



پرسش از روح هر تمدنی از تمدنهای انسانی با دشواریهای معرفتی و روش شناختی بسیار پیچیده‌ای روبه‌روست. پیشتر در مقاله‌ای دربارهٔ روش‌شناسی استاد فون گرونه بام،^۱ این مسأله را به پیش شرطهای ویژه‌ای پیوند داده‌ام که پاره‌ای از آنها را یاد می‌کنم:

نخست: مسألهٔ روح تمدن از چارچوب تاریخ واقعه‌نگار بیرون می‌رود، زیرا تاریخ‌نگار نه نیازی به طرح آن دارد و نه می‌تواند آن را پاسخ دهد.

دوم: این انسان‌شناسی است که به مفهوم روح تمدن نیاز دارد تا در مقام دانشی مستقل پدید آید. درست به همین خاطر است که آن را به گونه‌ای مکانیستی از همان تمدنی که مورد پژوهش اوست، وام می‌گیرد. بر این پایه، ایستار سنت، جامعهٔ «تقلید» می‌پوشد و بی‌کمترین نقدی، سنتی را در پرتو سنتی دیگر، که کمتر از آن ذهنی (subjective) و دلخواهی نیست، تأویل می‌کند.

سوم: پرداختن به مسألهٔ روح تمدن، به

روح

تمدن اسلامی

و دانش

کلام جدید*

عبدالله عروسی

ترجمهٔ محمد مهدی خلجی

ضرورت به تاسیس دانش کلام جدید می‌انجامد. برای این که این دانش نوپدید در میان تمدنهای دیگر مفهوم افتد ناگزیر باید به شرطهای ویژه‌ای که پس از این شرح خواهم داد تن بسپارد.

اکنون هر یک از این سه نقطه را خواهیم گسترده:

I - اندیشمند سنتی و خاورشناس

اندیشمندان سنتی اسلامی و خاورشناس، هریک برای پرسش «روح تمدن اسلامی چیست؟» پاسخی جداگانه دارند. این دو پاسخ در کجا با همدیگر اتفاق و اختلاف دارند؟

اندیشه سنتی اسلامی از دو پیش‌فرض آغاز می‌کند:

نخست: نفی تکامل در آنچه به عقیده، یعنی روح، تعلق دارد و این روشن است؛ اسلام در هر زمان و مکانی ثابت است. اندیشه سنتی فرض می‌گیرد که درون مایه نمادها در گذر نسلها و به رغم تفاوت‌های زبانی و جنسی و محیطی... یگانه است و این فرضی است که راهی برای توجیه و حجت‌مندی آن نیست.

دوم: همسانی میان عقیده و رفتار و نظام‌مندی اجتماعی و سرگذشت تاریخی؛

یعنی معناهایی که واژه‌های عقیده بر آن دلالت می‌کنند و - بنا به فرض - دگرگونی نمی‌پذیرند، بطور خودکار و کلی در رفتار روزانه افراد و در نظام‌مندیها و ساماندهیها و در نتایج اعمال جمعی - بیرون و درون دارالاسلام - حلول می‌کنند. گاه در دوره‌ای از دوره‌ها این همسانی و سازگاری تحقق می‌یابد، ولی به سبب الهام ربانی، همچنان که در روزگار رسالت محمدی روی داد. جز آن که اندیشمندان سنتی، که با اوضاع به گونه‌ای داد و ستد می‌کنند که گویی الهام همچنان در کار و کنش است، آشکارا از این شرط یاد نمی‌کنند.

ولی خاورشناسان که از روش انسان‌شناسی فرهنگی تأثیرپذیرند، دو پیش‌فرض دارند:

نخست: راه و روند تکامل، درون مایه عقیده‌ای را که به اصل محافظت شده از سوی جماعت بی‌اعتناست، کشف می‌کند؛ درون مایه‌ای که به رهیافت عمومی‌ای که تاویل‌گران عقیده در گذر سده‌ها به آن راه رفته‌اند، توجه می‌کند. برای اندیشمندان سنتی اسلامی، سنت آن چیزی است که در اصل دعوت آمده و هرگز دگرگون نشده است؛ و برای خاورشناس، سنت آن چیزی است که در گذر تکامل





تاریخی تجلی کرده است .

دوم: عقیده، عاملی است که امکانات انسانی را در تمدن انسانی محدود می کند. بر این پایه، عقیده و اخلاق و نظام سیاسی و بیان هنری و آفرینش فکری و ... با هم سازگار و همسانند. هرچه با عقیده ناسازگار باشد چونان کوششی ناکام و ناتمام می نماید.

