال-دموکراتیک آزادی کار انتخاب کرده‌ام. احتمالاً این نخستین سند برنامه‌ای مارکسیست‌های روس بود که در سال ۱۸۸۳ به وسیله پلخانف-پدر مارکسیسم روس- نوشته شد. در اینجا، خواست آزادی مذهب چنین بیان شده است: "آزادی نامحدود وجدان، گفتار، مطبوعات، تجمع و تشکل". و در ماده‌ای دیگر گفته می‌شود: "برابری کامل همه شهروندان، بی توجه به مذهب و منشاء نژادی". و در ارتباط با این ماده، در زیرنویس، چنین افزوده می‌شود: "این نکته منطقی در بند ۴ بیان شده است که از جمله، آزادی کامل وجدان را طرح می‌کند، اما با توجه به این حقیقت که در کشور ما اقشار کاملی از مردم، مثلاً یهودیان، وجود دارند که حتی از حقوق حقیر سایر شهروندان نیز برخوردار نیستند برجسته‌تر کردن این نکته را ضروری می‌دانیم". (۲۸) نویسندگان برنامه، ظاهراً همین نکات را کافی می‌دانسته‌اند. زیرا در باره جدایی دین از دولت، خواست جداگانه را مطرح نکرده‌اند. در حالی که در روسیه با توجه به پیوند فشرده کلیسای ارتدوکس و استبداد تزاری، طرح این مساله اهمیت زیادی داشته است. جالب این است که این نکته، حتی در پیش‌نویس دوم برنامه سوسیال دموکرات‌های روس که خود پلخانف در سال ۱۸۸۵ نوشته و هم چنین پیش‌نویس دیگری که لنین در سال ۱۸۹۵ نوشته، نیز نیامده است. (۲۹)

دومین نمونه، برنامه حزب سوسیال دموکرات کارگر روسیه است که در نوشتن آن پلخانف و لنین نقش بسیار مهمی داشتند و تاثیر برنامه ارفورت حزب سوسیال دموکرات آلمان نیز در آن محسوس است. این برنامه در اوت ۱۹۰۳ در کنگره دوم (ولی در واقع، کنگره بنیاد گذار حزب) به تصویب رسید. در بخش مطالبات دموکراتیک این برنامه، ماده‌ای مستقل "آزادی نامحدود وجدان، گفتار، مطبوعات، و تجمع: آزادی اعتصاب و تشکیل اتحادیه‌های کارگری" را طرح می‌کند. و در ماده‌ی دیگر، خواست "الغای امتیازات طبقاتی و برابری کامل تمام شهروندان، بی توجه به جنسیت، مذهب، نژاد، یا ملیت" مطرح می‌شود. و ماده مستقل دیگری "جدایی کلیسا و دولت، و مدارس و کلیسا" را طرح می‌کند. (۳۰)

سومین نمونه: در دسامبر ۱۹۰۵، یعنی در گرماگرم انقلاب اول روسیه، لنین مقاله‌ای نوشت با عنوان "سوسیالیسم و مذهب" در این مقاله صراحتاً از آزادی مذهب دفاع می‌شود و گفته می‌شود "مذهب باید یک امر خصوصی اعلام شود.... هر کس باید مطلقاً آزاد باشد که به هر مذهبی که می‌خواهد بگردد، یا اصلاً مذهبی نداشته باشد، یعنی ملحد باشد که هر سوسیالیستی قاعدتاً چنین است". و در باره تشکیلات مذهبی گفته می‌شود "اینها باید تشکل‌های مطلقاً آزاد شهروندان هم فکر بشوند، تشکل‌هایی مستقل از دولت". در عین حال، لنین تاکید می‌کند که برای "حزب سوسیالیست پرولتاریا" مذهب یک امر خصوصی نیست. زیرا

این حزب دقیقاً علیه هر نوع فریب مذهبی کارگران مبارزه می‌کند. با این همه، در این نوشته لنین می‌گوید "ما الحاد را در برنامه مان نمی‌آوریم و نباید بیاوریم" و اعلام می‌کند که افراد مذهبی می‌توانند به حزب بپیوندند." (۳۱)

