

دانشوری و تمدن سازی: آلبرت حورانی، يك النگوی دانشگاهی

فرهنگ رجایی*

گفته اند که «عصر نهایتاً تعیین کننده در تاریخ تولید و باز تولید زندگی حقیقی است»^۱ و این آخری تولید نمی شود، مگر با تحقق بخشیدن به تناقض نماهای (پارادوکس های) زندگی بشری؛ مثلاً یکی از پایه های آن تولید و باز تولید انسانهایی است که به تمام معنا توانسته اند تناقض نماهایی همچون فرزاندگی و شیدایی، لطافت و سرسختی، خیال اندیشی و واقع گرایی، شکندگی و لجباجت و اصول گرایی و سازگاری را در خود جمع کنند. حیات تمدن وار و حقیقت ساز با چنان بازیگرانی امکان پذیر و عملی است. انسانهای بزرگ معمولاً ظاهری تناقض آمیز دارند. می گویند از والت ویتمن شاعر آمریکایی سؤال شد: «در آثار شما تناقض به چشم می خورد.» او با خونسردی پاسخ داد: «عظمت دارم، به همین دلیل تناقضها در من می گنجد.»^۲

مقاله حاضر با مروری بر آثار آلبرت حیب حورانی (۱۹۹۳-۱۹۱۵)، بویژه با تأکید بر سه کتاب او، نظراتش را، که به گمان نگارنده، مصداق چنین تناقضی نماهایی است، به تحلیل می کشد.

این سه کتاب عبارت است از: اندیشه عرب در عصر لیبرالی، اروپا و خاورمیانه، سرگذشت مردمان عرب. البته، در ادامه علت انتخاب آنها روشن تر می شود. این کتابها نه

• دکتر فرهنگ رجایی دانشیار روابط بین الملل در دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی است.

فقط معرف او که پنجره ای به روی خودشناسی در منطقه است. آلبرت حورانی کیست؟ آثار او ذهن مشغول چیست؟ او در زندگی عملی خود چه نمونه ای از دانشوری و تمدن سازی را ارائه داد؟ مقاله حاضر براساس این پرسشها شکل می گیرد و روند بحث بدین ترتیب هدایت می شود.

آلبرت حورانی در یکی از آخرین آثار خود می نویسد:

« اگر مفاهیم قدرت و ثروت می توانند اصول سازماندهنده اندیشه تاریخی

بشوند، پس حقیقت هم می تواند چنین نقشی را بازی کند. »^۳

به گمان نگارنده، گفته بالا ضمن معرفی دقیقی از آلبرت حورانی، در عین حال، یکی از مهم ترین تناقض نماهای شخصیت او را به نمایش می گذارد. او به عنوان یک معلم و وظیفه اصلی خود را طرح سؤال و ایجاد انگیزه و پرسش در ذهن طالب علم می دانست.^۴ با ملاحظه بزرگ هم زبان بود که «حق گسترده تر از آن است که یک خرد و یک عقل بر آن احاطه کند و بزرگتر از آن است که یک داوری آن را در چنبر انحصار خود در آورد. »^۵ البته، حورانی حقیقت را به عنوان عامل سازنده و برانگیزاننده برای هر کوشش دانشوری ضروری می داند. حقیقت هم دست یافتنی و هم غیر قابل دسترسی است و دانشور واقعی کسی می باشد که در جهت نزدیک شدن به این تناقض نما می کوشد و لحظه ای آرام نمی گیرد. زندگی آلبرت حورانی سراسر چنین کوششی بود.

الف) آلبرت حورانی کیست؟

به نظر هیچ دانشمندی در میان دانشوران رشته خاورمیانه شناسی معاصر به معرفیت آلبرت حورانی نباشد. او در ۱۹۱۵، در خانواده ای که از جنوب لبنان به انگلستان مهاجرت کرده بود، زاده شد. تحصیلات اولیه خود را در منچستر گذراند و سپس راهی لندن شد. در ۱۹۳۳، به دانشگاه آکسفورد رفت و تحصیلات عالی خود را در آنجا دنبال کرد. او ضمن تحصیل با کسانی همدرس بود که بعدها در زمره دانشوران برجسته خاورمیانه شناسی در آمدند، از جمله می توان چارلز عیساوی را نام برد که با حورانی دوستی عمرانه پیدا کرد.^۶

حورانی پس از آکسفورد راهی خاورمیانه شد و برای اولین بار از نزدیک با زندگی اجدادی و حوزه ای که عمر تحقیقاتی خود را بر سر آن گذاشت، دمساز شد. پس از دو سال تدریس در دانشگاه بیروت، به لندن بازگشت و به عنوان محقق تا ۱۹۴۳ در مؤسسه سلطنتی

مطالعات بین‌المللی لندن به کار پرداخت. در سالهای اوج جنگ جهانی دوم، در دفتر بریتانیایی دولتی در قاهره به تحقیق اشتغال داشت و سپس در دفتر امور عرب در لندن به عنوان محقق مشغول شد. در ۱۹۴۸، به آکسفورد بازگشت، ولی این بار به عنوان مدرس که در واقع آخرین شغل او نیز بود. حورانی تا ۱۹۸۰ که بازنشسته گردید، در کالج سنت آنتونی ماندگار شد. او در این مدت، مرکز مطالعات خاورمیانه را اداره کرد، مطالعات خاورمیانه‌شناسی را تقویت نمود و از همه مهم‌تر دانشجویانی را تربیت کرد که هم‌اکنون در سراسر جهان در بخشهای دانشگاهی، پژوهشی و اجرایی، هریک به نوبه خود، به تمدن‌سازی اشتغال دارند.

