

«پیوستگی» در تمدن اسلامی

(بررسی نظریهٔ مارشال هاجسن)

حبیب‌الله بابایی*

۳۵



نظر
صدر

«پیوستگی» در تمدن اسلامی

چکیده

از منظر هاجسن، تمدن اسلامی در گذشته مسلمانان نه یک سلسله رخدادهای گسسته از هم، بلکه زنجیره‌ای از حوادث به هم پیوسته است که در یک هماهنگی کلان و پیوستگی تاریخی رخ می‌دهد و برخوردار از یک روح در میان فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف در دوره‌های تاریخی است. پیوستگی تمدنی در هر دوره همواره در پرتو یک عنصر برجسته در آن دورهٔ زمانی و مکانی شکل می‌گیرد. با وجود اینکه این عنصر و یا عناصر هویت‌بخش در گذشته تمدن اسلامی متغیر و متنوع بوده، ولی همه مسلمانان دارای عناصر مشترکی نیز بوده‌اند که پیوستگی در تمدن گذشتهٔ مسلمانان را موجب گشته است. مهم‌ترین و برجسته‌ترین این عناصر، قرآن به‌مثابه یک متن ایمانی مشترک، پیامبر اسلام به‌عنوان یک الگوی جامع در مقیاس اجتماعی و تمدنی و ذهنیت و عقلانیت ایمانی و اجتماعی مشترک میان مسلمانان بوده است. در این مقاله تلاش شده است نظریه تمدنی هاجسن از منظرهای مختلف تبیین و بررسی گردد.

کلیدواژه‌ها

انسان‌گرایی، پیوستگی، فرهنگ، عقلانیت دین‌دارانه، امت اسلام.

مقدمه

مارشال هاجسن (Marshall G. S. Hodgson: 1922-1968) از شرق‌شناسان، اسلام‌شناسان و تمدن‌شناسان دانشگاه شیکاگو بوده است که با رویکردی منصفانه و عالمانه به تمدن اسلامی، آن را با نگرشی متفاوت از کسانی مانند برنارد لوئیس، گلدزیهر و فون گرون‌بام تحلیل کرده و ابعاد تمدنی در تاریخ اسلام را برجسته ساخته است. مهم‌ترین اثر وی کتاب *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* در شش مجلد است که امروزه به‌عنوان منبع درسی در رشته‌های مطالعات اسلامی در غرب به‌ویژه آمریکا تدریس می‌شود. نظریه‌های مارشال هاجسن در چیستی تمدن و اسلامی‌بودن آن در جامعه علمی ایران چندان بررسی نشده و حتی مهم‌ترین اثر یادشده از ایشان نیز هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده است.

هاجسن افرون بر تبع عالمانه‌ای که از تاریخ اسلام به عمل آورده است، تحلیل‌های دقیقی نیز از حاصل این پژوهش‌ها صورت داده است و این نشان می‌دهد که برای وی، تاریخ نه علم صرف اسناد و مدارک، بلکه علمی مربوط به زمان اکنون است و باید آن را به‌عنوان یکی از منابع تفکر و تحلیل در نظر آورد و از گزارش‌های تاریخی تحلیل‌های علمی ارائه کرد.

مهم‌ترین ایده و مسئله هاجسن در اعجاز اسلام پی‌گیری رابطه تنوعات فرهنگی و فکری در تمدن اسلامی با هویت یگانه اسلامی است تا با بررسی تضاد میان وحدت و کثرت در تاریخ تمدن اسلامی، تحلیلی به‌نسبت جامع از آن ارائه دهد. پرسش اصلی این مقاله که نقطه تمایز آن از برخی مقالات در مورد هاجسن است (نک: همتی‌گیلان، ۱۳۹۳)، معطوف به همین نکته است که هاجسن رابطه میان وحدت و تنوع را در تمدن اسلامی چگونه می‌بیند و چه تحلیلی از آن به‌دست می‌دهد؟ پاسخ به این مسئله می‌تواند فرایند تمدنی جهان اسلام را در نقطه‌های تمدن‌خیز شتاب بخشد و وضعیت آشوب میان مسلمانان را اندکی ترمیم دهد.

روشن‌شناسی هاجسن

مهم‌ترین منابعی که می‌توان نظریه تمدن اسلامی مارشال هاجسن را از آن استخراج کرد، کتاب شش جلدی اعجاز اسلام است که در سه مجلد منتشر شده است. آنچه هاجسن خود در چهار مجلد اول به انجام رسانیده و آن چیزی که در دو مجلد پایانی و بر اساس



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳

دست‌نوشته‌های ایشان تهیه شده است، از دو جهت تاریخی و نظری مهم می‌نماید. کار نظری هاجسن بر اساس روش «انسان‌گرایی تاریخی» (historical humanism) شکل گرفته که در مقدمه تفصیلی کتاب اول و سپس در تحلیل‌های وی از قسمت‌های مهم تاریخ اسلام آمده است، اما جنبه تاریخی کتاب اعجاز اسلام بر اساس گزینش‌های ترتیبی و البته نظام‌مند هاجسن از تاریخ اسلام است^۱ که آن را از مدینه‌النبی آغاز کرده و سپس در قرن بیستم و در چالش‌های معاصر اسلام و غرب به پایان می‌برد.

الگوی فراروی هاجسن که وی در شناخت تمدن اسلامی بدان تکیه دارد، مطالعه نظام‌مند و بر از دوره‌های تاریخی سومر تا انقلاب فرانسه بوده است. هاجسن از این کار به بزرگی یاد می‌کند و آن را کاری دشوار می‌داند که هر کس نمی‌تواند از عهده آن برآید (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 31). ایشان وجود چنین دشواری در مطالعات تاریخی جهان را به فقدان چارچوب‌های نظری ربط می‌دهد. این‌گونه خلأها در پژوهش‌های تاریخی موجب می‌شود که ربط میان بخش‌های مختلف تاریخ نامعلوم بماند و مطالعات تطبیقی و مقایسه‌بخش‌های مرتبط تاریخ در عمل بی‌فایده باشد، زیرا اساساً تطبیق‌های تمدنی زمانی ممکن و معقول می‌شود که زمینه‌های حوادث تاریخی و نسبت میان آنها معلوم گشته باشد. بدین‌سان اگر پرسش‌های مطرح در مورد تمدن‌ها بی‌ربط به یکدیگر باشند، پاسخ به آن نیز بی‌ربط و بی‌معنا خواهد بود (see: ibid.).

در روش «انسان‌گرایی تاریخی» بر ماهیت انسانی تاریخ تأکید می‌شود؛ بدین بیان که عامل تاریخ و سازنده آن انسان است. به موجب ماهیت انسانی تاریخ و ضرورت توجه به مؤلفه‌های انسانی در تحلیل تاریخ، باید انسان‌ها را در یک علقه معنوی و اخلاقی با یکدیگر دید و سرنوشت هر فردی را مرتبط با سرنوشت دیگران تعریف کرد. در مطالعات تاریخی، ما با مردم، گروه‌ها و با مردان و زنان (به صورت جمع) سر و کار داریم و این سبب می‌شود ماهیت تاریخ نه تنها انسانی، بلکه جمعی باشد. هویت انسانی و جمعی تاریخ، محققان تاریخ را برای انجام دادن «تعمیم‌های تاریخی» مدد می‌رساند (see: ibid.: 25-26). نکته مهمی که در

۱. از نظر هاجسن ما در مطالعات تاریخی باید دست به گزینش بزنیم. در حقیقت، پرسش‌ها در مطالعات تاریخی و غیر تاریخی اهمیتی فزاینده دارند و محور علوم نیز همین پرسش‌ها هستند. در این مینا، یک رشته علمی نه بر اساس روش و نه بر پایه موضوع تعریف می‌شود، بلکه بر مبنای پرسش‌هایی شکل می‌گیرد که قرار است در طول تحقیق بررسی و تحلیل شوند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 23).





این رویکرد به تاریخ وجود دارد، تأکید بر عامل انسانی به مثابه عامل مشترک در همه تاریخ‌های بشری است که اندیشمندان و فیلسوفان دیگر نیز بدان تأکید کرده‌اند.^۱ افزون بر این، نگاه جمعی و ارتباطی به انسان در عمل تاریخی اهمیت بسزایی دارد، زیرا سبب می‌شود ما در بررسی‌های تاریخی افزون بر فردها، به ارتباط میان افراد و نحوه رفتار شبکه‌ای عوامل و کارگزاران اجتماعی نیز توجه کنیم و چگونگی ارتباط میان انسان‌ها را در شکل‌بندی حوادث تاریخی و تحولات تمدنی دخیل بدانیم.

در میان مورخان دو نوع تاریخ‌دان را باید از هم تفکیک کرد: آنهایی که انسان‌ها را در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر می‌بینند و زنجیره حوادث تاریخی را به هم ربط می‌دهند (typicalizers)، و آنهایی که حوادث تاریخی را یک صدفه، اتفاق و یک استثنا تلقی می‌کنند (expectionalizers). این نکته هاجسن در مورد تاریخ و نیز تمدن اسلامی را می‌توان نوعی نگرش جمعیتی در تحلیل تمدن اسلامی به شمار آورد. گاهی مورخان برای آنکه به پدیده‌های تاریخی معنا بخشند، الگوهای را طرح می‌کنند. تولید الگوهایی از این دست را می‌توان تجمیع (colligation) نامید.^۲

۱. استاد مطهری در فلسفه تاریخ با تأکید بر چنین مبنای «انسان گرایی در تاریخ» می‌گوید: «پس اگر از ما بپرسند به چه دلیل قائل به کلیت می‌شوید، می‌گویم به این دلیل که به وجود آورنده تاریخ، انسان‌ها هستند و انسان‌ها در شرایط مساوی همسان کار می‌کنند. با اینکه جهات اختلاف داریم، ولی از فلان جهت و فلان جهت مساوی هستیم و چون در شرایط مساوی با آنها قرار گرفتیم و نتیجه رفتار آنها این جور بوده، نتیجه رفتار ما هم این جور خواهد شد. این جهتی است که ما به آن جهت می‌گوییم، تاریخ را تعمیم دهیم یا به تعبیری که قدمای ما می‌گویند: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۸۷). در این باره، آیات متعددی که در قرآن درباره تأمل و عبرت‌گیری از تاریخ و تمدن گذشتگان آمده (یوسف: ۱۱۱) و روایت‌های گوناگونی که از ائمه : رسیده است، تأییدی بر این معنا از کلیت در تاریخ جوامع انسانی است. بیان امیرمؤمنان در نهج البلاغه از آن جمله است: «عباد الله ان الدهر یجری بالباقیین کجریه بالماضین، لا یعود ما قد ولی منه، ولا یبقی سرمداً ما فیه، آخر فعاله کاوله، متسابقه اموره، متضاهره اعلامه؛ بندگان خدا، روزگار بر آیندگان چنان گذرد که بر گذشتگان باز نگردد آنچه گذشت از آن، و نماند چیزی در آن جاودان، پایان کارش با آغاز آن یکسان، سختی‌های آن بر یکدیگر سبقت جوین و هر دیگری را پشتیبان» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶، ترجمه شهدی).

