

جهت گیری کنش به سوی دگرگونی اجتماعی از نوع انسانی آن است.<sup>۷</sup> تفکیک استعلایی و زمینی یک سلسله نتایج به بار می آورد که حتی بر معنای جنبه های مختلف کنش اجتماعی هم اثر می گذارد. اولین اثر آن ارزیابی مجدد در مورد مفهوم اقتدار است. بر این اساس،

نوع مذهبی که در پی ترتیب روابط با عالم لاهوت است. آیزنشتاد یادآور می شود که در این سطح، بنیان روحانیتی شکل می گیرد که حامل فعالیت های خاصی بوده و در مقابل شاه مدعی نوعی استقلال است، اما علاوه بر استقلال اگر تشخیص دهد که شاه از راه خدا منحرف شده است، حق انتقاد و توبیخ را هم

## عناصر لازم برای مقایسه فرهنگی

برتران بدیع

ترجمه احمد نقیب زاده  
پژوهشگر علوم اسلامی

اقتدار فقط از خدای واحد سرچشمه می گیرد و اندیشه خدا-شاه بی اعتبار، و تمامی اقتدار مطلقه از شاه سلب می شود. همان طور که مثال اسرائیل باستانی نشان می دهد، شاه فقط حامل یا کارگزار قانون الهی تلقی شده و زیر این عنوان در مقابل خدا مسئول خواهد بود.<sup>۸</sup> به همین نحو، دو مجموعه از هم تفکیک می شوند؛ یکی از نوع سیاسی که در پی انجام کنشهای انسانی است و دیگری از

برای خود محفوظ می داند.<sup>۹</sup> نویسنده، نکته اخیر را در آثار دیگر خود از جمله کارهایی که به انقلاب اختصاص داده نیز مورد تعمق قرار داده است. وی به این نتیجه می رسد که تنش بین نخبگان سیاسی و نخبگان مذهبی (قابل تسری به تمام نخبگان فرهنگی) در ذات خود منازعه ای را به وجود می آورد که در هدایت کنش اجتماعی به سوی ناهمگنی و شورش مؤثر





است. هر قدر استقلال نخبگان فرهنگی بیشتر باشد، تصور این که انقلاب هم یکی از شاخصهای توسعه سیاسی باشد بیشتر می شود.<sup>۱۰</sup> بویژه آن که استقلال نخبگان مذهبی هم با جدایی سیاست از مذهب تقویت می شود که نتیجه آن امکان زیر سؤال بردن کنش شاه است. زیرا نه تنها وقتی سیاست از مذهب جدا شد، مذهب یون هم می تواند به انتقاد از سیاست پردازند، بلکه همچنین به این دلیل که وقتی سیاست از مذهب جداست، زیر سؤال بردن آن هم قابل توجیه است. به این ترتیب در یک طرف مذهب و در طرف دیگر ایدئولوژی قرار می گیرد و تقابل، فلسفه وجودی خود را پیدا می کند.

اگر این تحلیل را بپذیریم به مسأله مشروعیت کنش سیاسی و، به دنبال آن، تفکیک ضروری بین قدرت و اقتدار می رسیم که مخرج مشترک تمامی نظامهای بزرگ فرهنگی است؛ همچنین بنیان مشروع نقد سیاسی و ویژگی ایدئولوژیک چنین نقدی نیز روشن می شود. در عین حال، این ویژگی مشترک [مذاهب بزرگ] در همین جا به پایان می رسد [و اختلاف آغاز می شود]: آیزنشتاد با کمی مسامحه یادآور می شود که مبنای تمایز بین نشانهای فرهنگی که عناصر پیوسته نظامهای مذهبی هستند، نوع نگرش آنها به

رابطه لاهوت و ناسوت، و همچنین به نوع راه حلی است که برای رفع تنشهای برخاسته از تقابل احتمالی آنها ارائه می دهند. در اینجا نویسنده وارد همان مسائلی می شود که از زمان ویر بر ما شناخته شده است: تصور یک الگو از مسأله سعادت چگونه است؟ و چگونه مسأله سعادت بر کنش اجتماعی اثر می گذارد؟

این رابطه از لحاظ تاریخی به سه شیوه متفاوت بررسی شده است: اول، به شیوه کنفوسیوسی و از نقطه نظری [نزدیک] به شیوه رم و یونان در عبارت «تفکیک» مطرح گردید و مبنای کنش بشری، فلسفه یا اخلاقی تصور شد که برای حفظ هماهنگی امور این جهان ابداع شده بود. [دوم]، رابطه فوق، مانند آنچه در بودیسم و هندوئیسم می بینیم، در عباراتی کاملاً مذهبی مطرح شده و برعکس اندیشه فوق، سعادت را در تاملات غیر شخصی و کاملاً متافیزیک می دید. بالاخره در شیوه سوم، این رابطه، مانند آنچه در مذاهب بزرگ توحیدی به چشم می خورد، در عبارت تطبیق مدام نظم زمینی با نظم لاهوتی تصور شده است: از این رو تنش دائمی بین این دو مرجع، امری ضروری تلقی شده که بر حسب شرایط، به جستجوهای انسان در پی کسب سعادت،

[و] به سازمان کنش بشری و دیگر گونیه‌های اجتماعی سامان می‌دهد.<sup>۱۱</sup>

در واقع آیزنشتاد به ذکر این نکته می‌پردازد که فرهنگ کنفوسیوسی در درجه اول بر الگویی متکی است که به تعریف تکالیف بشر بر روی زمین می‌پردازد. اخلاق این جهانی، مانع از شکل‌گیری نخبگان مذهبی شده و نخبگان دانش آموخته را بر آنها ترجیح می‌دهد، و در همان حال بر تحقق نظم ادغام‌گر و نظم قانونی تکیه دارد. از اینجا است که اقتدار (Autorité) و توانمندی (Puissance) در کف امپراتوری که وکالتی نیز از جانب آسمان دارد در هم می‌آمیزد، ولی مسئولیت او زمانی مورد پیدا می‌کند که این ادغام و این هماهنگی زیر سؤال برود، اعم از این که این امر بر اثر سانحه‌ای زمینی اتفاق افتاده باشد یا بر اثر شکستی سیاسی.

سیاست چو نان فضای نهادینه و ضرورتاً متمرکزی تصور می‌شود که به وسیله دستگاه دیوانی و نخبگان روشنفکر بر محور یک پادشاه سازمان یافته باشد. بنا بر این تعریف، و بر خلاف مورد ژاپن سنتی و متمرکز فرعون، بحشهای سیاسی و وجود شورشها هم قابل تصور و محتمل جلوه‌گر می‌شوند. در عین حال، خطر از هم پاشیدگی و اعتراضات، بسیار محدود خواهد بود: دلیل

این امر فقدان نخبگان مذهبی به معنای دقیق آن و، افزون بر این، مشروعیتی است که اخلاق موجود و نهاد امپراتوری به عنوان حافظ نظم این جهان، از آن برخوردار است.<sup>۱۲</sup>

این تناسب در فرهنگهای بودایی و هندو، آن طور که نویسنده ارائه می‌کند، معکوس می‌شود. این فرهنگها نه تنها نشانی از تفوق نظم اخلاق دنیوی [سکیولار] با خود ندارند، بلکه مرجع آنها هم جهانی است در ورای این طبیعت. این جهت‌گیری، برخلاف کنفوسیانیسم، به تشکیل نخبگان مذهبی قدرتمند مانند سانگها (Sangha) کمک می‌کند که مدعی شناسایی نظم اجتماعی عادلانه‌ای مطابق با جهان لاهوت هستند. به همین نحو زمینه نامناسبی برای کنش سیاسی به وجود می‌آید: سیاست، ربطی به مقتضیات سعادت نداشته و از اهمیت اندکی برخوردار است. شاه حالت تقدس خود را از دست می‌دهد و از تمامی انتسابهای مذهبی فارغ می‌شود و نقش او به امور دنیوی محدود می‌گردد. در عین حال وظیفه وی برای حفظ نظم این جهانی، لازم تلقی می‌شود: از این زاویه است که [شاه] مورد قبول واقع شده و قدرت او از سوی نخبگان مذهبی، که خود به عنوان حاملان «وجدان اخلاقی» باید مورد





حمایت شاه باشند، مشروع معرفی می شود. بر این اساس بحث سیاسی به کمترین حد خود می رسد، اما به دلایلی کاملاً مغایر با دلایل کنفوسیانیسم: در اینجا جهت گیری آن جهانی نخبگان مذهبی باعث کاهش اشکال اعتراض و مشارکت سیاسی می شود، حتی اگر دفاع روحانیت از «وجدان اخلاقی» جامعه خود در بردارنده تقاضاها و نقشهایی همسو با درخواستهای مردم باشد. در مجموع با این الگو، خود را در مقابل انگاره دیگری از اقتدار می یابیم که هر گونه وکالت مقدسی را از پادشاه سلب و نگرش دیگری از کنش اجتماعی را القا می کند که نشان آن، تفوق و نفوذ عنصر مذهب است.<sup>۱۳</sup>

بالاخره آیزنشتاد مفهوم خاصی برای مذاهب بزرگ توحیدی قائل است که در آنها سعادت مطابق با الگویی سنجیده می شود که ماخذ این جهانی و آن جهانی را در خود جمع دارد. هر یک از این دو جهان در تنشی پایدار با یکدیگر قرار دارند که راه حل آن کوشش پایدار انسان این جهانی در جهت بازسازی جهان ناسوت بر پایه قوانین الهی است.

