



آیا اسلام می تواند غیر سیاسی شود؟

عبدی کلانتری

آیا اسلام می تواند غیرسیاسی شود؟

نوشتهء عبدی کلانتری

سال انتشار 2008

فصل اول - آیا اسلام می تواند غیرسیاسی شود؟ ۳

۱- تجربهء مدینه

۲- از جامعهء سیاسی بدوی تا امپراتوری

۳- چیزگون شدن ایمان

۴- ناکامی لیبرالیسم در جهان اسلام

فصل دوم - عرب و عجم، اسلام شناسی تاریخی ایگناتس گلدتسیهر ۲۹

فصل سوم - آرامش دوستدار و نقد «فلسفهء اسلامی» ۳۸

فصل چهارم - الاهیات طبیعت ۴۷

فصل پنجم - دربارهء روش در تاریخ نگاری معاصر (لین هانت) ۵۸

فصل ششم - شکوفایی و انحطاط تمدن اسلامی (فرنان برودل) ۸۵

۱- خاور نزدیک پیش از اسلام

۲- سرآغاز تمدن اسلامی

۳- عصر طلایی تمدن اسلامی

۴- علم و فلسفه در تمدن اسلامی

۵- انحطاط تمدن اسلامی

فصل هفتم - بررسی تطبیقی عقلانیت در اسلام و غرب (توبی هاف) ۱۱۴

آیا اسلام می تواند غیرسیاسی شود؟

نوشته‌ی عبدی کلانتری

آنچه خواهید خواند در چهار بخش تنظیم شده است. بخش‌های اول و دوم به جامعه‌شناسی سیاسی اسلام می‌پردازد و بخش‌های سوم و چهارم به یک بررسی مقایسه‌ای درباره‌ی تحول تاریخی ایمان به دین. اصطلاح «تجربه‌ی مدینه» را از محمد آرکون اسلام‌شناس الجزایری - فرانسوی گرفته ایم تا به یکی از مهمترین و قدرت‌مندترین خیالواره (imaginary) های سیاسی - دینی جهانی در آغاز شکلگیری تاریخی خود، یعنی مرحله‌ی نطفه‌بندی تئولوژی سیاسی آن، نگاهی بیندازیم. بخش سوم بازهم در چشم‌اندازی تاریخی - روند نهادی شدن ایمان قلبی، جمود و چیزگون شدن (reification) آن را در هیأت ادیان رسمی بررسی می‌کند. در این بخش از پژوهش‌های ویلفرد کنت ول سمیت، اسلام‌شناس و یکی از مهمترین مراجع بررسی تطبیقی ادیان در جهان سود برده ایم. عناوین این چهار بخش عبارت‌اند از:

۱- تجربه‌ی مدینه

۲- از جامعه‌ی سیاسی بدوی تا امپراتوری

۳- چیزگون شدن ایمان

۴- ناکامی لیبرالیسم در جهان اسلام

۲۷ آوریل ۲۰۰۸

۱- تجربه‌ی مدینه

از یک پرسش تاریخی آغاز می‌کنیم: چرا مسلمانان شبه جزیره‌ی عربستان پس از مرگ پیامبر خود تصمیم گرفتند به سرزمین‌های اطراف هجوم ببرند؟ این یکی از پرسش‌های مهمی است که تاریخ‌نگاران تمدن‌های خاور نزدیک مطرح کرده‌اند. پیش از آنکه به پاسخ این پرسش بپردازیم، باید یک بار دیگر بر نحوه‌ی مطرح کردن سؤال مکث کنیم؟ دقت کنید که ما نپرسیدیم، «چرا اعراب

تصمیم گرفتند سرزمین‌های همسایگان شان را تسخیر کنند؟» پرسش به طور اخص بر نقش دین انگشت می‌گذارد: چرا جامعه‌ی مسلمان و پیروان محمد در ناحیه‌ی حجاز (مکه و مدینه) به یکباره خواستند که جنگ‌های محدود درون قبایل عرب را به یک کشورگشایی گسترده در خارج از مرزهای شبه جزیره‌ی عربی تبدیل کنند؟

این پرسش پیشاپیش چنین فرض می‌گیرد که دین تازه، و جامعه‌ی اسلامی نوولاده، از ابتدا هویتی سیاسی و معطوف به قدرت اینجهانی داشت. نخست به این فرض می‌پردازیم.

تأسیس نخستین جامعه‌ی سیاسی

به گمان ما، ایجاد «جامعه‌ی سیاسی» (پالیتی / polity) اسلامی در زمان خود پیامبر، به فاصله‌ی کوتاهی پس از غزوات اولیه (حمله‌های راهزنانه به کاروانهای تجاری مکی برای امرار معاش قبیله و امت اولیه)، صورت گرفت. شبیخون به کاروان قریش در سال دوم هجرت که به غزوه‌ی بدر شهرت دارد، و چپاول اموال بازرگانان قریش و کشاکش بر سر نحوه‌ی تقسیم غنائم، شاید نخستین واقعه‌ی آرکه تایی در تبدیل راهزنی قبیله‌ای به هسته‌ای از قدرت سیاسی متعرض باشد.

تهاجمات بعدی این هسته را قوی تر و مصمم تر کرد. از پیروزی بدر به بعد، اسلام هم دعوت به دین بود و هم ایدئولوژی وحدت بخش سیاسی. همه‌ی ملاحظات سیاسی و نظامی نظیر محاسبه‌ی قدرت رقبای، تنظیم استراتژی‌ها و تاکتیک‌های جنگی، ائتلاف‌های موضعی، مصالحه‌های از سر مصلحت، پیمانهای تاکتیکی عدم تهاجم با قبایل بی طرف، گرفتن اسیر سیاسی و ازدواج‌های سیاسی و این قبیل، خود را در شکل‌گیری اولیه‌ی این جامعه سیاسی بارز می‌سازد. انگیزه‌های اینجهانی، یا به قول جامعه شناس آلمانی ماکس وبر، «علائق مادی» (material interests)، در اینجا معطوف به گستراندن مرزها و خطه‌ی نفوذ و قدرت و ثروت، با «علائق معنوی» (ideal interests) در هم سرشته می‌شوند. به گفته‌ی تاریخنگار مسلمان، علی اکبر فیاض (براساس منابع اولیه‌ی ابن هشام، بلاذری، و طبری)، «جنگ بدر نخستین فتح اسلام بود. عده‌ای از سران قریش که دشمنان جدی پیغمبر و پیشوایان بانفوذ مکه بودند، هلاک شدند. روحیه‌ی مسلمانان تقویت یافت و ایمان به نصر آسمانی و شکست ناپذیری اسلام پیدا کردند.» (فیاض، ص ۸۹)

تاکتیک‌های تثبیت قدرت نیز اینجهانی بود: «پس از بدر پیغمبر در مدینه به تعقیب و تنبیه منافقین و یهود پرداخت. از منافقین دو تن که بر ضد پیغمبر شعر گفته و مردم را تحریک کرده بودند به دست انصار به قتل رسیدند، یکی ابوعفک شاعر که از طایفه بنی عمرو بن عوف بود و مذهب یهودی داشت و دیگری زنی از طایفه اوس نامش عصماء بنت عمیر.» (فیاض، ص ۸۹) غنیمت‌گیری اموال مغلوبان و به اسارت گرفتن کنیزان و کودکان نیز از همین زمان به روال کشورگشایی‌های بعدی اسلام تبدیل می‌شود.

نطفه‌ی دولت اسلامی

ایلیا پطروشفسکی، با ارجاع به ابن هشام و جولوس ولهاوزن، می‌نویسد، «از مضمون سندی که عادتاً اصیل شمرده می‌شود و جزء روایات منقول است – و این سند اساسنامه‌ی جماعت مسلمان مدینه است که برپایه‌ی پیمان منعقد با قبیله‌های اوس و خزرج مدون شده بود – پیداست که محمد (ص) در حینی که رئیس جماعت مسلمین بوده، در عین حال رهبری سیاسی همه‌ی شهر مدینه را به عهده داشته و مقنن [قانونگذار] و داور آن شهر بوده است.» (پطروشفسکی؛ ص ۳۰)

پطروشفسکی معتقد است، «در دوران مدینه پایه‌های دولت اسلامی سراسر عربستان گذارده شد و اتحاد سیاسی واحه‌ی مدینه، نطفه‌ی آن دولت بود. اسلام دیگر نه تنها جریانی دینی بلکه عاملی سیاسی نیز بود. انگیزه‌ی اتحاد عربستان و ایجاد خلافت، همانا جریان تکوین جامعه‌ی طبقاتی بود. ولی اسلام عاملی بود که آن جریان و اتحاد سیاسی را تسریع کرد.» (همان، ص ۳۲)

در این رابطه، محمدرضا حکیمی چنین توضیح می‌دهد، «[محمد] رجلی دینی و الهی است که با سیاست نیز سرو کار دارد؛ سیاست (به معنی صحیح آن) و رسیدگی به همه‌ی مسایل اجتماع و انسان جزء دین اوست.» (همان، ص ۴۱۷) آقای حکیمی توضیح می‌دهد که اسلام «دینی صرفاً اخروی و روحی و اخلاقی نبوده» بلکه «در مبانی سیاسی، اصولی خاص و سیستمی ویژه داشت و دارد.» (همان، ص ۴۱۳)

آغار شکل‌گیری «دیگری / غیر» (the other) در تتولوژی سیاسی

تولد تئولوژی سیاسی با انطباق مفهوم خود/دیگری سیاسی (دوست/دشمن) با مفهوم خود/دیگری الاهیاتی (مؤمن/مشرک) آغاز می شود. مخالفان دین تازه، که مخالفت شان الزاماً با آموزه های دینی نبود بلکه دفاع از منافع اقتصادی و بازرگانی، یا حفاظت از قدرت قبیله ای بود، به «مشرکان» تبدیل می شوند. می بینیم که مفهوم «مشرک» از ابتدا، بیشتر از آنکه حامل بار تئولوژیک (الاهیاتی) باشد، حامل بار سیاسی است. چنین به نظر می رسد که تولد «تئولوژی سیاسی» اسلام با تولد متافیزیک آن همزمان صورت می گیرد. در کشورگشایی های بعدی، حیطه یا قلمرو مُشرکانه، «دار الحرب» نام می گیرد که به معنی خطه یا قلمرو «دشمن» است. اسلام در تاریخ خود همواره نسبت به «دیگری/ غیر» سیاسی خویش، خودآگاه است و نسبت به آن متعرض، چه در درون خود جامعه ی سیاسی اسلامی و چه در خارج از مرزهای آن. اگر به بستر معنایی کلمات و مفاهیم توجه کنیم، متوجه می شویم که «منافق»، «مشرک»، «محارب»، و «کافر» واژگان سیاسی اند، همچنانکه مفاهیم «فتنه»، «جهاد»، و «شهادت».

قصه ها و «روایت» (نارتیو) های غزوات متعدد پیامبر، خود بخشی از خیالواره سیاسی (political imaginary) و میتولوژی قدرت آن را شکل می دهد که باید در ناخودآگاه سیاسی هر مؤمن حضور داشته باشد. در عصر غزوات، نزول آیات نیز رنگ ضرورت سیاسی می گیرد (نظیر آیات یهودی ستیزانه ی سوره ی المائده). حتا مسایل به ظاهر اخلاقی، نظیر واقعه ی «تهمت عایشه» (زنا با صفوان صحابه) به گونه ای غیر مستقیم با مرجعیت ایدئولوژیک پیامبر ارتباط پیدا می کند.

الهام های شاعرانه/عرفانی یا ضرورت های تاکتیکی/استراتژیک؟

آیات یثربی را، که در متن گیسو و دارهای نظامی و سیاسی نازل شده اند، به دشواری می توان در زمره ی «الهام شاعرانه» یا «عارفانه» طبقه بندی کرد. حتا جبرئیل هم در این هنگام پیامهای نظامی می آورد: پس از غزوه ی خندق، «پیغمبر تازه سلاح را از خود برگرفته بود که جبرئیل نازل شده گفت فرشتگان اسلحه را نگذاشته اند و باید به جنگ بنی قریظه [قوم یهودی که در سرسپرگی سیاسی اش به محمد با ثبات نبود] رفت. پیغمبر فوراً فرمان حرکت داد. . . عده ی کشته شدگان [قوم بنی قریظه] را از ۶۰۰ تا ۹۰۰ نوشته اند. از زنان شان فقط یک تن که مسلمانی را به سنگ کشته بود به قتل رسید. . . از اسرا، دختری به نام ریحانه را پیغمبر به کنیزی خود انتخاب کرد.» (تاریخ فیاض، ص ۱۰۰)

تاریخنگاری اسلام در مدینه تا زمان رحلت پیامبر، در وهله‌ی نخست یک تاریخنگاری نظامی - سیاسی است.

ساختار سیاسی آرکه تایپی «مدینه» و کانون‌های مرجعیت جامعه‌ی دینی، معانی فرهنگی و گندهای رفتاری خود را از دو حوزه‌ی اصلی و متفاوت اخذ می‌کند. یک حوزه، حوزه‌ی کانونی تأسیس است. این حوزه شامل متون کانونی و روایت‌های اصلی مؤسسان جامعه‌ی دینی است که در ادیان تک‌خدایی به کتاب مقدس، بیوگرافی ایده‌آلیزه شده‌ی مؤسس یا پیامبر، و سایر روایت‌های «میتیک» ظهور آغازین آن دین اشاره دارد. حوزه‌ی دوم، بافت فرهنگی محلی یک قوم، طایفه، یا ملت در بُعد تاریخی است که از مکان و زمانی به مکان و زمان دیگر، یعنی از فرهنگی به فرهنگ دیگر گوناگونی می‌پذیرد. حوزه‌ی اول را دین‌شناسی تاریخی یا جامعه‌شناسی دین، و حوزه‌ی دوم را انسان‌شناسی فرهنگی پژوهش می‌کنند.

هرچه به کانون‌های مرجعیت و «اتوریته» دینی نزدیک تر باشیم، مثلاً مراکز چو واتیکان، قم، کربلا، نجف و شهرهای بزرگ و متراکم نظیر قاهره و دانشگاه الازهر، حوزه‌ی اول از قدرت مشروعیت بخش بیشتری (سیاسی و فرهنگی) برخوردار است. اما هرچه از حوزه‌های کانونی دورتر برویم، برای مثال دهکده‌های دورافتاده یمن یا اندونزی یا صحرای آفریقا، نقش فرهنگ قومی یا اتنیک، بر رفتار جمعی تأثیر گذارتر است.

حوزه‌ی اول، حوزه‌ی معانی فرهنگی جهانشمول (یونیورسال) است؛ حوزه‌ی دوم، حوزه‌ی مناسک و آیین‌ها و سمبول‌های محلی که نباید آنها را تعمیم داد و معرف کل دین شناساند.

محمد آرکون در مورد حوزه‌ی اول در اسلام، به یک ساختار ایدئولوژیک اشاره می‌کند که اسم آن را «تجربه‌ی مدینه» گذاشته است. آرکون می‌نویسد: «هرچه بر اهمیت تجربه‌ی مدینه تأکید کنیم ناکافی است. این یک خیالواره (ایماجیناری / imaginary) سیاسی - دینی است که من آن را تجربه‌ی مدینه می‌نامم که نقش و قدرت آن مرتب تکرار می‌شود. همه‌ی فعالیت‌های حائز اهمیت در [تاریخ] اسلام، ناشی از همین خیالواره [ی آغازین] بوده است.» (آرکون، ص ۸۹)

منظور آرکون از «تجربه‌ی مدینه»، روایت یا تصوّر تثبیت شده و مدام نقل شده‌ای است که از سالهای استقرار اسلام (۶۳۲-۶۱۰ میلادی) به ما رسیده است؛ زمانی که اسلام قبیله‌ای مکی، به اسلام یونیورسال مدینه تغییر ماهیت می‌دهد و آغاز تاریخ اسلام جهانی و گسترش سیاسی و سرزمینی آن را رقم می‌زند.

اکنون می‌توانیم به پرسش آغازین خود برگردیم: منطق کشورگشایی اسلام چه بود؟ آیا هدف صرفاً اشاعه‌ی دین بود؟ (که در این صورت غارت و چپاول و گرفتن غنائم و برده گرفتن زنان و کودکان چرا؟) یا اینکه منطق، نظامی‌گری و عصبیت قبیله‌ای عرب بود که مثل هرنوع کشورگشایی دیگری (چنگیز، تیمور، اسکندر، نادر) اهداف «امپریالیستی» و «استعماری» خود را دنبال می‌کرد؟ یا اینکه هردو باهم، به خاطر ویژگی و «خاص» بودن نوعی تئولوژی سیاسی، که در تمایزش با تمام ادیان دیگر، از بدو ظهور جامعه‌ی سیاسی اش در مدینه، دینی نظامیگرا و همواره معطوف به قدرت و خلافت بوده است؟

منابع:

علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۹

ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه‌ی کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴

Wilfred Madelung, *The Succession of Muhammad*, Cambridge University Press, 1997, 2004

Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam*, Westview Press, 1994

۲- از جامعه سیاسی بدوی تا امپراتوری

در بخش گذشته به این پرسش رسیدیم که آیا هدف کشورگشایی‌های اسلام صرفاً اشاعه‌ی دین بود یا عواملی دیگر در تهاجم به همسایگان نقش اصلی داشتند نظیر عصبیت قومی عرب، یا ویژگی دین تازه که از همان ابتدا مرجعیت دینی و مرجعیت سیاسی را یکی کرده بود.

نظریه‌ی «نجات»

برخی از تحلیلگران مسلمان، انگیزه‌ی حملات به کشورهای همسایه را اشاعه عدالت و برابری اسلامی، و نجات مردمان از ستم پادشاهان و اشراف می‌دانند. برای نمونه آیت الله محمدرضا حکیمی می‌نویسد، «درگیری عمده‌ی اسلام با ایران بر سر کوبیدن اشرافیت و برچیدن نظام طبقاتی و رفع اجحاف و آزاد کردن خلق بود، و دست مردم را باز کردن برای تحصیل دانش و به دست آوردن حقوق حقه‌ی خویش و خلاصه نجات بخشی ایران.» (اسلام در ایران، ص ۴۲۴)

نظریه‌ی «نجات بخشی» را به جز برخی از خود مسلمانان، هیچ تاریخنگاری جدی نگرفته است. در نخستین و مهمترین «فتوحات اسلام» که در زمان خلفای راشدین رخ داد، کشتارها شد، خرابی‌ها به بار آمد، و زنان و کودکان به بردگی و کنیزی گرفته شدند. انگیزه بلاواسطه برای یک سرباز بادیه نشین، کسب غنائم بود، همان انگیزه‌ای که در غزوات صدر اسلام به هنگام شیخون به کاروانهای تجاری مکی در کار بود.

در زمان ابوبکر، پس از پایان جنگهای داخلی و سرکوب قبایل که زکات نمی‌دادند یا در اعتقادات اسلامی شان سستی پدید آمده بود، لشگر اسلام به سراغ سرزمین‌هایی رفت که زیر سلطه‌ی دولت ایران بود، از جمله بحرین. سپس نوبت حمله به امپراتوری بیزانس رسید. به فرمان خلیفه‌ی اول، سردار مسلمان خالدبن ولید تا سوریه (شام) تاخت و «برای آنکه زودتر به لشگرهای شام برسد، راه صعب و مهیبی را در بادیه پیش گرفت و از کنار دمشق عبور کرد و دهات آنجا را قتل و غارت کرده در محل واقوصه در یرموک به لشگریان اسلام پیوست.» (فیاض، تاریخ اسلام، ص ۱۴۲) بنا به نظر تاریخنگار مسلمان علی اکبر فیاض، از جمله دلایل لشگرکشی به سوریه آن بود که، «رؤسای مدینه آرزوی آن را داشتند و بعلاوه تهیه‌ی کاری بود برای بیکاران و مایه‌ی انصراف اعراب از شورشهای داخلی. بدین

جهت به محض اعلام جهاد، از نواحی عربستان سیل داوطلب به طرف مدینه سرازیر شد.» (همان، ص ۱۴۳)

خلیفه‌ی دوم عمر بود که شکست حتمی را نصیب ایران کرد. در نبردهای خونین میان مسلمانان و ایرانیان، سردار ایرانی رستم فرخزاد بارها لشکریان عرب را به عقب نشینی واداشت، اما سرانجام در نبرد بزرگ و سرنوشت ساز قادسیه، پس از آنکه سردار مسلمان سعد بن ابی وقاص لشگری بزرگ تقریباً از تمامی عربستان بسیج کرد، ایرانیان از دو سوی عربستان و سوریه مورد تهاجم قرار گرفتند. رستم کشته شد، درفش کاویان به چنگ لشکر اسلام افتاد، و شهر بزرگ تیسفون (مدائن) در کناره‌ی دجله ویران شد. «معروف است که قالی زربفت مصوری از آنجا به مدینه آوردند که از بزرگی محلی برای فرش کردن آن نبود لذا آن را پاره پاره کرده و بر سران قوم پخش کردند و قطعه ای از آن بعدها به بیست هزار درهم فروخته شد.» (همان، ص ۱۴۷)

شیوع اسلام در ایران به شیوه‌های مختلف و به نحو تدریجی صورت گرفت. پادشاهی ساسانی در سال ۶۵۱ میلادی مقهور اسلام شد اما تنها در قرن یازدهم میلادی بود که اکثریت مردم ایران به اسلام گرویده بودند. (پطروشفسکی، ص ۴۶)

پس از شکست قادسیه و سقوط تیسفون، لشگری دیگر از ایرانیان به رهبری مهران رازی به جنگ اعراب برآمد. «جنگ سختی در گرفت که بنا به روایت از ایرانیان صد هزار تن در آن کشته شدند و عربها غنیمت و اسیر بسیار گرفتند.» (همان) طی سالهای بعد و جنگ‌های خونین بسیار، خوزستان، نواحی زاگرس، کرمانشاهان، نهاوند، ری، قزوین، زنجان، آذربایجان، کاشان، اصفهان، کرمان، سیستان، و سرانجام خراسان به دست مسلمانان افتاد و راه تهاجمات به آسیای صغیر گشوده شد. در غرب نیز، لشکریان مسلمان پس از فتح دمشق تا سرزمین‌های اردن و فلسطین، پیش رفتند و به سواحل مدیترانه رسیدند. بعد نوبت مصر رسید. برخی از تاریخنگاران تمدن اسلامی نوشته اند که در فتح اسکندریه، کتابخانه‌ی بزرگ این شهر به فرمان خلیفه توسط عمرو عاص به آتش کشیده شد. پایه‌ی خلافت امویان در همین پیروزی‌ها گذاشته شد که خاندان ابوسفیان (معاویه و یزید) در رهبری آنها نقش برجسته داشتند.

اهمیت دورانساز خلافت عمر برای دوام اسلام

ویلفرد مدلونگ، اسلام شناس و پژوهشگر مطالعات عربی در دانشگاه آکسفورد که بر اساس کلیه منابع اولیه و پژوهش‌های متأخر یکی از کامل‌ترین تواریخ دوران اولیه‌ی اسلام را تألیف کرده، معتقد است که در دوران خلافت عمر، اسلام تا اندازه‌ی زیادی به یک دین «ملی» عرب [به تعبیری اندئولوژی ناسیونالیسم عرب برای کشورگشایی] تبدیل شد و از همین رو بسیاری از اعراب غیرمسلمان نیز به فاصله‌ی کوتاهی به خدمت خلافت درآمدند و مسلمان شدند. ویلفرد مدلونگ می‌نویسد:

«طی ده سال حکومت عمر، طبیعت خلافت، یعنی دولت اسلامی، متحول شده بود. فتوحات بزرگ در خارج از مرزهای عربستان باعث شده بود که توده‌ی خلق عرب، که طی دوران حروب الرده [جنگ‌های درون قبایل عرب برای تحمیل اسلام به آنان] از آزادی‌های [عشیرتی] پیشین خود محروم شده و به رعایایی کاهش پیدا کرده بودند که می‌بایست خمس و زکات بدهند، اکنون به یک کاست [طبقه‌ی ویژه] نظامی تبدیل گردند که خود از قبل رعایای فزون تعدادتر غیرعرب و غیرمسلمان زندگی می‌کردند. جای تردید است که بدون این جهانگشایی امپریالی، خلافت قریش می‌توانست دوام پیدا کند. خاطره‌ی دورانی از زندگی [عشیرتی] فارغ از قید و بند، هرچند از لحاظ معیشتی تنگدستانه و مشقت بار، هنوز آن اندازه دور نبود که باعث نارضایتی گسترده و شورش علیه انقیاد به خاندان قریش نگردد. برگرداندن توجه و تغییر جهت موفقیت آمیز انرژی [محل] به سمت فتوحات نظامی، زیر پرچم اسلام، باعث می‌شد که آرزوی بازگشت به دوران ساده‌ی گذشته مجال بروز پیدا نکند. به زودی آنچه از تعلق گذشته باقی ماند فقط وابستگی احساسی و ادبی به اشعار ماقبل اسلامی و حکایات رزمی گذشته‌ی عرب (ایام العرب) بود. بدون تردید، قریش همچنان طبقه‌ی حاکم باقی ماند. جنگجویان عرب (مقاتله) تابع انضباط سختگیرانه و گاه سبانه‌ی نظامی قرار گرفتند. اما در ازای این خدمت، مستمری و مزایای سخاوتمندانه‌ای دریافت می‌کردند که همراه با غنائم جنگی به آنها می‌رسید. بنابراین، رزمندگان اسلام در سیاست‌های امپریالی قریش ذینفع و صاحب امتیاز بودند. خلافت که در دوران ابوبکر هنوز دولتی تثبیت نشده بود اکنون به طور کامل استقرار یافته بود.» (مدلونگ، جانشینان محمد، ص 73)

چنانکه گفتیم، تاریخ پیدایش و شکلگیری نخستین جامعه‌ی اسلامی در وهله‌ی نخست یک تاریخ سیاسی - نظامی است. با حذف نظامیگری از این تاریخ، چیزی از «اسلام» باقی نمی ماند، حتا به عنوان یک دین عشیرتی محدود به حوزه‌ی حجاز. از این دیدگاه، نقش و اهمیت خلافت عمر در ابقاء و تداوم اسلام اگر از نقش خود پیامبر بیشتر نباشد، بدون شک کمتر نیست. نقش هیچکدام از جانشینان پیامبر به این درجه نمی رسد.

«کشور داری» پس از «فتوحات»

مثل همیشه، به دنبال دوره ای از فتوحات نظامی، نوبت به «کشور داری» می رسد. در اداره‌ی سرزمین های تسخیرشده، قرار بر آن شد که مسلمانان عرب، برای آنکه از رزمندگی بازنمانند، خود کار کشاورزی نکنند و در عوض از مالکان اراضی خراج بگیرند. به نقل از تاریخنگار مسلمان علی اکبر فیاض:

«درآمد زیاد بود؛ تنها عراق سالی صد میلیون درهم به بیت المال مدینه می داد. مصرف این مالیات اعطیات بود یعنی بخشش به مسلمانان. برای تنظیم این کار دیوانی به گرده‌ی دفاتر رومیها در شام (تاریخ بلاذری) تشکیل داده، صورت جامعی از مسلمانان به ترتیب قبایل نوشتند و در ثبت اسامی اشخاص، سابقه‌ی اسلام آنها را مأخذ قرار دادند و از اقربای پیغمبر شروع کردند. مقدار جیره یا «عطاء» را که در زمان ابوبکر برای همه یکسان بود عمر درجه بندی کرد؛ مسلمانان قدیمی و مجاهدان غزوات و خویشانان پیغمبر را بیشتر از دیگران داد. برای عایشه پانزده هزار درهم و برای سایر امهات مؤمنین هریک دوازده هزار مقرر شده بود.»

«برای اهل ذمه [غیر مسلمانان «اهل کتاب»] حدودی مقرر کرده بود: به قرآن توهین نکنند، از پیغمبر خدا بد نگویند؛ به زن مسلمان تعرض نکنند، در صدد گمراه کردن مسلمانی، یا تعرض به جان و مال او برنیایند، دشمنان اسلام یا جاسوسان آنها را یاری ندهند.»

«ذمی ها باید لباس مخصوصی بپوشند که با مسلمانان تفاوت داشته باشند و خانه‌ی ذمی نباید مشرف بر خانه‌ی مسلمان باشد. در کلیساها ناقوس نزنند و کتابهای خود را با صدای بلند یا در حضور مسلمانان

نخوانند. در ملاء عام شراب نخورند و خوکهای خود را جلو مردم نیاورند. بر اسب سوار نشوند و اسلحه برندارند . . .»

«در کشورهای فتح شده، تشکیلات کشوری تازه ای به وجود نیامد. سرداران و فاتحان فقط مراقب وصول مالیاتها بودند و از ناچاری این عمل را از روی دفاتر مالیاتی قدیم محل اجرا می کردند و پول رایج نیز سکه های محلی بود. دفترداران را نیز از ایرانی ها و رومی ها انتخاب می کردند. دفاتر در ایران به زبان پهلوی و در شام به زبان رومی (یونانی) بود. طرف حساب مالیات در شام، کشیشها و در ایران دهقانان بودند که بایستی مالیات را جمع آوری کنند و تحویل بدهند.»

«در مراکز مسلمان نشین، یک نفر قاضی از طرف خلیفه گماشته می شد برای رسیدگی به کارهای قضایی مسلمانان؛ البته مردم غیرمسلمان مملکت، استفاده ای از این دستگاههای قضایی نداشتند و شهادت نامسلمان بر مسلمان پذیرفته نمی شد.»

«عمر در زمان خلافت خود تمام مسیحیان و یهودیان جزیره العرب را اخراج کرد به استناد آنکه پیغمبر وصیت کرده است که در جزیره العرب دو دین نباشد. راجع به عهدنامه هایی که یهودیان خیبر و نصارای [مسیحیان] نجران از پیغمبر داشتند، گفته شد که [آن عهد نامه ها] به خواست خدا موقت بوده است.» (همان، ۵۳-۱۵۱)

در دوران خلافت عثمان نیز جهادها و «فتوحات» در آسیای صغیر و شمال آفریقا و اسپانیا ادامه یافت، اسکندریه چپاول و نابود شد، و در ایران بازهم غنائم و اسیران فراوان به چنگ فاتحان مسلمان افتاد. با کمک کشتی ها مصری، جزیره ی قبرس را «کشتار و تاراج» کردند. اشرافیت قبیله ای و محلی قریش، با نیروی ایدئولوژیک و نظامی «اسلام»، اکنون می رفت که به اشرافیت یک امپراتوری بزرگ طبقاتی تبدیل شود. پطروشفسکی می نویسد، «در آن زمان هنوز جریان تکوین طبقات و دولت طبقاتی در زیر پرده ی حکومت دینی و روحانیان (یا تئوکراسی) مستور بود. میان جامعه ی دینی اسلامی و دولت عربی تفاوتی وجود نداشت. اعتقاد بر این بود که حکومت باید بر اساس مندرجات «کتاب خدا» (قرآن) و «سنت پیامبر» مبتنی باشد. میان امامت و امارت، یعنی مشاغل روحانی و دولتی خلیفه نیز مرز و حدی وجود نداشت.» (پطروشفسکی، ص ۴۷)

پس از قتل عثمان، میان خونخواهان او و طرفداران علی ابن ابی طالب، تنش‌ها و جنگ‌های بسیار پدید آمد، اما علی نیز، علارغم خصومتی که از سوی معاویه از سوریه با او صورت می‌گرفت، به هنگام خلافت اش موفق شد در ایران و عراق پیروزی‌های لشکریان اسلام را تداوم ببخشد.

سیاست در معنایی خاص

مشاهده می‌کنیم که جامعه سیاسی اسلامی از بدو پیدایش خود در عصر غزوات تا تشکیل امپراتوری امویان، از منطق نظامی - سیاسی واحدی پیروی می‌کرد و بازبینی تاریخ سیاسی این دوران اجازه نمی‌دهد میان زمامداری پیامبر در مدینه و دوران حکومت خلفای راشدین از یکسو، و میان خلفای راشدین و امپراتوری امویان، تفاوتی از لحاظ کیفی قایل شویم. طی این سه مقطع، می‌بینیم که نخست مناقشات جامعه‌ی سیاسی مسلمان بر سر «گرفتن بیعت»، بر سر «قدرت» و فرونشاندن «فتنه»ها، و بر سر «امارت» (امیری بر مؤمنان، حق داشتن منشور امیرالمؤمنین) و فراهم کردن نوعی مرجعیت و مشروعیت دینی به «قدرت» در چارچوب سیاستهای بادیه نشینان، که سپس در دو مقطع بعدی، به خاطر مرجعیت قرآن، خصلت یک تئولوژی سیاسی جهانشمول (یونیورسال) به خود می‌گیرد. قتل عمر، قتل عثمان، قتل علی، و قتل اکثر امامان شیعی، قتل‌های سیاسی بودند.

صفت «سیاسی» در اینجا نیازمند توضیح است. در دوره شکل‌گیری نخستین «جامعه‌ی سیاسی» اسلامی، سیاست هرگز به معنی داشتن «نظریه‌ی سیاسی» یا «فلسفه‌ی سیاسی» (حتا بر اساس گفتار و رفتار پیامبر) نیست. اگر مفاهیم اصلی عمل سیاسی هنوز بر محور زور باشد و کسب قدرت و گرفتن بیعت هدف آن، ما هنوز با نوعی آئین (آئین سیاست و کشورداری) سرو کار نداریم. چنین آیین‌هایی، تنها سه قرن بعد، به تدریج، در دوره‌ی عباسیان و با کوشش دیوانیان و وزیران ایرانی، با ترجمه‌ی متون پهلوی و یونانی به عربی، پدیدار می‌شوند. البته باید اضافه کنیم که تصمیم بر سر اینکه با چه کسی باید بیعت کرد، کدام امام برحق است و کدام امام کاذب، و بعدها چه کسی مقام واقعی «مهدی» یا امام غایب را دارد، همان اندازه که پرسشی سیاسی بود، پرسشی دینی معطوف به رستگاری اخروی نیز بود (پاتریشیا کرون، ص ۲۳). تشکیل «فرقه» (سکت / sect)های دینی برای مسیحیان ناشی از اختلافات تئولوژیک است. اما در جامعه‌ی دینی که رهبر سیاسی و رهبر دینی به ضرورت باید یکی باشند، مفاهیم سیاسی و دینی نیز برهم منطبق می‌شوند و فرقه‌ها نیز «سیاسی» اند. پیروی از امام کذاب یا باور به

«مهدی» دروغین، هم به معنی کفر است (دینی) و هم به معنی محاربه (سیاسی). یا به عبارت دیگر محاربه و کفر، هریک به تنهایی مفهومی سیاسی - دینی است.

تحلیگرانی که گرایش‌های ناسیونالیستی ضد عرب (یا ضد ترک) دارند، به طور معمول قیامهای محلی خاندانهای ایرانی علیه خلافت مرکزی را به معنی احیای عنصر «ایرانیت» و «احیای تمدن و فرهنگ ایرانی» تعبیر می‌کنند. برای این تحلیگران، «استقلال ملی» از «تسلط اعراب»، مهمتر از این حقیقت است که این «استقلال» بازهم زیر نفوذ همان اسلامی صورت می‌گرفت که اکنون وجه غالب فرهنگی و تمدنی سرزمین ایران شده بود. منطق عمل رهبران این قیامهای ایرانی، چیزی جز استفاده‌ی استراتژیک از اسلام نبود. آنها برای همیشه اسلام آورده بودند. با نیروی اسلام نیز ستیز خود را بر سر حق و مقام امیرالمؤمنین، با دستگاه مرکزی خلافت به جلو می‌بردند. البته تردیدی نیست که آنچه به نام «رنسانس یا عصرطلایی تمدن اسلامی» نامگذاری شده، مدیون تلاش فرهنگی نومسلمانان عمدتاً غیرعرب بود. اما پیروزی بر عنصر عربی در ایران، به معنی شکست کامل بود در برابر تفوق اسلامی و بعدها شیعی. //

منابع ذکر شده در متن بالا:

علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۹

ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه‌ی کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴

Wilfred Madelung, *The Succession of Muhammad*, Cambridge University Press, 1997, 2004

Patricia Crone, *God's Rule - Government and Islam*, Columbia University Press, 2004

۳- چیزگون شدن ایمان

دین آمیزه ای است از پارسامنشی درونی فردی و نهاد اجتماعی بیرونی. بهتر گفته باشیم، دین، از جمله، آمیزه ای است از احساس پارسامنشی فردی و نهاد اجتماعی و تاریخی دین. تاریخ ادیان همان تاریخ نهاد اجتماعی دین و زندگی فرهنگی مشترک مؤمنان است. پرسشی که در طول تاریخ ادیان به شکل‌های مختلف مطرح بوده و همه‌ی ما با آن آشنا هستیم این است که آیا یک فرد مؤمن می‌تواند دیانت خود را در وهله‌ی اول در پارسامنشی فردی و ارتباط بی واسطه‌ی شخصی با پروردگار خود (یا هر امر ترانساندال و فراباشنده‌ی قدسی) تعریف کند، نه در شبکه اجتماعی نهاد دین و ارتباطات اجتماعی - سیاسی مجموعه‌ی رهبران و پیروان دین؟

از دیدگاه ما هیچ نهاد اجتماعی وجود ندارد که فاقد ساختار «قدرت» و «ایدئولوژی» باشد. به عبارت دیگر، قدرت و ایدئولوژی، در عملکرد و بازتولید نهادهای اجتماعی همواره حضور دارند بدون آنکه در نظر اول آشکار باشند. خانواده، فامیل، خانوار، مدرسه، بیمارستان، درمانگاه، دانشگاه، کارخانه، بازار، ادارات، «جنسیت» (نقش جنسی و رفتار جنسی) و البته ساختارهای بزرگ و تعیین کننده نظیر اقتصاد، دولت، و طبقات اجتماعی همه شامل این حکم می‌شوند. نهاد اجتماعی دین نیز از این قاعده مستثنی نیست.

برخی جامعه‌شناسان برآنند که حتا کوچکترین واحد اجتماعی، به محض آنکه تعدادش از یک تن بیشتر شد، خود حامل دینامیسی است - آگاه یا ناآگاه - برای گرفتن دست بالا، تفوق، گرفتن امتیاز تاکتیکی و استراتژیک، و خلاصه رقابتی پنهان بر سر «قدرت». برخی دیگر کاربرد زبان را در جامعه شامل این تعریف می‌کنند و معتقدند کوشش زیاد لازم است تا بتوان زبان را از چنگ قدرت (استفاده استراتژیک از زبان) رهانید و آنرا به میدانی بی طرف برای مفاهمه و گفتگوی برابر وارد کرد. چه بسا «دوستی» و «عشق» نیز در نهان رفتاری از همین دست باشد. در چشم متفکران بدبین، رفتاری چون نوعدوستی و ایثار نیز پوششهایی هستند برای اراده‌ی معطوف به قدرت یا اراده‌ی تسلیم به قدرت. طبق این دیدگاه، چه بسا عارفان از زمره‌ی سادومازوخیست ترین انسانها باشند!

با اینهمه، اخلاق‌گرایان و مصلحان اجتماعی، از جمله اصلاح طلبان دینی، بر «فطرت» نیک بشر (فطرت دینی یا همان طبیعت و ذات دایمی بشر) تأکید کرده اند و بر این امکان که شاید بتوان ذهنیت و وجدان فردی را، بدون وساطت قدرت و ایدئولوژی، با منظومه ای از اخلاق و رفتار نیک در ارتباط قرار داد به نحوی که خشونت استراتژیک (پنهان و آشکار) در ساختارهای اجتماعی جای خود را به صلح پایدار دهد. اخلاق‌گرایان دینی از این احتمال صحبت به میان می‌آورند که «ایمان» (faith) را می‌توان و باید از «دین» نهادی شده (religion) تفکیک کرد. به گفته‌ی یک اسلام‌شناس بزرگ غربی، «وظیفه‌ی مصلح دینی مدرن آن است که به مؤمنان کمک کند نگذارند دین شان بین آنها و خدا جدایی بیفکند.» (ویلفرد کنت ول سمیت، معنی و پایان دین، انگلیسی، ص ۱۲۷)

دین نهادی شده همان دین تاریخی است. دینی که در زمانی مشخص در تاریخ تأسیس شده، مؤسس یا بنیانگذار (پیام آور) داشته، و سپس توسط اصول عقاید و «کتاب» اش، و دستگاه سلسله مراتبی کاهنان و والیانش («کلیسا»)، و قوانین و شریعت اش، خود را برنشانده و از دیگر ادیان و نظامهای عقیدتی متمایز کرده، و تنها برای «پیروان راستین» یا امت خود – در مکانیسم تولید خود/ دیگری – شرایط رستگاری اخروی را تعریف کرده است.

دین نهادی شده گرایش به آن دارد که ساختار عواطف، احساس، و روان پیروان اش را متعین سازد. برای دین نهادی شده، پارسامنشی مستقل از این نهاد معنی ندارد. کاری که منتقدان فرهنگ دینی می‌کنند آشکار کردن مکانیسم تولید و بازتولید خشونت و تبعیض در سطوح زبانی، روانی، و گروهی توسط نهاد دین است. (لازم به گفتن نیست که خشونت و تبعیض در ساختارهای اجتماعی غیردینی نیز تولید و بازتولید می‌شوند.)

همانطور که گفتیم اخلاق‌گرایان دینی و اخلاق‌گرایان سکولار به قصد کاهش خشونت و تبعیض در دین، به جستجوی راههایی می‌روند که پارسامنشی شخصی و ایمان قلبی دینی از حوزه‌های نهادی شده‌ی قدرت و ایدئولوژی در جامعه به دور بمانند.

یکی از اسلام‌شناسان بزرگ و متخصص مطالعات تطبیقی ادیان در غرب، ویلفرد کنت ول سمیت (Wilfred Cantwell Smith) در بحث معروفی که درباره‌ی آغاز شکل‌گیری ادیان کرده، این

نظریه را مطرح می‌کند که آنچه در غرب «دین» (Religion) نام گرفته، همیشه از ابتدا چنین نامی نداشته، و مهمتر اینکه امور دینی و ایمانی در اساس تحت عنوان «دین» رسمیت پیدا نمی‌کردند.

ویلفرد کنت ول سمیت نخست بر خصلت تاریخی بودن یا تاریخیت همه‌ی پدیده‌های اجتماعی تأکید می‌کند. تاریخیت یعنی دگرگونی پدیده‌ها در زمان؛ و متعین شدن این پدیده‌ها از شرایط مشخص زمانی - مکانی. ویلفرد کنت ول سمیت می‌نویسد:

«ما می‌دانیم جهان در حال دگرگونی دایمی است. مثل همه‌ی جنبه‌های زندگی انسان، جنبه‌ی دینی نیز به عنوان جنبه‌ای تاریخی، متحول شده و باید آنرا همیشه در حال شدن دید. هر تلاش [در عصر] مدرن برای روشن کردن اینکه چه چیزی را دین می‌نامیم، اکنون باید این پرسش را هم دربرگیرد که دین در مراحل گوناگون توسعه [تاریخی] خود چه بوده است. حتا اگر نخواهیم به حدس و گمان متوسل شویم که دین در آینده چه خواهد شد، دستکم این را تشخیص می‌دهیم که دین نیز مثل همه‌ی چیزهایی که بر روی زمین می‌شناسیم، همچنان به تغییر ادامه می‌دهد.» (همان، ص ۳)

ویلفرد کنت ول سمیت معتقد است تعریف مفهوم دین کاری است به نهایت دشوار. توافق بر سر چنین تعریفی اگر غیرممکن نباشد، با دشواری‌های بسیار روبرو است. کاربرد مفهوم «دین» در زندگی اجتماعی، بیشتر از آنکه فایده داشته باشد، همبستگی جامعه‌ی جهانی را دچار مشکل می‌سازد. ویلفرد کنت ول سمیت تا آنجا پیش می‌رود که پیشنهاد کند بهتر است لفظ و واژه‌ی «دین» را به کار نگیریم. شکی نیست که چه واژه «دین» را به کار بگیریم چه نگیریم، پدیده‌های دینی در جهان وجود داشته و خواهند داشت. اما موجودیتی مستقل و متمایز به نام «دین» یا یک «دین حقیقی»، نیازی را در جهت همبستگی انسانی بر نمی‌آورد. (همان، ص ۱۷).

«یک فرد مسیحی یا یک فرد مسلمان فقط زمانی به درک کافی از ایمان خویش نائل می‌شود، یا در واقع درک از ایمان خویش و ایمان دیگری باهم، که قادر باشد خود را از این مشغله‌ی ذهنی فارغ کند که ذات یا ماهیت «مسیحیت» و «اسلام» چیست؛ زمانی که بتواند توجه اش را از سوآلاتی نظیر «مسیحیت حقیقی چیست؟» و «اسلام حقیقی چیست؟» برگرداند. هم یک فرد هندو و هم محقق که به

مطالعه‌ی ایمان هندوها پرداخته، اگر بخواهند وقت صرف این کنند که «هندویسم» چیست، به بیراهه ای جدی درخواهند افتاد.» (همان، ص ۱۲)

ویلفرد کنت ول سمیت نظریه‌ی بدعت آمیز خود را حدود نیم قرن پیش مطرح کرد و در دهه‌های بعد آنرا از جوانب گوناگون پروراند و گسترش داد. از همان هنگام، کتابهای او در زمینه زبانشناسی دین و بررسی‌های تطبیقی و تاریخی ادیان مورد تأیید الاهیات شناسانی چون جان هیک قرار گرفت. از میان کتابهای متعدد ویلفرد کنت ول سمیت می‌توان از این عنوانها نام برد: اسلام در تاریخ مدرن (۱۹۵۷)؛ معنی و پایان دین (۱۹۶۲)؛ ایمان و اعتقاد - و تفاوت آندو (۱۹۷۹)؛ اعتقاد داشتن - یک چشم انداز تاریخی (۱۹۷۷)؛ به سوی یک الاهیات جهانی (۱۹۸۱)؛ چندگونگی دینی (۱۹۸۲)؛ نص مقدس به چه معنی است؟ (۱۹۹۳)؛ فرهنگ مدرن از دیدگاهی مقایسه ای (۱۹۹۷).

چیزگون شدن ایمان

پدیده‌ی دین را در ریشه یابی زبانشناسانه اش به دو تعبیر در تاریخ مشاهده می‌کنیم: دین به معنای احساس درونی، و دین به معنای امر (یا آمر) بیرونی. حرکت از احساس قلبی دینی به سمت نوعی انسجام و مادیت سخت بیرونی، حرکتی است که می‌توان آنرا «چیزگون شدن» امر ایمانی نام نهاد.

چیزگون شدن (reification) به چه معنی است؟ هرگاه احساسی زنده و تجربه ای بی واسطه به تدریج تبدیل به چیزی جامد، صلب، و مرده شود که حضور اجتماعی اش را از بیرون تحمیل می‌کند، می‌گوییم آن احساس یا تجربه «چیزگونه» شده است. چیزگونه شدن می‌تواند در عواطف، در روابط اجتماعی، در هنر، یا در دین صورت بگیرد.

این چیزگون شدن همچنین در زبان، و نتیجتاً در اندیشه، رخ می‌دهد. در منطق صوری زبان، در روشن تحلیلی و دقت تحلیلی تعاریف، و در مفهوم سازی‌های فلسفی، خطر چیزگونه شدن اندیشه را تهدید می‌کند. اصحاب تفکر دیالکتیکی (هراکلیت، هگل، مارکس، آدورنو - برای نمونه) در طرز نوشتن و اندیشیدن سعی در شکستن موانع و مرزهای چیزگون کننده داشته اند. پس از آنها متفکران پسامدرن (به ویژه ساختار زدایان مکتب دریدا) سعی در جلوگیری از جامد شدن معانی در زبان کرده اند. ویلفرد کنت ول سمیت در بررسی مقایسه ای ادیان، پیشنهاد بازگشت از دید عقلی/علمی و مدرن ارسطویی به

سمت دید افلاطونی را می‌دهد که می‌دانیم در فرهنگ‌هایی چون فرهنگ ما، به ناچار به سمت عرفان می‌گراید. ما در بحث‌های گذشته‌ی نیلگون از جمله به تفاوت‌های بینش‌های پیشامدرن عرفانی و گرایش‌های پسامدرن (هریک، با چاره‌یابی‌هایی خود در برابر خشونت روندهای چیزگون شده یا بیگانه ساز) پرداخته ایم.

در جوامع بدوی، رفتار دینی مناسکی است. ویلفرد کنت ول سمیت از اینکه در چنین جوامعی هنوز فکر تحلیلی در صدد برنیامده این رفتار دینی را به نحوی عقلی تعریف کند و توضیح دهد، می‌خواهد نتیجه بگیرد که چنین رفتاری همان ایمان هنوز چیزگون نشده است: «آنها مراسم و مناسک خود را برگزار می‌کردند، اساطیر خود را به یاد می‌آوردند و روایت می‌کردند، هنجارهای خود را به جا آورده و این حالات را از لحاظ احساسی و عاطفی تجربه می‌کردند، بدون آنکه برهمه‌ی اینها به نحوی تحلیلی [عقلی، مفهومی، تفکیک اجزا، شناخت، و ترکیب دوباره] تأمل کنند یا از لحاظ زبانی به آنها عمومیت ببخشند.» (معنی و پایان دین، ص ۵۴)

همانطور که گفتیم روش بررسی ویلفرد کنت ول سمیت، روشی تاریخی است. او با همین روش از زبان آغاز می‌کند، زیرا نحوه‌ی به کارگیری واژه‌ها در زبان، خود نشانه‌ی مهمی از از نحوه‌ی اندیشیدن است. کنت ول سمیت می‌نویسد، «برای فهم جهان، یا فهم خودمان، بایسته است که در کاربرد واژه‌ها و مفاهیم به دیده‌ی انتقاد بنگریم. علاوه بر آن، برای فهم مردمان دیگر و دورانه‌ی متفاوت [از دوران خود ما]، واجب است که فرض را به نحوی غیرنقدانه بر این نگذاریم که معنای واژگان نزد آن مردمان همان بوده که اکنون نزد ما است.» (همان، ص ۱۶)

ویلفرد کنت ول سمیت در یک بررسی مقایسه‌ای در زبان‌شناسی تاریخی، سعی می‌کند تحول و دگرگونی ایمان دینی به سمت نهاد دین را نشان دهد. این تحول نوعی چیزگونه شدن زبانی و فکری و سپس اجتماعی را نشان می‌دهد. در یونان و روم باستان، واژه‌های گوناگونی برای حالات دینی وجود داشته، بدون آنکه کلمه‌ای خاص معادل آنچه ما امروزه «دین» (رلیجن) می‌نامیم به کار گرفته شود. برای مثال واژه‌ی «پیه تاس» (pietas) به تقریب معادل چیزی بوده که امروزه در انگلیسی به آن پارسامنشی (پایه تی / piety) می‌گوییم؛ یا در زبان یونانی کلماتی که از ریشه‌ی «سب» (seb-) می‌آیند شباهت به همین معنی داشته‌اند. برای نمونه کلماتی نظیر «اوسی‌یا» (eusebeia) و «تئوسی

ییا» (theosebeia) نزدیک تر به معنای امروزی پارسایی بوده است تا دین. «آنچه در یونان باستان غایب بود عبارت بود از هرگونه مفهوم دین به عنوان یک چیز وحدت یافته‌ی سیستماتیک یا تاریخی – موجودیتی که بتوان آنرا از موجودیت‌های همسان دیگر، یا حوزه‌های دیگر اجتماعی تفکیک کرد.» (همان، ص ۵۴) یونانیان به خدا یا خدایان می‌اندیشیدند اما چیزی به نام دین نمی‌شناختند. همین حقیقت را در مصر باستان به طرز بارزتری می‌توان شاهد بود.

در ایران باستان نیز، بنا به نظر ایرانشناس معروف آلمانی «اچ اس نیبرگ» (H. S. Nyberg)، هرگز یک ایده‌ی انتزاعی به نام «دین» نمی‌یابیم و کلمه‌ی «دائنا» (daena) در پارسی باستان که گاه به لفظ دین ترجمه شده، معنای امروزی دین را نمی‌رسانده است (همان ص ۲۴۸). «دائنا» در کاربرد اوستایی اش، بیشتر جنبه‌ی شخصی داشته و حالتی روانی را توصیف می‌کرده در واکنش به حقیقتی روحانی، یا خدا، یا دستورات اخلاقی.

ویلفرد کنت ول سمیت با بررسی یافته‌های زبان‌شناسان برجسته ای چون نیبرگ، ویدنگرن (Widengren)، آندرناس - هنینگ (Andreas-Henning)، امیل بن ونیست (E. Benveniste)، مری بویس (Mary Boyce) و دیگران، این نتیجه را می‌گیرد که دائنا در ابتدا به معنی ایمان شخصی یا دین شخصی فهمیده می‌شده و قرن‌ها طول می‌کشد تا با تحول آن به «دن» و «دین» (den, din, dyn) در کاربرد دین مزدیسنا، در عملکرد سلسله مراتب مغان، و در دین مانی، تبدیل به نهاد رسمی بیرونی یا دین رسمیت یافته شود. حتا در این مورد اخیر نیز هنوز این پرسش باقی است که آیا دین (در پارسی میانه)، به «مجموعه‌ی دینداران و دین باوران» اطلاق می‌شده یا به «اصول عقاید سیستماتیزه شده» و نهاد مستقل رسمیت یافته.

ویلفرد کنت ول سمیت به همین شیوه به تمدنهای آرتک، هند، چین، و ژاپن نظر می‌اندازد و به نحوی منفی به نتایج مشابهی می‌رسد. باورهای ایمانی این تمدنها به نحو منفی نشان می‌دهد که احساس و پندار دینی در قبال جهان و کائنات می‌تواند بدون اعتقاد به یک حقیقت عام مطلق یا یک سیستم فورمولبندی شده‌ی بیرونی صورت پذیرد. دین به عنوان دین، در حالت چیزگون شده‌ی خود، به زعم ویلفرد کنت ول سمیت عبارت است «افلاطونی کردن دین خودی [همچون ذات حقیقی دین] و

ارسطویی دیدن ادیان غیرخودی [همچون پدیده‌هایی که می‌توان آنها را به طور عینی مطالعه کرد و کذب آنها را نشان داد.]» (همان، ص ۵۷)

ریشه‌ی لاتینی کلمه‌ی دین، «رلیجیو» (religio) است که در ابتدا کاربردها و معانی گوناگون داشته بدون آنکه بر یک تعریف معین و دقیق اطلاق شود. حالات و رفتار دینی، معطوف به جایگاههای متعدد حضور امر مقدس یا احساس خاصی که در مواجهه با این جایگاهها روی می‌داد بوده است. مناسک و برخی تشریفات اجتماعی نیز، با صفت «دینی» (religious) مشخص می‌شده. در کاربرد زبانی، صفت بیشتر از اسم حضور داشته است. به عبارت دیگر، امور دینی و رفتارها و احساس‌های دینی قابل تشخیص بوده اما چیزی خاص و قطعیت یافته به نام «دین» وجود نداشته است. اگر تأکید را بر صفت بگذاریم آنگاه محور توجه انسانها هستند که واجد صفت دینی و دینگونه زیستی هستند یا نیستند. اما اگر تأکید را بر نام به عنوان ذات و هویت ثابت بگذاریم، آنگاه تقدم با آن «چیز» خواهد بود که ذات دین است و سپس ارزش رفتار انسان در رابطه با آن چیز سنجیده می‌شود.