اختلاف اندیشمند سستی و خاورشناس در این است که اولی در برابر اصل می ایستد، (و از این امر تجاهل می کند که خود اوست که در هر دوره ای از ادوار تاریخ آن اصل را تاویل می کند)، و دومی در پیشگاه فرجام تاریخ می ایستد، (و از این امر تجاهل می کند که خود اوست که تکامل را به گونه ای قسری ایستانده است) بنابراین هر یک از این دو، خطای خاص خود را مرتکب می شوند، و هر دو در خطای سومی شریکند و آن، پیش فرض مطابقت اندیشه با واقعیت یا عقیده با تاریخ است. مؤمن سستی مطابقت را پیش فرض می گیرد و انسان شناس، دانش نوین خود را بر آن پایه استوار می سازد. هیچ یک از این دو نمی توانند به گونه ای عینی و به گونه ای که تاریخنگار را بدان الزام کنند، بر آن برهان بسازند.

به دیده تاریخنگار واقعیت زمانی همان

داده نخستین است؛ و این همواره گسترده تر از هر اندیشه ای است که ممکن است از آن استخراج شود. حال، شرایط و احوال هر چه باشد.

II - ایستار تاریخنگار

تاریخنگار به مقتضای روش خود در پژوهش رویدادها، از آغاز سه چیز را ردّ و رفض می کند:

۱. برابری تاریخ با اندیشه ای که از آن می سازیم:

۲. اسطوره اصل که اندیشمند سستی بر آن تکیه می کند.

۳. آرمان شهر فرجام تکامل که خاورشناس انسان شناس بر آن تاکید می ورزد.

تاریخنگار، به ضرورت میان این سطوح تمایز می نهد: تاریخ واقعه نگار، ساختارهای اجتماعی و سیاسی، رفتار و عقیده. هر سطحی، امکانات سطح پس از خود را محدود می کند. گاه دومی در نخستین تأثیر می نهد، و نمی تواند همه دگرگونیهای آن را تفسیر کند، چرا که اولی است که دومی را در دامان خود می پرورد. چندان روا نیست که همه رویدادهای تاریخی را به ساختار تفسیر کنیم و یا

ساختار را به رفتار و یا رفتار را به عقیده تنها. در این حالت است که بروشنی مسأله پیوند مفاهیم سه گانه یاد شده در عنوان این مقاله-روح، تمدن، اسلام- آشکار می شود؛ پیوند درونی آنها با هم از یک سو، و پیوند هر یک از اینها با مفهوم تاریخ از سویی دیگر.

تاریخنگار از تمدن اسلامی سخن می گوید، ولی تنها [به معنای] اصطلاحی [آن]، و مراد از تمدن اسلامی مجموعه مظاهر مادی، علمی، هنری، اجتماعی و ... است که در بخشی از آن-سرزمین هایی که دعوت دین اسلام را پذیرا بوده- شکوفا شده است. ولی پیوند این مظاهر با عقیده اسلامی، چیزی است که تاریخنگاران در آن اختلافی شدید کرده اند و بیشترشان آن را یکسره فرو نهاده اند.

گاه گفته می شود: نظر شما درباره تاریخنگاران غربی که هنوز در روح تمدن روم و تمدن نوزایش و تمدن دوران میانه کارش می کنند، چیست؟

ملاحظه نخست این است که این تمدنها «طبعاً در چشم غربیان» تاریخ واحدی به شمار می آیند. ملاحظه دوم این است که تاریخنگارانی که این پژوهشها را انجام می دهند، از پیشروان تاریخ تطبیقی و

انسان شناسی فرهنگی هستند. آنها حق دارند که تمدن اسلامی-را همچون تمدن روم و یونان- پایان یافته بینگارند و آن را حلقه ای از حلقه های تاریخ عمومی، که به نظر آنها تاریخی واحد است، قرار دهند. آیا مسلمانان نیز با آنان همراهی هستند؟ این پرسشی است که در سطح معرفتی روی می کند.