این نگرش، ارزشی به کنش سیاسی می بخشد که نمونه آن در الگوی بودایی مشاهده نمی شود؛ بلکه مذهب اخیر کنش سیاسی را در الگوی مشروعیتی می گنجانند

که ریشه در مقدسات داشته و به همین دلیل جنبه اجبار آن هم نسبت به الگوی کنفوسیوسی بیشتر است. هرکس در روی این زمین باید در جهت کاهش تنشی اقدام کند که این جهان را در مقابل آن جهان قرار داده است. راه حلهای این تنش هم، پیچیده و متنوع بوده و شامل گونه های سیاسی، نظامی یا اقتصادی می شود، مگر آن که بر اساس جهت گیریهای نوع استعلایی تحقق پذیرد.<sup>۱۴</sup>

به نظر آیزنشتاد این دیدگاه وجهه ای فرهنگی و پربار دارد که خاص مذاهب بزرگ است و تمهیدات مشابهی را در مقابل کنش سیاسی طرح می کند. در درجه اول افراد و گروهها به گونه ای فعال بسیج شده و به تعهدات خود نسبت به نظم اجتماعی و الگوهای متفاوت ایدئولوژیک آن ارجح می گذارند. از طرف دیگر، در این چارچوب تفکیکی آشکار بین مجموعه های مذهبی، فرهنگی و سیاسی به وجود می آید که خود به از هم پاشی نخبگان می انجامد: مذهبیهون خواهان توجه به الزامات تطبیق با آن جهان هستند، نخبگان سیاسی خود را مسئول نظم این جهان می دانند، نخبگان روشنفکر و فرهنگی مدعی حق اعتراض و زیر سؤال بردن نظم سیاسی موجود هستند،

پندار از سیاست را فراهم می‌سازد: به یقین، سیاست در نگرشهای متفاوت دارای جهت‌گیریهای متفاوتی هم خواهد بود. از جمله وقتی سیاست با نظم اخلاقی دنیوی (کنفوسیانیسم) خلط شود یا اساساً از نظم مذهبی، جدا تلقی شود (بودیسم و هندو) یا



این که به عنوان فعلیتی در نظر گرفته شود که به انسان امکان می‌دهد تا تنشهای این جهان و آن جهان را حل کند (مذاهب وحدانی)، جهت‌گیریهای آن هم به همین نحو متفاوت خواهد بود.

در عین حال، این گونه تحلیلها محدودیتهای خاص خود را هم دارد که هنگام ژرفا بخشیدن به آن آشکار می‌شود. اولین کاستی آن مربوط به جاه‌طلبی بیش از حد آن می‌شود که نویسنده را به سوی تعمیم افراطی سوق داده و سبب می‌شود تا فرهنگهای اساساً متفاوتی مثل اسلام و

[و] بالاخره سلطان در همه جا نسبت به اداره امور این جهان مسئولیت داشته و این امر به اعتلای کیفی ذات مشروعیت کمک می‌کند.

آیزنشتاد از این مختصات اساسی به این نتیجه می‌رسد که نظامهای فرهنگی تک‌خدایی اساساً تکثرگرا هستند. زیرا از نخبگان متفاوتی ترکیب یافته‌اند که هر یک نگرشی همپایه نگرش دیگری از جهان دارند و در پی تأثیر بر دیگری هستند. این رقابت، خود همزمان منشا کاهش (démultiplication)<sup>۱۵</sup> مراکز و افزایش

مبادله بین مراکز و پیرامونها بوده و همچنین زمینه‌ساز انقلاب و پیاده کردن یک الگوی ائتلافی در دگرگونیهای اجتماعی است، به این معنا که هر تحولی که در یک حوزه صورت

گیرد بر حوزه‌های دیگر هم اثر می‌گذارد.<sup>۱۶</sup> در اهمیت الگوی آیزنشتاد شکی نیست.

اصالت این الگو در میان کارهایی از این نوع، در این است که در عین تلاش برای جهانی کردن و مقایسه بین نظامهای فرهنگی تاریخی، در پی یافتن راهی برای پیوند این جهان و آن جهان نیز هست. شرایطی که این پیوند در آن صورت می‌گیرد، خود نقطه آغاز گونه‌شناسی آیزنشتاد را تشکیل می‌دهد. بی‌شک، پیوند این دو مرجع امکان روشن کردن معانی کنش اجتماعی و تفکیک چندین الگوی مشروعیت و فراتر از آن، چندین

مسیحیت را از یک مقوله بدانند، در حالی که وجوه اختلاف آنها از وجوه اشتراکشان بیشتر است. ۱۷ این نقص موقعی نمایان تر می شود که به فرازمانی بودن الگو آگاه باشیم: هر یک از ویژگیهای ارائه شده، برای همه زمانها معتبر است و این خود به معنای نفی ویژگی پویایی فرهنگها و ندیده گرفتن تحولات درونی آنهاست. در این صورت، تبیین فرهنگی در مورد شکل گیری نظامهای سیاسی نیز بی معنی می شود. در حالی که می دانیم تکوین دولت در شرایط فرهنگی غرب مستلزم ذکر تاریخ و رجوع به ویژگیهای فرهنگی خاص همراه با تعیین جایگاه تاریخی آنهاست. به این ترتیب، چنان است که گویی از تاریخ گسیخته و دوباره به ایدئلیسم پیوسته است، چیزی در مورد ریشه سنتهای فرهنگی و شرایط شکل گیری و تحول آنها به ما نمی آموزد. چنین است که در طول این تحلیل به آثاری از مشی تکامل گرایی و در واقع مشی قوم محوری (ethnocentrisme) بر می خوریم که مذاهب وحدانی را چونان شیوه ای معرفی می کند که به تنهایی دربردارنده جهش ایدئولوژیهای بزرگ، مسأله سازی سیاست، دگرگونی اجتماعی و خصوصاً زایش تکثرگرایی هستند.

احتمالاً در این سطح است که شباهتها نامشخص و حتی تبدیل به تضاد می شوند. اگر جدایی راهها در نهایت به ساخت الگویی رقابتی و تکثرگرا می انجامد، پس چگونه می توان اسلام و مسیحیت را در یک رده قرار داد. این کار تقریباً غیر ممکن است، حتی اگر نویسنده بتواند نشان دهد که در پاره ای از شرایط وحدت امت به دلیل تقابل نخبگان مذهبی و نخبگان سیاسی-نظامی زیر سؤال رفته است. ۱۸

به نظر می رسد که دلیل این همگون سازی افراطی در مورد سنتهای فرهنگی برخاسته از مذاهب بزرگ توحیدی، نبود تحلیلی است که در پرتو آن تفاوت بین نگرشهای مختلف در مورد تنش زمینی و آسمانی مشخص شود. این تنش در اسلام و مسیحیت با پاسخهای کاملاً متفاوتی رو به رو شده است. مسیحیت غرب از همان آغاز با اندیشه انفکاک نهادی آشنا شد: شاه که نماینده خداست باید مطابق با قوانین او یعنی همان طبیعتی که از اراده او سرچشمه گرفته عمل کند، اما فراموش هم نکند که این طبیعت با ماورای طبیعت اساساً متفاوت است. بنابراین، نخبگان سیاسی و مراجع سیاسی از مراجع مذهبی، مجزاً و دو نوع مسئولیت مربوط به آنها نیز از یکدیگر تفکیک

می شوند: مسئولیت شاه در مقابل خدا، که داوری درباره آن بر عهده کلیساست، و مسئولیت شاه در اداره امور دنیا، که داوری درباره آن مربوط به مردم است. به این ترتیب، به متنی دقیق تر از متن آیزنشتاد درباره کنش سیاسی می‌رسیم: نظم سیاسی، برخاسته از مجموعه نهادهایی است که ذاتاً از جهان مذهب مجزاً بوده و راه را برای رقابت بین نخبگان باز می‌کند. برعکس، اسلام در سده‌های نخست هجری و بخصوص با شروع خلافت غیر مبتنی بر قانون شرع، الگویی را بنا می‌نهد که براساس آن، خدا به کسی وکالت نمی‌دهد و حوزه سیاست هم نمی‌تواند چیزی جز حوزه قوانین الهی باشد. بر پایه این نگرش، راه حل متصور برای تنش بین این جهان و آن جهان نیز ادغام این دو، و از بین بردن جدایی بین این دو حوزه است. دیگر، تکثر نخبگان را نمی‌توان به همان معنا که در مسیحیت بود به حساب آورد و روحانیت هم به عنوان یک جمع سازمان یافته متمایز محسوب نمی‌شود. به این ترتیب هر دو مذهب [اسلام و مسیحیت] می‌توانند در همان حال که کنش بشری را به عنوان شرط سعادت در نظر می‌گیرند، سیاست را به گونه‌ای کاملاً متضاد با یکدیگر سازمان دهند؛ یکی

براساس ادغام [دو حوزه سیاست و مذهب]، و دیگری بر پایه تمایز [حوزه سیاست] از ساختارهای مذهبی.

به همین نحو می‌توان از آیزنشتاد انتقاد کرد که در تفکیک الگوهای قدرت، بر پایه راه‌حلهای ارائه شده در مورد تنش این جهان و آن جهان، دقت لازم را مبذول نداشته است. شاخص اسلام، یکی پنداشتن قدرت و قانون است که خود به معنای بیهوده بودن تلاش در جهت ایجاد یک قدرت سلسله‌مراتبی مشروع می‌باشد: قدرت وقتی مشروع است که با قانون الهی مطابق باشد؛ در نتیجه، هیچ وکالت و وساطتی هم پذیرفته نیست. در این صورت اندیشه و ساطت کلیسا، یا اندیشه ایجاد یک جامعه مذهبی بر پایه سلسله مراتب سازمان یافته، اندیشه‌ای بی‌بنیان تلقی می‌شود.<sup>۱۹</sup> در حالی که اندیشه سلسله مراتب، از همان آغاز مسیحیت در قالب تفویض اقتدار الهی در امور روحانی به کلیسا، و در امور دنیوی به سلطان، وارد فرهنگ مسیحی غرب شد و امکان تصور قدرت در قالب وکالت و سلسله مراتب را در فضای فرهنگی غرب، همراه با زمینه فهم الگوی دیوانی و دولتی فراهم ساخت.