صفات «مقدس» و «الاهی» در کاربرد لاتینی - رومی، در ابتدا به اعمال تشریفاتی و مناسک اطلاق می‌شده، نه به موجودی به نام «خدا». این نحوه‌ی دیدن و احساس کردن جهان، بدون تصور از وجودی انتزاعی به نام «خالق» که همیشه حاضر و ناظر بر همه چیز باشد، برای انسان امروزی به سختی درک کردنی است. امروزه تشریفات دینی هدفی در خود نیست بلکه وسیله است برای رسیدن به چیزی فراتری یا ترانساندانتال. همان امر فراتری است که قدسی و الاهی تلقی می‌شود، نه رفتار و احساس انسانها در مناسک دینی.

در تحول هزار ساله‌ی ایمان دینی به دین در غرب، دو گام اساسی را باید بازشناخت. گام اول زمانی برداشته می‌شود که ایمان دینی در اشکال گوناگون خود نزد اقوام و تمدنهای مختلف خاور نزدیک و حوزه‌ی مدیترانه، تبدیل می‌شود به نوع ویژه‌ای از رابطه با یک ذات فراباشنده‌ی واحد. این یک گام افلاطونی است که کسانی چون سنت آگستین برمی‌دارند (قرن چهارم و پنجم میلادی)، زمانی که انواع امور نیک یا دینگونه‌ی اینجهانی را در مرحله‌ی ثانوی قرار می‌دهند تا فورم افلاطونی به مثابه شکل ایده آل و ذات حقیقی و آنجهانی دین برکشیده شود.

در گام اول هنوز نامی از یک دین خاص برده نمی‌شود تا معرف دین حقیقی و برتر باشد؛ اما دیانت حقیقی به طور عام از دیانت کاذب تفکیک می‌شود یعنی دیانت آنطور که به بهترین صورت خود در کردار عیسا مسیح تبلور یافت. زندگی عیسای ناصری نمونه‌ی دیانت حقیقی بود برای پیروان او و شیوه‌ی زیست رهبانی آنان، نه عامل تأسیس یک نهاد دینی به نام «مسیحیت». تنها در گام دوم است که چیزی به اسم «مسیحیت» به صراحت خود را شاخص و معرف آن فورم افلاطونی و تنها دین حقیقی معرفی می‌کند. میان گام اول و دوم چندین قرن فاصله است. گام اول یک گام عارفانه (mystical) است که شکل ایده آل وحدت انسان و آفریدگارش را برمی‌کشد اما آن را وابسته به دستورات یک نهاد رسمی بیرونی و اصول عقایدش نمی‌کند. در گام دوم، نهاد یک دین خاص است که برای رستگاری اخروی نسخه می‌دهد و راههای بهشتی را از راههای دوزخی بازمی‌شناساند. برای یک افلاطونی، همه‌ی ادیان و نظامهای عقیدتی دینی تجلی‌های اینجهانی و ناکامل یک ذات برتر (شکل ایده آل یا فورم) هستند. آنچه در وهله‌ی اول اهمیت دارد همان فورم ایده آل است نه جلوه‌های آن. یک افلاطونی مسیحی با یک افلاطونی از دین دیگر احساس نزدیکی بیشتری می‌کند تا با یک مسیحی که افلاطونی نمی‌اندیشد.

متن کانونی ادیان در غرب «کتاب مقدس» (بایبل / Bible) است شامل عهدعتیق و عهد جدید. ویلفرد کنت ول سمیت می‌نویسد، «در زبان عبری کلاسیک واژه‌ای که دلالت بر "دین" کند وجود ندارد. شاید به استثنای یک کلمه‌ی منفرد که از پارسی گرفته شده [کلمه‌ی داتا و داتم – data, datum] به معنی "قانون" در پارسی باستان که به زبانهای آرامی و عبری وارد شده، در عباراتی چون «قانون مادها و پارسیان»[، که در پایان کار اخذ شده، در عهدعتیق نه این کلمه و نه مفهوم آن حضور ندارد... در عهد جدید واژه‌ای اصلی "ایمان" (پستیس / pistis) و فعل مربوط به آن است که در کاربرد تازه‌ای به نحو مکرر مورد تأیید قرار می‌گیرد. شکل‌های متعدد این ریشه‌ی لغوی به تعداد ۶۰۲ بار به کار رفته است.» (همان، ص ۵۹)

پیروان عیسا مسیح که یهودی بود برای آنکه جمع خود را از سایر یهودیان متمایز کنند صفت «مسیحی» را که نخست مخالفان شان بر آنها گذاشته بودند پذیرفتند. در سده‌های نخستین شکل‌گیری جامعه‌ی مسیحی، هربار که نام «کریستیانوس» به کار می‌رفت به معنی «مسیحیت» نبود بلکه به معنی راه و

رسم عیسا مسیح در تمایز با راه و رسم یهودیان (یا در ارجحیت بر یهودیت قومی پیروان مسیح) بود. لفظ متداول در قرون وسطا برای روال زیست مسیحیان و باورهای آنها «ایمان مسیحی» (فیدس کریستیان / fides Christiana) بود. کلمه‌ی مسیحیت (Christianity) تنها پس از عصر اصلاحات دینی مرسوم شد. (همان، ص ۷۴)

در برخی از مهمترین متون کانونی مسیحیت در دوران جدید، مثلاً در نوشته‌های مارسیلیو فیچینو در عصر رنسانس، صفت «مسیحی» بیشتر از آنکه به معنی هواداری از نهاد رسمی دین باشد، اشاره به آن صفاتی دارد که در زندگی و کردار عیسای ناصری بروز کرد و می‌شود به او نسبت داد. در نوشته‌های لوتر، زوینگیلی و کالوین در عصر اصلاحات دینی، واژه «دین» بازهم به معنی ایمان قلبی و شخصی معطوف به خداست، به نحوی که نهاد رسمی دین برضد و مقابل «دین حقیقی» قرار گرفته، به دین کذب متهم می‌شود.

دین به مثابه یک موجودیت صُلب بیرونی و سیستم مند (نظامیافته)، محصول دعوای فرقه ای و دید اژه ساز و علمی روشنگری در قرون هفدهم، هجدهم، و نوزدهم است. همین برداشت از دین است که به ما رسیده و امروزه در غرب رسمیت پیدا کرده است. این حکمی است که ویلفرد کنت ول سمیت از بررسی کاربرد افعال، صفات، و نامها در متون متعدد مذهبی و غیر مذهبی غربی در بستر معنایی شان طی این سه قرن، به آن می‌رسد.

پس ملاحظه می‌کنیم که روند شی گون شدن ایمان حرکتی است که طی تاریخ، ایمان عام و قلبی دینی را نخست تبدیل می‌کند به دیانت انتزاعی افلاطونی و سپس در دوران بعدتر به نهاد رسمیت یافته‌ی یک دین معین که با نام ویژه ای خود را از دیگر ادیان متمایز می‌کند.

در این میان اما یک استثنا وجود دارد. موردی عجیب و تکاندنده از دینی که برخلاف یهودیت و مسیحیت، از همان ابتدا خود را نامگذاری می‌کند و از همان بدو تأسیس ایمان قلبی را در نهاد رسمیت یافته‌ی دین به نحوی جدایی ناپذیر ادغام می‌سازد. همان که هم برای دین کلمه‌ی «دین» را دارد و هم نام آنرا خود پیشاپیش، قاطعانه و آمرانه، به جهان اعلام می‌کند: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ...

* با تشکر از انوشه م. برای راهنمایی‌های گرانقدرش - ع. ک.

منبع ذکر شده در متن:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, ۱۹۶۲, Fortress Press edition, ۱۹۹۱

۴- ناکامی لیبرالیسم در جهان اسلام

آیا اسلام می تواند پذیرای لیبرالیسم سیاسی باشد؟ ما می دانیم که فرهنگ سیاسی اسلام با لیبرالیسم اقتصادی یا همان نظام سرمایه داری مشکلی ندارد. پژوهش کلاسیک و پیشتاز اسلامشناس فرانسوی ماکسیم رودنسون در کتاب «اسلام و سرمایه داری» و نیز تجربه‌ی رشد اقتصادی نیم قرن اخیر در کشورهای اسلامی به این واقعیت گواهی می دهند. اما لیبرالیسم سیاسی داستانی دیگر دارد. علارغم تلاشهای روشنفکران و اصلاح طلبان مسلمان و لیبرال، تلاشهایی که قدمت شان به قرن نوزدهم میلادی باز می گردد، تا همین امروز ما شاهد ناکامی لیبرالیسم سیاسی در بیشتر ممالک مسلمان، از جمله در کشور خودمان، بوده ایم.

برخی پژوهشگران چنین اظهار عقیده می کنند که در فرهنگ سیاسی اسلام امکان تحقق لیبرالیسم وجود دارد. آنها می گویند طرد لیبرالیسم در کشورهای اسلامی خاورمیانه تا این تاریخ به خاطر مخالفت اصولی یا اخلاقی نبوده بلکه فقدان پیش شرطهای معینی آنرا باعث شده است. یک محقق آمریکایی می نویسد، «به وسیله‌ی گفت و گوی عقلانی با کسانی که طرز فکرشان توسط فرهنگ اسلامی شکل گرفته این امکان وجود دارد که در این منطقه و محیطهای دیگری که لیبرالیسم در آنها بومی نیست، چشم اندازهای لیبرالیسم سیاسی را بگسترانیم.» (لئونارد بایندر، ص 2)

لیبرالیسم سیاسی، یا همان «دموکراسی غربی»، محصولی است که هسته و ریشه‌ی آن از لحاظ تاریخی بیگانه بوده است با زمین فرهنگ و سیاست در خاور میانه. ریشه نگرفتن لیبرالیسم در خاک سرزمین ما در دوران مدرن، دلایل متعددی دارد که همه‌ی آنها الزاما به دین یا فرهنگ سیاسی اسلام ارتباط پیدا نمی کنند. زیرساخت اقتصادی، رشد ضعیف مناسبات سرمایه داری مدرن، ساختارهای طبقاتی، ترکیب دولت مطلقه و دربار، و روابط خارجی این دولت با قدرتهای بزرگ در عصر امپریالیسم، عواملی هستند که در شکل گیری فرهنگ سیاسی در کشور ما دخیل بوده اند.

طبق تجربه‌ی تاریخی در غرب، لیبرالیسم عموماً با متحقق شدن سرکردگی (هژمونی) سرمایه داران مدرن - بورژوازی - تبدیل به فرهنگ سیاسی غالب می شود. سرکردگی سیاسی بورژوازی نیز طبعاً وابسته به قوام گرفتن پایه‌ی اقتصادی بخش خصوصی سرمایه‌ی صنعتی و رقابتی است. قوام اقتصادی

پایه پای استقرار قوانین مدرن، نهادی شدن قانونیت و امنیت مالکیت خصوصی صورت می گیرد. در ایران، استبداد آسیایی و نظامهای شبه فئودالی، خودکامگی خاص سلطنت‌های پاتریمونیا، همراه با حمایت علما و مجتهدان قدرتمند زمیندار، غالباً سدی بوده اند بر سر راه رشد مستقل طبقات سرمایه دار مدرن و ایدئولوژی‌های لیبرالی.

علاوه بر این، ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی دولت مدرن مرکزی (نیشن - ستیت) نیز یک ایدئولوژی ضدلیبرالی بوده است. مدرنیت، سکولاریسم، و تجدد آمرانه در خاک ایران مدرن، با سرکوب لیبرالیسم سیاسی عجین بوده است (همانند آلمان در عصر بیسمارک، یا ترکیه‌ی در عصر آتاتورک). اقتصاد نفتی و خصلت رانتی دولت مرکزی - ناوابسته بودن آن به فعالیت اقتصادی طبقه‌ی سوم یا بورژوازی مستقل ملی - نیز همواره این گرایش ضد لیبرالی را تقویت می کرده است.

در دوران مدرن تاریخ کشورما، از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم میلادی و در جریان شکل گیری جنبش انقلابی مشروطیت، بازیگران اصلی صحنه‌ی سیاست عبارت بوده اند از شاه و وزرایش، علما و مجتهدان (ایدئولوگهای سنتی)، بازاریان و تجار، خرده مالکان و کسبه‌ی کوچک، مستضعفان و پابرنه‌ها، و سرانجام منورالفکران (ایدئولوگهای مدرن / اینتلی گنسیا / روشنفکران). به فهرست این آکتورهای سیاسی باید نمایندگان و سفرای قدرتهای بزرگ، به ویژه روسیه، بریتانیا، فرانسه، و سپس ایالات متحده را نیز بیفزاییم.

عامل مهم رقابت و موازنه‌ی قدرت با امپراتوری اسلامی عثمانی و اصلاحات لیبرالی آن تحت عنوان «تنظیمات» نیز باید در سمت گیری‌های ایدئولوژیک آکتورهای صحنه‌ی سیاست در ایران مورد توجه قرار گیرد. گرایش به اصلاحات لیبرالی از بالا به طور ناپیگیر از سوی برخی وزرا و برخی علما ابراز می شد و از پائین به طور پیگیرتر از سوی روشنفکران جدید و لایه‌های پائینی روحانیان، و نیز جنبش‌های رفورم دینی نظیر بابی گری و بهائیت. باییت و بهائیت از نخستین شاخه‌های انشعابی اسلام بوده اند که نسبت به لیبرالیسم سیاسی باز و پذیرا شدند.

فرهنگ سیاسی در ایران را می توان از زاویه‌های متفاوتی مطالعه کرد. یکی، مطالعه‌ی فلسفه‌ی سیاسی سلطنت موروئی و توجیهات ایدئولوژیک مشروعیت آن در سیاستنامه‌ها است. دیگری، مطالعه‌ی

آموزه‌های سیاسی علما و فقهای مکاتب مختلف اسلامی و رساله‌های آنان درباره‌ی امارت، خلافت، سلطنت و حکومت‌های اینجهانی در دوران غیبت مهدی است. سومین زاویه، مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی خلقی و جهان بینی‌های آنهاست. در این مطالعات، نقش آموزه‌های شیعی، به ویژه از زمان صفویان تا امروز، برجسته بوده است.

افزون براینها، پس از روی کار آمدن حکومت تئوکراتیک اسلامی در ایران و همچنین شکل‌گیری جنبش‌های پوپولیستی نظیر طالبان و حزب الله، می‌توانیم به مطالعه‌ی «تئولوژی سیاسی» اسلام به عنوان یک جهان بینی رسمی معطوف به تسخیر دولت مدرن نیز نظر بیندازیم.

تفاوت «تئولوژی سیاسی» (political theology) با آموزه‌های سیاسی دیگر در این است که آن صرفاً به تئوری دولت عرفی یا تنظیم رابطه‌ی مرجعیت دینی با دولت عرفی نمی‌پردازد. تئولوژی سیاسی همزمان به سیاست اینجهانی و رستگاری آنجهانی نظر دارد. به عبارت دیگر، تئولوژی سیاسی را نمی‌توان متهم کرد که تنها یک ایدئولوژی ناسوتی است که دین را دستاویز قرار داده تا توسط آن به قدرت و منزلت اینجهانی چنگ اندازد. در تئولوژی سیاسی، تردیدی در مورد منافع معنونی (ideal interests)، تعلق دینی و اعتقادات الهی یا در مواردی عرفانی بازیگران، وجود ندارد، حتا می‌توان گفت این‌ها انگیزه‌های اصلی برای عمل سیاسی اینجهانی به حساب می‌آیند. ایدئولوژی‌ها به قدرت و منافع گروهی اینجهانی نظر دارند، اما تئولوژی سیاسی امر تشخیص خیر و شر، الهی و شیطانی، و پیش شرطهای رستگاری اخروی، و در مواردی ظهور مهدی، را هم وارد این معادله می‌کند. تئولوژی سیاسی نظریه‌ی قدرت سیاسی اینجهانی بر اساس مفاهیم متافیزیکی آنجهانی است. در اینجا، شاید با احتیاط بتوانیم حکم بدهیم که نبرد بزرگ در کشورهای اسلامی طی سالها و دهه‌های آینده میان تئولوژی سیاسی اسلام و لیبرالیسم سیاسی (اسلامی یا سکولار) به وقوع خواهد پیوست. ///

فصل دوم

عرب و عجم

نوشته عبدی کلانتری

«عرب و عجم» عنوان فصل چهارم کتاب «مطالعات اسلامی»، نوشته‌ی اسلام شناس برجسته‌ی مجارستانی - آلمانی ایگناتس گلدتسیهر است. این اثر کلاسیک نخستین بار به زبان آلمانی در سال ۱۸۸۹ منتشر شد و ترجمه‌ی انگلیسی آن در دو جلد در سال ۱۹۶۶ به چاپ رسید. چند ماه پیش چاپ تازه‌ای از آن به همراه پیشگفتار بلندی به قلم محقق ایرانی مقیم نیویورک حمید دباشی در آمریکا منتشر شد.

اسلام شناسی تاریخی: ستون اصلی اسلام شناسی مدرن
ایگناتس گلدتسیهر (۱۹۲۱-۱۸۵۰) از مهمترین اسلام شناسان مکتب شرق شناسی آلمانی است که در کنار شرق شناسان بزرگی چون یوزف شاخت، جولوس ولهاوزن، آگوست فیشر، و تئودور نولدکه، اسلام شناسی تاریخی را پایه ریختند. تحقیقات آنها تا این زمان از معتبرترین و مهمترین منابع شناخت دین اسلام است. در کشور ما متأسفانه مکتب فرانسوی لوئی ماسینیون و هانری کوربن و شیفتگی به حکمت یا تئوسوفی، اسلام شناسی تاریخی را تحت الشعاع قرار داد، به نحوی که هنوز بسیاری از منابع این رشته توسط مترجمان توانا و بی طرف به فارسی ترجمه نشده اند.

عرب و عجم: برتری طلبی نژادی عرب

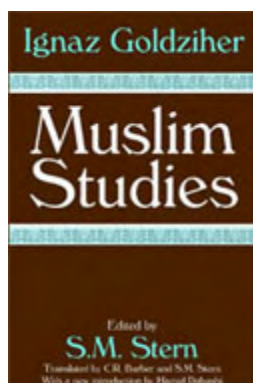
دین اسلام در تقابل نخستین خود با طایفه‌های قدرت مند عرب و برتری طلبی اشراف منشانه‌ی آنها، اصل برابری همه‌ی انسانها را توصیه کرد. اما طبق نظر گلدتسیهر، این اصل «تا مدت‌های مدید هرگز در آگاهی اعراب رخنه نکرد و همواره در رفتار روزمره‌ی آنها نادیده گرفته می شد.» (بخش ۱۰۱ مطالعات اسلامی) به هنگام ظهور اسلام، فخر نژادی و قومی عرب وجه غالب برخوردهای نظامی و فرهنگی آنها با اقوام غیر عرب بود. بردگان غیرعرب و غیر مسلمان، حتا نومسلمانان غیر عرب (موالی)، به دیده‌ی تبعیض و تحقیر نگریسته می شدند. چنین برخوردی نمی توانست با مشکل مواجه

نشود زیرا با گسترش هرچه بیشتر اسلام، سرآمدان دیوانی و فرهنگی غیرعرب، به ویژه ایرانیان، اهمیتی روزافزون می یافتند. بقای فرهنگی دینی بدوی و قبیله ای، ایجاب می کرد که نومسلمانان یا موالی و فرزندان کنیزانی که به تصاحب مسلمانان مهاجم در می آمدند، از همان منزلت اجتماعی مسلمان عرب بهره مند شوند.

ضرورت دوام سیاسی اسلام پیروزمند، ایجاب می کرد که اصل تساوی همه ی مسلمانان، بدون توجه به اصالت نژادی آنها، از سوی رهبران دین تبلیغ شود. در گفته های پیامبر، از جمله در خطابه ی حج، خطاب به بنی قریش آمده که همه ی انسانها فرزندان حضرت آدم اند و از خاک برآمده اند و فخر فروشی به تبار اشرافی، در جاهلیت، نزد الله مذموم است. در قرآن نیز همین نکته آمده است: «ای مردم، ما شما را از نر و ماده بیافریدیم. و شما را جماعتها و قبیله ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. هرآینه گرامی ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.» (سوره ی ۴۹، آیه ی ۱۳)

اما گلدتسیهر میان نکوهش فخر فروشی به تبار اشرافی در میان خود اعراب، و اصل «برابری عرب و غیر عرب»، تفاوت قائل است. در کتاب «مطالعات اسلامی»، گلدتسیهر دخالت شعوبی در تولید احادیث و متون مرجع را در سالهای پس از مرگ پیامبر، در جهت استقرار اصل برابری موالی با مسلمانان عرب، مستند می کند. برای نمونه، در متنی که پس از مرگ پیامبر به نام وصیت محمد از گفته های پراکنده ی او تدوین شد (بر اساس منابع اولیه ی البخاری، ابوداود، ترمذی و دیگران) – و فرقه ی شیعی آن را به نام وصیت محمد به علی می شناسد – جمله ای بعدها اضافه شده که می گوید: «عرب هیچ امتیازی بر غیر عرب ندارد مگر به جهت خوف از خدا.» (بخش های ۷۱ و ۷۲ مطالعات اسلامی)

همچنین، در تفسیر سوره ی الجمعة (۶۳: ۲) که «پیش بینی می کند» اقوام دیگری در آینده به اسلام خواهند پیوست («اوست خدایی که به میان مردمی بی کتاب پیامبری از خودشان مبعوث داشت تا آیاتش را بر آنها بخواند و کتاب و حکمت شان بیاموزد، اگرچه پیش از آن در گمراهی آشکار بودند، و برگروهی دیگر که هنوز به آنها نپیوسته اند.»)، این داستان ابداع شده که به هنگام نزول این سوره، سلمان فارسی حاضر بوده و پیامبر دست بر شانه ی او گذاشته و گفته است که این مردم (یعنی ایرانیان) به اعتقاد آسمانی دست خواهند یافت. (بخش ۱۱۷، مطالعات اسلامی)



اصل برابری، باعث نشد که در تهاجم به ایران و به اسارت درآوردن ایرانیان، چیزی از برتری طلبی نژادیِ اعراب کاسته شود. اگر مادر یکی از موالی، کنیزی هنوز آزاد نشده می بود، آن مولا حق دفاع از حیثیت قبیله را نداشت و قادر نبود وظایف «مروت» را به انجام برساند. در تفسیر آیه سوم سوره «النساء»، گفته می شود پیامبر اسلام سعی در جبران این رفتار کرده و میان زن عرب و کنیز تفاوتی قائل نشده است (عبارت «یا هرچه مالک آن شوید» در: «اگر شما را بیم آن است که در کار یتیمان عدالت نورزید، از زنان هرچه شما را پسند افتد، دو دو، و سه سه، و چهار چهار، به نکاح در آورید. و اگر بیم آن دارید که به عدالت رفتار نکنید، تنها یک زن بگیرید یا هرچه مالک آن شوید. این راهی بهتر است تا مرتکب ستم نگردید.») به گفته ی گلدتسیهر «تفر ملی [نسبت به ایرانیان] که پیش از اسلام آغاز شده بود سپس با شرایط و روابط تولید شده در اسلام، تشدید گردید.» (بخش ۱۰۴ مطالعات اسلامی). محقق آلمانی آلفرد کریمر کتاب مستقلی در شرح روابط سلسله مراتبی میان اعراب و موالی غیر عرب، پس از پیروزی های اسلام، تألیف کرده است (همانجا).

صفت «مولا» و جمع آن «موالی» به نومسلمانان غیرعرب اطلاق می شد. گلدتسیهر ریشه های تاریخی این لغت و تحولات تدریجی در معنای آن، و سپس مقایسه حقوق و وظایف موالی با مسلمانان عرب، را با جزییات کامل توضیح می دهد (بخشهای ۱۰۵ تا ۱۱۷، مطالعات اسلامی). تحول از اسیر جنگی به برده ی قبیله، سپس به برده ی آزاد شده و سرانجام ادغام در قبیله ی عرب، شجره نامه ی اکثر موالی بود. کشورگشایی های رو به گسترش اسلام ایجاب می کرد که مقام اجتماعی و حقوقی موالی به تدریج تثبیت شود.

عرب و عجم: برتری طلبی نژادی ایرانی

در میان قبایل عرب، باسوادان به طور غالب یهودیان و مسیحیان بودند که در مدارس تدریس می کردند. به جز بخش کوچکی از زبندگان عرب که به هنر شاعری می پرداختند و آن عده که با ایرانیان و یونانیان در تماس بودند، مردمان قبایل عرب از خواندن و نوشتن بی بهره بودند. در غزوه‌ی بدر، زندانیان جنگی که دارای سواد بودند، در مواردی با آموزش خواندن و نوشتن به مسلمانان، آزادی خود را بازخرید می کردند (بخش‌های ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۲).

با توجه به برتری فکری و فرهنگی ایرانیان به هنگام شکست، آنها پیشرفت خود را در علوم زمان و زبان عربی، تبدیل به حربه‌ای علیه برتری طلبی و رشک قبایل عرب کردند. بالا آمدن تدریجی آنها در دستگاه دیوانی امپراتوری اسلامی، خود باعث بروز برتری طلبی نژادی ایرانی و تفاخر به شجره‌ی دهگان (الدهاقین بالكبار) نزد آنها شد. اوج نفوذ ایرانیان، در دستگاه عباسیان بود که خاندان شان با همت و کمک ایرانیان مسلمان شده‌ی مخالف با اشرافیت نژادگرای بنی امیه، بر سرکار آمده بود.

گلدتسیهر می نویسد: «در حکومت اسلام، عربی شدن عناصر غیرعرب و مشارکت آنها در فعالیت‌ها و پژوهش‌های علمی جامعه‌ی مسلمان، با چنان سرعتی پیشرفت کرد که در تاریخ فکری بشریت نمونه‌های مشابه آن به دشواری یافت می شود... نسب بسیاری از سرشناس‌ترین مسلمانان صدر اسلام به زندانیان جنگی ایرانی می رسد.» (بخش ۱۱۴ مطالعات اسلامی). ابن اسحاق، که یکی از منابع اصلی زندگی‌نامه‌ی پیامبر و شروع نهضت اسلامی را فراهم کرده، خود نواده‌ی یک زندانی جنگی بوده است.

شعوبیه: بیداری و مقاومت ایرانی / یا فروختن روح خودی به متجاوز؟

شعوبیه یا «اهل تسویه»، نهضتی بود خواهان برابری عرب و غیرعرب در سرزمین‌های تسخیرشده به دست اسلام. گلدتسیهر اعتقاد دارد شعوبیه در وهله‌ی اول گروهی از مؤلفان و پژوهشگران بودند و نه جمعیتی شورشی از عوام. (بخش ۱۴۷). اوج نفوذ و اهمیت شعوبیه در سده‌های دوم و سوم هجری بود که برابری عرب و عجم را پرچم مبارزه‌ی خود قرار داد. حتا در مواردی از این نیز فراتر رفته برتری نژاد ایرانی را بر عرب تبلیغ کرد. یک نویسنده‌ی همان عصر (جاحظ، کتاب البیان) می نویسد

خاندان اموی عرب بود اما عباسیان عجم یا خراسانی بودند. وزرا و دیوانیان دربار عباسی را ایرانیانی تشکیل می دادند که آزادانه اعراب را به سخره می گرفتند و برتری نژادی و فرهنگی خود را به رخ می کشیدند.

دو قرن نخست ورود اسلام به ایران، از لحاظ بررسی های تاریخی، پرسش های مهمی را پیش پای پژوهشگران گذاشته که تا همین امروز بر سر پاسخ آنها مجادله می شود. پرسش اصلی این است: واکنش واقعی ایرانیان در برابر تهاجم، یا به تعبیری تجاوز عرب، طی این دو قرن چه بود؟ پذیرش اسلام به چه صورت انجام شد، با زور و سپس تقیه؟ یا با اشتیاق و داوطلبانه، که سپس ادغام عناصر سیاست و فرهنگ ایرانی پیش از اسلام را نیز به دنبال داشت؟ تردیدی نیست که اهمیت این دویست سال تنها منحصر به تاریخ ایران نیست، بلکه برهه ی مهم و دوران سازی را در «جهانی شدن» اسلام شکل می دهد، یعنی جدائی از قومیت عرب – تبدیل از یک دین بدوی طایفه ای به یک دین جهانی. در اینجا دو «تغلیب» مهم تاریخی روی می دهد: تغلیب اسلام از یک سو و تغلیب تمدن ایرانی از سوی دیگر.

سرداران و جنگجویان خاندانهای ایرانی در این دوره را می توان به دو گروه تقسیم کرد؛ گروهی پرچم قیام علیه عرب برافراشتند، مانند بابک خرم دین. و گروهی که اسلام آوردند و به دستگاه عباسیان پیوستند، مانند ابومسلم و افشین که قیام بابک را به خون کشید. از دیدگاهی ناسیونالیستی، ابومسلم و افشین خود فروختگانی بودند که تمدن ایرانی را به قیادت اسلام در آوردند، اما اکثر تاریخ نویسان، با همان روحیه ی ناسیونالیستی، این دو را قهرمانان واقعی نجات ایران ترسیم می کنند.

اما گلدتسیهر در مورد افشین می نویسد: «این سپه سالار دستگاه خلیفه معتصم و از اهالی سمرقند (سغدیان)، انقلاب بابک را که انقلابی بس خطرناک برای اسلام بود، سرکوب کرد. از سوی دیگر، افشین، سرداری که سپاهیان خلیفه را در نبرد با مسیحیان رهبری می کرد و نقشی برجسته در نبردهای مهم اسلام به عهده داشت، خود چنان نسبت به اسلام سُست باور بود که دو مبلغ مسلمان را به جرم تلاش برای تبدیل یک معبد به مسجد، به شدت مجازات نمود؛ افشین قوانین اسلامی را به سخره می گرفت و – طبق شهادت ایرانی دیگری که اسلام آورده بود – گوشت حیواناتی را که به شیوه ی خفه

کردن، کشته شده بودند، مصرف کرده (کاری انزجارآور برای مسلمین)، و دیگران را نیز به این کار تشویق می کرد: با این ادعا که گوشت با این شیوهی ذبح، از گوشت ذبح اسلامی تازه تر می ماند... او رسوم ختنه و دیگر آداب مسلمانان را مسخره می کرد. در مقام یک مسلمان، او هرگز از خواندن کتابهای مذهبی ملت خود (ایران) دست نکشید و این کتابها را در نسخه های اعلای مزین به طلا و جواهرات، محفوظ نگه می داشت. در همان حال که دشمنان خلافت اسلام را تارومار می کرد، رویای احیای امپراتوری ایرانی و «دین سپید» را در سرداشت. او اعراب، مغربی ها، و ترک های مسلمان را خوار می شمرد. افشین اعراب را همچون سگانی می دانست که باید استخوانی جلوی شان انداخت و سپس با چوب بر سر آنها کوفت.» (بخش ۱۵۰، مطالعات اسلامی).

در مورد تعبیر نقش تاریخی ابومسلم، جامع ترین پژوهش، توسط غلامحسین یوسفی، با عنوان «ابومسلم سردار خراسان» در سال ۱۳۵۶ منتشر شده است. سلطه ی عنصر ایرانی در امپراتوری اسلامی، سرانجام خود مقهور نفوذ ترکانی می شود که تازه اسلام آورده بودند.

جنبش شعوبی، مشوق و گسترنده ی آگاهی ملی نوینی علیه تفوق عرب بود. اما این نهضت فرهنگی - ادبی همزمان نهضتی اسلامی نیز بود. خصلت تناقض آمیز شعوبی همین دو وجه طرد عرب و باطنی کردن دین عرب است. آگاهی ایدئولوژیک نهضت فرهنگی شعوبی، معطوف به احیای عظمت تمدن ایرانی و بازگشت خسروان و تا اندازه ای نجات زبان فارسی بود. اما همین جنبش، تلاشی در راه احیای ادیان ایرانی نکرد (هرچند از نظرگاه ارتدوکسی دینی، شاخه هایی از شعوبیه متهم به «زندقه» و الحاد شدند). این پدیده را چگونه می توان توضیح داد؟

متفکر ایرانی مقیم آلمان، آرامش دوستدار، با رجوع به کتاب گلدتسیهر تعبیری بی سابقه و تفکربرانگیز از شعوبی گری ایرانی ارائه می کند. او در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، در تحلیل تاریخی اش از «برخورد و آمیزش اسلام با جامعه ی ایرانی» نخست با استفاده از مفهوم «جامعه زدایی» به معنی سترون کردن قهرآمیز محیط رشد عناصر فرهنگی غیر اسلامی و پناه بردن بالاجبار به حمایت اسلام (ص ۷۴)، ادعا می کند که اگر عرب با نیروی اسلام به ایران حمله نمی کرد، و در تجاوز سیاسی - فرهنگی خود پیروز نمی شد، و از «کالبد بیگانه ی ایرانی» تغذیه نمی کرد، به احتمال زیاد در زادگاه بومی خود، به تدریج از میان می رفت. آرامش دوستدار می نویسد: «این تنها مورد

تاریخی است که قومی به نیروی دینش، آنهم با چنین شتابی، از نیستی به هستی مطلق تاریخی می رسد و دینی به زور تجاوز قوم حاملش نه تنها از بی تاریخی نسبی پا به عرصه‌ی تاریخ می نهد، بلکه در تعیین تاریخی سرزمین های مغلوب از آن پس عامل منحصر به فرد می گردد.» (ص ۷۷) آنچه برخی تاریخنگاران به «دموکراسی اسلامی» و تمایل «داوطلبانه» ایرانیان به پیوستن به آن اشاره کرده اند، طبق این برداشت، افسانه ای بیش نیست.

اما در تعبیری که به روانکاوی تاریخی نزدیک تر است، آرامش دوستدار نخست می پرسد چرا ما ایرانیان ، به جای «اسلام» ، عرب را عامل تجاوز می دانیم؟ این پرسش از این رو مطرح می شود که جدایی تاریخی عرب از اسلام، به معنی رخنه‌ی درونی اسلام در تمدن ایرانی است. شعوبه یکی از راههای این رخنه‌ی درونی است. آرامش دوستدار می نویسد، معنای حمایت عباسیان از گرایش شعوبی برای فرهنگ ایرانی این است که «مردم این سرزمین با فرو انداختن بار جسمی و ظاهری عرب از دوش خویش، روح خود را به اسلام می فروشند. ماهیت شعوبی در این است که ما را رفته رفته در استیلای دیرپای عباسیان بر ایران به اسلامیان مادرزاد تبدیل می کند.» (ص ۱۵۳)

به گفته‌ی آرامش دوستدار «عرب هستی خود را از اسلام دارد و بدون آن هرگز نمی توانسته است پا به صحنه‌ی تاریخ گذارد . . . شعوبیت به معنای واکنش مؤثر در برابر سیادت عرب ، خود از منشأ قرآنی برمی خیزد یا بدان متوسل می شود . . . همه‌ی انواع و اقسام «اسلامهای راستین» بشس البدلهای این منشأ شعوبی اند.»

به تعبیر دیگر، شکست نهایی عرب از عجم همزمان به معنی پیروزی روحی اسلام بر ایرانی است. این «آمیزش وجودی» از این پس به معنی تفکیک ناپذیر بودن ایرانی و مسلمان خواهد بود. کاری که نه یونان و نه مغول توانست انجام دهد، یعنی «جعل ماهیت» ، توسط دین نوین تحقق می پذیرد. آرامش دوستدار می نویسد: «دشمنی با عرب در واقع تشبثی است برای دفاع از خودمان.» (ص ۱۶۱) اگر این تعبیر آرامش دوستدار درست باشد، شعوبی خوبی بخشی از کاراکتر ایرانی، یا طبیعت ثانوی ما شده است؛ از همین رو هرگز قادر نبوده ایم با نگاهی انتقادی با دین خوبی تاریخی و روانی خود رویارو شویم. شعوبیت به ما کمک می کند که غرور ملی خود را پس از تجاوز حفظ کنیم و به «ایرانیت» خویش ببالیم.

منابع:

ایگناتس گلدتسیهر

Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Edited by S. M. Stern; with a new introduction by Hamid Dabashi. Aldine Transactions, Us and UK 2006

آرامش دوستدار،/متنوع تفکر در فرهنگ دینی، انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۸۳ - نسخه‌ی اول: «الفا» شماره‌های یکم تا پنجم، ۱۳۶۱.

عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت (چاپ سال ۱۳۴۳، چاپهای پس از انقلاب قابل اعتماد نیستند).

پیوست:

درباره‌ی مقدمه‌ی حمید دباشی بر چاپ جدید مطالعات اسلامی گلدتسیهر

چاپ تازه‌ی کتاب گلدتسیهر پیشگفتار بلندی در حدود هشتاد صفحه دارد که خواندنی است. این پیشگفتار را پرفسور حمید دباشی، جامعه‌شناس و استاد مطالعات خاورمیانه در دانشگاه کلمبیا نوشته است. هدف این پیشگفتار، بحث درباره‌ی این کتاب یا آثار دیگر گلدتسیهر نیست. مقاله‌ی بلند پرفسور دباشی دفاعیه‌ای است از گلدتسیهر در برابر دو گروه که با مقاصد سیاسی، قصد بی اعتبار کردن این اسلام‌شناس برجسته را دارند. این حملات از یک سو، از جانب تحلیلگران محافظه کار به ویژه کسانی که تمایلات ایدئولوژیک صهیونیستی و ضد اسلامی دارند انجام می گیرد، و از سوی دیگر، ادوارد سعید و پیروان او — که به نام پژوهشگران پسااستعماری (پُست کولونیال) شهرت دارند — بدون آشنایی با آثار گلدتسیهر، او را شرق شناسِ آلت دست امپریالیسم خطاب کرده اند.

پژوهشگری به نام رافائل پاتایی، با استفاده از دفتريادداشتهای گلدتسیهر، نخستین زندگی نامه‌ی او را به زبان انگلیسی با عنوان «تصویری روانشناسانه» منتشر کرده است. رافائل پاتایی در این زندگی نامه ضمن به رسمیت شناختن «نبوغ» و کیفیت برتر تحقیقات گلدتسیهر، به او حمله کرده و گلدتسیهر را متهم می کند که به دین خود، یهودیت، پشت کرده و سرسپرده‌ی اسلام شده، یا خود را به اسلام فروخته است. رافائل پاتایی، که به گفته‌ی خودش تمایلات آشکار و افراطی صهیونیستی دارد، با زندگی نامه‌ی او که نوشته قصد تخریب شخصیت و آثار گلدتسیهر را دارد. پرفسور دباشی با استفاده از اطلاعاتی که در

همین زندگی نامه آمده، تعبیری موجه تر، دقیق تر، و همدلانه تر از مسیر فکری گلدتسیهر به دست می دهد، از جمله آشنائی او با اسلام، سفرش به مصر (مطالعه در الازهر) و سوریه و کشورهای عربی بهنگام جوانی، مشارکت در، و همدردی با حرکت های ضداستعماری، فاصله گرفتن از جنبش رو به رشد صهیونی برای استقرار دولت یهود در خاک فلسطین، و بسیاری حقایق دیگر زندگی این محقق یکتا.

از سوی دیگر، در کتاب پرآوازه‌ی «شرق شناسی» (اوری ین تالیسم) نیز، ادوارد سعید، استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا، چند بار از گلدتسیهر نام می برد و، بدون بررسی نوشته های او، این اسلام شناس را در کنار دیگر شرق شناسان، مسبب تولید نوع خاصی از دانش در باره‌ی شرق و اسلام می داند که در خدمت مقاصد استعماری به کار گرفته شده است. ادوارد سعید با آثار شرق شناسان فرانسوی و بریتانیایی به مراتب بیشتر از مکتب شرق شناسی آلمانی آشنا بود و بسیاری از انتقادات او، نیک که بنگریم، نمی تواند با سهولت در مورد آثار کسانی چون گلدتسیهر به کار گرفته شود. ادوارد سعید با این کم دقتی، ناخواسته و بدون رعایت انصاف، اهمیت انکارناپذیر بررسی های گلدتسیهر و دینی را که همه‌ی محققان بومی و مسلمان نسبت به او دارند، نادیده گرفت.

انتقاد آقای حمید دباشی به ادوارد سعید، ضمن همدردی با دیدگاه سیاسی دوست و همکارش در دانشگاه کلمبیا، فراتر از اهمیت گلدتسیهر، به محدودیت های خود رشته‌ی (دیسپلین) مطالعات پسااستعماری، به عنوان نوعی از تحلیل گفتار، می پردازد و اشاره می کند آنچه که در وهله‌ی اول در این روش (و «تبارشناسی» های میشل فوکو) به نظر تازه و بدیع می آید، در حقیقت، حدود یک قرن است که در رشته دیگری به نحو عمیق تر و همه جانبه تر کاویده شده است. این رشته، جامعه شناسی معرفت است که ریشه های آن به مارکس (ایدئولوژی آلمانی) و آثار ماکس وبر، ماکس شلر، کارل مانهایم، رابرت مرتون و بسیاری دیگر باز می گردد. شاید بتوان نتیجه گرفت که بن بست ها و ناکارایی های کنونی رشته‌ی مطالعات پسااستعماری را می توان با رجعت به سنت غنی و پردامنه تر جامعه شناسی معرفت (جامعه شناسی شناخت) و نیز شاخه ای از آن به نام جامعه شناسی روشنفکران، بهتر درمان کرد.

چاپ اول - رادیو زمانه ۲ مارچ ۲۰۰۷

*

آرامش دوستدار و نقد «فلسفه اسلامی»

نوشته‌ی عبدی کلانتری

تا پیش از ورود اندیشه‌ی یونانی به جهان اسلام، اسلام فاقد فلسفه بود. آنچه اسلام داشت، تفسیر گفته‌های خدا و پیامبر بود («علم کلام» و تفسیر احادیث) و مجموعه‌ی احکام و وظایف دینی (فقه). نخستین تلاش‌ها برای تدوین و سیستماتیزه کردن آموزه‌های اسلام به شکل تئولوژی یا علم کلام، در مواجهه و مقابله با انتقادات دهریون، مانویان، مسیحیان، و یهودیان صورت گرفت. پیدایش مکتب معتزله در قرن هفتم میلادی نمایانگر نخستین کوشش‌ها در تولید بحث‌های «منطقی» یا «استدلالی» در جهت دفاع از آموزه‌های اسلام محسوب می‌شود.

نیاز به تفکر استدلالی و منطق، مسلمانان را نیز، همچون مسیحیان پیش از آنها، واداشت تا به فلسفه‌ی یونانی رو بیاورند. فلسفه، ابداعی یونانی است. البته در همه‌ی فرهنگ‌ها، به ضرورت، انواع حکمت‌های عملی، اندرزهای اخلاقی، و تعلیم راه و روش یا آیین زندگی وجود داشته و دارد. اما تفکر سیستماتیک انتزاعی و مفهومی، دانش استدلالی و منطقی در سطح پیشرفته، در یونان باستان ابداع شد.

آرامش دوستدار، فیلسوف ایرانی مقیم آلمان، این فرضیه را پیش نهاده است که فلسفه‌ی یونانی در تقلیب اسلامی خود، ویژگی اصلی‌اش را که همان پرسشگری باشد، از دست می‌دهد و تسلیم جزم اندیشی یا «دین‌خویی» می‌گردد. فلسفه، برای آنکه فلسفه باقی بماند، می‌باید همواره پرسشگر، کاونده، و شکاک باشد. آنچه در جهان اسلام به نام «فلسفه‌ی اسلامی» شناخته می‌شود، طبق باور آرامش دوستدار، از همان ابتدای کار ویژگی اصلی فلسفی بودن را از خود سلب می‌کند. در ایران، تنها یک تن استثنایی بر این قاعده بود و آنهم محمد زکریای رازی است. آرامش دوستدار در سه کتاب خود به نامهای «ملاحظات فلسفی در دین و علم»، «درخشش‌های تیره»، و «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، از جمله بر اندیشه‌های کسانی چون عبدالله روزبه، زکریای رازی، ابن سینا، ناصر خسرو (نویسنده‌ی اسماعیلی)، و ابن خلدون دقیق می‌شود تا نحوه‌ی پذیرش اندیشه‌های خارج از اسلام به ویژه اندیشه‌ی یونانی را در اسلام بررسی کند.

ضعف بنیهی «فلسفه» در برابر تئولوژی و تئوسوفی

با ورود افکار یونانی به جهان اسلام، به ویژه از قرن نهم میلادی به بعد، از همان ابتدا، روح پرسشگری و کنجکاوی فلسفی، زنگ خطری را برای اصولگرایان آن دوران به صدا درآورد. از همان بدو کار، جبهه‌ی قوی ضد فلسفه‌ی ای شکل گرفت که تا همین امروز به شکلی قدرتمند به حیات خود ادامه می‌دهد. متفکر قرن یازدهم میلادی، غزالی (وفات ۱۱۱۱ میلادی) در تحکیم این جبهه نقشی محوری داشت.

اما آن بخش کوچکی نیز که می‌خواست با جدیت تفکر یونانی را وارد جهان بینی اسلامی کند (به ویژه در شکل نوافلاطونی در تلفیقی با عناصر اندیشه‌ی ارسطویی) خود مقهور نوع دیگری از جزم اندیشی دینی شد. بنا به گفته‌ی آرامش دوستدار، این {به اصطلاح} «فلسفه» از همان ابتدا پایه را به نحوی گذاشت که جستار فلسفی هرگز ایمان دینی پیش - فلسفی و اقتدار مکاشفات پیامبرانه یا «وحی» را خدشه دار نکند. روالی که از بنیاد با روال یونانی تعارض دارد. به عبارت دیگر، کسانی چون کندی، فارابی، ابن سینا، و ابن رشد، «فلسفه» را از آن رو می‌خواستند که برای ایمان دینی خود نظامی «استدلالی» برپا بدارند.

به این ترتیب، فلسفه در ایران و جهان اسلام، نتوانست در استقلال از دو جریان دیگر، یعنی تئولوژی (علم کلام) و تئوسوفی (عرفان نظری یا حکمت) ریشه بدواند و تنومند شود. همان چیزی هم که نام «فلسفه» به خود گرفت در سده‌های بعد رو به افول گذاشت و مقهور دو جریان دیگر شد. ناممکن شدن اندیشیدن، از جمله اندیشیدن فلسفی، تا آستانه‌ی دوران مدرن و سپس اغتشاش و سردرگمی‌های روشنفکری در عصر تجدد در کشور ما، همه برآیندی از آن شکست‌های اولیه بوده است که آرامش دوستدار به آن ممتنع بودن یا «امتناع تفکر» در فرهنگ دینی می‌گوید.

فصلی از یک کتاب

در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، در فصلی به نام «خدای یونانی - ارسطویی، و واجب الوجود اسلامی»، آرامش دوستدار به فلسفه‌ی ابن سینا می‌پردازد. در اینجا به طور مختصر، در حدی که یک برنامه‌ی رادیویی اجازه می‌دهد، به معرفی این فصل می‌پردازیم. این فصل در شصت صفحه به زبان

دقیق فلسفی ، و مثل سایر نوشته های آرامش دوستدار بسیار فشرده ، نوشته شده و به طبع ، خلاصه کردن آن تا اندازه ی زیادی از دقت فلسفی اش کم می کند. خوشبختانه دو اثر ارسطو «فیزیک» (فن سماع طبیعی) و «متافیزیک» توسط دو مترجم طراز اول ، مرحومان محمد حسن لطفی و شرف الدین خراسانی (شرف) به فارسی در دسترس قرار گرفته اند. ما علاقه مندان را برای درک بهتر موضوع ، به این دو کتاب و خود کتاب آرامش دوستدار رجوع می دهیم.



آرامش دوستدار می نویسد: «فرهنگ اسلامی ما نیاز مبرم داشته است که فلسفه ی یونانی را در قالب پنداشت های دینی اش بریزد، تا هم صورتی «سنجیده» به دینش بدهد و هم در برابر دینهای کهنی چون زرتشتی ، یهودی ، و مسیحی خود را به دلیل و برهان مجهز سازد.»

طبیعت به معنی زمان و مکان در ارسطو و ابن سینا

«فلسفه» اسلامی بر دو مفهوم «حدوث» و «قَدَم» استوار شده است. این دو مفهوم، نحوه ی پدیدار شدن جهان هستی را توضیح می دهند. برای آنکه دو مفهوم حدوث و قدم را درک کنیم باید به توضیح دو مفهوم دیگر ، یعنی زمان و مکان پردازیم. همین جاست که «فیلسوفان» اسلامی از اندیشه ی ارسطو تأثیر گرفته اند. این تأثیر گرفتن ، همزمان با قلب یا تحریف فلسفه ی طبیعت گرای ارسطو صورت می گیرد ، زیرا هدف «فیلسوفان» اسلامی ، که سرسپرده ی کلام الله هستند ، آن است که به ایده ای

غیرفلسفی، پذیرش فلسفی بدهند. این ایده‌ی غیرفلسفی که باید توسط «فیلسوفان» اسلامی «مستدل» شود عبارت است از «ابداع» و «صنع». «ابداع» و «صنع» یعنی آفرینش از نیستی به هستی.

هر آنچه که هست، یا هستنده‌ها، در شکل مادی خود همیشه مکانی و زمانی اند. این الگو، الگوی هستانیِ ارسطو است که ابن سینا و «فلسفه» اسلامی آن را می‌گیرند. اول به رابطه‌ی ماده و مکان می‌پردازیم، سپس به رابطه‌ی ماده و زمان.

مکان و ماده

به باور ارسطو، مکان و ماده به طور جاودانی همبود یکدیگرند. همبودی یعنی مجاورت غیرقابل تفکیک. ماده و مکان همیشه همبوداند و غیرقابل تفکیک.

«همبودی جاودانه‌ی ماده و مکان، به باور ارسطو، خلاء را غیر ممکن می‌کند.» (دوستدار). همین همبودی جاودانه‌ی ماده و مکان، پدیده‌های منفرد طبیعی و پدیده‌های منفرد ساختگی را، پیوسته می‌کند. همبودی مادی و مکانی، هر رویدادی را پیوسته می‌کند و در نتیجه خلاء غیرممکن می‌شود. یادآوری می‌کنیم که همبودی ماده و مکان به معنی آن نیست که مکان ماده است. ماده می‌تواند تغییر مکان بدهد. ماده و مکان یکی یا همانه نیستند، در عین اینکه همبودی دارند. (به خاطر بسپاریم که همبود و همانه را معادل نگیریم). تغییر مکان، نمودار و شرط پوشش ماده است، خواه چنین پوششی درونی و کیفی باشد (به صورت فعلیت یافتن قوه)، خواه برونی باشد (مثل حرکت ماهی در آب).

ارسطو توضیح می‌دهد که مکان نمی‌تواند علت فاعلی یا غایی باشد. او می‌افزاید مکان و ماده از یکسو، و ماده و صورت از سوی دیگر، همانه، یا یکی، نیستند. اگر مکان و ماده، یکی یا همانه می‌بودند، درون پوییِ هستنده‌های طبیعی غیرممکن می‌شد.

پس مشاهده می‌کنیم که ماده و مکان ارسطویی همبودند اما همانه نیستند. یعنی ماده و مکان مجاور جاودانی و پیوسته اند اما یکی نیستند. در ذهن ابن سینا، همبودی ماده و مکان به همانگی آن دو تبدیل می‌شود. ابن سینا با این ترفند، یعنی رفع تفاوت مکان و ماده و یکی پنداشتن آن دو، تصور می‌کند که

نیمی از مسأله‌ی ابداع — یعنی آفرینش هستی از نیستی — را حل کرده است. نیمه‌ی دیگر مسأله‌ی مربوط است به تفاوت ماده و زمان.

زمان و مکان

آرامش دوستدار می نویسد: «این واقعیت که هیچ هستنده‌ی مادی ای بدون مکان یافت نمی شود ، مکان را برای ارسطو شرط پویش رویدادهای مادی می کند. اما برای او این یک شرط نه کافی می نماید و نه به تنهایی وجود دارد. شرط دیگر، که بدون آن هرگونه پویش ماده بی معنا و غیرممکن می گردد، زمان است.»

نزد ارسطو ، ماده و زمان ، مثل ماده و مکان ، همبود هستند. اما ابن سینا پیوند ناگسستنی ماده و زمان را ، در تناقض با منشاء ارسطویی آن ، می گسلاند و از این راه آنها را ناهمبود می کند. وقتی مجاورت جاودانی و همیشگیِ دو چیز ، یا همبودی آنها ، را نفی کنیم ، آنگاه باید توضیح دهیم کدام بر دیگری تقدم داشته است. «ناهمبودگی دو چیز یعنی پیشتر بودگی یکی نسبت به دیگری.»

ملاحظه می کنیم که ابن سینا از یک طرف ماده و مکان را که همبود هستند ، اما همانه نیستند ، همانه می کند، و از طرف دیگر با جدا کردن ماده و زمان ، به زمان استقلال و قدمت می دهد. اما این کار ، که برای توجیح فلسفی «ابداع» در اسلام صورت گرفته ، به نقض و نفی صورت مسئله می انجامد. به یاد داشته باشیم که وقتی که می گوئیم دو چیز ناهمانه ، دو چیز که یکی نیستند ، در عین حال همبودی دارند ، معنی اش آن است که هیچکدام نسبت به دیگری پیشین یا پسین نیست. همبودی دو چیز ، مانع تقدم زمانی یکی بر دیگری است. همبودی ماده و زمان یعنی آنکه یکی پیشتر یا پس تر از آن دیگری نیست. آرامش دوستدار می نویسد: «برای یونانی نه هست نیست می شود ، و نه نیست هستی می یابد.»

مکان و زمان ارسطویی ناگسسته اند. مکان و زمان ارسطویی ، طبیعت جاودانی و همیشه بوده را از نظر هستانی توضیح می دهند. گسستن زمان و مکان ، هستنده را نیست می کند. چرا؟ زیرا هستنده‌ی بدون پویش (همبوده با زمان) ، قابل تصور نیست. به محض استقلال بخشیدن به زمان ، ما هستنده‌ی مدام در حال پویش را محو می کنیم و آنچه می ماند خلاء است. در بینش ارسطویی خلاء ناممکن است ، اما ابن سینا با استقلال زمان از مکان و ماده‌ی همیشه در پویش ، این خلاء را ممکن می کند ، تا بتواند از

این طریق به «آفرینش» اعتبار فلسفی دهد. این عمل به عقیده‌ی آرامش دوستدار کاری از بنیاد ضد یونانی است و از پیش محکوم به شکست. او می نویسد ، مشایان اسلامی با تصرف و تخریب در تئوری ارسطو، با گسلاندن زمان از هستنده‌ی طبیعی ، به زمان واقعی «فراستانی» یا «فرا طبیعی» می بخشند. گویی که زمان برای خود و در خود هست ، پیش از آنکه هستنده های طبیعی باشند.