برای تاریخنگار اسلامی رواست که روح تمدن اموی یا فاطمی یا موحدی را پیژوهد، همچنان که برای او رواست که همه تمدنهای انسانی را، پس از قرار دادن آنها در چشم انداز ویژه شان، پژوهش کنند. ولی برای او کاوش درباره روح تمدن اسلامی، در حالی که اسلام را دین فطرت می انگارد-یعنی آن را منوط به تمدن معینی نمی داند و باور دارد که تمدنی که در دارالاسلام شکفته شد، اگر نگوییم در همه، در بیشتر مظاهر آن اسلامی نبود- دشوار است. تنها ایستار فقیهان را درباره دولت یاد می کنیم: چه زمانی دولت، اسلامی بود؟ این پرسشی سخت است که هرگز تاریخنگاران بر آن اتفاق نکرده اند.



III - دانش کلام جدید

ملاحظات پیشین بدین معنا نیست که پرسش از روح تمدن اسلامی، احمقانه یا بیهوده است. بل معنای آن تنها این است که کسی که این پرسش را درمی افکند، با تاریخ واقعه نگار وداع می گوید و در آستانه دانش کلام می ایستد. اگر آن را به گونه ای سنتی پاسخ گوید، متکلمی سنتی است و اگر به شروطی که پس از این یاد می کنیم تن بسپارد، دانش کلام را نو ساخته است. آنچه دانش کلام را از تاریخ متمایز می گرداند این است که محدود به دو مرز است: مرز فرضیه ها و مرز مناظره.

مرز نخست به زمانی که متکلم در آن زیست می کند، تعلق دارد؛ از این نظر که شمار راه حل های ممکن برای هر مشکل، در هر عهده محدود است. دوره هایی هست که بر دو سوی مناظره توزیع می شود و هر یک از مناظره کنندگان، ناگزیر جامعه یک عصر را می پوشند. هنگامی که به مقایسه هایی که نویسندگان نامبردار در دوره های پیاپی انجام داده اند (ابن حزم، نیکولا دکوزا، ماسینیون و...)، باز می گردیم، بروشنی می بینیم که ادواری که بر فرقه های اسلامی و فرقه های مسیحی توزیع شده اند به تناسب اختلاف امکاناتی که در

دوران زمانی معینی مجال داده شده است، تفاوت دارند.

مرز دوم به منطق مناظره وابسته است، منطقی که بطور خودکار به تاکید و تکیه بر مظاهر تعارض، و فروگذاری مظاهر تشابه و همسانی برمی انگیزد. مسلمانی را که رویاروی مسیحی است تصور می کنیم. او طبعاً در برابر حلول (تثلیث)، جانب تعالی (توحید) را می گیرد. در این هنگام، بحق می گوئیم که روح اسلام - یعنی پدیده ممیزه پاور داشت اسلامی - تعالی است. ولی باید فراموش نکنیم که منطق مناظره^۲ است که ما را به فروگذاری هر پدیده حلولی ای در اسلام و بدعت انگاشتن آن برانگیخته است. اگر مقام، مقام معارضه با بودایی یا کنفوسیوس بود، چه بسا ویژگی اسلام در رهیافت دیگری برای ما آشکار می شد.

نقشی که اسلام در زمان معینی می گیرد، و روح اسلامی حقیقی را در آن می بینیم، از دو سو محدود است: از سوی دشمنان موجود و از سوی هویت دشمن اصلی. امروزه هر کس در مسأله روح تمدن اسلامی کاوش می کند، به رغم آن، این دو مرز را با هم می پذیرد. شمار محدودی از نشانه های تمایز در دسترس اوست که او از آن میان نشانه ای را برمی گزیند که نماد هویت



او باشد. او حق دارد که باور یابد که روح ثابت و دایم اسلام را کشف کرده، ولی این اعتقادی است ذهنی که راهی برای تحمیل آن بر تاریخنگار نیست.

گفتیم که امروزه روز، متکلم گاه سخن دانشمندان گذشته را تکرار می کند و گاه به نوآوری دست می زند. شرط نوسازی آن است که دو مرز پیشگفته را بپذیرد. این پذیرش سه پیامد دارد:

نخست: پذیرش موضوع، یعنی رفتار و جامعه و تاریخ. باید به موضوع - فی حد ذاته - نگریسته شود نه از خلال ایمان فردی. به سخن دیگر باید پذیرفت که امروزه اسلام در جهان، بل در دارالاسلام نیز، غریب افتاده است. بی این باور، اندیشه، واقع نگرانه نخواهد بود و مکالمه با دیگری نیز روی نخواهد داد.

