

مسلمانان بالکان و علم دینی، میان سنت و تجدد^۱

سعید خلیل اویچ^۲

چکیده:

مسلمانان اسلاو جنوبی، با وجود خاطرات فرح‌انگیز از میراث افتخارآمیز علمی خود و بزرگان پرشمار تاریخ منطقه‌ی بالکان که تمام جهان اسلامی بدان‌ها می‌بالد، هرگز مغلوب و مقهور هجمه‌های مدرنیسم نمی‌شدند مگر زمانی که مبانی اصلی علم آن‌ها عمیقاً مورد تعرض، واقع و مفهوم جدیدی از علم محقق می‌گشت که تمام سنت متقدم عقلانی را با بدعت مساوی بداند و به تبع آن، ارزش عالمان سابق را از بین برده و آثارشان را از میراث علمی آن مردم حذف نماید.

بدین جهت، اتریش - مجارستان بی‌درنگ ایده‌ی ضرورت دنیوی‌سازی و به اصطلاح به‌روزرسانی نظام آموزشی مسلمانان دین‌مدار را مطرح نمود. روشنفکران از میان مسلمین اسلاو جنوبی هم، در پایان قرن نوزده و آغاز سده‌ی بیستم، با شعار ضرورت پیشرفت، مردم خود را به سمت حوزه‌ی معرفتی جدید علم مدرن هدایت نمودند.

برخی از مسلمانان، که در فرهنگ دینی خود نهاد علم را همیشه مقدس می‌شمردند، با غفلت از زمینه‌های معرفتی و استعداد‌های فرهنگی علم تجربی‌ای که آن را مایه‌ی تعالی غرب می‌دانستند، در انتقال سریع و عجولانه‌ی نتایج آن علم سطح وسیعی از جامعه‌ی خود سهیم شدند.

آن‌ها تنها راه حفظ اسلام را در این دیدند که نشان بدهند پیام دینی اسلام هیچ ناسازگاری‌ای با علم جدید ندارد و لذا جریان‌های متعدد و متنوع نوگرایانه‌ی دینی، هر کدام اسلام و آموزه‌های الهی و مقدس آن را در قالب نظام‌های معرفتی جدیدی تفسیر می‌کردند که بسیاری از مبانی آن نظام‌ها، حضور عناصر علمی، انسان‌شناختی و اجتماعی - سیاسی و حیانی را در چهارچوب‌های شناختی خود تحمل نمی‌کردند.

این که آموزش اسلامی اسلاوهای جنوبی، در آغاز سده‌ی بیستم، به دلایل گوناگونی وارد یک دوره‌ی بانشاط خود شد غیر قابل انکار است. لیکن، آن چه که باید زیر ذره‌بین تحقیق قرار گیرد میزان موفقیت نیروی روحانیت است در این که در متن اصلاحات سریع مدارس علمیه، متعهد به مبانی اصیل حوزه‌ی معرفتی اسلام بماند و نه آن که پیشرفت را، لزوماً، با مدرنیسم برابر انگارد.

واژه‌گان کلیدی:

اسلام، بالکان، حوزه‌های علمیه، عالمان برجسته‌ی اسلاو جنوبی، نظام آموزش دینی سنتی و مدرن

^۱ مقاله‌ی حاضر بازنویس ملخص از نوشته‌ای با همین عنوان از نگارنده است که در یکی از معتبرترین مجلات علمی - پژوهشی صربستان منتشر شده است.

^۲ عضو هیأت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه، دانش آموخته دکتری فلسفه

مقدمه

از جمله‌ی مردم بومی ساکن در شبه جزیره‌ی بالکان در اروپای جنوب شرقی که پیام جاودان سنت اسلامی را پذیرفتند، مسلمان‌هایی هستند که متعلق به نژاد اسلاوهای جنوبی‌اند (در نوشته‌های عربی از آن‌ها به صقالبه یاد می‌شود که جمع صَقَلَب به معنای سفیدروی است). امروزه، تمرکز اکثر آن‌ها در بخش‌های گوناگون بوسنی و منطقه‌ی هرزگوین است، چه این‌که آن‌ها در ایالت سنجاک که در قسمت جنوب غربی صربستان و شمال مونته‌نگرو قرار دارد، و همچنین در بخش‌هایی از کرواسی هم حضور دارند.

شواهد و یافته‌های قطعی در مورد وجود مسلمین در میان صقالبه، چند سده قبل از عصر فتوحات سپاه عثمانی وجود دارد و حتی محققان عقیده دارند معمار الازهر و بخش‌های دیگری از قاهره، شخصی به نام ابوالحسن جوهر بن عبدالله، والی المُعزَّ بن منصور بن قائم بن المهدي، خلیفه‌ی فاطمیان در سده‌ی چهار هجری/دهم میلادی، صقلبی و شیعه بوده است. ما به این گروه از مسلمین اسلاو جنوبی و به جزییات مربوط به ورود اسلام به مناطق بالکان در آن دوره به این دلیل در این‌جا نمی‌پردازیم که این گروه، در شرایط سخت تاریخی، نتوانستند از میراث گرانسنگ اسلام خود محافظت کرده و آن را به دست نوادگان خود برسانند. مسلمان‌های آن مناطق، عموماً، در دوره‌ی عثمانی‌ها به اسلام گرویده‌اند.

طنین ندای آسمانی اسلام از زمان **سلطان مراد اول**، به تدریج، به گوش و جان مردمان آن مناطق می‌رسید. گسترش اسلام در زمان پسر او، **سلطان محمدخان**، معروف به فاتح، سریع‌تر گشت. وی با سپاه خود پادشاه بوسنی را شکست داد و بوسنی را در سال ۸۶۷هـ/۱۴۶۲م تصرف کرد. دو دهه‌ی بعد، در سال ۸۸۷هـ/۱۴۸۲م هرزگوین هم در زیر پرچم سلطنت عثمانی قرار گرفت. اکثریت ساکنان آن مناطق به اسلام گرویده، و به تبع عثمانی‌ها از پیروان فقه حنفی و کلام ماتریدی شدند.

آموزش‌های سنتی علوم اسلامی در بالکان

تاریخ در موارد متعدد گواه بر این است که تصمیم‌های جزئی و سرنوشت‌ساز در امپراتوری عثمانی بیشتر با لحاظ منافع فردی و کلان سلاطین عثمانی به اجرا درمی‌آمد تا با هدف پای‌بندی مطلق به سنت الهی و موازین شرعی.

امپراتوری عثمانی، به واقع، حکومت تغییر سنت را پیش گرفته بود. لیکن، سردمداران عثمانی که نیاز مستمر به حمایت همه‌جانبه‌ی توده‌های مردم متدین داشتند، ماهرانه خود را در پشت نمادهای روشن فرهنگ غالب دینی پنهان می‌کردند. بدین دلیل، مردم، بدون هیچ محدودیتی، می‌توانستند از فضای حضور قدرتمند فرهنگ اصیل دینی بهره‌مند باشند. مثلاً در هنگام برپایی شهر ساریوو و ورود عثمانی‌ها به آن در سال ۱۴۵۱م متوجه می‌شویم که همه‌ی شاخه‌های فعالیت اجتماعی در آن شهر حضور بانشاط داشتند، اما نقش اساسی در هدایت حیات و توسعه‌ی عقلانی و اجتماعی شهر به دین و مراکز آموزشی سنتی وابسته بود. در حقیقت، حتی مراکز آموزشی هم، در سایه‌ی هم‌آوایی علم و تقوی در قالب فرهنگ دینی، در شمار ساختمان‌های دینی قرار می‌گرفتند. بدین ترتیب، ساریوو در قرن هفدهم بین ۱۰۵ تا ۱۸۰ مکتب‌خانه برای آموزش‌های مقدماتی، شش مدرسه‌ی علمیه، ده دارالحدیث، هشت دارالقرآء، دو مدرسه‌ی علوم حدیث، شش کتاب‌خانه، دو خانقاه، ۴۷ تکیه، بین ۱۰۴ تا ۱۷۷ مسجد و صد نمازخانه داشت.^۱ بالاتر از این، با استقرار **رضوان افندی** در مقام مفتی ساریوو در سال ۱۵۸۱م، ساریوو، از منظر اهمیت دستگاه اجرایی و قضایی، در ردیف شهرهای مکه، مدینه، قاهره، دمشق، حلب، بیت المقدس، ادیرنه و بروسا قرار می‌گیرد.^۲

همچنین، سفرنامه‌نویسی بنام، **اولیا چلبی** در هنگام توصیف بلگراد نوشته است که در آن، ۲۱۷ مسجد، هشت مدرسه‌ی علمیه، نه دارالحدیث، هفده تکیه و ۲۷۰ مکتب‌خانه بوده است،^۳ در حالی که شهر **موستار**، مهم‌ترین مرکز اقتصادی و فرهنگی هرزگوین از

^۱ *Арапско-исламске знаности и главне школе од XV до XVII вијека*; Накичевић, Омер; II, Сарајево: Факултет исламских наука, 1999; стр. 54-55.

^۲ *Ибид*; стр. 98.

^۳ *Блистави драгуљ: животописи учењака и пјесника из Босне у Теме из књижевне хисторије (Изабрана дјела Мехмеда Ханџића; књ. 1)*; Ханџић, Мехмед; уредник и приређивач: Дураковић, Есад; Сарајево: Огледало, 1999; стр. 43.

نیمه‌ی دوم قرن شانزدهم، جولان‌گاه واقعی فرهنگ اسلامی و مهد علاقمندان پرشمار علوم اسلامی بوده است. چلبی می‌نویسد «در آن‌جا تعداد بسیار زیاد عالمان، شیوخ، ائمه‌ی جماعات، نویسندگان و شاعران زندگی می‌کنند»^۱.

به دنبال تلاش‌های مبارک نمایندگان برجسته‌ی حیات علم‌ورزی در همه‌ی بخش‌های آن منطقه، مراکز فاخر و پراهمیت علمی حتی در شهرهای کوچک هم دایر شدند. به عنوان مثال، شهر کوچک پروساتس با سه مکتب‌خانه‌ی ابتدایی، مدرسه‌ی علمیه‌ی شیخ حسن کافی و دارالحدیث وی، به مرکز مطرح فرهنگ و علم مبدل گشت. همچنین شیخ حسن کافی بزرگ، شهرک علمی موسوم به «نواباد» را برای طلاب ساخت که از عظیم‌ترین خدمات وی به شمار می‌آید. وی در این شهرک جدید، در حومه‌ی شهر پروساتس، مسجد، مدرسه‌ی علمیه، تکیه‌ی طریقت مولویه، مکتب‌خانه، مسافرخانه و حمام عمومی بنا کرد. مرکز علمی پروساتس در دوره‌ی زمانی نسبتاً کوتاهی هفت قاضی، سه استاد و تعداد بسیاری از ائمه‌ی جماعات، معلمین دین، شعرا، نثرنویس‌ها و مورخان را تربیت نمود، که بعضاً تحصیلات تکمیلی خودشان را در استانبول گذراندند.^۲

خود شیخ حسن، فرزند تورخان بن داود، معروف به شیخ کافی، به سال ۱۵۴۴م در شهر آق‌حصار (نام قدیمی پروساتس) زاده شد. تحصیلات عالی در فقه، اصول فقه و صرف و نحو عربی داشت. آشنای به علوم و فنون مختلف بود و آثار خود را به عربی، ترکی و فارسی می‌نگاشت. در قسطنطنیه در محضر عالم برجسته کمال‌پاشا زاده و مفسر و اصولی شهیر، ملا احمد انصاری العجم و همچنین محدث و مفتی بزرگ ساریوو، ملابالی افندی بن یوسف، معروف به استاد وزیر اعظم، و در نهایت در مدینه، در محضر امام الحرمین شیخ میر غضنفر بن الحسین، استاد سلطان عثمانی و استاد سلطان جلال‌الدین اکبر هند، کسب فیض نمود.