مطالعه تطبیقی اقتضا می‌کند که

گونه‌شناسی آیزنشتاد را به گونه‌ای مضاعف گسترش دهیم: در درجه اول، [ارائه] مقایسه‌ای نظام‌مندتر (سیستمیک)، از سنتهای فرهنگی مسیحی و اسلامی بر پایه لحاظ کردن مجدد سیاست، قدرت، قانون و حقوق؛ [و] سپس، استدراکی تاریخی از تاثیر فرهنگ مسیحی بر ساخت دولت، به عنوان الگوی بدیع نظام سیاسی.

### ب) رابطه 'اسلام و مسیحیت با سیاست

فرهنگ اسلامی و فرهنگ مسیحی رم چونان دو پدیده متضاد، رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند که جا دارد به عنوان نمونه مورد توجه قرار گیرند. اسلام بر اصل وحدت، و مسیحیت رم بر اصل انفکاک استوار است؛ اولی دربردارنده ساختن جوهری [ماهوی] از قدرت است و دومی نگرشی عقلایی و سلسله‌مراتبی از آن دارد؛ اسلام به ادغام کامل حقوق و قانون الهی نظر دارد، در حالی که مسیحیت رم مدعی تفکیک آنها از یکدیگر است.



### ۱) پایداری نشان تک حقیقت‌پنداری [مونیسیم] در اسلام

نشان فرهنگ اسلامی قبل از هر چیز بر مونیسیم استوار است و به طور عمیق قائل به وحدانیت، و متکی بر اندیشه خدای واحدی است که امور عالم را رقم زده و سرنوشت همه را در دست دارد. این وحدت نه با تصور تثلیث در مسیحیت همخوانی دارد، و نه با سلسله مراتب قدیسان و مقربان، و نه با هیچ پندار کیهانی از تکثرگرایی. خدای اسلام نه اقتدار خود را به کسی تفویض کرده و نه پسر خود را فرستاده است: در ساخت خویش، این خدا نه مبین‌الگوی نمایندگی است و نه تصویری از تقسیم وظایف به دست می‌دهد. جهان پرتوی از اراده اوست و هیچ جایی هم برای یک قدرت واسط وجود ندارد.

نگرش مونیسیم عنصر اساسی فرهنگ اسلامی بوده و مقولات اساسی آن را سازمان داده و می‌دهد. اندیشه «امت» یعنی نگرش وحدت‌گرا در مورد اجتماع بشری را، که هم جنبه اجتماعی دارد و هم جنبه سیاسی، نظامی و مذهبی، به اسلام وامدادیم.<sup>۱۸</sup> برعکس آنچه در فرهنگ مسیحی رم ملاحظه می‌کنیم، در اسلام تمایز بین انتسابات کنش انسانی از هیچ مشروعیتی برخوردار نیست: اسلام که هرگونه اجتماع خاص مذهبی



[مانند جامعه روحانیان] را نفی می کند، الهیات خود را نه می تواند با رهبانیت آشتی دهد و نه، به گونه ای عام تر، با تصور یک کلیسای مجزا از نظام سیاسی. از این رو نه اصل گیتی گرایی که به ظهور دولت غربی کمک کرد، در آن یافت می شود و نه بدهستان بین کلیسا و دربار، که در دو قرن آخر قرون وسطی به اوج خود رسید.

به طور طبیعی، اجتماع مؤمنان اساساً اجتماعی سیاسی تلقی می شود. برخلاف آنچه در مسیحیت مشاهده می کنیم، [در اسلام] نظم این جهان در ساخت خود با هیچ استقلال دنیوی ای همراه نیست. در الگوری مونیسم، مبارزه سیاسی، که هیچ ربطی هم به مبارزه مذهبی ندارد، به مثابه یک تکلیف برای مؤمن در نظر گرفته شده است. عمل مبارزه هم، آن گونه که بعضی وقتها در آیین مسیحیت ملاحظه می شود، جنبه الزام شرعی ندارد، بلکه به مثابه عملی تلقی می شود که بنا به گفته حقوقدان کلاسیک، ابن تیمیه، مؤمن را به خدا نزدیک می کند.<sup>۲۱</sup> این نگرش از چند زاویه، جنبه اساسی دارد: در درجه اول، به این دلیل که انگیزشی مستقیم برای کنش سیاسی است، در حالی که الهیات مسیحی مشروعیتی غیر مستقیم برای آن قائل است؛ خواه از طریق توسل به دلایل

خارج از ایمان یعنی به شیوه سن توماس و خواه با توسل به اصل «راحتی موقت» که انسان در دنیا قادر به تحصیل آن است، و این خود فاصله ای را که سن توماس از دنیا می گرفت کاهش می دهد. در مورد اول، اسلام می تواند در خدمت این اندیشه قرار گیرد که کنش سیاسی را منشأ خیر و سعادت

تلقی کنیم؛ در مورد دوم، مسیحیت طرح دنیوی [لائسیسته] را می ریزد که تفکر سیاسی مسیحی به سختی از عهده تعریف آن برمی آید.<sup>۲۲</sup> مهم تر از آن، شاید جهت مذهبی ای باشد که ویژگی سیاسی «امت» به شهر می بخشد، یعنی همان شهری که انسانها رسالت دارند آن را بر روی زمین بناکنند. محمد آرکون در

این باره می نویسد: «تاریخی که خارج از «حدود الله» شکل گرفته باشد موجب زوال و انحطاط شهر آرمانی مورد نظر پیامبر می شود. برای نجات این شهر که همیشه در خطر زوال و کاهش پویایی [آنتروپی] قرار دارد، باید به [حقایق اولیه ای] رجوع کرد که



خدا و پیامبر آموزش داده اند».<sup>۲۳</sup> این شهر خدا که وظیفه داریم آن را بسازیم و حفظ کنیم، دقیقاً در جهت خلاف نگرش تکامل گرایی غرب قرار دارد. زیرا تکامل گرایی ما را به سوی کشف و شکل دهی شهری عقلایی رهنمون می شود. اندیشه شهر خدا بحث سیاسی را در محدوده ای طرح می کند که به کلی منکر تضاد محافظه کاری- ترقی خواهی است؛ در حالی که این تضاد را اغلب برای ساده کردن بیش از حد تقابل اندیشه در جهان اسلام به کار می برند. در برابر خطر زوال پویش [آنتروپی] تنها راه چاره ای که مورد توجه قرار گرفته است فرمول اعاده است: این اعاده یا بنیادگرایانه است و یا احیاءگرایانه. به عبارت دیگر، یا الگویی جامعه زمان پیامبر مورد توجه است یا برعکس، آن طور که افغانی [سید جمال الدین] یا عبده در نظر داشتند، نوعی آشتی با تجدد.<sup>۲۴</sup> در هر دو مورد، آرمانشهر اسلامی کاملاً از آرمانشهر غربی مجزاست: آرمانشهر اسلامی به آینده نظر ندارد بلکه به بازترکیب و، در نهایت، روزآمد کردن الگویی نظر دارد که پیش از این وجود داشته و همه از آن باخبرند. بر این اساس سیاست دیگر، حوزه ابداع نیست بلکه مکانی برای

ابرام وفاداریهاست.

عصر اساسی فرهنگ اسلام، یعنی وحدت سیاست و مذهب، بر دیگر مقولات کنش انسانی نیز تأثیر گذاشته و مانع از شکل گیری یک مقوله اقتصادی مستقل می شود. دومان به خوبی نشان می دهد که چگونه [در مسیحیت،] به برکت انفکاک از پیش فراهم آمده سیاست که خود باعث آزادی عمل افراد شده و ذهن آنها را از قید مذهب، که اینک به صورت امری خارجی درآمده بود، رها می ساخت، استقلال حوزه اقتصاد هم امکان پذیر شد.<sup>۲۵</sup> در حالی که در فرهنگ اسلامی جهتی مخالف این مشاهده می شود: شاه مونیست [تک حقیقت پندار] الزامات اقتصاد را به عنوان مقوله ای مجزا از فکر و عمل تلقی نمی کند، بلکه برعکس از آن ابزاری برای بازتولید وحدت و همبستگیهای اجتماعی می سازد.

