

## دین و سیاست: تکلیف خدا چیست؟\*

ژوسلین سسزاری  
ترجمه محمدعلی واعظی\*\*

چکیده: پس از حوادث یازده سپتامبر و مخصوصاً جنایت‌های فجیع داعش در عراق و سوریه، خشونت به نام خدا عمدتاً نوعی «متمایز» از خشونت به شمار می‌رود که در قیاس با خشونت‌های سکولار، تجلیات «مطلق» و رادیکال‌تری دارد. بخش اول این مقاله، با زیرسؤال بردن تمایز کامل دین و سیاست که هرگونه رابطه متقابل این دو را نامعقول و خطرناک می‌سازد، متمایز دانستن خشونت دینی را به چالش می‌کشد. این مقاله، با نگاه ویژه به اعمال دولتی در قبال ادیان، از زمان آغاز دولت‌های ملی، نشان می‌دهد اکثر خشونت‌های افراطی دارای برچسب دینی در واقع رابطه نزدیکی با انواع خاصی از سیاسی‌سازی دین دارد که افراد و/یا سازمان‌های دولتی «سکولار» آغازگر آن بوده‌اند. مقاله با بررسی نمونه‌های مصر، ترکیه، عراق و پاکستان، استدلال می‌کند که وضعیت «هژمونیکی» که دولت به دین می‌دهد غالباً منجر به خشونت سیاسی می‌شود.

\* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Cesari, Jocelyne. "Religion and Politics: What Does God Have To Do with It?" *Religions* 6, no. 4 (2015): 1330-1344.

\*\* کاندید دکتری جریان‌های کلامی معاصر، قم: جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی

Email: alivaezy@gmail.com

## مقدمه

پس از گذشت بیش از یک دهه از حوادث یازده سپتامبر، می‌توان گفت که دین دیگر نوعی «سیاه‌چاله» در حوزه مطالعات روابط بین‌الملل نیست. در حقیقت، یکی از پیامدهای غیرمترقبه این حوادث غم‌انگیز این بود که دین را با قاطعیت تمام در صدر موضوعات مورد بحث مطالعات روابط بین‌الملل قرار داد. در واقع، اغلب نوشته‌های بعد از یازده سپتامبر تلاش می‌کند که «سکوت سکولار ساز» پیش از یازده سپتامبر را توضیح دهد [۱]. محققان علت این غفلت را به ماهیت نظام وستفالیایی که در سال ۱۶۴۸ ایجاد شد، نسبت می‌دهند و اصول سکولار حاکم بر امور بین‌الملل را نیز از دیگر عوامل مؤثر قلمداد می‌کنند. در همین رابطه، رشته روابط بین‌الملل مدت‌هاست که تأثیر سیاسی ملموس دین را در دو عرصه ملی و بین‌المللی نادیده گرفته است، این نکته هم شامل ملی‌گرایی هندویی و بودایی می‌شود و هم شامل اسلام سیاسی.

اما پایان جنگ سرد و ظهور گروه‌های سیاسی دارای انگیزه دینی در صحنه بین‌الملل موجب تغییر شدید در برداشت فوق محققان مطالعات روابط بین‌الملل شد. اثر ساموئل هانتینگتون که برای اولین بار در سال ۱۹۹۳ در قالب مقاله‌ای در مجله امور خارجی منتشر شد و بعداً به شکل مفصل‌تری در سال ۱۹۹۶ به صورت کتاب برخورد تمدن‌ها و نظم نوین جهانی در آمد، گفتمان فرهنگ را به مثابه بخشی از منازعات بین‌الملل قبضه کرد [۲]. هانتینگتون استدلال می‌کند که اسلام به نحو متمایزی با ارزش‌های غرب سر ستیز دارد (به عنوان مثال با برابری و مدرنیته). این نظر هانتینگتون، در مطالعات اخیر امور بین‌الملل و جهانی‌شدن و مخصوصاً در مطالعات تروریسم که بعد از حوادث یازده سپتامبر رونق گرفته است، بار دیگر مطرح می‌شود. اما همان طور که علوم اجتماعی به کرات نشان داده است، در جهان سیاست، تمدن‌ها کنشگران همگن و یکپارچه‌ای نیستند که تمایل به «برخورد» داشته باشند، بلکه متشکل از کنش‌ها و کنشگران متکثر، ناهمگن و هم‌گرایی هستند که مدام در حال رشدند [۳]. بنابراین، نظریه «برخورد تمدن‌ها» نه تنها نمی‌تواند نزاع‌های بین‌تمدنی را بررسی کند که حتی نمی‌تواند نزاع‌های درون‌تمدنی را بررسی کند. مخصوصاً آنکه هیچ دلیلی به نفع این پیش‌بینی هانتینگتون وجود ندارد که کشورهای دارای فرهنگ مشابه در حال نزدیک شدن به

همدیگر هستند و کشورهای دارای فرهنگ متفاوت در حال دور شدن از همدیگر. طبق این نظریه، تمایز فرهنگی عامل اصلی منازعات بین‌المللی قلمداد می‌شود. باید اعتراف کرد که نظریه هانتینگتون بر اصلی مبتنی است که نمی‌توانیم به‌آسانی از آن صرف‌نظر کنیم: هویت و فرهنگ نقش تعیین‌کننده‌ای در روابط بین‌المللی دارند. علاوه بر این، می‌توان استدلال هانتینگتون را در میان نظرات دیگر محققانی قرار داد که سعی می‌کنند محدودهٔ مخالفان سیاسی در برابر نظم بین‌المللی فعلی را که غرب در آن غالب است، به دست آورند [۴]. اما در اینجا صحبت از کدام فرهنگ و کدام اسلام است؟ ایدهٔ اسلام همگن و یکپارچه منجر به نوعی تقلیل‌گرایی می‌شود که منازعات کشورهای نظیر سودان، لبنان، بوسنی، عراق و افغانستان را کاملاً ناشی از قلمروی دین می‌داند. گذشته از این، طنز ماجرا اینجاست که امروزه با نوعی نگاه غیرتاریخی به دین، آن را از سیاق تاریخی‌اش خارج کرده و دربارهٔ نقش آن، که مدت‌ها در اندیشهٔ بین‌المللی نادیده گرفته شده بود، بزرگ‌نمایی می‌کنند، کاری که انتقادات نسبتاً فراوان محققان حوزهٔ دین را برانگیخته است.

مشکل دیگر مطالعات اخیر دربارهٔ دین و روابط بین‌المللی این است که عمدتاً بر مقولات اسلام و تروریسم تمرکز دارند. این امر منجر به برداشتی اشتباه اما بسیار رایج در روابط جهانی می‌شود. آن برداشت اشتباه این است که اولاً محدودهٔ و گسترهٔ تروریسمی که به‌نام خدا انجام می‌شود خارج از کنترل است؛ ثانیاً این خشونت از برخی ویژگی‌های سنت اسلامی سرچشمه می‌گیرد؛ و ثالثاً این خشونت در برابر مذاکرات و تبادل آرا مقاوم است.