شیخ کافی نوشته‌هایی در فقه حنفی، اصول فقه، کلام، منطق، معانی و بیان و نحو، اثری در ذکر اساتیدش در فقه و کتاب *اصول الحکم فی نظام العالم* را که مؤلف کشف الظنون هم از آن یاد می‌کند، از خود به جای گذاشت. حسن کافی در این اثر مختصر، شرایط مختلف جوامع بشری و دلایل تغییرات آن شرایط را بررسی کرده است و بنابر

^۱ *Арапско-исламске знаности...*; стр. 45-46.

^۲ *Ибид*; стр. 53-54.

تصریح خودش، مطالعاتش در این عرصه بیش از بیست و چند سال به طول انجامید. خود وی، نوشته‌اش را به زبان ترکی هم بازگرداند، گو این که غیر از ترجمه‌ی شیخ کافی، ترجمه‌ی دیگری هم به ترکی از این اثر موجود است. همچنین، این کتاب به زبان‌های فرانسوی و آلمانی هم ترجمه شده است، در حالی که دکتر **باش آقیچ** ترجمه‌ی بوسنیایی آن را تنظیم کرده و **محمد خانجیچ** شرحی به زبان عربی بر آن نگاشت و در مصر منتشر نمود.

شیخ کافی در شهرهای مختلفی منصب قضاوت داشت و در پایان هم تا سال وفاتش، یعنی ۱۶۱۶م، در زادگاه خود به قضاوت مشغول بود. به زهد و تقوا معروف و ۲۶ سال از هر سه روز، دو روز روزه بود.^۱

باری، شیخ حسن کافی، با موفقیت‌های ارزشمندش در ساحت علم‌اندوزی، به خصوص در عرصه‌ی کلام و اصول فقه، تنها افتخارآفرین سنت متعمق معنوی مردمان آن منطقه نیست، بلکه تعداد پرشمار دیگر جواهر درخشان میراث فاخر اسلامی و دینی بالکان، از میان نوشته‌های پراهمیت‌شان، مستمراً در معتبرترین مراکز علمی تمام جهان اسلام و فراتر از آن، معرف واقعی نمادهای عظمت و ثروت سترگ حیات ویژه‌ی روشن‌اندیشانه‌ی مردمان آن منطقه‌اند.

مسلمان بالکانی در عمیق‌ترین ساحت‌های وجودی خود، به ناچار، احساس شعف و صف‌ناپذیر خواهد نمود وقتی که در جمع علاقمندان بسیار پرشمار باختری و خاوری **شیخ اکبر ابن عربی**، هم‌صحبتهای دانشمند خود را، به یک باره، با گفتن این نکته به شدت متعجب کند که، در میان بیش از صد شرح موجود بر گران‌سنگ‌ترین اثر شیخ اکبر و تأثیرگذارترین کتاب در علم عرفان نظری، یعنی *فصوص الحکم*، مفصل‌ترین شرح را یک بار به زبان ترکی و بار دیگر به زبان عربی، **عبدالله بیرامی بوسنوی**، معروف به شارح *فصوص*، نگاشت.

عبدالله افندی، که در مواردی با نام عبدی ذکر می‌گردد، بدون هیچ تردیدی، محقق‌ترین مسلمان بالکانی تا به امروز است که از علمای شهیر و بزرگ سلطنت عثمانی

^۱ *Блистави драгуљ...;* стр. 124-140. и *Рад босанскохерцеговачких муслимана на књижевном пољу у Теме из књижевне историје (Изабрана дјела Мехмеда Ханџића; књ. 1);* Ханџић, Мехмед; уредник и приређивач: Дураковић, Есад; Сарајево: Огледало, 1999; стр. 437-438.

به شمار می‌آید. به مصر و سوریه سفر می‌کرد و با علمای آن مناطق مراوده داشت. در نواحی گوناگون اسلامی آن زمان معروف و همچنین مورد عنایت سردمداران حیات سیاسی عثمانی‌ها بود. پس از بازگشت از سفر حج، مدت طولانی در دمشق، در کنار مزار ابن عربی سکنی می‌گزیند، تا پس از آن زمان به قونیه بیاید و تا پایان عمر پربركتش، تا سال ۱۶۶۴م، در این شهر بماند. عبدالله بوسنوی در کنار مرقد برجسته‌ترین شاگرد شیخ اکبر، صدرالدین قونوی به خاک سپرده شد و بر بالای مزارش قبه‌ای ساختند.

وی در مقدمه‌ی شرحش بر فصوص، دوازده فصل را پیرامون مهم‌ترین مسایل عرفان نظری ابن عربی به رشته‌ی تحریر درآورد. شرح ترکی به سال ۱۸۷۳م در استانبول، در دو جلد قطور رحلی، به طبع رسید، یک نسخه‌ی خطی بسیار زیبا از این اثر در کتاب‌خانه‌ی قاهره موجود است. همچنین، یک نسخه‌ی خطی شرح وی بر تائیه‌ی ابن فارض، موسوم به قره عین الشهود و مرآة عرائس معانی الغیب و الوجود، در کتاب‌خانه‌ی ظاهریه‌ی دمشق نگاه‌داری می‌شود.

عبدالله افندی صاحب تعداد زیادی از رسایل پراهمیت با موضوعات عرفان اسلامی و تفاسیر ناب باطنی قرآن کریم نیز می‌باشد که در آن‌ها تلاش می‌کند احتوای قرآن مجید را بر عالی‌ترین و عمیق‌ترین معارف مرتبط با هستی، عالم و انسان تبیین نماید؛^۱ رساله‌هایی چون:

«مطالع النور السننی المنبئی عن طهارة نَسَبِ النبی العربی، مواقف الفقراء، حقیقة العین، رسالة حضرة الغیب، تجلی النور المبین فی مرآة ایاک نعبد و ایاک نستعین، رسالة فی تفسیر ن والقلم، رسالة فی الاعیان الثابتة، رسالة فی شرح الحمد لله الذی اوجد الأشياء عن عدم (در آغاز فتوحات شیخ اکبر)، رسالة فی تفضیل البشر علی الملک، الوصول الی الحضرة الالهیة لا یمکن الا بحصول العبودیة، شرح خلع النعلین فی الوصول الی حضرة الجمعین، شرح کلام المؤید الجندی فی اوائل شرح الفصوص، رسالة فی تمثیل جبریل فی سورة یوسف، تفسیر سورة العادیات، رسالة فی النشأة الانسانیة (در شرح باب ششم فتوحات)، تفسیر سورة العصر، کتاب منتهی مقاصد الکلمات و مبتنی توجه التعینات فی بیان اکمل النشآت، رفع الحجاب فی اتصال البسملة بفاتحة الکتاب، کتاب المستوی الاعلی فی الشرب الاحلی فی تفسیر قوله تعالی و کان عرشه علی الماء، الأوبة فی بیان الإنابة و التوبة، روح المتابعة فی بیان شروط المابنة، کشف السر المبهم فی اول سورة مریم، کتاب

^۱ Блισταви драгуљ...; стр. 216-224. и Рад босанскохерцеговачких муслимана...; стр. 341.

الغفر المطلق عند ذهاب عالم الفرق، رسالة في قول الجنيد، تذييل في منازعة ابيس لسهل بن عبدالله التستري، تحقق الجزء بصورة الكل و ظهور الفرع على صورة الاصل، كتاب النفوس الواردات في شرح اول الفتوحات، ضياء اللمع و البرق في حضرة الجمع و الفرق، الكشف عن الامر في تفسير آخر سورة الحشر، الكنز المحتوم في تبعية العلم للمعلوم في الرد على عبد الكريم الجيلي المرحوم، سر الكلمتين في متابعة حروف الشهاداتين»

شرح بيتي از مثنوی و بنا بر قولي شرح کامل بر مثنوی.

حیرت‌انگیز آن است که شارح فصوص بالکانی با تجربه‌ی حیات زمینی خود، تقید و تعهد محض درونی‌ترین ساحت‌های معارف اسلامی به دستورات شرع ظاهری دین را تأیید و در خانه‌ی خود یکی از برجسته‌ترین میراث‌بران بالکانی فقه اسلامی را تربیت نموده است. حسن، فرزند عبدالله افندی، در سال ۱۶۴۰م استاد فاخرترین مدرسه‌ی علمیه‌ی قسطنطنیه، یعنی مدرسه‌ی صحن، و در سال‌های ۱۶۵۱-۵۲م در ازمیر و ۱۶۵۷-۵۸م در بیت المقدس صاحب منصب قضاوت بوده است.^۱

در زمینه‌ی ادبیات فارسی هم بسیار سخت خواهد بود که به یاد بیاوریم همه‌ی مسلمانان مطرح بالکانی را که نوشته‌هایشان به خصوص در کشورهای فارسی‌زبان تأثیرگذار بوده است. به عنوان مثال، هنوز هم دانشجویان دانشکده‌های ادبیات در ایران اسلامی، به هنگام مطالعه‌ی حافظ بزرگ، لزوماً با ترجمه‌ی فارسی شرح ترکی دیوان حافظ از احمد سودی، اهل سودیچی در حومه‌ی شهر چابنچه در شرق بوسنی، یا روستای سودیچی در نزدیکی ساریوو، آشنا می‌شوند. سودی افندی زبان و ادبیات فارسی را در دیاربکر در محضر مدرس بنام و مفتی دیاربکر، مصلح‌الدین لاری خوانده بود.

معروف است که سودی افندی استاد «سرای ابراهیم پاشا»، مدرسه‌ی ویژه‌ی کاندیداهای مناصب عالی حکومتی بود. وی در دانش زبان فارسی به اندازه‌ای پیشرفت کرده بود که کمتر کسی از میان اساتید آن فن با او قابل مقایسه بود. سودی افندی در سال ۱۵۹۶م یا ۱۵۹۷م در قسطنطنیه از دنیا رفت. شروح او بر دیوان حافظ و بوستان و گلستان سعدی در قسطنطنیه به زیور طبع آراسته شد. وی همچنین شرحی بر مثنوی مولانا نگاشت و شافیه و کافیه‌ی ابن حاجب را، در علم صرف و نحو، به ترکی بازگرداند. شرح سودی بر کافیه شاخص‌ترین شرح ترکی بر آثار ابن حاجب به شمار می‌آید که با الگو

^۱ Блισταви драгуль...; стр. 144.