۲. مراد از تجمیع این است که امور مستقل را با مفاهیم به هم ربط دهیم و پدیده‌های بریده از هم را به یکدیگر متصل سازیم. رخدادهای تاریخی، یک پروسه واحدی را رقم می‌زنند. این رخدادها یک جدول هستند که هر قسمتی از آن به یک حادثه تاریخی مربوط می‌شود. این ارتباطات درونی و ذاتی گاهی در ایده‌ها و افکار ظاهر می‌شوند تا اهداف این افعال و پدیده‌ها روشن شوند و در سایه آن به هم ارتباط پیدا کنند و گاهی نیز این ارتباطات نه در اهداف، بلکه در مجموعه‌ای از ارزش‌ها تحقق می‌یابند. در این باره، دلیل خاصی وجود ندارد که آیا مفاهیم وحدت‌بخشی باید در اهداف باشند و یا در ارزش‌ها. چه بسا در این مورد، تغییرهایی عام مانند رشد اقتصادی، زوال سیاسی و یا حتی تحولات علمی نیز کارکرد وحدت‌بخشی داشته باشند (see: Mccullgah, 2009: 152).

هاجسن تاریخ تمدن اسلامی و رخدادهایی را که به شکل‌گیری تمدن در دنیای اسلام انجامیده است، نه یک اتفاق، بلکه زنجیره‌ای از حوادث به هم پیوسته به هم می‌داند که در یک هماهنگی کلان و پیوستگی تاریخی رخ می‌دهد و برخوردار از یک روح در میان فرهنگ‌ها و ملل مختلف و در دوره‌های گوناگون تاریخی است (see: ibid.: 23-24). پیوستگی حوادث تاریخی در دنیای اسلام به معنای ربط و ضبط تمامی رخدادهای کوچک و بزرگ در تاریخ و تمدن اسلامی نیست. هاجسن در جای دیگر با تأکید بر پویایی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها (See: Burke, 1999: 315)، تصریح دارد که در مطالعه تمدن نمی‌توان زنجیره‌ای تفصیلی از حوادث کلیدی را کشف و یا ایجاد کرد. آنچه مورد نظر هاجسن است، نوعی الگوی کلان اجتماعی در هر دوره تاریخی و شکلی از پیوستگی تاریخی در پرتو یک عنصر مرکزی در آن دوره زمانی و مکانی است. در این نظر گاه، باید همه ابعاد جامعه را یک‌جا دید، ولی در آن میان باید عنصر مرکزی حوادث هر دوره تاریخی را یافت و دیگر رخدادهای آن در پرتو آن عنصر مرکزی معنا و تفسیر کرد (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 240).

نکته مهم در رویکرد «انسان‌گرایی» نقش و قدرت «بینش» انسان‌ها در صورت‌بندی تاریخ و تمدن است. در حقیقت، انسان‌گرایی تاریخی تأکید می‌کند که بینش انسانی، انسانی‌ترین قسمت تاریخ و تمدن است. از این‌رو، تاریخ‌دان انسانی باید به تعهداتی که انسان‌ها با آن آمیخته شده‌اند، توجه کند و بداند که هر آرمان و ارزشی در بستر چنین تعهداتی پدید می‌آیند. به دلیل اهمیت مرکزی تعهدات انسانی در تاریخ، تعهدات انسانی در مطالعات تاریخی نیز در مقایسه با مطالعات غیرتاریخی اهمیت می‌یابد. از همین نظر گاه، مطالعه اسلام از منظر مسیحیت شک‌برانگیز و گاه اعتمادناپذیر می‌شود (see: ibid.: 26-29). نکته روش‌شناختی دیگری که هاجسن بر آن تأکید می‌کند ارتباطی دیدن تاریخ اسلام با تاریخ جهان به‌طور توأمان است. از نظر هاجسن تاریخ انسانی به هم پیوسته است و غیرممکن است که بتوان یک پرسش تاریخی را بدون پاسخ‌دادن به همه پرسش‌ها جواب داد (see: Hodgson, 1999: 252).

مفهوم «تمدن» از منظر هاجسن

تعریف هاجسن از تمدن همان تعریفی است که لغت‌شناسان از تمدن ارائه می‌کنند. تمدن چیزی است که در ادبیات مربوط به یک زبان (literature of a single language) و یا





مجموعه زبان‌های مختلفی که به لحاظ فرهنگی در هم تنیده‌اند پدیدار می‌شود. هرچند این تعریف از نظر هاجسن پذیرفته است، ولی کافی و کامل نیست. در حقیقت، این تعریف نمی‌تواند شامل همه تمدن‌ها از جمله تمدن اسلامی بشود، زیرا این معنا از تمدن در مورد تمدن اسلامی، نه جامع است و نه مانع؛ برای مثال، این تعریف هر آنچه را که در دنیای عرب پیش از اسلام بوده شامل می‌شود، در حالی که در تمدن اسلامی برخی از آن میراث ادبی و عربی بیرون از تمدن اسلامی ماند؛ همان‌گونه که برخی از عناصر غیرعربی مانند زبان و فرهنگ فارسی در تمدن اسلامی وارد شدند که به میراث ادبی عرب‌ها تعلق داشت (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 31).

از این رو در کتاب اعجاز اسلام بر «پروسه تغییر» در تمدن اسلامی تأکید شده است. از نگاه هاجسن نباید تمدن را به مثابه یک ذات با یک شخصیت مستقل در نظر آورد. وجود ارتباط پیوسته با محیط و خواسته‌ها و نیازهایی که مردم (اعم از نخبگان و تودگان) در آن زمان و مکان دارند، در صورت‌بندی تمدن مهم است و باید در فهم تمدن نیز لحاظ شوند؛ برای مثال برای فهم اینکه چرا غرب به یک جامعه فن‌گرا تبدیل شد، باید به وضعیت غرب در طول سده‌های متمادی و شرایط زمانی و محیطی آن و ارتباط آن با دیگر فرهنگ‌ها توجه کرد. اساساً نسل‌ها محدود به اجدادشان نیستند و هر نسلی تصمیم‌ها و اراده‌های خود را اعمال می‌کند. در واقع، تغییر تاریخی همیشگی است و همه سنت‌ها در حال پویایی‌اند و اذهان نیز پیوسته در پی امور ممکن و مطلوب‌اند (see: ibid.: 34-37). از این رو، هرچند در مطالعات تمدنی، مطالعهٔ موارد کلان فرهنگی (به‌ویژه میراث عصرهای پیشامدرن) اصلی‌ترین بخش مورد علاقه پژوهشگران است، تعیین جزئیات چنین بخش‌هایی تنها با ذکر تاریخ زمان و مکان وقوع رخدادها معلوم می‌گردد.

هاجسن در تعریف و تحلیل تمدن به نوعی از استقلال و خودبسندگی فرهنگی (cultural self-sufficiency) در هر تمدن تأکید می‌کند. امتیاز فرهنگی در مشرق‌زمین پیش از اسلام نیز بوده است. حال اگر ما جوامع را تنها بر اساس ایده‌ها و نهادهای فرهنگی طبقه‌بندی کنیم، تنها تمایزهای میان جوامع متمدن غرب و شرق معلوم خواهد شد، ولی نقطه‌های تمایز در درون دنیای شرق معلوم نخواهد شد، زیرا همه دارای فرهنگ مشترک شرقی هستند. در این شرایط، تعریف یک تمدن با مساحت محدود در محیط شرقی دشوار خواهد بود (see: ibid.: 30).

ضرورت مطالعه تمدنی اسلام

از نظر هاجسن، برای شناخت اسلام مطالعات ادبی و لغت‌شناختی کافی نیست و باید مطالعات اجتماعی، تاریخی و بلکه پژوهش‌های تمدنی را در مورد اسلام و تاریخ مسلمانان جدی گرفت (see: ibid.: 41-42). وی در این زمینه پرسشی را با الهام از توین‌بی (Arnold Joseph Toynbee: 1889-1975) که تمدن‌ها را بر اساس ملاکی مبتنی بر توسعه فرهنگ داخلی تعریف می‌کند، پیش می‌کشد و می‌پرسد اگر ما تمدن اسلامی را یک تمدن یگانه در نظر آوریم، باید بدین پرسش پاسخ دهیم که چرا و بر چه اساسی این تمدن را یکی و نه چندتا می‌انگاریم؟ (see: ibid.: 32). از نظر هاجسن در طول تاریخ، سنت‌های مختلف و بسیار متنوعی در یک فرهنگ نقش داشته‌اند، حتی در یک فرهنگ محلی چه بسا سنت‌های قدیمی جای خود را به سنت‌های جدید داده باشند که در آن امکان تمایز میان ویژگی‌های اصیل و غیراصیل دشوار است، ولی با وجود این باید اذعان کرد که فرهنگ‌ها از وحدت و کلیت (integrality) برخوردارند.