این مقاله قصد دارد این نوع دیدگاه به دین و روابط بین‌المللی را به چالش بکشد و پیشنهاد کند که ارتباط دین صرفاً معلول محتوای سنت اسلامی نیست، بلکه نتیجهٔ عمل متقابل بین بازیگران، نهادها و اندیشه‌های سیاسی و دینی است. در این باب، محدود کردن اسلام به باورها یا متن‌هایی که مرگشان اعلام شده است، منجر به واکنش‌های سیاسی بسیار متضاد خواهد شد. در عوض، در نظر گرفتن فعل‌وانفعال و نحوهٔ ارتباط متقابل این واکنش‌های سیاسی با باور دینی به ما کمک می‌کند معمای پروژه‌های ظاهراً سکولاری را که منجر به نبردهای سیاسی بر سر اسلامی بودن رفتارهای اجتماعی می‌شود، حل کنیم، نبردهای سیاسی‌ای که

در حال حاضر در کشورهای نظیر ترکیه، مصر و تونس در جریان است. به عبارت دیگر، ظهور سیاسی و اجتماعی اسلام نتیجه افزایش اعتقاد یا تعصب مردم نیست. مردم نسبت به گذشته متدین تر نشده‌اند، بلکه هویت اسلامی آن‌ها تغییر کرده است و این امر با هم‌دست کردن علایق اسلامی و سیاسی آن‌ها موجب تسهیل حرکات سیاسی آن‌ها شده است. بنابراین، مسئله درباره ذات دین نیست، بلکه مسئله درباره این است که چطور فرایندهای تاریخی و تحولات فرهنگی خبر از تنش بین دین و سیاست یا تنش بین امر دینی و سکولار می‌دهد، تنش که همه‌جا شاهد آن هستیم. داشتن چنین چشم‌اندازی نیازمند تحلیلی «درازمدت» و تاریخی است که نظریه‌های مبتنی بر تصمیم عقلانی را که هنوز در رشته روابط بین‌الملل سیطره دارد، به‌طور شدیدی به چالش بکشد.

به‌طور خلاصه، در این مقاله، با بررسی فرایندهای درازمدت روابط متقابل بین دین و سیاست، در پی اثبات نکات ذیل هستیم:

(۱) سابقه سیاسی‌سازی دین در کشورهای اسلامی را می‌توانیم تا زمان شکل‌گیری دولت‌های ملی و نقش فعال «حاکمان سکولار» در بازسازی سنت اسلامی ردیابی کنیم. ما این نکته را از طریق مطالعه موردی کشورهای عراق (دوره صدام)، مصر، ترکیه، پاکستان و تونس که سکولارترین کشورهای اسلامی به شمار می‌آیند، ثابت خواهیم کرد.

(۲) نتیجه جذب شدن اسلام در دولت‌های ملی آن چیزی می‌شود که آن را «اسلام هژمونیک» می‌نامیم. ویژگی این نوع اسلام این است که امتیازات قانونی، فرهنگی و سیاسی ویژه‌ای را به یک دین نسبت به سایر ادیان می‌دهد.

(۳) اشکال هژمونیک اسلام به‌طور خاص و اشکال هژمونیک ادیان به‌طور عام منجر به خشونت سیاسی در ابعاد بین‌المللی و داخلی خواهد شد.

سیاسی‌سازی دین را تنها در مطالعه آموزه‌های دینی، که اغلب تحلیل‌ها از اسلام سیاسی به آن گرایش دارند، مشاهده نمی‌کنیم [۵]. در حقیقت، سیاسی‌سازی اسلام به‌لحاظ الهیاتی و نظری چندان تأثیرگذار نبوده است (به‌استثنای مورد جمهوری اسلامی ایران با معرفی مفهوم ولایت فقیه که به‌معنای هدایت سیاسی آیت‌الله‌ها است). با وجود این، سیاسی‌سازی اسلام موجب تغییر هویت اسلام سنتی شده است و آن را با علایق ملی درآمیخته است. توضیح بیشتر آنکه در

اغلب کشورهای دارای اکثریت مسلمان، اسلام سیاسی فقط در انحصار احزاب اسلامی نیست، بلکه بخشی مهم از هویت ملی و شهروندی به شمار می‌رود. اگرچه اغلب بنیان‌گذاران کشورهای دارای اکثریت اسلامی افرادی سکولار بودند، اسلام را وارد نظام دولتی کردند. این کار با تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی ملی مدرن، که وجه مشترک همه قدرت‌های سیاسی سکولار و غیرسکولار قلمداد می‌شود، موجب سیاسی‌سازی اسلام شد. به این ترتیب، باید اسلام سیاسی را در متن وسیع‌تری فهمید که از ایدئولوژی یا احزاب اسلامی فراتر می‌رود. بنابراین استدلال می‌کنم که هم دولت و هم اسلام‌گراها در سیاسی‌سازی اسلام نقش داشته‌اند. اسلام سیاسی، به معنای وسیعش، هم شامل ملی‌سازی مؤسسات اسلامی و کارمندان مسلمان تحت نظر اداره‌های دولتی می‌شود و هم شامل استفاده از مصادر اسلامی در قانون و آموزش و پرورش.

**ملی‌گرایی و اسلام‌گرایان افراطی: پاسخ‌هایی به مفاهیم غربی دولت و ملت**  
 بعد از ضمیمه شدن سمبولیک امپراتوری عثمانی به نظام وستفالیایی، در معاهده پاریس که به جنگ کریمه در سال ۱۸۵۶ پایان داد [۶]، دخول تدریجی کشورهای اسلامی به نظام بین‌الملل در نیمه اول قرن بیستم می‌تواند سه دلیل متفاوت داشته باشد: اول، پایان امپراتوری عثمانی؛ دوم، محبوبیت روبه‌افزایش حرکت‌های ملی‌گرایانه در مناطق شهری مانند قاهره، تونس، بغداد و دمشق؛ و سوم، ظهور کشورهایی که تحت سیطره قدرت‌های استعماری بودند. مقاومت سیاسی و فرهنگی در برابر قدرت‌های امپریالیستی در دو شکل متفاوت اما مرتبط، ظاهر شد: اسلام‌گرایی افراطی و عرب‌گرایی افراطی [۷].

اسلام‌گرایان افراطی جامعه جهانی اسلامی (امت) را منبع و زیربنای مناسبی برای وحدت سیاسی مدرن در نظر گرفته و زندگی و تعالیم پیامبر و چهار خلیفه نخست وی را الگوی خود برگزیدند. در روزهای افول امپراتوری عثمانی، تهدید اروپایی‌ها برای حمله به مصر و تونس در سال‌های ۱۷۹۸ و ۱۸۸۱ موجب افزایش گروه‌های اسلام‌گرای افراطی شد. این‌گونه اقدامات کشورهای اروپایی بر اصلاح‌گرانی مانند سیدجمال افغانی (۱۸۳۸-۱۸۹۷) و شاگردش، محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) تأثیر گذاشت. آن دو، در مجله‌شان *عروة الوثقی*، ندای وحدت اسلامی را در برابر امپریالیسم سر دادند ([۷]، ص ۶۱). در نتیجه این‌گونه اقدامات

و رویدادها بود که این متفکران با بازتعریف مفهوم خلافت به عنوان جامعه‌ای که در آن، همه مسلمانان تحت نظارت نایب پیامبر قرار دارند، سعی کردند از ادعای مشروعیت امپراتوری اسلامی در نظام بین‌الملل حمایت کنند ([۷]، ص ۳۳).<sup>۱</sup> به این ترتیب، اسلام‌گرایان افراطی در مقابل ایده دولت ملی مقاومت کرده، رهیافت ایدئولوژیک دیگری را برای جامعه سیاسی قلمرو عثمانی مناسب دیدند که همچون یک ابزار ژئوپولیتیک فرامنطقه‌ای عمل می‌کرد ([۷]، ص ۶۰). در پایان جنگ جهانی دوم، تجدیدنظر درباره امکان نظام سیاسی فراگیر اسلامی، اندک‌اندک موجب طرح گزینه‌های دیگری شد که با تب‌وتاب ملت‌سازی آن زمان سازگارتر بود. این‌گونه بود که آرمان سیاسی خلافت نوین جای خود را به احزاب و گروه‌های اسلامی ملی‌گرا داد. همچنین بعد از جنگ دوم جهانی بود که گروه‌های اسلام‌گرای افراطی ادبیات ضدغربی‌ای اتخاذ کردند که در مراحل نخستین این جنبش‌ها پررنگ نبود.