گرفتن از شرح‌های الهندی و ملاجمی تحریر گشته است.^۱
 زبان فارسی در بسیاری از حوزه‌های علمیه‌ی بالکان از واحدهای درسی اجباری بوده است، در حالی که ادبیات فارسی در میان مسلمانان آن مناطق، به خوبی، توسط درویش طریقت مولویه هم، در قالب سنت فاخر تدریس مثنوی در تکایا و خارج از آن‌ها، ترویج می‌شد.^۲ حتی **مصطفی لدنی بوسنوی**، که علاقه‌ی وافری به سفر داشت و به تمام سرزمین‌های سلطنت عثمانی و آسیای میانه سر زد، در تهران در حضور شاه با شاعران ایرانی به مشاعره پرداخته و همه را متحیر نمود. دکتر **باش آقیچ** ذکر می‌کند که لدنی صاحب شرحی بر مثنوی است. لدنی در یکی از جنگ‌ها در سال ۱۷۱۵م یا ۱۷۱۶ دار فانی را وداع گفت.^۳

یکی دیگر از علمای بالکان که بی‌وقفه برای توسعه‌ی زبان فارسی زحمت کشید، **محمد علامک** فرزند موسی (زاده به ساریوو و متوفی ۱۶۳۵م) بود، چنان که آثار وی در عرصه‌ی ادبیات عربی و علم منطق هم حایز اهمیت دوچندان اند، آثاری چون حواشی بر شرح **کافیة ملاجمی** در نحو، حواشی بر شرح سید شریف جرجانی بر بخش‌های معانی و بیان **مفتاح العلوم** سکاکی، حواشی بر تفسیر بیضاوی و نوشته‌های محمد علامک در باب منطق، همچون شرحی بر شمسیه و حواشی بر شرح **شمسیه‌ی قطب شیرازی**.^۴
 در علم ریاضیات، پژوهش‌ها و نوشته‌های ارزشمندی توسط محقق برجسته درویش **حسام بوسنوی** که از اعضای طریقت مولویه و ساکن شهر ازمیر بود، و **احمد حاتم افندی آکوالیچ**، فرزند **عثمان شهدی** اهل شهر بیه‌لو پولیه در مونته‌نگرو (متوفی به سال ۱۷۵۴ یا ۱۷۵۵) عرضه شد. همچنین، در **جانورشناسی**، **حیات الحیوان** دمیری توسط محمد بوسنوی - نسبتاً ناشناس - از عربی به ترکی بازگردانده شد، در حالی که نورالله افندی معروف به منیری در علم **جغرافی** کارهای راقی‌ای را ارائه نمود. وی، بعد از اتمام تحصیلات، مدت مدیدی واعظ، مدرس و مفتی بلغراد بود. منیری در اثرش با نام **سبعیات**، مطابق با جغرافی دانان قدیم، زمین را به هفت قسمت تقسیم می‌کند و در مورد

^۱ *Ибид*; стр. 182-183. и *Рад босанскохерцеговачких муслимана...*; стр. 383.

^۲ *Ибид*; стр. 381-382.

^۳ *Блистави драгуљ...*; стр. 292. и *Рад босанскохерцеговачких муслимана...*; стр. 385.

^۴ *Блистави драгуљ...*; стр. 258-260.

ویژگی‌های هر قسمت به خصوص، توضیحاتی می‌دهد. او در سال ۱۶۱۷ از دنیا رفت.^۱ میراث سترگ آموزش‌های سنتی مسلمانان بالکان تا سال‌های آغاز هجدهمی معرفت مدرن، بدون وقفه، حافظان درخشان و محقق خود را تربیت می‌کرد. از باب مثال، عالم جلیل القدر، علی فهمی افندی جاییچ، اهل شهر موستار در هرزگوین، به خاطر تسلط گسترده و سبک نوشتاری بسیار نغزش در عرصه‌ی زبان و ادبیات عربی، از جمله‌ی معدود مسلمانان بالکانی به حساب می‌آید که بسان خود اعراب قادر بودند به زبان عربی بنویسند و متن بسیار معلق *الکامل مبرّد* را تدریس کنند. حقیقتاً، جای شگفتی دارد که علی فهمی افندی این کتاب را به تمامه تدریس می‌کرد و حواشی‌ای بر آن نگاشته است. وی به سال ۱۸۵۳ در شهر موستار زاده شد و پدرش، حاج شاکر افندی، مفتی موستار بود. پس از اتمام تحصیلات، در سال ۱۸۸۴ به عنوان مفتی موستار انتخاب شد، اما در سال ۱۹۰۰، دولت اتریش - مجارستان وی را، به دلیل رهبری «مبارزه برای کسب استقلال دینی - آموزشی مسلمانان بوسنی و هرزگوین»، از این مقام عزل کرد. علی فهمی افندی، به اجبار، از سال ۱۹۰۲ در قسطنطنیه می‌ماند و در همین شهر در سال ۱۹۱۸ از دنیا می‌رود. چند سالی در دارالفنون معروف قسطنطنیه به تدریس زبان و ادبیات عربی مشغول بود، لیکن بعد از آن که در سال ۱۹۰۸، بروشوری را به عربی در مخالفت با الحاق بوسنی به اتریش - مجارستان منتشر نمود، مجبور به ترک دارالفنون شد.

در میان آثار علی فهمی افندی جاییچ، شرح محققانه‌ی او، به زبان عربی، بر لامیه‌ی حدوداً هشتاد بیت‌ی حضرت ابوطالب، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که در سال ۱۹۰۹، در ۷۸ صفحه، در قسطنطنیه به طبع رسید. اثر مفصل‌تر دیگر وی در مورد اشعار صحابه‌ی رسول اعظم اسلام^(ص)، به همراه شرح، قرار بود که در سه جلد منتشر شود، اما متأسفانه تنها جلد اول این شرح در قسطنطنیه، در سال‌های ۸-۱۹۰۶، در ۳۶۲ صفحه، به چاپ رسید که شامل بر شرح حدود ۷۷۰ بیت از شصت صحابی پیامبر می‌باشد. این نوشته از سوی علمای زیادی، همچون محمد شاکر آلوسی حسینی نامدار، مورد تمجید واقع شد.^۲

^۱ *Рад босанскохерцеговачких муслимана...*; стр. 433-435. و جهت اطلاعات بیشتر در مورد *Блистави драгуљ...*; стр. 95-96. احمد خاتم مراجعه شود به

^۲ *Ибид*; стр. 237 и *Рад босанскохерцеговачких муслимана...*; стр. 400-402. и 445.

تعداد پرشمار نمایندگان عظیم میراث فاخر شاخه‌های گوناگون علوم عمیق و انبیا دینی، بدون هیچ تردیدی، باید در فضای نظام متعالی آموزش سستی و در داخل نهادهای پرجنب و جوش علمی و تربیتی مدارس مقدماتی و عالی اسلامی، همچون مدرسه‌ی افتخارآفرین **غازی خسروبیگ در سارایوو**، بنا شده به سال ۱۵۳۷، رشد می‌کردند. عناوین متون درسی مدرسه‌ی غازی خسروبیگ که بزرگان بالکان را به سفرهای عقلانی و معنوی والایی رهنمون می‌شدند، ما را به یاد مترقی‌ترین موفقیت‌های نوشتاری برجسته‌ترین عالمان جای‌جای جهان اسلامی می‌اندازند. به عنوان مثال، **مفتاح العلوم** سکاکی در معانی و بیان، **مواقف** ایچی در کلام، و آثار و شرح‌های زمخشری، نسفی، بیضاوی و غیره در آن تدریس می‌شدند.^۱ با این بیان، پرواضح می‌نماید که چرا در زمان اصلاحات آموزشی دولت عثمانی و تأسیس مدارس دنیوی متوسطه، موسوم به «رشدیه‌ها»، خانواده‌های مسلمان بالکان هیچ اعتمادی به رشدیه‌ها نداشته و تماماً مقید به نظام آموزشی مکتب‌خانه‌ها و مدارس علمیه‌ی سستی ماندند.^۲ بر اساس آمار رسمی سال ۱۸۷۶، یعنی تنها دو سال پیش از اشغال بوسنی و هرزگوین توسط اتریش - مجارستان و در اوج نشانه‌های ضعف نظامی و اقتصادی امپراتوری عثمانی، در بوسنی ۹۱۷ مکتب‌خانه وجود داشت که ۴۰۷۷۹ دانش‌آموز، یعنی ۲۸۴۴۵ پسر و ۱۲۳۳۴ دختر در آن‌ها درس می‌خواندند و این مبین استمرار حیات و نشاط سنت فعال علم‌اندوزی در قلوب و فعالیت‌های اجتماعی مسلمانان بالکان، چه مردها و چه زنان آن مناطق، می‌باشد.^۳

آموزش‌های دینی دوران مدرن در بالکان برنامه‌های علمی دولت اشغال‌گر:



در تاریخ ۱۳ جولای ۱۸۷۸، با امضای پروتکل کنگره‌ی برلین و بند ۲۵ آن در مورد این که امور اجرایی بوسنی و هرزگوین به دولت اتریش - مجارستان سپرده می‌شود، اکثریت مسلمانان بالکان با یک جریان کاملاً نوین تمدنی و جهان‌بینی تماماً ناآشنا مواجه شده‌اند. نقطه‌ی عطف تحولات کلان و بی‌رحم معرفتی، ارزشی و اجتماعی عصر

^۱ Прилози за повијест исламског мишљења у Босни и Херцеговини XX стољећа - књига прва; Карић, Енес; I, Сарајево: Ел-Калем, 2004; стр. 133. и 139.

^۲ *Ибид*; стр. 143-144.

^۳ *Арапско-исламске знаности...*; стр. 72.

نویسنده، آن‌ها را به سوی تحقق نظام مدرنی هدایت می‌کرد که تقریباً هم‌هی ابعاد و جزئیات متفاوت آن، نشان‌هایی از هویت جدید بیگانه، غیر قابل درک و حتی تحقیر کننده داشت. به واقع، در سال‌های اولیه‌ی پس از ۱۸۷۸، پویایی مداوم تمدنی و غنای عظیم علمی دوران حاکمیت فرهنگ مقدس دینی جای خود را به فترت عقلانی کلی و سرخوردگی مسلمانان در برابر تهاجم اشغالگر مادی‌گرا داده بود. مسلمانان مرعوب و مطرود، تحت فشار سنگین طعن‌ها، تهدیدها و تحقیرهای فیزیکی، در عمیق‌ترین ساحت‌های وجودی خود، نسبت به خیانت سلطان عثمانی احساس خشم و در عین حال نسبت به حکومت، فرهنگ و تمدن جدیدی که اقتدار غربی را تحمیل می‌کرد، حس تردید جدی، دشمنی و بغض داشتند.