او از ۱۹۸۰ تا ۱۷ ژانویه ۱۹۹۳ که دارفانی را وداع گفت، بیش از زمانی که رسماً عضو هیئت علمی دانشگاه آکسفورد بود، به فعالیت علمی اشتغال داشت. چه در زمانی که در دانشگاه آکسفورد مسئولیت داشت و چه بعدها که از مسئولیت رسمی آسوده شده بود، هر از چندگاه در نقش استاد میهمان در دانشگاههای دیگر، بویژه در آمریکا و از جمله در دانشگاه شیکاگو و هاروارد، سفره دانش، بینش و کرامت خود را می‌گستراند تا دانشجویان از فیض حضور او بهره‌برند. حتی در موقعیتی، دانشگاه هاروارد کوشید حورانی را برای مدیریت مرکز مطالعات خاورمیانه خویش جذب کند، ولی او قبول نکرد و تا آخر عمر حرفه‌ای به آکسفورد وفادار ماند. همین وفاداری موجب شد با اینکه پس از بازنشستگی محل سکونت خویش را به لندن منتقل کرده بود، به طور مرتب هفته‌ای یک روز را در آکسفورد بگذراند. صاحب این قلم که سال تحصیلی ۱۳۷۰-۱۳۶۹ (۱۹۹۱-۱۹۹۰) را در آکسفورد گذراند، به کرات از محضر او بهره‌برد و از نزدیک کرامت معلمی و دانشوری وی را تجربه کرد. حورانی بلافاصله در مقابل انسان می‌نشست، چنان به حرفهای فرد گوش می‌داد که گویی مهم‌ترین کلام را می‌شنود، هرگز گفته‌فرد را قطع نمی‌کرد و سپس با لحنی لطیف و نوازشگرانه، با زبانی فاخر و بی‌مدعا، جنبه‌های ناگفته و ظرافتهای توجه‌نشده‌مطلب را یادآور می‌شد. کلمات را چنان ادا می‌نمود که گویی مدتها زیر زبان مزمره کرده و تنها وقتی از پختگی و جا افتادگی آنها اطمینان حاصل نموده، اذن خروج به آنها داده است. گاه برای اینکه از فهم خود نسبت به مطلب مخاطب اطمینان حاصل کند، پرسشهایی کوتاه می‌نمود و هرگز از قبل فرض نمی‌کرد که منظور مخاطب را می‌داند. هرگز اصطلاح بیات شده و رنگ و رو باخته «می‌دانم چه می‌گویی» را به زبان نمی‌راند. همیشه فرض می‌کرد که برای نزدیک شدن به منظور مخاطب باید نسبت به فهم خود از حرفهای او تردید کند و به پرسشهای

خویش ادامه دهد. از واژگان «درون فهمی» (Verstehen) ماکس وبر بسیار خوشش می آمد و فضیلت دانشور و محقق خوب را کوشش در راه درون فهمی می دانست.

جامعه علمی قدر و منزلت فضایل حورانی را دریافته بود و او را عزیز می داشت. صرف نظر از اینکه در هر دانشگاه، کنفرانس علمی، مؤسسه تحقیقاتی و گردهمایی مقامی بس والا داشت، دانشگاه شیکاگو و دانشگاه دورهام به او دکترای افتخاری اعطا کردند. آنان که آبرت حورانی را از نزدیک درک نکرده بودند، قدر او را از طریق مطالعه آثارش می شناختند و وقتی با یکی از نوشته های او آشنا می شدند، بدون هیچ درنگ و تردید، به سراغ دیگر نوشته های او می رفتند.

از ۱۹۴۴ که حورانی اولین مقاله خود را نشر داد تا سال مرگش، ۸ کتاب تالیفی، ۷ کتاب مجمرعه مقاله ویراستاری، نزدیک به ۱۶۰ مقاله و بیش از ۱۰۰ بررسی کتاب برای دانشوران، محققان و فرهیختگان بر جای گذاشت.^۷ فهرستی از کتابهای تالیفی او حوزه علاقه و کار و تحقیقات وی را نشان می دهد:

۱. سوریه و لبنان، لندن: دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۶، ۱۹۶۸؛

۲. اقلیتها در جهان عرب، لندن: دانشگاه آکسفورد، ۱۹۴۷؛

۳. نگرشی به تاریخ، بیروت: خیاط، ۱۹۶۱؛

۴. اندیشه عرب در عصر لیبرالی ۱۹۳۹-۱۷۹۸، لندن: دانشگاه آکسفورد: ۱۹۶۲،

۱۹۶۷، ۱۹۷۰، ۱۹۸۳؛

۵. اروپا و خاورمیانه، لندن: مک میلان، ۱۹۸۰؛

۶. بروز خاورمیانه جدید، لندن: مک میلان، ۱۹۸۱؛

۷. سرگذشت مردمان عرب، لندن: فابر و فابر، ۱۹۹۱؛

۸. اسلام در اندیشه اروپایی؛ لندن: دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۲.

آثار فوق منشا بسیاری از اندیشه های تازه و مباحث جدی شده است. در این میان، کتاب اندیشه عرب در عصر لیبرالی، که بعدها بحث خواهد شد، در واقع منشا رسالات دکترای متعددی بوده است. دونالد رید، یکی از مصرشناسان معاصر، درباره این اثر می نویسد: «این شاهکار، که وقتی مؤلف آن ۴۷ سال داشت، نشر شده تأثیر خود را بر تمام نسل فعلی خاورمیانه شناسان انگلیسی زبان گذاشته است.»^۸ از این مهم تر، آنکه گادفری جنسن، به دلیل این کتاب است که در سپاس نامه کتاب کوچک، اما بسیار مهم و به موقع خود، با عنوان اسلام مبارز، از آبرت حورانی به صورت زیر یاد می کند: «پدرخوانده فکری یک

نسل - و حالا تقریباً دو - از دانشجویان و نویسندگان امورخاورمیانه.^۴ در واقع، جایگاه آثار حورانی از میزان چاپ، تیراژ و نحوه فروش آنها آشکار می شود. کتاب اندیشه عرب در عصر لیبرالی، بدون نیاز به کوچکترین بازاریابی، به چاپ پنجم رسیده است و از آن به طور مداوم در دانشگاهها به عنوان کتاب درسی استفاده می شود. از طرف دیگر، کتاب سرگذشت مردمان عرب نیز بسرعت بازار اروپا و آمریکا را درنوردید و در زمره کتابهای پر فروش، به روایت روزنامه نیویورک تایمز درآمد. نشر بسیار زیبا، فصیح و در عین حال بی تکلف حورانی موجب می شود که آثار او در میان فرهیختگان غیر متخصص امورخاورمیانه نیز پرخواننده باشد.

یک جنبه دیگر از آثار حورانی نیز که زیاد علنی نیست باید یادآوری شود. حورانی به طور مرتب مورد مشورت ارباب مطبوعات، بویژه مطبوعات تصویری، قرار می گرفت. شبکه تلویزیونی بی.بی.سی در تهیه برنامه های خود در مورد خاورمیانه با او مشورت می کرد. به عنوان مثال، برنامه «اعراب» زیر نظر او تهیه شده است، ولی او خود علاقه ای به حضور در برنامه نداشت.