بر این اساس، فرهنگ اسلامی هیچ گاه نمی تواند آرمانشهر غربی را در مورد نظام بازار آزاد، آن طور که کارل پلانی بی تعریف می کند، بپذیرد؛ یعنی بازاری که در آن انسان فقط براساس منافع فردی و غریزه تملک برداراییها عمل می کند. درست برعکس، در اسلام، اقتصاد در عقلانیتی غوطه ور است که نه فردی است نه مالکیتی،



بلکه بر پایه حفظ تمامیت اجتماع استوار است.<sup>۲۶</sup> زمانی که غرب رنسانس اندک اندک به سوی منطق بازار پیش می‌رفت و امیدوار بود که از هر گونه مداخله سیاسی جلوگیری کند، شرق اسلامی نه در تبدیل جزایر کوچک اقتصادی، یعنی شهرهای قرون وسطایی خود، به اقتصاد سرمایه داری یکپارچه توفیقی حاصل می‌کند و نه موفق می‌شود که کنش انسانی را بر پایه انگیزه‌هایی قرار دهد که در آن سود و کار نقش برتری داشته باشند. شاید همین مطلب دلیل مشکلاتی باشد که در راه ساخت یا وارد کردن ساختارهای اقتصاد سرمایه داری لیبرال در شرق وجود دارد؛ همچنین دلیل شکست نظریه مارکسیست که آن هم بر پایه انسان اقتصادی غربی استوار است.<sup>۲۷</sup> منطق فوق [(اسلامی)]، به گونه‌ای طبیعی، با پنداری مطابق با مالکیت زمین تکمیل می‌شود. در حقیقت مالک اصلی خداست و اجتماع، ودیعه دار و خلیفه، متولی اوست. اگر حقوق مالکیت در اسلام سنتی توانست در مراکز شهری نفوذ کند، در عوض تسری آن به نظام زمینداری بسیار اندک بود؛ بجز مالکیت کوچک دهقانی (مثل خرده مالک در ایران)، زمینها به گونه‌ای جمعی مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت و

بر اساس نظام اقطاع به طور موقت از سوی خلیفه به افسران واگذار می‌شد. این خود از ایجاد بزرگ مالکی جلوگیری می‌کرد.<sup>۲۸</sup> چنین وضعی در امپراتوری عثمانی هم وجود داشت (Timar). تنها در قرن نوزدهم بود که تحت تأثیر نفوذ همه جانبه غرب و ضعف سلاطین عثمانی، این نظام هم رو به انحطاط نهاد. تأثیر این نظام بسیار زیاد بود. زیرا در نبود اقتصاد بازار، توانست از شکل‌گیری جامعه مدنی ساختماند و مستقل جلوگیری و برعکس، ویژگی پدرسالارانه نظام امپراتوری را تقویت کند. در نتیجه، پیدایش یک حوزه عمومی که بتواند به تولد دولت بینجامد متوقف گردید. بی شک حفظ این نظام مالکیت و فرهنگ مربوط به آن، در نظر بسیاری، به همان اندازه که به مقاومت اشکال پدرسالاری در شرق اسلامی مربوط می‌شود (که به اشتباه با عقب ماندگی یکی پنداشته می‌شود)، با شکست الگوی دولتی در این جامعه [نیز] ارتباط پیدا می‌کند.

[و] بالاخره این که، نگرش مونیسم بر روابط اجتماعی هم اثر می‌گذارد. ابتدا به لحاظ نحوه نگرش مونیسم به این روابط: در اسلام از زاویه خاصی به روابط اجتماعی نگاه می‌شود که با آنچه در فلسفه غرب مشاهده می‌شود کاملاً متفاوت است.



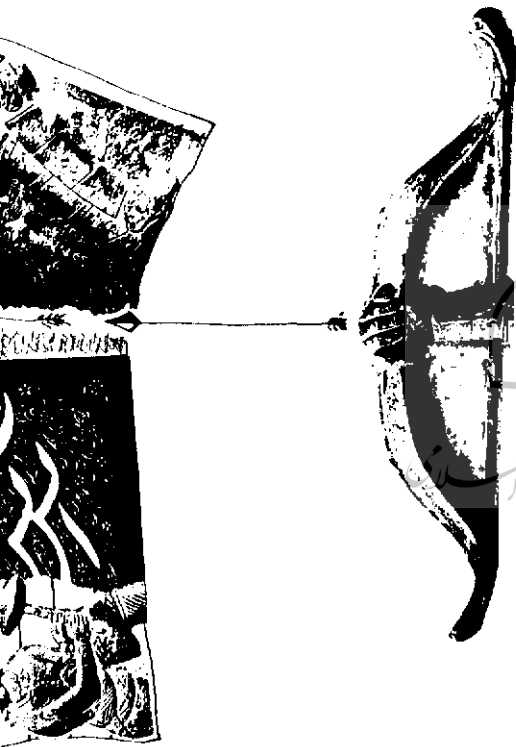
سلطان مونیست که منکر آزادیهای مطلقه فردی است، اولویت را به جامعه مساواتی می دهد. همان طور که گارده یادآور

قرارداد، اساساً انجمنی از باورمندان است که در سه سطح مختلف با سه معنای مذهبی خاص تحقق می یابد. ابتدا سطح «میثاق»، که پیمانی است بین خدا و انسانها که از طریق تسلیم انسانها در مقابل باری تعالی پایه امت گذاشته می شود. مرحله دوم «بیعت»، که قراردادی است که بر پایه تعهد و وفاداری میان پیامبر اسلام و اهالی مدینه در عقبه، منعقد شد و به مثابه اساسنامه ای سرنوشت شهر ناسوت را مشخص می کند. [و] بالاخره «صحیفه»، به عنوان منشور اساسی اهالی مدینه که می تواند الگوی تمامی قوانین اساسی در کشورهای اسلامی قرار گیرد. ۲۹

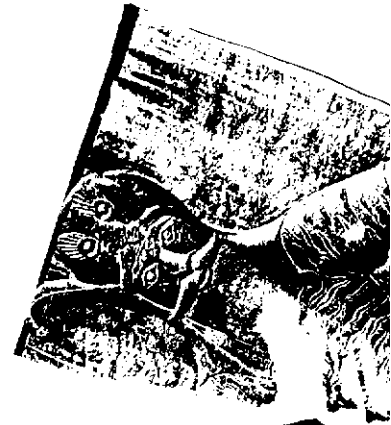
برخلاف قرارداد نوع غربی، قرارداد بالا، قرداد بین افراد تلقی نمی شود، بلکه به منزله قرارداد یک اجتماع است که مؤسسه هیچ حاکمیتی نبوده و صرفاً مبین ابراز وفاداری است. همچنین این قرارداد، پایه ملکیت هم ندارد و مؤید هیچ گونه روابطی میان انسانها و اشیاء و حتی میان مالکان هم نیست. ۳۰ به این ترتیب در اینجا نیز، همزمان از مبانی دولت غربی صاحب حاکمیت و از یک جامعه مدنی مبتنی بر مبادله فاصله می گیریم.

در ورای این قرارداد، مجدداً بین مساوات و آزادی رابطه ای برقرار می گردد و

می شود، در فرهنگ غربی آزادی انتخاب و آزادی اندیشه برای جامعه و حتی جمعیتی شناخته شده است که از افرادی متوازن نسبت



به یکدیگر تشکیل شده باشد؛ در حالی که در فرهنگ اسلامی به مساوات اجتماعی اهمیت داده می‌شود.<sup>۳۱</sup> این مطلب دربر گیرنده



تمامی تنشی است که بین جامعه و اجتماع (کلاسیک به لحاظ نظریه جامعه‌شناسی) خودنمایی می‌کند و متضمن دو نوع تفهّم

متضاد از روابط اجتماعی است.

حتی اندیشه ملت هم در همین راستا قرار می‌گیرد. ۳۲ امت به عنوان تنها گروه مشروع هیچ محدودیت جغرافیایی ای را نمی‌پذیرد؛ چرا که با ادعای وحدت، برگسترشی همیشگی استوار است. در اینجا متوجه می‌شویم که خلط ظاهری ای که غالباً در خطابه‌های رهبران جهان عرب و مسلمان بین ملت‌های عرب و ملت عرب صورت می‌گیرد و، پیچیده تر از آن، اصطلاح ملت اسلامی که به طور فزاینده به کار گرفته می‌شود، از کجا نشأت می‌گیرد. در واقع بینش اسلامی، ویژگی سرزمینی دولت و سیاست را نفی می‌کند و یک بار دیگر ما را از عقلانیت دولتی دور می‌سازد.

آیا فکر مونیسم که از چنین اهمیتی برخوردار است، از عناصر اصلی فرهنگ اسلامی است یا تحت شرایطی با آن پیوند خورده است؟ از آنجا که این امر ارزش تحقیق و مطالعه دارد، ویر در جامعه‌شناسی دینی خود، آن را ناشی از نظام توارث می‌داند که شاخص نظام‌های سیاسی عرب و عثمانی بوده است. سیاست، اقتصاد و حقوق در تداخل با یکدیگر به نیازهای قدرت جنگاورانی پاسخ می‌داد که فتح و توسعه سرزمینهای خویش را در صدر منافع خود



قرار می دادند. بنا به نظریهٔ این جامعه شناس آلمانی، بدون توجه به مقتضیات جنگ نمی توان تصویر صحیحی از تحولات سیاسی جهان اسلام به دست داد. اندیشهٔ خدای واحد و کیهانی، جهاد، تسلیم، فقدان آزادی شهرها و تجارت، جملگی، پیامدهای فرهنگی الگوی سلطه در حالت غیر عقلانی و متزلزل هستند. زیرا همهٔ این عوامل به جهش سرمایه داری و رشد جامعهٔ مدنی لطمه وارد می کنند.<sup>۳۳</sup>

این تغییر، خود بر پایهٔ احتجاجات محکمی استوار است که از تاریخ جهان اسلام برگرفته شده است: با معناست که گلدزیهر سازمان امپراتوری بنی امیه و ویژگیهای فرهنگی همراه با آن را از طریق رجوع به منطق فتح و تراکم ثروتهای جنگی تحلیل می کند.<sup>۳۴</sup> همچنین مسلم است که تاریخ اسلام از همان آغاز با تاریخ فتوحاتی گره خورد که با نیاز جذب تدریجی قبایل بدوی و سپس جذب مردمان همجوار مطابقت داشت. این الزام که خود واضح قانون بود، بسرعت از محدودهٔ رویدادها فراتر رفته و به گونه ای پایدار بر فرهنگ اسلامی اثر گذاشت و حتی موجب تقویت برداشت مونیسم در کودتاهای نظامی دوره ای شد که ویژگی جهان اسلام معاصر است.