معنا و ماهیت هر فرهنگ از مفهوم نِسب و روابط پیوسته هر فرهنگ با محیط پیرامونی‌اش برآمده است. در حقیقت، هر سنت خاص، به معنای آن سنت در زمینه فرهنگی و محیطی خاص به مثابه یک کل وابسته است. این معناها بسیار تعیین‌کننده‌اند و هر اندازه، این معانی رابطه تنگاتنگی با یکدیگر پیدا کنند، ابعاد فرهنگی انشعاب بیشتری می‌یابد و معانی تازه‌ای به وجود خواهد آمد. حال، هر آنچه که در طول زمان سبب یکپارچگی فرهنگ می‌شود، به تقریب همانی است که مایه استمرار و بقای یک فرهنگ در وضعیتی خاص می‌شود (see: ibid.: 32-33). اکنون، در یک سطح وسیع‌تر و بالاتر، سخن از هویت فرهنگی در تمدن دشوارتر می‌نماید، و فرمول‌بندی عوامل وحدت‌بخش و استمراربخش در آن سخت‌تر می‌شود. در سرزمینی که تمامی سنت‌های فرهنگی در هم تنیده‌اند، درهم آمیختگی آنها امری آشکار است، ولی مقایسه آنها با دیگر سرزمین‌ها، تضادهای فراوانی را پدید می‌آورد. در یک بُرش عرضی، در نیم کره شرقی، تقسیم‌ها و تنوعاتی میان تمدن‌ها وجود دارد، اما اینکه چه الگوی مشترک زندگی در مردمان یک تمدن بزرگ وجود دارد، پرسشی بس دشوار است (see: ibid.: 33-34).

هاجسن همین پرسش را به عنوان پرسش اصلی در کار خود پی می‌گیرد تا با توجه به پرسش توین‌بی، معنای وحدت تمدنی، عوامل ایجاد یکپارچگی در تمدن اسلامی و نیز





چالش‌های این نوع از انسجام را در دنیای جدید پاسخ گوید. به دیگر بیان، شاید بتوان پرسش اصلی هاجسن را در شناخت تمدن اسلامی، رابطه میان وحدت و کثرت در عرصه تمدن، و مفهوم اسلامی بودن تمدن و تناسب آن با تعدد و تنوع فرهنگی و گستره جغرافیایی در دنیای اسلام دانست.^۱ پیش از پاسخ به این پرسش‌ها، نگاه هاجسن به خاستگاه نگاه تمدنی در میان مسلمانان قابل توجه است.

نگرش تمدنی مسلمانان

هاجسن ریشه نگاه تمدنی مسلمانان را توجه خاص آنها به آیاتی همچون «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰) می‌داند که آنها را وادار می‌کند در مورد ساخت دنیا عزمی راسخ داشته باشند. همین نگاه در میان مسلمانان سبب شد در مدت کوتاهی بتوانند جامعه‌ای متفاوت و تمدن موفقی را بسازند و در این باره نهادهای ممتاز، ادبیات و هنر متمایز، علوم متفاوت و اشکال سیاسی و اجتماعی تازه‌ای را به دنیای آن روز عرضه کنند؛ به گونه‌ای که این مدل‌های متفاوت در اندک زمانی عالم گیر شد.

نکته مهم اینکه در اسلام بر خلاف مسیحیت، معیارهای اجتماعی و جهت‌گیری‌ها و معیارهای مذهبی هماهنگ است (See: Hodgson, 1999: 139)، ولی تحولی که در میان مسلمانان پدید آمد، به ضرورت مطابق با ایمان اسلامی نبود. مسلمانان از دوره‌های آغازین در مورد تعریف الگوی برتر جامعه اسلامی اختلاف نظر داشتند. نگرش اسلام در مورد انسان و زندگی او به‌طور متفاوتی تفسیر شد و عقیده‌های متکثری در این مورد پدید آمد. مسلمانان موفقیت‌های زیادی به دست آوردند و شکست‌های بزرگی را نیز متحمل شدند، ولی این برد و باخت مسلمانان سبب نشد که آنها از تحقق زندگی قرآنی‌شان نومید گشته، تلاش‌های جدی از خود نشان ندهند. آنها همواره برای ایجاد یک جامعه الهی تلاش کرده، بدان امیدوار بوده‌اند. مسلمانان در وضعیت جدید نیز تلاش‌های خود را از نو سامان داده‌اند و برای رسیدن به اهداف بزرگشان برنامه‌ریزی می‌کنند. از نظر هاجسن یگانگی تمدن اسلامی نیز بر پایه همین موفقیت‌ها، شکست‌ها و فرصت‌ها و خطر‌ها به دست آمد (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 71).

۱. گفتنی است مسئله «وحدت و کثرت» در تمدن، مسئله دیگر تمدن‌پژوهان نیز بوده است. در این زمینه، مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب وحدت و تنوع در تمدن اسلامی از گوستاو ای. فن گرونبام اشاره کرد.

البته باید بدین نکته هاجسن افزود که عامل رویکرد تمدنی در میان مسلمانان تنها آیاتی نبوده است که انگیزه‌های دینی و روحی را در میان مسلمانان برای ساخت تمدن تقویت می‌کرده است، بلکه نگرش جامع به دین و اینکه دین باید به گونه‌ای جامع تحقق یابد و نباید میان دین و دنیا تفکیک کرد و نیز در مواجهه با تمدن‌ها باید از رفتارهای غیرتمدنی پرهیز داشت، همه اینها مجموعه‌ای را آفریدند که مسلمانان را در مهندسی تمدنی در طول تاریخ اسلام انگیزه‌مند کرد و مسیر رسیدن به کلان اجتماع اسلامی را برای مسلمانان آسان ساخت.

اسلامی بودن تمدن

هاجسن در آغاز کتاب اعجاز اسلام این پرسش مهم را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان جامعه‌ای را براساس تعبد و سرسپردگی به اوامر الهی بر ساخت؟ آن‌گاه در پاسخ می‌گوید اساساً برنامه‌ریزی آگاهانه و آرمان‌گرایانه نقش مهم و مستقیمی در تکامل اجتماعی مسلمانان نداشته است، با این همه وجود آرمان‌های اسلامی، تفاوتی بسیار تعیین‌کننده میان جامعه اسلامی و جامعه پیش از اسلام ایجاد کرده است (see: ibid.: 72). از نظر هاجسن، آنچه که در مدینه‌النبی نیز رخ داد، یک دولت و یا یک قانون پیشرفته نبود، بلکه سه عنصر اصلی در مدینه‌النبی به شکل‌گیری جامعه جدید انجامید که عبارت بودند از جهت‌گیری آرمانی، ارتباطات انسانی، و هماهنگی فرهنگی در درون گروه‌ها (see: ibid.: 323). چشم‌انداز نوی که در عمق اذهان مردم پدید می‌آید، به طور طبیعی بر تمامی ساحت‌های پیچیده زندگی سیطره یافته و تمامی حوزه‌های فرهنگی و تمدنی را متأثر می‌سازد. اسلام به معنای الگوی رفتاری که ناشی از حالت تسلیم‌پذیری است، در تمدن اسلامی چنین نقشی را در جامعه مسلمانان ایفا کرده است. تا زمانی که مسلمانان در یک چارچوب اخلاقی به فعالیت گروهی می‌پردازند، این فعالیت گروهی از آنان یک کالبد می‌سازد، و آنها با اشتراک در ایمان به خدا و رسول خدا و با به رسمیت‌شناختن همدیگر، از اسلام فردی به سوی اسلام جمعی گام برمی‌دارند و در نهایت به یک امت اسلامی تبدیل می‌شوند. از همین روی تمدن اسلامی از تمدن غربی جدا می‌شود. در جهان اسلام اخلاق‌گرایی و در غرب ظاهر‌گرایی و رعایت آداب برجستگی داشته است. غرب دیدگاه اخلاق‌گرایی اسلام را یک نقص





می‌دانست، درحالی‌که اسلام بر مسئولیت‌های فردی و استقلال‌نداشتن قانون عمومی تأکید دارد. در الگوی سلسله‌مراتبی غرب فرد کار خوبش را به‌عنوان عضوی از یک سازمان انجام می‌دهد، درحالی‌که در الگوی اسلامی فرد کار خوب خود را به‌عنوان یک فرد مسلمان انجام می‌دهد (see: Hodgson, 1999: 150).

نکته مهم اینکه هاجسن بر مقوله ایمان در تمدن اسلامی تأکید می‌کند و ایمان اجتماعی را نه تنها برآمده از تعالی شخصی و خصوصی، بلکه آن را در صورت‌بندی تکالیف اجتماعی و عمومی مؤثر می‌داند. البته افزون بر آنچه هاجسن نوشته، باید اضافه کرد که ایمان به یک امر متعالی و مشترک، مناسبات اخلاقی و انسانی را در سطوح کلان اجتماعی تقویت می‌کند (درباره نسبت میان ایمان و اخلاق نک: مطهری، ۱۳۸۵: ۷۶۱-۷۶۲). در حقیقت، مناسبات انسانی برآمده از نحوه نگرش میان خود (self) و دیگری (other) است. ایمان به حقیقت مشترک، نه تنها مشترکات قلبی را میان من و دیگری بیشتر می‌کند، بلکه خود ایمان‌ورزی به امر متعالی، منیت‌های سفلی در من‌های فردی را کمتر کرده، من علوی نهفته در آنها را که حقیقتی مشترک میان انسان‌هاست، تقویت می‌کند و همین باعث می‌شود که فرد در گرایش به دیگری و ایجاد مناسبات و روابط انسانی و اخلاقی با دیگران آسان‌تر عمل کند و دیگری را همواره بر خود مقدم بدارد. اساس تمدن بر همین مناسبات است و چنین جامعه‌ای در ادبیات قرآنی به‌عنوان «امت» شناخته می‌شود.