آرامش دوستدار می نویسد: «بدین سان، مشائیان ما بار دیگر از نو هستنده را نابود می کنند. بار اول ، برخلاف ارسطو ، از طریق برق آسا گذشتن از جنبه‌ی مکانی یا جایگاهی هستنده‌ی طبیعی و ، بار دوم ، با گسلاندن زمان از آن و بخشیدن هستی «فرا طبیعی» به زمان. »

ابداع و صنع

این تصرف و تخریب تئوری ارسطو ، همه برای اثبات مفهوم ابداع یا صنع صورت می گیرد. انسان دینخوا هرگز از خود نمی پرسد به چه مناسبت مفاهیم ابداع و صنع باید برای فرد و جامعه حیاتی باشد؟ چرا باید فلسفه‌ی ارسطویی طبیعت قلب شود تا ابداع اثبات شود؟ بینیم پس از دستبرد به تئوری هستانی ارسطویی، و جدا کردن زمان از هستنده‌ی همبود با مکان ، سرانجام چه طور این هستنده پدیدار می شود.

به زعم «فلسفه» اسلامی ، پدیداری مکانی جهان به دو صورت قابل تصور است : پدیداری پیش از زمان و پدیداری پس از زمان. اگر جهان پیش از زمان پدیدار شده باشد ، «قدیم» است. اگر جهان پس از زمان آمده باشد «حادث» است.

اگر جهان در کلیت طبیعی اش «حادث» باشد ، یعنی پس از زمان آمده باشد ، همان «ابداع» صورت پذیرفته است. اما به عقیده‌ی آرامش دوستدار ، در همین جا این مشکل پیش می آید که همبودی یا ناهمبودی «زمان» و «خدا» را چگونه باید توضیح داد!

از طرف دیگر، اگر جهان «قدیم» باشد ، یعنی پیش از زمان آمده باشد ، با تناقضی منطقی رو برو می شویم: در ذات مفهوم «قدمت» تصور زمان نهفته است! به عبارت دیگر، «پیش از زمان» هم زمان است و

، دوباره ، هستند و زمان همبود می شوند. در نتیجه ، فلسفه‌ی یونانی به نحوی پابرجا می ماند و در عوض «ابداع» معنی خود را از دست می دهد!

آرامش دوستدار می نویسد: «چیزی که ما نباید در این ارتباط از نظر دور بداریم این است که سخن گفتن از «پیشینگی» یا «پسینگی» جسم - مکان نسبت به زمان ، مطلقاً ضد ارسطویی و تصرفی اسلامی است. در حقیقت ، آنچه ابن سینا و «فلسفه» ی مشایی اسلامی «جسم» می خوانند، یعنی آنچه که با حذف مکان خودش نیز حذف گشته تا زمان گسلانده از آن توانسته وجود فی نفسه بیابد، شبی صرفاً ابزاری است در خدمت «ابداع» ، برای ساختن مفاهیمی مطلقاً خالی از معنا و بدون مابه ازای هستانی ، با نامهایی صرفاً زبانی چون «قدیم» و «حادث» ..»

فلسفه‌ی مشایی

«فلسفه‌ی اسلامی» به طور غالب فلسفه‌ی ای نوافلاطونی است. اما همانطور که دیدیم، ابن سینا تلاش می کند برای عقلانی کردن مفهوم «ابداع» یا آفرینش هستی از نیستی ، از فلسفه‌ی ارسطو ، شاگرد و منتقد افلاطون یاری بگیرد. ابن سینا آشنایی خود را با فیزیک و متافیزیک ارسطو مدیون نوشته های ابونصر فارابی (وفات ۹۵۱ میلادی) است. اکثر فیلسوفان اسلامی ، از جمله فارابی و ابن سینا ، زبان یونانی نمی دانستند. آنها برای آموختن تفکر یونانی ، به مترجمان مسیحی و یهودی متکی بودند که متون را از زبانهای یونانی و سُرّیانی به عربی ترجمه می کردند.

«واجب الوجود» مشایی

در فلسفه‌ی اسلامی مفهوم «واجب الوجود» به هستند ای اطلاق می شود که منفصل ، جدا ، یا «منزه» از همه موجودات دیگر ، از طبیعت ، و از جهان است. هیچ نوع وابستگی ، مجاورت یا همبودی ، و هیچ نوع رابطه‌ی علت و معلولی میان واجب الوجود و جهان وجود ندارد. ابن سینا خدا را از جهان به نحوی جدا می کند که میان آن دو (خدا و جهان) رابطه‌ی سببی یا علت و معلولی نباشد. رابطه‌ی علّی ، برحسب تعریف ، رابطه‌ی وابستگی میان علت و معلول است. برای توجیه آفرینش هستی از نیستی ، خدا نباید به مثابه «علت» فهمیده شود تا برای وجود خود او نیز نتوان علتی برشمرد.

میان واجب الوجود و جهان هیچ «پیوند ذاتی» ای وجود ندارد. آرامش دوستدار به دقت نشان می دهد تعاریف ابن سینا از «واجب الوجود» در یک دور به ظاهر استدلالی، همانگویی می کند اما چیزی را مدلل نمی سازد. واجب الوجود به عنوان مفهوم، آن چیزی است که سبب وجودی ندارد. خدا نیز سبب وجودی ندارد. چرا؟ زیرا خدا واجب الوجود است و واجب الوجود آن است که سبب وجودی ندارد! آرامش دوستدار با بررسی گام به گام رشته استدلالی ابن سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» به این نتیجه می رسد که ابن سینا سرانجام موفق نمی شود رابطه ای را که می خواهد میان «واجب الوجود به خود» و جهان، که به آن «ممکن ذاتی» می گوید، برقرار نماید. اما این تناقض ها و بن بست ها به جای آنکه او را در مورد فرض پرسش نشده ی اولیه اش، یعنی اصل «تنزیه» (وجود منفصل یا «منزه» از زمان، مکان و علت) به شک بیندازد، او را بیشتر به دامن لفاظی می کشاند. روال ضدارسطویی او، یعنی سرسپردگی پیشاپیش او به کلام الله به جای اندیشیدن، سرانجام رشته استدلال او را به کلاف سردرگمی از بازی های زبانی می کشاند. ابن سینا تلاش می کند با توسل به مفهوم ارسطویی «محرک نامتحرک» یا «پویانده ی ناپویا» مشکل آفرینش را به طور فلسفی حل کند.

محرک نامتحرک ارسطویی

در فلسفه ی ارسطو، مفهوم «محرک نامتحرک» که با نام تئوس یا خدا مشخص می شود، همان طبیعت، در کلیت جاودانه و کامل خود است که به طور جاودانه «فعلیت» دارد و به مثابه علت نخستین برای سایر هستنده های طبیعی عمل می کند. هستنده هایی که می توانند به حالت بالقوه بمانند یا از قوه به فعل در آیند بدون آنکه در هر دو حالت، هرگز از پویش و حرکت بازایستند. «محرک نامتحرک» وجود مستقل از جهان و هستنده های آن ندارد. «ضرورت» محرک نامتحرک به آن است که علت است برای هستنده های طبیعی، و کلیت را می رساند در برابر اجزا. ضرورت آن همان فعلیت جاودانه ی آن است، یعنی طبیعت در وسیع ترین و کلی ترین حالت خود. ارسطو هرگز وجود محرک نامتحرک را از قبل مفروض نمی گیرد بلکه با اندیشیدن به آن می رسد.

خدای یونانی و «ضرورت»

اینکه از اندیشه ی یونانی، به ویژه اندیشه ی ارسطویی، بتوان اصل «توحید» را استخراج کرد، قابل تصور نیست، تا سپس بتوان رابطه ی انسان {به اصطلاح} «موحد» را با آن خدای واحد، به وساطت

وحی، رسالت، و شریعت، توضیح داد. آرامش دوستدار به تفصیل تفاوت خدایان یونانی را با خدای ادیان سامی و خدای زرتشتی نشان می دهد تا این نکته را ثابت کند که مفهوم «ضرورت» در فلسفه ی ارسطو به هیچ وجه قابل انطباق با مفهومی به نام «واجب الوجود» نیست. مفهوم «ضرورت» ارسطویی، چیزی نیست که قابل «پرستیدن» باشد. «ضرورت» و «امکان» مفاهیمی برای توضیح سکون و حرکت اند. ارسطو از طریق آنها، هستی و طبیعت را در ابعاد زمانی و مکانی و در اتصال بی پایان خود به شکل اجزایی از یک نامتناهی طبیعی، توضیح می دهد.

در این توضیح، ارسطو سرانجام «محرک نامتحرک» را به نحوی تعریف می کند که «خدا» به شکل اسم فاعل یا آفریدگار نباشد، بلکه صفت نسبی برای «خداوندانگی» باشد. «خداوندانگی» تمهیدی زبانی است برای نشان دادن تصویری که یونانیان از خدایان و رابطه ی آنها با انسانها داشتند. خدای یونانی فاعل یا موضوع نیست بلکه محمول است. خدا تشخیص ندارد که واجد صفاتی باشد بلکه صفات اند که خداگونه ظاهر می شوند.

خدایان یونانی مقام تعیین فرهنگی مطلق را که ادیان دارند، دارا نیستند. ادیان سامی و زرتشتیت، با نظام ارزشی و احکام خود پیروان شان را از لحاظ ذهنی، حسّی، و عاطفی متعین می کنند. خدایان یونانی بخشی از مکانیسم جهان طبیعی اند و خارج از طبیعت وجود ندارند. آنها خداگونه گی طبیعت اند در جوهی که ورای اراده ی انسان ها اما در کنش متقابل با آن، سرنوشت شان را رقم می زنند. به این ترتیب نه انسان و نه طبیعت هیچیک «مخلوق» نیستند. اندیشیدن فلسفی یا روال یونانی اگر بخواهد به نفس اندیشیدن خود وفادار بماند، مفاهیمی چون ابداع، صنع، و خلقت از نیستی و خلاء را فاقد معنی و اعتبار می یابد.

چاپ اول رادیو زمانه - ۶ خرداد ۱۳۸۶

منبع:

آرامش دوستدار، /متنازع تفکر در فرهنگ دینی، بخش های ۶۵ تا ۸۴، صص ۳۱۱-۲۴۹

الاهیات طبیعت

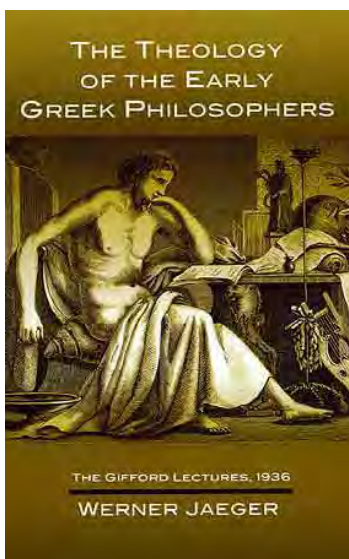
آرامش دوستدار و نقد فرهنگ دینی در ایران - مبحث دوم

نوشته‌ی عبدی کلانتری

یکی از موضوعاتی که آرامش دوستدار در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» به آن توجه نشان می‌دهد تفاوت خدایان یونانی است با خدایان غیر یونانی، به ویژه خدای زرتشتی از یک سو، و سه خدای متفاوت سامی از سوی دیگر. دلیل این توجه آن است که آنچه به نام «فلسفه‌ی اسلامی» شناخته می‌شود، به ویژه در نوشته‌های ابن سینا، حامل مفهومی محوری به نام «واجب الوجود» است که طبق ادعای حامیان آن، از فلسفه‌ی ارسطویی و مفهوم «محرک نامتحرک» ارسطو، گرفته شده است. ابن سینا برای اثبات پدید آمدن هستی از نیستی، یعنی توضیح فلسفی «خلقت جهان»، که در اسلام با مفاهیم «ابداع» و «صنع» توضیح داده می‌شود، از فلسفه‌ی ارسطو، به ویژه دو اثر او «فیزیک» و «متافیزیک»، مدد می‌گیرد (از طریق نوشته‌های فارابی).

همانطور که در یکی از برنامه‌های گذشته‌ی نیلگون شرح دادیم، بنا به تعبیر آرامش دوستدار، وامگیری ابن سینا از ارسطو سرانجام با تحریف و تقلیب مفاهیم ارسطویی به پایان می‌رسد. این مفاهیم عبارت اند از: زمان، مکان، ماده، شکل، حرکت و تغییر، نامتناهی، ضرورت، و امکان^۱. آرامش دوستدار پس از رد استدلال‌ات ابن سینا در مورد «حدوث» و «قدم» و تنافر آنها با مفاهیم ارسطویی، به توضیح تفاوتی می‌رسد که به طور مستقیم به درک مفهوم «خدا» مربوط می‌شود.

^۱ آرامش دوستدار و نقد «فلسفه‌ی اسلامی»، فصل پیشین

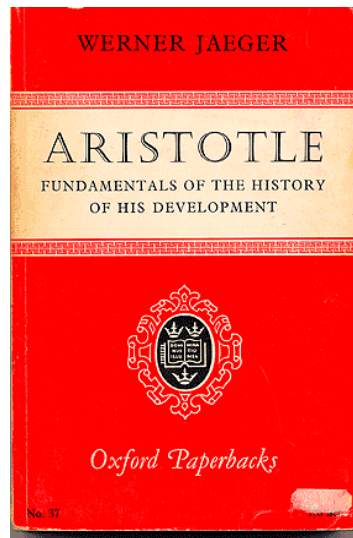


خدایگونگی طبیعت در برابر خدایان آنتروپومورفیک

خدایان می توانند به دو تعبیر آنتروپومورفیک باشند. «آنتروپومورفیسم» یعنی تصور خدا به صورت انسان. خدای آنتروپومورفیک در پنداشت کسانی که آن خدا را می پرستند با خصایل و صفات انسانی تشخص پیدا می کند. در فرهنگ پیش مدرن، دست کم به دو تعبیر می توان خدایان را انسانگونه تصور کرد. یکی، خدایان اساطیری، به ویژه در نمونه های کلاسیک اساطیر یونانی، که درست همانند شخصیت های انسانی درامای یونانی دارای عواطف، انگیزه ها، ضعف ها و توانایی های انسانی اند. دوم، خدای «واحد» در ادیان تک خدایی و در زرتشتیت. برای مثال، اهورامزدا، یهوه، و الله، که هرچند در مقایسه با خدایان اساطیری، به میزان زیادی «انتزاعی» اند (انتزاع یافته از رفتار عینی و انضمامی و این جهانی)، اما اوصاف و عملکرد آنها، چنانکه در «کتب آسمانی» و داستانهای این کتب آمده (که خود ریشه در اساطیر قدیم تر دارند)، بسیار شبیه انسان است.

زبان شناس و یونان شناس برجسته ی آلمانی ورنر یگر در کتاب خود به نام «الاهیات نخستین فیلسوفان یونان» هشدار می دهد که وقتی صحبت از مفاهیمی چون «خدا» (گاد)، «خدایگونه» (دیواین - اسم، با حرف تعریف)، و «الاهیات» (تئولوژی) می کنیم، باید به خاطر داشته باشیم که این مفاهیم نزد فیلسوفان یونانی همان معنی ای را نداشتند که در مسیحیت از آنها مفاد می شود. ورنر یگر می نویسد: «تاریخ

الاهیات فلسفی نزد یونانیان عبارت است از تاریخ رویکرد عقلانی آنها به خودِ ماهیتِ واقعیت در مراحل متوالی [تطوری] اش.^۲



الاهیات یا تئولوژی در تلقی یونانی، به گمان ورنر یگر، نوعی روال فکری است که در آن «لوگوس» (عقل) جایگاه ویژه ای دارد و «تئو- لوگیا» به معنی رویکرد به خدا یا خدایان (تئوی) با استعانت از لوگوس است.^۳ در کنار تئولوژی، مفهوم «تئوگونی» را داریم که به معنی پیدایش خدایان یا «نسب نامه‌ی خدایان» است. در سروده‌های کسانی چون هزیود با تئوگونی سروکار داریم. ورنر یگر بعید نمی‌داند که یونانیان آسیای صغیر در عصر باستان، در اثر تماس با فرهنگ‌های شرقی از راه تجارت و صنعت و هنرها، با افسانه‌های «آفرینش» مشرق زمین نیز آشنا شده، تحت تأثیر آنها در سروده‌های خود مثلاً در آثار هزیود به «یزدان سرایی» پرداختند، از جمله در افسانه‌ی نخستین زن و شرح آمدن گناه و شر به زمین. اما حتا در تئوگونی هزیود نیز، نشان اندیشه‌ی یونانی را مشاهده می‌کنیم که به نحوی متفاوت از مشرقیان، رگه‌های تفکر عقلی را نشان می‌دهد. ورنر یگر می‌نویسد: «عقل‌گرایی از نوع هزیودی، با تعبیر و ترکیب کردن افسانه‌ها و اساطیر گذشته، جای خود را به نوع تازه‌تر و ریشه‌ای‌تری از تفکر عقلی می‌دهد که از این پس دیگر محتوای خود را از سنت اساطیری، یا هر سنت

^۲ ورنر یگر، *الاهیات نخستین فیلسوفان یونان*، به زبان انگلیسی، مقدمه

Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*; Clarendon Press, 1947.

^۳ همان، ص ۱۸

دیگری، نمی‌گیرد، بلکه نقطه‌ی شروع خود را واقعیات مشخص تجربه‌ی انسانی، یا «چیزهایی که موجود اند»، قرار می‌دهد.»^۴

در توضیح این مرحله‌ی گذار از تفکر اسطوره‌ای به تفکر فلسفی، ورنر یگر در کتاب دیگرش به نام «پایدیا» می‌نویسد: «جوانه‌های تفسیر فلسفی داستان‌های اساطیری را حتی در اشعار هومر نیز می‌توان یافت؛ ولی هزیود نخستین کسی است که – در اثر بزرگ خود «پیدایش خدایان» – تمامی اسطوره را به صورت نظام فلسفی فراگیری منظم ساخت. داستانهای پهلوانی ممکن نبود موضوع تفکر درباره‌ی الوهیت و پیدایش جهان قرار گیرد در حالی که داستانهای مربوط به خدایان مواد مناسب را در اختیار این گونه تفکر می‌توانست نهاد. احساس ضرورت جست و جوی علتی مطابق واقع برای هر رویداد، که به تازگی بیدار شده بود، هزیود را برآن داشت که برای خدایان آسمان و زیرزمین تبارنامه‌ای استاندارد تنظیم کند. در تصور اساطیری کائوس (فضای خالی که دهن باز کرده است)، و زمین و آسمان عناصر بدیهی و گزیر ناپذیر هر اندیشه‌ای درباره‌ی جهان اند، و کائوس در اساطیر اقوام شمالی نیز وجود دارد و بی‌گمان در زمره‌ی تصورات فطری نژاد هند و اروپایی است. ولی اروس هزیود، تصویری خاص خود او و زاده‌ی اندیشه‌ی فلسفی تازه‌ی بسیار باروری است.»^۵

خدایگونه به مثابه اسم، نه صفت

فیلسوفان یونانی (ایونیایی) طبیعت اندیش بودند و کیهانشناسی (کازمولوژی) آنان، پیدایش جهان را برخلاف افسانه‌های شرق باستان، با عطف به ویژگی‌ها طبیعت توضیح می‌داد. هنگامی که ورنر یگر از «تئولوژی طبیعی [طبیعتی]» فیلسوفان یونانی نام می‌برد، به دقت، تبارشناسی خدایان را در دید اساطیری و ادیان شرق قدیم، از پنداشت یونانی «خدا» (the Divine) متمایز می‌کند. خدای یونانی، هستنده‌ای تشخص یافته نیست که «خدایی» یا «خدایگونه» یکی از صفات او باشد. برعکس، خدا/خدایگونه، بنا به گفته‌ی ورنر یگر، مفهومی مستقل است که با اصل عقلانی «نامتناهی» معادل گرفته می‌شود. فیلسوفان یونانی «جهان طبیعی را نقطه‌ی شروع [اندیشه‌ی] خود می‌گرفتند و پس از رسیدن به والاترین اصل، آن را خدایی یا خدایگونه می‌خواندند.» ورنر یگر معتقد است مفهوم دیوان

^۴ همان، ص ۱۸

^۵ ورنر یگر، پایدیا، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷

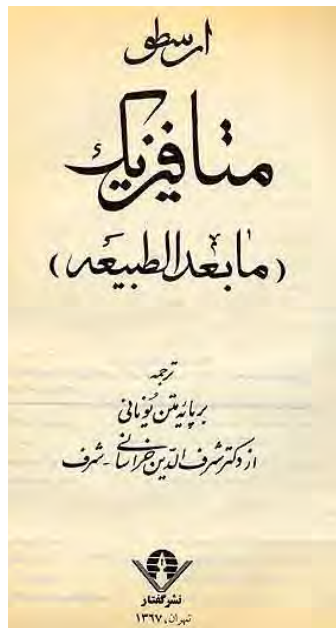
با این تلقی طبیعت گرایانه برای نخستین بار در آثار آناکسیماندر ظاهر می شود. نامتناهی (آپیرون / باوندلس - بی کرانه، بی نهایت) هست نشده، بلکه همواره بوده است.

آرامش دوستدار همین مفهوم را اینگونه توضیح می دهد: «زبان فارسی که حرف تعریف ندارد نمی تواند از صفت اسم بسازد چه رسد به اسم خنثی . . . اگر در اینجا از واژه‌ی «خداوندانه» با افسودن پسوند «گی» ترکیبی چون «خداوندانگی» و خداوندگاری می سازیم صرفاً برای این است که به وسیله‌ی این ترکیب‌ها بتوانیم در زبان خودمان از نظر معنی و منظور به الگوهای مربوط و به دست داده شده از زبان یونانی و آلمانی اندکی نزدیک شویم. (این ترکیب‌ها طبعاً برابره‌ای همسان برای صفت اسم شده، در زبان یونانی و آلمانی نیستند. اما به گمان من می توانند در احساس زبان مادری ما فارسی، معنایی به هرسا تاز و دیگر برپایه‌ی معنای «خداوند» به ذهن متبادر نمایند، شاید تا اندازه‌ای شبیه به حضور و تمرکز تجریدی بدانگونه که صفت اسم شده در زبان یونانی و آلمانی القا می نماید. منظورم به سخن دیگر این است که شالوده و برد تجریدی در واژه‌ی «خداوندانگی» بیشتر است تا در واژه‌ی خدا یا خداوند. اما از این سخن هرگز نباید و نمی توان این نتیجه غلط را گرفت که ترکیب مفهومی نامبرده، یا اساساً ترکیب‌هایی از این نوع، مابه ازای واقعی برای ما دارند یا می یابند . . .) بدینسان تنها قصد ما از آوردن آن ترکیب‌های فارسی که در ساختگونگی شان با نمونه‌های معنایی یونانی در واژه‌های الگویی شان تا اندازه‌ای بخوانند، این است که راهی به نگرش یونانی در چنین ارتباطی بگشاییم. این راه، یا در واقع تنگراه، باید بتواند ما را از دور هم شده به درک تفاوت بنیادی میان پنداشت یونانی از خدا و پنداشت غیریونانی آن، پنداشتی که زرتشتی، یهودی، مسیحی، اسلامی که مآلاً از آن ما نیز هست، به گونه‌ای قادر سازد. [به این ترتیب] نه تنها صفت «خداوندانه» که با گرفتن حرف تعریف خنثی اسم می شود، بلکه خود واژه‌ی اسمی خدا در پنداشت و زبان یونانی، برخلاف پنداشت و زبان ما و از آن دین‌هایی که نامبردیم، معنا و نقشی محمولی داشته و به سبب این بعد برای غیریونانیان بیگانه می ماند.» (۶)

محمول به جای موضوع

^۶ آرامش دوستدار،/متنوع تفکر در فرهنگ دینی، انتشارات خاوران، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۲۶۸

با این توضیحات، در پنداشت فیلسوفان یونانی، خدا موضوع نیست بلکه محمول است. در هر گزاره‌ی منطقی، پیوند یا رابطه‌ی دو جزء «موضوع» و «محمول» در این است که محمول چیستی موضوع را متعین می کند. در گزاره‌ی «خدا عقوبت دهنده است»، خدا موضوع و عقوبت دهنده محمول است. اما اگر بگوییم «دوستی من و تو خدایی است»، خدایی محمول است. به گفته‌ی آرامش دوستدار به نقل از ویلامویتس مولندرف: «یونانی نمی گفته است خدا مهربان است، بلکه مهربانی، خدا، خداوندانه، یا خداوندگی است. یا نمی گفته خدا دوست است، بلکه دوستی، خدایی است. . . در واقع نه فقط خدا، بلکه هرچیز مؤثری را یونانی به همین گونه متعین می کرده است. مثلاً نمک را یونانی به سبب تأثیرش خداوندانه می پنداشته است.»^۷



بنا به گفته‌ی آرامش دوستدار، «خدایان برای یونانیان به همان اندازه به سازواره‌ی جهان طبیعتی تعلق دارند و جلوه‌هایی از زندگی اند که «خندیدن و گریستن، جشن و شکوه، بی پروایی و سختی، رنگارنگی و سرخوشی» (برونو سنل). «فیزیس» واژه‌ی یونانی برای طبیعت است و اطلاق می شود به آنچه از نیروی خودش پدید می آید، می روید، می شود، و مؤثر است (فلیکس هاینمان)، به آنچه در

^۷ همان، ص ۲۷۰

این رویداد و چگونگی اش همیشه بوده است و هست و خواهد بود. از این دید که بنگریم، خدایان یونانی نیز نمی توانسته اند خارج از طبیعت و جز طبیعت باشند.»

همین برداشت یونانی از طبیعت است که در پنداشتهای اسلامی «واجب الوجود»، «ابداع» و «صنع» مسخ و مقلوب می شوند.

محرک نامتحرک و خدای ارسطویی

ارسطو در کتاب «فیزیک»، به هنگام بحث از محرک نامتحرک یا پویاندهی ناپویا، نامی از خدا نمی برد. تنها در کتاب «متافیزیک» است که او به طور مشخص به «خدا» می پردازد. پیش از پرداختن به این بخش از متافیزیک ارسطو، بد نیست اشاره ای به نظر ورنر یگر دربارهی مفهوم «محرک نامتحرک» بکنیم که کمی با تعبیر آرامش دوستدار متفاوت است. ورنر یگر اعتقاد دارد که «محرک نامتحرک» ارسطو تا اندازه ای برگرفته از برداشت وحدانی گزنوفانس است که، برخلاف آناکسیماندر، کمتر طبیعی اندیش، و نزدیک تر به الاهیات تک خدایی قرون وسطا و یونیورسالیسم مسیحی بود.^(۸) اما نزد گزنوفانس نیز، تمایل به آنتروپومورفیک دیدن خدای واحد به سخره گرفته می شود^(۹). نزد گزنوفانس مفهوم «خلقت» نیز طبعاً وجود ندارد^(۱۰). تفاوت آناکسیماندر و گزنوفانس در این است که اولی به طور کامل در چارچوب کیهانشناسی طبیعی و با روش عقلی و استدلالی، از روی مشاهدات و منطق، به مفهوم نامتناهی (آپیرون) می رسد؛ در حالیکه دومی، بدون داشتن پایهی عقلی و استدلالی، نسبت به «خدا» (دیواین) احساسی از ستایش و خضوع دارد که می توان آن را آغازگر روال دینی (یا دین خو به تعبیر آرامش دوستدار) دانست.

ارسطو در کتابهای یازدهم و دوازدهم «متافیزیک»، به شرح فلسفهی نخستین یا «فلسفهی اولی» خود می پردازد که در ادامهی مباحث «فیزیک»، خداشناسی یا «الاهیات» او را پایه می ریزد. عنوان فلسفهی نخستین شاید نام مناسب تری برای تمام رسالهی ارسطو می بود زیرا عنوان «ماورالطبیعه» برخلاف آنچه در وهلهی اول به نظر می رسد، معنای امروزی ندارد و منظور از آن پهنه ای ماوراء جهان طبیعی نیست.

^۸ ورنر یگر، *الاهیات نخستین فیلسوفان یونان*، به زبان انگلیسی، ذکر شده در پانوش یکم، ص ۴۵

^۹ همان، ص ۴۷

^{۱۰} همان، ص ۵۱

ارسطو چنین پهنه ای را به رسمیت نمی شناسد. «ماوراء طبیعت» نامی است که ویراستاران و گردآورندگان آثارش به آن بخش که پس از «فیزیک» نوشته شده داده اند. آنچه ارسطو در متافیزیک از خدا یا خدایگونگی (دیواین - با حرف تعریف) درک می کند همچنان در درون فلسفه‌ی طبیعتی یونانی و بنابراین از مقوله‌ی «الاهیات طبیعی» یا «الاهیات طبیعت» است. «خدا» ی ارسطویی، برخلاف اهورامزدا، یهوه، سه جزء تثلیث، و الله، دارای شعور یا آگاهی نیست، اراده ندارد، خلق نمی کند، و فاقد سایر ویژگی های آنتروپومورفیک است مانند نارسیسم پرستیده شدن، رضایت از تملق و طاعت، دادن پاداش، یا خشم گرفتن و جزا دادن، و از این قبیل.

«عشق» و نظام طبیعت

چیزی که شگفتی همه‌ی مفسران ارسطو را باعث شده و هنوز همچون معمایی جلوه می کند که در ظاهر امر با الاهیات طبیعی او در تعارض است، توضیحی است که ارسطو برای نحوه‌ی به حرکت درآمدن چیزها توسط «محرک نامتحرک» به دست می دهد. این توضیح به هیچ وجه از نوع استدلالات عقلی او در رد دلایل محتمل دیگری که ممکن است در دفاع از این نظریه ارائه شود نیست. فراموش نکنیم که «حرکت» شامل جابه جایی یا انتقال، حرکت درونی یا دگرگونه شدگی یا خود- دگرگشتی، و نیز حرکت به فعل نیامده و بالقوه است^{۱۱}). روشن است که به همین دلیل ارسطو برای مطالعه‌ی این موضوع، دانشی متفاوت با دانش طبیعی پیشنهاد می کند و می نویسد: «پس در باره‌ی موجود مفارق و نامتحرک، دانشی متفاوت با آن دو دانش [طبیعیات و ریاضیات] وجود دارد. اگر که جوهری از آنگونه وجود داشته باشد؛ یعنی جوهری مفارق و نامتحرک، چنانکه خواهیم کوشید آنرا ثابت کنیم. اگر طبیعتی از اینگونه در جهان اعیان هست، پس وجود الاهی نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود، و اوست که باید نخستین و قاهرترین مبدأ باشد. بدینسان روشن می شود که سه گونه از دانشهای نظری وجود دارد: طبیعی، ریاضی، و الاهی (تئولوژی)». ^{۱۲}) از این گفته‌ی ارسطو هنوز بر نمی آید که دانش خداشناسی یا تئولوژی او به معنی امروزی، دینی و غیرطبیعتی یا ماوراءطبیعی است.

^{۱۱} نگاه کنید به شرح کوتاه این استدلال در /ممتناع تفکر در فرهنگ دینی، صص ۶۶-۲۶۲ و نیز سماع طبیعی ارسطو

^{۱۲} ارسطو، متافیزیک، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، ۱۳۶۷، کتاب یازدهم، فصل هفتم بخش ۱۰۶۴b، ص ۳۶۴

با اینهمه وقتی که به کتاب دوازدهم می‌رسیم، جایی که قرار است ارسطو پاسخ این پرسش را بدهد که پس چطور ممکن است آنچه که خود بی حرکت است باعث تحرک چیزها شود، پاسخ او گیج کننده است. ارسطو به تمثیل متوسل می‌شود و می‌گوید محرک نامتحرک بدان سان حرکت را باعث می‌شود که گویی موضوع عشق معشوقی است که به سوی او کشیده می‌شود. به نثر خود ارسطو: «اما اینکه «به خاطر آن» (یا از بهر آن، یعنی علت غایی) در چیزهای نامتحرک وجود دارد، از راه تقسیم (معانی) آن روشن می‌شود. زیرا «به خاطر آن» هم برای چیزی است و هم به سوی چیزی، که از آن دو این یکی [به سوی چیزی] در چیزهای نامتحرک وجود دارد، اما آن یکی نه [برای چیزی]. پس (به خاطر آن، یا علت غایی) همچون معشوق به حرکت در می‌آورد، اما چیزهای دیگر به آن اعتبار به حرکت می‌آورند که خودشان متحرکند.»^{۱۳} در ادامه‌ی این فصل زبان ارسطو میان زبان تحلیلی و زبان شاعرانه نوسان می‌کند و از جوهری جاویدان نام می‌برد که فعلیت بالذات دارد که همان «زندگی بهترین و جاویدان» است. آنگاه می‌افزاید، «از اینجاست که ما می‌گوییم خدا زنده، جاویدان، و بهترین است، چنانکه زندگی جاودانه (سرمدی) و هستی پیوسته و جاودانه از آن خداست. زیرا خدا این است.»^{۱۴}

^{۱۳} همان، کتاب دوازدهم، فصل هفتم، بخش b1072، ص ۴۰۰

^{۱۴} همان، همانجا،



این گفته‌های ارسطو را می‌توان همچنان در چارچوب الاهیات طبیعت تفسیر کرد و این کاری است که آرامش دوستدار می‌کند. او می‌گوید نحوه‌ی توضیح تمثیلی ارسطو درباره‌ی کشش عاشقانه به خودی خود اهمیتی ندارد، آنچه حائز اهمیت است هستی محرک نامتحرک، یا «چگونگی هستانی» پویاننده‌ی ناپویا است که فقط با عطف توجه به «محمول بودن خدایان یونانی» قابل توضیح است. اما زبان ارسطو در این فصل طوری است که این شک را ایجاد می‌کند که او به نحوی، به موضعی توحیدی نزدیک شده که، اگر نه شبیه به مونوتئیسم، دست کم نزدیک به نوعی پان تئیسم است.

در الاهیات طبیعی یونانی، ارتباط هستنده‌ها با هستندگی خدایگونه هرگز با مفاهیم اخلاقی انسانی یا مفاهیم آنتروپومورفیک توضیح داده نمی‌شود (برای مثال با عبارات گناه ازلی، هبوط، جدایی، آمرزش، وصال، و غیره). به محض آنکه در جایی اندیشه‌ی یونانی، ولو کمرنگ، تمایل به این نشان می‌دهد که به نیروهای طبیعت، صفات انسانگونه مثل آگاهی، قصدیت و اراده، و انگیزه‌های اخلاقی نسبت دهد، حتا مستقل از دخالت انسانها، در آنجا در مرزی گام می‌زده که آن سوی اش جهان رازگون دینی بوده است.

یونان شناس آلمانی تئودور گمپرتس می نویسد: «موضعی که ارسطو در برابر معماهای بزرگ جهان اتخاذ کرده، موضعی است توحیدی، با بسیاری از خصوصیات همه خدا انگاری؛ و یقین قاطع بر وحدت و یکسانی کل طبیعت، او را نیز مانند پیشروانش کسنوفانس و افلاطون بر فرض وجود ذاتی که عنان رهبری جهان را بدست دارد رهنمون شده است.»^{۱۵}

خدای ارسطویی فاقد اراده و اثربخشی است

تئودور گمپرتس از مفسرانی است که ارسطو را پان تیست و نزدیک به بینش متأخر سپینوزا می دانند. اما او نیز تأکید می کند که خدا و طبیعت برای ارسطو دو ذات مجزا نیستند و حتا برای ارسطو طبیعت برتری دارد. گمپرتس می نویسد، «حق این بود که از برتری طبیعت [نزد ارسطو] سخن می گفتیم. خدا و طبیعت برای ارسطو به معنی نیروهایی است که در طبیعت حکم می رانند و به عنوان ذوات الهی پرستیده می شوند نه اینکه در یک سو طبیعت قرار داشته باشد و در سوی دیگر، در جنب طبیعت، خدای موجود بنفسه، که مستقلاً عمل می کند. ارسطو از خدا، به عنوان خدای موجود بنفسه، هرگونه عمل و اثربخشی و حتی خواستن، و در نتیجه خواستن نیک و نظر به غایت را، سلب می کند (ارسطو، درباره‌ی آسمان، کتاب اول، فصل چهارم، ۲۷۱ الف). گروهی کوشیده اند این سخنان مخالف تصورات دینی عادی را از طریق تفسیر، تعدیل و تضعیف کنند ولی کسان دیگری بی معنایی این گونه تفسیرهای تصنعی را به قدر کافی روشن ساخته اند.»^{۱۶} (خدای ارسطو به گفته‌ی گمپرتس، نه پدری مهربان و مشفق است، نه داوری پاداش و کیفر دهنده، نه معمار مدبر جهان؛ او کوچک ترین ارتباطی نیز با ضعف های بشری ندارد. خدای ارسطو بی اثر و بی اهمیت است و از او هیچ عملی سر نمی زند.

اکنون، می توانیم به این دو پرسش پردازیم: یک) خدای ادیان سامی و خدای زرتشتی چه تفاوتی با خدایان یونانی دارند؟ دو) میان خدایان دسته‌ی اول، اهورامزدا، یهوه، خدای پدر و پسر و روح القدس، و الله چه تفاوت های بنیادی وجود دارد؟

^{۱۵} تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵، جلد سوم، ص ۱۴۳۴

^{۱۶} همان، ص ۱۴۳۷

درباره روش در تاریخ‌نگاری معاصر

نوشته‌ی لین هانت

ترجمه‌ی عبدی کلانتری

توضیح مترجم - آنچه طی چند بخش پی در پی خواهید خواند مقدمه‌ای است که لین هانت تاریخ‌نگار آمریکایی بر مجموعه‌ای از مقالات تاریخی از مطرح‌ترین تاریخ‌نگاران معاصر نوشته‌است. ویراستار این مجموعه خود او است. خانم هانت متخصص تاریخ فرهنگی فرانسه به ویژه انقلاب کبیر است و تاکنون دو کتاب معروف و مقالات متعدد در این زمینه به چاپ رسانده‌است. عبارات داخل [] مثل همیشه از مترجم است. مقاله مروری است بر روش‌شناسی تاریخ‌نگاری معاصر، از ماتریالیسم تاریخی و مکتب فرانسوی آنال تا روش تحلیل گفتار و چرخش زبانی. برای اصل مقاله رجوع کنید به:

The New Cultural History
Lynn Hunt, Editor
Berkeley: University of California Press, 1989.

این ترجمه بار نخست در نشریه «کنکاش - در گستره تاریخ و سیاست» (دفتر نهم، بهار ۱۳۷۲) و بار دوم در سایت رادیو زمانه (مارس و آوریل ۲۰۰۹) به چاپ رسید.

در سال ۱۹۶۱، ای‌اچ کار اعلام کرد که، «هرچه تاریخ‌نگاری جنبه‌ی جامعه‌شناختی بیشتری به خود بگیرد، و هرچه جامعه‌شناسی بیشتر خصلت تاریخی پیدا کند، برای هر دوی این رشته‌ها مفیدتر است.»

(^۱) در آن زمان، این گفته همچون اعلان جنگ بود علیه همکاران ای اچ کار در رشته‌ی تاریخ - به ویژه تاریخ نویسی به شیوه‌ی انگلیسی - که ای اچ کار امید داشت آنها را، علارغم میل خودشان، به سمت عصر نوین تاریخ نویسی اجتماعی سوق دهد.

از دیدگاه زمان کنونی، به نظر می رسد که حق با او بود: صف مقدم هر دو رشته جنبه‌ی اجتماعی-تاریخی پیدا کرده بود. جامعه شناسی تاریخی اکنون به یکی از مهمترین حوزه‌های جامعه شناسی تبدیل شده و شاید سریع ترین رشد را نیز داشته است؛ و در همین حال، تاریخ اجتماعی جایگزین تاریخ سیاسی - به عنوان مهمترین حیطه‌ی تحقیق در رشته‌ی تاریخ - شده است. (به گواهی اینکه تعداد پایان نامه‌های دکترها در آمریکا در رشته‌ی تاریخ اجتماعی میان سال‌های ۱۹۵۸ و ۱۹۷۸ چهار برابر شده و از تعداد پایان نامه‌های تاریخ سیاسی پیشی گرفته است).(^۲)

در تاریخ نویسی، حرکت به سمت تاریخ اجتماعی به وسیله‌ی نفوذ دو الگوی نظری غالب سرعت گرفت: از یک سو مارکسیسم و از سوی دیگر مکتب فرانسوی «آنال» (Annales). هرچند مارکسیسم به هیچ وجه در سالهای ۱۹۶۰-۱۹۵۰ تازگی نداشت اما گرایش‌های تازه‌ای در درون آن برجسته شده بود که علاقه‌ی تاریخ نویسان را به تاریخ اجتماعی جلب می کرد. در پایان دهه‌ی ۱۹۵۰ و سالهای نخست دهه‌ی ۱۹۶۰، گروهی از تاریخنگاران جوان مارکسیست دست به انتشار کتاب‌ها و مقالاتی زدند با عنوان «تاریخ از پایین» [تاریخ فرودستان و مردم معمولی، نه تاریخ زبندگان و «بالایی‌ها»]، از جمله آثار کلاسیک جورج روده درباره‌ی نقش جماعات مردم (crowd) در شهر پاریس (در هنگام انقلاب فرانسه)، یا کتاب آلبر سوبول درباره‌ی سانکولوت‌های پاریسی [جمهوریخواهان رادیکال در انقلاب کبیر فرانسه]، و کتاب معروف ای پی تامسون درباره‌ی طبقه‌ی کارگر انگلستان (^۳). با الهام از همین گرایش‌ها، در سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تاریخ نویسان توجه شان

^۱ نگاه کنید به ص ۸۴ در کتاب ای اچ کار، در اینجا:

Edward Hallet Carr, *What Is History?* (New York, 1965; first published 1961), p. 84.

^۲ نگاه کنید به مقاله‌ی تاریخنگار سرشناس آمریکایی رابرت دارنتون، در اینجا:

Robert Darnton, "Intellectual and Cultural History", in *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, ed. Michael Kammen, (Ithaca, N.Y., 1980), p. 334

^۳ نگاه کنید به سه پژوهش جریان ساز و کلاسیک مارکسیستی از جورج روده، آلبر سوبول، و ای پی تامسون، در اینجا:

George Rude, *The Crowd in the French Revolution*, (Oxford, 1959).

Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, 2nd ed. (Paris, 1962).

را از تاریخ نگاری سنتی که درباره‌ی رهبران سیاسی و نهادهای سیاسی بود به سمت تحقیقاتی در زمینه‌ی ترکیب اجتماعی زندگی روزانه‌ی کارگران، خدمتگاران، زنان، گروههای قومی، و نظیر اینها معطوف کردند.

مکتب «آنال» [گزارشات تاریخی] هرچند دیرتر پدید آمد اما در همان سالها تأثیر وسیعی به جا گذاشت. نشریه‌ی اصلی این مکتب به نام «گزارشات تاریخ اقتصادی و سیاسی» در سال ۱۹۲۹ به وسیله‌ی مارک بلوخ و لوسین فور بنیاد گذاشته شده بود. دفتر این نشریه در سالهای ۱۹۳۰ از شهر استراسبورگ به پاریس منتقل شد و در سال ۱۹۴۶ اسم کنونی خودش را «گزارشات: اقتصادها، جوامع، تمدن‌ها» پیدا کرد. «آنال» زمانی تبدیل به یک مکتب شد - یا دست کم چنین لقبی به خود گرفت - که پس از جنگ جهانی دوم با «بخش ششم مدرسه‌ی مطالعات عالی» از لحاظ اداری مرتبط شد. فرنان برودل تاریخنگار برجسته‌ی این مکتب در مقام ناظر و مسئول «بخش ششم» و مدیر «آنال» در سالهای ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به فعالیت آن وحدت و تداوم بخشید^۴. در سالهای ۱۹۷۰ اسم و رسم مکتب جهانی شده بود؛ در «سالنامه‌ی بین المللی مطالعات تاریخی» در سال ۱۹۷۹، مکتب آنال پس از مارکس و مارکسیسم بیشترین تعداد ذکرهای فهرست موضوعی را به خود اختصاص داده بود^۵.

اما آیا واقعاً یک الگوی نظری توضیحی ویژه، یا یک «پارادایم» ویژه‌ی مکتب آنال وجود داشت، ادعایی که تریان استویانویچ در کتابش راجع به این مکتب عنوان کرده است؟ استویانویچ معتقد بود که در مکتب آنال تأکید اصلی بر رویکردهای سلسله‌ای (سریال)، کارکردی (فونکسیونل) و ساختاری (ستروکتورال) است نسبت به فهم جامعه به مثابه یک ارگانیزم تام و همبسته. او می‌نویسد، «الگوی توضیحی آنال متشکل است از جستار درباره‌ی اینکه چگونه یکی از سیستم‌های جامعه کارکرد خود را انجام می‌دهد یا چگونه یک مجتمع در تمامیت خود برحسب ابعاد چندگانه‌ی زمانی،

E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, (London, 1963).

^۴ برای تاریخچه مکتب آنال رجوع کنید به کتاب تریان استویانویچ و کتاب گئی بورده و هروه مارتن، در اینجا:

Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*; (Ithaca, NY, 1976);

Guy Bourde and Herve Martin, *Les Ecoles historiques*; (Paris, 1983).

^۵ نگاه کنید به این منبع:

Georg G. Iggers and Harold T. Parker, eds., *International Handbook of Historical Studies*; (Westport, Connecticut, 1979).

مکانی، انسانی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، و رخ داده‌های کم دوام عمل می‌کند.»^۶ چنین تعریفی [آنقدر گسترده است که] هیچ چیز را فرو نمی‌گزارد و در نتیجه، در تلاش برای رسیدن به یک «تاریخ تام» (توتال) عملاً از ویژگی‌های یک روش معین بی‌نصیب می‌ماند.

فرنان برودل، چهره‌ی اصلی‌ی مکتب آنال در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم، در کتابهایی که راجع به سرزمین‌های حوزه‌ی مدیترانه نوشته، الگوی ظاهراً دقیق‌تری را ارائه می‌دهد. او سه سطح تحلیلی را از یکدیگر متمایز می‌کند، این سطوح منطبق‌اند با سه واحد زمانی مجزا: «ساختار» یا «دراز مدت» که متأثر از محیط اقلیمی و جغرافیایی است؛ «برهه» یا «میان-مدت» که معطوف به زندگی اجتماعی است؛ و «رخداد» گذرا که شامل سیاست روز و همه‌ی مسایل مربوط به فرد در جامعه می‌شود. ساختار یا دراز مدت دارای تقدم است، در حالیکه رخ داده‌ها شبیه خاشاک یا کف روی دریا هستند.^۷

هرچند آثار فرنان برودل تأثیر بسیاری بر جا گذاشت (که تاحدودی مدیون مقام‌های مهم دانشگاهی او بود)، سرمشق او چندان باعث پدید آمدن آثار مشابهی نشد. در عوض، تاریخ‌نگاران فرانسوی نسل سوم مکتب «آنال» – مردانی چون امانوئل له روی لدوری، و پی‌یر گویر – الگوی متفاوتی را به عنوان تاریخ تام منطقه‌ای ارائه دادند که نه متوجه حوزه‌های اقتصادی جهان، بلکه فقط حوزه‌های اقتصادی درون فرانسه می‌شد. در آثار آنها، تاریخ اقتصادی و اجتماعی دست بالا را داشت؛ «دراز مدت» بی‌شک سهم خودش را پیدا می‌کرد اما این بُعد جغرافیایی فقط حضوری فورمول‌وار و رسمی در آغاز هر بررسی پیدا می‌کرد و به هیچ وجه روح غالب و راهنمای بررسی محسوب نمی‌شد. با این همه، این الگوی توضیح تاریخی در اساس با الگوی فرنان برودل شباهت داشت: وضع اقلیمی و جغرافیایی، بیولوژی، و جمعیت‌شناسی نقش اصلی را در «دراز مدت»، در کنار جریان‌ات اقتصادی بازی می‌کردند؛ و روابط اجتماعی، که بیشتر تحت تأثیر نوسانات «برهه» ای بود (و معمولاً با واحدهای ده ساله یا بیست ساله یا حتی پنجاه ساله تعریف می‌شد)، نظم ثانوی واقعیت تاریخی را شکل می‌داد؛ و سرانجام

^۶ کتاب استویانوویچ، همان، ص ۲۳۶

^۷ نگاه کنید به کتاب فرنان برودل، در اینجا:

Fernand Braudel, *La Mediterranee et le monde mediterraneen a l'epoque de Philippe II*; (Paris, 1949; English translation, London, 1972-1973.)

زندگی سیاسی، فرهنگی، و فکری نیز سطح سوم و عمدتاً مشتق و وابسته‌ی تجربه‌ی تاریخی به شمار می‌آید. روابط متقابل دو سطح اول و دوم از تقدم [روشی و توضیحی] برخوردار بود.

تأثیر مکتب آنال بر تاریخ اقتصادی و اجتماعی به زودی به نشریات سنتی‌تر نیز کشیده شد. به سال ۱۹۷۲ که می‌رسیم، تاریخ اقتصادی و اجتماعی جای زیست‌نگاری (بیوگرافی) و تاریخ دینی را (به عنوان بزرگ‌ترین حوزه‌های تحقیق پس از تاریخ سیاسی) در نشریه‌ی بسیار قراردادی و سنتی «ریویو ایستوریک» (بررسی تاریخی) گرفت^۸. در نشریه‌ی «فرنج هیستوریکال ستادیز» (مطالعات تاریخی فرانسوی) که در آمریکا منتشر می‌شود، میان سالهای ۱۹۶۵ و ۱۹۸۴ تعداد مقاله‌های مربوط به تاریخ اقتصادی و اجتماعی به دو برابر رسید (از ۲۴ درصد به ۴۶ درصد)^۹. هرچند من فقط نشریات مربوط به تاریخ فرانسه را با دقت کافی نگاه کرده‌ام، اما فکر می‌کنم همین گرایش در بیشتر رشته‌های تاریخی پدیدار شده است. ای‌اچ کار البته پیرو مکتب آنال نبود ولی گفته‌اش به خوبی موضع این مکتب را بیان می‌کند: «از آنجا که توجه به هدف‌های اقتصادی و اجتماعی نمایانگر مرحله‌ی گسترده‌تر و پیشرفته‌تری از توسعه‌ی انسانی است – در مقایسه با هدف‌های صرفاً سیاسی و کشورداری – بنابراین باید گفت که تفسیر تاریخی اقتصادی و اجتماعی نیز در مقایسه با تفسیر منحصرأ سیاسی مرحله‌ی پیشرفته‌تری را در تاریخ‌نگاری نشان می‌دهد.»^{۱۰}

اما در سال‌های اخیر درست همان الگوهای توضیحی که بیشترین سهم را در رشد تاریخ اجتماعی داشتند خود دچار تحولی اساسی و بزرگ شدند زیرا مارکسیست‌ها و طرفداران مکتب آنال به طور فزاینده‌ای به تاریخ فرهنگ توجه پیدا کرده‌اند. چرخش به سمت فرهنگ در تاریخ‌نگاری مارکسیستی از همان ابتدا در کار «ای پی تامسون» درباره‌ی طبقه‌ی کارگر انگلستان مشهود بود. تامسون صریحاً

^۸ نگاه کنید به مقاله‌ی آلن کوربن، در اینجا:

Alain Corbin, "La Revue historique: Analyse du contenu d'une publication rivale des Annales", in *Au Berceau des Annales: Le Milieu strasbourgeois, l'histoire en France au debut du XXe siecle*, ed. Charles-Olivier Carbonnel and Georges Livet; (Toulouse, 1970), p. 136.

^۹ این آمار را از مقاله‌ام برداشتم، در اینجا:

Lynn Hunt, "French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the Annales Paradigm", *Journal of Contemporary History* 21 (1986): 209-224.

^{۱۰} نگاه کنید به ص ۱۶۵-۱۶۴ کتاب «تاریخ چیست؟» ای‌اچ کار، در اینجا:

Edward Hallett Carr, *What is History?* pp. 164-165.

استعاره‌ی «زیرینا - روبنا» را مردود شمرد و توجه‌اش را وقف مطالعه‌ی «وساطت‌های فرهنگی و اخلاقی و روحی» یا «شیوه‌هایی که تجارب مادی در عمل به کار گرفته می‌شوند... یعنی شیوه‌های فرهنگی» مبدول داشت^(۱۱). در کتاب معروف‌اش به نام «شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلستان» او آگاهی طبقاتی را چنین توصیف می‌کند: «نحوه‌ای که این تجارب [در روابط تولید] برحسب ویژگی‌های فرهنگی تحقق پیدا می‌کنند: تبلور یافته در سنت‌ها، نظام‌های ارزشی، انگاره‌ها و شکل‌های نهادی شده». هرچند کتاب ای پی تامسون بحث‌ها و درگیری‌های فراوانی را در میان مارکسیست‌ها پدید آورد، و بسیاری از آنها تامسون را متهم کردند که به اراده‌گرایی و ایده‌آلیسم گرایش دارد، با این حال این اثر در میان تاریخ‌نویسان جوان‌تر از وجهه و منزلت مهمی برخوردار شد^(۱۲).

یکی از جالب‌ترین چرخش‌های تاریخ‌نگاران مارکسیست به سمت فرهنگ، توجه روزافزون آنها به زبان است. در سال ۱۹۸۰، دبیران نشریه‌ی «هیستوری ورک شاپ» (کارگاه تاریخ) در یکی از سرسخن‌های خود تحت عنوان «زبان و تاریخ» اذعان نمودند که «زبان‌شناسی ساختاری» دارای تأثیر مهمی شده است (اصطلاح «زبان‌شناسی ساختاری» در اینجا نادرست به کار رفته ولی به هر حال توجه به نقش و اهمیت زبان را می‌رساند). آن‌ها چنین بحث کردند که توجه به زبان می‌تواند انتقادی باشد از «تئوری‌های انعکاسی شناخت» و این توجه به زبان، بر کار «تاریخ‌نگاران سوسیالیست» - با توجهی که به کارکردهای نشانه‌شناختی (سمیوتیک) زبان می‌کنند - تأثیر خواهد گذاشت^(۱۳). کتاب ویلیام سیوئل درباره‌ی زبان موقعیت کار و کارگری در میان طبقه‌ی کارگر فرانسه یکی از معروف‌ترین محصولات این علاقه به زبان در رشته‌ی تاریخ فرانسه است^(۱۴).

^{۱۱} این نقل قول از مقاله‌ی خانم تریمبرگر گرفته شد، در اینجا:

Ellen Kay Trimberger, "E. P. Thompson: Understanding the Process of History", in *Vision and Method in Historical Sociology*, ed. Theda Skocpol (Cambridge, 1984), p. 219

^{۱۲} تریمبرگر در مقاله‌ی ذکر شده (پانویس ۱۱) بسیاری از نقدهایی که به تامسون شده را بررسی می‌کند.

^{۱۳} شماره‌ی دهم این ژورنال، در اینجا:

History Workshop 10 (1980): 1-5; quotes p. 1.