عرب‌گرایی افراطی نیز که هم‌زمان با اسلام‌گرایی افراطی شکل گرفته بود، در دهه ۱۹۶۰ به اوج خود رسید. عرب‌گرایی افراطی، به‌جای تأکید بر دین، بر وحدت زبانی و فرهنگی جامعه تأکید داشت. با رشد استفاده از رسانه‌های چاپی، در خلال رنسانس النهضه بین اواخر قرن ۱۹ و اوائل قرن ۲۰، این حرکت متوجه شد که پیشرفت با شعر و ادبیات عربی پیوند خورده است [۸]. این «جنبش» نیز مانند اسلام‌گرایی افراطی در واقع واکنشی به سلطه ارزش‌های غربی در جامعه اسلامی بود. وقتی امپراتوری عثمانی رو به افول گذاشت و عرب‌گرایان حمایت انگلیس را به دست آوردند [۹]، رقابت آن‌ها با اسلام‌گراها شدت یافت [۱۰]. با وجود این، هر دو حرکت در برابر امپریالیسم سیاسی اروپایی مقاومت کردند. این مبارزه یا از موضع اسلام‌گرایی و از طریق مصطلحات اسلامی بود و یا از طریق فرهنگ عربی و به‌نفع عرب‌گرایان. گزارش تاریخی ذیل درباره مقاومت ملی در مصر، سوریه، عراق، پاکستان، ترکیه و تونس هم این تنش‌ها را بیان می‌کند و هم نشان می‌دهد که این دو جریان وجوه مشترک نیز دارند.

در مصر، محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) به بازتفسیر اصول اسلامی بنیادین استادش و «مؤسس» اسلام‌گرایی افراطی، جناب افغانی پرداخت تا این مدعا را مدلل کند که چون اصول اسلامی با قوانین مدرن غربی در باب قدرت و عقلانیت

سازگار هستند، می‌بایست به‌جای یک جنگ واقعی، نبردی فکری برای مقابله با امپریالیسم غربی تدارک دید [۱۱]. در گام بعدی، یکی از پیروان عبده، شیخ رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵)، مؤسس مجله المنار، ندای وحدت مسلمانان را تحت لوای بازسازی مجدد خلافت اسلامی سر داد [۱۲]. این رویکرد جدید به خلافت، به‌عنوان حکومتی مخصوص مسلمانان، حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) مؤسس اخوان المسلمین را تحت تأثیر قرار داد. او با مفاهیم وام‌گرفته از عبده و رشیدرضا، بر این باور بود که اسلام و نه ملیت بهترین وسیله برای مقاومت فکری در برابر پروژه غربی است [۱۳]. این طرح ضدناسیونالیستی ایده غالب در ماجرای اتحاد اخوان المسلمین با پادشاه فاروق (۱۹۳۶-۱۹۵۲) بود، همان کسی که از آرمان‌های اسلام‌گرایانه افراطی در برابر ایده‌های ملی‌گرایانه و حزب سکولار وفد حمایت می‌کرد. اما در دهه‌های منتهی به جنگ جهانی دوم، ایده‌های اخوان المسلمین هم با پادشاه فاروق و هم با گروه‌های ملی‌گرا تضاد پیدا کرد. این نزاع تا زمان سقوط پادشاهی توسط جمال عبدالناصر (۱۹۵۶-۱۹۷۰) ادامه داشت. او ملی‌گرایی را بر اسلام‌گرایی افراطی ترجیح داد.

در سوریه، حزب بعث که توسط مایکل افلق (۱۹۱۰-۱۹۸۹) و صلاح بیتار (۱۹۱۲-۱۹۸۰) در سال ۱۹۵۶ تأسیس شد، نتیجه مستقیم عرب‌گرایی افراطی بود که ایده ملت جهانی عرب را ترویج می‌کرد و در قالب تلاش‌های جوان‌مرگی مانند اتحاد مصر و سوریه در قالب جمهوری متحد عربی (۱۹۵۸-۱۹۶۱) بروز یافت. داستانی مشابه سوریه در همسایه‌اش عراق نیز در جریان بود، جایی که حزب بعث قدرت را در دست گرفت [۱۵]، امری که در نهایت منجر به ظهور صدام حسین در سال ۱۹۷۹ و نیز ورود عراق به ملت واحد عرب شد. [۱۶]. تحت تأثیر چنین شرایطی بود که صدام حسین سیاست‌هایی را بنیان نهاد که بر وحدت عربی تأکید داشت، مانند قانون ملی عربی در سال ۱۹۸۰ که سعی بر این داشت که همکاری عرب‌ها را به سمت اهداف مشترک منطقه‌ای افزایش دهد. این ناسیونالیست‌های عرب وقتی کنترل امور را در دست گرفتند، به بازسازی ریشه‌های نهادهای اسلامی و تعالیم آن پرداختند.

همین سخن درباره پاکستان که در ابتدا پناهگاه سیاسی مسلمانان تصور می‌شد، نیز صادق است؛ در اینجا نیز خود افراط‌گرایی اسلامی منبع الهامی برای

جدایی از شبه‌قاره هند نبود. قبل از نداها برای جدایی از هندوستان تحت‌کنترل انگلیس، چندین جریان اسلام‌گرای افراطی، که شاعر و فیلسوف محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) و محمدعلی جناح (۱۸۷۶-۱۹۴۸) آن‌ها را هدایت می‌کردند، حمایت گسترده مردم در شبه‌قاره را به دست آورده بودند. قبل از ورود اقبال و جناح به صحنه اسلام‌گرایی افراطی، سیداحمد رضاخان بریلوی (۱۸۵۶-۱۹۲۱) حرکت پوپولیستی احیاگرایی اسلامی را در اواخر ۱۸۰۰ به راه انداخته بود. نام رسمی این حرکت *اهل السنه و الجماعة* بود. ایده‌های بریلوی که ریشه‌هایی از اسلام سنی و سنت صوفیانه داشت، بیشتر به برداشت «لیبرال» از اسلام معروف بود. برای مثال، این حرکت معتقد به شفاعت بین خدا و انسان‌ها بود، ایده‌ای که وهابی‌ها و دیوبندی‌ها آن را به چالش کشیدند [۱۷]. ادامه‌دهنده این منهج جنبش طرفدار خلافت بود که مولانا محمدعلی (۱۸۷۸-۱۹۳۱) و مولانا شوکت‌علی (۱۸۷۳-۱۹۳۸) آن را رهبری می‌کردند. مولانا شوکت‌علی در جریان برگزاری یک کنفرانس در جولای سال ۱۹۲۱ در کراچی قسم خورد که به مسلمانان هندی و خلافت عثمانی وابسته است [۱۸]. جنبش خلافت‌خواهی خیلی زود بعد از سقوط خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴، با رکود مواجه شد. رکود جنبش خلافت‌خواهی صحنه را برای اقبال و جناح باز کرد تا به مبارزه برای کسب استقلال از هندوستان بپردازند. این هدف، در نهایت، نقطه تمرکز اصلی اقبال و منبع اقدامات او در سال ۱۹۳۰ شد و جناح نیز با تأسیس حزب مسلم لیگ همین هدف را دنبال کرد [۱۹].