بدین‌سان، تدین و تعبد آثار گسترده‌ای را به لحاظ اجتماعی و گروهی بر جای می‌گذارد. زندگی متعبدانه هرچند به‌طور خاص و به‌صورت مناسک در مسجد انجام می‌گیرد، ولی بیشتر مراسم‌های (cult) دینی به‌خارج از مسجد و زندگی‌های شخصی و خانوادگی تسری می‌یابد. در حقیقت، مراسم‌های دینی به‌طور نامحسوس و ناخواسته و به‌صورت تدریجی با عادات و رسوم خانوادگی ادغام می‌شوند. فراروی دین از مسجد به زندگی شخصی و اجتماعی، و گسترش آن از مناسک دینی به مراسم‌های فرهنگی، به سرایت دین از قلمرو خصوصی به قلمرو عمومی می‌انجامد و باعث حضور دین در همه ابعاد فردی و اجتماعی، اخلاقی و عقیدتی و سیاسی و اقتصادی می‌گردد. بدین‌سان ما به تدریج از قلمرو اسلام به‌مثابه یک دین خارج شده، به حوزه اسلام به‌مثابه یک فرهنگ وارد می‌شویم که در آن همه امور به نام اسلام و با استناد به اسلام انجام می‌گیرد. در این صورت، نه تنها دین اسلام، بلکه تمامی جامعه فرهنگی مرتبط با این دین نیز به‌مثابه اسلام در نظر گرفته می‌شود.

نکته مهمی که هاجسن در کتابش پی می‌گیرد تکرر سنت‌ها و فرهنگ مسلمانان و نسبت آن با دین یگانه اسلام است. از این منظر، اسلام به لحاظ تعدد سنت‌های دینی افرادی که بدان ایمان آورده‌اند، دینی یگانه است. اسلام از میان عرب‌ها شروع شد، ولی خیلی زود صورت جهانی یافت. در دنیای اسلام یک نظام مرکزی جهانی غیر از دوره اول اسلامی وجود نداشته است، با این حال امروزه مسلمانان حتی در جاهای مختلف دنیا از یک انسجام اسلامی در مقیاس جهانی برخوردارند. آنها نه تنها مناسک جمعی مانند حج را با هم انجام می‌دهند، بلکه همگی از یک میراث مشترک نیز برخوردارند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 72-78).

هاجسن در مطالعات تمدنی معتقد است که دیالکتیک فرهنگی فرایندی دوگانه است: در یک سو گفت‌وگو و تعامل طرفداران شریعت با آرمان‌های سازنده تمدن و در سوی دیگر، رابطه غیرمستقیم میان اصول جامعه و محصولات فرهنگی آن جامعه است. واژه شریعت نه تنها به عنوان قانون اسلامی برای هاجسن اهمیت ویژه‌ای دارد، بلکه در نگاه او شریعت به عنوان هسته تمدن تلقی می‌شود. او شریعت را به عنوان اصل سازمان‌دهنده جامعه اسلامی معرفی می‌کند. جامعه اسلامی با شناخت مشترک از قانون مقدس (شریعت) در سطح فردی و روابط اجتماعی (شامل آداب معاشرت) در کنار هم قرار می‌گیرند (see: Burke, 1999: 322-325).

پارادوکس دین (اسلام) و فرهنگ از منظر هاجسن نکته بسیار برجسته و البته ظریفی است. از نظر وی، اسلام و سبک زندگی برآمده از آن، یک سنت فرهنگی را شکل می‌دهد و ذات سنت فرهنگی نیز تغییرپذیر و در حال تحول است. بنابراین، اسلام هرگز در دو جا یک‌گونه نبوده است. اسلام به مثابه یک سنت فرهنگی خودش را با شرایط وفق می‌دهد و هرگز حالت خشک ندارد، زیرا دگرگونی‌های فرهنگی همواره در پاسخ به نیازها و فرصت‌های زمانه رخ می‌دهد. به بیان روشن‌تر، فرایند ساخت سنت فرهنگی در سه مرحله شکل می‌گیرد: (۱) کنش ابتکاری (creative action)؛ (۲) التزام و تعهد گروهی (group commitment)؛ (۳) اندرکنش‌های انباشته دوسویه در درون گروه (cumulative interaction) (see: Hodgson, 1974, Vol. 1: 80). یک سنت از فرصتی ابتکاری و نو که ممکن است در عرصه‌های هنری، معماری، دینی، اجتماعی یا سیاسی (در حکومت) رخ بدهد و نوعی خودآگاهی تازه‌ای را در روابط انسان‌ها با دنیای پیرامونی‌شان موجب گردد، به وجود





می‌آید.^۱ یک تغییر نوآورانه در یک نقطه، زمانی ممکن می‌شود که دست کم برخی از عرصه‌های دیگر در آن جامعه ثابت بمانند. اساساً کسانی که در پی ایجاد پیوستگی فرهنگی هستند، هرگز خود را قادر به تغییر همه ساحت‌ها و ایجاد تحول در تمامی عناصر فرهنگی و اجتماعی نمی‌دانند. آنها با حفظ برخی عناصر موجود، عنصرهای جدیدی را ایجاد می‌کنند و از آن دریچه‌ای برای دگرگونی‌های اجتماعی می‌گشایند.^۲

نکته این است که ممکن است نوآورهای انسانی در گذر زمان در هر حوزه اجتماعی پدید آید، ولی تا زمانی که اذعان مشترک و التزام جمعی به امر نوپدید به وجود نیاید، اساساً پیوستگی اجتماعی با آرمان جدید ایجاد نخواهد شد. در مقابل، اگر نسبت به آن آرمان نو، اقرار و التزام عمومی پدید آید، گفت‌وگوهای مشترکی در آن مورد شکل خواهد گرفت. به میزانی که این گفت‌وگوها انباشته شود، اصول مشترک، آرمان‌های همسو، ادبیات مشابه و اشکال هنری‌ای که روح واحدی دارند، ایجاد خواهد شد که به تقریب همه نسل‌ها را دربر خواهد گرفت. این همان پیوستگی در گفت‌وگوهاست که می‌تواند ساختار قابل فهمی را برای تاریخ و مطالعات تاریخی به وجود آورد (see: ibid.: 86-87).

این بزنگاه تاریخی در تمدن اسلامی، با ظهور «قرآن» که در حقیقت یک شوک انسانی به جامعه آن روز بود، به وجود آمد.^۳ قرآن نه تنها به زبان قوم سخن گفت، بلکه پاسخی به نیازها و خواسته‌های عصر خویش بود. پاسخ‌گویی به پرسش‌های عصر موجب شد قرآن به جای آنکه به یک متن ادبی تبدیل گردد، به متنی هنجاری و مؤثر در زندگی بدل شود. در

۱. از نظر هاجسن، چیزی که یک تمدن را به حرکت می‌آورد، نه هر ذخیره‌ای از ایده‌های فرهنگی و رفتارهای فرهنگی، بلکه ایده‌هایی است که در همه جا میان تحصیل کرده‌ها و حتی غیر تحصیل کرده‌ها وجود دارد. از نظر وی، آنچه که در این میان اهمیت دارد، گروه کوچکی است که آرمان‌های روشن در تراث خود را به عنوان مسئولیت شخصی‌شان در نظر می‌گیرند. از این منظر، اصلی‌ترین نیروی حرکت‌دهنده به تمدن‌ها صاحبان قدرت نیستند، بلکه افراد مبتکر فرهنگی هستند که به فکر گزینش‌های فرهنگی نو هستند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 93).

۲. این سخن هاجسن، به تحلیل ریچارد نیبور در کتاب مسیح و فرهنگ بسیار شباهت دارد. نیبور در این کتاب نسبت میان دین و فرهنگ را به پنج شکل ترسیم کرده است: اینکه دین در برابر فرهنگ باشد، اینکه دین با فرهنگ بسازد، اینکه دین با فرهنگ رابطه دوسویه داشته باشد. شکل سوم خود به سه صورت مطرح شده است: اینکه دین رابطه‌ای دو سویه با فرهنگ داشته باشد، اینکه این دو جدا باشند و اینکه دین تغییردهنده فرهنگ باشد. نیبور بر مورد اخیر تأکید می‌کند (نک: ۲۰۰۱، Niebuhr؛ نیز نک: بابایی، ۱۳۹۳: ۳۵۹).

۳. هاجسن نیروی خلاقی را که اسلام آزاد کرد، در شکل‌گیری رنسانس فرهنگی در دوره خلافت اسلامی کاملاً مؤثر می‌داند. او معتقد است نفس تضاد و مغایرت سنت‌ها در اوان شکل‌گیری اسلام، به شکل‌گیری یک سنتز جدید و صورت‌بندی یک انقلاب در تمدن اسلامی انجامید (see: ibid.: 236).

این نگاه، قرآن به زندگی روزمره بسیار نزدیک بود و از این رو، نمی توان آن را کتابی استدلالی و پیشینی که یک الگوی مجرد و انتزاعی را به بشر معرفی می کند دانست.^۱

مرحله دوم (التزام عمومی به آگاهی و باور مشترک) نیز در تاریخ اسلام تعهد عمیق به چشم انداز تازه ای بود که محمد ﷺ پیش روی مسلمانان قرار داد. این التزام جمعی از طریق کنش های دوسویه و گفت و گوهای دیالکتیک میان کسانی که از این آگاهی مشترک برخوردارند، نشاط بیشتری می یابد و به صورت بندی سنت های فرهنگی در جامعه می انجامد (مرحله سوم) (See: Ibid.: 80-81).