مسلمانان با وجود خاطرات فرح‌انگیز از میراث افتخارآمیز علمی خود و از بزرگان پرشمار تاریخ آن منطقه که تمام جهان اسلامی بدان‌ها می‌بالد، امکان نداشت مغلوب و مقهور بشوند مگر در صورتی که مبانی اصلی علم آن‌ها عمیقاً مورد هجمه و تعرض واقع و مفهوم جدیدی از علم محقق می‌گشت که تمام سنت متقدم عقلانی را با بدعت مساوی بداند و به تبع آن، ارزش عالمان سابق را از بین برده و آثارشان را از میراث علمی آن مردم حذف نماید. بدین جهت، اتریش - مجارستان بی‌درنگ در اوایل ماه سپتامبر سال ۱۸۷۸ ایده‌ی ضرورت دنیوی‌سازی و به اصطلاح به‌روزرسانی نظام آموزشی مسلمانان دین‌مدار را در مقاله‌ی «برای روشن‌گری»، بدون ثبت نام نویسنده، در نشریه‌ی دولتی «روزنامه‌ی بوسنیایی - هرزگوینی»، مطرح می‌کند. در این مقاله پیشنهاد شده است که تعداد مدارس دینی کم، دروس دینی در آموزش محدود و واحدهای درسی دنیوی افزوده شود.^۱

آنچه در این جا اهمیت بنیادین دارد این است که خود اصطلاح علوم دنیوی که در آن منطقه، در نقش ابزاری پرقدرت، در ماجرای کلان از خودبیگانگی مسلمانان ظاهر می‌گردد. برخاسته از تعریف تجربه‌گرایانه علم و تماماً منافر با حوزه‌ی معرفتی سنت دینی می‌باشد. زیرا بر طبق جهان‌بینی الهی، همه‌ی علوم، دینی و مقدس است، چه این که هر علمی، حتی علم صرف تجربی، مظهري از علم نامتناهی حضرت حق بوده و

^۱ *Босанско-муслиманска књижевност у доба препорода (1887-1918)*; Ризвић, Мухсин; II, Сарајево: Мешихат Исламске заједнице БиХ, Ел-Калем издавачка дјелатност, 1990; стр. 20.

یقین علمی آن از سوی اصول ما بعدالطبیعی تضمین می‌شود. لیکن، روشنفکران فرهنگی و ادبی از میان مسلمانان آن منطقه و همراهان آن‌ها در قشر روحانیت و نیروی مذهبی، در نتیجه‌ی عدم وقوف کافی بر نتایج تدقیقات فلسفی در باب ماهیت علم دینی و مدرن، این اصطلاح نارسا را بومی‌سازی و مردم خود را محروم از آن نمودند که بتوانند با تعریف و تحقق راه‌حل اصولی دیگری در شرایط تحمیلی تسلط تمدن سکولار بیگانه، به مبانی معرفتی میراث توحیدی دین خود پایبند بمانند. لذا، ما با مورخ بنام، **مصطفی امام‌ویج**، کاملاً موافق هستیم وقتی او تأکید می‌کند که مسلمانان آن منطقه «سال‌ها پس از اشغال، تنها و رها شده، بدون هیچ تشکیلات باثبات سیاسی و تکیه‌گاهی در خارج از بوسنی... مجبور بودند که یا تمدن جدید را بپذیرند و یا از بین بروند»^۱

نظام مدرنیستی اتریش - مجارستان لزوماً باید علیه نهادهای محوری آموزشی متعلق به میراث علم‌ورزی سنتی هم موضع می‌گرفت و لذا از آغاز اشغال، اعمال تغییرات در برنامه‌های آموزشی و اجرای دروس دنیوی به عنوان شرایط اتریش - مجارستان برای حمایت از مدرسه‌ی علمیه‌ی غازی خسروویگ و سایر مدارس علمیه اعلام شد. این مدارس از منظر نمایندگان دستگاه اجرایی جدید، عقب‌مانده، بدون سازماندهی، راکد^۲ و غیر منطبق بر اقتضائات مراکز آموزش عالی بودند. لیکن، اتریش - مجارستان از آن جهت که پیش‌بینی می‌کرد اجرای اصلاحات در مدارس علمیه به خاطر احتمال بروز مخالفت‌های «افراط‌گرایانه» امکان‌پذیر نیست، لذا بر تحقق اهداف خود از طریق برنامه‌ی مکارانه‌ی راه‌اندازی مدارس نوین رقیب با محتوا و فضای دینی مدرن متمرکز گشته و دو مدرسه از این نوع مراکز آموزشی مدرن را در سارایوو، با نام‌های مکتب نُوَاب و دارالمعلمین افتتاح کرد.

مکتب نُوَاب (یا مدرسه‌ی شریعت و قضا) از مدارس بسیار راقی و خصوصاً مورد حمایت اتریش - مجارستان بود که به سال ۱۸۸۷ راه‌اندازی شد و افرادی را تربیت می‌کرد که به خوبی آشنای به شریعت بوده و در عین حال «از شرایط تغییر یافته‌ی حقوقی جدید آگاهی پیدا می‌نمودند». در میان اساتید این مدرسه، سه رییس‌العلماء، یعنی **محمد توفیق آزپاگیچ**، **سلیمان شاراتس** و **جمال‌الدین چاوشویچ** و همچنین دو ادیب برجسته

^۱ *Хисторија Бошњака*; стр. 361.

^۲ *Прилози за повијест...*; стр. 151.

ادهم ملاعبیچ و عثمان نوری حاجیچ بودند.

دارالمعلمین در سال ۱۸۹۱ با هدف کمک به مدرسه‌ی علمیه‌ی غازی خسروبیگ در تدریس علوم دنیوی تأسیس شده بود. طلاب مدرسه‌ی علمیه‌ی غازی خسروبیگ در همان سال تحصیلی ۹۲-۱۸۹۱ برای تحصیل دروس دنیوی به دارالمعلمین می‌رفتند و در سال ۱۹۱۳ دارالمعلمین به ساختمان مدرسه‌ی علمیه‌ی غازی خسروبیگ منتقل گشت تا آن که در سال تحصیلی ۱۸-۱۹۱۷ این دو مدرسه یکی شدند، هر چند هر کدام برنامه‌های درسی و اساتید خود را حفظ کرده‌اند.^۱

البته، هنوز آن موقع در میان روحانیون مسلمان اسلاو جنوبی چند نفر از بزرگانی حضور داشتند که حیات و فعالیت‌های آنان منور به روشنایی آسمانی فجر معارف قدسی بود. مفتی سابق الذکر شهر موستار، علی فهمی‌افندی جاییچ در رأس یک شورای دوازده نفره که به تاریخ ۵ می ۱۸۹۹ در موستار تشکیل شد، «جنبش استقلال شئون دینی، اوقاف و معارف» را با محوریت مدرسه‌ی علمیه‌ی غازی خسروبیگ آغاز و راهبری نمود. نمایندگان جنبش استقلال شئون دینی، اوقاف و معارف، در میان فعالیت‌های گوناگون، به تفصیل در این رابطه به بحث پرداختند که چه معارفی مورد نیاز مسلمانان بوده و در چه معارفی اتریش - مجارستان می‌خواهد سرمایه‌گذاری کند. این جنبش از سوی قاطبه‌ی مسلمانان در تمام بوسنی و هرزگوین مطلقاً مورد حمایت قرار گرفت و صرب‌های بوسنی هم، با درخواست «استقلال کلیسایی و آموزشی برای صرب‌ها» همکاری پراهمیت و گسترده‌ای با جاییچ داشتند و بدین ترتیب بر ناسازگاری میراث غنی معرفت سنت دینی ارتدوکسی با حجمه‌های علمی و اجتماعی نظام سکولار مدرن تأکید کردند. متأسفانه، در حدود سال ۱۹۰۴ اولین مرحله‌ی جنبش استقلال شئون دینی، اوقاف و معارف، بدون دستیابی به نتایج عینی قابل ملاحظه‌ای، به پایان می‌رسد در حالی که اوضاع در مدرسه‌ی علمیه‌ی غازی خسروبیگ وخیم‌تر شده بود. این جنبش در مرحله‌ی دوم (۱۹۰۹-۱۹۰۵)، بدون مفتی جاییچ، دامنه‌ی فعالیت‌های خود را در عرصه‌ی امور سیاسی توسعه داد، اما برای مسأله‌ی اصلاح مدارس علمیه نه وقت داشت و نه استراتژی تعریف شده.^۲

^۱ Ибид; стр. 153-157.

^۲ Ибид; стр. 148-151.

نقش روشنفکران مسلمان اسلاو جنوبی

اکثر قریب به اتفاق روشنفکران مسلمان، تحت حمایت‌های دستگاه اجرایی وقت، به دنبال آن بودند که هر چه بیشتر از جبهه‌ی اکثری مسلمانان فاصله گرفته و بر ضرورت پی‌گیری‌ی‌انگونه جهت‌گیری سیاسی پافشاری کنند که بر نقد ابعاد منفی محافظه‌کاران شرق‌گرا و مواضع غیر مسئولانه‌ی سردمداران متقدم تُرک در مسایل حیاتی مسلمانان بوسنی متمرکز بود و در عین حال نشان از تمایل به نتایج و ره‌آورد‌های مثبت دولت جدید علم، فرهنگ و تمدن نوین غربی داشت. آنان همچنین بی‌علاقگی خود را نسبت به «محدودیت‌های» روحانیت برجسته می‌کردند تا آنجا که در اوایل قرن بیستم، مجموعه‌ی جریان روشنفکران مدرن به مخالفت جدی با قشر علما می‌پردازند که از منظر آن‌ها، «اکثراً متشکل از بی‌نهایت فرد تنبل» بوده است. فاصله‌ی بین این دو جبهه‌ی ناسازگار تا پایان حکومت اتریش - مجارستان و پس از آن بیشتر و بیشتر گردید.^۱

صفت بیگ باش‌آقیچ و ادهم ملاعبدیچ، بی‌وقفه، تأکید می‌کنند که مسلمانان، به جای شمشیر، باید به سراغ علم و قلم بروند. فهیم بیرق‌دارویچ، در مقاله‌ی خود با عنوان *خدمات اسلام به اروپا کدام است؟ همچون طهطاوی و سید جمال‌الدین اسدآبادی*، به این نتیجه می‌رسد که اومانیسیم و رنسانس از ارمان‌های اسلام به سرزمین‌های قاره‌ی اروپاست و این نظر، بعداً، از سوی عموم متفکران معاصر مسلمان اسلاو جنوبی تلقی به قبول می‌شود. همچنین، ابراهیم جافچیچ خستگی‌ناپذیر و مدام از آموزش به عنوان مهم‌ترین روش خروج مسلمانان آن زمان از وضعیت نابسامان سخن می‌راند.^۲ در واقع، می‌توان گفت که، در آن دوره، فضای هم‌آوایی عمومی روشنفکران بر این بود که ضرورتاً باید با نگاهی متجددانه و نوگرایانه و با محوریت ارتباط اسلام با پیشرفت‌های مدرن قلم‌فرسایی کرد.