تاریخ ملت‌سازی ترکیه، در میان تنش‌های دو اردوگاه اسلام‌گرایی افراطی و عرب‌گرایی افراطی در امپراتوری عثمانی، شکل گرفت. در زمانی که ایده‌های سیاست غربی در حال نفوذ در بخش‌های مختلف امپراتوری عثمانی بود، آخرین پادشاه عثمانی، عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹) از ایده‌های اسلام‌گرایی افراطی استفاده کرد تا از طریق نشان دادن تضاد بین ارزش‌های غربی و اسلامی به تقویت وحدت و قدرت سیاسی خود بپردازد [۲۰]. همان طور که آقای کمال کارپت می‌گوید، در اینجا، فعالیت‌های «دینی» برای «ملی‌سازی» ملیت‌های [۲۱] خاندان عثمانی به کار برده شد. این فعالیت‌های دینی جایگاه عبدالحمید را به‌عنوان خلیفه، نزد کسانی که اسلام را هویت فردی‌شان تلقی می‌کردند، تقویت



کرد. در اواخر سلطنت سلطان عبدالحمید، جنبش ترک‌های جوان (که در سال ۱۹۰۸ شروع شد) به‌عنوان بدیل سیاسی اسلام‌گرایی افراطی سر برآورد. ترک‌های جوان مانند آحمت رضا (۱۸۵۹-۱۹۳۰) به این دلیل شهرت یافتند که تلاش می‌کردند به‌جای ایجاد شکاف و تقابل، بین اسلام و آرمان‌های غربی پیوند برقرار کنند. تلاش رضا بر این بود که «در مخالفت با روحانیت، اسلام را به‌عنوان امری خصوصی بازتعریف کند و نشان دهد که اسلام نوعی اعتقاد عقلانی هم‌تراز با مدرنیته است» [۲۲]. از این لحاظ، رضا و ترک‌های جوان ضداسلام نبودند، بلکه مخالف ماهیت دینی خلافت بودند. ترک‌های جوان، هنگام ظهور جنبش‌های مستقل متعدد در سرتاسر امپراتوری (ارمنستان، یونان و...)، تلاش کردند تا با گسترش ایده ملت ترک و ترویج شکلی از اسلام که در آن دعاها و مناسک عبادی به زبان ترکی انجام می‌شد، سلطه خود را بر سرزمین‌های ترک استحکام ببخشند ([۲۰]، ص ۳۰۵). زمانی که امپراتوری در اواخر جنگ جهانی اول سقوط کرد، ترکان جوان در موقعیتی قرار گرفتند که توانستند کنترل ایالت‌های امپراتوری عثمانی را در دست گیرند و چیزی را به وجود بیاورند که امروزه دولت مدرن ترکیه نامیده می‌شود.

در تونس، وفاداری به امت، که در قالب وفاداری فزاینده به خلافت تجلی یافته بود، راهی برای مقاومت با اصلاحات صورت‌گرفته توسط نخبگان مدرنیست تحت تأثیر فرانسه، قلمداد در نظر گرفته می‌شد، نخبگانی همچون محمدصادق بی (۱۸۵۹-۱۸۸۱). بلافاصله بعد از اینکه تونس بعد از پیمان بوردو تحت‌الحمایه فرانسه شد، مقاومت اسلام‌گرایی افراطی در برابر غربی‌سازی نخبگان شهری از سال ۱۸۶۴ تا ۱۸۸۱ به طول انجامید [۲۳]. بعد از جنگ جهانی اول، اسلام‌گرایان در قالب تشکیل حزب دیستور در سال ۱۹۲۰ به فعالیت خود ادامه دادند، این حزب را شیخ عبدالعزیز طالبی (۱۹۲۰-۱۹۳۴) هدایت می‌کرد که کمی با زبان فرانسه آشنایی داشت و شاگرد رشیدرضا و افغانی بود [۲۴]. حزب دیستور به‌جای افرادی که با فرانسه ارتباط داشتند بیشتر اعضایش را از قشر نخبه و تحصیل‌کرده‌ای که به اسلام و زبان عربی مسلط بودند، جذب کرد. حزب دیستور به‌طرز غریبی در حکم پیش‌گام حزب دیستور جدید بود که در سال ۱۹۳۴ تأسیس شد، حزبی که تحت‌کنترل حبیب برقیبا (۱۹۵۷-۱۹۸۷) جریان ملی‌گرا را هدایت

می‌کرد. تفاوت اصلی میان حزب قدیم و جدید پیوندی بود که حزب دیستور جدید بین اسلام و ملی‌گرایی برقرار می‌کرد و در نهایت ملی‌گرایی را بر اسلام‌گرایی ترجیح می‌داد. در حالی که بیشتر شهرت برقیبا به دلیل باورهای سکولار وی و کم رنگ کردن نقش علما و سایر نهادهای دینی بود، از او با عنوان *المجاهد الکبیر* یاد می‌کردند. او به شدت بر نهادها و نمادهای اسلامی برای بسیج کردن توده‌ها در جهاد ضد استعماری تکیه می‌کرد [۲۵]. برای مثال، در جریان جنگ برای استقلال از فرانسه، برقیبا اکثر جلسه‌ها را در مساجد و خانقاه‌ها برگزار می‌کرد و مردم را ترغیب می‌کرد که در روز پنج وعده نماز برای شهدای ملی بخوانند [۲۶]. این حرکات در تضاد کامل با سیاست‌های او بعد از به دست آوردن استقلال در سال ۱۹۵۶ است که قانون احوال شخصی را در سال ۱۹۵۷ تأیید کرد، قانونی که در آن شریعت از دادگاه‌ها حذف و حجاب و تعدد زوجات ممنوع اعلام شد، این امر نشان‌دهنده تأثیرات فرانسه و ناسیونالیست‌های سکولار است که بر هویت عربی اسلامی غلبه کرده است.

در مجموع، در تمام حرکت‌های ناسیونالیستی، اسلام به عنوان یک نیروی جذب‌کننده برای مقابله با کشورهای استعمارکننده استفاده می‌شد. اما زمانی که استقلال به دست می‌آمد، اسلام رنگ نمادی از گذشته را به خود می‌گرفت و غرب‌گرایی همچون حکایت‌گر آینده کشور تازه استقلال یافته تلقی می‌شد. با وجود این، برای حاکمان سکولار ممکن نبود نسبت به بُعد اسلامی ملت‌های جدیدشان بی‌تفاوت باشند.