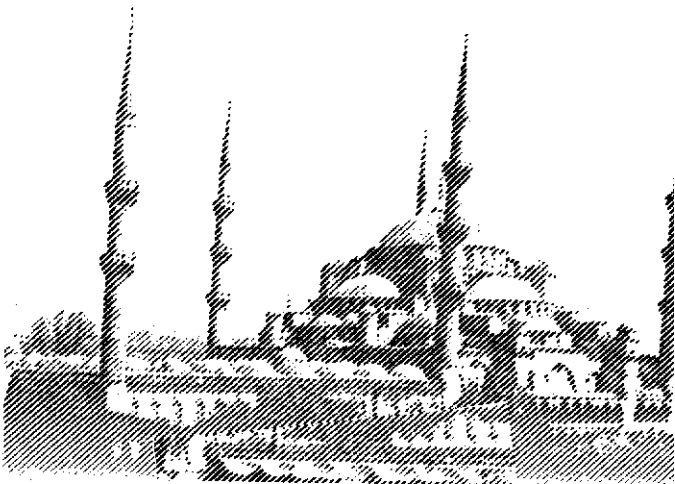
در عین حال، این توضیح قدری محدود

به نظر می رسد. نمی توان توسل به وحدت را که ویژگی جهان اسلام است تنها با رویدادهای نظامی مرتبط داشت، بلکه باید تاثیر ساختارهای اجتماعی نوع قبیله ای و بادیه نشینی را نیز ملحوظ دانست. از کارکرد مذهب در تضمین حداقل وحدت بین مجامع قبیله ای، که مورد تهدید تمایلات جدایی طلبانهٔ بی پایانی بودند که در تمام نظامهای اجتماعی پراکنده زی مشاهده می شود، آگاهیم. ارزش نهایی وحدت باز شناخته نمی شود، مگر در پرتو توجه به اعمالی که خطر جدایی طلبی را کاهش دادند.

گلنر، با الهام از ابن خلدون، در تحلیلهای اخیر خود<sup>۳۵</sup> به نوسانی اشاره می کند که بین وحدت طلبی حول محور سلطان از یک سو و مقاومت قبیله و اجتماع از سوی دیگر وجود داشت و به بازی بی وقفه اتحاد و تفرقه دامن می زد. نویسنده که این پویایی را محرک اصلی جوامع اسلامی قلمداد می کند، یادآور می شود که بازسازی مرکز در این جوامع جز با اعادهٔ روحیه گروهی امکان پذیر نبوده است. این فرضیه به تبیین سمت و سوی فرهنگ اسلامی کمک می کند. این فرهنگ از یک سو به واقعیت اجتماعی توجه دارد و از سوی دیگر به تمایلات وحدت گرایی.

اما این جهت گیری مونیست، با رجوع به





توانست به نیازهای زندگی جدید پاسخ دهد. ۳۷ درك این مطلب دشوار نیست که اسلام، با قرار گرفتن در مرکز رویارویی میان تمدن اجتماعی و تمدن شهری، از همان آغاز مورد استمداد قرار گرفت تا هم به این گذار کمک کند و هم نیازهای برآمده از زندگی جدید را برطرف سازد. احتمالاً دلیل مداخله اسلام در

حوزه‌های متنوع فعالیت بشری و تلاش برای وحدت این حوزه‌ها بر گرد مقولات خاص خویش نیز از همین امر ناشی می‌شود.

به این ترتیب، مونیسم اسلامی تاریخ بسیار متفاوتی از تاریخ مسیحیت رم دارد.

مسیحیت در مکان و زمانی ظهور کرد که زندگی شهری و جامعه مدنی از قبل وجود داشت. از این رو تاریخ اسلام نمی‌تواند پایان یافته تلقی شود: جوامع معاصر جهان عرب و مسلمان هنوز هم با نزاع اجتماع‌گرایی و بسیج اجتماعی سروکار دارند، و این خود باعث استمرار بی وقفه همان مسائل قدیمی می‌شود. ۳۸

## ۲. ویژگیهای تصور اسلامی از قدرت

بر پایه عناصری از مونیسم اسلامی، می‌توان تصورات بدیعی از قدرت پدید آورد

ویژگیهای درونی زندگی قبیله‌ای و چادرنشینی هم قابل فهم است. این زندگی دقیقاً بر پایه ادغام کارکردهای سیاسی، مذهبی، اقتصادی و نظامی ای استوار بوده که در عین حال فاقد مؤسسات و نهادهای مذهبی هم هست. این زندگی بر پایه تصویری از قدرت استوار است که نه بر سلسله مراتب، بلکه بر تفوق هنجار تکیه دارد و همبستگی جمعی را بر ارضای منافع فردی مقدم می‌دارد. ۳۶

از این رو مونیسم اسلامی با صورت بندی اجتماعی‌ای که خود در دامن آن شکل می‌گیرد نیز مرتبط است و مهم‌تر از آن این که با تاریخ تحول این مشکل اجتماعی و آهنگی که شاخص آن است نیز هماهنگی دارد. همان‌طور که بسیاری از نویسندگان یادآور می‌شوند، مذهب اسلام در شرایط گذار به تمدن شهری تولد یافت و خود این مذهب هم



که بار دیگر فرهنگ اسلامی و فرهنگ مسیحی را در مقابل هم قرار می‌دهد. قدرت مشروع تنها از آن خداست که [حتی] ذره‌ای از آن را به انسان تفویض نکرده است؛ در اسلام نه نمایندگی قدرت روحانی وجود دارد، که در دست پاپ یا کلیسا قرار گیرد و نه نمایندگی اقتدار دنیوی، که به پادشاه مدنی سپرده شده باشد. بر این اساس، خلیفه اساساً با یک حاکم کلیسایی در مسیحیت فرق دارد: خلیفه نمی‌تواند مدعی خطاناپذیری در انشا احکام جزمی، و به طریق اولی، مدعی هیچ گونه اقتدار دنیوی باشد.

این انگاره ذهنی نیز به نوبه خود مبین چند نکته است. در درجه اول، تفکیک قاطع بین قدرت (Pouvoir) -اقتدار (Autorité) و قدرت- توانایی (Puissance) در اسلام. اگر اولی در دست خداست، دومی مربوط به شهر زمینی است. هر گونه جلوه بشری قدرت سیاسی فی ذاته عملی نشأت گرفته از توانمندی و رابطه نیروهاست که برای حفظ نظم ضرورت دارد. به این ترتیب، دو نوع نظم از قدرت سیاسی منبث می‌شود که یکی اعاده شهر خدا را مد نظر دارد و دیگری به طور روزمره، خود را در کارکرد شهر انسانها نشان می‌دهد. براساس عدل اسلامی، به طور ذاتی، یکی مشروع و دیگری ضروری



است. بر این اساس، جای تعجیبی نیست که به قول گارده، رفتارهای سیاسی در جهان اسلام از یک سو در پی تطبیق با قوانین الهی، و از سوی دیگر در پی قبول بی‌چون و چرای قدرت حاکم می‌باشد؛ که یکی متضمن موفقیت شورشها و طغیانها و دیگری در بر دارنده توفیق در انقلابهای کاخی و کودتاهای نظامی است.<sup>۳۹</sup>

این تفکیک در فرهنگ غرب مشاهده نمی‌شود؛ سیاست که به حوزه اهداف میانی تعلق دارد از طرف خدا در اختیار انسانها قرار گرفته، تا یا بر اساس وکالتی الهی سازمان یابد، یا بر اساس نظم عقلایی که از دسترس انسانها دور نیست. به این ترتیب، توانایی و اقتدار به گونه‌ای همبسته وارد عمل شده و می‌توانند به طور توأمان در دست یک نفر قرار گیرند. در عوض در اسلام به علت خصلت الوهی پدیده اقتدار، تلفیق آن با توانمندی غیر ممکن است. فاصله‌ای که بین این دو پدیده به وجود می‌آید به سرعت بر دوره‌های مختلف تاریخ جهان اسلام اثر می‌گذارد.<sup>۴۰</sup> گذار سریع خلافت متشرع (چهار خلیفه اول) به خلافت غیر متشرع [(خارج از موازین شرعی)] که با بنی امیه شروع شد، بیان آشکار همین فاصله است.<sup>۴۱</sup> از این رو، قدرت سیاسی هم،



دیگر ذاتاً مشروع تلقی نمی شود: قدرت سیاسی در درجه اول، مظهر توانایی غیر متشرع، ولی ضروری است. بدون توجه به این گذار گریزناپذیر و این فقدان اقتداری که گریبانگیر نهاد خلافت شد، نمی توان به عمق تنشهایی که بر تاریخ سیاسی اسلام سایه افکند، پی برد.<sup>۴۲</sup>

به طور مسلم، قبول قدرت-توانایی ما را از مسأله مشروعیت دور می سازد. جامعه اسلامی در هیچ حالتی نمی تواند خود را به قبول صرف زور محدود کند. حتی اگر این جامعه نتواند شرایط لازم را برای رسیدن به یک جامعه متشرع مهیا سازد، باز هم برای دوام خود گریزی از تطبیق با نظم الهی ندارد. تلاش برای کسب مشروعیت، خود یکی از عوامل پویایی سیاسی است که خاص جوامع اسلامی بوده و ترجمان آن، سعی سلطان برای استفاده از اقتدار قوانین الهی است.