عوامل و فرایند پیوستگی در تمدن اسلامی

هاجسن در همه پژوهش های خود در پی پاسخ به این پرسش است که اگر مسلمانان در طول تاریخ بسیار متنوع و متفاوت بوده اند، پیوستگی اسلامی در میان مسلمانان پراکنده چگونه حاصل شده است؟ در دوره های مختلف اسلامی، با وجود آنکه جامعه به لحاظ فرهنگی متعدد و متنوع بوده است و به رغم آنکه حتی هیچ شهری نیز مرکزیت فرهنگی و تمدنی نداشته است، تمدن اسلامی از هم نگسست و وحدت اسلامی در دارالاسلام از میان نرفت (see: ibid, Vol. 2: 9-11). در تمدن اسلامی، یک فرد تنها شهروند یک شهر خاص نبود که تنها حقوق یا تکالیف مربوط به آن شهر را داشته باشد، بلکه یک فرد، شهروند کل دارالاسلام به شمار می آمد و مسئولیت و تکالیف وی نیز بسیار فراتر بوده و حتی مرحله پیش از خلقت را هم شامل می شد. در این تمدن، مرزی میان یک شهر و حومه شهر، و میان شهر و دیگر مناطق اسلامی وجود نداشت؛ آنچه وجود داشت، یک جامعه پیوسته در حال توسعه با ارتباطات داوطلبانه و با کمترین توقع تحت اشراف شخصیت های شهیر بود و این باعث پیدایش نظام شهری جدیدی در دنیای اسلام گردید (see: ibid.: 108).

اساساً برای هیچ سنتی امکان عزلت گزینی وجود ندارد و سنت اسلامی نیز که در محیط متکثر فرهنگی ظهور کرد، از این قاعده مستثنا نبوده است و از همین رو، با سنت ها و فرهنگ های پیرامونی خود ارتباطات گسترده ای داشته است. جامعه اسلامی نه تنها وارث

۱. به موجب همین ویژگی در قرآن است که بسیاری از غیر مسلمانان آن را کتابی «شلوغ» و پراکنده توصیف کرده اند. از نظر غیرمسلمانان، این کتاب یک رشد منطقی و متوازن نداشته است و معلوم نیست که چرا مسلمانان آن را زیبا می پندارند (see: ibid.: 184).





مستقیم تمدن‌ها و جوامع پیرامونی بوده، بلکه ادامه‌دهنده فرهنگ جوامع پیشین نیز بوده است. از این نظر، به دلیل اینکه تمدن اسلامی وارث تمدن‌های پیرامونی به‌ویژه تمدن سامی و تمدن ایرانی بوده است، فهم تمدن اسلامی در گرو فهم تمدن‌های پیرامونی خواهد بود. البته این هرگز بدان معنا نیست که اسلام برآمده از سنت‌های پیشین بشری بوده است، بلکه بدین معناست که اسلام توانست با سنت‌های متنوع موجود ارتباط برقرار کند و آنها را از خود متأثر سازد.

اثرگذاری اسلام در حوزه‌های مختلف تمدنی شکل گرفت. از نگاه هاجسن، اسلام تنها تمدنی است که سنت مکتوب پیش از خود را تغییر داد. در اسلام، ادبیات ایران و ادبیات سامی جای خود را به ادبیات عربی و سپس ادبیات فارسی داد (see: *ibid.*, Vol. 1: 103-104). البته این اثرگذاری تنها در حوزه ادبیات نبوده است، بلکه اسلام در حوزه‌های مختلف اجتماعی به‌صورت یک دین فعال ظاهر شد. پیامبر با ارزش‌های قریش درافتاد و جوانان، بردگان و همه مستضعفان در پرتو اسلام جایگاه تازه‌ای یافتند. با ظهور ارزش‌های مساوات‌طلبی، انسجام قبیله‌ای از میان رفت و انسجام جدیدی بر اساس آموزه‌های دینی پدید آمد (See: *Ibid.*: 167). در وضعیت جدید اسلامی، ضعیفان در برابر سرمایه‌داران بیمه شدند و حقوق‌شان تضمین گردید؛ زنان و دختران جایگاه بهتر و قوی‌تر از گذشته پیدا کردند. البته قرآن تفاوت‌ها را در جایگاه زنان و مردان در خانواده مجاز شمرد، ولی در آن تخفیف ایجاد کرد. جریمه‌ها و غرامت‌ها نیز مساوی شد. زکات و نیز صدقاتی که برای عدالت و تهذیب در جامعه بود، آسیب‌پذیران اقتصادی را به لحاظ مالی تا حدی تأمین کرد. همه اینها زیر نظر شخص پیامبر انجام گرفت و جامعه نیز از طریق شخص ایشان در هم پیوند یافت (see: *ibid.*: 180-182).

افزون بر این، اعجاز اسلام در سرزمین عرب‌ها تنها تحول در معیارهای اخلاقی نبود، بلکه یک نظام سیاسی تازه‌ای در پرتو اسلام در آن عصر پدید آمد. از همین منظر، هجرت به مدینه نیز تنها فرار از مکه نبود، بلکه فرصتی برای ساخت یک نظم جدید و زندگی اجتماعی نوری بود. در حقیقت، به‌رغم اینکه آیین الهی در مرحله اول تقوای فردی را می‌طلبید، ولی تقوای شخصی نیز یک رفتار اجتماعی را اقتضا می‌کرد. از این‌رو، تأکید آموزه‌های اسلامی تنها بر اصلاح افراد نبود، بلکه همواره بر اصلاح جامعه نیز توصیه می‌شد و بایستی زندگی جدیدی در مقیاس بزرگ‌تر اجتماعی تحقق می‌یافت. از همین‌رو،

رهبانیت در اسلام مردود بود و اسلام بایستی در همه مراحل زندگی سریان می‌یافت و حتی بر ابعاد تجاری و اقتصادی نیز تأثیر می‌گذاشت (see: ibid.: 321). این امت جدید که رنگ اخلاقی برآمده از ارتباط با خدا داشت، صنف واحدی را پدید آورد که در آن نظم اخلاقی - معنوی نه امری فردی، بلکه معطوف به مسئولیت و محیط اجتماعی بود (see: ibid.: 173-174). با توجه به تأثیرگذاری‌های اسلام در حوزه فرد و جامعه، اخلاق، سیاست و اقتصاد نباید آن را در خلأ تصویر کرد. به عقیده هاجسن «حضرت محمد 9 در دنیای مذهبی آن عصر برای امت خویش موقعیتی فراهم آورد که در عین استقلال، پذیرای نفوذها و تأثیرات بی‌شمار بود» (هاجسن، ۱۳۶۹: ۵-۶). افزون بر تأثیرپذیری‌های اسلام و جامعه مسلمانان از محیط پیرامونی، در طول زمان نیز دگرگونی‌هایی در فکر و فرهنگ مسلمانان ایجاد شد که متفاوت از آن ایده قدسی و حیانی در قرآن بود. تطورات تاریخی در فکر، فرهنگ و سیاست مسلمانان نه تنها آنها را بسیار متنوع ساخت، بلکه عوامل وحدت‌بخش آنها را در طول تاریخ بی‌ثبات کرد. یگانگی در تمدن اسلامی برآمده از ارتباطاتی بود که سنت اسلامی با دیگر سنت‌های فرهنگی پیدا کرد و این ارتباطات وحدت و هویت تمدن اسلامی را دگرگون می‌ساخت. هاجسن انواع وحدت و پیوستگی‌هایی را برمی‌شمارد که شرایط مختلف تاریخی به اسلام تحمیل کرده است. در دوره نخست اسلامی آنچه به امت اسلام یگانگی می‌بخشید، خلافت اسلامی و یگانگی خلیفه در میان امت اسلام بود.^۱

در این میان، فعالیت‌های ادیان مختلف نیز بازتابی از قدرت خلیفه بود. فرهنگ سریانی، پهلوی و عرب و نیز سنت فکری هلنی و همکاری میان اینها همه تحت امر خلیفه انجام می‌یافت (see: Hodgson, 1974, Vol. 1: 235). بعدها با حاکمیت یافتن چندین خلیفه به صورت همزمان، پیوستگی امت اسلام با مرکزیت خلیفه از میان رفت. در این وضعیت، وحدت امت

۱. هاجسن در جای دیگر در مورد نقش دستگاه خلافت در ایجاد پیوستگی در تمدن اسلامی می‌نویسد: «مردمانی را که دستگاه خلافت به گرد هم فراهم آورده بود و اسلام در میان آنها پا می‌گرفت، بسیار متنوع و گونه‌گون بودند، حتی در زبان ادبی، و بیش از آن در مذهب، مردم به یونانی، لاتینی، ارمنی، قبطی، سریانی، پهلوی، سغدی و سانسکریت می‌نوشتند، و بر ادیان مسیحی - پنج یا شش گونه مسیحیت که با هم سخت در نزاع بودند - یهودی، مانوی، زردشتی، بودایی و هندوی و حتی یک نوع شرک عارفانه بودند. اقوام مختلف مجاز بودند که به حیات جوامع خود مختار خویش در قلمرو خلافت ادامه دهند و در عین حال این آزادی را داشتند که اگر بخواهند بخت خویش را در جهان اخوت اسلامی بیازمایند و در تعیین شکلی که جامعه جدید می‌بایست به خود گیرد، انبازی جویند. با گذشت زمان، اکثریت مردمان فرصتی را که بدانها عرضه شده بود، غنیمت شمردند. بنابراین، در خاورمیانه در چارچوب جامعه اسلامی و دین اسلام بود که عناصر مختلف میراث عمومی حفظ، اصلاح یا رد می‌شد» (هاجسن، ۱۳۶۹: ۴).





اسلام نه با وحدت در شخص حاکم، بلکه در مراودات اجتماعی و رسوم مربوط به آن تجلی یافت. سپس در دوره مدرن، عامل این پیوستگی تغییر یافت و به صورت پان اسلامی (pan-Islamic) ظاهر شد که در آن همه کسانی که خود را مقهور غرب (دشمن مشترک)، می‌دیدند به‌رغم تفاوت‌های فرهنگی، تلاشی مشترک در عرصه‌های سیاسی آغاز کردند تا به خواسته‌های مشترکشان دست یابند (see: ibid.: 85-86).