### ملت‌سازی و شکل‌گیری ارزش‌های جدید: پیدایش اسلام هژمونیک

روند ملت‌سازی در جهان اسلام بشاهد بازسازی‌های سرنوشت‌سازی درباره رابطه بین دین، جامعه و دولت بود. در عهد خلافت، نهادهای دینی تابع قدرت سیاسی نبودند. اغلب محققان تاریخ سیاسی [۲۷، ۲۸] بر این باورند که عموماً تقسیم وظایف و سلسله‌مراتب قدرت بین نهادهای دنیوی و روحانی در قرن دهم میلادی سازمان‌دهی و ایجاد شد. این امر بدین معنا نیست که در آن زمان، مثل دوره مدرن، علمای «رسمی»‌ای وجود نداشتند که در کنار حاکمان سیاسی فعالیت کنند. تنها تفاوت مهم این بود که در عصر پیشامدرن مراجع و نهادهای دینی به لحاظ مالی و سازمانی وابسته به قدرت سیاسی نبودند.

خلفا همچنین تنوع دینی و فرهنگی را در امپراتوری خود تأیید می‌کردند، هرچند این تأیید در حدی نبود که از آن به‌عنوان یک جامعه برابری‌خواه برای همهٔ ادیان و قومیت‌ها نام برده شود. برای مثال، امت به اصطلاحی بدل شد که به تمام قلمروها و مردمان تحت‌حاکمیت خلافت اطلاق می‌شد. این اصطلاح مجموعه وسیعی از اقوام، فرهنگ‌ها و گروه‌های زبانی را در برمی‌گرفت که شامل مسلمانان، مسیحیان، یهودیان، بهاییان و دروزیان می‌شد. این در تضاد کامل با آن چیزی بود که از جانشین برحق پیامبر در اجتماع انتظار می‌رفت، جانشینی که می‌بایست پیام محمد پیامبر را دنبال می‌کرد. در واقع، قدرت خلیفه با جغرافیا محدود شده بود؛ بنابراین این نوع حکومت مانند حکومت‌های سکولار اداره می‌گردید که در آن قومیت‌ها و ادیان گوناگون حضور داشتند [۲۹]. این شکاف بین جامعه ایدئال (که دنباله‌رو جامعه الگوی پیامبر بود) و واقعیت سیاسی، خود را در قالب تمایزی که فقها بین شریعت و سیره ترسیم کرده‌اند، نشان می‌دهد. در حالی که شریعت به قوانینی اشاره دارد که مختص مسلمان است، سیره به قوانینی اشاره دارد که مربوط به غیرمسلمانان می‌شود، هم برای آن غیرمسلمانانی که تحت خلافت اسلامی زندگی می‌کنند و هم در سطح بین‌المللی [۶].<sup>۲</sup> در مقابل، ایدهٔ امت در عصر مدرن به نوعی جامعه معنوی ارجاع دارد که مشخصه‌اش پیروی از اسلام است. به‌عبارت دیگر، امت در عصر حاضر به‌عنوان نوعی شهروندی فرامنطقه‌ای تعریف می‌شود که مختص مسلمانان است، صرف‌نظر از اینکه در کجا زندگی می‌کنند [۳۰]. این مفهوم جدید از امت در تفکر الهیاتی جدید بسیار رایج گردیده است.<sup>۳</sup>

سقوط امپراتوری عثمانی نقطه پایان حاکمیت قوانین اسلامی بر جوامع متفاوت دینی، قومی و زبانی بود. ملت‌سازی در آغاز سقوط خلافت اسلامی مبتنی بر حذف سیستماتیک بود و در پاره‌ای موارد گروه‌های قومی، دینی و زبانی خاصی به امید ساخت ملتی واحد، که فقط یک دین و زبان در آن حاکم باشد، نابود می‌شدند. این یک‌دست‌سازی تأثیر مستقیمی بر روی سیاسی‌سازی دین داشت. به‌طور کلی‌تر، با ظهور دولت - ملت مدرن، رابطهٔ بین دین و سیاست در همه‌جا بازتعریف شد. سازندگان دولت - ملت جدید در خارج از جهان غرب می‌بایست با یک چالش عمده مبارزه می‌کردند: «هسته» هویت جمعی جامعهٔ جدید تا چه اندازه

باید با نهادهای غربی و تکنولوژی‌های لازم برای تقویت دولت به‌عنوان یک کل اقتصادی و نظامی جایگزین شود؟ [۳۱]. در مورد ملت‌های بعد از امپراتوری اسلامی، ظهور ارزش‌های جدید سیاسی همساز با ملی‌گرایی عموماً منجر به پروژه‌های دولتی‌ای شد که از اصطلاحات اسلامی (امت، جهاد) استفاده می‌کردند یا در چهارچوب اسلامی بیان می‌شدند، تا پروژه دولت - ملت با طرز فکر عوام سازگار باشد [۳۲]. به‌عبارت دیگر، مصادر و ارزش‌های اسلامی در راستای «بومی‌سازی» روند ملت‌سازی و مشروعیت‌بخشی به سیاست‌ها و عاملان دولت به کار گرفته می‌شدند، امری که نتیجه آن بازتعریف اسلام در درون نهادهای دولتی بود. حذف ارزش‌های قبلی و افزودن ارزش‌های جدید در چهار مرحله رخ داد:

- ◀ درج اسلام در قانون اساسی به‌عنوان دین کشوری یا دین حکومتی؛
- ◀ ملی کردن نهادها، روحانیت و مکان‌های عبادت‌گرایشی خاص از اسلام (به‌عنوان مثال برتری دادن اسلام سنی بر اسلام شیعی)؛
- ◀ بازتعریف و هماهنگ کردن شریعت با نظام قانونی مدرن، اندراج منابع اسلامی در قانون شهروندی (ازدواج/طلاق)، محدودسازی آزادی بیان (کفر/ارتداد) مطابق با تجویزات آن نوع‌گرایش خاص از اسلام؛
- ◀ درج عقاید آن‌گرایش خاص از اسلام در نظام آموزشی، جدا از تعالیم دینی موجود در کتاب‌های تاریخ ملی، آموزش مدنی و...

این چهار مرحله دست به دست هم می‌دهند تا از اسلام دینی هژمونیک بسازند. توجه به این نکته مهم است که میان دین غالب، دین رسمی و دین هژمونیک تفاوت است. یک دین غالب است زمانی که دین اکثریت مردم یک کشور باشد. در این موارد، دین غالب به ارائه اطلاعات تاریخی و فرهنگی به‌عنوان امری «طبیعی» و «مشروع» ادامه می‌دهد. نمادهای دینی و آداب و رسوم آن‌ها در فرهنگ عمومی کشور ذوب می‌شود. برخی از مثال‌های موارد غلبه دینی عبارت‌اند از مذهب پروتستان در آمریکا و مذهب کاتولیک در فرانسه و لهستان. دین رسمی، کلیسایی است که قانون آن را به‌عنوان دین کشور یا دولت به رسمیت شناخته است و دولت هم گاهی از لحاظ مالی آن را حمایت می‌کند، مانند کلیسای دانمارک. معمولاً وجود کلیسای رسمی با مقولاتی همچون حمایت قانونی از اقلیت‌های دینی و آزادی بیان ناسازگار تلقی نمی‌شود.