نمونه چهارم: برنامه دوم حزب که در کنگره هشتم آن در مارس ۱۹۱۹ به تصویب رسید، دیگر چیز روشنی در باره آزادی مذهب دیده نمی‌شود. بند مستقلی به مذهب اختصاص یافته است که در آن گفته می‌شود "حزب کمونیست روسیه به جدایی قبلاً اعلام شده کلیسا از دولت و جدایی مدارس از کلیسا، یعنی اقداماتی که دموکراسی بورژوایی در برنامه‌های اش می‌گنجاند... اکتفا نمی‌کند، بلکه به توده‌های زحمتکش کمک می‌کند که ذهن‌شان را از پیشداوری‌های مذهبی آزاد کنند. اما برای اجتناب از جریحه دار ساختن احساسات مذهبی مؤمنان، باید این کار را با احتیاط پیش برد. و در بخش مربوط به آموزش، از مدارس مطلقاً غیر مذهبی آزاد از هر نوع نفوذ مذهبی، صحبت می‌شود. (۳۲) در اینجا می‌بینیم که حزب کمونیست نه تنها آزادی مذهب را کنار گذاشته، بلکه عملاً سرکوب مذهب را در دستور کار خود قرار داده است. در این برنامه حتی به صراحت گفته نمی‌شود که مذهب یک امر خصوصی است. بوخارین و پرئوبراژنسکی در کتابی که در اکتبر همان سال در توضیح این برنامه منتشر کرده‌اند، جایی می‌نویسند "مذهب به امر خصوصی شهروندان تبدیل شده و دولت شوروی هر نوع فکر استفاده از کلیسا را به عنوان وسیله‌ای برای تقویت دولت پرولتری رد می‌کند." اما این گفته بیشتر به شوخی شباهت داشت. زیرا خود آنها در همان توضیحات‌شان تردیدی نمی‌گذارند که "مذهب و کمونیسم هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی، آشتی ناپذیرند." و کسی که به خدا اعتقاد داشته باشد نمی‌تواند کمونیست باشد و "برای امر انقلاب پرولتری مبارزه کند." (۳۳) جالب است بدانیم که لنین حتی چند ماه قبل از قدرت‌گیری حزب بلشویک، در اسنادی که برای تغییر برنامه حزب تهیه کرده بود، هنوز "آزادی نامحدود وجدان، گفتار، مطبوعات، تجمع، اعتصاب و تشکل" را مطرح می‌کرد و هنوز هم "بند جدایی کلیسا از دولت، و مدارس از کلیسا" را حفظ کرده بود و فقط غیر مذهبی بودن مطلق مدارس را به آن افزوده بود. (۳۴)

نمونه پنجم: پلنوم هیات اجرایی انترناسیونال در ژوئن ۱۹۲۳، به دنبال بحث که از طرف حزب کمونیست سوئد مطرح شده، قطعنامه‌ای در باره موضع کمونیست‌ها نسبت به مذهب تصویب می‌کند که در آن باز هم چنان اعلام می‌شود که خواست کمونیست‌ها این است که "مذهب در رابطه با دولت بورژوایی یک امر خصوصی بماند" ولی تحت هیچ شرایطی، در رابطه با حزب کمونیست نباید امر خصوصی تلقی شود. و در عین حال گفته می‌شود که "کمونیست‌ها موافق این هستند که تمام کارگران صرف نظر از اعتقادات مذهبی شدن به اتحادیه‌های کارگری دارای خصلت طبقاتی بپیوندند." (۳۵)

این قطعنامه نشان می‌دهد که اولاً دیگر با صراحت قبلی از "آزادی مذهب" یا "آزادی وجدان" دفاع نمی‌شود، ثانیاً معلوم می‌شود، که افراد مذهبی نمی‌توانند به حزب بپیوندند و حداکثر در اتحادیه‌های کارگری وابسته به احزاب کمونیست تحمل می‌شوند، ثالثاً معلوم می‌شود که مذهب فقط در رابطه با دولت بورژوایی است که یک امر خصوصی تلقی می‌شود و نه در رابطه با دولت پرولتری.

نمونه ششم: برنامه انترناسیونال کمونیست که در ششمین کنگره انترناسیونال در سپتامبر ۱۹۲۸ تصویب شده، ضمن دعوت به مبارزه قاطع با مذهب و ضمن دعوت "حکومت پرولتری" به محروم کردن کلیسا از حمایت دولتی و نیز "سرکوب بی رحمانه فعالیت‌های ضد انقلابی سازمان‌های مذهبی"، یادآوری می‌کند که "حکومت پرولتری اجازه آزادی عقیده را می‌دهد" اما از همه امکانات موجود برای پیش‌برد تبلیغات ضد مذهبی بهره می‌گیرد و "تمامی نظام آموزشی را بر بنیاد فلسفه ماتریالیسم علمی تجدید سازمان می‌دهد." (۳۶)