پیوستگی و وحدت امت اسلام، زمینه را برای تلاش‌های گسترده در جهت نظام‌مند کردن تجربیات مسلمانان و صورت‌بندی فرهنگ علمی هموار کرد و به تدریج علوم فردی به علوم اجتماعی و آثار سیاسی بدل گشت. در اوج این پیوستگی‌ها، مسلمانان اختلاف‌نظرهای جدی‌ای نیز درباره شخص جانشین امام داشتند. همچنین چالش‌های جدیدی در میان مسلمانان به‌وجود آمد و وحدت اسلامی را به‌ویژه در میان دو مذهب شیعه و سنی از میان برد. پس از فزونی یافتن اختلاف‌نظرها میان مسلمانان، ذهنیت دین‌دارانه (piety-minded) و شریعت‌گرا نیز اهمیت خود را از دست داد (see: ibid.: 254-266).

حال، اگر اسلام در سنت‌های مختلف ظهور یافت و از سنت‌های مختلف انسانی در عصر خود تأثیر پذیرفت و اگر اسلام حتی در عناصر هویت‌بخش و وحدت‌بخش خود نسبی و متغیر گردید، پس «اسلام» چه معنایی دارد؟ آیا می‌توان اسلام را به‌مثابه یک کل معنادار تلقی کرد؟ آیا اسلام می‌تواند چیزی بیش از یک امید یا نمادهای مشترک و خاص باشد؟ هاجسن تلاش می‌کند پاسخی بر این پرسش‌ها پیدا کند. از نظر هاجسن البته می‌توان اسلام را به صورت یک کل معنادار مطالعه کرد، ولی همان‌گونه که یک سنت فرهنگی را به صورت یک کل در نظر می‌گیریم، اسلام را نیز به همان صورت می‌توانیم به شکل یک کل پیوسته در نظر آوریم. سنت دینی اسلامی به‌رغم تمامی تفاوت‌ها و تنوعاتی که در خود دارد، نوعی پیوستگی و وحدت درونی (integrality) داشته است، ولی این وحدت دینی در میان مسلمانان چیزی جز وحدت فرهنگی و فراگیر نبوده است.

هاجسن دو ساحت را در تمدن اسلامی از هم تفکیک می‌کند: ۱. سطح دینی؛ ۲. سطح تمدنی. وی تلاش می‌کند با تبیین معنای دین و تمدن، مقوله پیوستگی و وحدت را در این دو عرصه معلوم سازد و نسبت میان آن دو را روشن نماید.

در سطح دینی، عناصر وحدت‌زای زیادی در میان مسلمانان وجود داشته است. تمامی مسلمانان «قرآن» را به‌مثابه یک متن و منبع وحیانی مشترک می‌پذیرند. همین موجب

می‌شود آنها زبان مشترک و البته چالش‌های مشترکی بیابند، ولی از آنجاکه بسیاری از مسلمانان نه تنها قرآن، بلکه کتاب‌های بعدی دیگر را می‌خوانند، سنت نیز به یک عنصر مشترک در میان مسلمانان تبدیل می‌شود (see: ibid.: 88). در نظم جدید اجتماعی مسلمانان، قرآن جایگاه ویژه‌ای داشت. پیام قرآنی هر شرایطی را تقدس می‌بخشید. قرآن نه تنها یک متن مقدس، بلکه راهنمای مؤثری در تجربیات اجتماعی بود و گاه در مسائل جزئی نیز ورود پیدا می‌کرد. قرآن به‌عنوان منبع زندگی در امور نظامی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مقرراتی را وضع می‌کرد. برخی از بحران‌های اجتماعی مانند اتهام خیانت به عایشه همسر پیامبر را به‌طور جزئی حل نمود و از آن، یک قانون کلی (ضرورت چهار شاهد) وضع کرد (see: ibid.: 183).

افزون بر قرآن، مؤلفه‌های اعتقادی مشترکی در میان مسلمانان وجود داشته است. آنها در دو عنصر ایمان به خدای یگانه و باور به روز قیامت هم‌نظر بوده‌اند. حضرت محمد ۹ نمایی روشن از یکتاپرستی یهودی و مسیحی رایج در آن زمان را عرضه کردند که در آن بر عظمت خداوندی که خالق همه چیز و مالک همه چیز بود و بر داوری قطعی اعمال هر کس در روز قیامت تأکید می‌شد.

حضرت محمد ۹ همراه با این دو اعتقاد متعالی، اعتقاد به رسالت خویش را به‌عنوان فرستاده خداوند به سوی خلق، فرستاده‌ای هم‌تراز با پیامبران بزرگوار یهودیت و مسیحیت، به پیروانش تعلیم داد و با این چند اصل و اعتقاد محدود، نیروی معنوی عظیمی تدارک دید. تجربه‌های روحی و معنوی خود وی با همه اصالت و عظمتشان در قرآن مجید که مسلمانان نسل اندر نسل آن را سرچشمه پایان‌ناپذیری برای مواجهه خود با خداوند خویش می‌دانند، مکنون است. همه اینها، در میان وسوسه‌هایی که وجدان مذهبی شخص پیوسته دستخوش آنهاست، هسته محکمی را به‌وجود می‌آوردند (هاجسن، ۱۳۶۹: ۵).

نکته دیگری که به لحاظ درون‌دینی موجب پیوستگی در میان مسلمانان می‌شد، محتوای اجتماعی خود اسلام بود. اسلام فراتر از امور فردی بود و بسیار بیشتر از مسیحیت در پی ارائه الگوی اجتماعی بر مبنای دین بود. از این‌رو، نه فقط بر عبادت عمومی، بلکه بر تمامی زندگی و قانون مدنی سایه انداخت.

عنصر برجسته دیگر در تفکر هاجسن درباره تمدن اسلامی، ذهنیت دین‌دارانه





(piety-minded) است که از نظر وی، بر تمامی حوزه‌های نظری و عملی سایه انداخته و هسته اصلی دین می‌باشد: «به پرهیزگاری همچون غایتی غیرقابل تقلیل و هسته خلاقانه دین نگریده می‌شود. دین از نظر جامعه‌شناختی پوسته قابل فهم و بیرونی آن چیزی است که پرهیزگاری یا وجدان، درون غیرقابل فهم آن تلقی می‌شود» (ترنر، ۱۳۸۴: ۱۱۳). از منظر هاجسن تقوی و دین از نوعی مصونیت جامعه‌شناختی برخوردارند. این گونه از مصونیت را می‌توان در نظریه کانتی هم دربارهٔ امور انسانی پیدا کرد که «مردم ساکن جهانی معنوی هستند که در آن وجدان فردی آزادی عمل دارد» (همان: ۱۱۴).^۱ ذهنیت دین‌دارانه (ارتکاز دینی و ایمانی در سراسر زندگی مسلمانان) بیانگر آمال مسلمانان برای برقراری یک نظم الهی در حوزه‌های شخصی و عمومی است. هر زندگی فردی باید به طور مستقیم تحت هدایت قوانین خداوندی باشد و هر آنچه که در خدمت خداوند و اهداف الهی قرار نگیرد مردود است. این ذهنیت را که عالمان شریعت از طریق ایجاد ذهن شریعت‌گرا در ساحت‌های فردی و اجتماعی راهبری می‌کردند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 238)، در صورت‌بندی امت اسلامی و پیوستگی درونی آن سهم انکارناپذیری داشت (see: ibid, vol. 2: 119). البته هاجسن در جای دیگر بر مقوله طریقت تأکید می‌کند و شریعت را تهی از امر معنوی می‌داند. از منظر وی، این تصوف بود که در قالب طریقت، چارچوب مشترکی را برای تقوای فردی فراهم ساخت. طرفداران طریقت زیر لوای شیخ در خانقاه گرد هم می‌آمدند و تمرین معنوی می‌کردند و حتی برخی نیز در آنجا می‌زیستند. طریقت در هر موقعیتی حتی در زندگی اجتماعی صنعت‌گران وارد شد (see: Hodgson, 1999: 184-185). طریقت نه تنها توانست یک عامل قابل انعطاف در نظم اجتماعی را ارائه دهد، بلکه حس یکپارچگی سیاسی را در اسلام ارائه کرد. در نتیجه تحمل عقاید دیگر از سوی صوفی، پذیرش حکومت مسلمانان در میان گروه‌های دیگر نیز آسان شد (see: ibid.: 188).

۱. ترنر این رویکرد هاجسن را نقد کرده است. ترنر در رد نظریه هاجسن در کتاب اعجاز اسلام که مترجم آن را به اشتباه به مخاطرات اسلام ترجمه کرده است، می‌نویسد: «در کتاب مخاطرات اسلام ما با نوعی از تاریخ جوامع اسلامی مواجه می‌شویم که تاریخ درونی ایمان فردی آن را تعین بخشیده است. به این ترتیب، پوسته نهادینه شده قانون، اقتصاد، تشکیلات سیاسی به خاطر پویایی جامعه‌شناختی و نامحدود بودن واکنش درونی انسان به خدا در مرحله بعدی قرار می‌گیرد. چون هاجسن می‌خواهد از ایمان به این روش محافظت کند و چون او می‌خواهد اساساً ایمان را همانند هنر، شعر و فلسفه معرفی کند، برای رهایی از شتر مطالعه جدی اسلام، خود را در دام زبان‌شناسی و شرق‌شناسی انداخته است (ترنر، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

در نگرش تمدنی هاجسن، دین‌داری و پارسایی شخصی دست کم در جایی که دین اهمیت دارد، نقش اصلی را در تمدن ایفا می‌کند، ولی نباید فراموش کرد که نحوه دین‌داری از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است که هاجسن به دو مورد آن اشاره دارد: دین‌داری عرفانی (mystical) که بیشتر بر نقش فرد و رشد «خود» (selfhood) تأکید می‌کند و دین‌داری مبتنی بر پیام انجیل (kerygmatic) که غایت آن در حوادث تاریخی جست‌وجو می‌شود.