اما یک دین زمانی هژمونیک می‌شود که دولت به برخی از گروه‌های دینی حقوق انحصاری، قانونی، اقتصادی و سیاسی اعطا می‌کند که سایر پیروان ادیان از آن محروم‌اند. به عبارت دیگر، هژمونی دینی اشاره به برتری سیاسی و قانونی یک گروه دینی خاص دارد که در اغلب اما نه تمامی موارد، دین غالب است. مهم‌تر اینکه، این هژمونی همچنین مربوط به فرهنگ عمومی و هویت‌های اجتماعی‌ای می‌شود که مصادر اسلامی به آن شکل داده‌اند، حتی برای شهروندانی که مسلمان نیستند یا اصلاً اعتقادی ندارند.

عواقب غیرمنتظره و اغلب نادیدنی این برتری قانونی عبارت است از اعمال محدودیت قانونی و کنترل دولت بر فعالیت‌های دین رسمی، امری که معمولاً شامل موارد ذیل می‌شود:

- ◀ تأسیس یک وزارت امور دینی برای مدیریت دین رسمی؛
- ◀ آیین‌نامه حکومتی برای استفاده از نمادها و فعالیت‌های دینی؛
- ◀ محدودیت‌های قانونی و سیاست‌هایی علیه آزادی بیان (قانون ارتداد)؛
- ◀ مجازات‌هایی برای زیرسؤال بردن دین رسمی و حکومتی (قانون تکفیر)؛
- ◀ دخالت حکومت در امور عبادی (تصدی دولتی برای ساختن مکان‌های عبادی. سانسور دولتی در گفتمان‌ها و نوشتارهای دینی).

تمام کشورهای اسلامی، به‌شمول ترکیه، دو یا چهار مورد از موارد فوق را دارند، استثنائات عبارت‌اند از لبنان، سنگال و اندونزی (هرچند رفتارهای تبعیض‌آمیز وجود دارد). جالب است بدانیم، این کشورها تنها کشورهایی هستند که برحسب گزارش‌های خانه آزادی از آن‌ها به‌عنوان کشورهای دمکراسی یاد می‌شود. سایر استثناها عبارت است از کشورهای مسلمانی که تحت سلطه کمونیست‌ها بودند و بر طبق قانون، دین در آن‌ها ممنوع بود.

در حالی که دمکراسی این قابلیت را دارد که برخی از اشکال دخالت دولتی در دین را بپذیرد، وضعیت هژمونیک دین مانعی بر سر راه حیات دمکراتیک یا گذار به دمکراسی است. علاوه بر این، همچنان که در ادامه بحث می‌شود دین هژمونیک معمولاً با سطوح بالاتر خشونت بین شهروندان هم‌بسته است. به‌طور خلاصه، حکومت‌هایی که به یک دین خاص حقوق انحصاری، برتری، جایگاه و امتیازات می‌دهند، بعید به نظر می‌رسد که دمکراتیک باشند. همچنین، دولت‌هایی با

اکثریت مسلمان، مخصوصاً در خاورمیانه، ویژگی هژمونیک بیشتری دارند، اگرچه این ویژگی‌ها به هیچ وجه منحصر به این کشورها نیست.

### دین هژمونیک و خشونت سیاسی

[در یک گزارش اخیر درباره وضعیت هژمونیک کشورهای اسلامی] داده‌ها درباره نقش اسلام در حوزه‌های زیر به صورت نظام‌مند گردآوری شده است: الف: قانون اساسی؛ ب: ملی کردن روحانیت و نهادهای دینی ج: نظام قانونی ج: نظام آموزشی. این داده‌ها محدوده زمانی آغاز پیدایش هریک از دولت - ملت‌ها تا زمان حاضر را پوشش می‌دهند. بر طبق این گزارش، از میان ۴۵ کشور دارای اکثریت مسلمان، ۲۸ کشور ۲ یا ۴ مورد از ویژگی‌های هژمونیک را دارا هستند.

این چهار وضعیت به‌تنهایی برای نشان دادن وضعیت هژمونیک اسلام کافی نیستند و همه این چهار مورد هم از ارزش یکسانی برخوردار نیستند، مخصوصاً درج اسلام در قانون اساسی که در برخی از کشورها جنبه صرفاً سمبولیک دارد. اما، ارتباط بین ملی‌گرایی، نظام قانونی، و نظام آموزشی احتمالاً از ضروریات خلق یک وضعیت هژمونیک است. به عبارت دیگر، زمانی که نهادهای اسلامی دولتی باشد و حقوق اسلامی بخشی از نظام قانونی باشد و اسلام در برنامه آموزش مدارس عمومی نیز رسوخ کند، اسلام نوعی وضعیت هژمونیک خواهد داشت. در این ارتباط، تحقیقات ما یافته‌هایی را که آموزش دینی را با نقش اسلام سیاسی در اغلب کشورهای با اکثریت مسلمان مرتبط می‌داند، تأیید می‌کند [۳۳].

سایر دولت‌ها در خارج از جهان اسلام، مانند سریلانکا، بوتان، یا جمهوری دومینکن نیز می‌توانند واجد دو یا سه مورد از ویژگی‌های دین هژمونیک باشند. این کشورها نیز در زمینه شاخص‌های دموکراسی پایین هستند و خشونت سیاسی و تضاد اجتماعی در آن‌ها بالا است. در کنار تحقیق ما سایر تحقیقات نیز نشان می‌دهد که اعمال محدودیت‌های دولتی بر دین موجب افزایش خشونت سیاسی و اجتماعی می‌شود [۳]. داده‌های انجمن پیو تأیید می‌کنند که اعمال محدودیت‌های دولتی و اجتماعی بر دین موجب بالا رفتن سطح سرکوب و خشونت دینی در تمام کشورهای مستقل از سنت دینی می‌شود. این گزارش‌ها همچنین تأیید می‌کنند که بیشترین میزان سرکوب دینی در کشورهایی اتفاق می‌افتد که از لحاظ سیاسی - اجتماعی نوعی نظام دینی تک‌قطبی دارند [۳۴]، همان چیزی که ما آن

را اسلام هژمونیک می‌نامیم. وضعیت تک‌قطبی یا شبه تک‌قطبی در ۹۰ درصد از کشورهای مسلمان حاکم است. داده‌هایی که جاناتان فاکس و ساموئل ساندل دربارهٔ دخالت دولت در دین منتشر کرده‌اند، نیز همین موضوع را تأیید می‌کند؛ در این داده‌ها، کشورهای دارای اکثریت مسلمان بیشترین شاخص‌ها را دارند [۳۵، ۳۶]. به عبارت دیگر، وقتی نوبت به سرکوب دینی و خشونت در برابر دولت و محدودیت اجتماعی می‌رسد، کشورهای دارای اکثریت مسلمان خیلی با سایر کشورها فرق ندارند. در عوض، این مطالعات در پیوند با یکدیگر به دلیل متفاوت گسترش خشونت دینی در کشورهای با اکثریت مسلمان اشاره دارند، که عبارت است از وجود یک وضعیت کاملاً تک‌قطبی یا شبه تک‌قطبی، صرف‌نظر از یک دین خاص. این بدین معنا است که مسئلهٔ خشونت دینی ربطی به اسلام ندارد، بلکه بستگی به برخوردی دارد که جامعه و دولت با آن می‌کنند. هم‌بستگی متقابل دین - دولت همراه با سیاسی‌سازی دین و احتمال گسترده خشونت سیاسی به‌نام خدا، ما را وادار می‌سازد تا بار دیگر تمایز بین دین و سیاست و نیز امر دینی و امر سکولار را مورد بازبینی قرار دهیم.