در اینجا می‌بینیم که اولاً نظر حاکم در اتحاد شوروی به سایر احزاب کمونیست "صادر" می‌شود، ثانیاً آزادی مذهب صرفاً به آزادی اعتقاد مذهبی و نه بیان آن، محدود می‌گردد، ثالثاً فعالیت ضد مذهبی از طرف دولت پرولتری، سازمان داده می‌شود، رابعاً در مقابل تبلیغات ضد مذهبی، آزادی تبلیغات مذهبی ملغی

می‌گردد. و به این ترتیب است که دگرذیسی کیفی سیاست مارکسیستی در قبال مذهب کامل می‌شود. و تازه این نمودار آن چیزی است که صرفاً در سطح تئوریک اتفاق افتاده است و به تجربه می‌دانیم که وقتی در سطح تئوریک زیر پای آزادی‌ها شل شود، در زندگی واقعی چه جهنمی به پا می‌شود. در اینجا فقط لازم است یادآوری کنم که اولین شکست تاریخی بلشویسم در مقابله با مذهب اتفاق افتاد، شکستی که البته هرگز به آن اعتراف نشد، اما دهه‌ها بعد انکار آن دیگر امکان‌ناپذیر گردید. در سال ۱۹۲۸ بعد از ده سال مبارزه با مذهب، بنا به مطالعه‌ای که از طرف "آکادمی کمونستی" صورت گرفت، تعداد گروه‌های مذهبی سازمان یافته در میان دهقانان، در مقایسه با سال ۱۹۲۲-۲۳ دو برابر شده بود. (۳۷) و فعال‌تر شدن مذهب در میان روستائیان چنان ابعادی پیدا کرده بود که حتی در قطعنامهٔ پلنوم کمیته مرکزی در مارس ۱۹۳۰ انعکاس یافت و ضمن انتقاد از اشتراکی کردن خشونت آمیز مزارع، ظاهراً از بستن اجباری کلیساها نیز اعلام برائت شد و قطعنامه یادآوری کرد که چنین کارهایی باعث تقویت خرافات مذهبی می‌گردد. (۳۸)

اکنون چپ مارکسیست ناگزیر است با این سنتی که به ارث برده است تسویه حساب کند. بدون گسست از سنت آمرانهٔ مارکسیسم روسی و بازگشت به سنت عمیقاً انقلابی و دموکراتیک مارکسیسم مارکس و انگلس، چپ نخواهند توانست خود را بازسازی کند و به گفتمانی واقعاً توده‌ای دست یابد. مخصوصاً در کشورهای اسلامی که چپ بزرگ‌ترین قربانی تعرض گسترده مذهب در دو دهه اخیر بوده است، مارکسیست‌ها بدون چنین گسستی نمی‌توانند به پیشگامان مبارزات سرنوشت ساز مردم برای دست‌یابی به آزادی و برابری و روشنگری و مدرنیته تبدیل شوند. ما ناگزیریم در یابیم و تا دیر نشده باید دریابیم که صرف نظر از هر نظری که در باره مذهب داشته باشیم، بدون دفاع قاطع از آزادی‌های بنیادی، و از جمله آزادی مذهب، نمی‌توانیم با تاریک اندیشی مذهبی، به نحوی کارآمد مبارزه کنیم. این باید نخستین اصل سیاست ما در باره مذهب باشد. البته پذیرش این اصل هنوز به معنای داشتن یک سیاست روشن سوسیالیستی در باره مذهب نیست ولی مقدمهٔ لازم برای دست یافتن به چنین سیاستی است.

زیر نویس‌ها

۱- با اشاره به این حقیقت، گوران تربورن، جنبش مارکسیستی را "اپوزیسیون وفادار اعلیحضرت مدرن" لقب داده است. نگاه کنید به: Goran Therbon. *Dialectics of Modernity*, New Left Review No 215

۲- جالب این است بدانیم که پری اندرسن می‌گوید "مدرنیسم" و "پسامدرنیسم" به عنوان اصطلاح و اندیشه، در اروپا و آمریکای شمالی، یعنی مرکز نظام فرهنگی مدرن شکل نگرفتند، بلکه هر دو برای نخستین بار در پیرامون آن، در آمریکای لاتین، ظاهر شدند، اولی در سال ۱۸۹۰ برای "اعلام استقلال فرهنگی" از اسپانیا، و دومی در دههٔ ۱۹۳۰ برای مشخص کردن گرایش محافظه‌کار در درون خود مدرنیسم ادبی و در دفاع از موج مدرنیسم جسورانه‌ای که "اولترا مدرنیسم" نامیده می‌شد. نگاه کنید به،

Perry Anderson. *The Origins of Postmodernity*, London, 1998.