در نسل نخست روشنفکران فعال مسلمان که می‌خواستند در شرایط سیاسی جدید، به هم‌کیشان خود از طریق هماهنگ کردن آن‌ها با عصر مدرن کمک کنند، کسانی وجود داشتند که بسیاری از برنامه‌های سیاسی، فرهنگی و ادبی را راهبری نمودند و همگی،

^۱ *Босанско-муслиманска књижевност...*; стр. 15. и такође *Прилози за новијест...*; стр. 151-152.

^۲ *Ибид*; стр. 104. и 87. и 53.

به نحوی، در دولت وقت اشتغال داشتند؛ افرادی چون محمدبیگ کاپتانویچ لیوبوشاک، یوسف بیگ فیلیپویچ، سپس اولین رئیس العلمای جمعیت اسلامی دینی در بوسنی و هرزگوین مصطفی حلمی حاجی عمرویچ، و همچنین مصطفی حلمی مُحَبِّیچ، ابراهیم بیگ رپواتس، اسد کولویچ^۱، ابراهیم بیگ باش آقیچ، اسد اذنیچ، همچنین اولین رییس کمیسیون موقت ساماندهی امور اوقاف در بوسنی و هرزگوین مصطفی بیگ فاضل پاشیچ و ... با راهاندازی نشریه‌ی «بوشنیاک» به سال ۱۸۹۱، توانستند جدی‌ترین فعالیت‌های سیاسی و انتشاراتی خود را به نمایش بگذارند.^۲

از شماره‌ی دوم این نشریه، مقالات صفوت بیگ باش آقیچ هم به چشم می‌خورد. در واقع، نسل متقدم چهره‌های شاخص ادبیات که مقالات‌شان را در نشریه‌ی «بوشنیاک»، تا سال ۱۸۹۴، به طبع می‌رساندند، توسط خود صفوت بیگ باش آقیچ و همچنین ادهم ملاعبدیچ و رضابیک کاپتانویچ، فرزند محمدبیگ کاپتانویچ لیوبوشاک رهبری می‌شدند. از دیگر فعالان این نشریه، در زمان افراد مذکور و یا بعد از انصراف آن‌ها از ادامه‌ی همکاری با نشریه، نویسندگانی چون محمدبیگ کاپتانویچ لیوبوشاک، یوسف بیگ فیلیپویچ، حلمی مُحَبِّیچ، محمد علی بیگ کاپتانویچ، فهیم سپاهو که در سنوات بعدی رییس العلمای یوگسلاوی بود، و همچنین محمد سیدویچ و موسی کاظم چاتیچ هم بودند. علاوه بر این، صفوت بیگ باش آقیچ با همکاری ادهم ملاعبدیچ و عثمان نوری حاجیچ، نشریه‌ی «بهار» را در اولین روز ماه می سال ۱۹۰۰ راهاندازی نمود. باش آقیچ، همچنین، از سال ۱۹۰۳، به ترتیب انجمن‌های «غیرت»، «علقمه» و «کلوپ مسلمانان» را افتتاح و در سال ۱۹۰۷ نشریه‌ی «اُوگلدالو» (آیینه) را که تنها سه ماه دوام آورد منتشر کرد. از میان نیروی روحانیت هم، جمال‌الدین چاوشویچ، در دهه‌ی نخست سده‌ی بیستم، نشریات «طارق»، «معلم»، «مصباح» و «ینی مصباح» را به زبان محلی اما با رسم الخط عربی دایر ساخت. همه‌ی نشریات مذکور، اسلام اصلاح‌گرا و تجدیدطلب را تبلیغ نموده و به صورت ویژه بر مسایل مرتبط با آموزش و مدارس متمرکز می‌شدند.^۳

^۱ معروف به این است که در حین احراز منصب شهرداری سارایوو، همزمان با واگذاری رسمی بوسنی به اتریش - مجارستان، در اکتبر ۱۹۰۸، با پخش اعلامیه‌های مخصوص از مردم خواست که «به یمن واگذاری تاریخی» سه شبانه‌روز خانه‌ها را مزین و چراغ‌ها را روشن نگاه دارند. *Хисторија Бошњака*; стр. 424.

^۲ *Босанско-муслиманска књижевност...*; стр. 39.

^۳ *Ибид*; стр. 76-77. и 84-85, همچنین و *Прилози за повијест...*; стр. 152.

پرواضح است که ما در این موضع نمی‌توانیم از عوامل مخرب رکود نسبی در نظام آموزش سنتی و کم‌کاری علمی نمایندگان افراطی روحانیت مسلمان در آن برهه غفلت کنیم. چنانکه خود نظام آموزش دینی که مروج و حافظ اهمیت بنیادین مبانی متافیزیکی سنت الهی بود، در دوره‌های گوناگون، تنفر شدید علمای دین را نسبت به روش‌های کهنه و غیر منعطف در آموزش و تحقیق نشان داده است. حامیان برجسته‌ی سنت آسمانی آموزش دینی، بی‌هیچ تردیدی، از همه‌ی انواع روزآمدسازی و رویکردهای نوین افزایش غنای محتوایی و شکلی تعلیم دینی و نظام کلان آموزش حمایت می‌کنند. لیکن، روشنفکران مسلمان اسلاو جنوبی، در پایان قرن نوزده و آغاز سده بیستم، با شعار پیشرفت ضروری، مردم خود را، احتمالاً بدون توجه کامل اما با صراحت بیان، به سمت حوزه‌ی معرفتی جدید علم مدرنیستی هدایت می‌نمودند و این امر، بدون شک، در حکم خطر بزرگی برای حفظ هویت آن مسلمانان و قاطبه‌ی متدینان بود، خطری به مراتب عظیم‌تر از جمود قطعاً ناپذیرفتنی برخی رهبران دینی و توده‌های مردم. اشتباه بنیادین و غیر قابل جبران همه‌ی مسلمانان تجددطلب آن منطقه در این بوده است که آن‌ها بر روزآمد سازی و پیشرفت در قالب حوزه‌ی معرفتی توحیدی سنت‌های دینی متمرکز نگشته و توسعه را، با نوعی زیرکی، معادل با مدرنیسم قلمداد نمودند.

بدین ترتیب، در داستان «میان دو جهان» که عثمان - عزیز^۱ آن را نخست در سال ۱۸۹۵ و سپس در سال ۱۸۹۶ در مجموعه‌ی «در آستانه‌ی عصر نو» همراه با داستان «همه چیز به فراموشی سپرده می‌شود» و دو داستان دیگر به طبع رساندند، در ضمن انتقاد از نهادهای دینی - آموزشی مسلمانان، موضع شدید و تند تجددطلبانه‌ی نویسندگان هم‌خودنمایی می‌کند. در بخش اصلی متن دیالوگ‌ها و مونولوگ‌ها از مشکلات کهنگی دروس دینی - تعلیمی مسلمانان چه در بوسنی و چه در ترکیه و تفسیر ابتدایی اسلام به عنوان منبع الهام‌بخش حالت حیرت، رکود و عقب‌ماندگی سخن به میان آمده و به اهمیت رویکردهای معاصر به مسایل دینی و ضرورت الگوپذیری از غرب توجه داده می‌شود. داستان، مآلاً، با تصویری از جمود و کندذهنی مسلمانان بوسنی و هرزگوین و علی‌الخصوص نیروی روحانیت که در نگاه نویسندگان به

^۱ نام مشترک ادبی عثمان نوری حاجیج و ایوان میلیچویچ کروات

منزله‌ی ترمزی در مسیر پیشرفت معاصر عمل می‌کند، به انتها می‌رسد.^۱

میراث ادبی مسلمانان اسلاو جنوبی در سال ۱۸۹۷ اثری دیگر از عثمان- عزیز، یعنی رمان «بدون هدف» را در خود جای می‌دهد که شدیدترین انتقادات ابتدایی را علیه نیروی روحانیت و مدارس دینی در برداشته و الهام‌بخش محتوای اشعار متأخر صفوت‌بیگ باش‌آچیچ و نثر ادهم ملاعبدیچ بوده است. مؤلفین در این اثر حمله‌ی همه‌جانبه‌ای را علیه نهادهای دینی- آموزشی مسلمانان، مدارس علمیه، اساتید آن‌ها و سیستم آموزشی کهنه به این عنوان که مسئول تربیت روحانیونی با خصوصیات نامتناسب اخلاقی و علمی است، سازماندهی می‌کنند.

جالب توجه است که حتی یاکشا چدومیل مسیحی به مخالفت جدی با انتقادات این رمان علیه روحانیت مسلمان و مدارس علمیه برخاسته و می‌گوید: این اثر صرفاً زخم‌های مردم خود را تازه کرده و بدون هیچ ترحم و تمایلی برای حل معضلات و غم‌های آن‌ها، تمام نوشته‌ی خود را به بدبینی و حشتناک و بعضاً به حالت تمسخر و بی‌علاقگی محض مصبوغ می‌نماید. وی می‌نویسد: هراس از آن دارد که این رمان بتواند اثری کشنده از خود به جای بگذارد، چون مردم در ضمن آن نسبت به روحانیت خود متغیر گشته و از آن‌ها فاصله خواهند گرفت.^۲

در این رمان، در همان آغازین توصیفات، با سیاه‌نمایی افراطی، حجره‌ی طلبگی در مدرسه‌ی علمیه‌ی خانقاه سارایوو، فضای تاریک و دل‌گیر، حالت رکود، فرسودگی و غبارآلودگی وضعیت معنوی ظلمانی طلبه‌ی این مدرسه به تصویر کشیده می‌شود. در ادامه، در هر فصل، به یکی از خصوصیات بارز این طلبه پرداخته می‌شود: در فصل نخست به کندذهنی و پژمردگی وی، در فصل دوم به ساده‌لوحی، در فصل سوم به بی‌بندوباری و در فصل چهارم به نگاه خشم‌آلود وی به کسانی که کار می‌کنند و رفتار مستکبران‌اش نسبت به کم سن و سال‌ها. مؤلفان حتی ادعا می‌کنند که آسیب‌های مذکور، مجموعه‌ی محیط اجتماعی مسلمانان را در خارج از مدارس علمیه هم بیشتر و بیشتر متزلزل می‌سازد. فصل ششم رمان به دنبال تحمیل احساسی تصویر خنده‌دار روزآمد نبودن ساختار آموزشی مدرسه‌ی علمیه‌ی خانقاه می‌باشد که با اتلاف بیهوده‌ی

^۱ *Босанско-муслиманска књижевност...*; стр. 422. и 424.

^۲ *Ибид*; стр. 124-126.

وقت و تأمل‌های نظری بی‌اثر و بی‌معنا در باب پاسخ به معماهای کلامی مبتنی بر احتمالات خیالی و متفاوت با نیازهای حیات عینی گره خورده است.^۱

انتقادات اخیر، ما را به یاد گرایش تجددخواهانه‌ی محمد عبده و شاگردان او می‌اندازد که حتی اصطلاح *فتله* را، به عنوان *مخففِ فینِ قال*... ابداع کردند تا روش باریک‌بینی‌های فقهی و کلامی را به سخره بگیرند.^۲ البته، حق این است که تدقیق‌های ویژه‌ی عقلانی و نشاط کامل و پربرکت علوم سنتی دینی، استعدادهای مورد نیاز را در طلاب پرورش می‌دهند تا آن‌ها در سخت‌ترین و پیچیده‌ترین چالش‌های معرفتی بتوانند مناسب‌ترین پاسخ‌ها را تنظیم نمایند. به خاطر همین است که سنت علوم دینی از قالب‌های غیر قابل تحول آموزشی به همان اندازه بیزار است که نسبت به حوزه‌ی معرفتی سنتی خود پایبند و متعهد است.