این مشروعیت بخشی، به نوبه خود، براساس الگویی صورت می گیرد که خاص فرهنگ اسلامی بوده و با الگوی غربی کاملاً متفاوت است. فرهنگ اسلامی، برخلاف فرهنگ غربی، کاری با عقل بشر نداشته و تنها بر کلام باری تعالی تکیه دارد. سیاست از نوع اسلامی، حتی در مرحله پویایی هم کاربرد عقل را محدود ساخته، آن را به نقشی ابرازی

کاهش می دهد: عقل قبل از هر چیز کارکردی آموزشی دارد و آن این که باید برتری قوانین الهی را اثبات کند.<sup>۴۳</sup> اقتداری که سلطان می تواند از آن استفاده کند، نه بر تحقق یک کنش عقلایی یا بر تطابق با حقوق طبیعی عقلایی، که بر اطاعت از «شریعت»، یعنی قانون خدا، استوار است. از این رو وظیفه حقوق اساسی مشروع، تسلیم در برابر قوانین الهی است. تنها استثنای وارد، ترتیبات اداری (سیاست) است که در حوزه ای محدود از طرف سلطان انشاء می گردد.<sup>۴۴</sup>

این حوزه جایی است که قانون الهی ساکت مانده و عمل سلطان هم نه متکی بر اقتدار، که متکی بر توانمندی است. مبنای توجیه نیز در اینجا ضرورت است و نه مشروعیت.

این تکاپو برای تطبیق با قوانین الهی، باعث سلب معنای سلسله مراتبی اقتدار می شود: سلطان به عنوان وکیل خدا عمل نمی کند، بلکه به نام اطاعت از اراده او وارد عمل می شود. فرد عضو اجتماع [امت] هم نه همچون رعیت سلطان، بلکه به عنوان مؤمن به خدا احساس تکلیف می کند. چنین پنداری از قدرت که از نگرش سلسله مراتبی فارغ است، بر بداعت فرهنگ اسلامی می افزاید. همان طور که ساخت یادآور می شود، در اینجا اندیشه غربی «قدرت سازمان یافته» رخت



در مقابل، همان عدم مشروعیتی که از این دیدگاه [اسلام]، متوجه تمام قدرتهای سلسله مراتبی می شود، به حوزه مذهب هم تسری می یابد [یعنی در حوزه مذهب نیز سلسله مراتب پذیرفتنی نیست]. برخلاف مسیحیت، که در آن کلیسا حق حل و فصل امور دنیا و اداره عطایای الهی را در روی زمین دارد، در اسلام اعمال هیچ کار ویژه «قداست» یا وساطت بین انسان و خدا پذیرفته نیست. از این رو حتی اندیشه یک دستگاه مذهبی سلسله مراتبی و دیوانی هم زیر سؤال می رود و در نتیجه، شکل گیری یک کلیسای اسلامی نیز غیر ممکن می شود. این ویژگی اخیر برحسب هر جامعه و دوره ای، اندکی فرق می کند. اخوانیات مراکشی مانند تشیع ایرانی، خود انعکاسی از اسلام سلسله مراتبی است.<sup>۴۹</sup> به آسانی می توان دریافت که این گونه استثناها بیشتر در مناطق حاشیه ای جهان اسلام<sup>۵۰</sup> و در جاهایی به چشم می خورد که سنتهای برخاسته از تاریخی دیگر، حضور خود را همچنان حفظ کرده اند. بداعت اسلام ایرانی، بویژه در همان حال که از سنت قدیمی امپراتوری و دیوانسالاری عهد هخامنشی نشأت گرفته است، از مذهب مزدایی و سازمان متصلب و سلسله مراتبی آن که وارد امپراتوری ساسانی

برمی بندد:<sup>۴۵</sup> نگرش وبری از سلسله مراتب ساختمانند و مرتبط با هرم اقتدار جای خود را به منبعی واحد می دهد. سپس وقتی که خلیفه از هیچ اقتداری برخوردار نباشد، مدعی حق قانون گذاری هم نمی تواند باشد و حق او به تدوین «سیاست» محدود می شود.<sup>۴۶</sup> به طور مسلم، این حق در دوره امپراتوری عثمانی در عمل وسعت گرفت و سلطان، خود به انشاء قانون پرداخت که می توانست به شروع تدوین قانون اساسی هم تعبیر شود: باز هم باید واقف بود که ایجاد حقوق مشروع و تدوین قوانین از اعمال توانایی نشأت می گیرد و به هیچ وجه به معنای کاهش صلابت الگوی اسلامی اقتدار نیست.<sup>۴۷</sup> اگر در این انگاره ذهنی، اقتدار و سلسله مراتب از هم جدا می شوند، در عوض، اقتدار و دانش شدیداً به هم پیوند می خورند: حرف کسی مشروع است که قانون خدا را می داند. از این رو جای تعجب نیست که ساختار امپراتوری عباسیان، همزمان، نشان از جهش مکاتب حقوقی مبتنی بر تدوین روش شناخت قانون الهی و تحکیم نقش «قاضی» دارد. توجیه وجود قاضی بر پایه شناخت او از شریعت صورت می گیرد، و این که وی در کنار خلیفه، و در شرایط یکسان با او، از مشروعیت برخوردار است، به دلیل تسلط او بر قانون الهی است.<sup>۴۸</sup>



شد نیز اثر پذیرفته است.<sup>۵۱</sup> تاریخ ایران، به گونه‌ای آشکار، از تاریخ جهان عرب جداست و جالب است که امپراتوریهای بنی‌امیه و بنی‌عباس هم بر پایه تلفیقی از تمرکزگرایی ایرانی و بیزانسی از یک سو، و الگوی عربی-اسلامی اقتدار از سوی دیگر، شکل گرفتند.

به این ترتیب انگاره اسلامی قدرت بار دیگر ما را به همان نمای فرهنگی ای می‌رساند که در آن بسیاری از جنبه‌های اساسی تصور «دولت» نفی شده است: جدایی قدرت و اقتدار، فقدان یک اقتدار دنیوی، عدم کفایت قدرت سلسله مراتبی و دیوانی. حتی نکته دیگری هم در مورد اسلام قابل ذکر است که با تاریخ غرب کاملاً متفاوت است، و آن این که پایداری این مذهب که هرگز نتوانست به قدرت دیوانی ساختمانند، متمرکز و مستقلی دست یابد، بی شک در نفی تمایز حوزه سیاست نیز مؤثر واقع شد و راه را بر هر فرایندی که می‌توانست به حال دیوانسالاری مفید افتد، سد نمود.

### ۳. برداشتی دیگر از حقوق

حتی اندیشه حقوق هم در اسلام، خود مؤید فاصله‌ای دیگر [با جهان غرب] است. بی شک دولت غربی نیز بسیاری از خصوصیات

خود را مدیون داده‌های مربوط به فرهنگ قضایی آن سامان است: در درجه اول، به این دلیل که خود را دولتی حقوقی معرفی می‌کند و کارکردهای خود را در محدوده ساختار قضایی‌ای که به آن مشروعیت می‌بخشد، به انجام می‌رساند.<sup>۵۲</sup> سپس، به این دلیل که دولت غربی صاحب حقوق عمومی‌ای است که هستی مستقل آن را در مقابل جامعه مدنی توجیه می‌کند؛ در حالی که هیچ یک از این ویژگیها در فرهنگ اسلامی که نظام هنجاری خود را بر پایه حقوق الهی تنظیم می‌کند، یافت نمی‌شود؛ به گونه‌ای که گویی اصلاً وجود یک حوزه قضایی معنا ندارد. در واقع، هیچ قاعده مشروعی جز وحی وجود ندارد و تمامی مکاتب حقوقی هم صرفاً در پی اقامه ابزارهایی هستند که از طریق آن انسان بتواند به اساس وحی دست یابد: قرآن، سنت - یعنی مجموعه احادیث و اعمال منسوب به پیامبر(ص) - اجماع مؤمنان و اجتهاد - یعنی تلاش عالم به قوانین الهی برای تطبیق این قوانین با شرایط جدید<sup>۵۳</sup>. مجموعه این منابع مبین فاصله‌ای است که بین اندیشه غربی و اندیشه اسلامی در مورد حقوق وجود دارد: در حالی که اولی بر این فرض استوار است که عقل آدمی امکان کشف تدریجی آنچه را



حق است فراهم می آورد، دومی بر آن است که نقش انسان صرفاً تفسیر و توضیح فرامین خداست و نه کشف آن یا خلق تکالیف. در مورد اول [یعنی غرب] بتدریج که جامعه و دولت شکل می گیرند، حقوق هم سازمان می یابد. [ولی] در مورد دوم، حقوق بر جامعه تقدم دارد. ۵۴

بر این اساس، سخن گفتن از حقوق اسلامی از آن روی اندازه مشکل است که وحی هم هیچ قاعده مطلق را انشاء نکرده است و بیشتر، مراتبی را بین آنچه ممنوع، مکروه یا مجاز است، و بین آنچه مفید است یا نیست، و بین آنچه مناسب است یا نیست، برقرار می سازد. به همین نحو باید به اهمیت فاصله ای اشاره کرد که بین دستور رسمی قرآن از یک سو، و طبیعت مسائلی که سلطان یا قاضی در طول قرون با آنها دست به گریبان بوده اند از سوی دیگر، وجود داشته است. تمامی این عناصر دست به دست هم داده و شریعت را پیش از آن که به صورت سرچشمه واقعی حقوقی ساختمان در آورند به صورت آرمانی مطلوب در آورده اند.