۳- برای توضیح بیشتر در باره اثرات عامل ناهم‌کیشی در روند مدرن شدن "کشورهای اسلامی" نگاه کنید به مقالهٔ من با عنوان "مقابله با اسلام‌گرایی: یک آزمون بزرگ، قسمت چهارم" در شماره ۱۲۸ "راه کارگر" (تیرماه ۷۴). ضمناً لازم می‌دانم یک بار دیگر تاکید کنم که تا هم کیشی یک عامل موقعیتی (Conjunctural) است که ربطی به "جوهر" اسلام ندارد.

۴- یادآوری می‌کنم که منظورم از مارکسیست الهام گرفته از بلشویسم فقط مارکسیسم-لنینیسم یعنی مارکسیسم الهام گرفته از سنت استالینی نیست. بلکه بعضی از جریان‌های مخالف سنت استالینی نیز در این مورد از آشفتگی‌های نظری بوجود آمده در دوره عروج بلشویسم رنج می‌برند و در باره مذهب لااقل در سطح تئوریک، با جریان‌های مختلف استالینی، مرزبندی روشنی ندارند.

۵- مارکس و انگلس، در باره مذهب، انتشارات پروگرس، مسکو، (۱۹۸۱). تاکیدات به متن نوشته تعلق دارد.

۶- همان جا، ص ۲۷۶، متن کامل این زیرنویس انگلس را قبلاً در بخش دوم همین سلسله مقالات، نقل

کرده ام.

۷_ البته مارکس این را ناقض نظریه ماتریالیسم تاریخی خودش نمی داند، بلکه می گوید این که "شیوه تولید عموماً خصلت زندگی اجتماعی و سیاسی و فکری را تعیین می کند، تمام این برای دوران خود ما کاملاً صادق است که در آن منافع مادی برجستگی دارد. ولی نه برای قرون وسطا که در آن کاتولیسیسم چیرگی دارد و نه برای آتن و رُم که در آن غلبه با سیاست است.. اما روشن است که نه قرون وسطا می توانست بر پایه کاتولیسیسم زندگی کند و نه دنیای باستان بر پایه سیاست. بر عکس، شیوه امرای معاش آنهاست که توضیح می دهد چرا در اینجا سیاست نقش عمده داشته و چرا در آنجا کاتولیسیسم". نگاه کنید به کاپیتال، ج اول، ص ۸۶، ترجمه انگلیسی، انتشارات پروگرس، مسکو، ۱۹۷۷.

۸_ مثلاً برای اطلاع از چگونگی مالکیت بر زمین در ایران (از آغاز تسلط اسلام تا اواسط قرن بیستم) مراجعه کنید به "مالک و زارع در ایران" نوشته آنا لمتون، ترجمه منوچهر امیری.

۹_ نگاه کنید به:

Max Weber, The Religion of China, 1951, New York

۱۰_ نگاه کنید به:

E.H. Carr, The Bolshevik Revolution. Vol. 3. p. 261_267

۱۱_ رادک (K. Radek) که از طرف هیأت اجرایی انترناسیونال درکنگره باکو شرکت کرده بود، می خواست با تاکید به مسلمانان یادآوری کند که "سیاست شرقی حکومت شوروی یک مانور دیپلماتیک نیست... بلکه چیزی که ما را با شما پیوند می دهد، سرنوشت مشترک مان است" (به نقل از "انقلاب بلشویکی"، در همان جا) ولی دست همین ضرورت مقابله با دشمن مشترک بود که بلشویک ها را به برخورد مصلحت گرایانه با اعتقادات مذهبی مسلمانان وا می داشت تا جایی که حتی ترسکی که در آن هنگام، ریاست انجمن بی خدایان را بر عهده داشت، ضرورت برخورد استثنایی با اسلام را به خاطر اهمیت عضوگیری انقلابی های جدیدی از شرق می پذیرفت. (نگاه کنید به "وظایف آموزش کمونیستی" در مجموعه نوشته های او "در باره فرهنگ و علم" به ویراستاری G. Novack، ۱۹۷۳، نیویورک).