^{۱۴} نگاه کنید به کتاب ویلیام سیوئل، در اینجا:

William Sewell, Jr., *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge, 1980)

اما بیشتر تاریخ‌نگاران مارکسیست با تمام توجهی که به عملکردهای «روبنایی» پیدا کردند، در عمل فقط همان الگوی بنیادی مارکسیستی را تعدیل نمودند بی‌آنکه از آن فراتر بروند. به قول ای پی تامسون، «تجربه‌ی طبقاتی به میزان زیادی توسط روابط تولیدی‌ای که انسان‌ها در آن زاده می‌شوند – یا بدون اراده‌ی خود در آن وارد می‌شوند – تعیین می‌شود.»^{۱۵}

در کتابی راجع به تاریخ و زبان‌شناسی که آگاهانه می‌خواهد مارکسیستی باشد، رژین روبن مدعی شد که گفتار (دیسکورس) سیاسی وقتی قابل فهم می‌شود که ما به سطح «فرا-زبانی» تجربه رجوع کنیم، یعنی تجربه‌ی روابط اجتماعی تولید^{۱۶}. بنابراین، در الگوهای مارکسیستی تجربه‌ی اجتماعی برحسب تعریف [بر فرهنگ و زبان] تقدم پیدا می‌کند. در میان مارکسیست‌ها، مهم‌ترین استثنا بر این تمایل در حقیقت قاعده را ثابت می‌کند. این استثنا مجموعه مقالات سنت‌شکن و راهگشای «گارت ستمدن جونز» به نام «زبان‌های طبقه» بود که در آن او سعی کرد کمبودهای روش مارکسیستی را جبران کند. در بحث مربوط به زبان طبقاتی چارلیست‌ها در انگلستان، او مشاهده می‌کند که، «چیزی که به اندازه‌ی کافی مورد پرسش قرار نگرفته این است که آیا باید این زبان را فقط بیان ساده‌ی آن آگاهی‌ای دانست که به یک طبقه‌ی معین یا یک گروه اجتماعی و حرفه‌ای نسبت داده می‌شود و با آن منطبق می‌گردد [یا چیزی اساسی‌تر و قائم به ذات‌تر]؟»

به همین نحو او تامسون را مورد انتقاد قرار می‌دهد برای آنکه تامسون، «رابطه‌ای نسبتاً مستقیم میان هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی فرض می‌گیرد و در نتیجه جایگاه مستقلی برای زمینه‌ی

^{۱۵} نگاه کنید به ص ۱۰ کتاب تامسون، در اینجا:

E. P. Thompson, *Making of the English Working Class*, p. 10.

حتا «دیالکتیک انقلاب» به تعبیر ویلیام سیونل، علارغم تأکیدش بر نقش تضادهای تفکر جنبش روشنگری، در اصل دارای شمای مارکسیستی است: آگاهی کارگران تحت تأثیر تحولات سازمان کار و مبارزه سیاسی دوره‌های انقلابی فرانسه اعتلا می‌یابد. برای انتقاد از دیدگاه سیونل رجوع کنید به مقاله‌ی مشترک ما، در اینجا:

Lynn Hunt and George Sheridan, "Corporatism, Association, and the Language of Labor in France, 1750- 1850", *Journal of Modern History* 58 (1986): 813-844.

^{۱۶} برای بحث در مورد دیدگاه روبن و سایر تاریخ‌نگاران مارکسیست در مورد زبان انقلابی در فرانسه رجوع کنید به کتاب من، در اینجا:

Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley and Los Angeles, 1984), p. 22.

ایدئولوژیک کاربرد زبان قایل نیست، زمینه‌ای که در آن یکدستی زبان ویژه‌ی یک طبقه را می‌توان درک کرد.»

اما با نشان دادن اهمیت سنت ایدئولوژیک رادیکالیسم و اهمیت خصلت متحول و سیاست‌های در حال تغییر دولت، ستدمن جونز در حقیقت از یک تحلیل مارکسیستی [متعارف] دوری می‌گزیند. همانطور که خود او در مقدمه اش می‌نویسد، «بنابراین ما نمی‌توانیم زبان سیاسی را به نحوی مورد بازشناسی قرار دهیم که گویی از طریق آن می‌توانیم به یک نمای متقدم‌تر و مادی‌تر منافع [طبقه‌ای] برسیم، به این دلیل که خود ساختار گفتاری (دیسکورسیو) زبان سیاسی است که اصولاً در وهله‌ی نخست منافع مادی را تعریف می‌کند و قابل تصور می‌سازد.»^{۱۷} آیا می‌توان چنین جابجایی بنیادی برنامه‌ی کار مارکسیسم را باز هم مارکسیستی تلقی کرد؟

به مبارزه خواندن مدل‌های قدیمی در مکتب آنال نیز به همین نحو خصلت رادیکال داشته است. هرچند که تاریخ اقتصادی، اجتماعی، و جمعیت‌شناختی هنوز در نشریه‌ی «آنال» جای اول را به خود اختصاص می‌دهد (بیش از نصف مقاله‌ها از سال ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۴) اما تاریخ فکری و تاریخ فرهنگی بلافاصله مقام دوم را داشته است (حدود ۳۵ درصد از تمام مقالات، در مقایسه با ۱۱ تا ۱۴ درصد مقالات مربوط به تاریخ سیاسی)^{۱۸}.

اما به مرور، نسل چهارم تاریخ‌نگاران مکتب آنال به طور روزافزون به نوعی از تاریخ‌نویسی روی آورده‌اند که فرانسوی‌ها آن را به نحو مبهمی تاریخ «آراء و افکار» (متالیت) می‌خوانند، و به این ترتیب، از اهمیت تاریخ اقتصادی و اجتماعی کاسته می‌شود^{۱۹}. این علاقه‌ی روبه رشد به آراء و افکار (حتا در میان نسل قدیم‌تر تاریخ‌نویسان آنال) باعث شده که مدل‌های قدیمی این مکتب به پرسش گرفته شوند. نسل چهارم تاریخ‌نگاران آنالز، کسانی نظیر روزه شارتیه و ژاک راول نمی‌پذیرند که «افکار» را

^{۱۷} نگاه کنید به صص ۹۴، ۱۰۱، و ۲۲ کتاب گارت ستدمن جونز، در اینجا:

Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982* (Cambridge, 1983), pp. 94, 101, and 22.

^{۱۸} نگاه کنید به جدول ۱ در مقاله‌ی من، ذکر شده در پانوش ۹

^{۱۹} تحلیلگر آلمانی ولکر سلین سابقه‌ی کلامی و مفهومی این نام گذاری را بررسی کرده، در اینجا:

Volker Sellin, "Mentalität und Mentalitätsgeschichte", *Historische Zeitschrift* 241 (1985): 555-598.

باید سطح سوم تجربه‌ی تاریخی به شمار آورد. از نگاه آنها، «سطح سوم» در واقع اصلاً هیچ «سطحی» نیست بلکه نخستین عامل تعیین کننده‌ی واقعیت تاریخی است. به ادعای روزه شارتیه، «رابطه‌ی ای که از این طریق ما برقرار می‌کنیم، نه وابستگی‌ی ساختارهای ذهنی به عوامل تعیین کننده‌ی مادی خود است؛ [برعکس] تظاهرات یا بازنمایی‌های جهان اجتماعی به خودی خود عوامل تشکیل دهنده‌ی واقعیت اجتماعی‌اند.»^(۲۰)

روابط اجتماعی و اقتصادی مقدم بر، یا تعیین کننده‌ی روابط فرهنگی نیست؛ بلکه خود این روابط میدان تجارب فرهنگی و تولیدات فرهنگی است – که نمی‌توان چگونگی آن را با رجوع به بُعدی از تجربه‌ی خارج از فرهنگ استنتاج کرد.^(۲۱)

آن عده از تاریخ‌نگاران آنال که به پژوهش در رفتار و کردارهای فرهنگی روی آورده‌اند، نظیر روزه شارتیه و ژاک راول، سخت تحت تأثیر میشل فوکو و انتقادات او از مفروضات بنیادی تاریخ‌نگاری اجتماعی هستند. میشل فوکو نشان داده است که موضوع‌های فکری مورد بررسی، هیچگاه به طور «طبیعی» در واقعیت وجود ندارند. همانطور که شارتیه توضیح می‌دهد، «مقولات دیوانگی، مداوا، و دولت، مقوله‌هایی نیستند که [ابتدا] بتوان به نحو جهانشمول آن‌ها را تعریف کرد و [سپس] گفت محتوای آن‌ها در هر عصری از تاریخ چه ویژگی معینی پیدا می‌کند.»^(۲۲)

این مقوله‌ها به عنوان «فراورده‌های گفتاری (دیسکورسیو)» به نحوی از لحاظ تاریخی معین به ما داده می‌شوند و چون آنها از لحاظ تاریخی [زمان مشخص، مکان مشخص] تعیین پذیرفته‌اند و بنابراین

^{۲۰} نگاه کنید به مقاله‌ی روزه شارتیه، در اینجا:

Roger Chartier, "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories", in *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, ed. Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (Ithaca, N.Y., 1982), p. 30.

^{۲۱} همانطور که فوکو در مورد نوشته‌هایش درباره‌ی گفتارها (دیسکورس‌ها) توضیح داده است، او علاقه‌ای به یافتن علت‌های «زیرساختی و تعیین کننده» ی شکل‌بندی‌های گفتاری (دیسکورسیو) نداشت، بلکه می‌خواست بداند، «از لحاظ تاریخی چگونه اثراتی که دلال‌گر وجود حقیقت‌ها می‌شوند در درون گفتارها تولید می‌شود، دیسکورس‌هایی که به خودی خود نه حقیقت و نه کذب را در خود داشتند.» به نقل از مقاله‌ی مارک پوستر، در اینجا:

Mark Poster, "Foucault and History", *Social Research* 49 [1982]: 116-142; quote p. 128.

^{۲۲} نگاه کنید به ص ۴۳ مقاله‌ی شارتیه، ذکر شده در پانویشت ۲۰

همیشه در حال تحول‌اند، نمی‌توانند یک مبنای جهانشمول [فرامکان - فرازمان] ثابت و عام و فراتاریخی برای روش تاریخ‌نگاری فراهم کنند.

حتا میان نسل اول و دوم تاریخ‌نگاران آنال و میشل فوکو شباهت‌هایی وجود دارد؛ همه‌ی این پژوهشگران به جستجوی آن قواعد پنهان و ناپیدایی بودند که کردارهای جمعی را هدایت می‌کنند، و همه‌ی آنها به نحوی به بررسی پرداختند که «سوژه» یا عامل آگاهی فردی را از تاریخ حذف کنند.

اما برخلاف نسل اول تاریخ‌نویسان آنال، میشل فوکو اساساً ضدپوزیتیویست بود. او باور نداشت که علوم مختلف اجتماعی در کنار یکدیگر می‌توانند به بررسی سرشت انسان پردازند، درست به این دلیل که او اصولاً خود مفهوم «انسان» را مردود می‌دانست و هرگونه امکان بکارگیری یک روش (متد) را در علوم اجتماعی ناممکن می‌شمرد. در حقیقت بسیاری از مفسران آثار فوکو «تبارشناسی»‌های او را [نامی که به تبّع نیچه بر رویکرد او نهاده اند] نوعی «ضدروش» نام داده‌اند.^{۲۳}

هرچند انتقادهای بنیادی میشل فوکو تاریخ‌نگاران را به طور اساسی به فکر واداشت، اما آنها روش یا ضدروش او را سرمشق نکردند. فوکو تحلیل علت و معلولی را مردود می‌شمرد و اعتباری برای برای رابطه‌های تعینی میان شکل‌بندی‌های گفتاری و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آنها قایل نبود - مثلاً میان دگرگونی در نحوه‌ی بررسی دیوانگی و دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی در سده‌های هفدهم و

^{۲۳} برای چند بررسی خوب در مورد شیوه‌های بررسی میشل فوکو رجوع کنید به:

Larry Shiner, "Reading Foucault: Anti-Method and Genealogy of Power-Knowledge", *History and Theory* 21 (1982): 382-397.

Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, 1982).

برای درک تفاوت میان مکتب آنال و ساختارگرایی (ستراکچرالیسم) رجوع کنید به:

Stuart Clark, "The Annales Historians" in:

The Return of Grand Theory in the Human Sciences, ed. Quentin Skinner (Cambridge, 1985), pp. 177-198.

در مقاله‌ی بالا، سٹیوارت کلارک مشاهده می‌کند که، «تاریخ ساختاری فرنان برودل و مکتب آنال ویژگی‌اش را بیشتر از خصومت با هر نوع از فنومولوژی (پدیدارشناسی) کسب می‌کند تا اینکه شباهتی مقدماتی با مکتب ساختارگرایی داشته باشد.» (ص ۱۹۵) در مینیسیم برودل مبتنی بر اولیت بخشیدن به عوامل طبیعی بود و نه تعین فرهنگی‌ی تجارب. (ص ۱۹۲)

هجدهم فرانسه. او با حرارت تمام مخالف تحقیق درباره‌ی سرآغازها [یا منشاء اجتماعی] پدیده‌ها بود و «تبارشناسی»‌های او از هرنوع الزام به ریشه‌یابی خود در اقتصاد، جامعه، یا سیاست برکنار بودند.

در نتیجه، هرچند باریک‌بینی‌های فوکو درباره‌ی کارکردهای نهادهای معین و انواع گفتارها (دیسکورس‌ها) باعث رواج تحقیقات بسیاری شد (که پاره‌ای از آنها به قصد تصحیح ساخته‌های غالباً شتاب‌زده و سست خود فوکو انجام شده)، اما برنامه‌ی کلی کار او منحصر به نوشته‌های خود وی باقی ماند؛ و جز این هم انتظاری نمی‌توان داشت وقتی در نظر بگیریم که فوکو طرز تاریخنگاری‌اش را این‌گونه توصیف می‌کند که، «هرآنچه را که پیش از این ساکن و غیرمتحرک تلقی می‌شد از جا تکان می‌دهد... هرچه را که واحد و یکپارچه می‌نمود چندپاره می‌کند... ناهمگن بودن هرآنچه که در درون خودش هماهنگ به گمان می‌آید را نشان می‌دهد»، و وقتی که او اعلام کرد، «خود من به خوبی آگاهم که هرچه نوشته‌ام جز داستان چیزی نیست.» هرچند که او همیشه می‌افزود، «منظورم این نیست که ادعا کنم داستان جایی ماوراء حقیقت دارد، به نظر من می‌توانیم درون حقیقت، کار داستان‌گونه کنیم.»^{۲۴} با این همه فوکو هرگز روشن نکرد که چطور قادر است این «حقیقت» را مشخص کند، یا حتا مقام شناخت‌شناسانه‌ی آن (مقام اپیستمولوژیک آن) چه می‌تواند باشد.

هرچند میشل فوکو ممکن است کاملاً نتوانسته باشد راه سومی پیش پای تاریخنگاری‌ی فرهنگی باز کند – در کنار مارکسیسم و مکتب آنال – ولی تأثیر او بر فهم و تعریف مفهوم این رشته به نحو انکارناپذیری زیاد بوده است. میشل فوکو فرهنگ را از خلال زوایای منشوری تکنولوژی‌های قدرت مطالعه می‌کرد و این تکنولوژی‌های قدرت به نحو استراتژیک در درون نظام‌های گفتاری یا گفتمان‌ها (دیسکورس‌ها) تعبیه شده بود. او به هیچ وجه درصدد نبود که برای ردیابی عملکرد قدرت به نهادهایی چون دولت، فرایندهای قانونگذاری، یا مبارزه‌ی طبقاتی پردازد؛ برعکس، او رد پای این قدرت را در «نامحتمل‌ترین مکان‌ها» می‌جست – در طرز کار عواطف و احساسات، عشق، وجدان، غریزه، و در طراحی‌های زندان‌ها، دیدگاه‌های پزشکان، و تحولات گسترده و عمیقی که در رشته‌هایی نظیر زیست‌شناسی و زبان‌شناسی روی می‌داد.

^{۲۴} به نقل از کتاب آلن مگیل، در اینجا:

Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley and Los Angeles, 1985), pp. 234-235.

پس واقعاً برنامه‌ی کار «تاریخ‌نویسی فرهنگی نوین» چیست؟ همانند آثار فوکو، حوزه‌ی وسیع تر تاریخنگاری آراء و افکار نیز مورد انتقاد قرار گرفته، از این رو که این نوع تاریخنگاری حوزه‌ی اصلی کار را به طرز روشنی مشخص نمی‌کند. فرانسوا فوره این فقدان تعریف را مورد انتقاد قرار داده: به خاطر «اشاعه‌ی بی‌پایان موضوع‌های جدید»^{۲۵} که انتخاب آنها فقط بر اساس مُد روز صورت گرفته است. (۲۵) به همین نحو، رابرت دارنتون ایراد می‌گیرد که «علازم این همه مقدمات و گفتار درباره‌ی روش ... فرانسوی‌ها هنوز تعریف منسجمی از آراء و افکار (منتالیت) به عنوان حوزه‌ی تحقیق ارائه نداده اند.»^{۲۶}

انتقادهای فوره و دارنتون قویاً به ما هشدار می‌دهد که سعی نکنیم تاریخ فرهنگی را منحصرأ برحسب یکی از موضوعات تحقیق تعریف کنیم. درست همانطور که تاریخ اجتماعی گاهی اوقات از یک گروه به گروه دیگر می‌پردازد (کارگران، زنان، کودکان، گروه‌های قومی، سالمندان، و جوانان) بدون آنکه چندان درکی از انسجام یا کُنش متقابل میان موضوع‌ها داشته باشد، به همان نحو هم اگر تاریخ فرهنگی منحصرأ برحسب یک موضوع تحقیق تعریف شود امکان دارد به دامن جستجوی بی‌پایانی برای یافتن و توصیف کنش‌های فرهنگی جدید درغلطد. حال می‌خواهد این کنش‌های فرهنگی مثلاً کارناوال باشد [موضوع تحقیق ناتالی زیمون دیویس] یا کشتار گربه‌ها [موضوع تحقیق رابرت دارنتون] یا دادگاه‌های مربوط به ناتوانی جنسی و غیره.^{۲۷}

^{۲۵} نگاه کنید به مقاله‌ی فرانسوا فوره، در اینجا:

Francois Furet, "Beyond the Annales", *Journal of Modern History* 55 (1983): 389-410; quote p. 405.

^{۲۶} مقاله‌ی رابرت دارنتون، در اینجا:

Robert Darnton, "Intellectual and Cultural History", in *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, ed. Michael Kammen, Ithaca, N.Y., 1980, p. 346.

^{۲۷} برای دیدی خوش‌بینانه از تاریخ‌نگاری اجتماعی، که در عین حال وجود انتقادها را هم می‌پذیرد رجوع کنید به:

Peter N. Stearns, "Social History and History: A Progress Report", *Journal of Social History* 19 (1985): 319-334

نویسنده بالا خود در مقاله دیگری قبول می‌کند که، «تاریخ اجتماعی که درباره موضوع خاصی نوشته می‌شود به طور ذاتی گرایش به محدود ماندن به موضوع مرکزی خود دارد و نه تنها فاقد درک مفاهیم وسیع تر است، بلکه همچنین به نحود جدی دوره‌بندی‌های مناسب اجتماعی-تاریخی را هم مانع می‌شود.» نگاه کنید به:

"Toward a Wider Vision: Trends in Social History", in *The Past Before Us*, ed., Kammen, p. 224

فرانسوا فوره و رابرت دارنتون اما از بعضی جهات در انتقاد خود بی انصافی می کنند، آنهم نه فقط به این خاطر که خودشان در همان «ژانر»ی کار می کنند که حالا مورد انتقاد قرارش می دهند. تاریخنگارانی چون روزه شارتیه و ژاک راول کارشان فقط این نبوده که موضوع هایی تازه برای بررسی پیشنهاد کنند؛ آنها از «آراء و افکار» فراتر رفته و روش ها و اهداف تاریخنگاری را به طور کلی مورد پرسش قرار داده اند (و برای همین است که آثارشان انباشته از مقدمات مربوط به روش است).

آنها این قضاوت فوکو را تأیید می کنند که خود موضوع علوم انسانی – «انسان»، «دیوانگی»، مجازات، و سکسوالیته برای مثال – اینها خود فراورده ی شکل بندی های گفتاری ی از لحاظ تاریخی مشخص هستند. با این همه، این نقد رادیکال یک مشکل اساسی دارد و آن تمایل نیهیلیستی مستتر در آن است. وقتی که هر نوع عمل اجتماعی ای اعم از اقتصادی، فکری، اجتماعی، یا سیاسی را چنان نشان دهیم که به وسیله ی فرهنگ مشروط شده باشد، آنوقت ما در کجا ایستاده ایم؟ به عبارت دیگر، آیا این نوع تاریخنگاری فرهنگی می تواند کارآ باشد اگر همه ی مفروضات تئوریک مربوط به ارتباط فرهنگ با جهان اجتماعی را از آن حذف کنیم – اگر، در حقیقت، برنامه ی کار آن را چنان بریریزیم که شامل بی اعتباری ی تمام مفروضات مربوط به رابطه ی متقابل فرهنگ و جهان اجتماعی باشد؟

مطرح شدن بیشتر تاریخ فرهنگی همراه بوده با کم شدن مباحث مربوط به نقش تئوری جامعه شناسی در تاریخ نگاری (دست کم در میان تاریخ نگاران فرهنگ در آمریکا). از همین رو، ملاحظات که ای اچ کار در سال های ۱۹۶۰ در مورد تاریخ نگاری انجام داد حالا کهنه به نظر می رسد. امروز، به جای جامعه شناسی، رشته های مهم عبارت اند از انسان شناسی (آنتروپولوژی) و تئوری ادبی، حوزه هایی که در آنها الزاماً تبیین اجتماعی (جامعه شناسی) از قبل بدیهی گرفته نمی شود؛ با این همه، خود تاریخ فرهنگی باید با تنش های جدید در درون و در میان مدل های ارائه شده مقابله کند.

در لحظه ی حاضر [۱۹۹۰] به نظر می رسد مُدل انسان شناسی دست بالا را در رویکردهای فرهنگی داشته باشد. مناسک، وارونه کردن [عادات اجتماعی] در کارناوال ها، و آئین های گذار [مراسم آئینی

جالب است که در کتاب بالا، تاریخ نگاری فرهنگی در کنار تاریخ فکری مطرح می شود و نه در کنار تاریخ اجتماعی. (مثلاً مقاله رابرت دارنتون در این مجموعه، در حالیکه خود دارنتون در میان تاریخ نویسان فکری بیشترین گرایش را به سمت تاریخ اجتماعی دارد).

گذار از مرحله‌ای در زندگی به مرحله‌ی دیگر] تقریباً در هر کشوری و برای هر دوره‌ی تاریخی‌ای مورد بررسی است. مطالعه‌ی کمی [کمیت عددی] آراء و افکار به عنوان «سطح سوم» تجارب اجتماعی هرگز پیروان چندانی خارج از فرانسه نداشت.

در تاریخ‌نگاری فرهنگی آنگلو ساکسون به ویژه در آمریکا، تأثیرپذیری همان اندازه از انسان‌شناسان اجتماعی انگلیسی یا تعلیم‌دیده در بریتانیا صورت گرفته که از تاریخ‌نگاری آراء و افکار به شیوه‌ی مکتب آنال. ناتالی زیمون دیویس در سلسله‌ی مقالات پیش‌تاز خود در کتاب «جامعه و فرهنگ در اوایل دوران مدرن در فرانسه» اهمیت مفاهیمی را نشان داد که او از محققانی چون ماکس گلاکمن، مری داگلاس، و ویکتور ترنر، و نیز انسان‌شناس فرانسوی «آرنولد فون گه نپ» به وام گرفته بود. نوشته‌های ناتالی زیمون دیویس و ای پی تامسون (در مقاله‌ی «اقتصاد اخلاقی جماعات انگلیسی در سده‌ی هجدهم») علاقه‌ی زیادی را در مورد تأثیر و قدرت انگیزشی «کمونیته» [جامعه‌ی همبسته] باعث شد.^(۲۸)

همانطور که ناتالی زیمون دیویس در مقاله‌ی «دلایل بی‌نظمی» توضیح داده، او می‌خواهد نشان دهد که جشن‌ها و فستیوال‌ها فقط حالت «سوپاپ اطمینان» را ندارند که از فشار واقعیت اجتماعی بکاهند بلکه می‌توانند ارزش معینی را که مربوط به کمونیته است اشاعه دهند. به نحو مشابهی، در تفسیر آئین‌های خشونت‌بار در جنگ‌های مذهبی فرانسه، دیویس نتیجه گرفت که [این اعمال خشونت آمیز] «می‌تواند به مجموعه‌ای مشخص از اعمال کاهش یابد . . . که قصد آنها پالودن و تنزیه کمونیته‌ی مذهبی است.»^(۲۹)

در این موارد، تفسیر اجتماعی متعارف آنقدر ثمربخش نیست که استفاده از مفاهیم وام گرفته‌ی انسان‌شناسی مفید می‌افتد. در بررسی نقش ازدحام جماعات (کراود - crowd)، نقش کمونیته، و نقش

^{۲۸} نگاه کنید به مقاله‌ی بنیادی و تأثیرگذار ای پی تامسون، در اینجا:

Past and Present 50 (1971): 76-136.

^{۲۹} نگاه کنید به کتاب ناتالی زیمون دیویس، در اینجا:

Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, California, 1975), pp 97, 178.

مناسک در آثار ای پی تامسون و ناتالی زیمون دیویس، جنبه‌های مثبت و منفی به بحث گذاشته شده و از جمله انتقاد می‌شود که این نوع تاریخ‌نگاری فرهنگی باید برداشت دقیق‌تری از کمونیت و مناسک ارائه دهد که با حساسیت و دقت بیشتری به طریقه‌های مورد استفاده‌ی گروه‌های متفاوت، از جمله زنان، از مناسک و کمونیت به منظور مستحکم کردن جایگاه مجزای خودشان پردازد. مثلاً باید توجه داشت که خشونت [در این مناسک] به همان اندازه که در جهت تعریف کردن و تحکیم کمونیت عمل می‌کند، این قابلیت را هم دارد که آن را متحول نموده، تعریف تازه‌ای از آن کمونیت ارائه دهد.

در سال‌های اخیر، مطرح‌ترین انسان‌شناس در زمینه‌ی تاریخ‌نگاری‌ی فرهنگی کلیفورد گیرتز بوده است. مجموعه مقالات او به نام «تفسیر فرهنگ‌ها» از سوی نویسندگان متعددی در دوره‌های مختلف و در مکان‌های متعدد مورد رجوع قرار گرفته است.^(۳۰) برای نمونه، رابرت دارنتون در کتاب خود «کشتار بزرگ گربه‌ها و وقایع دیگر در تاریخ فرهنگی فرانسه» به طور واضح از امتیازات روش گیرتز در استراتژی‌های تفسیر فرهنگی یاد می‌کند. دارنتون اعلام کرد که، «تاریخ‌نگاری فرهنگی آن نوع تاریخی است که در راستای مردم‌شناسی عمل کند... نحوه‌ی بررسی‌ی انسان‌شناختی در تاریخ از این فرض آغاز می‌کند که هر تظاهر فرهنگی فردی در درون کلیت زبانی فرهنگی‌ی عام‌تری صورت می‌پذیرد.»

به این نحو، تاریخ فرهنگی یک علم تفسیری است: هدف آن، «یافتن معانی است – معانی‌ای که توسط معاصران تعبیه می‌شود.»^(۳۱) بنابراین، استخراج معانی، و نه پیدا کردن قوانین علت و معلولی در تبیین، به عنوان وظیفه‌ی اصلی‌ی تاریخ‌نگاری فرهنگی رسمیت می‌یابد، درست همانطور که کلیفورد گیرتز آن را وظیفه‌ی اصلی انسان‌شناسی فرهنگی دانسته است.

^{۳۰} نگاه کنید به کتاب معروف کلیفورد گیرتز، در اینجا:

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).

^{۳۱} نگاه کنید به صص ۶-۳ کتاب رابرت دارنتون، در اینجا:

Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York, 1984) pp. 3, 5, 6.

برخی از کمبودهای روش کلیفورد گیرتز توسط روژه شارتییه در یک مقاله‌ی طولانی در «جورنال-آو-مادرن هیستوری» (مجله‌ی تاریخ جدید) مورد بررسی قرار گرفته است. شارتییه این فرض را نمی‌پذیرد که «شکل‌های نمادین (سمبولیک) در درون یک سیستم سازمان داده می‌شوند... زیرا این فرض به معنی قبول انسجام و هماهنگی‌ی این شکل‌ها و وابستگی متقابل‌شان به یکدیگر است که به نوبه‌ی خود فرض می‌گیرد که از قبل یک دنیای نمادین و یکپارچه و مشترک وجود دارد.»^(۳۲)

ولی چطور ممکن است آن کلیت زبانی فرهنگی یا «ایدیوم» عام قادر باشد تمامی تظاهرات فرهنگی را باعث شده و توضیح دهد؟ به عبارت دیگر، شارتییه اعتبار این نوع جستجوی معانی را با روش تفسیری کلیفورد گیرتز انکار می‌کند چون این روش باعث می‌شود تفاوت‌های درونی [ی یک سیستم] در بهره‌گیری و کاربرد شکل‌های فرهنگی از میان برود. در این روش تمایل به سمت پیدا کردن نظم و معنی باعث می‌شود که وجود تضاد و منازعه پرده پوشی شود. نوشته‌های انسان‌شناس دیگر، مارشال سالینز، در این مورد می‌تواند راهگشا باشد زیرا او در روابط متقابل میان ساختار و رخداد، یا ساختار و تاریخ تجدید نظر به عمل آورده و این دو وجه را برحسب روابط دیالکتیکی‌شان بررسی می‌کند. باید گفت خود کلیفورد گیرتز هرچه بیشتر به سوی تعبیر ادبی معانی تمایل نشان داده است، یعنی بازسازی معانی فرهنگی به عنوان یک متن (تکست) که باید قرائت شود و این روش به نحو بنیادی مسیر کنونی مطالعات انسان‌شناختی و بازاندیشی در مورد روش آن را تحت تأثیر قرار داده است. این گرایش انسان‌شناسان به طور فزاینده‌ای با گرایشهای تاریخ‌نگاران فرهنگی تداخل پیدا کرده است.

روژه شارتییه مدافع «تعریفی از تاریخ است که در وهله‌ی نخست نسبت به نابرابری‌ها [ی اجتماعی] در بهره‌گیری از ماتریال‌ها و اعمال جمعی و مشترک [منابع و طرز رفتار موجود در اجتماع] توجه نشان دهد.»^(۳۳) شارتییه با پیشنهاد این روش که توجه را از [همگنی‌ی] کمونیت به سمت اختلاف درونی‌ی

^{۳۲} نگاه کنید به مقاله‌ی روژه شارتییه، در اینجا:

Roger Chartier, "Text, Symbols, and Frenchness", *Journal of Modern History* 57 (1985): 682-695; quote p. 690.

رابرت دارنتون پاسخی طولانی به انتقادات بالا داده است، نگاه کنید به مقاله‌ی او، در اینجا:

Robert Darnton, "The Symbolic Element in History", *Journal of Modern History* 58 (1986): 218-234.

^{۳۳} شارتییه، منبع ذکر شده در پانویست ۳۲، ص ۶۸۸

آن برمی گرداند، عملاً تأثیری را نشان می دهد که از جامعه شناس معروف فرانسوی پییر بوردو گرفته است. پییر بوردو مدل تبیین مارکسیستی از زندگی اجتماعی را از طریق توجه بسیار بیشتری به نقش فرهنگ باز می آفریند. با آنکه او تأکید دارد، «شیوهی تظاهر فرهنگی ای که مختص یک نوع تولید فرهنگی است همواره وابسته است به قوانین بازار، بازاری که در آن این تظاهرات صورت می گیرد»، اما وی توجه ویژه اش را به سمت پرده برداشتن از «منطق ویژه»ی «کالاهای فرهنگی» معطوف می کند. جنبه ی مهم در این منطق ویژه، راه ها و وسایلی است که توسط آن ها مصالح فرهنگی مورد بهره برداری قرار می گیرند. اکنون که کتاب بسیار مهم بوردو به نام «تشخص» [و سایر آثار او] به انگلیسی ترجمه شده، احتمالاً شاهد تأثیر روزافزون او بر تاریخ نگاران فرهنگی خواهیم بود.^{۳۴}

روژه شارتریه تأکید می کند که تاریخ نگاران فرهنگی برای جایگزینی ی یک تئوری ی تقلیل گرا که فرهنگ را بازتابی از واقعیت اجتماعی می داند، نباید به دامن تئوری ی تقلیل گرای دیگری بیفتند که فرض می گیرد مناسک و دیگر شکل های کنش نمادین به سادگی بیان کننده ی یک معنای مرکزی، همبسته، و مشترک اند. همچنین آنها نباید فراموش کنند که تکست های مورد بررسی آنها از راههای گوناگون و به طرز انفرادی بر خواننده ی متن اثر می گذارد.

اسنادی که کنش های نمادین (سمبولیک) گذشته را توصیف می کنند، تکست های بی طرفی نیستند که از این سوی آنها شفاف بتوان همه چیز را در آن سو دید، بلکه به قلم مؤلفانی با مقاصد و استراتژی های

^{۳۴} یکی از مفاهیم بسیار معروف پییر بوردو مفهوم «هبی توس» (habitus) است که آنرا به نحوی دشوار ولی تأثیر گذار چنین تعریف کرده است:

The habitus is not only a structuring structure, which organizes the practices and perception of practices, but also a structured structure: the principle of division into logical classes which organizes the perception of the social world is itself the product of internalization of the division into classes.

هبی توس نه تنها ساختاری است که خود تولید ساختار می کند، یعنی اعمال، و پنداشت ها را در مورد آن اعمال، سازمان می دهد، بلکه همچنین ساختی است که به عنوان ساختار، خود تولید شده است (ساختی که ساختاری شده): اصل تقسیم به طبقات منطقی [طبقه بندی مبتنی بر منطق] که باعث سازمان دهی به پنداشت افراد از جهان اجتماعی است خود به نوبه ی خویش محصول باطنی شدن تقسیم به طبقات اجتماعی است. [مترجم: هبی توس در کار بوردیو، رابطه ی بسیار دشوار فهم عمل آگاهانه را با ساختار عینی، و تعیین دوسویه ی هر کدام را برمی رسد بدون آنکه با کاهش گرایی، به یکی از دو قطب این دیالکتیک تمایل نشان دهد.] نگاه کنید به:

Pierre Bourdieu, *Distinction*, (Cambridge, Mass., 1984) pp. XIII, 1, 170.

نقل قول بالا به خوبی رابطه ی بوردو را با مارکسیسم نشان می دهد: هبی توس هم از سوی جهان اجتماعی معین شده است و هم خود تعیین کننده ی پنداشت های ما از آن دنیای اجتماعی است.

مختلف نوشته شده اند، و تاریخ‌نگاران فرهنگ برای قرائت این متون باید استراتژی معین خودشان را طرح بریزند.

تاریخ‌نگاران همیشه به اسنادی که در اختیار داشته‌اند با دید انتقادی نگاه کرده‌اند و همین باید بنیاد روش تاریخی باشد. شارتیه از این فراتر رفته و روشی از نقد اسناد را تجویز می‌کند که مبتنی بر نوع تازه ای از خوانش متون تاریخی است. او نمونه‌ای می‌آورد، با تأکیدی که بر اختلاف درونی [و نه همبستگی درون-متنی] دارد، و آن نمونه پیشگفتار متنی از سده‌ی شانزدهم به نام «سِلستینا» [متنی نمایشی و تراژی کمیک] است. شارتیه نشان می‌دهد که معنی متون در اوایل عصر مدرن در اروپا بستگی به عوامل متفاوتی داشت از جمله سن خوانندگان یا نوآوری‌های حروف‌نگاری [طرز و فورمت چاپ متن] مثلاً در مواردی که برای اجرای صحنه‌ای این متون تغییرات چاپی لازم می‌شد. توجه اصلی او به رابطه‌ی مثلثی میان متن آنگونه که مؤلف آن را تصور کرده، و آنگونه که ناشر آن را چاپ زده، و آنگونه که خواننده‌ای خوانده (یا شنیده)، باعث می‌شود که تمام پنداشت‌های پذیرفته‌شده‌ی تاریخ فرهنگی مورد شک قرار گیرند، به ویژه دو شاخه کردن فرهنگ به فرهنگ عوام و فرهنگ خواص (یا تحصیل‌کردگان).

برخلاف روزه شارتیه، بیشتر تاریخ‌نگاران فرهنگ از به کارگیری مستقیم تئوری ادبی پرهیز می‌کنند. دو استثناء در این مورد که کارشان نزدیکی بسیاری با تئوری ادبی دارد عبارت‌اند از هیدن وایت و دامینیک لاکاپرا.

رویکردهای ادبی به متون باعث شده که آثار این دو نفر محدوده‌های تاریخ‌نگاری فرهنگی را گسترده‌تر کنند، هرچند که باز هم این نوع کارها هنوز در حاشیه‌ی جریان اصلی قرار دارد. تصادفی نیست که، در آمریکا، تأثیرگیری ادبی نخست در پهنه‌ی تاریخ فکری پدید آمد و بر آن نوع اسنادی متمرکز شد که «تکست» به معنای ادبی می‌توان تلقی‌شان کرد، در حالیکه تاریخ‌نگارانی که با اسنادی بدون شباهت به کتاب یا متون ادبی کار کرده‌اند تئوری ادبی را چندان مربوط به حوزه‌ی کارشان ندانسته‌اند. نوشته‌های هیدن وایت و دامینیک لاکاپرا، در عین حال، نشان دهنده‌ی تفاوت‌های مهمی در تأکید اصلی آنها است – وایت خود را به میشل فوکو و نورتروپ فرای نزدیک می‌بیند، ولی لاکاپرا به میخائیل باختین و ژاک دریدا نزدیک‌تر است.

باید توجه داشت که دسته‌ای از تئوری‌ها به عامل پذیرش یا قرائت متون توجه دارند و دسته‌ای دیگر به عامل تولید یا نوشتن متن. دسته‌ای بر وحدت و انسجام معنی در متن تأکید می‌کنند و دسته‌ای دیگر بر بازی اختلاف درونی و راههایی که توسط آنها متون به نحوی عمل می‌کنند که هدف‌های ظاهری‌شان توسط خود آنها واژگون می‌شود.^(۳۵)

همانطور که کلیفورد گیرتز و مارشال سالینز دو قطب را در نوشته‌های انسان‌شناختی شکل می‌دهند – گیرتز با تأکید بر وحدت، سالینز بر اختلاف درونی – همانطور هم نقد ادبی به دو رویکرد تقسیم می‌شود: به گفته‌ی فردریک جیمسون این دو رویکرد عبارت اند از، «تفسیر سنتی که هنوز می‌خواهد بداند متن چه معنی‌ای در بر دارد، و نوع‌های تازه‌تر تحلیل که . . . می‌پرسند متن چگونه کار می‌کند» (به ویژه ساختارزدایی که رویکردی انتقادی است به متون و با کار ژاک دریدا ملازم است).^(۳۶) نوع اول به وحدت و نوع دوم به اختلاف درونی توجه نشان می‌دهد.

در «تفسیر» متن، وحدت زمانی امکان‌پذیر می‌شود که، به قول جیمسون، «با یک عمل تمثیل‌وار (آله‌گوریک) تکست به طور سیستماتیک، برحسب یک راهنمای غالب یا «وجه در تحلیل نهایی تعیین کننده»، بازنویسی شود.»

با همین استدلال می‌توانیم بگوییم در آثار ناتالی زیمون دیویس و ای پی تامسون، مناسک خشونت‌بار می‌توانند به نحوی قرائت – یا «بازنویسی» – شوند که همچون تمثیل‌هایی برای وجود کمونیت به شمار آیند [کمونیت = جامعه‌ی همبسته با ارزش‌های مشترک].

^{۳۵} برای بررسی کوتاه تئوری‌های ادبی که اکنون رونق دارند رجوع کنید به کتاب تری ایگلتن، در اینجا: Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis, 1983). ترجمه‌ی فارسی: پیشگفتاری بر نظریه‌ی ادبی - ترجمه‌ی عباس مخبر، نشر مرکز.

^{۳۶} نگاه کنید به کتاب کلاسیک فردریک جیمسون (ناخودآگاه سیاسی)، در اینجا: Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, NY, 1981), p. 108.

درست همین عمل تمثیلی کردن است که در نقد ادبی مورد اعتراض جیمسون واقع می‌شود. او می‌نویسد، «کم شدن اعتبار تفسیر متن، همزمان به معنی کم‌اعتباری تمثیل (آلگوری) هم هست.»^(۳۷) با وجود این، جیمسون نتیجه می‌گیرد که تنش میان تحلیل آنچه که تکست معنی می‌دهد و آنطور که تکست عمل می‌کند، تنشی است ذاتی خود زبان.^(۳۸) وحدت بدون وجود نوعی از اختلاف درونی ممکن نیست و، برعکس، اختلاف درونی هم قابل درک نیست مگر اینکه تصویری از وحدت کلی داشته باشیم.

بنابراین، تاریخ‌نگاران فرهنگی مجبور به انتخاب یکی از این دو نیستند (یا اینکه واقعاً دست‌شان در انتخاب بسته است) – انتخاب میان وحدت و اختلاف درونی، میان معنی [ی به تفسیر درآمده] و عملکرد (فونکسیون)، میان تفسیر متن و ساخت‌زدایی از آن. درست همانطور که تاریخ‌نویسان مجبور نیستند میان جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، یا میان انسان‌شناسی و تئوری ادبی، فقط یکی را برگزینند، همانطور هم مجبور نیستند یکبار برای همیشه میان استراتژی‌های تفسیری مبتنی بر استخراج معنی از یک سو، و استراتژی‌های ساخت‌زدایانه‌ی مبتنی بر کشف شیوه‌های تولیدی متن از سوی دیگر، یکی را انتخاب کنند. تاریخ‌نویسان مجبور نیستند به نحو یک‌جانبه با کلیفورد گیرتز یا پی‌یر بوردو، یا نورتروپ فرای یا ژاک دریدا، یک‌صدا شوند.

هرچند تفاوت‌های بسیاری میان مدل‌های انسان‌شناختی و مدل‌های ادبی وجود دارد ولی یک گرایش اصلی در هر دو آنها امروزه توجه تاریخ‌نگاران فرهنگ را به خود جلب کرده است و آن استفاده از زبان به عنوان استعاره (متافور) است. کنش نمادی یا سمبولیک مانند بلواهای اجتماعی یا کشتار گربه‌ها طوری مورد بررسی قرار می‌گیرند که گویی تکست‌هایی هستند برای خواننده شدن یا زبان‌هایی که باید از آنها کشف رمز شود. روزه شارتیه در انتقاد خود از رابرت دارنتون [تاریخ نویس معروف و نویسنده‌ی کتاب «کشتار بزرگ گربه‌ها...»] مشکلاتی را که از «کاربرد استعاری واژگان زبان‌شناسی» پدید می‌آید برشمرده: این کار تفاوت میان کنش‌های سمبولیک و تکست‌های نوشته شده را از میان می‌برد. این روش شکل‌های سمبولیک را آنچنان گسترده تعریف می‌کند که همه چیز را در

^{۳۷} همان، ص ۵۸

^{۳۸} همان، صص ۱۰۸-۱۰۹ در اینجا مجال نیست که مفصل راجع به آثار جیمسون، که نوع خاصی از نقد مارکسیستی‌ی پسا-ساختارگرا است اظهار نظر کنیم. در تاریخ‌نگاری هنوز دیدگاه‌های جیمسون تأثیری برجای نگذاشته است.

برمی‌گیرد، و معانی سمبول‌ها را نیز ثابت تلقی می‌کند.^{۳۹}) با وجود این انتقاد، و پذیرش این هشدارهای بجا، باید گفت استفاده از زبان به عنوان استعاره یا مُدل کار به طرز انکارناپذیری واجد اهمیت بوده و در شکل بخشیدن به یک رویکرد فرهنگی به تاریخ‌نگاری نقش تعیین‌کننده داشته است.

به طور خلاصه، قیاس با زبان‌شناسی، مسأله‌ی بازنمایی [واقعیت] را به نحوی مطرح ساخته که دیگر از سوی تاریخ‌نگاران قابل چشم‌پوشی نیست.

هم در تاریخ‌نگاری هنر و هم در نقد ادبی، بازنمایی [بازتاب یا انعکاس واقعیت] مدتی است که همچون مشکل اصلی این رشته‌ها شناخته شده است. چیست که یک تصویر یا یک رمان در عمل انجام می‌دهد و چگونه این کار را می‌کند؟ چه رابطه‌ای است میان تصویر یا رمان، و جهانی که به وسیله‌ی آن تصویر و رمان بازنموده می‌شود؟

تاریخ‌نگاری نوین فرهنگی همین نوع پرسش‌ها را مطرح می‌کند؛ هرچند نخست باید موضوعات ویژه‌ی مطالعات تاریخی را همانند موضوعات ادبیات و هنر به رسمیت بشناسد. . . . من در فصل اول کتاب تازه ام درباره‌ی انقلاب فرانسه کاری هم‌منظیر کرده‌ام با این ادعا که می‌توان، «گفته‌های گوناگون سیاست‌مداران انقلابی را به نحوی بررسی کرد که گویی همه جمعاً یک تکست را تشکیل می‌دهند.»^{۴۰}) تنها پایه‌ی این ادعا ثمربخشی‌ی بالقوه‌ی آن در تحلیل و تبیین بود و آزمون آن هم باید بر همین اساس صورت بگیرد. هدف من این نبود که گفتمان یا دیسکورس انقلابی را تا حد یک سیستم ثابت معنایی کاهش دهم (مثلاً به عنوان انعکاسی از کمونیته) بلکه نشان دادن این نکته بود که چطور زبان سیاسی می‌تواند از لحاظ فن بیان به نحوی به کار گرفته شود که هم احساس کمونیته [اشتراک و وفاق جمعی] را بسازد و هم حوزه‌های تازه تری از مبارزه‌ی اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی بیافریند – یعنی همزمان هم وحدت و هم اختلاف درونی را امکان‌پذیر کند.

^{۳۹} نگاه کنید به مقاله‌ی شارویه، ذکر شده در پانوش ۳۲، ص ۶۹۰

^{۴۰} نگاه کنید به کتاب من، ذکر شده در پانوش ۱۶، ص ۲۵

هدف، بررسی راه‌هایی بود که از طریق آنها زبان فقط برای انعکاس واقعیت اجتماعی به کار نمی‌رفت، بلکه به نحو فعال تبدیل به ابزار کسب و اعمال قدرت نیز می‌شد. وقتی که پاسداران ملی می‌پرسیدند، «آیا تو به ملت تعلق داری؟» فقط هدف‌شان شناختن دوست و دشمن در میانه‌ی مشکلات نبود؛ بلکه آنها در واقع داشتند حس کمونیت را هم به وجود می‌آوردند.

واژه‌ها فقط به منظور انعکاس دادن واقعیت اجتماعی و سیاسی به کار نمی‌رفت بلکه ابزاری برای دگرگون کردن آن واقعیت هم بود. مری رایان با بررسی مراسم رژه در آمریکا این مایه‌ی وحدت-و-اختلاف را دوباره مطرح کرده است. مراسم رژه در شهرهای آمریکا احساس کمونیت را (به شکل دموکراسی کثرت‌گرا) برمی‌انگیخت درست از آن‌رو که در آن تقسیمات اجتماعی و نیز مرزبندی بر مبنای جنسیت به دقت رعایت می‌شد. مری رایان با مدلل کردن اینکه چگونه کارکرد مراسم رژه طی زمان عوض شد نشان می‌دهد که فهم تاریخی این مراسم چه اندازه مهم است: در حالیکه در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ رژه‌ی دسته‌های مجزا زیر پرچم واحدی که نشان‌دهنده‌ی غرور مدنی بود باعث ایجاد وحدت مدنی می‌شد، از نیمه‌ی قرن به این سمت این رژه‌ها تبدیل شدند به فستیوال‌های قومی که منحصرأختلاف‌های دستجات را نمایش می‌دادند.

مری رایان همین‌طور به مسأله‌ی شکل گرفتن نقش عامل جنسیت [برسازی نقش مؤنت- مذکر] در این نوع شکل گرفتن هویت مدنی اشاره می‌کند و به ما یادآور می‌شود که جنسیت یا نقش جنسی یکی از مهم‌ترین خطوط تمایز در فرهنگ و جامعه بوده است. هیچ گزارشی از وحدت یا اختلاف فرهنگی نمی‌تواند کامل باشد مگر اینکه بحثی هم از مسأله‌ی جنسیت به میان آورد. اهمیت عامل جنسیت، از موقعیت انکارناپذیر و محوری آن در زندگی اجتماعی و فرهنگی هم فراتر می‌رود؛ مطالعات مربوط به تاریخ زنان در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، و تأکیدی که به تازگی بر تفکیک جنسیت می‌شود نقش بسیار مهمی در توسعه‌ی روش‌های تاریخ‌نگاری فرهنگی به طور عام داشته است. برای مثال، ناتالی زیمون دیویس با اتکاء به تمایز میان نقش مردان و زنان سعی در روشن کردن عملکردهای فرهنگ دوران اولیه‌ی عصر مُدرن کرده است.

نوشته‌های کارول سمیت روزنبرگ نیز نمونه‌ی خوبی است از اینکه چطور تاریخچه‌ی مربوط به زنان یا جنسیت می‌تواند باعث پیشبرد تاریخ‌نگاری فرهنگی به عنوان یک اسلوب خاص تحقیق و نوشتن شود.

مثلاً در مقالاتی که در کتاب «رفتار خارج از قاعده» جمع آمده اند، سمیت روزنبرگ از اسلوب‌های تحلیل انسان‌شناسی و ادبی، از آثار مری داگلاس گرفته تا رولان بارت، در کار خود مدد می‌گیرد. او پروژه‌اش را چنین توصیف می‌کند، «با پی‌جویی تفاوت‌های موجود میان ساخت‌واره‌های میتیک مردان و زنان [ساخت‌واره‌های مربوط به هویت مردانه و زنانه که حالت اسطوره‌ی ذهنی و فرهنگی پیدا کرده - م] در قرن نوزدهم، بر آن شدم تا طرزی را که اثر تحولات اجتماعی و تجربه‌ی قدرت و اعمال قدرت، توسط عامل جنسیت کانالیزه می‌شد بازآفرینی کنم. دیالکتیک میان زبان به عنوان آینه‌ی اجتماع و زبان به عنوان عامل فعال اجتماعی هسته‌ی بررسی‌ی تحلیلی مرا تشکیل داده است.»^(۴۱) در اینجا نقش عامل جنسیت به عنوان سیستمی از بازنمایی‌های فرهنگی که همزمان اجتماعی، ادبی، و زبانی است به وضوح به چشم می‌خورد.

نتایج ضمنی‌ی روش‌شناسانه مطالعات مربوط به جنسیت به نحو قاطعی در مجموعه مقالات جون والا ک سکات، «جنسیت و سیاست تاریخ‌نویسی» (که شامل نقد آثار ای پی تامسون و گارت ستدمن جونز است) به توضیح درآمده است.^(۴۲) خانم سکات به ویژه نقش مهمی در پیوند دادن تاریخ‌نگاری‌ی عامل جنسیت با تحلیل دیسکورس‌ها (گفتمان‌ها)ی فرهنگی داشته است.

در نوشته‌های جون والا ک سکات، کارول سمیت روزنبرگ، و ناتالی زیمون دیویس، تأثیر فزاینده تکنیک‌های ادبی در قرائت متون و نقش تئوری ادبی به روشنی دیده می‌شود. کتاب خانم ناتالی زیمون دیویس به نام «قصه در بایگانی»، جنبه «داستان‌وار» اسناد تاریخی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. در این کتاب نویسنده در بررسی‌ی نامه‌های مربوط به بخشودگی به جای آنکه آنها را مأخذی برای فهم هنجارهای اجتماعی عصر مربوط بداند، آنها را موضوع این تأکید می‌کند که، «چگونه مردم سده شانزدهم قصه می‌گفتند . . . ، از نظر آنها یک قصه خوب چه می‌بایست باشد، چطور عامل انگیزه

^{۴۱} نگاه کنید به ص ۴۵ کتاب کارول سمیت روزنبرگ، در اینجا:

Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America* (New York, 1985), p. 45

^{۴۲} نگاه کنید به کتاب خانم جون والا ک سکات، در اینجا:

Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York, 1988).

عمل را توضیح می‌دادند، و چطور از طریق روایت از وقایع نامنتظره سر در می‌آوردند و تجارب بی‌واسطه خود را مرتبط و متجانس می‌کردند.»^(۴۳)

روژه شارتیه در کتاب مهم‌اش به نام «کاربردهای فرهنگی چاپ در اوان دوران مدرن در فرانسه» نیز از تکنیک‌های نقد ادبی سود می‌گیرد. هیچ کس بیشتر از شارتیه تاریخچه چاپ کتاب را وارد عرصه اصلی تاریخ‌نگاری فرهنگی نکرده است. در این کتاب، شارتیه این اعتقادش را دوباره مؤکد می‌کند که، «فرهنگ نه رویه و سطح بالایی و نه عنصر جانبی روابط اقتصادی و اجتماعی [بلکه درونه آن] است.»^(۴۴) همه اعمال اجتماعی، خواه اقتصادی یا فرهنگی، وابسته است به ابرازات بیانی افراد در کار معنی دادن به دنیای خود.

تامس لاکور، تاریخ‌نگار دیگری که از روش‌های ادبی بهره می‌گیرد، در بررسی اعتقادات بشردوستانه (اومانیتارین) بر آن است که این نوع اعتقادات خود تاحدی وابسته به توسعه مجموعه‌ای از شکل‌های روایی بوده است – مثل رمان رئالیستی، تحقیقات اجتماعی، تاریخچه‌های موارد پزشکی، و نظیر اینها – که از طریق جزئیات روایی باعث ایجاد حس همدردی و صداقت داشتن می‌شده‌اند. لاکور با عطف توجه به تکنیک‌های روایی مربوط به گزارش‌های کالبدشکافی قصد آنرا ندارد که از پرسش‌های سنتی‌تر مربوط به طبقه و قدرت اجتماعی طفره رود یا اعتقادات بشردوستانه را از حوزه تاریخ اجتماعی خارج سازد؛ بلکه امیدوار است با اضافه کردن جامعه‌شناسی شکل‌های روایی، حدود تاریخ‌نگاری اجتماعی را گسترش بخشد.

تاریخ‌نویس دیگری به نام رندولف ستارن در بررسی نقاشی‌های دیواری قرن پانزدهم در محلی به نام مانتینیا، به عوض «تکنیک قرائت»، تکنیک‌های «دیدن» را بررسی می‌کند: در اینجا قیاس زبان‌شناختی دیگر دخیل نیست و به جای آن تیپولوژی تازه‌ای از انواع دیدن را در برابر خود داریم که شامل نیم‌نگاه، مشاهده سنجیده، و نظاره دقیق می‌شود. با این کار تاریخ‌نویس نه تنها ربط و اهمیت اسناد

^{۴۳} نگاه کنید به ص ۴ از کتاب خانم ناتالی زیمون دیویس، در اینجا:

Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth Century France* (Stanford, California, 1987), p.4.

^{۴۴} نگاه کنید به ص ۱۱ از کتاب روژه شارتیه، در اینجا:

Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print*, trans. Lydia G. Cochrane (Princeton, N.J., 1987), p. 11.