در آن روزها، تنها اقلیت بسیار کم تعدادی از مردم در کنار جریان تجددخواهانه‌ی روشنفکران مسلمان قرار می‌گرفتند، در حالی که اکثریت قاطع در جهت تعمیق انزجار همه‌جانبه نسبت به چهارچوب‌های معرفتی بیگانه حرکت می‌کرد. لذا، حتی بخش گفتگوهای واقعی متن رمان «بدون امید» (۱۸۹۵) از عثمان - عزیز نشان می‌دهد که اکثریت جمعیت آن هنگام مسلمانان، مخالف اتریش - مجارستان و حکومت آن و تمدن و بدعت‌هایی بود که از سوی آن مطرح می‌شد و تنها تعداد ناچیزی از مسلمین، نهادهای آن و سبک جدید حیات را قبول نمودند، هر چند همان‌ها از سوی عموم مردم به عنوان خیانت‌کار به دین و قوم خود شناخته می‌شدند.^۳

آن چه که برای توده‌ی مردم معتقد بسیار دافعه داشت، سبک‌انگاری اجتماعی غیر قابل درک جوان‌های مسلمانی بود که تحصیلات خود را در علوم غربی به پایان می‌رساندند. زیرا بر طبق نگاه دینی، جدایی علم و ایمان موجب تباهی هر دو می‌شود. «نعم قرین الإيمان العلم» و همچنین منقول است: «الإيمان والعلم أخوان توأمان و رفیقان لا یفترقان» در حقیقت، مطلوب‌ترین علم آن است که به هموار ساختن طریق رستگاری بپردازد، در حالی که علم مضر خواهد بود اگر راه به سوی مهبط گمراهی ببرد. «خیر

^۱ *Ибид*; стр. 432-434.

^۲ مراجعه شود به. *Прилози за повијест...*; стр. 536.

^۳ *Босанско-муслиманска књижевност...*; стр. 400.

العلم ما أصلحت به رشادک و شره ما أفسدت به معادک» لیکن، روشنفکران غرب‌گرا از میان مسلمانان اسلاو جنوبی، به جای آن که به لحاظ رفتار و منش، الگو قرار گیرند، آن چنان که قاضی تجددخواه دادگاه‌های شریعت و حافظ قرآن «عینی بوشاتلیچ» نوشته بود، متفرعانه در دید توده‌ها این تصویر را برجسته می‌ساختند که علم مخرب است و نه کریم‌پرور. بوشاتلیچ معتقد است که وظیفه‌ی روشنفکرها این بود که مردم را نسبت به مدارس اتریش - مجارستان علاقه‌مند کنند، اما آن‌ها، پس از اتمام تحصیلات عالی، و به عنوان متفکرانی با رشد همه‌جانبه‌ی علمی، به ندرت به میان مردم می‌آمدند تا توده‌ها را روشنگرانه به انسانیت و پیشرفت دعوت نمایند. بالاتر از این، بر اساس گفته‌ی بوشاتلیچ، این افراد به مشروبات روی آورده، صراحتاً از انجام اعمال شرعی سرپیچی می‌کردند و هیچ تضمین عینی ارایه نمی‌کردند که کمترین تقیدی به دین خود دارند.^۱ حَفْظی بیلواتس هم در نشریه‌ی «غیرت» رهبران سیاسی روشنفکر را بدین خاطر مورد انتقاد قرار می‌دهد که آن‌ها در هتل‌ها می‌نشینند و وقایع دنیا را در روزنامه‌ها می‌خوانند، اما هیچ دغدغه‌ای در مورد حوادث اطراف خودشان نداشته و زندگی‌شان به بطالت و شقاوت می‌گذرد. وی در ادامه می‌گوید که نشستن در هتل و حکم راندن بر اساس نشریات آسان ولی این که به کسی کمک کنیم خیلی سخت است.^۲

این وضعیت حتی عثمان - عزیز را هم بسیار نگران می‌ساخت و آن‌ها در داستان «بین دو جهان»، در حالی که از روشنفکری و تحصیلات اروپایی حمایت می‌کنند، اما همراه با آن علیه روشن‌فکر نماهای مدعی عقل‌گرایی غربی که به نام «عقل سلیم» به نیپیلیسم می‌رسند، موضع می‌گیرند.^۳

در این جا باید گفت که علی‌رغم درخشش خاص شخصیت برجسته‌ی عثمان نوری حاجیچ، که به تنهایی و یا با همکاری ایوان میلیچویچ، در سخت‌ترین نقطه‌ی عطف تمدنی مسلمانان اسلاو جنوبی در آستانه‌ی عصر جدید تجربه نشده، با همت و دغدغه‌ای ستودنی قلم به نفع ترویج ارزش‌های عام اسلامی و به خصوص فضایل زندگی مبارک حضرت پیامبر خاتم^(ص) به دست گرفت، لیکن او از اقتدار مورد نیاز فلسفی و برهانی برخوردار

^۱ Прилози за повијест...; стр. 303.

^۲ Босанско-муслиманска књижевност...; стр. 242.

^۳ Ибид; стр. 423.

نبوده است که بتواند متوجه شود که شکاکیت و نیهیلیسم سرنوشت محتوم مجموعه‌ی جریان معرفت و علم مدرن است. در غیر این صورت، حاجیچ باید پیش از همه، علیه همفکر نزدیک سابق خود، صفوت بیگ باش‌آقیچ به پا خیزد که در پایان تجربه‌ی شاعرانه‌ی حیاتی و عقلانی خود، یعنی در اثر شعری - فلسفی «بر عرشه‌ی روشنایی»^۱، وارد منظومه‌ای نوین از معرفت شده و تردید شکاکانه را به متن مفهوم زندگی و دانش انسان کشانده است.

باش‌آقیچ در کتاب «درآمد»، اساس تعطیل در معرفت را سامان بخشیده، شناخت جهان عینی را غیر ممکن اعلان و مجموعه‌ی حوادث را به عنوان محصول خیال هر شخص معرفی می‌کند. همو در شعر بیست و پنجم، این سؤال را می‌پروراند که آیا انسان واقعاً وجود دارد، یا آن که او صرفاً توهم خود و محقق در درون ذهن خود است، و آیا او به خود آغاز و تمام می‌شود، به گونه‌ای که همه‌ی ابعاد رفتار خود را هم خود نسبی می‌سازد؛ و سپس، شاعر مجدداً در حالت حیرت و از خود بی‌خودی، پاسخ می‌دهد که تنها معرفت و اعتقادش، نداشتن پاسخ، ندانستن توضیح و ناتوانی فکر است. در واقع، تمام این اثر شاعرانه هر مفهوم حیاتی و عقلی را در سایه‌ی شکاکیت، تردید در وجود عینی آن و یا نفی تام آن می‌نگرد، و لذا باش‌آقیچ، در ضمن شعر هفتم، از بی‌هدف بودن بهجت و فرح خیالی در راه تحصیل معرفت و از پیش‌گویی عدم موفقیت طلب برای نیل به خدا هم سخن می‌راند.^۲

چون هراس از اطاله‌ی غیر متناسب این مقاله می‌رود، لذا از تحلیل نقطه‌ی عطف بنیادین معرفتی فوق در حیات علمی باش‌آقیچ، به عنوان یکی از برجسته‌ترین و پرکارترین چهره‌های ادبیات مسلمان معاصر اسلاو جنوبی، صرف‌نظر می‌کنیم و در فرصت‌های آتی، به تفصیل همه‌ی لوازم پیچیده‌ی تفسیر خاص او را، در اثر «بر عرشه‌ی روشنایی»، از معنویت عرفانی و وحدت وجود در پرتو نسبیت در معرفت، اباحه‌گری لیبرالیستی و تفرعن اومانیستی جریان‌های معاصر فلسفه‌ی غربی تحلیل خواهیم کرد. البته، این کار به هیچ وجه بدین معنا نخواهد بود که تأثیر تلاش‌های علمی طاقت‌فرسای باش‌آقیچ و همه‌ی آن‌هایی که به انحای گوناگون، بر غنای مجموعه‌ی

^۱ منتشر شده در سنین پایانی نویسنده در مجموعه‌ی «افکار و حس‌ها»
^۲ مراجعه شود به. *uđud*; стр. 310-313.

میراث تأملات مسلمانان اسلاو جنوبی در باب دین افزوده و بدین خاطر آن مسلمانان را مدیون ساختند، کم‌رنگ انگاشته شود.

نیروی روحانیت و اصلاحات آموزش دینی

تردیدی در این نیست که آموزش اسلامی اسلاوهای جنوبی، در آغاز سده بیستم، به دلایل گوناگونی وارد یک دوره بانشاط خود شد: هم به جهت گسترش مواد درسی و هم به خاطر ورود زبان و رسم الخط بومی آن منطقه به نظام آموزش رسمی دین. نقش اصلی در تحقق بسیاری از اصلاحات مثبت در نظام تعلیم دین آن مسلمانان را، عموماً عالم برجسته و نستوه با گرایش صریح تجددطلبانه، «محمد جمال‌الدین افندی چاوشویچ» بزرگ بر عهده داشته است، که فعالیت‌های پربرکت وی در مقام رهبر جمعیت اسلامی بوسنی و هرزگوین، در دوره‌ی زمانی از ۱۹۱۳/۱۰/۲۷ تا سال ۱۹۳۰، اکثر محققان را قانع ساخته است که همه از او به عنوان مهم‌ترین رییس العلمای اسلاوهای جنوبی تا به امروز یاد کنند. لیکن، آن چه که باید زیر ذره‌بین تحقیق قرار گیرد این است که نیروی روحانیت در متن اصلاحات سریع مدارس علمیه، به مبانی اصیل حوزه‌ی معرفتی اسلام متعهد مانده است یا نه؟

در باب اصلاحات مدرسه‌ی علمیه‌ی قورشوملیا، که از سال ۱۹۲۱ رسماً به نام مدرسه‌ی غازی خسروبیگ شناخته شد، در همان ابتدا نظرات متضاد از سوی نمایندگان اصلی نیروی روحانیت ارایه می‌شد. حتی «مجلس علما» در زمینه‌ی برنامه‌ی مدارس علمیه دو نظرسنجی آموزش اسلامی را - یکی به سال ۱۹۱۰ و دیگر در طی ۱۹۱۲-۱۹۱۱ - برگزار کرده بود. در جلسه‌ی دوم نظرسنجی اسلامی، مورخ ۳۱ دسامبر ۱۹۱۱، «احمد افندی بورق» بر اصلاحات محدود پافشاری می‌کند به این معنا که دروس دنیوی فقط تا سال ششم مدارس علمیه تدریس شوند تا طلاب در دو سال پایانی بتوانند صرفاً بر تحصیل علوم شرقی متمرکز بشوند. در همان جلسه، جمال‌الدین چاوشویچ و علای بیگویچ به مخالفت با وی برخاسته و تأکید کردند که دروس دنیوی باید در همه‌ی سنوات تحصیلی تدریس شوند.