در دین‌داری عارفانه، سهم صوفیه در ایجاد پیوستگی و جهان‌شمولی در تمدن اسلامی روشن می‌شود. هاجسن در این میان، با اشاره به تفاوت میان صوفی‌ها و فقیهان و با تأکید بر عنصر تساهل در تفکر صوفیان و اینکه آنها ظواهر دینی را امری درجه دوم تلقی می‌کردند و اختلاف اسلام و مسیحیت را امری ثانوی می‌دانستند، بر نقش صوفیه در تمدن‌سازی اسلامی تأکید می‌کند. به باور او، از آنجا که آنها نگرشی جهانی داشتند و در پی نوعی برادری در مقیاس انسانی بودند و در مقایسه با دیگر عالمان بهتر می‌توانستند آموزه‌های خود را عمومی کنند و بالاخره چون آنها وحدت معنوی را در میان امت اسلامی جست‌وجو می‌کردند، بیشتر از دیگر جریان‌های فکری و فرهنگی دنیای اسلام دارای ظرفیت‌های خاص تمدنی بودند (see: Hodgson, 1974, vol. 2: 220, 460; vol. 1: 401).

با جهت‌گیری معنوی در مقیاس جهانی، صوفی در پی یک اخلاق خالص می‌رود و با اصول اخلاقی بی‌طرفانه (disinterested principles) روابط میان افراد را سامان می‌دهد و ارتباطات اجتماعی را نه بر اساس منافع فردی، بلکه بر اساس ارزش‌های انسانی رقم می‌زند (see: ibid, vol. 1: 402). اساساً دین‌داری و پارسایی صوفیانه، چارچوبی در درون دین‌داری عمومی مسلمانان پدید آورد و اقطاب آن، مرده و یا زنده، زندگی اجتماعی را در مسیر لطافت و مشارکت جمعی هدایت کردند (see: ibid, vol. 2: 125).

در این زمینه روحیه تساهل صوفیان و کارکرد انسجام‌بخشی آن در همزیستی مسلمانان با هندوها در هند قابل توجه است. هاجسن بر نقش شیخ ابوالفضل علامی و کتاب اکبرنامه ایشان تأکید می‌کند و علامی را در مقایسه با طبری که تاریخ را از دریچه فقه می‌بیند، و ابن‌خلدون که تاریخ را از دریچه فلسفه می‌بیند، اندیشمندی می‌داند که تاریخ و تمدن جهانی را از منظر عرفانی طبقه‌بندی می‌کند. ابن‌خلدون بر سازوکار اجتماعی به‌مثابه پایه تمدن تأکید می‌ورزد، درحالی که علامی بر ظرفیت‌های مادی و معنوی تمدن و





زندگی باطنی در آن تمرکز می‌کند. در این منظر، ایده صلح کل در تفکر صوفیانه تنها یک کمال و غایت اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه یک وضعیت اخلاقی برای افراد است تا همه بتوانند در پرتو یک هدایت معنوی، در صلح و آشتی باشند. گام بعدی در این نگرش عارفانه، محبت کل است که جنبه‌های ایجابی و سازنده‌ای در تربیت افراد و رفاه عمومی ایجاد می‌کند و تمدن را از صلح صرف به سوی عشق انسانی و محبت پیش می‌برد (see: ibid, vol. 3: 73-79).

افزون بر نقاط ایجابی، وجود محدودیت‌ها و نایدها نیز در عمل در سنت اسلامی موجب نوعی از مشابهت، مشارکت و پیوستگی بوده است. درست است که سنت و یگانگی آن، به آسانی به همه حوزه‌های نظری و عملی سرایت نمی‌کند، ولی این سنت، محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کند که در صورت‌بندی امور نظری و عملی مؤثر واقع می‌شود (see: ibid, vol. 1: 86-87). وجود محدودیت‌های مشترک در اسلام شبیه نایدهای عمومی (folk-sanction) است که مرادخای کاپلان در تحلیل تمدن یهودی بدان اشاره می‌کند و آن را برای امت یهودی هویت‌بخش معرفی می‌کند. از نظر کاپلان، وجود نایدهای اجتماعی به عقاید دینی، معیارهای اخلاقی و آرمان‌های ملی هویت می‌بخشد و از این طریق، هماهنگی و پیوستگی در تمدن پدید می‌آید (see: Kaplan, 1994: 199-200).

آنچه از بیان هاجسن در تبیین عنصر پیوستگی بر می‌آید آن است که همان‌گونه که عناصر تمدنی در اسلام بسیار متنوع و متکثر بوده، عوامل وحدت‌بخش نیز در پیوند میان عناصر متکثر فراوان بوده است. همین عوامل وحدت‌بخش متنوع و متکثر موجب پیوستگی و وحدت در تاریخ اسلام و در میان فرهنگ‌های متنوع مسلمانان، و نیز در شکل‌بندی تمدن اسلامی با هویتی اسلامی سهم مؤثری داشته است. البته از بیان هاجسن بر نمی‌آید که میان عوامل وحدت‌بخش و عناصر پیوندساز، ارتباطی وجود دارد و در بستر تاریخی تمدن اسلامی، این عوامل وحدت‌بخش ارتباط نظام‌مند داشته‌اند و در میان این عوامل، کدامیک مرکزی و کدامیک در حاشیه بوده است؟

نکته مهم دیگر در بیان هاجسن در تناکح میان اسلام و فرهنگ، تمایز اسلام از فرهنگ جامعه مسلمانان است. در زندگی مسلمانان، موارد زیادی وجود دارد که اساساً دینی نیست. تمدن، فرهنگ و انسجام تاریخی مسلمانان به‌ضرورت بر اساس وحدت دینی آنها نبوده است؛ هرچند اسلام در فرهنگ مسلمانان، تنها یک جنبه (facet) و البته یک جنبه مرکزی

(central) بوده است.^۱ از این رو، علم و هنر ترک‌ها، ایرانیان، هندی‌ها در قلمرو اسلام بوده و جزوی از اسلام شمرده می‌شد، ولی متفاوت از هم بوده‌اند. از سوی دیگر، سنت‌های فرهنگی در پیوند با مسلمانان که با هم تمدن اسلامی را ساخته‌اند، به مسلمانان محدود نبوده است. چه بسا مسیحیان، یهودیان و هندوهای بسیاری که در بستر فرهنگی مسلمانان زندگی کرده‌اند و در صورت‌بندی و بالندگی تمدن اسلامی سهیم بوده‌اند. در این میان، کسانی از گروه‌های اسلامی نیز بوده‌اند که به لحاظ شور دینی در اوج بودند، ولی تأثیر ناچیزی در ساختار فرهنگی مسلمانان بر جای گذاشته‌اند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 89-90).

بر این اساس، قلمرو تاریخی اسلام، به دین اسلام محدود نبوده، بلکه در هماهنگی و همسویی کامل با آن هم نبوده است. اینجاست که می‌توان یک سطح دوم و یک کل فراگیر و درهم تنیده‌ای را که در آن مسلمانان سنت‌های فرهنگی‌شان را ایجاد کرده‌اند، در نظر گرفت و آن سطح، سطح تمدنی در تاریخ و فرهنگ اسلامی بوده است. این سطح فراگیر کاملاً از سطح دینی تأثیر پذیرفته است، ولی اثرگذاری دین در سطح تمدنی نه به سبب فراگیری بودن آن، بلکه به موجب جایگاه راهبردی دین در میان مسلمانان در تمدن اسلامی بوده است. اثرگذاری دین در تمدن از طریق نفوذ دین در فرهنگ متعالی بوده است (see: ibid.: 90). در حقیقت، آنچه در سطح تمدنی اهمیت می‌یابد فرهنگ است. از نظر هاجسن، فرهنگ‌های مختلف و گسترده‌ای با اسلام پیوند خورده‌اند. این فرهنگ‌ها که در سراسر جامعه شرقی گسترده بودند، هم به لحاظ زبانی و هم به لحاظ جغرافیایی و الگوهای فرهنگی با هم تفاوت‌هایی داشته‌اند، ولی آنها در عین اختلاف در هم تنیده بودند و در سنت‌های انباشته‌شان مشترکاتی داشته‌اند. هاجسن به این «فرهنگ درهم آمیخته» (compound culture) «تمدن» می‌گوید.

نکته مهم از نظر هاجسن، اهمیت فرهنگ در تحلیل تمدن‌هاست. از نظر ایشان، با دو رویکرد می‌توان به مطالعه تمدن پرداخت. در یک رویکرد، تکامل خودآگاه یا ناخودآگاه در نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در یک جامعه اهمیت می‌یابد. در این رویکرد، دسته‌بندی‌های منطقه‌ای اهمیت و توجیه بیشتری پیدا می‌کند، ولی در رویکرد دیگر،

۱. مقوله «جهت» در ادبیات هاجسن را می‌توان همان «آرمان»ی دانست که او نقش آن را در تکامل اجتماعی مسلمانان مهم دانسته است. از منظر هاجسن، آرمان‌های اسلامی هویت‌بخش‌اند و مایه تمایز تمدن اسلامی از دیگر تمدن‌هاست (see: Hodgson, 1974, Vol. 3: 72).





دغدغه اصلی در مطالعه تمدن‌ها نه نهادهای اجتماعی، بلکه تعهد آگاهانه انسان‌ها و رفتارهای عمومی حاصل از آن تعهدهاست. در این صورت، نه بر نهادهای اجتماعی، بلکه بر سنت‌های والای فرهنگی و طبقه‌بندی‌های حاصل از آن تأکید خواهد شد و نه مناطق اقتصادی و اجتماعی. حال به‌هنگام بحث در مورد تمدنی بزرگ، منظور از آن میراث انسانی فرهیخته و تربیت‌یافته به شکل آگاهانه است. البته در مطالعه هر فرهنگ، بررسی ابعاد سیاسی، فکری و اقتصادی در آن فرهنگ نیز مهم است و هر کدام از این حوزه‌ها تأثیرات فرهنگی دارند، ولی در مطالعه یک تمدن خاص، نقطه مورد توجه و تمرکز، آن جهتی از فرهنگ است که بیشترین وجه تمایز را با دیگر تمدن‌ها درست می‌کند و این فرهنگ را از فرهنگ‌های دیگر در زمان و مکان خود متمایز می‌سازد. در سایه همین جنبه‌های خاص فرهنگی است که تمدنی بزرگ ساخته می‌شود (see: ibid.: 91-92).