تاریخی هنری را برای تاریخ‌نگاری فرهنگی نشان می‌دهد، بلکه، جالب‌تر، مباحث مربوط به خود تاریخ‌نگاری هنری را هم از زاویه تازه‌ای مطرح می‌سازد و با اثبات اینکه فورم‌ها [ی دیداری] دارای محتوای تاریخی‌اند، فرایند نظاره کردن را نسبت تاریخی می‌بخشد. این رویکرد نه تنها می‌تواند از رشته‌های دیگر برای تاریخ فرهنگی بصیرت به ارمغان آورد بلکه خود این رشته‌ها را هم به نوبه خود تحت تأثیر قرار می‌دهد.

آن دسته از رویکردهای تاریخ‌نگاری فرهنگی که از روش‌های بالا سود می‌برند بیشتر از هرچیز با مکانیسم‌ها بازنمایی [تظاهرات بیانی، بروز معنا، انواع بیان] سر و کار دارند. این توجه، همراه با بکارگیری هرچه بیشتر تکنیک‌های تازه‌تر تحلیلی، ضرورتاً شامل بازاندیشی روش‌های تاریخ‌نگاری می‌شود. شاید واژه «روش‌ها» در اینجا کاملاً وسعت این کار را نرساند. زیرا همانطور که تاریخ‌نویسان می‌آموزند چطور افراد مورد مطالعه‌شان جهان را به بیان در می‌آورند، خواهی‌نخواهی در مورد کار خودشان در نحوه بیان تاریخی نیز نظر خواهند کرد؛ از هرچه بگذریم، عمل تاریخ‌نگاری چیزی نیست مگر روند تولید «تکست» و «دیدن»، یا به اعتباری، دادن فورم به موضوعات. تاریخ‌نگاران فرهنگ، به ویژه، به ناچار مجبور خواهند شد که نسبت به پیامدهای گزینش‌های خود در امر فورم و نحوه روایت – که معمولاً ناخودآگاه صورت می‌گیرد – هشاری پیدا کنند. شکل‌های روایی اصلی و غالب (نارتیوهای بزرگ)، کدهای وحدت بخش یا اختلاف‌زا، گزینش تمثیل‌ها، قیاس‌ها، تمهیدهای مجازی، ساختارهای روایتی – همه‌ی اینها پیامدهای بسیار مهمی برای تاریخ‌نگاری دربردارند.

در سالهای ۱۹۶۰، تأکید زیادی بر پیش‌داوری‌های سیاسی یک مؤلف می‌شد و اینکه تاریخ‌نویس سعی داشت جایگاه خود را در دنیای گسترده‌تر اجتماعی و سیاسی تعریف کند. امروزه پرسش‌های ظریف‌تری مطرح می‌شود که اهمیت‌شان کمتر نیست. تاریخ‌نگاران بیش از پیش متوجه می‌شوند که گزینش‌های ظاهراً طبیعی و متداول تکنیک‌های روایی و شکل‌های تحلیلی، دارای نتایج ضمنی اجتماعی و سیاسی است. خود همین مقاله‌ای که در اینجا مشغول خواندن آن هستید، به عنوان مقدمه‌ای بر روش‌های تاریخ‌نگاری معاصر، از این قاعده برکنار نیست. مقالاتی که می‌خواهند وضعیت یک رشته دانشگاهی را توضیح دهند معمولاً خودشان دارای یک شکل قراردادی و برگزیده هستند:

نخست روایتی نقل می‌شود از پدید آمدن انواع جدید تاریخ‌نویسی، سپس درنگی طولانی تر بر کاستی‌ها و مشکلات آنها می‌شود، و دست آخر یا باید نتیجه غمباری از بدی‌های این تاریخ‌نویسی به دست داد یا برعکس شادمانه اظهار کرد که تاریخ‌نویسی نوین قادر است بر مشکلات خود پیروز شود. داستانی که من اینجا نقل کردم کاملاً با داستان ای‌اچ کار متفاوت است: در حالیکه او پیشرفت حماسی تاریخ‌نگاری اجتماعی و اقتصادی را مشاهده می‌کرد - قهرمان تاریخ‌دان که دست در دست نیروهای ترقی‌ی تاریخی به جلو می‌تازد، من در اینجا رومانس دایمی، جستجویی که پایانی برایش متصور نیست، و بازگشت آبرونیک به خطه‌هایی که به نظر می‌رسد قبلاً پیموده شده را باز می‌گویم [آبرونی = آنچه از منظری دیگر معنی‌اش معکوس می‌شود]. تلویحاً، در اینجا تاریخ به عنوان شاخه‌ای از رشته زیباشناسی مورد بررسی قرار گرفته نه دست‌ساخته تئوری اجتماعی.^(۴۵)

بازاندیشی در موضوعاتی اینچنین همیشه برای تاریخ‌نگار خوش‌آیند نیست. به قول نانسی پارت‌نر، «شناخت‌شناسی مبتنی بر الگوی زبانی به طور قاطعی از دپارتمان‌های زبان‌شناسی و فلسفه، به وسیله منتقدان ادبی، و منتقدان فرهنگی ناظر بر همه رشته‌ها خارج شد و با سروصدای بسیار مثل نارنجک به درون دپارتمان تاریخ پرتاب شد.»^(۴۶) محصولات این انفجار نمی‌توانند مرتب و منظم و مثل یک طرح قبلی، در کنار هم بنشینند، زیرا واقعاً هیچ روشی که مورد توافق همه باشد وجود ندارد. همانطور که کلیفورد گیرتز در مقاله «ژانرهای درهم ریخته» می‌نویسد (عنوان این مقاله خود گویای این وضعیت است)، «قیاس با تکست که حالا توجه دست‌اندر کاران علوم اجتماعی را برانگیخته، از جهاتی، وسیع‌ترین نوع تجدید نظر در تئوری اجتماعی است و در عین حال پرمخاطره‌ترین و توسعه نیافته‌ترین شکل بازبینی نیز هست.»^(۴۷)

^{۴۵} نتایج ضمنی این رویکرد زیباشناختی به تاریخ بسیار واجد اهمیت است ولی پیچیدگی آن اجازه نمی‌دهد اینجا به بررسی‌اش بپردازیم. در این خصوص رجوع کنید به مقاله من، در اینجا:

Lynn Hunt, "History Beyond Social Theory", to be published in a collection edited by David Carrol for Columbia University.

^{۴۶} نگاه کنید به مقاله خانم نانسی پارت‌نر، در اینجا:

Nancy F. Partner, "Making Up Lost Time: Writing on the Writing of History", *Speculum* 61 (1986): 19-35; quote p. 30.

^{۴۷} نگاه کنید به این مقاله کلیفورد گیرتز در کتاب او، در اینجا:

Clifford Geertz, "Blurred Genres: Refiguration of Social Thought", in

فعلاً تأکید تاریخ‌نگاری فرهنگی بیشتر معطوف به بازبینی از نزدیک – از تکست‌ها، تصاویر، و اعمال – است و گشاده‌دستی و ذهن باز نسبت به نتایج این بازبینی‌ها؛ نه اینکه بخواهد با روایت (نارتیو) اصلی و بزرگ دیگری، یا تئوری‌های اجتماعی تازه تری، جایگزین تقلیل‌گرایی ماتریالیستی مارکسیسم و مکتب آنال شود. (آیا ما داریم در اینجا به سمت یک پایان کُمدی‌وار می‌رویم؟ [کمدی = نحوه‌ای از نارتیو که در پایان آن تضادها حل می‌شوند، به تعبیر فرای؛ در برابر حماسه و رومانس - مترجم] پایانی که حل شدن تمام تنش‌ها و تضادها را، به شیوه‌ای کثرت‌گرا که باب طبع تاریخ‌نویسان آمریکایی است، نوید می‌دهد؟)

تاریخ‌نویسانی که در حیطه فرهنگ کار می‌کنند نباید از تنوع تئوریک این حوزه یأس به دل راه دهند، زیرا هم اکنون وارد مرحله بسیار قابل توجهی شده ایم که در آن سایر علوم انسانی (از جمله و به ویژه مطالعات ادبی و نیز انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی) ما را دوباره دارند کشف می‌کنند. خود استفاده از عبارت «تاریخ‌نگاری نوین» که در مطالعات ادبی به کار می‌رود نشان دهنده همین نکته است. تأکید بر بازنمایی در ادبیات، تاریخ هنر، انسان‌شناسی، و جامعه‌شناسی باعث شده که بیشتر و بیشتر کسانی چون ما تاریخ‌نگاران به آن شبکه‌های تاریخی‌ای چشم بدوزند که در آنها موضوعات مطالعه‌شان گرفتار آمده است. شاید به زودی ای اچ کار دیگری پیدا شود و اعلام کند که هرچه تاریخ‌نگاری بیشتر به فرهنگ توجه کند و هرچه مطالعات فرهنگی بیشتر جنبه تاریخی به خود بگیرند برای هردو آنها سودمندتر است. ///

Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology (New York, 1983), pp. 19-35; quote p.30.

شکوفایی و انحطاط تمدن اسلامی

نوشتهء فرنان برودل

مترجم: عبدی کلانتری

توضیح مترجم - **فرنان برودل** از بزرگان **مکتب تاریخنگاری آنال** در فرانسه است. از او تاریخ چندجلدی سرمایه داری اروپایی و حوزهء مدیترانه به انگلیسی در دسترس است. (برای آشنایی با مکتب آنال و روش تاریخنگاری شاخه های آن نگاه کنید به فصل پنجم). گزیدهء حاضر از نسخهء انگلیسی کتاب **تاریخ تمدنها** (۱۹۸۷) برگرفته و به فارسی ترجمه شده که ما آنرا برای پنج برنامهء مستقل رادیویی تنظیم کرده ایم. این بخش ها عبارتند از:

بخش اول - خاور نزدیک پیش از اسلام

بخش دوم - سرآغاز تمدن اسلامی

بخش سوم - عصر طلایی تمدن اسلامی

بخش چهارم - علم و فلسفه در تمدن اسلامی

بخش پنجم - انحطاط تمدن اسلامی

دورانی دراز لازم است تا تمدن ها به دنیا آیند، مستقر شوند، و رشد کنند. این گفته حقیقت دارد که اسلام طی چند سال کوتاه با [کوشش] حضرت محمد پدیدار شد؛ اما همین گفته گمراه کننده و دشوارفهم نیز می تواند باشد. مسیحیت نیز به همین شیوه با عیسا زاده شد، اما به تعبیری، این دین در عصر پیش از عیسا ریشه دارد. بدون محمد و عیسا، اسلام و مسیحیت وجود نمی داشتند، اما هریک از این ادیان جدید، بر بدنهء تمدنی چنگ انداخت که پیش تر برجا مستقر بود و در [کالبد] دین تازه روح دمید. هر کدام از این دو دین توانست از میراثی غنی بهره بگیرد - از گذشته، اکنون در حال زیست، و آینده [ای که تمدن های بزرگ گذشته عطا کردند].

[. . .]

تمدن اسلامی، همچون تمدن مغرب زمین، اقتباسی و اخذ شده است – اگر اصطلاح آلفرد وبر را به کار گیریم، باید بگوییم [تمدن اسلامی همچون تمدن غرب] تمدنی از مرتبه دوم است. این تمدن بر لوحی پاک نقش زده نشد، بلکه بر بستر زنده و پرگداز تمدن ماقبل خود در خاور نزدیک بنا نهاده شد. [.

خاور نزدیک پیش از اسلام

خاور نزدیک که ابتدا توسط آشوریان (آشوریان) متحد شده بود، در مراحل بعدی با پیروزی های پادشاهان ایرانی، نظیر کورش کبیر، کمبوجیه (کامبیز) و داریوش بزرگ (۴۸۵-۵۲۱ قبل از میلاد) انسجام خود را حفظ کرد. دو قرن بعد، ساختار رفیعی که دودمان هخامنشی برپا کرده بود در برابر حملات یونانیان و مقدونی ها به رهبری اسکندر کبیر (۳۳۶-۳۲۳ قبل از میلاد) سقوط کرد. پیروزی یونانیان و مقدونیان حتا سریع تر از پیروزی اعراب یکصدسال پس از این تاریخ بود.

آن ده قرن، به طور عمده، دوران با اهمیتی بود که می توان آنرا دوران «استعمار» و تسلط یونانیان بر منطقه وسیعی میان آب های مدیترانه و اقیانوس هند نام نهاد. یونانیان، در مقام «استعمارگر»، شهرها و بنادر مهمی همچون انطاکیه (آنتیوک) و اسکندریه (الکزاندریا) ساختند و دولت های گسترده ای بنهادند – نظیر سوریه سلوکیان و مقدونیه سلسله بطالسه [پتولمی ها، بطمیوس اول و دوم والیان مقدونی مصر]. این فرمانروایان، هرچند در میان رعایای خود رفت و آمد می کردند اما با آنها در نمی آمیختند؛ آنها هرگز در مناطق روستایی که همچنان برای شان بیگانه بود، سکونت نمی جستند. در واقع اهالی کم شمار یونانی - مقدونی، این خطه وسیع آسیا را چنان به استعمار خود درآوردند که بعدها اروپاییان، آفریقا را متصرف شدند، یعنی زبان، قواعد اداری و دینامیسم و تحرک [فرهنگی] خود را بر این مناطق تحت سلطه تحمیل کردند.

کشورگشایی رومیان نیز به آسیای صغیر، سوریه، و مصر کشیده شد و این دوران «استعماری» را تداوم بخشید. در پس پشت ظاهر رومی، همان فرهنگ یونانی بود که دوام یافت؛ همین فرهنگ پس از سقوط امپراتوری روم در قرن پنجم، به هنگامی که بیزانس – یا همان تمدن یونانی – جای اش را

گرفت دوباره احیا شد. «ای اف گوته» که تا چندی پیش در الجزایر می زیست، اشتغال فکری بزرگی با این ماجراجویی عظیم استعماری داشت، عصری که سرانجام تاریخ آنرا محو کرد و اثری از آن برجا نگذاشت.

خاور نزدیک، به عنوان یک خطهء مستعمره شده، با سروران خود میانهء خوبی نداشت. از سال ۲۵۶ قبل از میلاد به بعد، دولت بزرگ سلسلهء اشکانیان پارتی، و سپس ساسانیان ایرانی (از سال ۲۲۴ میلادی)، خود را از مرزهای [شبه قارهء] هند تا دروازه های شکنندهء سوریه گسترانده و مستقر کرده بودند. روم و بیزانس، جنگ های فرسایشی بزرگی علیه این همسایهء مقتدر، سازمان یافته، و ستیزه جو به راه انداختند، همسایه ای با نیروی وسیع تیولداری و سازمان اداری و سواره نظام؛ و پیوسته به خاور دور از طریق هند، مغولستان، و چین. سلاحی که سلحشوران ایرانی به کار می بردند، کمانی که تیر آن می توانست از میان سپر سینهء رومیان عبور کند، به احتمال زیاد ساختهء مغول بود. ایران (پرشیا)، الهام گرفته از «دین برتر زرتشت»، قاطعانه در برابر «مهاجم - [فرهنگ یونانی یا تمدن] هلنیسم» مقاومت می کرد.

اما این خصومت سیاسی، مانع از آن نبود که ایران باستان، در موارد معینی، تأثیرات فرهنگی غرب را پذیرا شود. فیلسوفان یونانی که توسط «جاستی نی ین» [امپراتور روم شرقی] تحت پیگرد بودند، به تیسفون، پایتخت بزرگ کنارهء دجله پناه می آوردند؛ و از طریق ایران بود که رافضیان و مرتدان مسیحی مورد تعقیب در بیزانس، خود را به چین می رساندند، سرزمینی که بعدها در آن توفیق بسیار کسب کردند.

بنابراین، در خاور نزدیک که چنین درگیر نبرد میان قدرت ها بود و به مسیحیت نیز گرویده بود و همزمان در برابر یونانیان مقاومت می کرد، نخستین کشورگشایان عرب (سالهای ۶۴۲-۶۳۴ میلادی) توانستند متحدانی طبیعی داشته باشند. سوریه در سال ۶۳۴ و مصر در سال ۶۳۹ میلادی از اعراب استقبال کردند.

غیر منتظره تر از آن، ایران (پرشیا) نیز در سال ۶۴۲ مقهور اعراب شد. این امپراتوری باستانی، که در جنگ های طولانی با روم و بیزانس فرسوده شده بود، علارغم داشتن ارتشی با اسب ها و فیل ها،

توانست به طرز مؤثری در برابر مهاجمان بی رحم شترسوار مقاومت کند. خاور نزدیک به زانو درآمد و خود را تسلیم اعراب کرد. شکست دادن شمال آفریقا میان قرن هفتم تا آغاز قرن هشتم برای اعراب دشوارتر صورت گرفت؛ اما پس از آن، اعراب توانستند به سرعت در سال ۷۱۱ میلادی بر اسپانیا تسلط پیدا کنند .

روی هم رفته، به استثنای کوهستانهای آسیای صغیر که از سوی بیزانس حفاظت و نگهداری می شد، جنگجویان عرب به سرعت بر سراسر خاور نزدیک دست پیدا کردند و بلافاصله هجوم خود را به سمت غرب ادامه دادند.

سرعت پیروزی ها [ی اعراب مسلمان] ناشی از چه عواملی بود؟ الف) آیا نتیجهء شیخونهای ناگهانی بود هنگامی که هیچکس انتظارش را نداشت؟ ب) آیا این پیروزی ها برآیند طبیعی حملات سریع و تخریب کننده ای بود که شهرها را به محاصره در می آورد و مجبورشان می کرد یکی پس از دیگری تسلیم شوند؟ یا، ج) ثمرهء تغییرات آرامی بود که در خاور نزدیک سرانجام در یکجا به اوج خود رسیده و به نقطه ای می رسید که به زبان امروزی آنرا روند استعمار زدایی می خوانند؟

هرسهء این فرضیه ها بدون شک معتبرند . اما در تاریخنگاری تمدن ها، چنین دلایل کوتاه دامنه ای کفایت نمی کند . چنین شکست همه جانبه و همیشگی ای را نمی توان تنها با عواملی مثل تبانی شکست خوردگان و سستی و رخوت آنان توضیح داد. آیا منطقی تر نخواهد بود که بپذیریم میان نیروی پیروزمند و نیروی مغلوب، نوعی قرابت عمیق و خویشاوندی دینی - اخلاقی وجود داشت که خود ثمرهء همزیستی های طولانی بود؟ دینی که محمد عرضه کرد، در واقع، در قلب خاور نزدیک سکه زده شد و با باورهای بنیادی روحی و مذهبی این خطه همخوان بود. اسلام، در بهار کشورگشایی های خود، همان تمدن شرق باستان را بار دیگر زنده کرد، تمدنی که طی قرون، چنین با اقتدار برجا مانده بود و دست کم می توان آنرا پس از خود عربستان، «ستون دوم» عمارت تمدنی این سرزمین به شمار آورد. اسلام به عنوان یک «تمدن» در خطه هایی بسیار غنی توانست ریشه بدواند که در مقایسه با آنها، عربستان بسیار فقیر می نمود. این سرنوشت اسلام بود که تمدنی موجود را در یک مدار دیگر دوباره به حرکت در آورد و آنرا به قله هایی برساند که هرگز تصورش نمی رفت.

سرآغاز تمدن اسلامی

نقطهء اوج شکوهمند اسلام میان **قرن های هشتم تا دوازدهم** بود. همه در این مورد اتفاق نظر دارند. اما انحطاط آن از چه زمانی آغاز شد؟ افول قطعی آن را معمولاً از قرن سیزدهم به حساب آورده اند. ولی این تاریخ، دو معنای متفاوت را در هم می آمیزد: پایان عصر شکوفایی، و پایان یک تمدن.

در قرن سیزدهم، اسلام آشکارا موقعیت و مقام رهبری خود را [در جهان] از دست داد. اما زوال به راستی خطرناک اسلام تا قرن هجدهم به وقوع نپیوست؛ فاصله ای که در زیست طولانی تمدن ها، دورانی کوتاه محسوب می شود. [تمدن اسلامی] در این تاریخ با کشورهایی که امروزه آن ها را «توسعه نیافته» می نامیم، سرنوشتی مشترک پیدا کرد، کشورهایی که به خاطر **نرسیدن به انقلاب صنعتی**، عقب ماندند، یعنی نخستین انقلابی که جهان را با سرعت سرسام آور ماشین به جلو راند. این ناکامی اولیه، [نرسیدن به انقلاب صنعتی]، به خودی خود مرگ اسلام به مثابه یک تمدن را باعث نشد. آنچه روی داد این بود که اروپا به اندازه دو قرن پیشرفت مادی، اسلام را پشت سر نهاد.

پیش از قرون هشتم و نهم، تمدن اسلامی وجود نداشت. اسلام طی همان چند سالی که اعراب موفق شدند یک امپراتوری را مقهور خود کنند، تبدیل به یک موجودیت سیاسی شد. اما **تمدن اسلامی** زاده وحدت آن امپراتوری بود با یک تمدن باستانی که سرزمین آن به تصرف اسلام درآمده بود. سالیان دراز و نسل های متعدد می بایست سپری شود تا این روند تمدنی تحقق یابد. در ابتدای کار، اعراب به هیچ وجه در صدد برنیامدند که رعایای تسلیم شده را به کیش خود درآورند. برعکس، آنها با تسخیر تمدن های ایران، سوریه، مصر، آفریقا (آفریقای رومی که اعراب آن را ایفریقیه می خواندند و تا اندازه زیادی با تونس امروزی یکی می شد)، و اسپانیا (یا آندالوس)، خود را در جایگاه مرکزی بهره کشی [مالی] از این تمدنها قرار دادند. اگر یک فرد مسیحی می خواست به اسلام روی آورد، شلاق می خورد. چرا؟ زیرا غیرمسلمانان می بایست خراج بدهند، پس فاتحان جدید نمی خواستند درآمد خود را [با تحمیل دین شان] تنزل دهند. «مردمان مناطق اشغال شده، راه و رسم خود را حفظ کردند . . . با آنها همچون گلهء گاو و گوسفندی رفتار می شد که در موقعیت برتری قرار گرفته بودند و می بایست از آنها مراقبت به عمل آورد تا بتوانند بیشترین خراج را بپردازند.» (گاستون ویت)

این شرایطی بود که طی خلافت چهار جانشین محمد (۶۶۰-۶۳۲ میلادی) بر سرزمین های اشغال شده حاکم بود. این اوضاع در دوران امویان (۷۵۰-۶۶۰) نیز به همین شکل باقی ماند. امویان دمشق را پایتخت خود قرار دادند. طی این سالهای جنگ و گریز مداوم، مسایل دینی هرگز مطرح نبود. برای مثال، نبرد با بیزانس یک نبرد سیاسی بود، نه جنگی مذهبی.

گذشته از این، سازمان اداری سرزمین های اشغالی، در دست «بومیان» (غیر عرب) باقی ماند، و اسناد کشوری کماکان به زبانهای یونانی یا پهلوی (فارسی عصر باستان) نوشته می شد.

هنر و معماری نیز در منابع الهام خود همچنان هلنی [یونانی] باقی ماند، حتا در ساختمان مساجد. حیاط مرکزی، ردیف ستونها، طاقها، دالان ها، و گنبدها همه از مدل بیزانسی پیروی می کردند. فقط مناره مسجد، که برای اذان گویان طراحی شده بود، اصالت اسلامی داشت، هرچند همان نیز بی شباهت به برج ناقوس مسیحی نبود. در این نخستین مرحله کشورگشایی، اعراب موفق به ایجاد یک «امپراتوری» و یک «دولت» شدند، اما هنوز یک تمدن به وجود نیاورده بودند.

فقط در میانه قرن هشتم بود که تحولات اساسی و تعیین کننده به وقوع پیوستند. خیزش گسترده ای در پهنه های سیاسی، اجتماعی، و سرانجام اندیشگی، به هنگامی روی داد که خلافت به سلسله عباسیان رسید و پرچم سیاه آنان جایگزین پرچم سفید امویان شد؛ و این زمانی بود که دنیای اسلام به سمت مشرق روی کرد و خود را تا اندازه ای از حوزه مدیترانه عقب کشید، حوزه ای که قبلاً توجهی وافر به آن داشت.

تحت حاکمیت خلفای جدید، پایتخت اسلام از دمشق به بغداد منتقل شد و همین انتقال باعث نارضایتی کسانی شد که نفوذ خود را رو به تنزل می دیدند، همچنین اهالی سرزمین های تحت سلطه نیز ناخشنود شدند. این پایان دوران قیادت اعراب «اصیل» بود، قیادتی که یک قرن به درازا کشیده بود – سه یا چهار نسل برجسته – که طی آن، طبقه زبده جنگجویان و سلحشوران عرب به تدریج در میان خوشگذرانی های ناشی از ثروت و تجملات (همان که تمدن اش می نامیم) غوطه خورده و به مرتبه ای رسیدند که ابن خلدون، اشراف زاده عرب اهل آندالوس، بعدها زیر عنوان «شَرّ مجسم» توصیف کرد.

سپس، به طور کاملاً طبیعی، کشورهای متمدن و قدیمی تر، برتری خود را دوباره ابقا کردند، و این زمانی بود که از هرسو ثروت مادی به سرعت درحال افزایش بود. حوالی سال ۸۲۰ میلادی، درآمد سالانه خلیفه اسلام شاید پنج برابر درآمد امپراتوری بیزانس بود. تحت یک سیستم بازرگانی سرمایه دارانه که از زمانه خود بسیار پیشرفته تر بود، و تا اقصا نقاط چین و هند، خلیج فارس، اتیوپی، دریای سرخ، تونس، و آندالوس گسترده می شد، دارایی های کلانی به چنگ خلافت می افتاد.

صفت «سرمایه دارانه» برای چنین نظامی چندان نابهنگام نیست. از یک سر جهان اسلام تا آن سر دیگرش، سوداگران بدون اتلاف وقت، دست در کار معاملات و داد و ستد بودند. یک نویسنده عرب به نام حریری، تاجری را توصیف می کند که می گوید، «من می خواهم زعفران ایران را به چین ببرم چون در آنجا بهای بالایی دارد، و سپس ظروف چینی را به یونان بفرستم، پارچه های زربفت یونانی را به هند و آهن آلات هندی را به آلبو، شیشه آلبو را به یمن، و پارچه های راه راه یمنی را به ایران منتقل کنم و . . .»

در شهر بصره، حل و فصل معاملات توسط سیستمی انجام می گرفت که ما امروزه آن را تهاتری – معاوضه جنس با جنس – می نامیم.

تجارت به معنی [رونق] شهرها بود. برای تمرکز فعالیت های تجاری، شهرهایی بزرگ ساخته شد. این شهرها نه تنها شامل بغداد می شد، شهری که از سال ۷۶۲ تا سال ۱۲۵۸ میلادی که به وسیله مغولها به طرز بی رحمانه ای ویران شد، یک **شهر نور** واقعی به شمار می آمد و در جهان قدیم، بزرگ ترین و ثروتمند ترین پایتخت محسوب می گشت، بلکه شهر بزرگ سامره در نزدیکی دجله، و همچنین بندر بزرگ بصره، قاهره، دمشق، تونس (تجلی دوباره کارتاژ)، و کوردوبا را هم در بر می گرفت.

همه این شهرها، به مدد نصّ قرآن و شعر سنتی کهن عرب، زبانی را توسعه دادند که می توان آنرا **زبان «کلاسیک» عربی** نام گذاشت – زبانی فرهیخته، مصنوع، و ادبی، که تبدیل به شیوه بیان [کتبی] رایج کشورهای اسلامی شد، درست همانند زبان لاتین در کشورهای مسیحی. از سوی دیگر، شکل های محلی زبان عربی که جداگانه در کشورهای مختلف در محاورات به کار می رفت، حتا زبان در خود عربستان، به تدریج تبدیل به زبانهای محلی می شدند. عربی کلاسیک نه تنها یک زبان

محسوب می شد بلکه ادبیات، فلسفه، یک دین جهانشمول و پرانرژی، و یک تمدن را هم دربر می گرفت که نخست در شهر بغداد قوام می یافت و از آنجا به دورترین نقاط دنیا راه پیدا می کرد.

این درجه از توسعه تمدنی، حتا پیش از دوران عباسی، باعث کسری دیوانیان و خادمان دولتی می شد. در سال ۷۰۰ میلادی، عبدالملک، خلیفه اموی، شخصی به نام یوهانس داماسینوس (-۶۵۵/۷۴۹) را که مشاور خلیفه بود و بعدها راهب شد، به حضور خود خواند و به او گفت تصمیم دارد از آن پس استفاده از زبان یونانی را در همه اسناد اداری قدغن کند. تایخنکار عرب بلدوری (Baladori) در این باره می نویسد، «این تصمیم، یوهانس داماسینوس را به شدت ناخشنود کرد و او با اوقات تلخی از پیشگاه خلیفه رفت. داماسینوس در ملاقات با تعدادی از دولتمردان یونانی تبار به آنها گفت: وقت آن رسیده که شما دنبال شغل دیگری باشید، خداوند کار فعلی شما را تعطیل کرده است.»

این لحظه، پایان یک راه و رسم زندگی طولانی بود که طی آن مسلمانان و مسیحیان در کنار هم به شکل صلح آمیز می زیستند. پس از این لحظه، دورانی به کلی متفاوت آغاز شد.

وحدت زبانی در جهان عرب، ابزار بسیار مهمی بود که با آن ارتباطات فکری، تجاری، سیاسی، و اداری ممکن می شد. نامه های بازرگانان یهودی به زبان عربی – اما با حروف عبری – نوشته می شدند. این سرمایه زبانی به رونق فرهنگ کمکی بزرگ کرد. مأمون (۸۳۳-۸۱۳ میلادی) فرزند هارون الرشید، دستور ترجمه تعداد زیادی از کتب خارجی، به ویژه یونانی را به زبان عربی صادر کرد. دانش موجود در این کتابها به سرعت منتشر می شد زیرا اسلام به فاصله کوتاهی، شروع به استفاده از کاغذ کرد که به مراتب از پوست حیوان برای نوشتن، ارزان تر تمام می شد. گفته می شود در شهر کوردوبا، خلیفه الحکم دوم (۹۷۶-۹۶۱) کتابخانه ای داشت که در آن ۴۰۰۰۰۰ (چهارصد هزار) کتاب خطی و چهل و چهار جلد فهرست کتب نگهداری می شد. حتا اگر این آمار تا اندازه ای اغراق شده باشند، باز باید به یاد داشته باشیم که کتابخانه شارل پنجم در فرانسه (شارل حکیم، فرزند جان خیراندیش) فقط ۹۰۰ (نهصد) کتاب در خود داشت.

طی این قرون مهم بود که اسلام از درون متحول شد. دین محمد توسط تفسیرها و تأویل هایی به سبک بیزانس پیچیده تر می شد و در کنار آن نوعی از بینش عارفانه رشد می کرد که به گمان بسیاری از صاحب نظران، احیای حکمت نوافلاطونی (نئوپلاتونیسم) بود. حتا فرقه انشعابی شیعه نیز از منابعی و رای حوزه اسلام عربی، نیرو می گرفت. شیعیان، از خلیفه شهید علی پیروی می کردند که در تضاد با جریان اصلی سنی حرکت می کرد. یکی از اماکن زیارت آنها، شهر کربلا در عراق، هنوز هرساله هزاران زائر را به خود جلب می کند. «ای اف گوتیه» می نویسد، «علی همچون یک عیسیای دوم و مادرش فاطمه، به سان مریم باکره دوم به نظر می رسیدند. مرگ علی و فرزندانش را به شیوه مصائب عیسا مسیح، نقل می کردند.» [منظور گوتیه می تواند حسین و فاطمه زهرا نیز باشد - م]

به این سان، اسلام حتا در بدنه اصلی خود نیز با وام گرفتن از تمدن های باستانی شرق و مدیترانه، خویش را بازآفرینی کرد و به کمک یک زبان مشترک، مأموریت آنجهانی و این جهانی اش را با آن عناصر اخذ شده، ادامه داد. شروع اسلام در عربستان فقط یک اپیزود یا فصل کوتاه بود. از یک نقطه نظر، درحقیقت، تمدن اسلامی تنها زمانی آغاز شد که انبوه مردمان غیرعرب به اسلام روی آوردند و مدارس [مکاتب] اسلامی در میان امت مسلمان از آتلانتیک تا پامیر پخش شدند. به این ترتیب، یک بار دیگر، همان شراب کهنه در بطری های تازه ریخته شد.

عصر طلایی اسلام

به مدت چهار یا پنج قرن، اسلام درخشان ترین تمدن جهان در عصر قدیم به شمار می آمد. عصر طلایی، به تقریب از زمان مأمون، سازنده بیت الحکمت در بغداد (دارای کتابخانه، مرکز ترجمه، و رصدخانه ستاره شناسی)، آغاز می شود و تا مرگ ابن رشد، آخرین فرد از گروه فیلسوفان بزرگ اسلامی، به پایان می رسد. مرگ ابن رشد به سال ۱۱۹۸ در مراکش در سن هفتاد و دو سالگی رخ داد. اما تاریخ هنرها و علوم تنها کلید عظمت اسلام در این دوران به شمار نمی رود.

لئون گوتیه، تاریخ‌نگار فلسفه اسلامی، اشاره دارد که دوران رونق اندیشه اسلامی، «همان اوقات صلح و رونق اقتصادی بود، یعنی دوره ای که ثروت و اقبال [دولت] اجازه می داد که خلیفه ای روشن اندیش و قدرتمند، حامی [فرهنگ] باشد. خلفای عباسی در شرق در قرون هشتم و نهم، از المنصور تا المتوکل، از این شمار بودند؛ آنها بی وقفه به مدت صدسال، مشوق گسترش علم و فلسفه یونانی در جهان اسلام گشتند، تلاشی که به همت مترجمان مسیحیِ نسطوری انجام می گرفت... به همین شیوه، در مناطق غربی، در قرن دوازدهم، خلفای الموحدون (المحاد) / Almohad / بر این عادت بودند که با دکتر یا فیلسوفِ مورد علاقه خود، بحث های نظری طولانی داشته باشند. از سوی دیگر، در دورانی که امپراتوری به جانب بی اعتدالی و تضاد درونی درمی غلطید، متفکران سنت شکن، این امکان را پیدا می کردند که در میان سلاطین رقیب، به حامی معتدل تری روی آورند – کسی مانند سیف الله امیر آلپو (حلب) در نیمه نخست قرن نهم، که فارابی را تحت حمایت خود گرفت.»

لئون گوتیه اهمیت مسأله را به وضوح در تاریخ سیاسی جستجو می کند. تمدن از دید او مدیون شاهزادگان و مستبدان روشن اندیش است. اما زوال سریع خلافت بغداد به دنبال ناکامی های متعدد، که به چندپارگی های سیاسی بی سابقه ای منجر شد، به هیچ وجه گسترش فلسفه را از رونق نینداخت. برعکس، همین چندپارگی باعث آزادی نسبی فکر و اندیشه بود، درست به این دلیل که یک اندیشمند می توانست از یک دولت یا حامی، به دولت یا حامی دیگری در همان نزدیکی روی آورد. همین ویژگی، به طور مکرر در ایتالیای عصر رنسانس و اروپای قرون هفدهم و هجدهم به چشم می خورد. اسلام هم بارها و بارها به همین شیوه، فرصت فراهم می کرد.

اما برتری های اندیشمندان به تنهایی [برای شکوفایی فرهنگی] کفایت نمی کنند. امتیازات مادی است که دوام اندیشه را توضیح می دهند. حوالی سال ۷۵۰ میلادی، اسلام از لحاظ جغرافیایی به وسیع ترین حد خود رسیده بود. گسترش بیشتر، با مقاومت از خارج روبرو می شد. قسطنطنیه که در سال ۷۱۸ به محاصره درآمده بود، به یمن دلیری امپراتور لئوی سوم، اهل ایسورا [جنوب آسیای صغیر، ترکیه کنونی]، و شور و تهور یونانی [از گزند حمله اسلامی] نجات پیدا کرد؛ مناطق غربی و

خطه گال (Gaul) نیز با پیروزی شارل مارتل در نبرد تور یا پوآتیه در سال ۷۳۲ یا ۷۳۳، و شورش همزمان در مغرب [مراکش، در شمال آفریقا]، نجات پیدا کردند.

در نتیجه، در مناطق مرزی امپراتوری اسلام، درجه ای از ثبات به وجود آمد، درحالیکه در درون این مرزها، یک سیستم اقتصادی پهناور ریشه دواند، رشد کرد، و ثمر داد.

این رشد [اقتصادی] مربوط به استقرار اقتصاد بازار بود؛ اقتصادی مبتنی بر پول و «تجاری شدن» روزافزون محصولات کشاورزی که همه یکجا در محل تولید خود به مصرف نمی رسیدند بلکه اضافه تولید آن در شهرها فروخته می شد و به رونق عمومی این نظام یاری می رساند. تجارت خرما هرساله، صدهزار بار شتر را به حرکت درمی آورد. بازارچه های شهرها به نامهایی چون «خانه خربزه [و هندوانه]» شهرت می یافتند. این میوه جات که از شهر مرو در ماوراء النهر [آسیای مرکزی] می آمدند، به ویژه مشتریان بسیار داشتند. همین میوه ها به شکل خشکبار در محموله های بسیار بزرگ و از مسیرهای بسیار طولانی، به غرب صادر می شدند؛ میوه های تازه را، در محفظه های مخصوص چرمی و در میان یخ، طی چند مرحله انتقالی، به بغداد می فرستادند. کشت نیشکر نیز صنعت خاص خود را به وجود آورد. در رابطه با صنایع غذایی، آسیاب کردن آرد نیز توسعه پیدا کرد. به سال ۹۴۷، آسیاب های آبی در نزدیکی بغداد و آسیاب های بادی در سیستان به کار مشغول بودند. در شهر بصره، جریان آب دجله برای به کار انداختن چرخهای آسیا مورد استفاده قرار می گرفت.



این اقتصاد پر رونق باعث توسعه صنایع متعددی شد، از جمله آهن، چوب، و پارچه (کتان، ابریشم، پنبه بافت، و اجناس پشمی)؛ مزارع پنبه نیز در شرق توسعه پیدا کردند. قالی های بخارا، ارمنستان، و

ایران شهرت بسیار داشتند. شهر بصره، واردکننده مقدار عظیمی کرم قرمز [بدن کرم خشک شده برای رنگ کردن] و نیل بود تا با آنها پارچه ها را به رنگ سرخ و آبی درآوردند. نیل هندی که از مسیر کابل می آمد، بر همین محصول از مصر علیا، برتری کیفی داشت.

این فعالیت های اقتصادی، خود برایندهای سیاسی و اجتماعی داشتند. اقتصاد پولی، پایه های جامعه ای را که از اربابان و روستاییان تشکیل می شد، به شدت تکان داد. **اغنيا، غنی تر و متکبرتر، و محرومان بازهم محروم تر می شدند.** رشد تکنیک های آبیاری باعث افزایش تقاضا برای نیروی کار بردگان کشاورزی می شد؛ و ثروت اسلام این امکان را می داد که در برابر رقیبان، پنج تا شش برابر قیمت رایج، برای خرید این نیرو پرداخت شود. ناآرامی های اجتماعی نتیجه این وضعیت بود. ثروت و نعمت اسلامی تنها عامل ناآرامی نبود اما به میزان زیادی در رشد آن دخیل بود. فضایی از تحریکات انقلابی و یک سلسله شورش های بی وقفه شهری و روستایی به وقوع پیوست که می توان آنها را با جنبش های ملی گرای آنزمان پیوند داد، نظیر فتنه هایی که در ایران بالا گرفت. نوشته های این دوره به راحتی کاربرد اصطلاحات و مفاهیم امروزی چون ناسیونالیسم، سرمایه داری، و مبارزه طبقاتی را امکانپذیر می کند. [توضیح مترجم: تعریف فرنان برودل از نظام سرمایه داری، نقش عنصر سرمایه تجاری اولیه، و زمانبندی آغاز وجه تولید سرمایه داری مدرن، از سوی برخی از تاریخدانان مورد انتقاد قرار گرفته است. مطالعات معروفی که با عنوان «بحث گذار» – گذار از فئودالیسم به سرمایه داری در اروپا و دلایل، چگونگی، و زمان آن – در میان تاریخنگاران بریتانیایی درگرفت، از جمله مباحث مربوط است.]

برای نمونه، در جزوه ای که توسط نویسنده ای به نام الافریقی حوالی سال ۱۰۰۰ تحریر شده، چنین آمده، «هرگز! بی تردید تا وقتی که چنین دست تنگ و فقیر بمانم، نزد خدا دعا نخواهم کرد. بگذار شیخ دعا بخواند، همان که فرمانده نظام است و انبارهای اش لبریز از مایحتاج. چرا دعا بگزارم؟ مگر توانمندم؟ یا مگر قصری دارم با اسب های بسیار و پوشاک مرغوب و کمربندی از طلا؟ این ریاکاری است که من دست به دعا بردارم درحالیکه حتا یک وجب خاک به من تعلق ندارد.»

از آنجا که همه چیز به یکدیگر مربوط است، جنبش های بدعت آمیز، یا الحادی در اسلام که طی این قرون پرتلاطم پدیدار شدند همه، نظیر جنبش های الحادی قرون وسطا

در اروپا، ریشه های اجتماعی و سیاسی داشتند . پیدایش و گسترش یک فرقه انشعابی و شکلی که به خود می گیرد تابع شرایط مساعد یا شرایط سخت و پیگردهای شدید است. تاریخ تفکر اسلامی پیوند تنگاتنگی با رشد این دستجات متنوع و چندشاخه دارد.

یک تاریخنگار به نام «آ. متز» برای توصیف عصر طلایی اسلام از واژه چندمعنایی «رنسانس» استفاده کرده است. کار او به این معنی است که برجستگی تمدن اسلامی در این دوران را تنها می توان با رنسانس پرشکوه ایتالیا مقایسه کرد. حُسن این مقایسه آن است که واقعیتی را مؤکد می کند: اینکه همانند ایتالیا در قرن پانزدهم، در شکوفایی تمدن اسلامی نیز، ثروت و رونق مادی و فکری هردو نقش داشتند. هردوی این تمدنها متکی بودند بر جوامعی شهری که از رونق تجاری و ثروت مالی بهره می گرفتند. هردوی این تمدنها، ثمره تلاش حلقه های کوچک اما درخشان افرادی استثنایی بودند که از تمدن باستان تأثیری عمیق گرفته بودند، تمدنی که آنرا ستایش کرده، به تجدید حیات آن کمر بستند؛ افرادی که قرنهای از مردم همعصر خویش جلوتر بودند. همچنین، هردوی این تمدنها از سوی قبایل غیر متمدن فراسوی مرزهای خود، در معرض تهدید قرار می گرفتند.

تهدیدی که متوجه ایتالیا در پایان قرن پانزدهم میلادی بود از سوی کوه نشینان غیرمتمدن سوئیس، آلمانی های شمال تنگه برنر (Brenner Pass)، فرانسوی ها، اسپانیایی های چابک پا، یا ترکان (که «اوترانتو» را در سال ۱۴۸۰ تسخیر کردند)، می آمد. **تهدیدی که متوجه تمدن اسلامی عصر ابن سینا و ابن رشد می شد، از طرف ترکهای سلجوق، بربرها [ی شمال آفریقا]، صحرانشینان همان خطه، و صلیبیون غربی بود.** بیشتر اوقات، مردمان غیرمتمدن دعوت می شدند تا از آنها در امور داخلی استفاده شود – همانطور که بعدها در ایتالیا مرسوم شد. از همان نخستین روزهای خلافت بغداد، برای بردگان و مزدوران ترک، تقاضا وجود داشت. این بردگان توسط والدین خود، به فروش می رسیدند تا «آینده آنها تضمین شود.» در اسپانیا تا مدتها، با چند سکه طلا می شد مهاجمان مسیحی شمال را بازخرید کرد و به کشور خودشان عودت داد. اما به ناگهان، جنگ مغلوبه شد! المعتمد پادشاه سویل [اشبیلیه] برای آنکه از تهاجم مسیحیان جان سالم به در برد، دست به دامن قبایل غیرمتمدن المرآویدی [مرباطون] از شمال آفریقا شد.

هرچند ممکن است این گفته متناقض به نظر رسد اما تمدن اسلامی بر روی هم، از سال ۸۱۳ تا ۱۱۹۸ میلادی، هم تمدنی واحد بود و هم متکثر؛ هم جهانشمول (یونیورسال) و هم از لحاظ محلی متنوع. آنچه درباره وحدت جهان اسلام می توان گفت این هاست: اسلام در همه جا دست به ساختن مساجد و «مدرسه» هایی زد که تزئینات داخلی آنها عمدتاً و به طور یکپارچه «انتزاعی» (آبستره) بود. همه متحدالشکل بودند: یک حیاط مرکزی، طاقها و ستونهای یکدست، حوضی برای وضو، یک محراب برای جهت قبله، یک منبر در شبستان یا صحنی که توسط ستونها حفظ می شد، و یک مناره. همه از همان ذخایر معماری مشابه اخذ شده بودند: ستونها و سرستونهای مشابه، طاقهای متعددالشکل (مورب، سبک مغربی [به شکل نعل]، شبدری [سه پر]، چندضلعی، طاق رومی، سبک استالاکتیکی [تو در تو با هلالها، زوایای مورب، و ساختارهای کندو مانند و قندیل مانند]، گنبدهای راه راه، انواع موزاییک و سرامیک، و دست آخر هنر خطاطی که با خطوط عربی، احساسات را برمی انگيخت.

در همه جا اسلام تولید کننده شعری بود که بر اصول واحد و عبارات مألوف و مشابه متکی بود. این شعر، به ستایش خدا («گل سرخ بدون نقص خداست»)، طبیعت، عشق، رشادت، نژاد پاک، اسب، شتر («به عظمت کوه . . . که رد پای آن کمربندی برای زمین می سازد»)، دانش، لذات منع شده شراب، و انواع گلها می پرداخت. به همین شیوه، تمام دنیای اسلام، از قصه های فولکلور واحدی تغذیه می کرد که در اصل از هند آمده بودند و ما امروزه آنها را با عنوان «شبهای عربی» [هزار و یک شب] می شناسیم، که پس از دوران طولانی نقل سینه به سینه، در قرن چهاردهم میلادی به شکل کتبی جمع آوری شدند.

در همه جا، فلسفه اسلامی بر اساس فلسفه ارسطو و مشائیان یونان پی ریزی شد؛ این فلسفه تلاش بسیار ورزید تا خدا را در عالمی جایگزین کند که، به تأسی از یونانیان، آنرا جاودانی می پنداشت و در نتیجه تصور «خلقت» را منتفی می کرد.

در همه جا، تکنیک ها، صنایع، اشیاء صنعتی و مبلمان مشابهی به کار گرفته می شد، چنانچه از حفاری های مدینه الصحرا، در نزدیکی کوردوبا [قرطبه] مشهود است. در همه جا، مدهای شبیه به هم که نسخه مشابه سلیقه بغداد بود به چشم می خورد. اسپانیا، آخرین ایستگاه این واردات دنیای شرق

محسوب می شد که تأثیرات تدریجی آنها را در سراسر این کشور می توان مشاهده کرد: عادت به استفاده از اسم مستعار یا تخلص که از شعرای معروف شرق وام گرفته شده بود، رسم پوشیدن ردای کلاه‌دار پس از ورود خاندان المروید [مربطون / مربوطیان]، برخی بازمایه های مکرر ادبی، نسخه های دارویی معین، و نظایر اینها.

همه جا، از ایران تا آندالوس، صحنه گردانهای دوره گرد به سرگرم کردن مردم مشغول بودند. بیشتر آنها از مصر می آمدند اما در میان آنها دختران رقصنده و خوانندگانی که در مدینه یا بغداد تعلیم دیده بودند نیز حضور داشتند، که لباس شان در شرق به رنگ زرد و در غرب به رنگ قرمز بود. همه شاعران وصف اینان را کرده اند. سرانجام، در همه جا مسلمانان شطرنج بازی می کردند و همچنین بازی ای به نام *kurag* که با اسب های چوبی زره دار انجام می گرفت و طرفدار بسیار داشت. این یک بازی بسیار سرگرم کننده بود: «ابن مرطان سردار خلیفه المعتمد، در حالیکه به این بازی سرگرم بود، از سوی یکی از رستگان سپاه دشمن در شهر کوردوبا [قرطبه] مورد شیخون قرار گرفت.»

دو نمونه دیگر را می توان در اثبات یکپارچگی اسلام ذکر کرد. یکی، وزیر و نایب السطنه خراسان در خطه ایران بود که در ابتدای قرن دهم، «هیأتی را به کشورهای گوناگون گسیل داشت تا نسخه ای از آداب و رسوم دربارها و وزارتخانه ها در هر کشور، در امپراتوری یونان، در ترکستان، در چین، در عراق، در سوریه، در مصر، در زنجان، زابل، و کابل فراهم کنند... این وزیر، این نسخه ها را با دقت مطالعه کرد و بهترین آنها را برگزید» تا در بخارا، در دربار و اداره دولت به کار گیرد. نمونه دیگر، به طور اخص در درون مرزهای اسلام، حکم دوم، خلیفه کوردوبا بود که همه کتابهای نوشته شده در ایران و سوریه و نقاط دیگر را به محض انتشار می خرید. او، به گفته ارنست رُنان، «هزار دینار به شکل طلای ناب برای ابوالفرج اصفهانی فرستاد تا نخستین نسخه منتخبات معروف او را ابداع کند.»

اما این وحدت فرهنگی باعث نشد که خصوصیات زنده محلی از میان برود. در قرن دهم، هنگامی که امپراتوری اسلامی شکاف برداشت، هر قسمت آن تا اندازه ای استقلال خود را احیا کرد و فضایی برای تنفس به دست آورد تا در آن شخصیت ویژه خود را دوباره به نمایش بگذارد، شخصیتی که در همه این دوران، علارغم بده بستان با اسلام به عنوان یک کلیت، آنرا با عزم حفظ کرده بود.

اسپانیای مسلمان، در پاسخ به تأثیرات مکرر بیرونی و پذیرش آنها، به تدریج کاراکتر خاص اسپانیایی خود را کسب کرد - شخصیتی که در تاریخ بارها متجلی شده بود. ایران نیز فردیت خود را با قدرت و زور بیشتری بر کرسی نشاند. ایران با خلافت بغداد انرژی و سبک و سیاق خود را احیا کرد. بغداد یک شهر ایرانی محسوب می شد. دوران عباسی شاهد موفقیت بیش از پیش سفالینه های میناکاری شده بود که در اصل به ایران تعلق داشت، و نیز رونق یکی دیگر از گنجینه های ایرانی، یعنی کوزه گری با رویه فلزی. ایوانهای ایرانی، یادآور قصرهای خسروان بودند. زبان عربی همچنان زبان اصلی به شمار می آمد اما فارسی نیز - که حالا با خط عربی نوشته می شد - دومین زبان مهم ادبی به حساب می آمد که به نقاط دوردست راه پیدا کرد، از جمله به هند (و بعدها به امپراتوری عثمانی). فارسی، به عنوان زبانی نیمه مردمی (دموتیک demotic) این قابلیت را داشت که به میان توده های کثیر مردم راه پیدا کند، و ناپدید شدن کامل زبان یونانی نیز به این رونق کمک کرد. در پایان قرن دهم میلادی، فردوسی شاهنامه اش را در تجلیل از ایرانیان باستان سرود. از قرن یازدهم میلادی به بعد، زبان فارسی به طور روزافزون در نوشتن کتابهای علمی به کار گرفته شد.

ایران قطعاً یک تمدن ملی با شخصیت قویاً منحصربه فرد خود بود - اما از این تاریخ به بعد در درون تمدن گسترده اسلامی رشد می کرد. نمایشگاه بزرگ هنر ایرانی در پاریس به سال ۱۹۶۱ در این رابطه بسیار روشنگر بود. این نمایشگاه نشان می داد چقدر دوران پیش از اسلام با دوران اسلامی متفاوت است، اما تداوم را نیز میان این دو آشکار می کرد.

این قطب بندی میان جهانشمولی و محلی گرایی در تمام تاریخ اسلام وجود داشته است . موارد کاملاً مشخص آن را می توان در هند مسلمان، اندونزی مسلمان، و آفریقای سیاه مشاهده کرد که اسلام در آنها عمیقاً نفوذ کرد اما آنها همزمان شخصیت تاریخی شان را هم نگه داشتند.

در هند، کنش و واکنش میان دو تمدن باعث پیدایش هنر ناب هندی - اسلامی شد که اوج آنرا در قرن دوازدهم و به ویژه در قرن سیزدهم می بینیم. در شهر دهلی، نمونه های شگفت انگیزی از این هنر هنوز برجا مانده است. اعجابی که از دیدن آن به دست می دهد ناشی از التقاطی بودن این هنر است. برای مثال، مسجد بزرگ شهر دهلی که تاریخ آن به سال ۱۱۹۳ باز می گردد، توسط مسلمانان طراحی شد

اما ساختمان آنرا معماران و پیکر تراشان هندی به اتمام رساندند. این ساختمان مخلوطی است از سبک هندی همسان با طومار مزین به نقش گل، همراه با تزئینات خط عربی. به این شیوه، یک هنر تماماً تازه پدید آمد که بسته به زمان و مکان گاه به طور عمده اسلامی بود و گاه ویژگی هندی در آن غلبه داشت. سرانجام، وقتی که به قرن هجدهم میلادی می‌رسیم، این دو شاخه چنان در هم سرشته شده‌اند که تمیز هریک از دیگری ناممکن می‌شود.

عصر طلایی تمدن اسلامی در سطوح بالاتر خود، هم شامل موفقیت بی‌نظیر علمی بود و هم تجدید حیات استثنایی فلسفه باستان؛ و در کنار آنها ادبیات نیز از دستاوردهای بزرگ این دوران است، گرچه دوتای اول بود که سرآمد پیروزی‌های دیگر به حساب می‌آید.

علم و فلسفه در تمدن اسلامی

نخست علم: در اینجا بود که مسلمانان مهمترین ابداعات را پدید آوردند. این ابداعات در جبر و مثلثات بود (که نام‌شان هم عربی است). در مثلثات، مسلمانان سینوس و تانژانت را اختراع کردند. پیش از آنها یونانی‌ها موفق شده بودند فقط اندازه یک زاویه را از روی وتر و تری که دایره را قطع می‌کرد حساب کنند: سینوس، نصف وتر بود. محمدابن موسیٰ ملقب به **خوارزمی** در سال ۸۲۰ میلادی رساله‌ای در جبر منتشر کرد که تا حل معادلات درجه دو (quadratic equations) پیش رفته بود. این اثر بعدها به لاتین ترجمه شد و به عنوان یکی از کتابهای درسی مرجع در غرب مورد استفاده قرار گرفت. مدتی پس از این تاریخ، ریاضی دانان مسلمان توانستند معادلات دو مجذور (biquadratic equations) را حل کنند.

جغرافی دانان مسلمان که متکی به روش‌های ریاضی بودند نیز به همین اندازه صاحب مقام محسوب می‌شوند. رصدخانه‌ها و ابزار ستاره‌شناسی که به کار می‌بردند (به ویژه اسطرلاب)، و اندازه‌گیری عالی عرض و طول جغرافیایی (هرچند هنوز ناکامل) که اشتباهات فاحش بطلمیوس را تصحیح کرد، از جمله دستاوردهای آنها بود. همچنین، مسلمانان در این زمینه‌ها شایسته بالاترین درجه تحسین

اند: در زمینه نورشناسی و علم بصَر (optics)، علم شیمی (تقطیر الکحل، تولید شربت های شفابخش، و کشف اسید سولفوریک)، و علم داروسازی.