مجادله‌ی مذکور، نمونه‌ای بود از خط مشی‌های متفاوت دو جریان نیروی روحانیت در باب اصلاحات مدارس علمیه‌ی آن منطقه. بر طبق دیدگاه نخست، که مورد حمایت شاکر افندی پانجا و منیب افندی قورکوت، دو عضو نمایندگی دولت در امور اوقاف و مجلس علما هم بود، امکان اصلاحات زیاد طرد و پیشنهاد می‌شد که برخی از دروس

دنیوی در سنوات ابتدایی مدارس علمیه گنجانده شود و یا آن که طلاب، تحصیلات دنیوی خود را در یکی از مدارس کاملاً دنیوی، چون دارالمعلمین ساریوو، تکمیل نمایند. به واقع، اجازه داده نمی‌شد که از نظام ضروری آموزش سنتی ترکیه عدول شود، گو این که فارغ التحصیلان مدارس علمیه صرفاً به عنوان خطیبان، معلمان دین، مدرسان علوم دینی، قضات و مفتی‌ها به فعالیت خواهند پرداخت.

دیدگاه مبتنی بر اصلاحات اساسی با قوت از سوی جمال‌الدین چاوشویچ پرورش می‌یافت و در این مسیر، مسئول اوقافِ غازی خسروبیگ، یعنی متولیچ و برخی دیگر از اعضای نظرسنجی آموزش اسلامی، از کمک و حمایت او دریغ نمی‌ورزیدند. آن‌ها در نظر داشتند که در کنار زبان عربی، از رسم الخط لاتین و زبان بومی هم در تدریس استفاده و به دروس دنیوی، ضرورتاً، در تمام طول تحصیل و نه فقط در سنوات ابتدایی پرداخته شود.^۱

به هر حال، مدرسه‌ی علمیه‌ی غازی خسروبیگ در دوره‌ی حکومت اتریش - مجارستان، به سرعت، ورودی‌های اولیه‌ی خود را، به دلیل انتقال طلاب به مکتب نواب و دارالمعلمین، از دست می‌داد،^۲ و آیین‌نامه‌های آن، در شرایط نوین، تقریباً غیر قابل اجرا شده بود.^۳ بین جنگ جهانی اول و دوم، سقوط نسبی نظام آموزشی مدارس علمیه، در دیدگان مسلمانان معتقد اسلاو جنوبی، به ظاهر تنها با فعالیت دو مدرسه‌ی معروف دنیوی با تعداد قابل ملاحظه‌ی دروس اسلامی، یعنی «مدرسه‌ی شریعت و قضا» و «دبیرستان شریعت» که عموم مردم آن‌ها را به مدارس مسلمین می‌شناختند، جبران می‌گشت.^۴ همچنین، در سال تحصیلی ۱۹۳۶-۱۹۳۵ «مدرسه‌ی عالی اسلامی شریعت و کلام»، در تراز دانشکده بازگشایی شد که استاد برجسته‌ی دانشکده‌ی علوم اسلامی ساریوو، پروفیسور دکتر انس کاریچ، به حق، در آن نمونه‌ای از کالج علی‌گره را، به شیوه‌ی مدرنیستی مسلمین اسلاو جنوبی، مشاهده می‌کند.^۵

اما محمد جمال‌الدین چاوشویچ، در تأملات خود در باب تجدد، بسیار به اروپا و به دست‌آوردهای اروپایی و غربی در زمینه‌ی علم، تکنولوژی و سازمان‌های رسمی اشاره

^۱ Прилози за повијест...; стр. 158-160.

^۲ Ibid; стр. 172.

^۳ Ibid; стр. 139.

^۴ Ibid; стр. 186-187.

^۵ Ibid; стр. 71.

می‌کند.^۱ در همین فضای اندیشه‌ای، در آغاز سال ۱۹۰۰، در نشریه‌ی مدرنیستی «بوشنیاک»، مقاله‌ای در هفت قسمت با عنوان «حسن تدبیر، نصف تقدیر»، در ارتباط با وضعیت اسفبار نظام آموزشی مسلمین اسلاو جنوبی به طبع رسید که نویسنده‌ی آن فردی ناآشنا به نام **میری ضیا** می‌باشد. پرفسور کاریچ، به خاطر بیانات صریح و انتقادات شدید نویسنده‌ی این مقاله، با فطانت متوجه می‌شود که در پشت آن نام، جمال‌الدین چاوشویچ پنهان شده است که آن روزها هنوز در استانبول به تحصیل علوم دینی مشغول بود. **میری ضیا** مکرراً به مدارس علمیه‌ی سنتی حمله و بیان می‌کند که دلیل اصلی جهالت مسلمانان اسلاو جنوبی این است که تمام علم اسلامی به متون کهنه، همچون کتاب شروط صلاّه، محدود شده است. وی می‌نویسد که آموزش در مدارس علمیه، محتوایی بی‌جان است که نه به مسلمانان و نه به اسلام در آن منطقه فایده‌ای نخواهد رساند. میری ضیا بر این نکته اصرار می‌ورزد که اسلام به همه‌ی علوم موجود در عصر متأخر و موسوم به علوم دنیوی، اعتماد می‌کند و لذا اشتباه است که علوم دنیوی، غیر اسلامی قلمداد شوند، زیرا اعراب [مسلمانان] بودند که مثلاً جغرافیا را متحول ساختند. نویسنده‌ی مقاله‌ی مذکور علاقه‌مند به دارالمعلمین است، لذا می‌گوید: در مدارس علمیه، خود علم تماماً مورد غفلت واقع شده است و مدارس علمیه برخوردار از هیچ کدام از روش‌های صحیح و اصول تدریس نبوده و عموماً چیزی جز خوابگاه برای محصلان مدارس رشديه نیستند.^۲

ممکن است لحظه‌ای به خیال‌مان خطور کند که ادعاهای فوق را روح تجدیدگرای همان سید جمال‌الدین اسدآبادی‌ای طرح نموده است که در مقاله‌اش با عنوان «لکچر در تعلیم و تربیت» اظهار می‌کند که همه‌ی علوم اسلامی، کمابیش، مخدوش، کهنه و بدون منشأ اثراند. وی در بسیاری از مقالات *عروه الوثقی* و در برخی از مقاله‌های فارسی خود تأکید می‌کند که فقه، اصول، کلام، فلسفه و همه‌ی علوم شرعی و عقلی سنتی بی‌ارزش هستند.^۳

در حالی که جمال‌الدین چاوشویچ آرزو می‌کرد که نهادهای مسلمانان منطقه را بر پایه‌ی ره‌آوردهای علمی اروپای مدرن تجدید حیات کنند، محمد خانجیچ (۱۹۴۴-۱۹۰۶)

^۱ *Ibid*; стр. 50.

^۲ *Ibid*; стр. 160-162. и 165.

^۳ ر.ک. پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران؛ ولایتی، علی‌اکبر؛ ج ۴، صص ۱۹۸ و ۲۱۱.

ایده‌ی تجدید حیات معاصریت مسلمانان را بر مبنای اصول مستحکم سنت قطعی و تجربه‌شده و تاریخ مورد وثوق آن‌ها در ذهن خود می‌پروراند.^۱ محمد افندی خانجیچ به اعتقاد نگارنده این سطور عالم عظیم‌القدر و نویسنده و متفکر بی‌نظیر، با عمری کوتاه اما بسیار پربرکت، درخشان‌ترین گوهر، با خودآگاهی دینی غیر قابل تردید، در تاریخ اندیشه‌ی معاصر مسلمین اسلاو جنوبی است. درونی‌ترین لایه‌های زیست عمومی آن مسلمانان رنجور از بحران‌های مضاعف هستی‌شناختی، اجتماعی و اخلاقی جهان مدرن، بی‌صبرانه در انتظار ارایه‌ی تحلیل‌های مفصل از ابعاد گوناگون دانش محمد خانجیچ اند، تحلیل‌هایی که به مجموعه‌ی فضای دین‌مداری در آن منطقه طراوت بخشیده و همچنین گاه‌گاهی برخی از مواضع علمی یا فعالیت‌های خاص عجزلانه‌ی سیاسی وی را احتمالاً به چالش خواهند کشید.

محمد خانجیچ معتقد بود که نشریات مسلمانان تجددگرا ارزش‌های حقیقی هویت آسمانی اسلام را ترویج نمی‌دهند و در این زمینه، وی تنها نشریه‌ی سنت‌گرای «حکمت» را تمجید می‌کرد که در شهر توزلا توسط برادران چوکیچ با تحصیلات بسیار ممتاز در علوم سنتی اسلامی به طبع می‌رسید. خانجیچ در سال ۱۹۳۰ چنین می‌نویسد: «مسلمانان سه مجله و یک روزنامه دارند. یکی از مجلات موسوم به حکمت است. این مجله تلاش می‌کند تا از اسلام دفاع کند، اما در مورد دو مجله‌ی دیگر، مسلمانان از روش‌های مدون آن‌ها در دفاع از اسلام راضی نیستند. در مورد آن‌ها حتی می‌توان گفت که به اسلام حمله‌ور می‌شوند»^۲

خانجیچ با بهره‌گیری کامل از دانش سنتی علوم اسلامی که وی شاخه‌های اصلی آن‌ها را، به جز فلسفه و عرفان، در حد عالی می‌شناخت، با جدیت به دفاع از طبیعت و اصول معرفت دینی برمی‌خاست. وی ابایی نداشت که در این رابطه حتی با عالی‌ترین نمایندگان رسمی جمعیت اسلامی و مثلاً با رییس‌العلمای وقت، «فهیم سپاهو» وارد مباحثه‌ی طاقت‌فرسا شود که رییس‌العلماء، به سال ۱۹۳۹، در مقاله‌ای با موضوع «تفسیر مسایل شرعی و حقوقی در منطقه‌ی ما» از تفسیر شریعت بر طبق پیشرفت زندگی و علم معاصر جانبداری و از نقطه‌نظرات خانجیچ پیرامون برخی مسایل روز آن زمان

^۱ Прилози за повијест...; стр. 62.

^۲ Блистави драгуљ...; стр. 68-69.