ب) آثار حورانی ذهن مشغول چیست؟

ممکن است هر بحث یا دسته بندی از پرسشهای اصلی و هدایت کننده آثار حورانی، به زبان اندیشه فرامردن، یک شالوده سازی (Construction) یا روایت سازی تلقی شود. در عین حال، و سوسه دسته بندی اندیشه های او، بویژه با توجه به نوع کتابهایی که نوشته است، مخاطره هرگونه شالوده سازی را قابل تحمل می کند. صاحب این قلم با توجه به این مخاطره و سبک و سنگین کردن هزینه ساخت سازی باور دارد که می توان از پرسشهای کلی زیر در اندیشه حورانی یاد کرد. به نظر می رسد، حورانی خاورمیانه ای تبار و در عین حال بزرگ شده در فرهنگ اروپایی - انگلیسی، که به اعتبار هر دو سنت فرهنگی اقرار دارد و می داند که در دوران جدید این دو فرهنگ در ارتباط با یکدیگر، هر چند نابرابر، قرار دارند، در پی آن است که چگونگی شکل گیری و کنکاش میان آنها را به تصویر کشد. او در مقدمه کتاب اخیرش با عنوان اسلام در اندیشه اروپایی می نویسد:

«این مقالات نشاندهنده علاقه دیرنده [من] است در مورد اینکه چگونه ستهای فکری رشد می کنند، چگونه به دیگر افکار شکل می دهند، از نسلی به نسل بعد منتقل می شوند، متحول می گردند و صاحب آمریت می شوند.»^۵

این علاقه به دو سنت مهم و چگونگی تاثیر و تاثر آنها در سراسر آثار او به چشم می خورد. به گمان نگارنده، چگونگی و رهیافت توجه به این ذهن مشغولی در آثار حورانی را می توان در قالبهای زیر دسته بندی کرد، هر چند تقدم و تاخر پاسخ حورانی به آن ذهن مشغولی ها ترتیب تاریخی خاص خود را دارد:

۱. خاورمیانه و بویژه مردمان عرب که هستند و چه می گویند؟
۲. متفکران خاورمیانه درباره خود چگونه فکر می کردند و چه طرحها و راههای تمدن سازی را برای جامعه خود ارائه می دادند؟
۳. دانشوران حوزه تمدن اروپایی در مورد خاورمیانه، بویژه چارچوب اندیشگی آن، اسلام، چگونه می اندیشند؟

حورانی برای یافتن پاسخ به این پرسشها، به سنت عبدالرحمن ابن خلدون (۸۰۹-۷۳۴)، (۱۴۰۶-۱۳۳۲)، از متفکران مسلمان، و آرنولد توین بی (۱۹۷۵-۱۸۹۹)، از مورخان و متفکران سده جدید غرب، واحد مطالعه خود را تمدن و حوزه تمدنی قرار می دهد. البته، حوزه تمدنی و تمدن مورد نظر او جهانی است که براساس آموزه اسلام و به وساطت زبان عربی شکل گرفته است و به عنوان «جهان اسلام» قابل تعریف و شناسایی است. «جهانی که خانواده ای از جنوب عربستان می توانست به اسپانیا مهاجرت کند، و پس از ۶ قرن به وطن خود بازگردد، اما هنوز خویش را در محیطی خودی و آشنا بازیابد؛ جهانی که از اتحادی و رای اختلافات زمانی و مکانی برخوردار بود؛ یک زبان عربی که همه درها را می گشود و در سراسر این جهان نفوذ داشت؛ از معرفتی برخوردار بود که طی قرون به وسیله سلسله مَدَرَسان منتقل می شد و جامعه اخلاقی اسلامی را به وجهی حفظ می کرد که حتی وقتی حکومتها عوض می شدند، همچنان پایدار می ماند؛ محلهای زیارتی مکه و بیت المقدس کانونهای غیر قابل تغییر جهان انسانها بود، حتی اگر قدرت از شهری به شهر دیگر منتقل می شد، ایمان به خداوندی که خالق و نگهدارنده جهان بود می توانست به جریانهای سیال معنا دهد.»^{۱۱}

حورانی این نحوه نگرش را مدیون آثار سه دانشور و متفکر معاصر، آرنولد توین بی، جرج آثنویوس (۱۹۴۲) و همیلتون گیب (۱۹۷۱-۱۸۹۵) می دانست. او وقتی در آکسفورد تحصیل می کرد، اولین سه جلد کتاب مطالعه تاریخ توین بی نشر یافت و حورانی آنها را بدقت مطالعه نمود. از طرفی، زمانی که حورانی در مؤسسه سلطنتی مطالعات روابط بین الملل تحقیق می کرد، توین بی مدیر مطالعات بود و مسلماً حورانی

با او حشر و نشر داشته است. کتاب مهم آنتونیوس، بیداری اصراب، که در ۱۹۳۸ برای اولین بار چاپ شد، نه فقط برای حورانی که برای کل مطالعات جهان عرب مهم ترین اثر بود. حورانی با گیب دوستی داشت و حتی گفته می شود «حورانی ابتدا کتاب اندیشه عرب را به عنوان تداوم کتاب گیب با عنوان جامعه اسلامی و غرب طرح ریزی کرد.»^{۱۱} در واقع، از حورانی نقل است که گفته بود کتاب اندیشه عرب او صرفاً زیر نویس مفصلی می باشد بر جریانهای [فکری] مدرن در اسلام که گیب تألیف کرده بود.^{۱۲}

۱. خاورمیانه و مردمان آن

حورانی در پاسخ به این ذهن مشغولی ابتدا از مطالعه خرد و جنبه های کوچک خاورمیانه آغاز می کند. او تنها در اواخر عمر، به ایجاد اثری جامع و کل گرایانه درباره جهان عرب دست می زند. به بیان ساده تر، از مطالعات جز به جز یا درختها آغاز می کند تا در نهایت به جنگل برسد. از اولین کتاب او با عنوان سوریه و لبنان گرفته تا تقریباً آخرین مقاله او، «چگونه باید تاریخ خاورمیانه را نوشت؟» پرسش اصلی به شناخت اجزای تشکیل دهنده این «جهان یکپارچه» بازمی گردد. او می خواهد ما را با این عالم پیچیده آشنا کند. به عنوان نمونه، به برخی تک نگاری های او درباره «درختهای» مختلف خاورمیانه می پردازیم.