هاجسن با تطبیق همین تحلیل بر تاریخ تمدن اسلامی می‌گوید این سخن در مورد مسلمانان نیز صدق می‌کند. هر کجا که اسلام وارد شد، با فرهنگ‌های محلی آنجا در آمیخت. این فرهنگ‌های محلی و تودگانی وجه مشترکی نداشتند، ولی از هم گسیخته نیز نبوده‌اند. آنچه این فرهنگ‌ها را به هم پیوند می‌داد، یک فرهنگ متعالی بود، نه فرهنگ عامه. همین سطح از فرهنگ (سطح متعالی) که شامل عناصر دینی هم می‌شود، باید در تحلیل تمدن اسلامی و عنصر پیوستگی مورد توجه باشد. تمدن در این معنا به طور طبیعی با پیوستگی سنت‌های فرهنگی که شامل گفتمان دینی هم می‌شود، معنا می‌یابد. از این رو، مرزهای تمدن اسلامی نه با جغرافیا و فرهنگ مثلاً شرقی، بلکه با مرزهای سنت‌های فرهنگی والا تعیین می‌شود (see: ibid.: 92). به باور هاجسن در تمدن اسلامی نیز آنچه همه سنت‌ها را کنار هم گرد آورد، اسلام بود. تکانه‌ها و انگیزه‌های اسلامی وارد امور فرهنگی شد و آنها را با روح اسلامی درهم آمیخت و از این رهگذر، سنت‌های فرهنگی و دینی با هم پیوند خوردند (see: ibid.: 235-236).

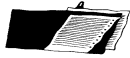
بی‌گمان با چنین تعریفی از تمدن و تمدن اسلامی که در آن بر مقوله فرهنگ تأکید می‌شود، جایگاه دین در تمدن برجسته می‌شود. دست کم در دوران پیشامدرن، آرمان‌های فرهنگی، معطوف به دین و برآمده از آموزه‌های دینی بوده است. اساساً امور الهام‌بخش و خلاق در ساحت دین قوی‌تر از دیگر ساحت‌های تمدنی ظاهر می‌شوند. بدین سان دین در مقایسه با دیگر مقولات اجتماعی و تمدنی استمرار و دوام بیشتری دارد. دین حتی بیشتر از

هنر و سیاست فراگیر می‌شود و ابعاد مختلف زندگی را از خود متأثر می‌سازد. فهم اسلام و جایگاه آن در نقطه حساس تاریخی نیز چنین کارکردی داشته است. از نظر هاجسن، بودیسم و مسیحیت نتوانستند یک تمدن فراگیر ایجاد کنند. هم مسیحیت غربی و هم مسیحیت شرقی در عمل نتوانست نوعی از وحدت و پیوستگی میان این دو ایجاد کند، ولی مسلمانان به‌رغم قلمرو گسترده‌ای که داشتند، ارتباطات تنگاتنگشان را از دست ندادند و گفت‌وگوهای فرهنگی در میان ایشان همواره استمرار یافت و حتی در جاهایی که دین جایگاه مهمی هم نداشت، مؤثر واقع شد. این ویژگی در اسلام، سنت‌های ادبی و اجتماعی‌ای را موجب گردید که قابلیت تطبیق در همه ساحت‌های زندگی را داشتند. اسلام سبب شد مردم از فرهنگ‌های مختلف به هم پیوند بخورند و به‌رغم تنوع بسیار گسترده در میان مسلمانان، آنها بتوانند ثبات و پیوستگی تعیین‌کننده‌ای را در تاریخ خود ایجاد کنند (see: ibid.: 93-95).

با این توضیح روشن می‌شود که سخن از تفاوت میان رویکرد دینی و رویکرد تمدنی و تفکیک مقوله دین از فرهنگ، هرگز بدان معنا نیست که فرهنگ مسلمانان فرهنگی غیراسلامی باشد و تمدن مسلمانان وصف اسلامی به خود نگیرد. دین و فرهنگ، اسلام و تمدن به لحاظ هستی‌شناختی از هم متفاوت‌اند و عین هم نیستند، ولی تمدن از اسلام متأثر می‌شود و به میزان اثرپذیری‌اش، اسلامی و اسلامی‌تر می‌شود؛ همان‌گونه که اسلام نه در آموزه‌هایش، بلکه در تطبیق و تعیین عینی و اجتماعی آموزه‌ها، از جامعه و فرهنگ و تمدن اثر می‌پذیرد و این هرگز به معنای تحریف اسلام و یا تقلیل اسلام به فرهنگ و امور تمدنی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

به‌رغم تفاوت‌های فرهنگی و دینی در جغرافیای تمدن اسلامی، عنصر پیوستگی در تمدن اسلامی برجسته بوده است. عناصر پیوستگی در تمدن اسلامی یکسان و در یک رتبه نبوده‌اند. برخی از عناصر مانند قرآن به‌مثابه متن زندگی، خاستگاه اصلی پیوستگی بوده است و برخی دیگر از عناصر متغیر و در حاشیه بوده‌اند. وجود قرآن به‌مثابه منبع مشترک ایمانی مسلمانان، موجب شد نوعی ذهنیت مشترک در اصول مشترک ایمانی به‌وجود آید و همگان در حداقل‌های دین‌داری اشتراک داشته باشند. وجود چنین مولفه مشترک و مؤثر





به جهت ایمانی، خود عناصر وحدت دیگری را در میان فرهنگ‌های متنوع مسلمانان به وجود آورد. وجود شخص پیامبر در مدینه‌النبی یکی از مؤلفه‌های مشترک بود که توانست هم در دوره حیات خود و هم پس از آن به «نوعی مرجعیت فکری و فرهنگی تبدیل شود. ذهنیت مسلمانان در این مرجعیت، در پرتو بهره‌مندی از سرچشمه وحیانی و نبوی تقویت شد. ذهنیت دینی مردم در صورت‌بندی تمدن دنیوی‌شان، موجب تغییر در جهت زندگی‌شان شد و با تغییر در آرمان‌ها، همه ساحت‌های اجتماعی و فردی‌شان دگرگون شد.

با وجود زمینه‌های دینی در میان مسلمانان، وحدت دینی و تمدنی در میان مسلمانان استمرار نیافت، بلکه با پیدایش اختلاف‌ها در مورد جانشینی پیامبر، شکاف‌های عمیقی در میان مسلمانان پدید آمد و ذهنیت دینی و شریعت‌گرایی را که مدت‌ها وحدت اسلامی را تضمین کرده بود، به تدریج از میان رفت (see: ibid.: 254-266) و با ظهور وهابیگری این تنش‌ها اوج گرفت. این مسئله را می‌توان نقطه شروع پارگی‌ها در درون دنیای اسلام تلقی کرد، اما زمینه‌های چنین اختلافی با ظهور مدرن‌سازی در غرب و ورود فرهنگ و تمدن غربی به دنیای اسلام و تضعیف کارکردهای دین‌داری در عرصه‌های اجتماعی و تمدنی، بریدگی‌های تازه و تشتت مضاعفی را بر دنیای اسلام تحمیل کرد و مسلمانان را به‌رغم تمامی ظرفیت‌هایشان در تدبیر زیست فردی و اجتماعی‌شان درمانده کرد و آنها را در برابر هژمونی فرهنگی و تمدنی غرب به‌نوعی از سرگشتگی کشانید.

اگر امروز هاجسن زنده بود، فضای پرآشوب دنیای امروز اسلام را با ظهور داعش که ترکیبی از جریان مغول‌های شرقی و صلیبی‌های غربی است، بیشتر مورد توجه قرار می‌داد و ریشه‌های تاریخی شکاف‌های دنیای اسلام و تحمیل آن بر مسلمانان از سوی دنیای جدید غرب را منصفانه و منتقدانه مطالعه می‌کرد. الگوی فکری هاجسن نیز در تأکید بر اصل تکثرات و ارتباط آن با عوامل هویت‌ساز مسلمانان و هم در تبارشناسی مسائل امروزی دنیای اسلام می‌تواند الهام‌بخش مطالعات جدید اسلام‌شناسی در دنیای غرب و به‌احتمال مشرق زمین باشد تا بلکه مسلمانان ریشه‌های اختلافات خود را درک کنند و ناخواسته در تله تمدنی دنیای غرب نیافتند. تله تمدنی غرب برای مسلمانان، نابودی آثار گذشته تمدن اسلامی و نیز اختلال در فرایند تمدنی جهان معاصر اسلام است که امید است بتوان با مطالعات تحلیلی از گذشته و حال تمدن اسلامی، گامی مؤثر در جهت حل این دشواری‌ها برداشت.

کتابنامه

۱. بابایی، حبیب اله (۱۳۹۳)، کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. ترنر، برایان اس. (۱۳۸۴)، رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن، چاپ اول، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: نشر یادآوران.
۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، ج ۱، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا.
۴. هاجسن، مارشال گک. س. (۱۳۶۹)، فرقه اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۵. همتی گلپان، عبدالله (۱۳۹۳)، «بررسی دیدگاه‌های عمده مارشال هاجسن در مورد تاریخ و تمدن اسلامی»، معرفت، ش ۱۹۶.
6. Hodgson, Marshall G. S. (1974), *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
7. _____ (1999), *Rethinking world history: Studies in comparative world history; Articles on Europe Islam and world history*, Edmund Burke(ed.), UK: Cambridge University Press.
8. Kaplan, Mordecai (1994), *Judaism as a civilization, Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, USA: Jewish Publication Society of America.
9. Mccullgah, C. Behan (2009), "Colligation," *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Aviezer Tucker (ed.), United Kingdom: Blackwell Publishing, Ltd.
10. Niebuhr, H. Richard (2001), *Christ and Culture*, USA: HaperSanFrancisco, HarperCollins.