دوم: ابداع نظریه ایمان، به معنای پی افکندن نردبانی برای مراتب ایمان که از مجموعه ادوار ممکن گذر کنند. این برای فراگیری باورهای دیگری - که نمی توان نسبت به آن تجاهل کرد - ضروری است.

سوم: کشف منطق جنبشهای اصلاحی پیشین، یعنی تاویل تأویلهای سنتی.

اینها شروط واقع باوری، مکالمه با دیگری، دوام، استمرار و پیوستگی هستند.

اگر متکلمی امروزه به آنها بی اعتنا باشد دیگری او را صاحب عقیده ای گسسته از هم و طبیعی خواهد انگاشت و او تمثیل مرتبه ای از مراتب ایمان آن دیگری خواهد شد.

خلاصه:

تاریخنگار هر چه را که به اصطلاح، تمدن اسلامی می نامد توصیف، و در صورت امکان تعلیل می کند. و در غیاب معیاری اجماعی، از او خواسته نمی شود که میان آنچه، در تمدن یاد شده، اسلامی است و آنچه اسلامی نیست تمایز نهد. ولی چه بسا تاریخنگار در مقام فرد، روح تمدن اسلامی را فرض می گیرد و گاه با نتایجی که متکلمان بدان در می رسند موافقت می کند، ولی در مقام تاریخنگار نمی تواند عینیت روح مفروض را اثبات کند و آنچه این روح را به مظاهر تمدن مورد پژوهش، پیوند می دهد به گونه ای برهانی تبیین کند.

تاریخنگار حق دارد که روش خود را رها کند و بدل به متکلم گردد، به شرط آن که این را آشکارا به خواننده خود اعلام کند و اجتهادهای کلامی خود را در جامعه اکتشافهای تاریخی نفروشد.

دوست دارم اگر برایم ممکن باشد در اینجا بایستم. ولی می دانم که جنبش فعال



مقام یک فرد، استنتاج‌های او را تایید می‌کنم. ولی سخن او محدود به وضعیت کنونی است: وضعیت تمدن اسلامی و وضعیت تمدنهایی که مسلمانان آنها را رقیب خود می‌دانند. سخن او سخنی است که هویت مسلمانان کنونی را آشکار می‌کند نه هویت مسلمانان گذشته یا آینده را.

فکری ای وجود دارد که می‌خواهد هویت تمدن اسلامی را در برابر دیگر تمدنها مرزبندی کند. باور دارم که این جنبش همه‌شروط پیشگفته را رعایت نمی‌کند ولی شتابان به سوی هدف آرمانی و مطلوب پیش می‌تازد.

مفاهیمی که گرد این جنبش چرخ می‌خورند، به گمان من، چهارند: فطرت، عدل، تنزیه و مکارم الاخلاق.

اینها مجموعه‌ای از ارزشها هستند که از نظر رفتاری، ذوقی و فکری، پاره‌ای از آنها با پاره‌ای دیگر پیوند دارند، مسلمان را از نامسلمان تمایز می‌بخشند و جامعه‌مسلمانان - نمی‌گویم جامعه اسلامی - را از جوامع دیگر ویژه می‌گردانند. این ارزشها ثابت هستند و در چشم انداز زمانی کنونی راهی برای برگزشتن از آنها دیده نمی‌شود، اوضاع اجتماعی موجود هرچه می‌خواهد باشد.

آیا همه مظاهر تمدنی را که به اصطلاح اسلامی می‌نامیم و همه رویدادهای تاریخی را که اسلامی می‌خوانیم، می‌توان با این ارزشها تحلیل کرد؟ روشن است که این ناممکن است.

من آنچه را که متکلم نو درباره روح تمدن اسلامی می‌گوید تاکید می‌کنم، بل در

پی نوشتها

* این مقاله، یکی از مقالات کتاب «فرهنگ مادر پرتو تاریخ» نوشته دکتر عبدالله عرووی، اندیشمند نامبردار جهان عرب است. ویژگیهای کتاب شناختی این کتاب بدین قرار است:

العرووی، عبدالله. ثقافتنا فی ضوء التاريخ. المركز الثقافی العربی. الطبعة الثالثة 1992. بیروت.

۱. ر.ك: عبدالله عرووی، العرب والفكر التاريخی، بیروت، دارالحقیقة، 1980 الطبعة الثالثة، ص 103 به بعد.

۲. مقایسه کنید با مفهوم هم قطبی در مقاله «حول نظریه کلدوزفتس» ص 91، فی: ثقافتنا فی ضوء التاريخ.