بیش از نیمی از داروها و شیوه های مداوا و مرهم هایی که در غرب مورد استفاده قرار گرفت از اسلام گرفته شده اند، از جمله گیاه سنا یا فلوس (senna)، ریواس، تمر هندی، جوزالقی (nux vomica)، قرمزدانه (kermes) برگرفته از کرم قرمز، کافور، انواع شربت های طبی، شکسته بندی با گچ، پومادها، مرهم های روغنی، و آب مقطر.

ابن نفیس، که اهل مصر بود، با آنکه کشفیات اش در ابتدا مورد استفاده قرار نگرفت، سه قرن پیش از مایکل سروه توس و بسیار پیش تر از ویلیام هاروی، موفق به کشف جریان خون شد.

در حوزه فلسفه آنچه روی داد عبارت بود از کشف دوباره – در اصل بازگشت به موضوعات **فلسفه مشایی و ارسطویی اخذ شده از یونان**. دامنه این کشف دوباره محدود به نسخه برداری و تکثیر مجدد نبود، هرچند همین کار نیز بی شک تلاشی ارزنده محسوب می شد. این کشف دوباره در عین حال به معنی ادامه کار، شرح و تفصیل و نوآوری هم بود. فلسفه ارسطو که به خاک اسلام منتقل شده بود، بناگزیر **خطرناک تلقی می شد**؛ تبیین جهان و انسانیت در این فلسفه مخاطره آمیز بود زیرا با اسلام به عنوان یک دین وحیانی رویارویی پیدا می کرد، دینی که خود برای بودن جهان تبیینی عام و بسیار دقیق [اما متفاوت] را دارا بود. با این همه، ارسطو موفق شد فلاسفه اسلامی را مجذوب و مسحّر کند. اینجا هم مقایسه ای که «آ. متز» با رنسانس اروپایی کرده مناسب به نظر می رسد: در واقع می توان گفت که چیزی به نام **اومانسیم اسلامی** وجود داشت [اومانسیم = بینش انسان مدار] که ارزشمند و متنوع بود و در اینجا فقط می توانیم شمه ای از آن به دست دهیم.

فلسفه اسلامی شامل متفکران متعدد در زمانها و مکانهای متفاوت می شد. در این میان پنج نام از همه برجسته ترند: **الکندی، فارابی، ابن سینا، غزالی، و ابن رشد**. ابن سینا و ابن رشد از دیگران شهرت بیشتری دارند، و اهمیت ابن رشد از این جهت از همه بیشتر است که بر تفکر قرون وسطای اروپا تأثیر عمیقی گذاشت.

الکندی (که ما فقط تاریخ وفات او را به سال ۸۷۳ میلادی می دانیم [این تاریخ در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» نوشته مجید فخری ۸۶۶ میلادی ثبت شده است - مترجم]) در بین النهرین متولد شد، پدر او والی کوفه بود. به خاطر محل تولدش، او را «فیلسوف اعراب» لقب داده بودند. فارابی، متولد ۸۷۰ میلادی، اصلیت ترکی داشت. او در شهر آلپو (حلب) می زیست و در سال ۹۵۰ میلادی در دمشق درگذشت. فارابی به اتفاق حامی و ولی نعمت خود سیف الدوله، پیش از تسخیر آلپو به دست دشمن، به دمشق مهاجرت کرده بود. او را «معلم دوم» (ثانی) خطاب می کردند - معلم اول ارسطو بود. ابن سینا در سال ۹۸۰ میلادی در شهر افشنا نزدیک بخارا [ازبکستان] به دنیا آمد و در سال ۱۰۳۷ در همدان وفات یافت. غزالی در طوس متولد شد و همانجا در سال ۱۱۱۱ میلادی درگذشت؛ غزالی در اواخر عمر به یک فرد فیلسوف - ستیز تبدیل شده بود که با شور و تعصب از دین سنتی [در برابر فلسفه] دفاع می کرد. ابن رشد به سال ۱۱۲۶ در شهر کوردوبا (قرطبه) ی اسپانیا متولد شده و در دهم نوامبر سال ۱۱۹۸ میلادی در مراکش جهان را بدرود گفت.

این تاریخ ها و مکان ها نشان می دهد که اومانیسم اسلامی، در تاریخ این دین، دامنه گسترده و عمر بلندی داشت، به ویژه اگر در نظر بگیریم که هریک از این چهره ها پیرامون خود همکاران و دانشجویان و خوانندگان سرسپرده بسیار داشت.

این فهرست همچنین نشان می دهد که آخرین فیلسوف واجد اهمیت، در اسپانیا بالید - آخرین اما نه لزوماً مهمترین فیلسوف، هرچند که همین ابن رشد بود که غرب را با فلسفه عربی و با شخص ارسطو آشنا کرد.

در این چشم انداز وسیع، پرسش واقعی همان است که لویی گارده (Louis Gardet) به تأکید مطرح کرده (و خود به آن پاسخ منفی داده) است: آیا حقیقتاً چیزی به نام «فلسفه اسلامی» وجود داشت؟

معنی این پرسش آن است که آیا یک سنت فلسفی واحد وجود داشت که از الکندی آغاز و به ابن رشد ختم می شد؟ آیا پیدایش چنین فلسفه ای، مدیون فضای [فرهنگی] اسلام بود؟ آیا این فلسفه بدیع و نوآور بود؟ به رسم مألوف پاسخ محتاطانه و ناگزیر باید **بله و نه** باشد.

بله این یک سنت فرهنگی یگانه بود. **سرگردان میان اندیشه یونانی از یک سو و حقیقت وحیانی قرآن از سوی دیگر**، از این سو به آن سو درمی غلطید. این سنت، عقلانیت روشن اما نه انحصاری خود را مدیون یونان و گرایش علمی درون اسلام بود. همهء فیلسوفان نامبرده، همزمان دانشمند هم بودند و به علومی چون ستاره شناسی، شیمی، ریاضیات، و همواره طب، توجه نشان می دادند. [تبحر در] طب بود که بیشتر اوقات آنان را مورد لطف شاهان و امرا قرار می داد و برای شان منبع درآمدی فراهم می کرد. ابن سینا دست به تألیف یک دایره المعارف طبی به نام **قانون** زد. ابن رشد نیز همینگونه عمل کرد؛ و در اروپا، تا مدتهای دراز، طب اسلامی، حرف آخر در طبابت محسوب می شد، حتا زمانی که به عصر کمندی های مولیر می رسید.

تأثیرات برگرفته از یونان، فلسفهء اسلامی را دارای پیوستگی درونی می کرد. ابن سینا در پیشگفتار خود بر کتاب «فیزیک» نوشت، «مؤلف این کتاب ارسطو است. او فرزند نیکوماخوس و خردمندترین یونانی بود. او منطق، فیزیک، و متافیزیک را بنیاد گذاشت و کامل کرد. من به این سبب او را بنیانگذار این رشته ها می دانم که هیچیک از آثار دیگری که در این رشته ها پیش از او نوشته شده، حائز اهمیت نیستند... هیچ کدام از کسانی که تا امروز راه او را دنبال کرده اند، حتا با گذشت ۱۵۰۰ سال، نتوانسته چیز تازه ای به آثار او بیفزاید یا در این آثار خطایی مهم پیدا کند.»

فیلسوفان عرب که چنین ارسطو را ارج می گذاشتند، به ناچار در گیر جدل های پایان ناپذیر میان وحی پیامبرانه یعنی قرآن و تبیین فلسفی [عقلی] انسان یعنی فلسفهء یونانی ها می شدند. مجادلهء طاقت فرسا میان وحی و استدلال می بایست هر دو طرف جدل را تا اندازه ای قایل به تخفیف موضع خود کند، یعنی عقل و ایمان هریک تا اندازه ای مصالحه کنند.

ایمان که بر محمد «نازل» شده بود پیامی الهی را به بشریت اعطا کرده بود. **آیا یک متفکر قادر بود بدون کمک گرفتن از جای دیگری، حقیقت جهان را کشف کند و عقل خود را مقدم بر اصول جزمی و ایمانی به مقام داوری برنشاند؟** در برابر چنین دو راهه ای، همهء فیلسوفانی که از آنها نام بردیم از خود مهارت دیالکتیکی وافر، شاید بیش از حد لازم، نشان دادند. بنا به گفتهء ماکسیم رودنسون، ابن سینا، «بیهوده نبود که نابغه قلمداد شد: او [برای این مشکل] راه حلی پیدا کرد.» راه حل ابن سینا، که منحصر به او هم نبود، چیزی در این مایه بود: پیامبران، حقایق سرمدی

را «به شکل حکایات، سمبولها، تمثیلات، تصاویر، و استعارات» آشکار کرده بودند. زبان آنها زبانی بود برای توده مردم با این هدف که آنان را خوشبخت کند. اما فیلسوف برخلاف این روش، این حق را دارد که بسیار فراتر از این زبان [پیامبرانه] گام بگذارد. فیلسوف بر آزادی بی حد و مرز انتخاب [زبان و روش یافتن حقیقت] پا می فشارد، حتا زمانی که میان رویکردهای رقیب [فلسفی] تضاد کامل وجود دارد.

برای مثال، فیلسوفان اسلامی به طور معمول همانند یونانی ها اعتقاد داشتند که جهان جاودانی است. اما **اگر جهان همواره وجود داشته، چطور می توان گفت در مقطعی از زمان خلق شده است**، چنانکه وحی [پیامبرانه] مدعی می شود؟ فارابی با پی گرفتن این منطق تا به انتها، اعلام کرد که خدا نمی توانست از اشیاء و موجودات مشخص اطلاعی داشته باشد؛ خدا تنها مفاهیم یا «گزاره های کلی» را می شناخت. اما خدای قرآن، مثل خدای عهد عتیق، «از همه چیزهایی که بر زمین است و در دریاست با خبر است. هیچ برگی بدون آگاهی خدا بر زمین نمی ریزد؛ هیچ دانه ای در تاریکی زمین، هیچ نهال سبز یا شاخه خشکی وجود ندارد که از قبل گزارش و خبرش نوشته نشده باشد.»

تضادهای دیگری هم وجود داشت. فارابی به **جاودانه بودن روح** اعتقاد نداشت، اما ابن سینا اعتقاد داشت. از طرف دیگر، ابن سینا به **رستاخیز و بازگشت بدن مرده** که در قرآن آمده، باور نداشت. او بر آن بود که پس از مرگ، روح به سپهر خودش که همان قلمرو هستنده های غیرمتجسد بود، بازخواهد گشت. در نتیجه، به طور منطقی، دیگر جایی برای پاداش و جزا وجود نداشت، نه بهشتی در کار بود و نه دوزخی. خدا در کنار هستنده های غیرمتجسد و ارواح، ساکن جهان ایده آلی بودند، و در مقابل آن، ماده زوال ناپذیر و جاودانی بود – زیرا «نه حرکت بر سکون تقدم دارد و نه سکون بر حرکت ... مسبب هر حرکتی یک حرکت پیشین دیگر است ... دلیلی وجود ندارد که خدا حادث باشد.»

[توضیح – تأثیر ارسطو در فلسفه اسلامی زیاد بوده به ویژه در منطق و فیزیک (سماع طبیعی) و نحوه طبقه بندی معارف. اما تأثیر افلاطون، یا بهتر گفته باشیم، **تأثیر نوافلاطونی پلوتینوس (فلوطين)** در کتابی به نام «تئولوگیا آریستوتلیس» بر تأثیرات ارسطویی سایه می اندازد. این کتاب در زمان الکندی، یعنی نسبتاً زودتر از آثار یونانی دیگر، به عربی ترجمه شد و برخی به نادرست آنرا به ارسطو

نسبت دادند. برای متفکران مسلمان که مجبور بودند فلسفه را به شکلی با آموزه های دینی و قرآنی وفق دهند (آنچه که آرامش دوستدار «دینخویی» فیلسوفان اسلامی نام نهاده)، بینش نوافلاطونی مددکار بزرگی بود، زیرا در آن نظریهء ضد ارسطویی **فیضان** یا تجلی (emanation) پیش گذارده می شود: تجلی همهء چیزها از **منشاء «یکتا»** ی نخستین و **شوق** هرچیز به بازگشت به سوی یکتا (احد، ذات یگانه). ذات یگانه خارج از زمان یا **غیر از زمان** است، که اندیشه ای غیر ارسطویی است. مترجم]

این نقل قولها که از **ارنست رنان** گرفتیم، کنجکاوی [فلسفی] را برمی انگیزند **اما هرگز بدان پاسخ نمی دهند**. مطالعهء نزدیک و کار فراوان لازم است تا بتوان **منطق غیرقابل اعتماد** این [شبه] استدلالات را دنبال کرد. [دربارهء تقلیب فیزیک و متافیزیک ارسطویی نزد ابن سینا، نگاه کنید به فصول مربوط به فلسفهء مشایی در کتاب **امتناع تفکر در فرهنگ دینی** نوشتهء آرامش دوستدار، به ویژه ص ۲۰۰ تا ۳۸۰ - مترجم]

از زمان ارنست رنان به این سو، فیلسوفانی که به این موضوعات علاقه داشته و معماهای قدیمی آنها را مطالعه کرده اند، موفق به یافتن راه حل این معماها نشده اند. تفسیرهای آنها متأثر از نوع گرایش شان است که عقلی باشد یا ایده آلیستی - یا اینکه کدام فیلسوف را بر دیگری ارجح تلقی کنند.

الکندی بر آبهای دینی زورق می پیمود که طبعاً طوفانی برنمی انگیخت؛ ابن سینا به شکل انکارناپذیری ایده آلیستی می اندیشید؛ ابن رشد فیلسوفی برای پایان جهان بود. غزالی، مدافع ایمان، اصول جزمی تئولوگ های اولیهء مسلمان را از آن خود کرد: او در صدد برآمد فلسفهء مشایی را نادیده بگیرد و حتا در مرحله ای آنرا تخریب کند، زیرا گرایش های خودش، او را به مسیرهای بسیار متفاوت عارفانه کشانده بود. او این دنیا را پس زد تا خرقهء سفید و پشمین صوف پیوشد که برای تن رازباوران ایمانی دوخته شده بود نه طرفداران علم کلام عقلی. این عده را با عنوان «بی نوایان خدا» می شناسند.

ابن رشد، طبیب کوردوبا، ویراستار و شارح نوشته های ارسطو شد. امتیاز کار او در این بود که ترجمهء کامل عربی از متن یونانی را همراه با گفتاری توضیحی شامل ملاحظات و فرعیات عرضه می کرد. این متن و تفسیرات ابن رشد، در شهر تولیدو (طلیطله) از عربی به لاتین ترجمه و سپس در اروپا پخش

گشت و در نتیجه جرقه انقلاب بزرگ فلسفی قرن سیزدهم زده شد. به این ترتیب، فلسفه اسلامی، برخلاف پندار برخی از مفسران، در زیر ضربات سهمگین غزالی بلافاصله راهی گور نشد. اما به هرتقدیر، **پیش از آنکه قرن دوازدهم میلادی به پایان رسد، فلسفه اسلامی و علم اسلامی، عمرشان به پایان رسید.** سپس این غرب بود که مشعل این هردو را به دست گرفت و به راه خویش ادامه داد.

انحطاط تمدن اسلامی

تمدن اسلامی پس از پیروزی های شگرف به ناگهان در قرن دوازدهم از حرکت باز ایستاد. حتا در اسپانیا پس از سپری شدن آخرین دههء قرن دوازدهم، پیشرفت علمی، فلسفی، و مادی ادامه نیافت. نامترقبه بودن این تغییر، پرسش هایی را به میان می کشد.

آیا آنطور که در گذشته ادعا می شد، این اتفاق به سبب **حملات پرشور و سهمگین غزالی علیه فلسفه و آزاد اندیشی** روی داد؟ **نباید این نظریه را زیاد جدی گرفت.** غزالی محصول زمانه اش بود – همان اندازه معلول اوضاع که دلیل آن. از آن گذشته، فلسفه از همان روزهای آغازین دشمنان بسیار تراشید؛ چنانچه کتاب سوزاندن های متعدد گواهی می دهند – عملی که بدون دشمنی های فعال و عمومی امکانپذیر نمی بود. همینطور عدهء زیادی از فیلسوفان در بارگاه عامهء مردم سلب حیثیت می شدند و محکوم به تبعید – دستکم تا وقتی که اوضاع [سیاسی] بار دیگر عوض شود؛ و اوقاتی نیز پیش می آمد که فقه اسلامی بر همه چیز تسلط می یافت و هر فیلسوفی را وادار به سکوت می کرد. گذشته از این، پس از [درگذشت] غزالی، فلسفه یک بار دیگر شکوفا شد، و منظور ما تنها فلسفه ابن رشد نیست.

آیا تقصیر [رکود و انحطاط] به گردن «اقوام وحشی» بود؟ این عقیده ای است که یک تاریخنگار متأخر به نام اس دی گوتین (S. D. Gothein) ابراز داشته است. [اما باید به خاطر داشت که] این اقوام نامتمدن خود از نظر نظامی ناجی اسلام در برابر تهدیدات از سوی آسیا و غرب بودند. آیا همین اقوام نبودند که تمدن اسلامی را از درون به تحلیل بردند؟

این ناجیان خطرناک، نخست در اسپانیا خاندانها المرابید (مرابطون) بودند که از سودان و صحرای آفریقا می آمدند، سپس قوم الموحد (موحدون) که ساکنان شمال آفریقا بودند. در خاور نزدیک، ناجیان اسلام را **ترکان سلجوقی** تشکیل می دادند، قبایلی که یا از استپ های سردسیری آسیای مرکزی آمده بودند و یا به عنوان غلام از نواحی قفقاز. بنا به نظر اس دی گوتین، انحطاط زمانی آغاز شد که «تقریباً در تمامی حکومت های اسلامی قدرت به دست غلامان سلحشور و رزمنده [ی ترک] افتاد» و «وحدت خطهء مدیترانه شکسته شد.» این وحدت با تلاش اسلام به دست آمده بود، «اما برای این اقوام نامتمدن که هیچگاه در سنت های مدیترانه ای شریک نبودند» چندان معنایی نداشت.

در برابر این نظر می توان چنین پاسخ داد که این اقوام نامتمدن، هم در غرب و هم در شرق، چندان بدوی تر از اعرابی که نخستین پیروزی ها نصیب شان شد نبودند؛ و همانند عرب ها آنها نیز در اثر تماس با کشورهای قدیمی، کم و بیش در مدت کوتاهی متمدن شده بودند. خلفای الموحدون حامی ابن رشد بودند. در گزارش های آشنای صلیبیون، صلاح الدین سلطان بزرگ کردی الاصل و خصم ریچارد شیردل، به عنوان شخصیتی بلندنظر و والا ترسیم شده، دستکم در چشم جنگجویان نامتمدن مسیحی. سرانجام اینکه با کمک مصر، اسلام موفق شد با سرکوبی مغولها در عین جلوت واقع در سوریه، در تاریخ سوم سپتامبر ۱۲۶۰، و با تسخیر آکرا، آخرین پایگاه مسیحی در «سرزمین مقدس»، به سال ۱۲۹۱، بار دیگر استقلال خود را به دست آورد.

آیا انحطاط ثمرهء از دست دادن حوزهء مدیترانه بود؟ در اواخر قرن یازدهم میلادی، اروپا به تدریج نواحی کنار دریای مدیترانه را دوباره به چنگ آورد و در نتیجه، امتیازات و فوائد این مناطق نیز از اسلام گرفته شد. هانری پیرن تاریخنگار فرانسوی بر این نظر است که در قرون هشتم و نهم میلادی وقتی که مسلمانان نواحی مدیترانه را فتح کردند، اروپا از امکان نقل و انتقالات آزادانه باز ایستاد و ناچار به مناطق داخلی عقب نشینی کرد. حال [برای توضیح علت انحطاط] نظریهء هانری پیرن را می بایست برعکس در نظر گرفت. این بار نواحی مدیترانه از زیر کنترل اسلام به درآمد و آنرا برای همیشه فلج ساخت، به نحوی که دیگر قادر نشد به گسترش خود ادامه دهد و ملزومات و امکانات زیست معمولی و روزانه اش را بازتولید نماید.

عجیب به نظر می‌رسد که «ای اف گوتیه» که در سال ۱۹۳۰ نخستین کسی بود که این شکست و عقب‌نشینی تمدن اسلامی را برجسته کرد هرگز در صدد برنیامد تئوری هانری پیرن را که همان زمان بسیار مطرح بود در مورد افول تمدن اسلامی به کار گیرد. با میزان کنونی دانش ما، به احتمال زیاد این بهترین نظریه در توضیح واگشت و واپس ماندن [تاریخی] اسلام است.

تمدن اسلامی از این شکست نیز جان سالم به در برد. از این پس شاید هرگز به عظمت دوران گذشته نایل نشد اما به هر حال به بقای خود ادامه داد. در سال ۱۹۲۲ هنگامی که پل والری اعلام کرد، «ای تمدنها، ما می‌دانیم شما فانی هستید»، مسلماً او مبالغه می‌کرد. فصول تاریخی چنان است که گلها و میوه‌ها را بر زمین می‌اندازد اما درخت برجا می‌ماند. حداقل آنکه نابودی درخت بسیار دشوارتر صورت می‌گیرد.

پس از قرن دوازدهم بدون شک اسلام شاهد روزهای بسیار تاریکی بود. از سمت غرب اسلام با نبرد طولانی صلیبیون مواجه شد (۱۰۹۵ تا ۱۲۷۰ میلادی) که از آن، پس از تسخیر آکرا در ۱۲۹۱ نیمه پیروز بیرون آمد. اما در این نبرد، هرچند زمین‌ها را بازپس گرفت، دریا را از کف داد. از سمت آسیا توسط هجوم طولانی و سهمگین قبایل وحشی مغول میان سالهای ۱۲۰۲ و ۱۴۰۵ تحلیل پیدا کرد: ترکستان، ایران، و آسیای صغیر هرگز از این حملات تخریب‌کننده نتوانستند دوباره کمر راست کنند. فتح بغداد در سال ۱۲۵۷ میلادی نشانهء بارز این بخت بد بود. اسلام تنها به میزان محدودی توانست از این زخم‌ها شفا پیدا کند.

در همان زمان، طی این قرون تاریک – قرنهای سیزدهم، چهاردهم، و پانزدهم میلادی – دشواری‌های خاص اسلام توسط مشکلات اقتصادی عام جهانی تشدید می‌شد. از چین و هند تا اروپا، دنیای کهن به تمامی دستخوش یک بحران درازمدت شد. هرچیز و هرکس به کام این بحران که چند قرن دوام آورد فرو رفت. در اروپا به نظر می‌رسد که بحران کمی دیرتر فرارسید (از ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۷ میلادی) و مدت آن نیز کوتاهتر بود (میان سالهای ۱۴۵۰ و ۱۵۱۰ به پایان رسید). اما به هر حال این بحرانی واقعی و جدی بود. بارزترین تجلی آن **جنگ‌های صدساله** بود که از ۱۳۳۷ تا ۱۴۵۳ به درازا کشید و در کنار آن یک سلسله از جنگهای طولانی خارجی و نبردهای داخلی مدنی و اجتماعی توأم

با ویرانی‌ها و فقر بسیار نیز به وقوع پیوست. بنابراین، به هنگام ارزیابی از شورکامی‌های اسلام، باید میان پدیده‌های عام جهانی و پدیده‌هایی که مختص سرزمین‌های مسلمان بود، تمایز قایل شویم.

در چنین شرایطی از رنجوری و بدبینی عام بود که **ابن خلدون**، آخرین فیلسوف بزرگ مسلمان، آثار ارزشمند و برجسته خود را خلق کرد. ابن خلدون تاریخ‌نگار (و امروزه باید گفت جامعه‌شناس)ی بود با اصلیت آندالوسی که در تونس به سال ۱۳۳۲ متولد شده بود. او به عنوان یک دیپلمات و دولتمرد در شهرهای گرانادا، تلمسن، بجائیا، فز، و در سوریه یک زندگی پرمشغله و با اهمیت داشت. او به هنگام مرگ (۱۴۰۶ در قاهره) شغل قضاوت را داشت. مرگ او یک سال پس از مرگ تیمورلنگ رخ داد که ابن خلدون زمانی به عنوان سفیر به دربارش فرستاده شده بود.

اثر اصلی ابن خلدون «کتاب العبر» نام دارد که مجموعه‌ای است بزرگ با تنظیمی بدیع که دربرگیرنده تاریخ اقوام مهاجم است. **مقدمه آن** به تنهایی یک شاهکار است که برای نخستین بار رساله‌ای سیستماتیک را درباره متدولوژی (روش علمی) و جامعه‌شناسی تاریخ اسلام می‌پروراند. این مقدمه در قرن نوزدهم با عنوان «پروگومن» به زبان فرانسه و در سال ۱۹۵۸ با عنوان «مقدمه: پیشگفتاری بر تاریخ» به زبان انگلیسی منتشر شد.

پس از برگشتن اوضاع به حال عادی و بهبود اقتصاد جهانی، عمدتاً در قرن شانزدهم، اسلام بار دیگر از موقعیت واسط خود میان شرق و غرب بهره گرفت. عظمت ترکیه تا قرن هجدهم، که به «دوره لاله» شهرت دارد، دوام پیدا کرد. در استانبول «دوره لاله» زمانی رخ داد که تصاویر واقعگرا یا تزئینی گل به طور مدام روی ظروف و در مینیاتورها و نقوش پارچه‌ها و بافته‌ها ظاهر می‌شد. دوره لاله عنوان مناسبی است برای عصری که از لحاظ قدرت و محاسن چیزی کم نداشت. از لحاظ سیاسی، بهبود اوضاع به معنی پیروزی‌های سریع و برجسته ترکان عثمانی بود که مدتها قبل از فتح قسطنطنیه (۱۴۵۳ میلادی) آغاز شده بود. آن موفقیت خیره‌کننده، پیروزی‌های چشمگیر دیگری به دنبال داشت. این پیروزی‌ها تا قرن شانزدهم، ترکیه را تبدیل به یکی از قدرت‌های بزرگ حوزه مدیترانه کرده بود.

سروران جدید خطهء بیزانس و نواحی مقدس عربی، به فاصلهء کوتاهی اسلام را کمابیش از نو ساختند. پس از سال ۱۵۱۷، سلطان عثمانی، ترک اعظم، خود خلیفهء تمام مؤمنان محسوب می شد. نواحی خارج از کنترل ترکها فقط شامل مناطق دوردست ترکستان، مراکش در آنسوی ریجنسی (نایب السلطنه Regency) الجزایر، و ایران شیعی بود. ایران در این زمان تحت حاکمیت خاندان صفوی بیش از پیش ناسیونالیست شده بود. مزدوران مسلمان مغول و ترک به رهبری ظاهرالدین محمد بابر (۱۴۹۵ تا ۱۵۳۰ میلادی) یکی از خویشان دور تیمورلنگ، امپراتوری دهلی را به تصرف درآوردند و در سال ۱۵۲۶ امپراتوری نوینی بنهادند که نخستین مغول اعظم آن ظاهرالدین محمد بود. این امپراتوری به فاصلهء کوتاهی بر اکثر نقاط هند مسلط شد.

در همان سال ۱۵۲۶ ترکها موفق شدند مجارستان مسیحی را در نبرد موهاکس شکست دهند. آشکار بود که اسلام به رهبری ترکان سنی، نوعی نوزایی عام را تجربه می کرد که همراه بود با **پیروزی کامل جزمیت اسلامی و دین سنتی**.

قدرت بار دیگر خود را ابقا کرد، آزاد اندیشی از میان رخت برست و رژیم آهنین بر مردم تحمیل گشت.

در مناطق بالکان و خاور نزدیک، سلطهء ترکان مصادف شد با رونق مادی، رشد سریع جمعیت، و استقرار شهرهای بالنده. در سال ۱۴۵۳ قسطنطنیه تنها ۸۰ هزار سکنه داشت. در قرن شانزدهم هنگامی که تبدیل به استانبول شد، ۷۰۰ هزار نفر در خود شهر و محلات یونانی نشین پرا (Pera) در آنسوی شاخ طلایی (Golden Horn) و اسکوتاری (اسکودار Scutari) در سمت آسیایی تنگهء بسفر مقیم بودند. این پایتخت، که همانند همهء شهرهای بزرگ، هم زندگی اعیان و تجملات را در خود داشت و هم فقر هولناک، الگویی رشک انگیز از تمدن را عرضه می کرد که به رهبری عثمانی ها، نفوذ خود را در مناطق دور به طرز وسیعی پخش می کرد و به صدور [عناصر فرهنگی ای] می پرداخت نظیر الگوی مساجد بزرگی چون سلیمانیه که برای سلطان سلیمان ساخته شده بود.

عظمت واقعی ترکیه که تا سالیان سال از سوی غرب انکار می شد اکنون به تدریج به مدد تحقیقات تاریخنگاران بر ما آشکار می شود. آرشیوهای بی همتای ترکیه، که سرانجام طبقه بندی و فهرست

نگاری شد، به روی محققان گشوده می شود. این آرشوها یک به یک عملکردهای یک بوروکراسی متنوع، دقیق، پیشرفته، و مستبد را آشکار می کنند که قادر بود اقداماتی نظیر سرشماری کامل و دقیق جمعیت، تدوین یک سیستم اداری متجانس، و انباشت خزانه های بزرگ طلا و نقره، را سازمان دهد و با مستقر کردن قبایلی در مناطق بالکان، **دژی مستحکم علیه اروپا بسازد و به استعمار سیستماتیک خطه بالکان پردازد.**

اما این ماشین عظیم سرانجام در قرن هفدهم از پا درآمد. آخرین تکان بزرگش با محاصره وین به سال ۱۶۸۷ روی داد. پس از این تاریخ، آیا امپراتوری ترک از این رو فروکاهید که فاقد تجهیزات دریانوردی بود؟ میان امپراتوری و فضای باز آبهای اطلس، مراکش حائل بود؛ دریای سرخ امکان دسترسی کامل به اقیانوس هند را نمی داد؛ و در خلیج فارس با مقاومت خشن ایرانی ها رویارو بود. **مهمتر از همه، ناوگانهای برتر اروپایی و حامیان تجاری قدرتمندشان بودند که به تازگی از راه رسیده بودند.**

یا شاید امپراتوری ترک به این خاطر رو به زوال گذاشت که نتوانست به موقع خود را با تکنولوژی نوین وفق دهد؟ یا به وضوح بیشتر، **امپراتوری ترک در قرن هجدهم و به ویژه در قرن نوزدهم، در موضع رقابت شدید با روسیه مدرن قرار گرفت؟** پیروزی های سواره نظام اتریش طی کارزارهای شاهزاده یوجین (به ویژه از ۱۷۱۶ تا ۱۷۱۸ میلادی) فقط نواحی مرزی ترکیه در اروپا را به مخاطره انداخته بود. اما با مداخله روسیه، یک غول جوان می آمد که پهلوانی بیمار یا دستکم خسته را به مصاف بطلبد.

با همه این اوصاف، امپراتوری ترک در اوان کار آن «مرد پیر اروپایی» نبود که سپس در قرن نوزدهم به آن تبدیل شد و از قدرتهای بزرگ و دیپلماسی آنها چنین بی پروا مورد بی مهری قرار گرفت. اسلام ترکی تا مدتها همچنان قدرتمند، درخشان، و پرزور باقی ماند. ایران صفوی نیز اینچنین بود، چنانکه تاورنیه، سفرنامه نویس فرانسوی در قرن هفدهم به ستایش آن برخاست. همینگونه، امپراتوری بزرگ مغول بود که در آغاز قرن هجدهم می رفت تا سراسر فلات دکان (Deccan) در جنوب [هند] را علارغم دیده بانی نزدیک انگلیسی ها و فرانسوی ها به تسخیر خود درآورد.

بنابراین، باید در برابر داوری های شتابزده ای که تاریخ انحطاط اسلام را زودتر از آنچه رخ داد برآورد می کند و به نوعی سعی در پیشینی [زودرس] تاریخ دارد، هشدار بدهیم .

پایان

منبع

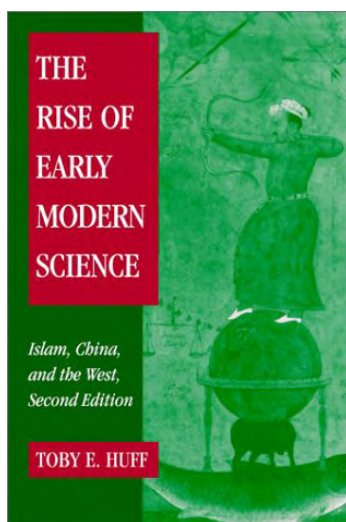
Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, Penguin Books, 1993

فصل هفتم

بررسی تطبیقی عقلانیت در اسلام و غرب

نوشتهء توبی هاف

مترجم: عبدی کلانتری



توضیح مترجم - آنچه در اینجا خواهید خواند فصلی است از کتاب «برآمدن علم مدرن در دوران آغازین - اسلام، چین، و غرب» نوشتهء جامعه شناس مقیم آمریکا توبی هاف. این کتاب پژوهشی است مهم در ادامهء سنت فکری ماکس وبر در زمینهء جامعه شناسی دین و جامعه شناسی علم که خود شاخه هایی از جامعه شناسی معرفت به شمار می آیند. جامعه شناسی علم به بررسی زمینه های فرهنگی رشد و تحول علوم می پردازد. هدف پژوهش یافتن دلایل پیدایی و توسعهء عقلانیت غربی و متعاقب آن گسترش علوم مدرن در غرب است. روش پژوهش، بررسی تطبیقی

بستر فرهنگی رشد عقلانیت در تمدنهای مختلف است. بستر فرهنگی در برگیرنده حیطه های فکری فلسفی، دینی، حقوقی، و نیز نهادهای مربوط به آنها نظیر حوزه ها، مدرسه ها، کالج ها و دانشگاهها است.

حسن کتاب «برآمدن علم مدرن در دوران آغازین» آن است که علاوه بر اتکا به مهمترین مطالعات کلاسیک، از تازه ترین تحقیقات در این رشته تا اواخر قرن بیستم نیز بهره می گیرد. از همین رو، این پژوهش نسبت به حساسیت های سیاسی تازه در زمینه مطالعات پسااستعماری و همچنین تاریخ علوم خارج از حوزه تمدنی غرب آگاه است. باید اشاره کنیم که بخشی از مطالعات «پست کولونیال» (پسااستعماری) در دست هواداران جهان سومی این گرایش بیشتر از آنکه متکی بر دانش و تحلیل تاریخی باشد حالت عقده گشایی و انتقام کشی از غرب (اروپا و آمریکای شمالی) را دارد و نیز انکار اهمیت سنت های فکری مغرب زمین و میراث یونانی آن. این گونه نوشته ها را نمی توان جدی گرفت زیرا کارکرد اصلی آنها مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی های و جریانهای سیاسی غرب ستیز، ضد مدرن، و ضد روشنگری در کشورهای توسعه نیافته است.

کتاب «برآمدن علم مدرن در دوران آغازین - اسلام، چین، و غرب» نخستین بار در سال ۱۹۹۳ در ایالات متحده منتشر شد و ترجمه حاضر (فصل سوم) از روی ویرایش دوم صورت گرفته که مشخصات آن به شرح زیر است:

THE RISE OF EARLY MODERN SCIENCE

Islam, China, and the West

By Toby E. Huff

Second Edition

Cambridge University Press, 2007

به طور عام می توان چنین گفت که سرچشمه های عقل و عقلانیت را در هر تمدنی باید در سه حیطه جستجو کرد: دین، فلسفه، و حقوق. این سه حیطه دیسکورسی (گفتاری - نوشتاری) و تحقیقی، قبل از پدید آمدن علم خود مختار و مستقل، با یکدیگر در کنش و واکنش اند تا مجموعه های متفاوتی را تولید کنند مرکب از گفتار عقلی مبتنی بر اصطلاحات رایج (ایدیوم ها)، استعارات (متافورها)، و واژگان خاص حیطه های مربوط به هر مجموعه. در برخی از تمدنهای نظیر یونان باستان، بدون شک فلسفه ملکه زندگی فکری بوده است [نه دین و فقه]. این واقعیت سبب شده که بسیاری از ناظران به این باور برسند که هرکجا تفکر یونانی غلبه پیدا کرده، تصویر انسان و قابلیت های او را در عقلانی ترین جهت های ممکن سوق داده است و این تأثیر از یونان را می توان تا همین امروز نیز مشاهده کرد.^(۱)

همانگونه که ماکس وبر به فراست مشاهده کرده^(۲)، آن تعداد از سرچشمه های عقلانیت را که منحصرأ در دین یافته می شوند به هیچ وجه نباید نادیده گرفت. دلیل آن است که به محض روشن شدن اهداف در خور یک زندگی دینی به صورت تصاویری زنده، به تعبیر کلیفورد گیرتز [آنتروپولوژیست آمریکایی]، این تصاویر، «باعث پدید آمدن حالات و انگیزه های قوی، فراگیر، و بادوام در انسانها می شوند که از راه شکل دادن به تصورات مربوط به یک نظم کلی از هستی صورت می گیرد و سپس این تصورات را چنان در لباسی از واقعیت نمایی می پوشانند که آن حالات و انگیزه ها [نزد صاحبان شان] بسیار واقعی به نظر می رسند».^(۳)

^۱ - این تز «ا. سی. کرومبی» است در اینجا:

A. C. Crombie, "Designed in the Mind: Western Visions of Science, Nature, and Humankind," *History of Science* 26 (1988): 1-12.

تأثیر عظیم فلسفه یونانی بر مسیحیت اولیه در اثر کلاسیک «ادوین هچ» به نحو گسترده بررسی شده است، در اینجا: Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, reprint (Gloucester, Mass.,: Peter Smith, 1970).

^۲ - ص ۳۲۳-۵۹ مقاله ماکس وبر در اینجا:

Max Weber, "Religious Rejections of the World and Their Direction", in *Essays from Max Weber*, ed. Hans Gerth and C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1948), pp. 323-59

^۳ - ص ۹۰ در فصلی از کتاب کلیفورد گیرتز در اینجا:

در مغرب زمین، این تصاویر دینی، باوری بی سابقه را به عقل و انتظام عقلانیِ عالم طبیعی پدید آورد. این متافیزیک عقل گرایانه، از زمان یونانیان باستان پشتوانه جهان بینی علمی [در غرب] بوده است.

در جوار پنداشت های منحصرأ دینی از نظم امور، باید به پنداشت های حقوقی نظر بیندازیم که از بسیاری جهات از طریق آنهاست که حالات و انگیزه های منحصرأ دینی خود را به صورت نهادی شده مستقر می سازند. پژوهش ما بسیار محدود خواهد شد اگر تأثیر مستقلى را که احکام کانونی حقوقی، آیین های حقوقی، و اصولاً ذهنیت حقوقی بر ساختمان شکل های معتبر عقل و عقلانیت در پراتیک روزانه حل و فصل اختلافات داشته، نادیده بگیریم.

از سوی دیگر، تاریخنگاران علم توجه شان را محدود به یافتن سرچشمه های عقلانیت در هنرهای دستی و صنعتگری کرده اند، یعنی در تکنولوژی متداولی که در انواع صنعتگری و افزارمندی به کار گرفته می شد. حتا ماکس وبر نیز در مقاطعی از زمان به همین منوال می اندیشید. وبر تأکید داشت که، «روش تجربه و آزمون» از دل هنرهای دستی و فنون رنسانس بیرون آمد. (۴) ماکس وبر در کتاب «دین در چین» می نویسد، «هنر ارزشمند رنسانس که بر «تجربه گری» (experimenting) استوار بود، خود فرزند آمیزه ای منحصر به فرد از دو عنصر بود: مهارت فنی تجربی (امپیریک) متعلق به هنرمندان مغرب زمین که بر افزارمندی و صنعتگری تکیه داشت، و آرمانهای عقلانی آنها که متأثر از شرایط تاریخی و اجتماعی بود. این هنرمندان با ارتقاء هنر خود به سطح «علم» در صدد بودند برای خویش منزلت اجتماعی و برای هنرشان اعتبار جاویدان کسب کنند.» (۵)

Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", in

The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973), p. 90

۴ - ص ۱۳ از کتاب ماکس وبر در اینجا:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribners, 1958), p. 13.

۵ - ص ۱۵۱ از کتاب ماکس وبر در اینجا:

Max Weber, *The Religion of China* (New York: Free Press, 1951), p. 151.

به همین روال، جامعه شناسان ادگار زیلسل^(۶) و جوزف نیدام، و پژوهشگران دیگری تا همین امروز، بروز شکل های متعدد تجربه گری [در غرب] را به صنعتگری و حتا هنرها نسبت داده اند. اما تحقیقات آنها بر روی هم از یک جهت ناقص است به این لحاظ که تاریخ فعالیت های تجربی را در علوم عربی (Arabic science) نادیده می گیرد. جوزف نیدام، با آنکه مطلع تر است، تأکید عمده خود را بر نقش «افزایندگی پیشرفته»^(۷) می گذارد، تأکیدی که از گرایش اولیه مارکسیستی او ناشی می شود، گرایشی که زیلسل هم در آن شریک است. همهء مباحث مربوط به این حوزه دچار این کمبود هستند که احکام روشنی را که در مورد منطق علوم تجربی از سوی دانشمندان عرب سالها قبل از رنسانس بیان شده، دست کم در سه علم متفاوت، نادیده می گیرند. گذشته از این، همین مباحث دربارهء فنون و تکنیک ها بود که در قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی [از تمدن عربی - اسلامی] به غرب منتقل شد.^(۸)

^۶ - دو مقاله ادگار زیلسل در اینجا:

"The Sociological Roots of Science", in
American Journal of Sociology 47 (1942): 544-62;
و اینجا:

"The Origin of William Gilbert's Scientific Method", in
Journal of the History of Ideas 2 (1941): 1-32.

این دو مقاله اکنون در کتاب زیلسل تجدید چاپ شده اند، در اینجا:

Edgar Zilsel, *The Social Origins of Modern Science* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000).

^۷ - کتاب هفت جلدی جوزف نیدام و کتابهای دیگر او در اینجا:

Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (7 vols. , in progress, New York: Cambridge University Press, 1954 -) vol 3 154ff., 159, 160, 166.

and

Joseph Needham, *Clarks and Craftsmen in China and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

and

Joseph Needham, *The Grand Tradition* (London: Allen and Unwin, 1969).

^۸ - برای نمونه نگاه کنید به مقاله ا. سی. کرومبی، در اینجا:

A. C. Crombie, "The Significance of Medieval Discussions of Scientific Method for Scientific Revolution", in

Critical Problems in the History of Science, ed. Marshall Clagett (Madison: University of Wisconsin Press, 1959), pp. 79-102;

و مقاله همین پژوهشگر درباره ابن سینا، در اینجا:

خلاصهء کلام، نقش و تأثیر تجربه گری مبتنی بر «هنر- و - صنعت» [دورهء رنسانس] در توسعهء اندیشه و پراتیک علمی جایگاه دوم را دارد و جایگاه اول به آن احکام [عقلی] دقیقی تعلق می گیرد که فیلسوفان طبیعی و خود دانشمندان دربارهء تجربه گرایی بیان کرده بودند. برای نمونه، پژوهشگر مصری عبدالحمید صبرا مفهوم «تجربه» را در علوم عربی ردگیری کرده و آنرا در قرن یازدهم در کار «ابن هیثم» (وفات حوالی ۱۰۴۰-۱)، Ibn al-Haytham و علم بصر [نورشناسی و علم دیدگان] این دانشمند عرب یافته است. هرچند مترادف عربی کلمهء «تجربه» (اکس پری منت، experiment) و واژه های همریشه با آن نوظهور و تازه بود اما به گفتهء عبدالحمید صبرا، در قرون وسطا مترجمی که گفته های ابن هیثم را به لاتین ترجمه کرده، «تردیدی به خود راه نداده که در برابر واژهء «اعتباره» (i'tabara)، کلمهء لاتین تجربه (اکس پری متتاره، و اکس پری، - experimentare experiri) را بگذارد، و در برابر واژهء «اعتبار» (itibar) واژه های تجربه/ اکس پری منتوم (experimentum) یا تجربی/اکس پری متتاتو (experimentatio)، و در برابر کلمهء «معتبر» (mu'tabir)، کلمهء لاتین اکس پری متتاتار (experimentatar) را بگذارد.»^۹

بنابراین، باید برای یافتن سرچشمه های عقل و عقلانیت شعاع میدان تحقیق خود را بگسترانیم تا این سرچشمه ها را در دین و قانون الاهی نیز رد بگیریم. با توجه به اهمیت محوری شریعت در تمدن عربی - اسلامی، ممکن است چنین خیال کنیم که قوانین اسلامی نمونه ای ویژه و استثنایی از تأثیر کلی قانون بر زندگی اجتماعی و نهادی شده است. اما خطا است اگر گمان کنیم که در غرب قوانین تأثیر کمتری

"Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition",

in

Avicenna, ed. G Wickens (London: Luzac, 1952), pp. 84-107

^۹ - مقالهء عبدالحمید صبرا در اینجا:

A. I. Sabra, "The Astronomical Origins of Ibn al-Haytham's Concept of Experiment," in *Actes du XIIIe International d'Histoire des Sciences*, Tome IIIa (1971), pp. 133-6 at p. 133.

و کتابی که صبرا ترجمه کرده و ویراسته است در اینجا:

Sabra, ed. and trans., *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III on Direct Vision* (London: The Warburg Institute, 1989), 2: 10-19.

برای بحث مفصل تر دربارهء منابع تجربه و آزمونگری در قرون وسطا به فصل ششم کتاب حاضر، بخش «عوامل درونی»، رجوع کنید.

بر زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و فکری جامعه داشته اند. به عبارت دیگر، هر تمدنی هندسهء متافیزیکی خاص خود را برمی سازد [فضا، زوایا، خطوط، و نقاط تلاقی پیش فرض های متافیزیکی] و همین هندسهء متافیزیکی است که نتایج جامعه شناختی مشخصی به بار می آورد.

در حقیقت اگر تمدن عربی - اسلامی و تمدن مغرب زمین را مقایسه کنیم، برآیندهای توسعهء [اندیشه و نهادهای] حقوقی با یکدیگر متفاوت بوده اند؛ اما به جای آنکه فرض بگیریم تأثیرات حقوقی را باید از نظر نوعی (جنریک) از یکدیگر متمایز ساخت، بهتر است فرض را بر این بگذاریم که در هر دو تمدن، حقوق نقش محوری در تحول زندگی اجتماعی و فرهنگی ایفا کرده است. اما مغرب زمین یا اروپای غربی پس از آنکه انقلاب حقوقی خود را در قرنهای دوازدهم و سیزدهم از سرگذراند، تبدیل به زمین به مراتب بکرتری شد (در مقایسه با سایر تمدنها از جمله تمدنهای اسلام و چین) که بتوان در آن بذر **نهادهای آزاد** و آزاد اندیشی را کاشت تا سپهرهای **خودمختار** برای رشد دیسکورس علم مدرن بارور شوند.

نخستین گام تحقیقی ما، مقایسهء دو نوع متفاوت از آنترپولوژی انسان [تعریف و جایگاه انسان در هستی] در مراکز تمدنی اسلام و غرب، و در نتیجه برداشت های متفاوت این دو از عقل و عقلانیت است. در فصل های بعدی این کتاب نقش حقوق را در تمدن چین نیز برمی رسیم و آنگاه در هریک از این سه تمدن به تأثیرات متقابلی که این تلقی های متفاوت از عقل، عقلانیت، و حقوق بر یکدیگر داشته اند، و همچنین اثرات آنها بر انتظام عمومی جامعه نظر می دوزیم.

پیشینهء حقوقی در اسلام

دانش حقوق اسلامی به طور عمده همان قانون مقدس است که پیرامون قرآن و گفته های پیامبر، جمع شده توسط پیروان او، سامان پذیرفته است. قانون اسلامی به مثابه احکام مقدس، [یا فرامین خدایی]، جامع، کامل، تمامیت یافته، و تغییرناپذیر فرض شده است. با آنکه متفکران حقوقی درجهء اول در اسلام در عمل با انعطاف رفتار می کرده اند اما همانها نیز با فرض جامعیت و کمال قانون موجود عمل نموده و تلاش کرده اند مجموعه ای کانونی از حقوق و تدابیر فکری حقوقی تدوین کنند تا بتوانند

شریعت را به نحوی گسترش دهند که شامل مواردی شود که همانند آنها از پیش موجود نبوده یا شرایط تحقق این موارد عیناً در قرآن و احادیث مورد بحث قرار نگرفته است.

در چنین رویکردی تنش و پارادوکس عمیقی جلوه گر می شود [پارادوکس = امر تعارض برانگیز یا درخود متعارض]. از یک سو، شریعت یا قانون مقدس اسلام خود همان فرمان الاهی و امری مقدر است که برای فقیه و مؤمن وظیفه ای باقی نمی گذارد مگر فهم و درک آن فرمان. حقوق اسلامی یا فقه همان علم مربوط به این فهم است و ریشه های احکام حقوقی یا «اصول فقهی» در برگرفته دو جزء است: موادی که باید فهمیده شوند و تدابیر فکری ای که برای این فهم باید به کار گرفته شوند.^(۱۰)

از سوی دیگر، همانطور که «نوئل ج کولسون» نتیجه می گیرد، «قرآن و سنت بر روی هم به هیچ وجه یک مجموعه حقوقی جامع و فراگیر نیست. آنچه از مواد حقوقی [در قرآن و احادیث] آمده مجموعه ای از احکام خرد و پراکنده و مربوط به موضوعات مشخص است که طیف گسترده ای از موارد را شامل می شود؛ این احکام پراکنده، نه تنها یک مجموعه قوانین (کورپوس جوریس - *corpus juris*) فراگیر را شکل نمی دهد بلکه به سختی می توان گفت که حتا استخوان بندی برهنه یک نظام قانونی را شامل می شود.»^(۱۱)

با این اوصاف، فقیهان مسلمان مدام با این وظیفه روبرو بوده اند که از متون مقدس برای موارد تازه و بدون سابقه احکام حقوقی بتراشند بدون آنکه اذعان داشته باشند چنین ناسازگاری هایی در واقعیت وجود دارد.

^{۱۰} - نگاه کنید به این دو کتاب از «ان ج کولسون» و «فضل الرحمن» در اینجا:

N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press, 1964), pp. 75ff;.

and

Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Doubleday, 1968), chap. 4.

^{۱۱} - ص ۴ از کتاب دیگر کولسون در اینجا:

N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 4.

طبق نظریه کلاسیک حقوق اسلامی، منابع فقهی چهار دسته اند: قرآن، احادیث، قیاس، و اجماع. بر این اساس احکام الهی به طور کامل در چارچوب قرآن و سنت شفاهی پیامبرانه که به شکل احادیث نوشته و جمع آوری شده، حضور دارند. هرچند الله اجازه نمی دهد که امت مسلمان از صراط مستقیم به دور افتد و در نتیجه شریعت در درون خود برای همه موارد متفاوت، سنت و راهنمایی فراهم آورده، بازهم جهد و تلاش فکری به شکل «اجتهاد» لازم می افتد تا بتوان شریعت را به طور کامل درک کرد و آنرا بر همه موقعیت ها و موارد پیچیده ای که رویاروی مسلمانان قرار می گیرد انطباق داد.

در جریان [تاریخی] شکل گیری و توسعه این نظریه حقوقی، شیوه های قابل قبول استدلال به تدریج به قیاس صرف کاهش پیدا کرد، یعنی یافتن موارد مشابه و دوری جستن از اظهار عقیده شخصی (رأی) به ویژه پرهیز از مصلحت و صلاح دید شخصی یا «استحسان».^(۱۲) [استحسان = ترجیحی که پس از تفکر و تعقل برای قاضی یا فقیه در مسأله ای پیدا می شود. آنچه موجب ترجیح حکمی در نظر قاضی یا فقیه می شود و قابل بیان نیست. - فرهنگ معین]

فردی که بیش از دیگران پایه های این نظریه فقهی را در جهت سیستمی کردن فکر حقوقی گذاشت شافعی (وفات ۸۲۰) بود.^(۱۳) شافعی شیوه های مجاز در فکر حقوقی را دوباره تعریف کرده، اجتهاد را به قیاس کاهش داد. شافعی نوشت:

«قیاس بر دو نوع است: نوع اول، اگر مورد پیش آمده شبیه باشد به معنی مورد اصلی [ماسبق]، که اختلاف رأی در این مورد جایز نباشد. نوع دوم، اگر مورد پیش آمده شبیه باشد به چندین مورد پیشین، قیاس باید با آن پیشینه ای صورت گیرد که بیشترین شباهت را دارد و صائب ترین است. اما احتمال اختلاف نظر در میان قیاس کنندگان وجود دارد».^(۱۴)

^{۱۲} - نگاه کنید به ص ۳۷ از کتاب یوزف شاخت در اینجا:

Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 37.

^{۱۳} - نگاه کنید به صص ۲۶۹-۲۸۸ در کتاب دیگر یوزف شاخت در اینجا:

Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950), pp. 269-82, 283-88, 315ff.

^{۱۴} - نگاه کنید به ص ۲۹۰ از کتاب شافعی به ترجمه و ویراستاری مجید خدوری در اینجا:

پس، قیاس بدین نحو عمل می کند که شباهتی بیابد میان حکم، گزین سخن، یا روایتی در قرآن و مورد تازه^{۱۵}). شافعی آگاه بود که قیاس اشکال متعدد دارد و از زبان عربی به عنوان «ابزاری که با آن قیاس را باید به کار گرفت» سخن می راند^{۱۶}). او همچنین قوی ترین شکل قیاس را آنجا می دانست که استنتاج، «از یک امر یا نهی خدا و رسول در موردی که کمیت آن کوچک باشد نتیجه می شود و در نتیجه به همان نسبت اگر کمیت بیشتر شود امر و نهی نیز شدیدتر خواهد بود، به دلیل کمیت بیشتر. به همین نحو، تأیید و قبول تقوای کم، به معنی آن است که تقوای بیشتر مستحق قبول محکم تری است.»^{۱۷})

پس در چنین مواردی راهنمای عمل عبارت است از یافتن مشابهت [با قرآن یا حدیث] که رأی را ممکن سازد. گذشته از این، شافعی تأکید کرد که، «در مواردی که [زندگی] یک مسلمان مورد دعوا است، یا حکم لازم الاجرا موجود است یا [موجود نیست ولی] امکان رأی صائب وجود دارد. اگر حکم موجود باشد باید به اجرا گذاشته شود؛ اگر [حکم از قبل موجود نباشد و] احتمال رأی صائب هم وجود نداشته باشد، باید اجتهاد صورت گیرد، و اجتهاد همان قیاس است.»^{۱۸})

سنگ نهایی بنای این طرز تفکر منجر به قیادت کامل عقل زیر فرمان الهی شد:

«در مواردی که حکم واضح خدا یا سنت رسول، یا اجماع مسلمین وجود داشته باشد، هیچ اختلاف رأی جایز نیست؛ در موارد دیگر، حکما خود باید با توجه به یکی از این سه منبع قضاوت کنند... اگر

Majid Khadduri, ed. and trans., *Al-Shafi'i's Risala* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961), p. 290.