انتقاد نموده است.^۱ خانجیچ در جواب می‌نویسد که راه و روش او در زمینه‌ی مسایل دینی مورد نیاز مسلمین اسلاو جنوبی، در مقاله‌ی رییس العلما مورد طعن واقع شده و در نتیجه‌ی مقاله به «راهی که نباید در آن سیر کرد چون متناسب با شرایط روز نیست» نامیده شده است؛ وی بیان می‌کند که این مسأله مهم‌ترین مسأله‌ی دینی است، چون از راه و روشی بحث می‌کند که مطابق آن باید مسایل دینی ما تفسیر شود.^۲ فهمیم سپاهو در بخشی از مقاله‌ی خود، تأکید می‌کند که فقهای متقدم برخی از مسایل شرعی و حقوقی جزئی مرتبط با فروع را می‌توانستند بر اساس عرف و عادت تفسیر کنند و لذا این سؤال مطرح می‌شود که چرا امروزه هم، تحت شرایط زمانی سخت‌تر، نتوان تفاسیری را متناسب با پیشرفت زندگی و علم معاصر ارایه کرد که باز در محدوده‌ی شریعت مقدس بماند. خانجیچ در پاسخ به این نکته اشاره می‌کند که مؤلف مقاله دچار خودرأیی بسیاری شده و خواسته است که در پرتو قیاس با تغییر برخی احکام بر اساس عرف و عادت، اجازه دهد که احکام شریعت بر طبق «پیشرفت زندگی» و «علم معاصر» هم تغییر کند و باز همه در محدوده‌ی شریعت مقدس باشد. خانجیچ، با تسلط عالمانه‌ی ممتازی، توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که سپاهو، با هدف کسب تدریجی موافقت مخاطبین، به جای اصطلاح «احکام جزئی» از اصطلاح اعم «فروع» استفاده کرده است که تمام ابواب فقهی را شامل می‌شود.^۳ البته، خانجیچ پیش از این توضیح داده بود که احکام جزئی مبتنی بر عرف و عادت می‌باشند و لذا می‌توان در حد مشخصی آن‌ها را همراه با تحولات زمانی، دستخوش تغییر قرار داد، بر خلاف احکام اصلی و مستقل و همچنین بر خلاف آن جزئیاتی که مبتنی بر عرف و عادت نبوده و همیشه غیر قابل تغییر می‌مانند.^۴

در واقع، وی تعارضی را میان احکام فقهی و دست‌آوردهای علمی مدرن نمی‌بیند و

^۱ Друштвено-правни аспект исламског реформизма: покрет за реформу шеријатског права и његов одјек у Југославији у првој половини XX вијека; Карчић, Фикрет; Сарајево: Исламски теолошки факултет, 1990; стр. 222.

^۲ Тумачење шеријатскоправних питања код нас (Одговор на истоимени чланак г. Ф. Спахе који је изашао у календару Народне узданице за годину 1939) у Исламске теме (Изабрана дјела Мехмеда Ханџића; књ. 3); Ханџић, Мехмед; уредник и приређивач: Дураковић, Есад; Сарајево: Огледало, 1999; стр. 191-192.

^۳ *Ибид*; стр. 201-202.

^۴ *Ибид*; стр. 198.

بیان می‌کند که اگر قرار نیست، زمانی شریعت با علم معاصر سازگاری داشته باشد، پس چه احتیاجی به این تفاسیر جدید از شریعت است. در دیدگاه او، سخن بس سنگینی است که گفته آید شریعت، زمانی، با علم معاصر ناسازگاری پیدا می‌کند، چه این که اگر توجه داشته باشیم که شریعت از سوی خدای علیمی نازل شده است که گذشته، حال و آینده در علم او مساوی اند، باید بگوییم که هیچ وقت هیچ حکم شرعی‌ای با علم واقعی و حقیقی تعارض نخواهد داشت، و هیچ ناسازگاری‌ای بین شریعت و علم نیست، بلکه این ناسازگاری محصول تخیل کسانی است که عمق این مسأله را نمی‌دانند. نتیجه‌ی خانجیچ این است که شریعت، چون تعارضی با علم پیدا نمی‌کند، لذا با پیشرفت زندگی هم ناسازگار و مانع هیچ ترقی و توسعه‌ای نیست. البته، وی متوجه است که غالباً امر پیشرفت زندگی متأثر از ایده‌های ضد اجتماعی می‌شود و لذا مبارزه‌ی اسلام را علیه چنین ایده‌های خلاف طبع اجتماعی با مثال سرمایه‌داری غربی تبیین می‌کند که هجمه‌های آن به قدری وسیع است که، مطابق نوشته‌ی وی، گاهی نمی‌توان از آن دوری گزید و امروزه خلاف احکام شریعت در مثل ربا مرتکب نشد؛ هر چند، در نگاه خانجیچ، این هم بدان معنا نیست که آن احکام را باید لغو یا بر طبق پیشرفت زندگی تفسیر نمود.^۱

پرواضح است که محمد افندی خانجیچ، در حاشیه‌ی تصور مطلقاً صحیحی که از موقعیت سنت اسلامی در جهان معاصر دارد، از این توانایی برخوردار نیست که علم مدرن دنیوی را از علم قدسی حوزه‌ی معرفتی اسلام آسمانی تفکیک نماید. هر چند به صراحت امکان تعارض میان علم واقعی (= علم تجربی) و حقیقی (= معرفت دینی) را نفی می‌کند، لیکن وی برداشتی از تنگناهای بنیادین معرفتی علم مدرن نداشته و این امر بر وی منکشف نمی‌گردد که ایده‌های ضد اجتماعی، که از آن‌ها سخن به میان می‌آورد، به واقع محصول مستقیم گرایش ضد سنتی جهان مدرن است.

به هر حال، محمد افندی خانجیچ بزرگ، بهتر از همه‌ی عالمان معاصر مسلمان اسلاو جنوبی می‌داند که نهاد آموزش سنتی دین در آن منطقه تا چه اندازه‌ای سترگ و غنی بود. او در مقاله‌ای به زبان عربی، در نشریه‌ی رسمی جمعیت دینی اسلامی پادشاهی یوگسلاوی در سال ۱۹۳۳ چنین می‌نویسد:

^۱ *Ибид*; стр. 201-203.

«حیات جمعیت‌های دینی بر آموزش دینی استوار است و در غفلت از آموزش دینی مرگ دایمی آن جمعیت‌ها نهفته است. بدین جهت، اجداد ما، همچون مسلمین در سرتاسر جهان، چه در زمان‌های قدیم و چه جدید، امر تأسیس مدارس را برای ترویج علم دینی مورد اهتمام قرار می‌دادند. مدارس دینی، که تعدادشان در نواحی گوناگون بوسنی و هرزگوین بسیار بود، به ستارگان آسمان می‌ماندند، شاید نه به لحاظ تعداد، بلکه به این لحاظ که مردم به کمک آن مدارس به صراط مستقیم هدایت می‌شدند. بعدها آن مدارس با بخت بد مواجه شدند و زمانه به آن‌ها بی‌مهری کرده، آن‌ها را از ریشه از بین برد و نور چراغ‌شان به ظلمت گروید. تنها تعداد اندکی باقی ماندند که همه‌ی ضربات سرنوشت را تحمل کرده و در برابر مشکلات مقاومت کردند، به دلایلی که بر خداوند متعال معلوم است. واضح است برای کسی که توفیق آشنایی با تاریخ اسلام داشت آموزش در مدارس دینی محدود به علوم دینی نبود، بلکه علمی چون نجوم، ریاضیات، معماری و دیگر دانش‌ها هم در آن‌ها تدریس می‌شدند. همین وضع در مدارس بوسنی و هرزگوین هم حاکم بود و فارغ‌التحصیل آن مدارس آشنای با بسیاری علوم بود. و سپس، اگر توان و اراده‌ی قوی برای توسعه‌ی دانش خود داشت، به یکی از پایتخت‌های اسلامی رهسپار می‌گشت، زیرا آن شهرها منبع علما و مرکز ارزش‌ها و انسان‌های والا بودند. بعد از آن، به سرزمین خود به عنوان عالمی کامل، تام، والا و آشنای با مسایل دینی و دنیوی بازمی‌گشت. این چنین بودند مجاهدان حقیقی، مدافعان اسلام، تلاش‌گران در مسیر حفظ و تقویت آن در این مناطق ... اتریش بر آن بود که مدارس دینی را در منطقه‌ی بوسنی و هرزگوین تقویت کند و با همین هدف مکتب نواب را در ساریوو تأسیس نمود تا تعداد مورد نیاز قضات برای این کشور در آن به تحصیل پردازند، گو این که این هدف را هم داشت که استانبول تنها پناهگاه مسلمانان بوسنی برای تحصیلات دینی نباشد.»^۱

باید به توضیحات فوق اضافه کرد که اتریش - مجارستان، پیش از توجه به هر هدف سیاسی، مطمئن بوده است که با تحمیل حوزه‌ی معرفت مدرن، بر فرهنگ سنتی مسلمانان اسلاو جنوبی با موفقیت غلبه پیدا کرده و بر هویت آن‌ها مسلط خواهد گشت.

^۱ رجوع شود به: *Прилози за повијест...: стр. 181-182*

شماره ۴ - تابستان ۱۳۸۹ - پژوهش‌های منطقه‌ای



جمع‌بندی

هر فرهنگ و تمدنی بر پایه‌ی تعدادی از مفاهیم بنیادین استوار شده است و در صورتی که آسیبی به آن مفاهیم برسد، حیات آن فرهنگ تداوم نخواهد داشت. لذا اگر فرهنگی این قدرت را داشته باشد که بر فضای حاکم بر مفاهیم فرهنگی دیگر مسلط شده و آن‌ها را از محتوای اصلی تهی نماید و سپس محتوای جدید و متناسب با حوزه‌ی معرفتی خود را بدان تزریق نماید، فرهنگ قبلی را به اسارت گرفته و جایگزین آن خواهد گشت. یکی از مفاهیم بنیادین و شاید اساسی‌ترین مفهوم در فرهنگ اسلامی و همچنین در همه‌ی فرهنگ‌ها مفهوم علم است.

در پی‌گیری جریان‌های معاصر مسلمین اسلاو جنوبی پس از تسلط اتریش - مجارستان بر آن منطقه، نشان دادیم که غالب قریب به اتفاق آن جریان‌ها علم «جدید» غربی را، حقیقتاً، عامل پیشرفت و حتی آن را میوه‌ی خودآگاهی مسلمین در قرون سابق می‌دانند. راهبران و نظریه‌پردازان این جریان‌ها غافل از این حقیقت ماندند که مبانی معرفتی علم «جدید» اصولی‌ترین بنیادهای سنت دینی اسلامی را هدف گرفته، حکم به ازخودبی‌گانگی جوامع سنتی پیرو شرایع الهی خواهند داد. علم غربی، در عصر روشنگری، با خرافه دانستن علوم الهی، اعتبار و حجیت سنت‌های دینی را در صورتی حذف نمی‌کرد، که در قالب ذهن مفهومی بشری به تبیین خود پردازند و در نقش دین ایدئولوژیک به حیات خود ادامه دهند. علم جدید، با غلبه‌ی جریان آمپریستی، همه‌ی آموزه‌های الهی و گزاره‌های متافیزیکی را غیر علمی معرفی و قضایای علمی را رویاروی الهیات و مسایل فلسفی بسیج کرده است. در این وضعیت، پس از آشکار شدن شکاکیتی که در حس‌گرایی پنهان بوده است، تفرعن و نفسانیت انسان به صورت عریان و در قالب اومانیسیم، فرهنگ و ذهنیت یک جامعه را تصرف می‌کند و لیبرالیسم و اباحت به صورت شریعت مقبول جامعه درمی‌آید.