### نتیجه

بدون شک، آثار طلال اسد یا مایکل کونولی تعریف دین را به‌عنوان مجموعه‌ای از اعتقادات به‌شدت زیرسؤال برده‌اند و نشان داده‌اند که این فهم، صرف‌نظر از اینکه همه‌شمول نیست، حاصل مستقیم تکامل تاریخی مسیحیت در غرب است [۳۷]. در حقیقت، تهاجم ما به قلمرو مسلمین نشان می‌دهد که تعلق داشتن و رفتار کردن به یک اندازه در سیاسی‌سازی دین نقش دارند. جامعه‌شناسان برای فهم آشکال مدرن دین‌داری، بین باور، تعلق داشتن و رفتار کردن تمایز قائل شده‌اند. این سه بُعد از لحاظ تاریخی به‌صورت نظام‌مندی با یکدیگر مرتبط بوده‌اند یا در تعریف دین‌داری فرد به کار رفته‌اند. این سه بُعد به‌ترتیب به عقاید، اعمال دینی و هویت جمعی اشاره دارند و برای مدت‌های طولانی به‌عنوان جزئی یکپارچه از دین‌داری فرد تعریف شده‌اند. اما تحلیل‌های اجتماعی اخیر نشان می‌دهد این سه بخش سه حوزهٔ جدا هستند که از آن‌ها به‌عنوان آشکال مدرن دین‌داری یاد می‌شود [۳۸، ۳۹]. بنابراین، یک شخص می‌تواند اعتقاد داشته باشد، بی‌آنکه عمل کند یا تعلق خاطر داشته باشد؛ می‌تواند احساس تعلق کند، بی‌آنکه باور داشته باشد یا

عمل کند؛ و نیز می‌تواند رفتار کند، بی‌آنکه باور داشته باشد یا احساس تعلق کند. در کشورهای مسلمان، دگرگونی‌ای که به‌وسیله دولت - ملت شکل گرفت، در گام اول به‌واسطه ادغام هویت‌های دینی و ملی موجب دگرگونی در احساس تعلق شهروندان به اسلام شد. ما متذکر شدیم که اجتماعی‌سازی سیاسی چگونه، از تاریخ‌نگاری ملی گرفته تا حقوق شهروندی، احساس تعلق خاطر به شکل هژمونیک اسلام را به‌عنوان معادلی برای تعلق خاطر به ملت معرفی کرده است. به این جهت آنچه به‌لحاظ سنتی امر دینی تلقی می‌شد، مانند اعتقاد به خدا، اکنون از لحاظ سیاسی به آن، به‌عنوان کفر و ارتداد، نگریسته می‌شود. تأکید روی این نکته مهم است که این سیاسی‌سازی احساس تعلق خاطر به دین فضای عمومی مدرن را شکل می‌بخشد: ممکن است گفته شود احساس تعلق به اسلام یکی از عناصر کلیدی فضای عمومی ماقبل مدرن نیز بود، زیرا تخطی کردن از عقاید اسلامی در ملأعام مجازاتش مرگ بود. اما این مجازات نهایتاً به دست علما انجام می‌شد، نه به دست قدرت سیاسی. اما امروزه دولت مدرن است که عهده‌دار مجازات کفر یا ارتداد است، نه علما، حتی در کشورهای سکولاری مانند مصر، پاکستان یا تونس.<sup>۴</sup> این دخالت دولتی منحصر به این کشورها نیست: برخی از کشورهای اروپایی نیز تاکنون قانون کفرگویی را حفظ کرده‌اند (اخیراً انگلستان قانون ارتداد را بعد از حوادث یازده سپتامبر الغا کرد). علی‌رغم این وضعیت، سکولارسازی فرهنگی و اجتماعی در عصر جدید این قوانین را منسوخ کرده است. این در حالی است که در کشورهای مسلمان، سیاسی‌سازی دین در درون دولت - ملت موجب شده است که این قوانین بیش از دوره‌های اسلامی ماقبل مدرن، در فضای عمومی به کار روند و مهم قلمداد شوند [۴۰].

پیش از اندیشه

این نوع اظهار اسلام در حوزه عمومی و جمعی با عمل کردن و عقیده داشتن به اسلام در حوزه فردی متفاوت است. در حقیقت، تحلیل از طریق تمایز بین احساس تعلق داشتن به اسلام و عمل کردن به اسلام می‌تواند تحولات سیاسی فریبنده و ظاهراً متناقض ترکیه، تونس، پاکستان و حتی عراق را توضیح دهد. طبق این تحلیل، اسلام و ملی‌گرایی در حس تعلق جمعی برای مواجهه با پروژه‌های بین‌المللی (اسلام‌گرایی افراطی و صوفی‌گرایی) با هم تلفیق شده‌اند. هم‌زمان، در تمام این کشورها، اولین مرحله ملی‌سازی به سکولار کردن شهروندان انجامید و در



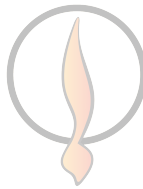
اشکال شکل لباس، روابط بین زن مرد و سبک زندگی تجلی یافت. اما در سه دهه آخر، این جوامع اقدام به اسلامی‌سازی بیشتری کردند که در قالب حجاب، سخنرانی و رفتارهای صحیح اسلامی تجلی یافت. نتیجه این کارها این شد که تنش‌های سیاسی دیگر در حس تعلق داشتن نیست، به آن معنایی که اسلام‌گراها می‌خواستند به چارچوب‌های ملی پایان بدهند. به هر حال، ادعاهای حال و گذشته دولت اسلامی شاهد بر این است که آن‌ها آنچه را در آغاز خارجی می‌دانستند، پذیرفتند، هرچند نمونه‌های اخیر اسلام‌گرایان مانند القاعده و در زمان حال داعش سعی بر تخریب دولت - ملت دارند. آنچه امروز مهم است رفتار شهروندان مؤمن و تأثیرات آن بر حقوق زنان و آزادی بیان است.

علاوه بر این، تحقیق ما مؤید آن چیزی است که قبلاً برخی محققان دیگر اشاره کرده بودند: سنت دینی عامل پیش‌بینی‌کننده خوبی برای توضیح خشونت سیاسی نیست. این یافته، درباره چندین نزاع مهم در موضوعات دین و سیاست، سخن برای گفتن دارد. برای مثال، نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون طبق این نظریه به شدت مورد نقد قرار می‌گیرد. در حقیقت، همان طور که در بالا بحث شد، چندین تحقیق نشان می‌دهد که هژمونی دینی و نه تفاوت دینی موجب افزایش نزاع‌ها و احتمال سیاسی‌سازی دین می‌شود. به همین نحو، بر طبق داده‌های موسسه پیو، در ۳۳ درصد از کشورهایی که به وسیله یک دین هژمونیک هدایت می‌شود، نسبت خشونت‌های دینی بالا است، در مقایسه با ۲۰ درصد از کشورهایی که در آن‌ها هیچ دینی سلطه ندارد. ([۳] صفحه ۶۷).