^{۱۵} - نگاه کنید به مدخل «قیاس» در انسیکلوپدیای اسلام در اینجا:

Cf. Bernard, "Qiyas," EI2 5: 238-42

^{۱۶} - نگاه کنید به رسالات شافعی در پانوش ۱۴، ص ۳۰۷

^{۱۷} - شافعی، همان، ص ۳۰۸

^{۱۸} - شافعی، همان، ص ۲۸۸ پارگراف ۴۹۳

مسئله دارای دو راه حل باشد، هریک از آن دو را می توان پس از استدلال منظم جایز دانست، اما چنین موردی به ندرت پیش می آید.»^(۱۹)

به طور خلاصه، انگیزه های عقلی در دوران نخستین تفکر حقوقی در اسلام، که در صدد برآمد احکام را به شکل مجموعه ای سیستماتیک و متجانس از دانش مربوط به این رشته مدون کند تا مؤمنان از راه راست دور نیفتند، با حذف نقش عقل به عنوان **منبع مستقل حقوق**، به این هدف رسید.

در عمل استدلال های مسلمانان در موارد حقوقی خاص می توانست به اشکال مختلف بروز کند، «اما در هر شکل خود، استدلال فقهی در عصر کلاسیک خود فرایندی مستقل به حساب نمی آمد که در آن رشته ای از حقوق وضع شده توسط خود انسان، در کنار اوامر الهی وجود داشته باشد.»^(۲۰)

شافعی بر این باور بود که امت در تمامیت خود همهء سنت های پیامبر را که ملهم از خدا بود محفوظ نگهداشته است و هیچیک از این سنت ها از میان نرفته است. علاوه براین تصریح شده بود که، «اجماع مسلمین نمی تواند با سنت رسول در تعارض قرار گیرد»، «جایی برای صلاحدید و قضاوت شخصی» باقی نمی ماند. «استدلال انسانی می بایست مقید باشد به استنباط صحیح و نتیجه گیری سیستماتیک از سنت ها.»^(۲۱)

به این وسیله درهای اجتهاد بسته شد^(۲۲)، و هیچ مجموعه ای از اصول نوین به احکام فقهی اضافه نشد. این گفته به این معنی نیست که قضاوت شرع و فقها عقاید حقوقی خود را به شکل فتوا صادر نکنند و از آن طریق موارد منفرد را حل و فصل نمایند، اما این گفته بدین لحاظ صحت دارد که هیچ مجموعه ای از «اصول نوین حقوقی» نمی توانست به مجموعهء قانونی فقه اسلامی افزوده گردد – زیرا این اصول

^{۱۹} - شافعی، به نقل از کتاب یوزف شاخت در اینجا:

Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950), p. 97

^{۲۰} - نگاه کنید به ص ۱۹ کتاب کولسون در پانوش ۱۱.

^{۲۱} - نگاه کنید به ص ۴۷ (یادداشت) کتاب یوزف شاخت در پانوش ۱۲.

^{۲۲} - نگاه کنید به ص ۶۹ (یادداشت) در کتاب شاخت ذکر شده در پانوش ۱۲.

یک بار برای همیشه از سوی الله در قرآن و سنت که اجماع حکما آنرا ضمانت می کرد، به بشر داده شده بود.

این نتیجه گیری روشن می کند که چرا در شریعت عناصر متعددی از یک یک نظام حقوقی غایب است؛ چرا اشخاص و نهادهای حقوقی مثل کورپوراسیون ها [اصناف، رسته ها، بنگاهها] در قوانین اسلامی وجود ندارند، و چرا مفهوم مسئولیت حقوقی فردی (personal liability) و مفهوم قصور و اهمال (negligence) برای قوانین اسلامی شناخته شده نیست^(۲۳)، و چرا قواعد مربوط به آوردن ادله در اسلام چنین ابتدایی است^(۲۴)، و چرا قانون جزا در اسلام، به همراه قوانین اسلامی مدیریت عمومی (public administration)، چنین ناکامل و ناکافی برای اداره یک دولت مدرن است^(۲۵).

^{۲۳} - نگاه کنید به ص ۱۸۲ در کتاب یوزف شاخت، ذکر شده در پانوش ۱۲.

^{۲۴} - در ارتباط با قواعد مربوط به آوردن ادله نگاه کنید به صص ۶۱-۶۶ در کتاب کولسون، ذکر شده در پانوش ۱۱، و صص ۱۵۱، ۱۹۲ (یادداشت) در کتاب شاخت، ذکر شده در پانوش ۱۲، و صص ۵۹-۷۷ در کتاب لیپمن، مککانویل، و یروشالمی، در اینجا:

M. Lippman, S. McConville, and M. Yerushalmi, *Islamic Criminal Law and Procedure* (New York: Praeger, 1988), pp. 59-77

^{۲۵} - در مورد قانون جزا نگاه کنید به ص ۱۷۵ (یادداشت) در کتاب شاخت، ذکر شده در پانوش ۱۲، و کتاب لیپمن، مککانویل، و یروشالمی ذکر شده در پانوش ۲۴؛

- همینطور نگاه کنید به مقالات ویراستهء م. شریف باسیونی در اینجا:

M. Cherif Bassiouni, ed., *The Islamic Criminal Justice System* (New York: Oceana, 1982).

- همینطور نگاه کنید به کتاب مجید خدوری در اینجا:

Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

- در ارتباط با حقوق و مدیریت عمومی نگاه کنید به کتابهای مجید خدوری در اینجا:

M. Khadduri, ed., *Major Middle Eastern Problems in International Law* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy, 1972);

M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955);

M. Khadduri, trans., *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966);

در دوره های بعدی نوعی برداشت از منافع عمومی توسعه پیدا کرد اما به معنی محدود «حکومت طبق قوانین شرع (سیاست شرعیه)»^{۲۶} که تنها به معنی دادن اختیاراتی به حاکم غیرشرعی بود بدون آنکه او را از لحاظ حقوقی به چیزی موظف کند، زیرا اختیارات حکمران فراتر از هر محدودیت حقوقی به حساب می آمد^{۲۷}.

— همینطور نگاه کنید به مقالات کولسون و شاپیرو در اینجا:

N. J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law," *International and Comparative Law Quarterly* 6 (1957): 49-60;

Martin Shapiro, "Islam and Appeal," *California Law Review* 68 (1980): 350-81.

— در مورد مشکلات حقوق اسلامی در قرن نوزدهم به هنگام رویارویی با مفاهیم حقوقی غربی، نگاه کنید به مجموعه مقالات ویراسته خدوری و لیبزنی در اینجا:

M. Khadduri and H. Liebesny, ed., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955);

— در کتاب ذکر شده در بالا به ویژه نگاه کنید به مقالات لیبزنی (Liebesny) در باره احیای امتیازات حقوقی غربی؛ اونار (Onar) در باره اصلاحات حقوقی عثمانی در قرن نوزدهم که به «مجله» منجر شد؛ و تیان (Tyan) در باره سازماندهی ارگانهای قضاوت و دادگاههای «مظالم»، و فقدان مفهوم «حدود و اختیارات قضاوت» (jurisdiction) در فقه اسلامی).

— از دیدگاه تکامل استانداردهای حقوقی جهانشمول درون سنت حقوقی مغرب زمین و تقلید از آنها در برخی کشورهای خاورمیانه، نگاه کنید به مقاله مؤلف حاضر در اینجا:

T. E. Huff, "On Weber, Law, and Universalism," *Comparative Civilizations Review* 21 (1989): 47-79.

^{۲۶} — نگاه کنید به ص ۱۲۹ (یادداشت) در کتاب کولسون، ذکر شده در منبع ۱۰

^{۲۷} — نگاه کنید به ص ۱۳۲ (یادداشت) در کتاب کولسون، ذکر شده در منبع ۱۰

— همینطور برداشت دیگری از منافع عموم به نام «مصلحت» وجود دارد، در این باره نگاه کنید به دو مقاله خدوری در اینجا:

M. Khadduri, "The Maslaha (Public Interest) and 'Illa (Cause) in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 213-17.

— اما به هر حال این یک ایده ال فلسفی باقی می ماند که باید هنوز تبدیل آن به یک اصل فقهی را اثبات کرد (ظاهراً به این دلیل که کلمه مصلحت در قرآن نیامده)؛ در این مورد نگاه کنید به ص ۱۳۷ کتاب خدوری در اینجا:

از یک نقطه نظر، این جنبه های شکل گیری اولیه فقه اسلامی می تواند نشانه ای باشد از وجود مفهوم مورد سابق - ماسبق (precedent) و پیگیری مسیری که با توافق میان قانونگذاران مشخص شده است. اما ما نباید سعی کنیم مفاهیم غربی را بر واقعیات اسلام سوار کنیم. درست است که شافعی اجماع حکیمانه را قانونیت بخشید، اما هم در عمل و هم در تئوری، این مفهوم فاقد صراحت و روشنی است. از آنجا که در آن زمان دادگاههای مرکزی وجود نداشت و حتا شغل قضاوت برای خود حرفه ای مستقل نبود (تا اواخر قرن نوزدهم^{۲۸})، هیچ مکانیسم نهادی شده ای وجود نداشت که از طریق آن تاریخچه ای از موارد پیشین و آراء حقوقی گذشته، یک جا در دسترس گذاشته شود.

البته مجموعه هایی از گفته های منسوب به پیامبر (مثلاً آنچه بخاری جمع آوری کرده) وجود داشت، اما اینها نه دارای پذیرش جهانشمول و همگانی بودند و نه تنظیم سیستماتیکی داشتند که بتوان از آنها به عنوان قوانین حقوقی بهره گرفت. این جزوات معمولاً «زیر عناوین ایمان، طهارت، عبادت، صدقه، روزه، زیارت، تجارت، وراثت، وصایا، عهود، جرایم، قتل، تشریفات دادگاه، محاربه، شکار، و شرب طبقه بندی می شد»^{۲۹}. همین ها را می توان به عنوان نخستین گامها در راه ساختن یک سیستم حقوقی به شمار آورد، اما بدون پروراندن و توسعه و نظام بندی بیشتر که لازمه هر نظام حقوقی است، این ها فقط مخلوط درهم برهمی است از دستورالعمل های دینی، مناسکی، مربوط به نماز، دستورات اخلاقی و عرفی در کنار دستورات فقهی.

هردوی این مفاهیم، پیشینه قضایی - ماسبق (precedent) و احکام فقهی وضع شده توسط انسان، اسلامی نیستند زیرا هرآنچه که به طور اخص جنبه حقوقی و فقهی دارد باید سابقه اش در قرآن یا

Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

^{۲۸} - نگاه کنید به کتاب ف. زیاده در اینجا:

F. Ziadeh, *Lawyers: The Rule of Law and Liberalism in Egypt* (Stanford, Calif.: The Hoover Institute, 1968);

و ص کتاب کولسون، در اینجا:

N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), pp. 68f

^{۲۹} - نگاه کنید به ص ۱۰۲ کتاب آیرا لاپیدوس در اینجا:

Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), p. 102.

احادیث موجود باشد. به عبارت دیگر، **پیشینه های قضایی** به هنگام وفات پیامبر به کمال خود رسیده بود و به این اعتبار معنی ندارد که از سابقه قضایی خارج از قرآن و سنت سخن بگوییم. این مجاز تلقی نمی شد که یک حکم حقوقی به خودی خود بتواند یک مورد ماسبق برای ارجاعات بعدی بر جانشانند، بلکه سابقه قضایی تنها کاربرد قوانین موجود می بایست باشد. اگر قرار می شد همه احکام قضایی و همه فتواها را به شکل یک کتاب جامع حقوقی کُده گذاری کرد، چنین عملی در حکم غصب جایگاه قرآن و سنت می بود. با همه این احوال، جزواتی از این دست از سوی برخی فقها نوشته می شد و راهنمای عمل مقلدان آنها قرار می گرفت.

چهار مکتب اصلی فقهی در اسلام - شافعی، حنبلی، حنفی، و مالکی (که بعدها به آنها شاخه های انشعابی دیگر نیز اضافه شد) - قلمروهای مستقل و جداگانه خاص خود را داشتند. آموزش این مکاتب در حوزه ها هرگز به شکل یک مجموعه واحد صورت نمی گرفت^(۳۰) بلکه به عنوان سیستم های متضاد با یکدیگر تدریس می شد که در موقعیت های متفاوت هریک به طور منفرد عمل می کرد زیرا شاکی یا طرفین دعوا هریک پیرو مکتب جداگانه ای بود.

از همین رو اسلامشناس هربرت لیبنزی معتقد است مفهوم پیشینه قضایی برای اولین بار با نفوذ اروپاییان در هند و خاورمیانه از قرن هفدهم به بعد وارد قوانین اسلامی شد^(۳۱).

تکامل حقوقی ذاتاً متفاوت در غرب و کاربرد استدلال قیاسی (آنالوژیک - مقایسه ای) در حقوق مغرب زمین را می توان در رساله های استاندارد این رشته مشاهده کرد^(۳۲). چنانچه از پژوهش های

^{۳۰} - نگاه کنید به ص ۳۰۴ کتاب جورج مکدیسلی در اینجا:

George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburg: Edinburg University Press, 1981), p. 304

^{۳۱} - نگاه کنید به مقاله هربرت لیبنزی در اینجا:

Herbert Liebesny, "English Common Law and Islamic Law in the Middle East and South Asia: Religious Influences and Secularization," *Cleveland State Law Review* 34 (1985/6): 19-33.

^{۳۲} - نگاه کنید به کتاب ادوارد لوی در اینجا:

Edward H. Levy, *An Introduction to Legal Reasoning* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

و کتاب ملوین آیزن برگ در اینجا:

ادوارد لوی و ملوین آیزن برگ برمی آید، تحول حقوقی در غرب از این راه تحقق می پذیرد که پس از دریافتن قواعد حقوقی تازه، از آن حد فراتر رفته و اصول بالاتر یا عالی تری را کشف می کند و همین عمل باعث گسترش مفاهیم و مقوله های حقوقی می شود، سپس این امکان به وجود می آید که موارد قدیمی تر را ذیل مقولات عام جدیدتر گنجانند. چنین روندی هرگز در حقوق اسلامی به وقوع نپیوست.

درک کردنی است که حقوق اسلامی در عمل، در این دهکده، آن قصبه، یا فلان شهر از اصول ایده آل فاصله بگیرد، اما شاخه اصلی آن هرگز منجر به یک اقدام جدی در سیستماتیزه کردن حقوق، مشابه با حقوق کانونی غرب، نشد؛ و آن انقلاب حقوقی که در غرب به وقوع پیوست هرگز در اسلام متحقق نگشت – چنانکه در فصل چهارم این کتاب به بررسی آن خواهیم پرداخت.

عدم پذیرش موارد ماسبق و انباشت این سوابق قضایی، بی شباهت به تئوری و ایدئولوژی حقوق مدنی معاصر در قاره اروپا نیست^(۳۳) اما باید به یاد داشت که حقوق کلاسیک اسلامی از این امر ممانعت به عمل می آورد که هم در محتوا و هم در تشریفات و آیین های دادرسی، تغییراتی روی دهد که از

Melvin A. Eisenberg, *The Nature of Common Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).

و کتاب روجی یرو آلدیسرت در اینجا:

Ruggero J. Aldisert, *Logic for Lawyers* (New York: Clark Boardman, 1989).

– نخستین بار که تئوری حقوقی پیشینه قضایی بر اساس احکام حقوقی گذشته در حقوق عمومی مدون شد – که به موارد مشخص می پردازد – توسط «سر هنری براکتون» حقوقدان بزرگ انگلیسی در قرن سیزدهم صورت گرفت.

^{۳۳} – نگاه کنید به کتاب جان هنری مریم در اینجا:

John Henry Merryman, *The Civil Law Tradition*, 2nd ed. (Stanford.: Stanford University Press, 1985).

و کتاب مری گلندون، دبلیو ام گوردون، کریستوفر اوزاکی (ویراستاران) در اینجا:

Mary Glendon, W. M. Gordon, and Christopher Osake, eds., *Comparative Legal Traditions* (St. Paul, Minn.: West Publishing, 1985).

و کتاب آرتور فن مهن، جیمز گوردلی (ویراستاران) در اینجا:

Arthur von Mehren and James Gordley, eds., *The Civil Law System*, 2nd ed. (Boston: Little Brown, 1977).

راه حکم قانون یا تصویب پارلمانی صورت می گرفت. در حقیقت، به این دلیل که فرض می شد شریعت به خودی خود دارای کمال است و غیرقابل تغییر، در کشورهای مسلمانی که در راه مدرنیزاسیون گام نهادند، به ناچار قوانین اسلامی را محدود به حوزه خانواده و وراثت کردند و در حوزه های دیگر موارد حقوق مدنی غربی را (گاه با تغییراتی) به اجرا گذاشتند (۳۴).

اگر شکل گیری و تطور جنبه های محوری فرهنگ را در تمدن اسلامی [از قرن هشتم تا دوازدهم میلادی] در نظر بگیریم و از این زاویه به اروپای قرن یازدهم بنگریم، اروپا در مقایسه با تمدن عربی و اسلامی همان اندازه نوپا، جوان، و کم تجربه بود که ایالات متحده در مقایسه با اروپای قرن هجدهم (سال ۱۷۷۶). با آنکه در قرن یازدهم اروپا دارای سنت دینی هزارساله ای بود، اما بخش عمده میراث رومی خود را از دست داده بود، به ویژه سنت حقوق روم و قسمت بزرگی از میراث یونانی اش را، و در نتیجه قادر نشده بود خارج از جریان مسیحی، سنت های روشنفکری مستقل برپا دارد.

جای تعجب نیست که مترجمان اروپایی و دیگر اهل علم – کسانی چون آده لار اهل باث (Adelard of Bath) (طی سالهای ۱۱۱۶-۴۲)، جرارد اهل کریمونا (Gerard of Cremona) (حوالی سالهای ۱۱۱۴-۸۷)، و مایکل سکات (Michael Scot) (۱۲۱۷-۳۵) – در آغاز رویارویی با میراث خاورمیانه و به طور اخص مواجهه با دستاوردهای اسپانیا، به سرعت هوادار و مُبَلِّغِ حکمت «استادان عرب» (۳۵) خود شدند.

۳۴- نگاه کنید به کتاب «ج ان دی اندرسون» در اینجا:

J. N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone Press, 1976).

و مجموعه مقاله ویراسته خدوری و لیبزنی در اینجا:

M. Khadduri and H. Liebesny, ed., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955).

و مقاله مؤلف حاضر در اینجا:

T. E. Huff, "On Weber, Law, and Universalism," *Comparative Civilizations Review* 21 (1989).

۳۵- برای گزارش کلی این پروسه انتقال فرهنگی نگاه کنید به فصل نهم کتاب چارلز هاسکینز، در اینجا:

Charles Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (New York: Meridian, 1957 [1927]), chap. 9.

در میان متخصصان قرون وسطا از دیرزمان پذیرفته شده که احیای میراث حقوقی رومی، همراه با انتقال سنت مفقود شده یونانی، از طریق ارتباطات جدید با فرهنگ عربی و اسلامی در قرن دوازدهم میلادی باعث پیدایش رنسانس یا نوزایی فرهنگی در اروپا شد. این شکوفایی تازه انرژی و خلاقیت بر همه حوزه های فکری تأثیر گذاشت؛ تأثیر آن در حقوق، فلسفه، تئولوژی (الاهیات)، و تحقیقات علمی بارز بود. این تأثیر گسترده را همچنین می شد در تأسیس دانشکده ها و دانشگاهها و گسترش شهرک ها و شهرهای نوین مشاهده کرد^(۳۶).

در حقیقت، حس تازه ای از بهروزی و رفاه که خود ناشی از توسعه سریع اقتصادی بود پشتوانه ای شد برای این شکوفایی و رونق ذهنیت خلاق در اروپا. می توان ادعا کرد که همین روحیه توانمندی

— همینطور نگاه کنید به مقاله تازه تر دیوید سی لیندبرگ، در اینجا:

David C. Linberg, "The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West".

مقاله بالا در صص ۵۲-۹۰ کتاب دیوید لیندبرگ (ویراستار) آمده در اینجا:

David C. Linberg, ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 52-90.

^{۳۶}— کتاب هسکینز ذکر شده در پانویست ۳۵. و در میان کتابهای بسیار در این زمینه:

— نگاه کنید به کتاب هاستینگز راشدال، در اینجا:

Hastings Rashdall, *The Universities of Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1964).

— همچنین نگاه کنید به کتاب آلکساندر موری، در اینجا:

Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford: At the Clarendon Press, 1978).

— همچنین نگاه کنید به کتاب ام دی چنو، در اینجا:

M. D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

— همچنین نگاه کنید به کتاب هارولد برمن، در اینجا:

Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

و فاعلیت انسانی بود که فرق اصلی و وجه تمایز متفکران اروپایی را با اندیشمندان خاورمیانه در این عصر رقم می زد.

این رویکرد به ویژه به طرز برجسته ای در میان سرآمدان مسیحی آشکار شد؛ یعنی هم در نوشته های متشرعان (طلبه ها و بنیانگذاران حقوقی کلیسا) و هم در آثار پیروان کلیسای روم و کاتولیک ها (طلبه ها و پیروان قوانین متحول شده رومی)؛ و همچنین در میان تئولوگ هایی که گرایش فلسفی داشتند مانند پیتر آبه لارد، ویلیام اهل کونچز، تی یری اهل شارتر، و بسیاری دیگر. این تمایل، در روحیه سرزنده جدیدی معطوف به عقل نمایان بود که نشانه های عقلانیت و یک نظم طراحی شده را در همه حیطه ها [ی واقعیت] مشاهده می کرد. مهم ترین منبع این گرایش عقل گرا اثری از افلاطون به نام «تیمائوس» بود، یعنی تنها اثر از افلاطون و یونانیان که پس از سقوط امپراتوری روم و قطع آموزش رسمی، هنوز برجا مانده بود.

تیمائوس افلاطون که در پایان قرن سوم میلادی توسط چالسیدوس (Chalcidus) به زبان لاتین ترجمه شده بود، نخستین بار از سوی سنت آگوستین مورد اقبال واقع شد و بعدها با همان اشتیاق مورد توجه تجددگرایان (moderni) قرنهای دوازدهم و سیزدهم در اروپا قرار گرفت (۳۷). با آنکه اعراب

^{۳۷} - نگاه کنید به ص ۶۰ کتاب م. چنو، در اینجا:

M. D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 60ff.

- همچنین در مورد کاربرد کلمه لاتین «متجددان» (moderni / مدرنی) نگاه کنید به ص ۲۲ کتاب تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe* (New York: St. Martin's, 1985), p.22.

- همچنین نگاه کنید به مقاله ادوارد گرنت، در اینجا:

Edward Grant, "Science and the Medieval University," in *Rebirth, Reform, and Resilience: Universities in Transition, 1300-1700*, ed. James M. Kittleson and Pamela J. Transue (Columbus: Ohio State University Press, 1984), pp. 68-102, at p. 85.

تیمائوس را می شناختند اما این اثر افلاطون در میان عرب ها از همان محبوبیت و پذیرش شوق آمیز که مسیحیان غرب ابراز کردند، برخوردار نشد^(۳۸).

آنچه در این اثر بیش از هر چیز بر متفکران اروپایی در اوان عصر جدید تأثیر گذاشت تصویری از طبیعت بود که همچون **یک کلیت نظم پذیرفته و هماهنگ** ظاهر می شد. جهان طبیعی همچون نظامی ترسیم شده بود متشکل از علت ها و معلول ها، که در آن انسان به مثابه بخشی از همان نظم عقلانی، به لحاظ داشتن نیروی عقل، رفعت یافته بود. جملات تاریخساز مربوط در تیمائوس که سرچشمه نقل قولها، تفسیرها، و الهامات متعدد بود به شرح زیر است:

«از این گذشته، هر «شونده» باید به نیروی علتی «بشود» زیرا ممکن نیست که چیزی بی علت «بشود» و به وجود آید... آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته، یا حادث است و از مبدایی به وجود آمده و پیدایشش را آغازی بوده است؟ [من می گویم...] جهان مخلوق و «شده» و حادث است...»

^{۳۸} - نگاه کنید به کتاب ریچارد والزر، در اینجا:

Richard Walzer, *Greek into Arabic* (Columbia: University of South Carolina Press, 1962);

— همچنین نگاه کنید به کتاب اف ای پیترز، در اینجا:

F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1968);

— همچنین نگاه کنید به مقاله «فلسفه» در تاریخ اسلام از کمبریج، جلد دوم، نوشته شلومو پاینز، در اینجا:

Shlomo Pines, "Philosophy," in *The Cambridge History of Islam* 2: 780-823.

— هر چند نقل هایی از کتاب افلاطون در نوشته های برخی از فیلسوفان عرب دیده می شود اما اشاره های مربوط به تیمائوس چنان گسسته و پراکنده اند که باید نتیجه گرفت این اثر افلاطون هرگز به عربی ترجمه نشده بوده است. همین نتیجه گیری را شلومو پاینز در مقدمه ای که بر کتاب ابن میمون (مایمانیدس) نوشته ملاحظه می کنیم، نگاه کنید به کتاب ابن میمون، در اینجا:

Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. xi-lxi;

— همچنین نگاه کنید به دو کتاب اف ای پیترز، در اینجا:

F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1968);

F. E. Peters, *Allah's Commonwealth* (New York: Simon and Schuster, 1973).

پیدا کردن صانع و سازنده کل جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد. اما در مورد او این مطلب را ناچاریم تحقیق کنیم که جهان را از روی کدام یک از دو سرمشق ساخته است: به تقلید از آنچه همیشه همان است و لایتغیر، یا از روی آنچه حادث است و متغیر؟» [از ترجمهء محمدرضا لطفی]^(۳۹)

هراندازه دربارهء تأثیر عناصر تفکر افلاطونی بر اندیشمندان مسیحی قرون وسطا در این دوران صحبت کنیم کم گفته ایم، و این دوران درست قبل از فرارسیدن **ارسطوی «تازه یافته»** است.

این پلاتونیسیم یا افلاطون گرایی به همهء رشته های پژوهشی سرایت کرد از جمله به مطالعهء طبیعت و همچنین **پژوهش در نصّ کتاب مقدس** ^(۴۰).

یکی از دستاوردهای بااهمیت این دوران در غرب، پس از کشف طبیعت، این پنداشت بود که میان سپهرهای طبیعی و ماوراءطبیعی می باید تمایز و مرزبندی قایل شد، یعنی آنچه را که جنبهء اعجاز و معجزه دارد باید از نیرهای طبیعت سوا کرد. ویلیام اهل کونچز (وفات ۱۱۵۴) را شاید بتوان مهمترین نظریه پرداز این نوع فلسفهء شبه علمی از طبیعت به شمار آورد. او در شرحی که بر تیمائوس افلاطون نوشته چنین ادعا می کند که:

«افلاطون پس از آنکه نشان داد هیچ چیز نمی تواند بدون علت وجود داشته باشد، بحث خود را دقیق تر کرده و مشتق شدن معلول را از علت مؤثر خود به بیان درآورد. باید چنین تشخیص دهیم که هر

^{۳۹} - افلاطون، تیمائوس، ذکر شده در ص ۵۵ کتاب چنو، در اینجا:

Plato, *The Timaeus* (Jowet trans.).

— همچنین نگاه کنید به ترجمهء محمدحسن لطفی از آلمانی به فارسی، دورهء آثار افلاطون، جلد سوم، (تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰) صص ۱۷۲۳-۱۷۲۴

^{۴۰} - برای تأثیر آن بر شعر نگاه کنید به کتاب دبلیو وذرپی، در اینجا:

W. Weatherby, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1972).

اثری یا توسط «خالق» هست شده یا به وسیله «طبیعت»، یا اینکه ساخته صنعتگری انسانی است که کار طبیعت را نسخه برداری کرده است. نتیجه عمل «خالق» همان خلقت اولیه چیزی است که مواد و مصالح آن از قبل موجود نیست، مانند خلقت عناصر اولیه و ارواح، یا چیزهایی که در چشم ما خلاف روال مرسوم طبیعت عمل می کنند مانند زایش عیسا از بطن مریم باکره و نظایر آن. اما کار طبیعت عبارت است از پدید آوردن چیزها از دل چیزها همانند آنچه از دانه گیاهان به شکل جوانه و شاخه سربرمی کشد، زیرا طبیعت همان انرژی نهفته در بطن چیزها است که موجودی را از بطن موجود مشابهی پدید می آورد.»^(۴۱)

این برداشت از طبیعت همزمان دربرگیرنده [مفاهیم] **نظام مندی** (یا سلسله مراتب) و **قانون مندی** بود. نظریه پردازان قرون وسطا کاشف عالمی شدند که به مثابه یک گیتی یا یک کیهان، از عناصر مرتبط و همبسته تشکیل شده بود. به این شیوه، آنوریوس اهل آتون (Honorius of Autun) از صنعتگری برتر یاد می کند که «گیتی را همچون ساز بزرگی چنان ساخت که هر تار آن نغمه ای متفاوت به گوش می رساند»، صنعتگری که عالم را به دو بخش مکمل یکدیگر تقسیم کرد: بخش روحانی و بخش مادی. آنوریوس می نویسد:

«زیرا او کار خود را به دو قسمت تقسیم کرد - دو بخش که نقطهء مقابل یکدیگرند. روح و ماده، در سرشت خود نقیض یکدیگر اما دمساز در وجود، همچون گروه همخوانان [در کلیسا] که در آن صدای بم مردان با نوای زیر پسرچگان در می آمیزد... پدیده های مادی خود به طرز مشابهی به بخش های متفاوت آواز دست جمعی می مانند که برحسب جنس، نوع، فرد، فورم، و شماره تقسیم بندی شده، همه به طرز هماهنگی چنان با یکدیگر آمیخته اند که به تبعیت از قانون ذاتی خود به میزان لازم، قادر اند صدای مناسب خویش را بیرون بفرستند.»^(۴۲)

در این دوران مکرراً بر این نظر تأکید می شود که کیهان واحد، نظام یافته، و قاعده بندی شده ای وجود دارد که در آن **قوانین طبیعت** و نیروهای طبیعت به طرزی **خودانگیخته** و **خودسامان** در

^{۴۱} - نقل شده در ص ۴۱ کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

^{۴۲} - نقل شده در ص ۸ کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

فعالیت اند. شکل دیگری از همین دیدگاه را در نوشته های «هیوی سنت ویکتور» (وفات ۱۱۴۱ Hugh of St. Victor) می یابیم، که جهان را همچون یک وحدت نظم پذیرفته (یونیورسیتاس universitas) درک می کند. او می نویسد، «ترتیب نظام یافته پدیده ها از بالا تا پایین شبکه این گیتی . . . چنان سازمان یافته است که در میان همه موجودات هیچ چیز در طبیعت جدا افتاده و نامرتب نیست.»^(۴۳)

آبوت تی یه ری اهل شارتر (وفات ۱۱۵۶ Abbot Thierry of Chartres) هم مدعی است که، «به نظر می رسد که عالم را در موجودیت خود دارای عللی است، و نیز اینکه عالم در یک تداوم زمانی پیش بینی پذیر به هستی درآمده است. می توان اثبات کرد که این هستی و این نظم عقلانی است.»^(۴۴)

به همین سان، پتر آبه لار (وفات ۱۱۴۲ Peter Abelard) در صدد برآمد تمایز نیروهای خودانگیخته و خودسامان را در طبیعت با نیروهای الهی توضیح دهد و هرکجا که تبیین های طبیعت گرایانه امکان پذیر می بود، آن تبیین ها را [به توضیحات دیگر] ارجح می شمرد. آبه لار می نویسد:

«شاید از ما پرسند کدام قوای طبیعت در این جا مؤثر واقع شده؛ نخست، پاسخ من این است که وقتی تأثیرات معینی را به قوای طبیعت و علت های طبیعی نسبت می دهیم، منظور ما به هیچ وجه نحوه عملی نیست که طبق آن خدا در آغاز عالم را شکل داد، یعنی هنگامی که فقط اراده متعال بود که در خلق پدیده ها از قوای طبیعت برخوردار بود . . . پس از آن ما همچنان به بررسی و آزمون قوای طبیعت می پردازیم . . . به نحوی که شکل گیری و گسترش بعدی هرچیزی که بدون دخالت معجزه روی داده، به نحو کافی توضیح داده شود.»^(۴۵)

^{۴۳} - نقل شده در ص ۷، یادداشت ۱۰ کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

^{۴۴} - نقل شده در مقاله تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Steifel, "Science, Reason, and Faith in the Twelfth Century: The Cosmologists' Attack on Tradition," *Journal of European Studies* 6 (1976): 4.

^{۴۵} - نگاه کنید به ص ۱۷ یادداشت ۳۴ در کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

گذشته از همه اینها، این برداشت از جهان [طبیعی] به مثابه مکانی نظم یافته [وقانون مند] پیدایش دیدگاهی را سبب شد که طبق آن عالم به یک «ماشین» شباهت داشت، یعنی دیدگاهی که در نوشته های «هیوی سنت ویکتور» آمده؛ او می نویسد:

«از آنجا که دو [نوع] اثر در جهان وجود دارد، آنچه که خلق شده و آنچه که بازسازی شده، باید به دو نوع عالم نیز قایل شویم: عالم نامرئی و عالم مرئی. عالم مرئی همین ماشین است؛ این گیتی که به چشم طبیعی مشاهده می کنیم.»^(۴۶)

تلقی عالم همچون یک ماشین کیهانی در عنوان یکی از رساله های علمی «رابرت گروسه تست» (Robert Grosseteste) هم آمده و همین تصویر از جهان به طور مکرر در نوشته های این عصر بازمی تابد^(۴۷).

خلاصه، انواع پلاتونیسم در قرن دوازدهم تبدیل به الگویی شدند برای پژوهش و تحقیق؛ الگویی که طبق آن هر پدیده ای – اعم از طبیعی و ماوراء طبیعی – چنان مورد آزمون قرار می گرفت که بتوان علت ها و دلایل عقلی آن را توضیح داد^(۴۸). برای همه مسجل بود که چنین روشی دشوار است و به

^{۴۶} - نگاه کنید به ص ۷ یادداشت ۱۰، در کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

^{۴۷} - بنیامین نلسون در تعدادی از مقالات خود بر همین تصویر جهان به مثابه یک ماشین در قرون وسطا تأکید کرده است. نگاه کنید به ویژه به صص ۱۹۰ و ۱۹۷ یادداشت ۶ در کتاب بنیامین نلسون، در اینجا:

Benjamin Nelson, *On the Road to Modernity*, ed. Toby Huff (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981).

– همچنین نگاه کنید به دو کتاب لین وایت جونیور، در اینجا:

Lynn White, Jr., *Machina Ex Deo* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1968).

Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Oxford University Press, 1962), pp. 105.

^{۴۸} - این دیدگاه که مغرب زمین می بایست تا قرنهای شانزدهم و هفدهم صبر کند تا به این ایده ها، به ویژه به ایده های قوانین طبیعت، برسد اکنون از مد افتاده است. نگاه کنید به دو مقاله زیلسل، در اینجا:

Edgar Zilsel, "The Genesis of the Concept of Physical Law," *The Philosophical Review* 248-245: (1942) 51

احتمال زیاد واکنش منفی مذهبیان متعصب را نیز برمی انگیزد. با این همه، آدلار اهل باث، با پذیرش این فلسفه طبیعت گرایانه در توضیح جهان، برنامهء کار را چنان پیش گذارد که زمینهء کار فیلسوفان را روشن می ساخت:

«کارکرد همهء حس ها و ارتباط درونی آنها با یکدیگر در همهء موجودات زنده بارز است . . . اما اینکه کدام نیروها در کدام نوع از رابطه ها و به چه طریقی در ارتباط با یکدیگر قرار می گیرند، این پرسش ها را فقط ذهن یک فیلسوف می تواند پاسخ گوید. زیرا تأثیرات این ارتباطات درونی به طرز نامحسوسی با علت های معینی پیوند خورده اند و رابطه میان خود این علل نیز بسیار پیچیده است به نحوی که غالب اوقات دانش نسبت به آنها توسط خود طبیعت از چشم فیلسوفان پنهان نگه داشته شده است.»^(۴۹)

Edgar Zilsel, "The Sociological Roots of Science", 544-562;

— همچنین نگاه کنید به کتاب تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe*;

— همچنین نگاه کنید به فصل ۱ و ۲ از کتاب چنو، در اینجا:

M. D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, Selected, edited, and translated by Jerome Taylor and Lester K. Little, (Chicago: University of Chicago Press, 1968) chaps. 1 and 2;

— همچنین نگاه کنید به صص ۱۱۹-۱۲۵ از کتاب دیکستر یوس، در اینجا:

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture* (London: Oxford University Press, 1961), pp 119-125.

زیلسل در کتاب خود (که قبلاً ذکر شد) نامی از پلاتونیست های منطقهء شارتر (Chartres) نمی برد و ذکر

هم از چهره های مهمی چون آبه لار، آده لار اهل باث، و آلن اهل لیل نمی کند. برای بحث های جدیدتر دربارهء

توسعهء ایدهء قوانین طبیعت در اندیشهء یونانی، نگاه کنید به مقالهء هلموت کستر، در اینجا:

Helmut Koester, "Nomos and Physeos: the Concept of Natural Law in Greek Thought," in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, ed. Jacob Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1968) pp. 524-541.

^{۴۹} — ذکر شده در مقالهء تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, *The Heresy of Science: A Twelfth Century Conceptual Revolution*, Isis, 68 no. 243 (1977): 355.

ویلیام اهل کونچز همین نکته را با صراحت بیشتری بیان کرد و گفت، «این وظیفهء کتاب مقدس نیست که طبیعت چیزها را به ما بیاموزد؛ این کار وظیفهء فلسفه است.»^{۵۰}

چقدر این گفته شباهت دارد به نظر گالیله که در قرن هفدهم میلادی گفت، «نیت روح القدس [فقط] این است که به ما بیاموزد چگونه می توان به آسمان [بهشت] رفت، نه اینکه خود آسمان چگونه عمل می کند.»^{۵۱}

اما این تجددگرایان قرن دوازدهم (moderni) از این هم فراتر رفتند. آنها [در ادامهء بررسی های طبیعت گرایانهء خود] به **واریسی کتاب مقدس و انتقاد از آن** پرداختند و نشان دادند که اگر بخش هایی از نص الاهی با عقل و نظام طبیعت همخوانی نداشته باشد، نباید معنی آن بخش ها را تحت اللفظی برداشت کرد. تی یری اهل شارتر البته تا این اندازه جلو نرفت اما هم او در تفسیری که بر «سفر پیدایش» (Genesis - در تورات) نوشته می گوید، «آنچه می خوانید شرحی تأویلی است بر بخش اول سفر پیدایش از نظرگاه پژوهشگر پروسه های طبیعی (secundum physicam) . . . و همچنین معنی لفظی متن.»^{۵۲}

اما ویلیام اهل کونچز این شیوه را بازهم جلوتر برد و استدلال در علل فیزیکی را ارجحیت بخشید. او می نویسد، «نص الاهی می گوید خداوند آنها را دو قسمت کرد، آنها که زیر چرخ گردون و آنها که

^{۵۰} - ذکر شده در ص ۱۲ کتاب چنو، در اینجا:

Chenu, *Nature, Man, and Society*, p. 12.

^{۵۱} - نگاه کنید به مقالهء گالیله، در اینجا:

Galileo, "Letter to Grand Duchess Christina", in M. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), p. 96.

گالیله ظاهراً قصد داشت با نقل قول از کاردینال بارونیوس و کاردینال بلارمین، برای تحقیقات خود مجوز دست و پا کند.

^{۵۲} - ذکر شده در مقالهء تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, "Science, Reason, and Faith in the Twelfth Century: The Cosmologists' Attack on Tradition", *Journal of European Studies* 6: 7.

بر فراز چرخ گردون بودند. از آنجا که چنین گفته ای مغایر با عقل است، باید نشان دهیم که چرا چنین گفته ای نمی تواند صحت داشته باشد.^{۵۳}

چنین به نظر می رسد که این مفسران مسیحی در قرون وسطا، پیشاهنگان رویکردی به کتاب مقدس و مستندات تاریخی بودند که جایگاه عقل و ابزارهای منطقی استنتاج را مقدم بر معنی لفظی کلام قرار می دهد. این آغازی است برای نقدهای پیشرفته بعدی در **مطالعات انجیل شناسانه** (^{۵۴}).

به همان نحو که تمامی گیتی همچون یک کلیت واحد ادراک می شد، انسان نیز بخشی از این کلیت عقلانی به حساب می آمد. گفته می شد که انسان به نیروی عقل مجهز است و به همین لحاظ قادر است قانونمندی های کیهان را مشاهده کند و از آنها رمزگشایی نماید یا طبق اصطلاحی که آن زمان رایج شد و واجد اهمیت بسیار بود، انسان می توانست «**کتاب طبیعت**» (the book of nature) را بخواند (^{۵۵}). همین فلسفه عقلی از انسان [یا انسان شناسی فلسفی عقلی] توسط نویسندگان بسیاری در این عصر به بیان درآمده است، از جمله آدلار اهل باث، که می نویسد:

^{۵۳} - همانجا.

^{۵۴} - نگاه کنید به کتاب بریل سمالی، در اینجا:

Beryl Smalley, *Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1952).

- همچنین نگاه کنید به کتاب سرادوین هاسکینز و نوتل دیوی، در اینجا:

Sir Edwyn Hoskins and Noel Davey, *The Riddle of the New Testament* (London : Faber and Faber, 1958).

- به نظر می رسد ریچارد پاپکین تاریخ این خاستگاه ها را بسیار متأخرتر می داند. نگاه کنید به مقاله او در اینجا:

Richard Popkin, "Bible Criticism and Social Science" in *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences* (Boston: Studies in the Philosophy of Science, vol. 14), ed. R. S. Cohen and Marx Wartofsky (Dordrecht : Reidel, 1974), pp. 339-360.

^{۵۵} - درمورد اهمیت ایده «کتاب طبیعت» نگاه کنید به فصل نهم کتاب بنیامین نلسون، در اینجا:

Benjamin Nelson, "Certitude, and the Books of Scripture, Nature, and Conscience," in *On the Road to Modernity*, chap. 9.

«درست است که انسان برحسب طبیعت و امکانات طبیعی از سرعت زیادی در حرکت برخوردار نیست [در مقایسه با موجودات دیگر] اما واجد نیرویی است به مراتب گرانقدرتر که همان عقل باشد. به لحاظ داشتن همین قوا است که انسان بر تمامی حیوانات برتری دارد و می تواند آنها را مقهور خود کند ... ملاحظه می کنید که عطیه عقل تا چه اندازه بر تجهیزات طبیعی برتری دارد.»^{۵۶}

در نتیجه همین برداشتهای عقلی بود که مجموعه ای از ایده های به راستی مدرن – درباره ساختمان طبیعت، درباره نقش مستقل فلسفه در تقابل با دین و نص مقدس، و درباره عقلانیت انسان – در رنسانس قرن دوازدهم میلادی پدیدار شد.

تمامی این برداشتها به زودی با از راه رسیدن «ارسطوی تازه یافته» و ترجمه های دیگری که از آثار یونانی و عربی شد، به طرز بنیادی دگرگون گشتند. علا رغم تأثیر بعدی ارسطو [در رشد دیدگاههای علمی مدرن] باید اذعان کرد که عقل گرایی افلاطونی موفق شد پایه های آن بینشی را برجا مستقر سازد که طبیعت فیزیکی (و متافیزیکی) گیتی را همچون یک کلیت عقلانی و همبسته درک می کرد. از همه مهمتر، همین پلاتونیسیم باعث شد که نسبت به ظرفیت عقلی انسان در فهم و توضیح، اعتقادی راسخ پدید آید و به همان درجه از اهمیت، همین انسان با همان ظرفیت عقلی بتواند کتاب مقدس را تفسیر کند و توضیح دهد.

فلسفه و تئولوژی مسیحی در قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی با صراحت کامل انسان را صاحب عقل اعلام کردند که به یمن این قابلیت، او می توانست رمزآمیزترین معماهای خلقت را رمزگشایی و کشف کند. همین قوای عقلی نیز او را قادر می ساخت که از خود نص الهی رمززدایی کند – **بدون یاری از وحی و الهام، و بی نیاز از لفاظی و دوپهلویی.**

^{۵۶} - ذکر شده در مقاله تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, "Science, Reason, and Faith in Twelfth Century: The Cosmologist' Attack on Tradition", Journal of European Studies 6: 3.

این دیدگاه درست **برعکس دیدگاه اسلامی** در همان دوره است، چه در میان فیلسوفان و چه در میان تئولوگها یا متکلمون مسلمان. در میان تئولوگها، دیدگاه اشعری درباره انسان و طبیعت، مبتنی بر اتومیسیم اسلامی و «اوکیژنالیسم» [occasionalism] دیدگاه دینی که علیت طبیعی را نفی می کند و تنها اراده خدا را مسؤول روابط به ظاهر علت و معلولی می شناسد؛[مخالف آن بود که نظم طبیعی را به شکل مکانیکی [همچون یک ماشین] و تابع قانونمندی های فیزیکی در نظر آورد، یعنی آنطور که نزد تئولوگهای مسیحی در قرنهای دوازدهم و سیزدهم به تدریج مرسوم شد]^{۵۷}). با آنکه فارابی و ابن سینا به شدت از افلاطون تأثیر گرفته بودند، آنها همان نتیجه گیری را از «تیمائوس» نکردند که متفکران لاتینی کردند. این درست است که فیلسوفان عرب منطبق با افلاطون به دیدگاههای فلسفی ای دست یافتند که سرآمدان دینی مسلمان را خوش نمی آمد؛ اما همین فیلسوفان موفق نشدند به یک جهان بینی عقلانی و مکانیستی، مشابه با افلاطون گرایان اروپایی در قرن دوازدهم دست یابند. فراتر از این تئولوگهای کلامی یا متکلمون به هیچ وجه نمی توانستند طبیعت را به نحوی طبیعت گرایانه چنان ترسیم کنند که خود قوای علت و معلولی طبیعت توضیح دهنده آن باشد و، مهمتر از همه، این متکلمون حاضر نبودند قبول کنند که آنچه در قرآن آمده را می توان با استدلالهای طبیعت گرایانه توضیح داد، به همان شیوه ای که تی پری و ویلیام اهل کونچز محتوای انجیل را در قرن دوازدهم در اروپا مورد تفسیر قرار دادند.

حتا دیدگاههای خواجه نصیر طوسی دانشمند مسلمان که به ستاره شناسی مبتنی بر اصول ریاضی اشتغال داشت مغایر با آن دیدگاه عمیقاً عقلگرایانه (راسیونالیستی) از گیتی است. طوسی در بیوگرافی فکری خود تصدیق می کند که دیدگاههای مختلفی در عالم وجود دارد که هریک تفسیر خاص خود را ارائه می دهد و، «این ادعا که حقیقت را منحصرأ باید از راه تفکر و عقل دریافت»^{۵۸}) اشتباه است.

^{۵۷} - نگاه کنید به کتاب میم فخری، در اینجا:

M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averros and Aquinas* (London : Allen and Unwin, 1958).

^{۵۸} - نگاه کنید به کتاب نصیرالدین طوسی، در اینجا:

Nasir al-Din Tusi, *Contemplation and action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. and trans. S. J. Badakhchani (London: I. B. Tauris, 1999), p. 30.

به زعم طوسی، آنچه ما نیازمندش هستیم یک آموزگار و راهنما، یا یک منبع وحیانی است برای یافتن حقیقت.

پرهیز از تعبیر قرآن به یاری علوم طبیعی، حتا در اوایل قرن بیستم، قابل توجه است، مثلاً در قضیه شیخ مصری محمد ابوزید. طبق تحقیق همیلتون گیب، ابوزید در سال ۱۹۳۰ نسخه ای از قرآن را همراه با توضیحات و حواشی به چاپ رساند که در آن تفاسیر قدیمی مورد انتقاد واقع شده و اشارات ماوراء طبیعی قرآن به شیوه ساده طبیعی گرایانه توضیح داده شده بود. با آنکه هدف نشر این نسخه از قرآن تشویق نسل جوان به مطالعه قرآن بود، کتاب توسط پلیس توقیف شد و با حکم رسمی، اجازه وعظ و خطابه و مجلس گزاری از محمد ابوزید سلب شد^{۵۹}.

همین گونه احساسات در سال ۱۹۸۹ به هنگام محکوم ساختن رمان «آیه های شیطانی» نوشته سلمان رشدی بروز کرد. می توان گفت سنت نقادی از انجیل و کتاب مقدس در مسیحیت (که گاه به آن نقد عالی — higher criticism — هم گفته اند) یک سنت منحصر به فرد غربی است که در قرنهای دوازدهم و سیزدهم سرچشمه گرفت و در عصر روشنگری به شدت توسعه یافت^{۶۰}. برعکس، چنین سنتی هرگز در اندیشه اسلامی پرورانه نشد و فقدان آن امروزه باعث شده که تلاش در نقل روایات داستانی [در ادبیات، هنر، سینما، و تئاتر] از شخصیت ها و رویدادهای تاریخ اسلام مورد اعتراض مسلمانان قرار گیرد^{۶۱}.

بدون آنکه به جزئیات بیشتری پردازیم، می توانیم چنین نتیجه بگیریم که رنسانس قرن دوازدهم اروپا پایه های پروژه های تحقیقی علمی را گذاشت که بعدها بر روی آنها تحولات مهم بعدی میسر شد.

^{۵۹} - نگاه کنید به ص ۵۴ کتاب همیلتون گیب در اینجا:

H. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947). p. 54

^{۶۰} - نگاه کنید به یادداشت ۵۴

^{۶۱} - نگاه کنید از جمله به این دو کتاب:

Daniel Pipes, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West* (New York: Birch Lane Press, 1990);

Lisa Appignanesi and Sara Maitland, eds., *The Rushdie File* (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1990).

این پایه گذاری خود مدیون تلاش رهبران دینی در مسیحیت بود که بر فعالیت های فکری آن زمان چیره بودند و طبق پژوهش های تینا ستیفل، فرضیات زیر را شامل می شد:

- واریسی عقلانی و بی طرفانه طبیعت به منظور فهم عملکرد آن ممکن و مطلوب است.
- در چنین بررسی هایی می توان از تکنیک های ریاضی و استدلالات منطقی - استنتاجی سود برد.
- تا جای ممکن باید از روش های تجربی (آمپریک) بهره گرفت که مبتنی بر شواهدی هستند که از داده های حسی گرفته شده اند.
- پژوهشگری که می خواهد به عملکرد ساختارهای طبیعی پی ببرد («دانشمند» یا «عالم») باید روش مندانه و با احتیاط دست به تحقیق بزند.
- در مورد پرسش های مربوط به کارکردهای طبیعت، دانشمند باید از توسل به هرگونه مرجعیت، سنت، و عقاید مرسوم بپرهیزد، مگر اینکه داده های موجود از لحاظ عقلی قابل اثبات باشند.
- دانشمند باید همواره با شک سیستماتیک پیش رود و در مواردی نیز دوره هایی مدید از عدم قطعیت را در تحقیقات منظم خود از سر بگذراند تا قادر شود پدیده های طبیعی را درک کند.^(۶۲)

براین اساس، همراه با تینا ستیفل می توان نتیجه گرفت که این عزیمت فکری منجر شد به بازاندیشی های متعدد در **متدولوژی دانش ها** که در آن زمان در جریان بود. این نقطهء عزیمت، بانی برنامهء

^{۶۲} - نگاه کنید به ص ۳ از کتاب تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe* (New York: St . Martin's Press, 1985), p. 3.

تحقیقی شد (research program) در همان بستر متافیزیکی که فرض را چنین می گذاشت که رویدادهای طبیعت از لحاظ عقلی قابل توضیح اند آنهم به مدد ابزار منطقی و عاملیت عقل انسانی که خدا داده است. این برنامه تحقیقی بر این فرضیه استوار است که انتظام طبیعت ناشی از روابط علت و معلولی است که در «تیمائوس» افلاطون و منابع دیگر آمده است. اگر جایی برای معجزات باقی می ماند، آن جا محصور بود در حوزه ای که به طور روزافزون محدودتر و فرعی تر می شد.

تا چه اندازه این فلسفه طبیعت گرا و عقل گرا از طبیعت باعث تکامل شاخه اصلی تفکر علمی شد هنوز جای تحقیق و جستجو دارد. با از راه رسیدن «ارسطوی نویافته» بسیاری از این گرایشها به حاشیه رانده شدند زیرا سیستم ارسطویی قدرتمندتر بود.

با اینهمه، پس از آنکه پروژه های تحقیقی توسط اندیشه ارسطوی نویافته تحکیم شد، جای شگفتی نبود که در قرن سیزدهم مقامات سنتی کلیسای مسیحی در برابر آن مقاومت کنند. همین مقاومت به ادعانامه رسمی سال ۱۲۷۷ انجامید که از سوی اسقف پاریس ستفن تمپی به (Stephen Tempier) علیه یک سلسله مفروضات فلسفی صادر شد. اما در مجموع این ادعانامه موفق نشد آزادی های آکادمیک را محدود کند و جلوی آموزش آثار ارسطو را بگیرد و تفکر علمی را به هراس اندازد. برعکس، **دفترهای فیزیک ارسطو – که موضوع آنها طبیعت فیزیکی، گیاهان، حیوانات، و هواشناسی است – به خوبی در دانشگاههای مهم اروپا استقرار یافته بودند و تا قرن هفدهم تداوم یافتند** (۶۳).

^{۶۳} - نگاه کنید از جمله به مقالات ادوارد گرنت و جیمز ویسپیل، در اینجا:

Edward Grant, "Science and Medieval University", pp. 68-102;

Edward Grant, "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages", Viator 10 (1979): 211-244;

James A. Weisheipl, "The Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century", Medieval Studies 26 (1964): 143-185.

گذشته از این، نباید فراموش کنیم که تلاش برای آنکه تئولوژی خود تبدیل به علم شود در این دوران یک جنبش مهم به شمار می رفت^{۶۴} که به طرز اجتناب ناپذیری زندگی فکری را در جهت سیستماتیزه کردن بیشتر و خودآگاهی بیشتر در تأملات روش منداانه (متدولوژیک) سوق داد.

همین نکته را می توان در **مطالعهء حقوق** هم صادق دانست (چنانچه در فصل چهارم این کتاب خواهیم دید). یک بار که این گام برداشته شد و تعهدی راسخ به این ایده قبولی یافت که انسان صاحب عقل است - ایده ای که ریشه در تفکر فلسفی و نیز بینش تئولوژیک داشت - جنبش به سمت علم طبیعت، آزاد از قیدهای دینی، اجتناب ناپذیر بود، با همهء موانعی که بر سر راهش ظاهر می شد. اما گذشته از اینها، در مغرب زمین یک سرچشمهء دیگر نیز برای این باور متافیزیکی که انسان صاحب عقل و عقلانیت است وجود دارد: ایدهء «وجدان».