حورانی در مقاله ای مهم با عنوان «اصلاحات عثمانی و سیاست اعیان»^{۱۳} می کوشد که پیچیدگی رابطه دولت و جامعه را در واحد سیاسی عثمانی تحلیل کند و بدین وسیله مفهومی به دست دهد که نسلی از مورخان به خدمت گیرند تا جامعه و سیاست خاورمیانه را بهتر دریابند. آلبرت حورانی که قربانی مفاهیم پیش ساخته و گاه مغرضانه طرح شده از جمله «استبداد شرقی»، «جوامع آبی»، «دولت مستبد» و امثال این مفاهیم تاریخی گر نبود، بخوبی می دانست که هیچ جامعه مولد نمی تواند تحدید حدود قدرت دولت نکند. به همین دلیل، در پی آن است که بازیگران اصلی زندگی سیاسی را در عثمانی به خواننده بشناساند و نشان دهد که درست است که صورتهای تحدید حدود قدرت دولت مانند احزاب، گروههای فشار، مطبوعات و از همه مهم تر بازی هلنی سیاسی وجود نداشته، اما ساختار پیچیده ای از بازیگران از خردسری و بی حساب و کتابی باب عالی جلوگیری می کردند. «اما اعیان» که بودند؟ مفهوم «اعیان» به وجهی که استعمال می شود، مفهومی سیاسی، نه جامعه شناختی، است. منظور از اعیان کسانی است که می توانند به عنوان واسطه میان حکومت و مردم عمل کنند و - در محدوده معینی - نقش رهبران مردم شهرنشین را بازی

نمایند. البته، در موقعیتهای متفاوت گروههای متفاوتی می توانند این نقش را بازی کنند؛ گروههایی که از انواع متفاوت قدرت اجتماعی برخوردارند.^{۱۵} حورانی سپس ادامه می دهد که در ولایات متفاوت عربی، اعیان سه گروه بودند: علما، سران نظامی و ملاکین.^{۱۶} «تنظیمات» باب عالی در قالب خط همایون، خط شریف گلخانه و حتی اصلاحات قانون اساسی ضربات کاری به این ساختار سنتی - و تا آن زمان کارآمد - وارد کرد. البته، در اوایل کار به نظر رسید که «از بعضی جهات، در مرحله اول، برنامه تنظیمات نفوذ اعیان را تقویت کرد»؛ زیرا برای به اجرا درآمدن برنامه تنظیمات همکاری آنها ضروری بود.^{۱۷} اما اعیان بزودی دریافتند که جهت برنامه تنظیمات مغایر با مصالح و موقعیت آنهاست و با همین دلیل به آن از در مخالفت درآمدند و همین باعث شد که توازن سیاسی در عثمانی در هم کوبیده شود. همان طور که ملاحظه شد، این مقاله مهم بحثی با مفاهیم بومی و بدون افتادن در چالّه و ازگان جعلی و ساخته شده جدید، آن هم در پیش زمینه تاریخی غربی، است.

حتی وقتی حورانی از «درختی» از جنگل خاورمیانه صحبت می کند که اختصاصاً به جهان عرب تعلق ندارد باریک بینی و دقت در سراسر نظراتش وجود دارد. مروری بر نتیجه گیری او از کنفرانس «مصدق، قومیت ایرانی و نفت»، که بعدها نشر شد و به فارسی نیز درآمده است،^{۱۸} درستی این ادعا را نشان می دهد. حورانی که اصولاً بیشتر وقت خود را به مطالعه جهان عرب اختصاص داده است، چنان بوضوح از پیچیدگی های زندگی سیاسی ایران صحبت می کند که گویی اصولاً ایران شناس است. پس از برشمردن بازیگران اصلی در جریان ملی شدن صنعت نفت در ایران، از جمله ائتلاف بزرگ ملیون، دولت بریتانیا، مدیران شرکت نفت و ساز و کار ارتباطی آنها، به مقایسه جالبی بین نهضت ملی در ایران و جریان ملی شدن کانال سوئز دست می زند. او نشان می دهد که چگونه احساسی بریتانیا به منزله دشمن اصلی و استقلال دولتها در منطقه، بر هر گونه کناکنش جدی سیاسی سایه افکننده بود. آنچه این جریان پیچیده را مشکل تر نمود، تعبیر انگلستان از احساسات وطن پرستی در خاورمیانه به عنوان «بیگانه ستیزی» بود: کوشش ایرانیان و مصریان در جهت استقلال بود، نه آزادیخواهی که دشمنی بی جهت با خارجی تلقی می شد.

«اگر مصدق و ایرانیان در بریتانیا و جهان برداشتهای جزمی و قالبی در سر داشتند، انگلیسی ها نیز مورد ناسیونالیسم، بویژه ناسیونالیسم خاورمیانه، تصورات خاصی در ذهن داشتند... اعراب و ایرانیان، که با شور و شوق روبه نوآوری های غربی آوردند، چون کلید سریع ثروت و قدرت و توانایی فنی را در

آن نیافتند، نا امید شده و سرخور شدند. بنابراین، پاره ای از آنها به بدگویی از جهان غرب و طمن و لعن خارجیانی پرداختند که از نظر آنها به هیچ وجه زرنک تر و کارآتر از خودشان نمی آمدند.^{۱۹}

این سوء تعبیرهای دوجانبه بر محدودیتها و تضییقات در سیاستهای داخلی دو کشور وضعیت بحرانی ۱۹۵۳ را باعث شد.

