

## 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 جزئی را به نمایش می‌گذارد. حقیقت جزئی 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 نگهبان 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 از خودگذشتگی 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، آن‌هم 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 (آن‌هم 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 ملقمه 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 گرای 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 منشاء 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» (Litrated higher 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