در پایان، برخلاف آنچه هنوز اغلب نظریه‌های توسعه سیاسی ابراز می‌کنند، باید گفت دخالت دولت در امر دین لزوماً به معنای مانع بر سر راه دموکراسی نیست، اما وضعیت هژمونیک دینی احتمالاً می‌تواند نوعی مانعی باشد. تحقیق خوب و جامعی، خارج از محدوده این مقاله، مورد نیاز است که اشکال مختلف سکولاریسم و میزان انسجام آن‌ها با دموکراسی را بررسی کند

## پی‌نوشت‌ها

۱. در سنت اسلامی پیش از دوران مدرن، امت به تمام سرزمین‌هایی گفته می‌شد که تحت قلمرو خلافت اسلامی قرار داشت؛ بدین‌سان امت شامل سرزمین‌هایی با دین‌ها، قومیت‌ها و زبان‌های مختلف می‌شد. با توجه به این نکته، این ایده که خلافت صرفاً حکومتی برای مسلمانان است، ایده‌ای مدرن است که مستقیماً تحت‌تأثیر درگیری متفکران مسلمان با مفاهیم غربی ملت و ملی‌گرایی به وجود آمده است.
۲. مفهوم سیره در قرون اولیه اسلام توسط الشیبانی (۷۴۸-۸۰۵) شکل گرفت و بعدها به‌وسیله السرخسی (متوفای ۱۱۰۱) سامان یافت: «سیره رفتار مسلمانان را با چند گروه توصیف می‌کند: (الف) غیرمسلمانان سرزمین‌های دشمن؛ (ب) کفاری که مسلمانان با آن‌ها پیمان امضا کرده است و آن‌ها می‌توانند به‌صورت موقت یا دایم در سرزمین‌های اسلامی باقی بمانند؛ (ج) مرتدان که بسیار بدتر از کفار هستند [...]؛ شورشگران».
۳. یوسف قرضاوی، در زمینه حرکت ملی‌گرایانه فلسطین. قرضاوی به امت به‌عنوان یک اتحاد فراملیتی و الزامی می‌نگرد که شامل غیرمسلمانان نمی‌شود. از نظر وی، «حمایت کردن از مردم غزه، برحسب قدرت افراد، یک وظیفه دینی برای هر فرد مسلمان است (از مراکش تا اندونزی) و هیچ‌کس از این وظیفه استثنا نشده است».
۴. در مصر، هیچ قانون ارتدادی وجود ندارد، اما توهین به پیامبر یک جرم جزایی محسوب می‌شود. در تونس و ترکیه نیز وضع به همین منوال است. پاکستان یکی از کشورهای سکولاری است که در دهه ۱۹۷۰ قانون کفر و ارتداد را تصویب و مجازات آن را مرگ اعلام کرد، مانند ایران بعد از انقلاب اسلامی.



## منابع

1. Mona Kanwal Sheikh, and Ole Wæver. *Western Secularisms: Variation in a Doctrine and Its Practice*. In *Thinking International Relations Differently*. London: Routledge, 2012.
2. Samuel Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
3. Brian J. Grim, and Roger Finke. *The Price of Freedom Denied: Religious Prosecution and Conflict in the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
4. Adda Bozeman. The International Order in a Multicultural World. In *The Expansion of International Society*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
5. Jocelyne Cesari. *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014
6. Michelle Burgis. «Faith in the States? Traditions of Territoriality and the Emergence of Modern Arab Statehood.» *Journal of the History of International Law* 11 (2009): 37–79.
7. Cemil Aydin. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press, 2007.
8. Rashid Khalidi. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1991
9. Mary Wilson. The Hashemites, the Arab Revolt, and Arab Nationalism. In *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1991, pp. 204–31.
10. John Willis. «Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad.» *The International History Review* 32 (2010): 711–32.
11. Christina Phelps. *Nationalism and Revolution in Egypt*. Stanford: Houton & Co., 1964, p. 116.
12. Dale Eickelman, and James Piscatori. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 31.
13. Richard Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 16.
14. Liam Anderson, and Garreth Stansfield. *The Future of Iraq: Dictatorship, Democracy, or Division?* New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 66, Aflaq himself was a secular Christian, however he still considered Islam as an integral component of the Arab nation, of which ideology «whose Spirit is Islam».
15. John Devlin. «The Baath Party: Rise and Metamorphosis.» *The American Historical Review* 96 (1991): 1396–407. **بنیاد اندیشه**
16. Felicia Okeke-Ibezi. *Saddam Hussein: The Legendary Dictator*. New York: Ekwike, 2006, p. 9.
17. Kemal Karpat. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 46.
18. Akbar Ahmed. *Jinnah, Pakistan, and Islamic Identity: The Search for Saladin*. London: Routledge, 1997, p. 70
19. Anwar Hussein Syed. *Pakistan: Islam, Politics, and National Solidarity*. New York: Praeger, 1982, p. 42.
20. Kemal Karpat. *The Politicization of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 125
21. Millets were religious communities regulated by their own civil rules. They were the cornerstone of the Ottoman political system.

22. Umat Azak. *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. London: I.B. Tauris, 2010, pp. 5–6.
23. Signed on May 12, 1881 between France and Mohammad as-Sadiq Bey, by which Tunisia became a French protectorate.
24. Clement Henry Moore. *Tunisia since Independence: The Dynamics of One-Party Government*. Berkeley: University of California Press, 1956, p. 27
25. Michael Brett. «Review of: Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia, in African Affairs.» *African Affairs* 87 (1998): 126–28, Interestingly, he was also known as *Combattant Suprême*, which reveals the French connotations of Bourguiba's anticolonial character, while *al-Mujahid ul-Akbar* reflects «the Islamic associations of the other of these ostensibly synonymous terms».
26. Marion Boulby. «The Islamic Challenge: Tunisia since independence.» *Third World Quarterly* 10 (1988): 590–614.
27. Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought*. New York: I.B. Tauris, 2005.
28. Ira Lapidus. *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
29. Albert Habib Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 12.
30. Riaz Hassan. *Faithlines: Muslim Conceptions of Islam and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 94
31. Prasenjit Duara. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, The adjective «core» refers to an essentialized vision of culture and identity, but most of the time, such essentializations drove political reforms at the time.
32. Amitav Acharya, and Malik Mufti. How Ideas Spread. In *Sovereign Creations: Pan-Arabism and Political Order in Syria and Iraq*. Ithaca: Cornell University Press, 1996, pp. 239–75.
33. Colin Beck. «State Building as a Source of Islamic Political Organization.» *Sociological Forum* 24 (2009): 337–56.
34. Brian Grim. Rising Restrictions on Religion: One-Third of the World's Population Experiences an Increase. In *The PEW Forum on Religion & Public Life*. Washington: Pew Research Center, 2011.
35. Jonathan Fox. «Separation of Religion and State in the 21st Century: Comparing the Middle East and Western Democracies.» *Quarterly Journal of Economics* 120 (2005): 1331–70.
36. Jonathan Fox. «World Separation of Religion and State into the Twenty First Century.» *Comparative Political Studies* 1 (2006): 255–86.
37. Talal Asad. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
38. Grace Davie. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
39. Daniele Hervieu-Léger. «Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa.» *Transit* 26 (2003): 101–19.
40. Ira Lapidus. «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society.» *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363–85.