۱۲_ در باره سلطان گالیف نگاه کنید به:

M. Rodinson. Marxism and Muslim World 1979

S. Schram et H. Carre "re D'Encause. Le Marxisme et L'Asie. P.239.50

۱۳_ مثلاً نگاهی به نوشته های سلطان گالیف کافی است تا شباهت شگفتی آور آنها را با ادبیات حزب توده ایران در دوره انقلاب ۵۷_ که نورالدین کیانوری می کوشید میان "سوسیالیسم علمی و اسلام انقلابی امام خمینی" پیوندی استراتژیک ایجاد کند_ دریابید. البته فرق ها را هم نباید نادیده گرفت: سلطان گالیف، علی رغم نظریه های آشفته اش، انقلابی روشننگری بود که برای بیداری مردمان آسیای میانه می کوشید، در حالی که حزب توده از استبداد مذهبی خون آشامی که کشوری را به تاریکی قرون وسطا می کشاند، حمایت می کرد.

۱۴_ باز برخلاف تصور شایع اصطلاح "رهبری پرولتاریا" ابداع بلشویک ها نبود. اولین کسی که اصطلاح "هژمونی پرولتاریا در انقلاب دموکراتیک" را ابداع کرد نه یک بلشویک، بلکه پاول آکسلرد، منشویک و هم رزم قدیم پلخانف بود. (نگاه کنید به: Neil Harding. Lenin's Political Thought, 1983, Hong Kong) و معنای این اصطلاح، حتی برای بلشویک ها، همیشه مبهم و دو پهلو ماند.

۱۵_ پلخانف اولین مارکسیستی بود که اصطلاح "دیکتاتوری پرولتاریا" را در یک سند برنامه ای حزبی بکار برد و آن را عملاً به معنای دیکتاتوری انقلابی حزب سوسیال دموکرات روسیه می فهمید: درکی که وقتی انگلس آن را از طریق یک مهاجر سوسیال دموکرات روس شنید، شدیداً آن را محکوم کرد، نگاه کنید به:

Hal Draper. Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. 3. p. 323_4

۱۶_ در سال ۱۹۰۸ پلخانف در مباحثاتی که با بوگدانف داشت، حاضر نشد او را "رفیق" خطاب کند زیرا

او به جای ماتریالیسم، نظرات فلسفی ماخ (E. Mach) را تبلیغ میکرد. و این در حالی بود که بوگدانف یکی از اعضای حزب سوسیال دموکرات و از رهبران بخش بلشویکی آن محسوب می شد. نگاه کنید به:

G.Plekhanov. Selected Philosophical Works, Vol 3, P.89, Moscow, 1976.

۱۷- مثلاً انگلس در سپتامبر ۱۸۷۲ (در کنفرانس انترناسیونال در لندن) در دفاع از ضرورت مبارزه سیاسی به عنوان مهم‌ترین امکان طبقه کارگر برای رسیدن به نفی بهره‌کشی طبقاتی می‌گوید: "ما امحای طبقات را می‌خواهیم. برای رسیدن به این چه وسیله‌ای وجود دارد؟ تنها وسیله، سلطهٔ سیاسی پرولتاریاست،" و در ادامه، تاکید می‌کند که با آزادی‌های بنیادی است که می‌توان در این جهت پیش رفت: "آزادی‌های سیاسی، حق تجتمع و تشکل و آزادی مطبوعات، اینها سلاح ما هستند." نگاه کنید به گزیده سه جلدی آثار مارکس و انگلس، ترجمهٔ انگلیسی، انتشارات پروگرس، ج ۲، ص ۶-۲۴۵.

۱۸- مثلاً تاکیدات مارکس بر اهمیت دموکراسی مشارکتی در تجربهٔ "کمون پاریس" (نگاه کنید به "جنگ داخلی در فرانسه") و مقالهٔ "قانون اساسی جمهوری فرانسه" در سال ۱۸۵۱ که مبنای تئوریک خواست "آزادی‌های بی قید و شرط سیاسی" را فراهم آورد، نمونه‌ای از درک آنها را در این باره نشان می‌دهند.

۱۹- تصادفی نیست که مانیفست کمونیست، (امحای طبقات و ستیزهای طبقاتی و استقرار جامعه‌ای که در آن شکوفایی آزاد هر کس شرط شکوفایی آزاد همگان باشد) را هدف مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا معرفی می‌کند. و یا مارکس "شکوفایی کامل و آزاد هر فرد" را "اصل حاکم" بر جامعهٔ کمونیستی می‌نامد (نگاه کنید به کاپیتال، ج ۱، ص ۵۵۵).