همان طور که ملاحظه کردیم، هر یک از «درختهای» خاورمیانه که حورانی به تحلیل آن می پردازد، پنجره ای به روی فهم سیاست، اجتماع و دولت در خاورمیانه می گشاید که تحلیل هر کدام بجای خود آموزنده می باشد، اما از حوصله و هدف این مقال بیرون است. نکته حائز یادآوری اینکه حورانی در اواخر عمر تحلیل «درخت» را کنار گذاشت و روایتی از کل، «جنگل»، که برای او منطقه عرب زبان جهان اسلام است، ارائه داد.^{۲۰} محصول این کوشش کتابی ماندنی و مهم است. اولین جمله کتاب این است: «موضوع این کتاب تاریخ بخشهای عرب زبان جهان اسلام از زمان ظهور اسلام تا زمان حاضر است.»^{۲۱} بخش نخست یا «درآمد» مفصل کتاب سرگذشت ظهور اسلام و شکل گیری این آیین جدید است و به نظر می رسد به اعتقاد حورانی تمدن سازی بر اساس اسلام تا سده پنجم هجری آغاز نشده بود. اما قبل از آنکه به چگونگی این شکل گیری پردازیم، باید از «پیش درآمد» بسیار جالب و گویای آلبرت حورانی یادی کنیم. این مطلب خلاصه (در ۴ صفحه)، «سرگذشت کوتاهسی می باشد از ابن خلدون و به گمان نگارنده یادآور این گفته ابن خلدون است: «عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدیل احوال مردم دگرگون شده است، شرح دهد و از روشی که [ابوالحسنین علی بن حسین] مسعودی [م ۳۴۵/۹۵۶] در عصر خود برگزیده پیروی کند.»^{۲۲} ابن خلدون عملاً مدعی است که او مسعودی عصر خویش است. به همین قیاس، حورانی با بحث از ابن خلدون در ابتدای کتاب مدعی است که عصر وی به ابن خلدون جدیدی نیاز دارد و او، آلبرت حورانی، ابن خلدون زمانه بوده، برآن است که ظهور و سقوط تمدن در میان مردمان عرب زبان را توضیح دهد.^{۲۳}

بخش اول کتاب حورانی به شکل گیری، تبویب و صیقل «عصیت» مبتنی بر اسلام اختصاص دارد. در واقع، پرسش حورانی این است که جهان اسلام چگونه ساخته شد؟ از سده هفتم میلادی که حضرت پیغمبر (ص) به رسالت مبعوث شد، تا سده دهم، یعنی سه سده، طول کشید تا حکومت نشین، جامعه و تبویب آموزه اسلامی شکل متعین خود را

بگیرد. بسادگی می توان در سده نهم و دهم از چیزی صحبت کرد که به عنوان «جهان اسلام قابل شناسایی است.»^{۲۴} این جهان متمایز بر اساس چارچوب ارائه شده از سوی پیامبر اسلام (ص) تعریف می گردید و از آن گذشته، تصور می شد که همه جنبه های زندگی را تحت تاثیر قرار می دهد. «اسلام به انسانها هریتی می داد که آنها خود را در قبال دیگری با آن تعریف می کردند. البته، مثل همه انسانها، مسلمانان در سطوح متفاوت زندگی می کردند. آنها تمام مدت به روز قیامت یا بهشت نمی اندیشیدند. و رای موجودیت فردی، آنها بیشتر خود را برای هدفهای روزمره در چارچوب خانواده، گروههای فامیلی، قبیله یا دیگر تجمعهای گروهی مثل روستا، محله، بخش یا شهر تعریف می کردند. اما، در عین حال، همه واقف بودند که به واحدی فراگیرتر، یعنی جامعه ایمانیان (امت)، تعلق دارند.»^{۲۵}

در گفتار چهارم، که آخرین گفتار بخش درآمد و مقدمات است، حورانی چگونگی شکل گیری حد و حدود این جامعه جدید، یعنی «جهان فکری اسلام»، را توضیح می دهد. حورانی توضیح می دهد که چگونه رهیافتهای متفاوت، از فلسفی گرفته تا عرفانی و فقهی، بسترها و چارچوبهای نظری متفاوتی ارائه دادند که در آنها آیین و روشهای جدید آن ارائه شد و همراه با آن قشر خاصی با عنوان علما بروز کرد که کار ویژه آنها پاسداری از چارچوب آیین تازه است:

«به عنوان پاسداران یک هنجار فراگیر از رفتار اجتماعی، علما می توانستند، تا حدی، تحدید حدود رفتار حکام را بنمایند یا حداقل آنها را نصیحت کنند؛ آنها همچنین می توانستند به عنوان سخنگوی جامعه، یا حداقل بخش شهری آن، عمل کنند. به طور کلی، آنها خود را از دولت و جامعه، هر دو، جدا نگاه می داشتند تا بتوانند جامعه الهی هدایت شده را حفظ کنند و خود را نه به منافع حکام متصل می کردند و نه به بوالهوسی احساس مردم تسلیم می گردیدند.»^{۲۶}

آیا بخش اول که عنوان آن «ساختن یک جهان» است، با مرحله نخستین در نظریه تمدن ابن خلدون که او آن را «دوران پیروزی بر هدف و طلب و چیرگی بر مدافع و مخالف و استیلا یافتن بر کشور و گرفتن آن از دست دولت پیشین»^{۲۷} می نامد، شباهت ندارد؟

بخش دوم، سرگذشت پنج سده تحول جهان اسلام است و روند تمدن سازی آن و جنبه های مختلف زندگی از ظرافتهای گذران عمر در شهرها گرفته تا موسیقی را در برمی گیرد و نشان می دهد که چگونه مرزهای زمینی از آناتولی تا هندوستان ادامه پیدا کرد و

مرزهای فرهنگی به بالاترین مرحله اندیشه ارتقا یافت. حتی حمله مغول نتوانست این یکپارچگی فرهنگی را در هم کوید، بلکه تنها یکپارچگی سیاسی را در هم شکست. ولی قوت فرهنگی موجب شد که بر اساس آن امپراتوری های جدیدی، بویژه عثمانی، ایجاد شود. حورانی باور دارد که این یکپارچگی به بهترین وجهی در اثر مهم ابن بطوطه (۷۷۹-۷۰۴، ۱۳۷۷-۱۳۰۴) منعکس شده است:

«زیارتی که او در سن بیست و یک سالگی آغاز کرد، در واقع شروع زندگی بود که سراسر به سیاحت گذشت. از موطن خویش در طنجه مراکش آغاز کرد و از طریق شام راهی مکه شد؛ سپس از بغداد به جنوب غربی ایران، یمن، آفریقای شرقی، عمان و خلیج [فارس]، آسیای صغیر، قفقاز و جنوب روسیه، هندوستان، جزایر مالدیو و چین رفت و سرانجام به موطن خویش بازگشت و از آنجا راهی آندولس و صحرا شد. هر جا رفت و با هر دانشوری که برخورد کرد، متوجه شد که فرهنگ مشترك [مبتنی بر اسلام] و واسطگی زبان عربی بسادگی او را با آنها مربوط می کند. با او در دربارهای شاهان پاکشادگی برخورد می شد، برخی او را به منصب قضاوت گماشتند، و در مناطق بسیار دور دستی مانند دهلی و ملدوای با او با احترام برخورد می نمودند و اینها همه از شوکت همراه با تعلیمات دینی بود.»^{۲۸}