درحالیکه حقوق کلاسیک اسلامی برآن بود که عقل انسانی را به عنوان منبع مستقل تألیف حقوق [مستقل از احکام الهی] مهار یا حذف کند، حقوق در اروپا و مغرب زمین در مسیر کاملاً مخالف این گرایش حرکت کرد. چنانکه دیدیم، اندیشه پردازان اروپایی در قرون وسطا، در زمینه های فلسفه، تئولوژی، و علوم طبیعی عمیقاً به این باور رسیدند که گیتی انتظامی عقلانی دارد و انسان که خود در خلق این نظام عقلانی دست دارد، دارای قوایی به نام عقل [مستقل از عقل اولی] است. این تعهد متافیزیکی در وهله ی اول از یونانی ها به ارث رسیده بود، به ویژه از راه رساله ی «تیمائوس» افلاطون.

علاوه برآن، این باور از یک کانال مسیحی خاص وارد اندیشه ی اروپاییان شد و آن کانال، تلقی یا مفهومی بود به نام «سین دره سیس» (synderesis) یا همان «وجدان»، مفهومی که در انجیل، به ویژه عهد جدید (انجیل مسیحی)^{۶۵} ریشه داشت.

^{۶۴} - نگاه کنید به کتاب چنو ذکر شده در یادداشت ۵۰

^{۶۵} - منابع مربوط به این موضوع [کشف یا ابداع «وجدان»] بسیار وسیع است. دست چینی از آنها شامل کتابهای زیرین می شود:

Eric D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom* (New York: Sheed and Ward, 1961);

Michael Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (Leiden: E. J. Brill, 1977);

K. E. Kirk, *Conscience and its Problems: An Introduction to Casuistry* (London: Longmans, Green, 1927);

اگر بر نوشته‌های سنت پال [قدیس مسیحی] دقیق شویم، می‌بینیم که کلمه‌ی «وجدان» (کان شنس - conscience) معادل این معنا است: «شاهدی درونی و داوری باطنی برای اعمال و انگیزه‌های گذشته‌ی یک فرد، که می‌تواند راه به آسایش فکری بدهد یا به ندامت و افسوس.»^{۶۶}

گذشته از این، مفسران مسیحی خاطرنشان کرده اند که وجدان، خاستگاه آن هرچه که باشد اعم از عادت یا قوای ذهنی معرفتی، آنچنان قابلیت است که علاوه بر واری و داوری اعمال گذشته‌ی انسان، می‌تواند رفتار آینده‌ی او را نیز نسخه بنویسد. بنابراین، وجدان تنها شامل احساس ندامت به معنی مرسوم روانشناسانه (و فرویدی) اش نمی‌شود که امروزه مورد قبول است، بلکه دستگاه بسیار پیچیده تری در جان و روان آدمی است که قادر به تمیز و تشخیص است. چنانکه پل تیلیک [تئولوگ مسیحی] می‌نویسد:

«در اصل، مسیحیت همواره بر مسئولیت اخلاقی بی قید و شرط فردی اصرار ورزیده که همان آموزه‌ی سنت پال درباره‌ی وجدان است. آکویناس می‌گوید اگر فرمانی از بالا، از سوی آن مرجعی که شما خود را تسلیم و موظف به اطاعت اش کرده اید برسد که با وجدان شما سازگاری نداشته باشد، باید از آن فرمان سرپیچید؛ و سخنان معروف مارتین لوتر در برابر امپراتور در شهر ورمز (Worms)

John McNeil, *A History of the Cure of Souls* (New York: Harper, 1964);

M.-D. Chenu, *L'aveil de la conscience dans la civilisation medievale* (Paris: J. Vrin, 1969);

D. E. Luscombe, "Natural Morality Natural Law," in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 705-719 .

یک جمع بندی مفید را می‌توانید در مقاله‌ی بنیامین نلسون در انسیکلوپدیا بریتانیکا بیابید، در اینجا:
Benjamin Nelson, "Casuistry," in *Encyclopedia Britannica* 5 (1968): 51-52.

^{۶۶} - نگاه کنید به ص ۸ کتاب داری، ذکر شده در پانویست پیشین.

که رفتار خلاف وجدان جایز نیست . . . همه براساس آموزه‌ی سنتی‌ی مسیحی‌ی وجدان بوده است.»^(۶۷)

این تضاد [میان فرمان خدا و حکم وجدان] بازهم در نوشته‌های سنت پال مورد تأکید بیشتر قرار می‌گیرد آنجا که او میان قانون به شکل کلام یا نصّ خدا در تورات و قانون الاهی که تنها بر قلب انسان نوشته شده تمایز قایل می‌شود. سنت پال می‌نویسد، «وقتی مسیحیانی که دسترسی به قانون ندارند به طور غریزی ملزومات قانون الاهی را راهنمای خود می‌سازند، آنها خود قانون خویش اند، با آنکه قانونی در دست‌رس شان نیست؛ آنها تأثیر قانون الاهی را بدان نحو که بر قلب شان نوشته شده به نمایش می‌گذارند؛ وجدان آنها برای شان نقش شاهد را به عهده می‌گیرد به صورتی که اعتقادات اخلاقی‌ی آنها می‌تواند باعث محکومیت یا تبرئه آنها شود.»^(۶۸)

باید توجه داشت که واژه‌ی «وجدان» (conscience و کلمه‌ی یونانی syndresis) در تفکر سنت پال از کتاب عهد عتیق و سنت یهودیان نیامده – که به احتمال زیاد اصلاً این واژه در آن غایب است – بلکه از اندیشه‌ی عمومیت یافته‌ی هلنی [یونانی] اخذ شده است^(۶۹).

پدران اولیه‌ی کلیسا، برای نمونه سنت آمبروز (وفات ۳۹۷ میلادی)، بازیل (وفات ۳۷۹ م)، و اورینگن (وفات حوالی ۲۵۳-۲۵۴ م)، همه تفسیرهای مهمی بر این قوای ذهنی - روحانی نوشته اند. اما «تفسیر سنت جروم» بود که این مفهوم را گسترده و به عمق برد^(۷۰)، و آن را تبدیل به یکی از منابع دائمی‌ی

^{۶۷} - نگاه کنید به ص ۱۳۹ کتاب تیلیک، در اینجا:

Paul Tillich, "The Transmoral Conscience," in *The Protestant Era* (Cambridge, Phoenix Books, 1957), p. 139.

^{۶۸} - نگاه کنید به گفتار رومیان در کتاب تیلیک، در اینجا:

Romans 2: 14-15 (Moffat Trans.) as cited in Tillich, *The Protestant Era*, p. 139.

^{۶۹} - نگاه کنید به صص ۵۲-۵۴ کتاب پیرس، در اینجا:

C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (London: SCM Press, 1955), pp. 52-54.

^{۷۰} - نگاه کنید به پانوش ۲۴ کتاب بیلور و صص ۱۵-۱۹ کتاب دارسی، ذکر شده در پانوش ۶۵.

تأملات فلسفی و تئولوژیک در قرون وسطا کرد. دلیل آن بود که جروم مقدس واژه‌ی یونانی «سین تره سیس» (synteresis) را گرفت و آنرا به واژه‌ی لاتینی وجدان (کن سی ین تیا - conscientia) ترجمه کرد (۷۱). این کار یک بدعت بسیار مهم بود، «زیرا آن واژه‌ی لاتینی [در معنای اصلی خود] وسیع تر و مبهم تر از معادل یونانی اش بود، تازه اگر چنین فرض بگیریم که این دو اصلاً معادل یکدیگر بودند... کلمه‌ی «کن سی ین تیا» در لاتین به معنای آگاهی یا وقوف به معرفت [از چیزها] به طور کلی بود، به ویژه در معنای تجربه و ادراک، و نیز معرفت به واقعیت‌ها یا آنچه که واقعیت امور را تشکیل می‌دهد.» (۷۲)

این بعد اخلاقی‌ی «وجدان» [نه جنبه‌ی معرفتی و شناختی‌ی آن] بود که تبدیل شد به محور آموزه‌ی مسیحی‌ی وجدان در قرون وسطا. پیش از آن، [در یونان] فیلسوفان رواقی [ستوئیک‌ها stoics] ایده‌ی وجدان را پرورانده بودند، «و نزد آنها وجدان به معنای وقوف انسان به قانون اخلاقی‌ی نهفته در طبیعت بود و اینکه آیا اعمال خود انسان تا چه اندازه با آن قانون مطابقت دارد یا ندارد.» (۷۳) مثلاً سنکا «می‌پنداشت وجدان همان نگهبان مقدس درون هر فرد است.» (۷۴)

اما ابتکار جروم مقدس بود که به تبع مفسران افلاطون گرایی که رویای حزقیل را تفسیر کرده بودند [حزقیل یا عزکیل Ezeckiel پیامبر یهود]، تصمیم گرفت «سین دره سیس» (یا «سین تره سیس») را به عنوان چهارمین عنصر تشکیل دهنده‌ی وجدان معرفی کند. همین ایده بود که فیلسوفان و تئولوگ‌ها را به کار گماشت تا امکانات و قابلیت‌های فلسفی‌ی چهار عنصر مطرح شده از سوی سنت جروم را بکاوند. بنا به گفته‌ی سنت جروم:

۷۱- طرز نوشتن این واژه به چند صورت ثبت شده از جمله synderesis و synteresis و syneideresis. نگاه کنید به ص ۲۴ کتاب بیلور، ذکر شده در پانوش ۶۵.

۷۲- همانجا.

۷۳- همانجا ص ۲۵.

۷۴- همانجا.

«ما [سه عنصر] عقل، روح، و تمنا [خواهش نفسانی، کامجویی] را داریم که به ترتیب مطابقت دارند با انسان، شیر، و گاو نر. اکنون بر فراز این هر سه، عقاب ایستاده است که می‌گویند در روان خانه دارد و عنصر چهارمی است که یونانیان نامش را وجدان (سین دره سیس) گذاشته اند و این عنصر بالا و فراسوی سه عنصر دیگر جای دارد. این همان اخگر وجدان است که حتا در قلب قابیل نیز به هنگام اخراج اش از باغ عدن خاموش نشد.»^(۷۵)

به مدت دو قرن پس از سنت جروم، مسایل فلسفی و مفهومی ای که او در تفسیر خود به میان کشید منشاء بحث‌های انتقادی بسیار شد؛ این بحث‌ها سرانجام در قرن سیزدهم در کار توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) به ثمر رسید.

بدون آنکه بخواهیم بیش از این وارد جزئیات پیچیده‌ی این بحث شویم^(۷۶)، می‌توانیم به این گفته اکتفا کنیم که اندیشمندان مسیحی قرون وسطا چیزی به نام وجدان را به انسان نسبت دادند که حکایت از وجود یک قوا یا عنصر فعال شناسنده‌ی درونی (inner cognitive agency) می‌کرد و همین عاملیت درونی بود که فرد را قادر می‌ساخت حقایق اخلاقی را دریابد و درباره‌ی امور و موقعیت‌های اخلاقی داوری کند. اندیشمندان مسیحی انسان را صاحب قوای ذهنی عقلانی تشخیص دادند، قوایی که به طور اخص می‌توانست با معضلات اخلاقی روبرو شود. می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که در مغرب زمین (اروپا)، تصاویر اصلی و غالب از انسان در فلسفه و الاهیات، عقلانیت انسان را مؤکد می‌سازد. آن مراجع روحانی مسیحی که از اندیشه‌ی فلسفی یونانی متأثر شده بودند در کنار روحانیانی که بیشتر تلاش خود را متوجه کتاب مقدس و منابع تئولوژیک می‌کردند، هردو ظرفیت و قابلیت‌های پیچیده عقل و عقلانیت را به انسان نسبت می‌دادند.

^{۷۵} - نگاه کنید به یادداشت ۱۶ و ص ۲۶ کتاب داری ذکر شده در پانوش ۶۵.

^{۷۶} - امروزه در محافل تئولوژیک «وجدان» چنین تعریف می‌شود، «مناسب ترین قاعده ای که عقل درست در سپهر اخلاقی تجویز می‌کند»؛ نگاه کنید به مقاله‌ی بنیامین نلسون در انسیکوپدیا بریتانیکا، ذکر شده در پانوش ۶۵ و به ص ۷۲ کتاب بنیامین نلسون، در اینجا:

Benjamin Nelson, *On the Road to Modernity*, ed. Toby Huff (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981).

این ظرفیت عقلانی خود را هم در حیطه‌ی شناخت طبیعت نشان می‌داد و هم در حیطه‌ی ادراک حقایق اخلاقی و دینی. دقیقاً به دلیل آنکه انسان دارنده‌ی وجدان بود، یعنی یک عامل فعال اخلاقی و عقلانی [در ضمیر او]، این انسان قادر بود بدون یاری گرفتن از وحی و کتاب مکاشفه، به حقایق اخلاقی دست یابد. حتا اگر به راه خطا درمی‌غلطید، این انسان چاره‌ای نداشت جز آنکه از وجدان خود پیروی کند. برای بسیاری از مسیحیان، داشتن وجدان پاک نشانه‌ی آن بود که فرد وظایف دینی خود را با نیت نیکو و از روی درایت به جا آورده است.

در سال ۱۲۱۵ مجمع مربوط به امر وجدان به طور گسترده تشکیل شد و همه‌ی پیروان عیسا فراخوانده شدند تا به پای اعتراف [به گناه] بروند، درست به همان دلیل که آنها صاحب وجدان بودند و به مدد وجدان خود می‌توانستند بار خطاهای اخلاقی‌ی خود را سبک کنند^{۷۷}). حتا اگر این اقدام کلیسا را کوششی در جهت نهادینه کردن و کنترل دنیای باطنی مؤمنان بدانیم، بازهم نمی‌توان انکار کرد که یک بار برای همیشه تصویری متافیزیکی از انسان بر دل‌ها نقش زده شد که دیگر قابل زدودن نبود: اینکه انسان صاحب عقل و وجدان فردی است و از آنها خلاصی ندارد.

وقتی که چنین برداشتی از انسان به طور رسمی پذیرفته شد، به طور روزافزون عقل و وجدان تبدیل به استاندارد و محکی شدند که در تناسب و مطابق با آنها فرایض اخلاقی و احکام حقوقی می‌بایست سبک‌سنگین می‌شدند. افراد در هر مقامی و با هر درجه‌ای از دریافت فیض الهی می‌بایست به فرمان عقل و وجدان خود عمل کنند. اصلاحات دینی‌ی لوتر (رפורماسیون)، از این دیدگاه، انقلابی بود که این قوای وجدانی را تماماً آزاد ساخت و وجدان فردی را قاضی‌ی نهایی و برتر همه چیز از جمله داور حقیقت نهفته در نص و کلام کرد. در عمل، ارتودوکسی دینی بازنده شد و به جای آن عقل و وجدان آزاد گشتند تا وظایف خود را به عهده گیرند^{۷۸}).

^{۷۷} - نگاه کنید به صص ۴۵ و ۲۲۴ کتاب نلسون، ذکر شده در پانوش ۷۶. از منابع قدیمی‌تر هنوز باید از اثر کلاسیک سه جلدی هنری لی نام برد، در اینجا:

Henry Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences*, 3 vols., reprint (New York: Greenwood Press, 1968).

^{۷۸} - برای نقش لوتر، نگاه کنید به کتاب بیلور ذکر شده در پانوش ۶۵. همچنین برای ارزیابی نقش لوتر از دیدگاه حقوقی نگاه کنید به فصل ۷ از کتاب یوجین روزن ستاک هیوسی، در اینجا:

اما در اسلام وضع درست به عکس بود.

همانطور که دیدیم تنولوگ های مسلمان به همراه فقیهان مسلمان در قبال انسان [و جایگاه او در هستی] فلسفه ای کاملاً متفاوت [از مسیحیت] بر ساختند. دیدگاه آنان تأکید خود را بر محدودیت های ذاتی انسان و حدود قوای عقلی او (intellect) می گذاشت. طبق این فلسفه، عالم پیچیده تر از آن است که چنین موجود فانی ای بتواند آنرا به تمامی درک کند. در نتیجه، باید حد و مرز استفاده از عقل را به دقت شناخت. در نوشته های شافعی، مهمترین معمار مکتب اصلی فقه سنی، انواع متعدد رأی [عقلی]، استحسان (یا استدلال و نتیجه گیری شخصی)، و ارجحیت های فردی دیگر، همه، در مقوله ی «قیاس» [= استنتاج از مقایسه با حکم اصلی الله و پیامبر] مستحیل شدند یا به طور در بست حذف گردیدند؛ تنها چیزی که برای فقیهان باقی ماند همان استدلال در محدوده ی تنگ قیاس بود.

پس از [تعالیم] شافعی، دیگر قابل تصور نبود که کسی بتواند یک «اصل حقوقی» تازه ابداع کند، [اصلی که ماسبق نداشته باشد] که طبق آن احکام جزئی تر زیر مفاهیم عام تر و بالاتر طبقه بندی شوند، اعم از اینکه این موارد جزئی تر شامل قواعد ارأئی ادله و آیین دادرسی باشند یا اینکه محتوای حکم را در بر گیرند. حکم از سوی الله یک بار برای همیشه و برای همه ی موارد نازل شده بود، حکمی که به خودی خود کامل، جامع، مُبرأ از التقاط [انسانی] بود. پس وظیفه ی انسان فقط فهم درست این احکام الاهی بود نه اینکه اصول و نظریه های جدیدی از خود به آنها بیفزاید.

گذشته از این، «اجماع» یا توافق جمعی در میان عالمان [و فقها] مسایل و پرسش های بنیادی حقوقی را روشن ساخته بود و جایی برای کشفیات تازه ی نسل های آینده باقی نمی گذاشت. نسل های آینده فقط می توانستند درک و فهم خود را از احکام الاهی عمیق تر سازند اما نمی توانستند حکم تازه ای به احکام خدا اضافه کنند. ایده ی یونانی و مسیحی «وجدان» (سین دره سیس) برای فقهای مسلمان و فیلسوفان اسلامی ناشناخته بود^{۷۹}. فقط در نیمه ی قرن نوزدهم میلادی بود که مفهوم وجدان برای نخستین بار به

Eugene Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution* (New York: Argon Books, 1969), chap. 7.

^{۷۹} - نگاه کنید به ص ۳۴۸ کتاب مشترک گارده و آناواتی، در اینجا:

L. Gardet and M. M. Anawati, *Introduction a la Theologie Musalmane*, 2nd ed. (Paris: J. Vrin, 1970), p. 348.

شکل واژه‌ی «ضمیر» در ترجمه‌های تازه‌ی انجیل به زبان عربی پیدا شد، یعنی برای نخستین بار لفظ یونانی «سین دره سیس» به جای اینکه با کلمه‌ی «نیت» ترجمه شود به واژه‌ی «ضمیر» ترجمه شد^{۸۰}. به اوایل قرن بیستم که می‌رسیم مفهوم «وجدان» به معنی «خود-آگاهی اخلاقی» [استقلال اخلاق فردی در ضمیر شخص، درمقابل اخلاق الاهی] در میان عرب‌زبانان تحصیل کرده رایج شد.

حتا اگر فرض بگیریم که فیلسوفان مسلمان با رساله‌ی «تیمائوس» اثر افلاطون آشنایی داشتند، بازهم نشانه‌ای در دست نیست که ثابت کند آن تلقی عقلانی از وجود انسان و طبیعت که در این رساله آمده، مورد پذیرش این فیلسوفان قرار گرفته بود^{۸۱}.

در جهان فکری مسلمانان، هم اینکه تئولوژی یا علم کلام مورد التفات و پذیرش قرار گیرد خود آسان به دست نیامد و در ابتدا فقیهان آنرا مذموم می‌دانستند. در شروع شکل‌گیری اسلام، اینکه تئولوژی یا کلام بتواند ملکه‌ی علوم به حساب آید قابل تصور نبود^{۸۲}. به همین روال، در فقدان یک دیدگاه فلسفی در قبال انسان به عنوان موجودی عقلانی که می‌تواند بدون یاری گرفتن از وحی و کلام، خود به تمیز خوب و بد برسد و حقایق اخلاقی را تشخیص دهد، نمی‌توان تصور کرد که فلسفه قادر شود نقش یاور تئولوژی را ایفا کند^{۸۳}.

^{۸۰} - نگاه کنید به کتاب لیرویک، در اینجا:

Oddbjorn Leirvik, *Knowing by Oneself with the Other: al-Damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relations* (Oslo: Unipub forlag, 2002).

^{۸۱} - نگاه کنید به پانوش ۳۸ در بالا. برای یک بررسی کامل از نحوه‌ی پذیرش «تیمائوس» در اندیشه‌های یهودی، مسیحی، و اسلامی، نگاه کنید به مقاله‌ی توبی هاف در اینجا:

Toby Huff, "Science and Metaphysics in the Three Religions of the Book," *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000): 173-198

^{۸۲} - نگاه کنید به کتابهای رحمان و مکدیدی، در اینجا:

Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Doubleday, 1968), p.123

G. Makdisi, ed. and trans., *Ibn Qadama's Censure of Speculative Theology* (London: Luzac, 1962).

^{۸۳} - هرچند در زبان کلاسیک عربی کلمه‌ای برای «کان شنس» (وجدان conscience) وجود ندارد اما اعراب واژه‌های متعدد دیگری داشتند که به جنبه‌های مختلف عقل (intellect)، عقل (reason)، و گفتار (discourse) اشاره

به این نکته باید اشاره کنیم که در جهان فکری اسلام، فقط الله می‌تواند خالق باشد و چنین خدایی «شریک» و همکار ندارد؛ با این حساب، انسان فاقد ظرفیت آفرینندگی و خلق است.

در اینجا باید بپذیریم که در دوران شکل‌گیری اسلام^{۸۴} شاخه‌ای عقل‌گرا به نام «معتزله» پدید آمد^{۸۵}. فیلسوفان دینی معتزله پذیرفتند که انسان از قوای کامل عقلی برخوردار است؛ اعتزالی‌ها حتا به «همترازی عقل و وحی» قایل شدند^{۸۶}. نزد آنها، عقل همان شاخصه‌ای بود که انسان را «خالق

داشت که بسیاری از آنها را مدیون یونانیان بودند؛ کلمه‌ی «عقل» به نظر می‌رسد ترجمه‌ی عربی کلمه‌ی «نوس» (nous) یا «عقل فعال» (active intellect) ارسطو باشد. نگاه کنید به کتاب فضل الرحمن، در اینجا:

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, reprint (Chicago: University of Chicago Press, 1979); همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی فضل الرحمن در انسیکلوپدیای اسلام، در اینجا:

Fazlur Rahman, "Aql" in EI2 1:341-342.

همچنین نگاه کنید به کتاب روزنتال، در اینجا:

E. J. Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

اما همانطور که گفتیم «ضمیر» همان واژه‌ای است که برای ترجمه‌ی «کان شنس» به کار رفته، هرچند معنی آن بیشتر به ایده‌ی فرویدی بار ناشی از گناه نزدیک است تا ایده‌ی مسیحی عاملیت اخلاقی فعال و درونی.

^{۸۴} - نگاه کنید به کتاب مونتگمری وات، در اینجا:

William M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).

^{۸۵} - علاوه بر فصول ۷ و ۸ کتاب مونتگمری وات در پانوشت پیشین، همچنین نگاه کنید به کتاب دیگر او، در اینجا:

W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985)

همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی فرانک، در اینجا:

R. Frank, "Some Fundamental Assumptions of Basra School of Mu'tazila," *Studia Islamica* 33 (1971):5-18;

^{۸۶} - همچنین نگاه کنید به کتاب جورج حورانی، در اینجا:

George Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: The Clarendon Press, 1971);

همچنین نگاه کنید به صص ۱۳۶-۱۴۶ کتاب پیترز، در اینجا:

F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1973), pp. 136-146.

^{۸۶} - مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۹۰

اعمال خود» می‌کرد و همین شاخصه نیز به او تواناییِ داوری میان نیک و بد را می‌داد^(۸۷). در این دیدگاه، انسان دارای «توان ذاتی برای عمل و ادراک درونی از ملاک‌های تشخیص خیر و شر بود.»^(۸۸)

همین دیدگاه اعتزالی به این نتیجه رسید که «خدا نمی‌تواند به عملی غیر عقلانی و ناعادلانه دست زند.»^(۸۹) این گرایش عقلی [معتزله] سرانجام مقهور گرایش دیگری شد که از تعلیمات اشعری (وفات ۹۳۵ م) در قرن دهم میلادی برمی‌آمد. اشعری نیز مانند اکثر متکلمون [یعنی عالمان تئولوژی شفاهی]، تمامی مرجعیت را درست به شریعت واگذار کرد به نحوی که، «همه‌ی مسایل عملی از جمله احکام حقوقی و قواعد اخلاق عملی که در زندگی واقعی تأثیر می‌گذارند تابع مرجعیت شریعت قرار گرفتند.»^(۹۰)

همانطور که فضل الرحمن متذکر شده است، این جهت‌گیری باعث شد که میان تئولوژی از یک سو و حقوق و اخلاقیات عملی از سوی دیگر جدایی افتد. در نتیجه، حقوق و اخلاقیات منجمد ماندند و تفکر معطوف به اخلاق عملی آزاد گذاشته نشد تا قادر گردد برای مشکلات زندگی راه حل‌های عملی پیش‌گذازد. همان اخلاق زنده – و تصویر جامع‌تری از یک زندگی مبتنی بر اخلاقیات عملی ارائه دهد.

اشعری میان حوزه‌ی حقوق و باورهای دینی مرز قاطعی کشید. او نوشت:

«قدما در زمان خود درباره‌ی دین از زاویه‌ی شریعت (یعنی حقوق) بحث کرده و نظر داده اند . . . [بحث‌هایی] نظیر تکالیف فقهی همچون جزا و طلاق که ما نمی‌توانیم همه را اینجا ذکر کنیم . . . این‌ها همه موارد حقوقی‌اند که به امور جزئی زندگی می‌پردازند و قدما آنها را تابع شریعت نمودند که به جزئیات رفتار و اعمال در زندگی مربوط است . . . و به همین لحاظ آنها را نمی‌توان به درستی فهمید

^{۸۷} - گارده و آناواتی، همان، ص ۳۴۷

^{۸۸} - مقاله‌ی فرانک، همان، ص ۷.

^{۸۹} - مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۲

^{۹۰} - مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۳

مگر آنکه متوجه باشیم آنها مرجعیت پیامبر را پشتوانه دارند. اما در جایی که به اصول تعیین کننده‌ی ایمانی مربوط می‌شود، هر مسلمان فهمیده‌ای باید در این موضوعات به اصول عام و مورد توافقی رجوع کند که بر اساس عقل، تجارب حسی، و دانش بی‌واسطه بنا شده‌اند. بنابراین، [طبق این مرزبندی] مسایل جزئی حقوقی باید به عهده‌ی اصول شریعت گذاشته شود که مبتنی بر مرجعیت سنت است، حال آنکه مسایلی که از عقل و تجربه برمی‌آیند باید به بنیادهای خود [بنیادهای عقلی و تجربی] رجوع داده شوند، و [طبق این مرزبندی] هرگز نباید مرجعیت و عقل را با یکدیگر درآمیخت.»^(۹۱)

با آنکه اشعری واضح می‌گوید که حیطه‌ی سنت و تبلور آن شریعت را هرگز نباید با حوزه‌ی عقل مخلوط کرد یا آنرا تابع حوزه‌ی عقل کرد، باید بیفزاییم که تلقی اشعری از عقل (که شاید بهتر باشد آنرا intellect ترجمه کنیم تا reason) همان چیزی نیست که فیلسوفان از عقل فعال (active intellect) درک می‌کردند؛ همچنین، تلقی اشعری از عقل متفاوت است از برداشت غربی‌ها از «نور باطن» (inner light).

همانطور که فارابی (وفات ۹۵۰) گفته است، «آن عقلی (intellect) که متکلمون مدام درباره‌اش سخن می‌گویند - وقتی که درباره‌ی چیزی می‌گویند: این امر طبق عقل ضرور افتاد، یا رد شد، یا قبولی گرفت - منظورشان چیزی است که همه‌ی مردم در نخستین عکس‌العمل خود ابراز می‌کنند. منظور [این متکلمون] از عقل همان است که بیشتر مردم عادی بلافاصله در نخستین واکنش خود به طور عام از خود نشان می‌دهند.»^(۹۲)

فارابی ادامه می‌دهد که هرچند متکلمون، «خود خیال می‌کنند که عقل مورد نظر آنها همان عقلی است که ارسطو از آن صحبت کرده... اگر بر مقدمات بحث آنها دقیق شوید در می‌یابید که همه‌ی آنها بدون استثنا منظورشان عکس‌العمل اولیه‌ی عامه است. آنها به این شیوه [در سخن] از یک چیز نام

^{۹۱} - اشعری، نقل شده در مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۵

^{۹۲} - ذکر شده توسط پائیز در پیشگفتار او بر کتاب ابن میمون، در اینجا:

Shlomo Pines, "Introduction" to Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (Chicago: Chicago University Press, 1963).

می‌برند اما [در عمل] منظورشان چیز دیگری است.^{۹۳}) خلاصه آنکه اشعری به طور کامل عقل‌گرایی معتزله را طرد کرد.

علاوه بر این، اشعری با پروراندن نظریه‌ی خود [درباره‌ی مرجعیت مطلق شریعت در حقوق و اخلاقیات]، دیدگاه قاطع دیگری را نیز درباره‌ی علیّت و تعین پدیده‌ها بر کرسی نشاند. این دیدگاهی بود مبتنی بر جبرگرایی (دترمینیسم) و اصالت اراده‌ی خدا در سببیت پدیده‌ها (اوکیژنالیسم occasionalism) که طبق آن خداوند با خواست و اراده‌ی خود عالم را لحظه به لحظه اداره می‌کند.

[توضیح مترجم - برای گرایش occasionalism معادل مناسبی در فارسی نداریم اما مقصود نظریه‌ای دینی درباره‌ی علیت است که در حقیقت نافی مفهوم علیت می‌باشد. اوکیژنالیست‌ها معتقدند علیت و سببیت در طبیعت و به طور کلی در میان چیزهای طبیعی، و در میان ذهن انسان و چیزهای طبیعی، وجود ندارد، بلکه تنها خواست و اراده‌ی خدا است که دو چیز را چنان مجاور یکدیگر قرار می‌دهد که ما به اشتباه تصور می‌کنیم یکی «علت» دیگری است. همانطور که در بخش‌های پیشین دیدیم دید یونانی، در افلاطون و ارسطو هردو، در پهنه‌ی طبیعت به مفهوم علیت باور دارد که طبق آن هر رویداد ناشی از علتی (یا عللی) متقدم بر خود است که وجود آن پدیده را توضیح می‌دهد. در اوکیژنالیسم باور به اراده‌ی خدا به عنوان خالق علیت، آنرا از نظریه‌ی دیوید هیوم درباره‌ی علیت نیز متمایز می‌کند.]

طبق این دیدگاه، عاملیت انسان - هم قوه‌ی استدلال عقلی او از ابتدا تا انتها و هم اعمال او - اکتسابی است، یعنی این عاملیت خود از راه «کسب» از خدا، پیشاپیش متعین شده است.^{۹۴}) آموزه‌ی اکتساب

^{۹۳} - همان

^{۹۴} - برای آموزه‌ی «کسب» نگاه کنید به انسیکلوپدیای اسلام، در اینجا:

"Kasb" in EI2 4: 690-694.

همچنین نگاه کنید به ص ۱۹۲ کتاب مونتگمری وات، ذکر شده در پانوش ۸۴

همچنین نگاه کنید به صص ۶۶۳-۷۱۹ کتاب هری ولفسون، در اینجا:

Harry Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976), pp. 663-719.

تا اندازه ای به معتزلی های قرن هفتم و هشتم میلادی برمی گردد، اما نزد اشعری ها به نظریه ای قوی در دفاع از عاملیت و تعین خدا در [اداره ی] همه ی پدیده ها تبدیل می شود. طبق دید اشعری، «اعمال انسانها خلق شده است . . . هر عمل واحد از دو عامل برمی خیزد، یکی از این دو عامل خدا است که خالق عمل است، دیگری یعنی انسان، عاملیت اش را «کسب» می کند؛ و [طبق این دیدگاه] خدا در مورد اعمال انسان دارای عاملیتی است که انسان در واقعیت به شکل عامل آنرا به اجرا می گذارد. .»^(۹۵)

همین آموزه ی «کسب» [یا عاملیت اکتسابی انسان]، پس از اشعری تبدیل به یک مفهوم بنیادی علم کلام شد و به درجات مختلف توسط همه ی اشعری ها از قرن دهم تا قرن پانزدهم که اوج سیستم مند شدند تئولوژی اسلامی است، تکرار شد^(۹۶). به عبارت دیگر، همه ی اعمال انسان از خدا سرچشمه می گیرد، اما انسان به نحوی [نامعلوم] دارای اراده و قدرتی می شود که بتواند این اعمال را به اجرا بگذارد، اعمالی که در اصل همان اراده ی خداوند است^(۹۷).

تحول این نظریه که از سوی محققانی چون مونته گمری وات و هری ولفسون و دیگران مورد مطالعه قرار گرفته، نشان می دهد که متکلمون خود دچار سردرگمی بزرگی شده بودند در این خصوص که هم انسان و هم خدا را به طور همزمان مسؤل افعال و اعمال انسانها معرفی می کردند. در پایان، قدر قدرتی خدا به طور کامل تثبیت می شود اما درجه ی مسؤولیت انسان (به عنوان موضوعی حقوقی) ناروشن باقی می ماند.

^{۹۵} - نگاه کنید به ص ۱۹۲ کتاب مونته گمری وات، ذکر شده در پانوش ۸۴

^{۹۶} - نگاه کنید به ص ۶۶۳-۷۱۹ کتاب ولفسون، ذکر شده در پانوش ۹۴

همچنین نگاه کنید به کتاب گارده و آناواتی، ذکر شده در پانوش ۷۹

^{۹۷} - همین آموزه توسط متکلم برجسته ی قرن چهاردهم الایجی (al-Ijī) در کتاب اصلی اش تشریح شده است که دربرگیرنده ی تحلیلی عمیق از بنیادهای متافیزیکی نجوم یونانی است. نگاه کنید به مقاله ی صبرا، در اینجا:

A. I. Sabra, "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994): 1-42;

همچنین نگاه کنید به فصل پنجم کتاب حاضر.

اینکه انسان باید پاسخگوی اعمالی باشد که علیه خدا و دیگران مرتکب شده، پذیرفته می‌شود اما فراتر از این حکم کلی، هیچ نظریه [حقوقی] ای درباره‌ی مسامحه و قصور (نگ‌لی جنس negligence) و هیچ نظریه‌ای درباره‌ی مسؤولیت اعمال ناشی از کوتاهی و ندانم‌کاری که به دیگران صدمه می‌زند، تدوین نمی‌شود^{۹۸}). موضع صریح اشعری این بود که، «در مورد همه‌ی افعال که خدا خالق آنها و انسان کسب‌کننده‌ی آنها است، خدا دارای قدرتی است که انسانها را به انجام آن افعال برمی‌انگیزد.»^{۹۹})

اما اگر جبر در کار باشد، انسان از مسؤولیت [اخلاقی و حقوقی] مبرا خواهد شد، و صفت دیگر خدا یعنی «عدالت» نیز، یعنی عدالت در قبال سرنوشت انسان، مورد تردید قرار می‌گیرد، چه ما از دادگاههای این-جهانی صحبت کنیم چه از محکمه‌ی پاداش و جزای اخروی. زیرا اگر انسان [در تحلیل نهایی] مسؤول اعمال خود نباشد، مجازات او ناعادلانه است؛ و برعکس، اگر برخی انسانها در زندگی دچار عذاب و محرومیت شوند، این ناقض همان عدالتی است که خدا در قبال اجرای آن مسؤول است. مسأله‌ی «تئودیزی» [= اگر خدا نیک و عادل است و مدیر امور جهان، چرا تاریخ عالم لبریز از شرارت و بی‌عدالتی است؟] هیچ راه حلی پیدا نمی‌کند، و اخلاقیات عملی (اتیکز) اسلامی و فلسفه‌ی اخلاق (مورال فیلاسوفی) نمی‌توانند به جلو حرکت کنند و پیشرفتی در زمینه‌ی یک تئوری سیستماتیک نیت یا قصدیت، نظیر آنچه پیتز آبه لار در قرن دوازدهم در غرب تدوین کرد، در اسلام حاصل نمی‌شود^{۱۰۰}).

^{۹۸} - درباره‌ی تعریف اسلامی جرم و افعال مجرمانه، نگاه کنید به صص ۴۵-۵۶ کتاب مشترک لیپمن، مکانویل، و یروشالمی، در اینجا:

Matthew Lippman, Sean McConville, and Mordachai Yerushalmi, *Islamic Criminal Law and Procedure* (New York: Praeger, 1988), pp. 45-56

^{۹۹} - ذکر شده در ص ۵۵۲ کتاب ولفسون، ذکر شده در پانوش ۹۴

^{۱۰۰} - نگاه کنید به ص ۲۲۳ کتاب بنیامین نلسون، در اینجا:

Bejamin Nelson, *On the Road to Modernity*, ed. Toby Huff (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981), p. 223.

فورمول بندی نهایی اسلامی برای این مسأله [علیت یا روابط علت و معلولی]، که به طور کامل منجر به حذف رابطه‌ی علت و معلولی (متافیزیک علّی) از موقعیت‌های انسانی می‌شد، توسط غزالی ارائه گشت. تلاش ابن رشد برای ابطال دیدگاه غزالی به جایی نرسید. غزالی نوشت:

«طبق اعتقاد ما، ارتباط میان چیزی که معمولاً علت شمرده می‌شود و چیزی که معمولاً معلول تلقی می‌گردد، ارتباطی ضروری نیست؛ هریک از این دو چیز دارای فردیت خود است و با دیگری تفاوت دارد؛ تصدیق یا تکذیب، وجود یا عدم یکی از آن دو، نباید متضمن تصدیق یا تکذیب، وجود یا کذب دیگری به شمار آید – مثلاً، رفع تشنگی معلول آشامیدن [آب] نیست، سیری معلول خوردن نیست، سوختن معلول تماس با آتش، نور معلول طلوع آفتاب، مرگ معلول گردن‌زنی، شفا معلول استعمال دارو، و قضای حاجب معلول مصرف مسهل نیستند؛ همه‌ی این ارتباطات میان دارو، نجوم، علوم، و صنایع که به طور تجربی مشاهده می‌شوند [واجد روابط ضروری علت و معلولی نیستند]. زیرا ارتباط میان این پدیده‌ها خود مبتنی بر اراده‌ی قبلی خداوند است که آنها را در توالی خود خلق کرد، نه به این لحاظ که این رابطه به خودی خود لازم است و نمی‌تواند منقطع شود – برعکس، این توانایی در ید خداوند است که سیری را بدون خوردن موجب شود، مرگ را بدون گردن‌زدن؛ و یا اینکه تداوم زندگی را علارغم قطع گردن ممکن سازد. و همین اصل در مورد همه‌ی ارتباطها صدق می‌کند.»^(۱۱)

^{۱۱} – ذکر شده در ص ۳۱۶ کتاب ابن رشد، در اینجا:

Averroes, *Tahafut al-Tahafut*, trans. Simon Van den Bergh (London: Luzac, 1954), p. 316.

پذیرش بی قید و شرط این آموزه را تا همین امروز نزد نویسندگان مسلمانان چون سیدحسین نصر می‌بینیم؛ مثلاً در این کتاب:

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1968), pp.307ff.

و سایر آثار نصر.

به همین شیوه، امروزه در کشورهای مسلمان، از جمله مالزی و اندونزی، مرسوم است که اعمال آینده را با عبارت «انشاءالله» (اگر خدا بخواهد) مشروط می‌کنند.

تأثیر روانی چنین موضع تئولوژیکی را، که در گزارشات پزشکی گنیزه در قاهره ثبت شده [مرکز اسناد خطی یهودی در قاهره]، می توان در رفتار و گفتار پزشکانی مشاهده کرد که نسخه می نوشتند و دوا تجویز می نمودند. پروفیسور «اس دی گوتین» گزارش می دهد که، «به ندرت پیش می آمد که به هنگام نسخه نوشتن، این خصلت خدا ترسی بروز نکند. بر بالای نسخه نوشته می شد "به برکت خدا این دارو مصرف شود"، یا نسخه ی طبابت با عبارت "بسم الله الرحمن رحیم" (به نام خدای بخشنده و مهربان) آغاز می شد و تقریباً در همه ی موارد با این گفته خاتمه می یافت، "انشالله مؤثر واقع شود" [یعنی در صورتی که خدا بخواهد این دارو کار خواهد کرد]؛ یا "تنها از خدا باید سپاسگزار بود"»^(۱۰۲)

طبق پژوهش فضل الرحمن، تئولوژی پس از این دوران، «به دو شاخه تجزیه شد، شاخه ی دگماتیک (جزمی) که از لحاظ صوری خصلت منطقی داشت و این همان علم کلام بود؛ و شاخه ی دوم، حکمت نظری صوفیانه [عرفان]»^(۱۰۳)

عنصر جزمی در علم کلام همان برداشت اوکیژنالیست [علت و معلول فقط ناشی از اراده ی خدا است] را حفظ کرد که طبق آن انسان از قابلیت تفکر و عمل بدیع و خلاقانه [مستقل از اراده ی خدا] محروم شده بود. کلام همچنین می خواست نشان دهد که، «عقل در حقیقت نمی تواند اصول جهانشمول را دریابد»، و همانطور که غزالی گفته بود، «هیچ تعهدی از عقل بر نمی آید، بلکه تعهدات از شریعت ناشی می گردند»^(۱۰۴)

^{۱۰۲} - نگاه کنید به کتاب دو جلدی اس دی گوتین، در اینجا:

S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 2 vols. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968-71), 2:254.

^{۱۰۳} - نگاه کنید به ص ۱۰۷ از کتاب فضل الرحمن، ذکر شده در پانویست ۸۲

^{۱۰۴} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۶

در تحلیل نهایی، طبق پژوهش فضل الرحمن، کلام موفق شد، «تمامی حوزه‌ی متافیزیک را در انحصار خود درآورد و اجازه ندهد که تفکر ناب در صدد واریسی عقلانی طبیعت کائنات و سرشت انسان برآید.»^{۱۰۵}

هرچند بحث‌های دامنه‌دار غزالی درباره‌ی فلسفه باعث شد که تتولوج‌های مسلمان تا اندازه‌ای با کارکردها و موارد استفاده‌ی فلسفه و منطق آشنا شوند تا به عنوان سنگ محک اعتبار استدلالها از آنها بهره گیرند^{۱۰۶}، باید تأکید کرد که غزالی موفق شد نقش فلسفه را به عنوان علمی استدلالی و اثباتی نابود کند. به همین شیوه، «تعبیر او کیتزنالیست او [اراده‌ی خدا به عنوان عامل روابط علت و معلولی] درباره‌ی پیش‌فرض‌های تجربی علوم اثباتی»^{۱۰۷} به طرز مهلکی ارزش علوم طبیعی را در چشم راست‌کیشان پایین آورد.

با همه‌ی این اوصاف، مشاهدات فلسفی به شکل کجدار و مریز در اسلام دوام آورد، هم در اشکل صوفیانه و هم در مکاتب محدود فیلسوفانی که به کلام روی آورده بودند. فضل الرحمن معتقد است که در آثار فخرالدین رازی [تتولوج سنی] (وفات ۱۲۰۹ م) بود که سنت فلسفی پس از قرن دوازدهم ادامه پیدا کرد. او می نویسد در نوشته‌های فخرالدین رازی، «طیف خارق العاده وسیعی . . . برای کاربرد عقل ارائه شد.»^{۱۰۸}

^{۱۰۵} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۷

^{۱۰۶} - نگاه کنید به مقاله آ. ی. صبرا، در اینجا:

A. I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Assessment." *History of Science* 25 (1987): 232.

^{۱۰۷} - نگاه کنید به مقاله‌ی م. مامورا، در اینجا:

M. Mamura, "Ghazali's Attitude Toward the Secular Science," in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany: State University of New York Press, 1975), p. 108

^{۱۰۸} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۱

اما فخرالدین رازی و سایر نویسندگانی که پس از قرن سیزدهم میلادی به کار پرداختند، علیرغم اینکه می‌خواستند از فلسفه دفاع کنند، در مهمترین مسایل مربوط به تئولوژی و جزمیات، «همان مواضع سنتی و ارتدکس را پذیرفتند.»^{۱۰۹}

تنش میان فلسفه و سنت دینی ادامه پیدا کرد و غالب اوقات منجر به، «حمله‌ی شدید سنت‌گرایان به تفکر مستقل» می‌شد که سرانجام با یورش کامل ابن تمیّه (۱۲۶۳-۱۳۲۸ م) به فلسفه‌ی عقلی خاتمه پیدا کرد. بنا به گفته‌ی فضل الرحمن، اساس دیدگاه ابن تمیه، «تحکیم دوباره‌ی شریعت و تبرئه‌ی ارزش‌های دینی» بود^{۱۱۰}. بنا به گفته‌ی «اف ای پیترز»، برداشت ابن تمیه از کلام، «حتا از برداشت غزالی نیز تاریک‌اندیشانه‌تر است.»^{۱۱۱} هنگامی که ابن تمیه می‌خواست، «هماهنگی میان حقیقت سنت و برهان عقلی» را تحلیل کند، او، «سخنگیرانه از فیلسوفان و تئولوگها انتقاد کرد»^{۱۱۲} و به این ترتیب خصومت شدید میان فلسفه و دین را تداوم بخشید. یکی از نتایج مهم چنین برخوردی، «حذف فلسفه از مواد درسی»ی مدرسه‌ی الازهر در قاهره بود. تنها در اواخر قرن نوزدهم بود که در اثر ورود مدرنیته، در این مرکز آموزشی، فلسفه از قدغن بیرون آمد^{۱۱۳}.

نتیجه‌گیری

برای فهم تکامل و توسعه‌ی سیستم‌های اندیشه‌ی علمی، باید تصویر متافیزیکی گسترده‌تری را بررسی کنیم که در داخل آن گفتار واره‌های اندیشگی تحقق می‌پذیرند. یکی از مهمترین منابعی که قابلیت‌های عقلی انسان، و عقلانیت مستتر در طبیعت، در آن به تصویر درآمده، عبارت است از آموزه‌های دینی و حقوقی هر تمدنی. چنین برداشت‌هایی [تصاویر متافیزیکی از طبیعت و انسان؛ انسان‌شناسی فلسفی - م] به نحوی بنیانی تصویری که انسان از خود دارد را شکل می‌دهند و از همین طریق

^{۱۰۹} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۲

^{۱۱۰} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۱۱

^{۱۱۱} - نگاه کنید به ص ۲۱۰ از کتاب پیترز، ذکر شده در پانویشت ۸۵

^{۱۱۲} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۳

^{۱۱۳} - همانجا. اساساً تدریس فلسفه در یک دانشکده‌ی اسلامی مرسوم نبود، و دانشگاه الازهر با این عمل در حقیقت خود را

همساز با سایر مدارس نمود. نگاه کنید به یادداشت ص ۷۷ از کتاب مکدسی، ذکر شده در پانویشت ۳۰

قوای عقلیِ او را می‌پروراند یا برعکس محدود می‌سازند. تا آنجا که به تمدن عربی اسلامی مربوط می‌شود، معماران حقوقی و کلامی، ظرفیت‌های عقلی انسان را شدیداً به بند کشیدند. علم کلام و فقه، به اتفاق یکدیگر و به طور اخص، ایده‌ی عاملیت عقلیِ نهفته در تک‌تک انسانها را مردود دانستند و در عوض بر این پافشاردند که انسان باید حد خود را بشناسد و طریق سنت و مرجعیت را پی گیرد (تقلید)، و به این خیال باطل نیفتد که قادر است از اسرار طبیعت بیرونی و نص مقدس [حکمت الاهی] سر در بیاورد. شکل دیگر طاعت و تسلیم (submission) به مرجعیت در عبارت «بلاکفه» مشهود است که می‌گوید آموزش و تفسیر موجود را قبول کن، «بدون پرسش که چرا». این باور، گهگاه با عبارت «فقط خدا [از حکمت کار] خبر دارد» بیان می‌شود. کلام و فقه اسلامی این اعتقاد را تبلیغ کردند که حکمت خداوند و اجماع علما مقامی برتر از عاملیت انسانی دارد و حاضر نشدن بر این ایده مُهر تأیید بزنند که عقل انسانی خود می‌تواند منبع مستقلی برای حقوق و اخلاقیات باشد. به نظر می‌رسد چنین اعتقادی مربوط باشد به این واقعیت که در فقه اسلامی، منطق قصدیت [عاملیت مستقل اراده‌ی انسان] توسعه پیدا نکرده است (هرچند قصدیت یا نیت دینی در مناسک مذهبی به رسمیت شناخته شده)، و بنابراین، سایه روشن‌های مربوط به مسؤولیت [فردی] حقوقی (legal liability) اساس قانون مربوط به قصور (negligence) در فقه اسلامی پرورده نشده است.

تنها موردی که تا اندازه‌ای مسلمانان به دیدگاه عقلی نزدیک شدند، در کار معتزله دیده می‌شود. اما بازهم عاملیت انسانی فاقد قدرت بدعت و خلق در اندیشه‌ی دینی و اخلاقی تلقی شد و در نتیجه درهای اجتهاد بسته ماند. پس از غزالی، بزرگ‌ترین اندیشمندان فلسفی در تمدن عربی اسلامی، از چند استثنا که بگذریم، همواره در توانایی‌های عقلی انسان تشکیک کردند و منطق اثباتی را خفیف داشتند؛ آنها بر تقدم ایمان (فیده ئیسم - fideism) رجعت بی چون و چرای سنت و شریعت تأکید کردند. عقل نزد آنان منحصر می‌شد که به استفاده از منطق قیاسی، و هرگز این نظر مورد قبول واقع نشد که عقل می‌تواند بدون یاری از وحی و کلام، خود مستقلاً راهش را به حقیقت بیابد. نوآوری در مسایل دینی، معادل بدعت و گاه الحاد دانسته شد^(۱۴).

^{۱۴} - نگاه کنید به مقاله‌ی برنارد لوئیس، در اینجا:

B. Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam," *Studia Islamica* 1 (1953): 43-63.

مسیحیت و غرب نیز از بدعت‌های الحادی می‌هراسیدند و می‌خواستند جلو آنرا بگیرند، اما تا جایی که به پژوهش عالم طبیعی مربوط می‌شد، حیطه‌ی جدید و قدرتمندی از آزادی‌های فکری گشوده شد و رو به گسترش نهاد.

برعکس همتایان مسلمان خود، رهبران فکری قرون وسطا در اروپا به طور اخص خود را توانمند می‌دیدند که از طبیعت رمزگشایی کنند؛ آنها متون دینی و حقوقی خود را سیستم‌مندانه سازمان دادند و به محک داوری عقلی سپردند و درحالی‌که رنسانس [نوزایی فرهنگی] قرن دوازدهم انکشاف پیدا می‌کرد. نزد آنها، عقل درست همان چیزی بود که انسان را از حیوانات رده‌ی پایین تر متمایز می‌ساخت و واکاوی همه‌ی حیطه‌های واقعیت را ممکن می‌نمود. این دیدگاه البته آزاد اندیشی صد در صد بدون حد و مرز را در همه‌ی حوزه‌ها اعلام نمی‌کرد اما زمینه‌ای را تدارک دید که در آن استقلال فکری بتواند شکوفا شود؛ و به همان درجه از اهمیت، با ادغام ظرفیت‌های عقلی انسان و خداوند، مدعی شد که قوای عقلی بشر مانده‌ای است برای اثبات رفعت الهی. اضافه بر این، منابع متعددی وجود داشتند که انتظام عقلانی طبیعت و عقلانیت انسانرا می‌ستودند. از یک سو، رهبران فکری دینی و تئولوگ‌ها و مفسران متون کانونی، همان تصویر عقلانی طبیعت و انسان را که در رساله‌ی «تیمائوس» افلاطون بود با آغوش باز پذیرفتند. با پذیرش این تصویر [عقلی] متافیزیکی از جهان و ادغام آن در جهان‌بینی دینی خود، رهبران فکری اروپا در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، تبدیل به معماران برداشتی از انسان و ظرفیت‌های او شدند که به نحوی یگانه عقلی بود. مضافاً، روحانیان مسیحی این سنت انجیلی را داشتند – یا دقیق تر این سنت را اخذ کرده بودند – که طبق آن انسان واجد آن نوع از عاملیت عقلی سرکوب نشدنی است که می‌تواند در مورد مسایل اخلاقی به داوری صائب دست پیدا کند (یعنی همان «وجدان»). با آنکه ممکن است یک فرد مسیحی مطلع نیز به راه خطا در غلطد – و اعتراف در پیشگاه یک انسان والا تر می‌تواند در این خصوص مرهمی باشد – این اصل بدون قید و شرط پذیرفته شده بود که انسان مخلوقی عقلانی است که می‌تواند و باید قابلیت‌های عقلی خویش را در حیطه‌های کنش اخلاقی به کار گیرد.

در دست متفکران قدرتمندی نظیر پتر آبه‌لار، یک سیستم کاملاً تازه از حسابرسی اخلاقی – اصول اخلاقی casuistry – شروع به شکل گرفتن کرد. در چارچوب این سیستم نوین، و از نقطه نظر

قصیدیت، حتا می شد از داخل جزمیات مسیحی چنین ادعا کرد – همانند آبه لار – که نمی توان یهودیان «عهد جدید» را در تصلیب عیسا مسیح مقصر دانست زیرا آنها فاقد نیت و قصد آسیب رساندن به خدا بودند^(۱۱۵).

خلاصه، رهبران فکری قرون وسطا در اروپا به تصویری از انسان باور آوردند که آنچنان مشحون از عقل و عقلانیت بود که اندیشه گری فلسفی و تئولوژیک تبدیل به حوزه ای اعجاب انگیز از پژوهش و تحقیق شد که نتایج و عواقب آن به هیچ وجه قابل پیش بینی و در حیطه های پذیرفته شده نبود، با همه ی نارضایتی های ابراز شده [از سوی سنت گرایان]. گذشته از این، همه ی این کنکاشهای فلسفی و تئولوژیک در داخل مکانهای برگزیده ی آموزشی در مغرب زمین، یعنی در دانشگاهها، به وقوع می پیوست. تئولوژی مسیحی به واقع بر تن انسان جامه ای تازه از حالات و انگیزه ها دوخت اما همزمان به او یک سلسله از ظرفیت های عقلانی عطا کرد که مرزی نمی شناخت. در فصل بعدی این کتاب به مطالعه ی این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه این ظرفیت های عقلی به رسمیت شناخته شده در مطالعه ی حقوق و نیز مطالعه ی طبیعت به کار گرفته شد و چگونه این برداشت ها به شکل مفاهیم، قدرت ها، و شخصیت های حقوقی، به نهاد اجتماعی تبدیل شدند.

پایان

^{۱۱۵} - نگاه کنید به ص ۲۲۳ کتاب بنیامین نلسون، ذکر شده در پانوش ۴۷

همچنین نگاه کنید به کتاب د. ای. لاسکومب، در اینجا:

D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics* (London: Cambridge University Press, 1976).

Is a Depoliticized Islam Possible?

***By
Abdee Kalantari***

New York 2008