بر این اساس، تمام نظامهای هنجاری اسلامی بر پایه همان اصلی سازماندهی می شوند که در مورد قدرت مشاهده شد: شاخص این نظام، اساساً، تضاد بین

مشروعیت و ضرورت، بین اقتضا و تطبیق شریعت، و همچنین تلاش برای تطبیق ضروریات با کارکرد جامعه سیاسی است. ۵۵

این تنش موجب اهمیت «فقه» و در نتیجه اهمیت «فقیه» می شود که باید فقه را با شرایط هماهنگ سازد، در حالی که اندیشه غربی مبتنی بر حقوق مستقل و بشری، جایی برای حکمیت دائمی بین وحی که عمل به آن مشکل است از یک سو، و پویش اجتماعی که مبین رفع نیازهای روزمره است از سوی دیگر، باز می کند. همراه با بودربالا به ذکر این نکته می پردازیم که این حکمیت به دو نیاز پاسخ می گوید: در یک سو توجه به ضرورت و مشروعیت بخشیدن به اعمالی که به گونه ای تجربی پیش می آیند، و در سوی دیگر احیای قانون الهی، یعنی تا آنجا که ممکن است فقه را با شریعت نزدیک کردن. از خلال این انگاره به همان اصل آنتروپی [فرسایش توان]، انحطاط تاریخ و تلاش بشر برای احیای شهر خدا برمی خوریم. نتیجه این امر برداشتی از حقوق است که در هر صورت با روند ساخت دولت تعارض دارد: این حقوق که هدفش احیای قانون الهی است هیچ تکلیفی را خارج از حوزه مذهب قبول ندارد و با هدف مشروعیت بخشی به وضعیت ضروری، به تحکیم قدرت-توانمندی پرداخته و با ایجاد



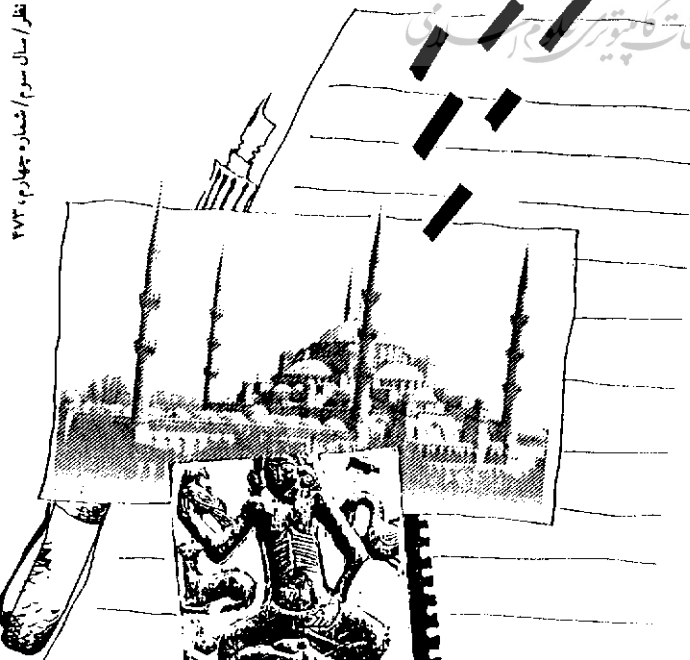
یک دولت حقوقی به مخالفت برمی خیزد.

همچنین باید یادآور شد که حقوق اسلامی با هیچ انفکاک‌کی در درون سازمان خود نیز همخوانی ندارد. در جایی که حقوق غربی بین چند نوع حقوق از جمله حقوق خصوصی که پایه قضایی جامعه مدنی را تشکیل می دهد و حقوق عمومی که بنیان قضایی دولت را به وجود می آورد، تفکیک قائل می شود، حقوق اسلامی زیر عنوان وحدت اراده الهی، مدعی وحدت رویه هم هست. در اسلام نه تنها حقوق عمومی مفهومی ندارد، و از این طریق مانعی در راه استقلال نهادهای سیاسی-اداری به وجود می آید، بلکه وجود حقوق جزایی مجزا از حقوق مدنی نیز متصور نبوده و جرم، چیزی جز عملی خلاف مذهب تلقی نمی شود و جبران خسارت هم با خود مجازات خلط می شود.

تمام این ویژگیهای نظام هنجاری، در جهتی مخالف آنچه دولت غربی را به وجود آورده است، قرار دارد. شگفتا، همان طور که بسیاری از مستشرقین هم یادآور می شوند،<sup>۵۶</sup> در اینجا خود را با همان الگوی فرهنگی پروتستانتیسم و ادعای بازگشت به قوانین الهی و نفی هر گونه همزیستی با حقوق طبیعی و بشری رو به رو می بینیم. در عین حال،

تفاوت بین فرهنگ اسلامی و فرهنگ پروتستانتیسم بسیار آشکار است: پروتستانتیسم از آن رو در پی احیای تفوق قانون الهی است که فرد قادر شود شهر ناسوت را بر اساس اصولی که خداوند در قلب او قرار داده باز سازد، در حالی که اسلام رابطه انحصاری با الوهیت را چونان عنصر مؤسس و حافظ همبستگی امت بر پا می دارد.

اگر این الگوی فرهنگی با دولتی که ما می شناسیم سازگار نیست، در عوض، با الگویی که در رسیدن به شهر آرمانی و متکی بر قوانین الهی، فلج شده باشد نیز مطابق نیست. جدال مشروعیت-ضرورت به الگوی اسلامی، انعطاف خاصی بخشیده است که



دست بازیگر سیاسی را تا حدی باز می گذارد تا از ابهامی که به وجود می آید استفاده کند .

رجوع به ضرورت، مبین این است که مثلاً سلطان باید جای خلیفه را بگیرد، آن هم براساس وراثت که با نوع ویری آن [مشروعیت سنتی] مطابقت دارد. سلطه مملوک و عثمانیها، یعنی قشر قدرتمند نظامیان، هم با این انحراف تقارن دارد. سانهوری تاکید می کند که این تحول، ناگزیر مفهوم قدرت را دچار فساد ساخت و سبب شد تا خلیفه عثمانی بتدریج مدعی اقتدار روحانی شده و از پاپ تقلید کند. این تحول حکایت از تغییر در پاره ای از داده های اساسی در نظام فرهنگی اسلام دارد. به عبارت دیگر، در پرتو مونیسم نوپردازی شده، مذهب بتدریج جذب سیاست می شود.<sup>۵۷</sup> نکته مهم این است که انحراف فوق در بسیاری از نظامهای سیاسی جهان عرب معاصر هم دیده می شود؛ سلطان با اتکا به ادغام دو متن از مونیسم سعی در استقرار و تحکیم قدرت سیاسی و برخورداری از مشروعیتی الهی دارد. این گرایش به همان اندازه که در مراکش دیده می شود، در ایران دیروز و امروز<sup>۵۸</sup> هم دیده می شود. روابط قدرت، دیگر تنها بر ضرورت که با اعمال توانمند همراه بود متکی نیست، بلکه صرفاً

به اقتداری تکیه دارد که مستقیماً مدعی مشروعیت است .

این تحول، بی شک در پی جریانهای فرهنگی خارجی که همراه با اصلاح طلبی وارد جوامع اسلامی شد، راه هموارتری پیدا کرد. تاریخ قرن نوزدهم شرق، شدیداً تحت تأثیر حقوق و نهادهای برآمده از غرب بود. شکست امپراتوری عثمانی باعث شد تا این امپراتوری اقتصاد خود را بر پایه الگویی پی ریزی کند که از حقوق تجارت غربی اثر پذیرفته بود؛ همچنان که نظام زمینداری هم بر پایه شناسایی مالکیت خصوصی، مورد بازبینی و تعریف مجدد قرار گرفت. همراه با آن، حرکت موسوم به «تنظیمات»، جهان ترك را پذیرای حقوق اساسی و نهادهای اداری برآمده از اروپا ساخت.<sup>۵۹</sup> سپس همین پدیده در ایران هم شکل گرفت و جهان عرب هم که بتدریج در قالب دولت-ملتها سر بر می آورد، تحت تأثیر همین جریان قرار گرفت .

این تلفیق و اختلاط بر پایه ضرورت توجیه می شد و در همان حال، با خطابه های اصلاح طلبانه مبتنی بر وفاق طبیعی اسلام و تجدد، مشروعیت می یافت؛ چیزی که در واقع نتیجه وارداتی همچون تکنولوژی، دیوانسالاری، قانون اساسی و گرایش به دموکراسی بود. در عین حال، تأثیر مونیسم



پی نوشتها:

۱. مانند گونه شناسی کلی D. Smith که به تفکیک مذاهب ارگانیک و مذاهب کلیسایی، مذاهب تاریخی و مذاهب ادواری بر پایه سازمان و نگرش آنها نسبت به جهان بسنده کرده است ر. ک:

Smith (D.E.), éd. **Religion and political Modernization**, Yale university Press, 1974.

2. cf. Bellah (R.), éd. **Religion and progress in Modern Asia**

۳. اثر بسیار مهم K. Polanyi درباره تحلیل شکل گیری اقتصاد بازار در غرب، روابط متفاوتی را به اقتصاد به عنوان سازمانبخش تاریخ جوامع مختلف و بنیانگذار فرهنگ آنها نسبت می دهد. ر. ک:

Polanyi (k.), **The Great Transformation**, Boston, Beacon Press, 1944.  
گونه شناسی ای به همین سبک در کتاب L. Dumont هم دیده می شود:

Homo Aequalis, Gallimard, 1977.

۴. L'âge Axial؛ برای اطلاع بیشتر ر. ک: کارل یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی خوارزمی، ۱۳۶۳ ص ۱۵ و بعد. م

5. Eisenstadt (S.N.), 'Cultural Traditions and political Dynamics: The origins and Modes of Ideological politics', **British Journal of Sociology**, Vol.32, N.2, Juin 1981.