بخش سوم، به طور خاص به امپراتوری عثمانی می پردازد. حق این بود که در این بحث از «جهان اسلام» به امپراتوری های مهم دیگر مانند صفوی، ازبک و گورکانی نیز توجه بشود، اما حورانی خود گفته بود که به سرگذشت مردمان عرب کار دارد. خصیصه جالبی که حورانی برای امپراتوری عثمانی قائل می باشد، گویاست و باید آن را با دقت در نظر گرفت:

«امپراتوری عثمانی یک دولت اروپایی، آسیایی و آفریقایی بود با منافع حیاتی و دشمنانی در هر سه قاره که می بایست به ترتیب تضمین می نمود و با آن روبه رو می شد.»^{۲۹}

این خصیصه هم قوت و هم ضعف بود: تا زمانی که وجه تولید اقتصادی، محلی و جهانی هر دو، کشاورزی بود، عثمانی در اوج قدرت بود، ولی وقتی وجه تولید از کشاورزی به صنعت روی آورد، عثمانی نتوانست با تحولات جدید خود را تطبیق دهد و به مرد مریض اروپا و جهان مبدل شد.

بخش چهارم و پنجم کتاب در واقع سرگذشت این سقوط و مرگ تدریجی است. این عبارت بسیار تلخ و در عین حال واقع‌گرایانه حورانی، «آنچه به نظر اعلام استقلال سیاسی و اقتصادی می‌رسد، در واقع اول وابستگی عظیم تر به ایالات متحده آمریکا بوده است،»^{۳۰} حکایت از این دارد که «جهان اسلام» حورانی در مرحله آخر در تحلیل تحول تمدن از نظر ابن خلدون به سر می‌برد. شاید به همین دلیل باشد که «در نتیجه اساسی را که پشتیبان او بنیان نهاده بودند، واژگون می‌سازد و کلیه پایه‌گذاری‌ها و کاخهای عظمت ایشان را ویران و منهدم می‌کند.»^{۳۱}

در مجموع، پاسخ حورانی به پرسش اول و اینکه «خاورمیانه کجاست و چه وضعی دارد»، به رغم خوشبینی فطری و اخلاقی حورانی، آن‌طور که انتظار می‌رود خوشبینانه و امیدوارکننده نیست. خاورمیانه از یکسو دچار «معرکه جهان بینی‌های» قومیت عربی، بعث‌گرایی، سوسیالیسم، پان-عریسم و اسلام‌گرایی است. از سوی دیگر، «معرکه رقابت» قدرتهای خارجی منطقه به دلایل اقتصادی است. همچنین از سویی دیگر «معرکه کشاکش» برای سرزمین و حتی آب است. حال، باید دید مردمان خاورمیانه خود چگونه این قضایا را تعریف و تفسیر می‌کنند.

۲. متفکران خاورمیانه چه می‌گویند؟

یکی دیگر از پرسشهای مهم حورانی بررسی اندیشه متفکران جهان اسلام درباره جهان خویش است. حورانی این پرسش را هم به صورت مقاله و هم به صورت کتاب بسط داده است، اما از این دسته از آثار او کتاب اندیشه عرب در عصر لیبرالی بحق از تمام نوشته‌های او معروف‌تر می‌باشد. تا حدودی برآمده از پرسش اول، حورانی مایل است واکنش جهان عرب را نسبت به جهان جدید، بویژه نسبت به آنچه به «غرب» معروف شده است، به تصویر کشد. از زمان حمله ناپلئون به مصر (۱۷۹۸) این‌طور تصور شد که غرب وجوه سیاسی، اقتصادی و نظامی خود را بر جهان اسلام تحمیل کرده است. متفکران جهان اسلام دریافتند که جامعه آنها در قبال چالش جهان جدید دچار مشکلات است و باید در قبال آن موضع بگیرند. به نظر حورانی، پرسش آنها این شد: «برای پویا کردن نیروی موجود در جامعه خود چه چیزی را باید و چه چیزی را می‌توان از غرب اخذ کرد؟»^{۳۲} اولین گفتار کتاب با عنوان «دولت اسلامی» از میراث جهان عرب حرف می‌زند، دومین گفتار، با عنوان «امپراتوری عثمانی» از میراث جهان عرب تا پیش از مراجعه به غرب و بالاخره گفتار سوم با عنوان

«اولین برداشتها از غرب» به جوهر اصلی بحث که کناکنش غرب و جهان عرب باشد، می پردازد. این سه گفتار، در واقع، طرح مسئله است تا بعد حورانی دسته بندی خویش را از متفکران عرب ارائه دهد. نکته بسیار اساسی که حورانی یادآور است اینکه نسلهای اولیه متفکران خاورمیانه غرب را به عنوان خطر نمی دیدند: «فرانسه و اروپا به عنوان قدرت سیاسی و تجساورگر تلقی نمی شد، بلکه نماینده علم و پیشرفت بود.»^{۳۳}

از بررسی اندیشه بیش از ۱۵ متفکر در کتاب، می توان به یک صورت برداری مشترک دست یافت. اولاً همه همفکر بودند که جهان اسلام دچار مشکلات و مصایبی است که باید برای رفع آن اقدام کرد. اختلاف نظر از زمانی آغاز شد که متفکران مختلف به فکر ارائه چارچوب اجتماعی و سیاسی بدیلی برآمدند و آن وقت ثابت شد که «دو پادشاه در اقلیمی ننگند». به نظر می رسد متفکران جهان عرب مشکل، حلال مشکل و راه حل را از سه منظر به نسبت متفاوت و گاه شاید متناقض نگریستند و بعد راه حل ارائه دادند: «غرب گرایی»، «دین گرایی» و «قومیت گرایی». گروهی مشکل جهان عرب را «عقب ماندگی» نسبت به غرب دید، گروهی دیگر در «بی دینی» و گروهی نیز در سست شدن عصیبت عربی یافت. از آنجا که مرحله تشخیص مشکلات «سرچشمه جدایی مکتبهای مختلف نظریه سیاسی است»^{۳۴}، نحله های فکر و نحوه اندیشیدن هر یک از متفکران تحت بررسی در کتاب اندیشه عرب متفاوت بود.