۲۰- بعد از انحلال مجلس مؤسسان، بلشویک‌ها رسماً سعی می‌کردند الغای حق رای عمومی را به عنوان یک ضرورت عمومی در هر دولت کارگری قلم داد کنند. تا جایی که مثلاً این را به نحوی ضمنی در برنامهٔ دوم حزب (مصوب کنگره هشتم، مارس ۱۹۱۹) نیز گنجانند. یا بوخارین و پرنوبراژنسکی صراحتاً حق رای عمومی را بی معنا نامیدند دلیل‌شان هم این بود که میان طبقات بهره‌کش و بهره‌ده، اراده مشترک همان قدر بی معناست که میان گرگ و میش نگاه کنید به "الفبای کمونیسم" که آنها در توضیح برنامهٔ جدید حزب نوشتند، ترجمهٔ انگلیسی، لندن ۱۹۶۹، ص ۲۱۶-۱۷).

یا ترتسکی و رداک در کتاب‌هایی که علیه کائوتسکی نوشتند سعی کردند "کمون پاریس" را هم چون شورشی علیه حق رای عمومی معرفی کنند (به نقل از هال درپیر در "دیکتاتوری پرولتاریا از مارکس تا لنین"، ص ۱۳۹). البته لنین، مخصوصاً بعد از انتقاد صریح روزا لوگزامبورگ، سعی می‌کرد الغای حق رای عمومی را محصول ویژگی وضعیت روسیه قلم داد کند (مثلاً نگاه کنید به "انقلاب پرولتری و کائوتسکی مرتد". ج ۲۸ مجموع آثار لنین، ص ۶-۲۵۵). نگاه کنید: L.Schapiro. The Communist Party of Soviet Union, P. 410.

البته هنوز هم بعضی از جریان‌های چپ ما که نتوانسته‌اند از ماجرای انحلال مجلس مؤسسان در ۱۹۱۸ جلوتر بیایند، با ساده لوحی عجیبی، مخالفت با حق رأی عمومی را از اصول اساسی خود تلقی می‌کنند.

۲۲- به نظر من، بدبینی به دولت یکی از عناصر ثابت سیستم فکری مارکس است که از "نقد فلسفهٔ حق هگل" گرفته تا "جنگ داخلی در فرانسه" و "نقد برنامهٔ گوتا" همه جا در نوشته‌های او دیده می‌شود. به همین دلیل است که مثلاً در "نقد برنامهٔ گوتا" خواست برقراری "آموزشی ابتدائی به وسیلهٔ دولت" را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید تامین هزینه‌های تحصیل رایگان از طرف دولت یک چیز است و معرفی دولت به عنوان "آموزش دهندهٔ مردم" چیزی دیگر، و با طنزی گزنده اضافه می‌کند که این دولت است که به آموزشی خیلی سخت از طرف مردم نیاز دارد (گزیده سه جلدی آثار مارکس و مارکس، ج ۳، ص ۲۹).

تردیدی نیست که مارکس و انگلس، دولت کارگری را اهرم اقدام تاریخی پرولتاریا می‌دانستند و بنابراین نمی‌توانستند آن را هم با همان چشم بنگرند که دولت بورژوازی را، با این همه، حتی در مورد دولت کارگری نیز آنها معمولاً با نوعی احتیاط حرف می‌زنند. مثلاً انگلس هنگام بحث در باره "کمون پاریس" نیز یادآوری می‌کند که حتی دولت کاملاً دموکراتیک نیز.. در بهترین حالت، شری است که پرولتاریا بعد از مبارزه پیروزش برای تفوق سیاسی به میراث می‌برد که بدترین وجوه آن را پرولتاریا پیروز، درست مانند

حتی آنهایی که دیگر نمی توانند از ایده آلیسم تاریخی وبر سرراست دفاع کنند، هم چنان ستایش گر او می مانند و رد نظریه تاریخی مارکس را یکی از وظایف اصلی خود تلقی می کنند. مثلا ارنست گلنر (E. Gellner) در آخر عمرش اعتراف می کند که از نوجوانی همیشه با مارکسیسم خصومت داشته است. یا مایکل مان (M. Mann) تاکید می کند که طرح جاه طلبانه اش درباره "تاریخ قدرت اجتماعی" را با نیت رد ماتریالیسم تاریخی مارکس و اثبات نظریه وبر آغاز کرده است (The sources of power، جلد اول، لندن ۱۹۸۶).