باعث می شد که این عناصر پیوندی، دچار نوعی استحاله شوند: دموکراسی هرگز نتوانست شکل تکثری به خود بگیرد، زیرا با اندیشه وحدت در تخالف بود؛<sup>۶۰</sup> دستگاه دیوانی از دربار سلطان و از جامعه مدنی مجزا نشد؛ ملت نیز تبلور حاکمیت شهروندان تلقی نگردید، بلکه به عنوان ضرورتی موقتی پذیرفته شد که بین وحدت اجتماع و حفظ هویت خاص هر قشر از اقشار اجتماع تعادل به وجود می آورد.

به این ترتیب، نظامهای جدید در جهان اسلام تحت نظارت چنان فرهنگی جعل شدند که همزمان از عناصر نو و کهنه به وجود آمده بود. نتیجه حاصل، نه تنها به دولت غربی شباهت نداشت، بلکه این دولتهای جدید خود به مصداق از شکست صدور دولت اروپایی به خارج از این قاره تبدیل شدند. اینک ضرورت دارد که این نظامهای سیاسی را نه به عنوان نظامهای ماقبل تجدد یا در حال پیشرفت، بلکه به عنوان بیان یک هویت فرهنگی مبتنی بر عقلانیتی متفاوت مورد بررسی قرار دهیم؛ عقلانیتی که تعریف آن چندان هم آسان نیست. زیرا این عقلانیت از عناصر خودی و بیگانه ترکیب یافته و ارتباطش با تجدد هم بسیار با تاخیر صورت گرفته است.



Vol.85, 1980, No.4. pp.840-869.

۱۷ . به همین نحو می توان تاسف خورد که بودیسم و هندوئیسم هم هیچ گاه متمایز شناخته نشدند و همین امر باعث شد تا نویسندگان از الگوهای نخبگان مذهبی یکسانی در این دو مذهب نام ببرد .

۱۸ . آیزنشتاد به پاره ای اعصار در تاریخ عثمانی اشاره می کند . ر.ک :

"Cultural Traditions...", art. cit, p.176.

۱۹ . آیزنشتاد برای تمامی مذاهب وحدانی، عملکردی واسطه ای قائل است که گویا از طریق کلیسایی سازمان یافته صورت می گیرد .

20. cf., Gibb (H.A.R.), **Mohammedianism**, Oxford university press, 1948. et Grunebaum (G.E.Von). **Mediaval Islam**, Chicago, phoenix Books, 1961.

21. Ibn Taymyya, *siya'sa shar'iyya*, in Gardet (L.), **la cité musulman**, paris, Vrin, 1976, p.107.

۲۲ . درباره ابهام در تفکر سیاسی و اجتماعی مسیحی ر.ک :

Villey (M.), **Lecons d'histoire de la philosophic du droit**, Paris, Dalloz, 1962, pp.203 et sqq

23. Arkoun (M.), "Religion et société d'après l'exemple de l'Islam", **Studia Islamica**, No.LV, 1982, p.g.

24. Kedourie (E.), **Afghani and Abduh**, New York, 1966

6. Ibid, pp.161-162.

7. polanyi (k.), **op. cit**.

8. Eisenstadt (S.N.), art.cit, p.160.

9. Ibid, p.162.

10. cf. Eisenstadt (S.N.), **Revolution and The Transformation of societies**, NewYork Free Press, 1978, pp.187-188.

کاربست این نظریه را هم می توان در کتاب زیر یافت :

"The Kemalist Revolution is Comparative perspectives" in, Kazancigil (A.), Ozbudun (E.), **Ataturk Founder of a Modern state**, C. Hurst and Co. London, 1982, pp.127-144.

11. Eisenstadt (S.N.) "Cultural Traditions and political Dynamics..." **art. cit**, pp.163-164.

12. Ibid, pp.164-168.

13. Ibid, pp. 168-169.

14. Ibid, pp.171 et sqq.

۱۵ . احتمالاً اشتباهی در چاپ وجود دارد و کلمه فوق باید همان multiplication به معنای تعدد باشد .

16. Eisenstadt (S.N.), "Cultural orientations, Institutional Enterpreneurs and Social Change: Comparative Analysis of Traditional civilizations", **American Journal of sociology**,





32. Cf. Binder (L.), **The Ideological Revolution in the Middle East**, New York, J. Willey, 1964, p.92.
33. Cf. Turner (B.), **Weber and Islam**, **op. cit.**, p.95.
34. Goldziher (I.), **Le dogme et la Loi de l'Islam**, trad., Geuthner, 1920, p.144.
35. Gellner (E.), **Muslim Society**, Cambridge University Press, 1980.
36. Cf. Chehod (J.), **Introduction a la Sociologie de l'Islam**, Paris, Besson-Chant etmerle, 1958, pp.61 et sqq.
37. Cf. entre autres, Rodinson (m.), **Mahomet**, Paris, Le Seuil, p.57.
38. Cf. Lerner (D.), **The passing of traditional Society**, New York, Free Press, 1988, pp.85 et sqq.
39. Gardet (L.), **op. cit.**, p.37.
- ۴۰ . در اینجا اشاره ما به اسلام سنی است و نه به اسلام شیعه که برعکس، اندیشه نمایندگی در اقتدار را خصوصاً در دوره غیبت می پذیرد.
- ۴۱ . لازم به ذکر است که حتی در مورد چهار خلیفه اول هم تعیین جانشین، مرتبط با قدرت قبایل و کلانها بود و نه با قوانین الهی.
42. Cf. Tyan (E.), "Note sur la distinction du spiritual et du temporel dans le Califat", **Annales de la Faculté de Droit de Beyrouth**, 1951, pp.5-17.
25. Dumont (L.), **op. cit.**, pp.14 et 24.
26. polanyi (k.), **op. cit.**, pp.47 et sqq.
- ۲۷ . ماکسیم رودنسون نظری کاملاً مخالف در پیش می گیرد که او را به دست کم گرفتن تفاوت بین فرهنگها در انگاره مقولات اساسی کنش انسانی سوق می دهد. (کاهش فرهنگ به ایدئولوژی). وی همچنین اعمال سرمایه داری را با انگاره اقتصاد سرمایه داری خلط می کند:
- Maxime Rodinson **Islam et Copitalisme**, Paris, Le Sellil, 1966. et **Marxisme et monde musulman**, le Seuil, 1972, pp.95-129.
- ۲۸ . درباره اقطاع به مآخذ زیر ر. ک:
- Cahen (C.), "L'évolution de l'iqta du XI 'au XII' siècle" **Annales E.S.C.**, Janvier-Mars 1953. et planhal (X.de), "The Geographical Setting in Holt (P.M.) and al, **The Cambridge History of Islam**, Combridge university Press 1970, Vol.2B, pp.459-460.
29. Cf., Watt (M.), **Mahomet a Médine**, Paris, Payot, 1959, pp.267-272.
- ۳۰ . همچنین می توان آن را در مقابل «قرارداد اجتماعی غربی» قرار داد. ر. ک:
- Macpersion (C.B.), **La théorie politique de l'individualisme possesif**, Paris, Gallimard, 1971.
31. Garder (L.), **op. cit.**, pp.49-51.



- قیاس و احتجاجات قیاسی به عنوان یکی از منابع حقوق اهمیت می داد.
54. Cf. Coulson (N.J.), "The Concept of Progress and Islamic Law" in Bellah (R.) *op. cit* p.75.  
 ۵۵. در اینجا ما از مقاله بودربالا الهام گرفته ایم:  
 Bouderbala (N.), "Droi et Société: La entre la légitimité et la nécessité" Lamalif No 116, mai, 1980.  
 ۵۶. این تشابه مورد مطالعه سه گواری قرار گرفته است که در مقدمه آن S. Jargy بر آن تأکید دارد در حالی که نویسنده خود به محکومیت اسلام به وسیله رفورم و حساسیت بعضی در اصلاحگران در مورد حاکمیت قوانین الهی اشاره می کند.
- Segesvory (V.), *L'Islam et la Re-forme*, Génève de l'age d'homme, 1977.
57. Sanhoury (A.), *Le Califat*, Geuthner, 1926, pp.253 et sqq.  
 ۵۸. طبیعی است که یک نویسنده غربیگرا به نقد از آنچه در ایران مورد تأکید و اهمیت است یعنی عدم جدائی مذهب و سیاست بپردازد. م
59. Berkes (N.), *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, Mc Guill university Press, 1964, pp.23, 97, 144.
60. Cf. Binder (L.), *op. cit*, p.10.

43. Cf, Grunebaum (G.E.von), *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, New York, Vintage Books, 1962, 27.
44. Schacht (J.), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1966, pp.53-54.
45. Ibid, p.2.
46. Cf, Arnold (T.W.), *The Caliphate*, Oxford, 1924, pp.189 et sqq.
47. Schacht (J.), *op. cit*, p.54.
48. Ibid, p.56.
۴۹. اغلب نویسندگان در قضاوتشان دربارهٔ تشیع به عنوان یک مذهب ایرانی، تحت تأثیر پطرشفسکی هستند و هیچ نگرش صحیحی راجع به حقانیت شیعه ندارند. م
۵۰. اگر ایران به این دلیل که منطقه ای حاشیه ای است دارای سنت متفاوتی است، پاکستان که حاشیه ای تر است می بایست بازهم متفاوت تر باشد. م
51. Cf, Christensen (A.E.), *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936.
52. Cf, Barret-Kriegel (B) *op.cit*.
۵۳. این تکثر مکاتب حقوقی که در آن زمان مشروع هم شناخته شدند خود با معناست. چنانکه می دانیم جایگاهی که این مکاتب برای عقل قائل بودند یکسان نبود: مکتب حنبلی فقط به اقتدار قرآن و سنت باور داشت و عقل راردمی کرد، مکتب شافعی برعکس، به