گروه اول مشکل را در عقب افتادگی از غرب دانست و راه حل را رسیدن به غربی ها دید. البته، متفکران این گروه - از جمله رفاعة الطهطاوی (۱۸۷۳-۱۸۰۱ / ۱۲۹۰-۱۲۱۶)، مصری خیرالدین پاشا استانبولی (۱۸۸۹-۱۸۱۰ / ۱۳۰۷-۱۲۱۶) و بوتروس البوستانی لبنانی (۱۸۸۳-۱۸۱۹ / ۱۳۰۱-۱۲۳۵) - به روایتی که در ایران مرسوم است «غربزده» نبودند و با صراحت می گفتند که پیشرفت امروز غرب برگرفته از میراث غنی اسلام است.

«علمی که امروزه در سراسر اروپا گسترده می باشد، در یک زمان علوم اسلامی بوده است ... بهترین روش بازپس گرفتن آنها مرآده داشتن با خارجی ها و رفتار خوب با آنهاست.»^{۳۵}

باید آنها را تشویق کرد تا در جهان اسلام رحل اقامت گزینند تا معلومات خود را به مسلمانان بیاموزند. البته، چنین کاری عملی نخواهد شد، مگر «قوانین و سیاستها تغییر پیدا کند»^{۳۶} و البته، «اولین شرط اصلاح سالم این است که علما و دولتمردان به توافق برسند.»^{۳۶}

گروه دوم مشکل را در این دید که مسلمانان از تعلیمات دینی خویش فاصله گرفته اند. راه حلی که این گروه از جمله سیدجمال اسدآبادی، محمد عبده و شاگردان آنها پیشنهاد کردند این بود که «مسلمانان را قانع کنند دین خود را درستی بفهمند و براساس تعلیمات آن زندگی کنند. اگر چنین کاری را انجام دهند، کشورهای آنها ضرورتاً قدرتمند خواهند شد».^{۳۷} بویژه به گمان آنها چارچوب سیاسی و اجتماعی اسلامی هیچ تناقضی با اندیشه ها و اشکال حکومت امروزی و حتی غرب نداشت:

«حکومت اسلامی به ریاست خلیفه به عنوان رهبر جهانگیر یک حکومت دموکراتیک، آزاد و شورایی بوده که در آن کتاب الهی و سنت پیغمبر خدا [ص] قانون اساسی است.»^{۳۸}

گروه سوم مشکل جهان عرب را در روی گردانی از عصیبت قوی دیر و به تبع آن راه حلی را که ارائه کرد تشویق قومیت بود. برخی قومیت‌های محلی مانند قومیت مصری را تشویق کردند، در حالی که اکثریت بر قومیت عربی تأکید نمودند. البته، دقت داشتند که ثابت کنند قومیت عربی با آموزه اسلام مغایرتی ندارد^{۳۹} و بحث می کردند که چون اسلام با زبان عربی ارائه شده است، پس هر آنکس که زبان عربی می داند ضرورتاً اسلام را هم می داند. اما چرا بر وفاداری به زبان عربی تأکید می شد؟ به نظر می رسد که از گفته ابن خلدون استفاده می شد که دین و عصیبت به کمک یکدیگر است که می توانند اساس جامعه قرار گیرد.^{۴۰} همبستگی زبانی چنان احساس طبیعی است و به همین دلیل بهتر می تواند سامان سیاسی قدرتمند ایجاد کند.

بدین ترتیب، متفکران خاورمیانه ای در واقع اشتراك نظر دارند که جامعه آنها در قبال تحولات جهان جدید دچار حالت عدم تولید، آشفتگی و «عقب ماندگی» است، اما در مورد دلایل این وضع و راه‌حلهایی که ارائه می دهند به راههای متفاوت می روند. گروهی که جهان جدید و تحولات جهان جدید را (که بویژه آن را کشورهای غربی می گرفت) نماینده «فرهنگ بشری، فضایل مدنی و دموکراسی» تلقی می کرد،^{۴۱} راه حل را روی آوردن به غرب می گرفت. گروهی دیگر که راز عقب افتادگی مردمان خاورمیانه را جدایی و دوری از آموزه های دینی می دانست، در پی «بازسازی» و زنده کردن تعلیمات دینی بود و بالاخره، گروه سوم راه‌هایی جهان عرب را روی آوری به عصیبت عربی می دانست و از «اتحاد عرب» براساس زبان عرب یاد می کرد. کتاب اندیشه عرب، صورت‌برداری پر محتوایی از این نحوه نگرشهای متفاوت است. همین نحوه از ارائه چارچوب همه گیر و

کلی است که موجب شده کتاب حورانی منشأ رساله های دکترای متعددی درباره جهان اندیشه در جهان عرب شود.^{۲۲}

۳. متفکران غرب درباره خاورمیانه چه می گویند؟

پرسش سوم حورانی این است که منادیان فکری و دانشوران تمدن مغرب زمین به جهان اسلام چگونه می نگرند. پاسخهای حورانی در قالب دولت با عنوانهای اروپا و خاورمیانه (۱۹۸۰) و اسلام در اندیشه اروپایی (۱۹۹۱) ارائه شده است. از این دو کتاب، به گمان نگارنده، کتاب اول از مقالات استوارتر و فراگیرتری تشکیل شده است و لذا در ادامه بحث به آن کتاب خواهیم پرداخت.

حورانی در مقاله ای مهم با عنوان، «وضعیت فعلی تاریخنگاری اسلام و خاورمیانه»، می گوید: «مطالعه حرفه ای تاریخ اسلام از سوی مورخان اروپایی و آمریکای شمالی بسختی به دو نسل باز می گردد.»^{۲۳} سپس، بسرعت نکته بسیار جالبی را یادآور می شود و آن اینکه دلیل کم توجهی «عقب افتادگی نسبی شرایط مطالعاتی و دانشوری بومی»^{۲۴} است. توجه به این مطلب بسیار مهم است. قدر مسلم دانشمند و دانشور غربی باید از کتابها و منابع بومی به عنوان منبع و مرجع استفاده کند، و حال اگر تحقیقات بومی نااستوار و غیر اصیل باشند، چگرنه می توان انتظار کار مهم و اصیل از دانشور غیر بومی داشت. درعین حال، حورانی متفکران متعددی را از میان غربی ها به تحلیل می گذارد که به مطالعه و تحقیق درباره جهان اسلام مشغول بوده اند.

در گفتاری، با عنوان «اسلام و فلاسفه تاریخ»، سرگذشت نگرش متفکران مغرب زمین و تطور آن نگرش را از زمانی که اسلام به عنوان آیینی در مخالفت صریح با مسیحیت تلسقی می شد تا آثار متفکرانی چون ژاک برك (Jacques Berque) و ماکسیم رودنسون (Maxime Rodinson) که نگرشی به نسبت عینی گرا و غیر مفرض داشتند، ارائه می شود. برای متفکران اخیر، جامعه اسلامی را نمی توان با مفاهیم از پیش ساخته شده فهمید، بلکه روش درک آن تنها «درچارچوب اصول خویش» امکان پذیر است. گذشته از آن، «دین اسلام، قوانین آن و اصول سیاسی و سازمانهای اجتماعی آن که در جوامع مختلف بروز کرد، باعث شکل گیری دسته ای از جوامع مختلف شد که به هیچ وجه همسان نبودند و باید با نوع بندی خاص خویش فهمیده شوند.»^{۲۵}

دو بخش از کتاب به دو تن از دوستان و همکاران حورانی، یعنی همبیلتون گیب

(۱۹۷۱-۱۸۹۵) و آرنولد توین بی اختصاص دارد. گیب ذهن مشغول «علم دین» بود و اینکه چگونه یک دین خاص بروز می کند و متحول می شود. آرنولد توین بی نیز دل مشغول «علم تمدن» بود و اینکه چگونه یک تمدن متولد می شود و سپس از بین می رود. به همین دلیل برد که گیب به مطالعه جامعه اسلامی و تحول آن پرداخت و در نهایت به جریانهای فکری در جهان اسلام رسید.^{۲۶} از آن طرف، توین بی نقش اجتماعی آموزه ها را در تمدن سازی می دید و به نحوه شکل گیری آنها، تحول و در نهایت فروپاشی آنها توجه می کرد.^{۲۷}

پ) حورانی و نمونه دانشوری و تمدن سازی

دانشور، متفکر، معلم و اهل قلم فعالیتی تناقض نما دارد. از یکسو با تعلیمات خود نسل تازه را با دنیای گذشته و حال آشنا می کند، یعنی به زبان جامعه شناسان، «جامعه پذیری» و «سازگاری پذیری» در چارچوب فرهنگی غالب می آموزد، و از سوی دیگر، با ارائه همین چارچوب با شیوه خاص به الگو گذاری برای آینده مشغول است. او با صورتبرداری از وضعیت گذشته و حال پرسش «کجا هستیم» را پاسخ می گوید و از سوی دیگر، با نگرشی آینده نگر، پرسش اساسی تر «کجا باید برویم» را هم صیقل می زند و هم رهنمود یاد می دهد.

آنچه در شخصیت و آثار متفکران، معلمان و دانشورانی چون آلبرت حورانی جلب نظر می کند، این نگرش و عمل تناقض نمای آنهاست که به آیندگان خود سر نخ به گذشته و آینده، هر دو، را می دهند. اینکه خاورمیانه در چه وضعیتی است و اینکه متفکران خاورمیانه ای درباره خود چگونه می اندیشیدند، نگرشی به مردمان خاورمیانه می دهد که حداقل به درجه ای از خودشناسی می انجامد. اینکه دیگران غیر مسلمان و غیر خاورمیانه ای درباره تحولات و سیر اندیشه چه می گویند، دلالت بر تحولات جدید و حوادث مستحدثه ای دارد که نمی توان بسادگی از آن گذشت. دولتمرد، شهروند و دیگر بخشها به طور قطع باید دریابند که جهان، جهان دیگری است و قواعد بازی رسم و رسوم تازه ای به میدان آورده است. در واقع، مطالب او آخر کتاب جدید حورانی در مورد سرگذشت مردمان عرب زبان دلالت بر این دارد که مردمان جهان اسلام، بریژه جهان عرب، قدرت تطابق با وقایع و حوادث جدید را از دست داده و به جای ذهن مشغولی به تمدن سازی، به مصرف آن هم در همه ابعاد مشغول اند و آن هم با سرعتی چشمگیر؛ به گمان نگارنده، هنوز کسی نیست که بپرسد: «به کجا چنین شتابان؟» در عین حال، در مورد خاص آلبرت حورانی، نمی توان از

این پرسش نیز گریخت که آیا محصول کار حورانی در جهت تمدن سازی برای جامعه ای که او در آن رشد و کار کرده بوده یا در جهت تمدن سازی برای حوزه تمدنی تبارش، یعنی بخش عرب زبان جهان اسلام، است. کوشش جهت یافتن پاسخی برای این پرسش، ضمن اینکه تحلیلی جداگانه با نگرشی بجز نگرشی این مقاله می طلبد، در عین حال بخشی نظری از «روشنفکر»، «اهل قلم» و «دانشور» در جهان جدید، بویژه در جهان نابرابر «شمال و جنوب» و «توسعه و ناتوسعه»، را نیز الزام می کند.



پاورقی ها:

۱. نامه انگلس به ژوزف بلاک، ۲۲ سپتامبر ۱۸۹۰.
۲. نگاه کنید به:
- Milton Birnbaum, "In Quest of the Real Walt Whitman," *The World and I*, April 1993, pp. 427-437.
۳. «چگونه باید تاریخ خاورمیانه را نوشت؟»
- Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East?," *IJMAS*, Vol. 23, No. 2, May 1991, p. 135.
۴. بسیاری حرفه تدریس و معلمی را حرفه ای برانداز و مخرب و سوال برانگیز دانسته اند و پارادایم سقراط را نمونه یک استاد به تمام معنا می دانند. نگاه کنید به:
- Neil Postman and Charles Weingartner, *Teaching as a Subversive Activity*, New York: Delta Books, 1969.
۵. ملاصدرا، الاسفار، جلد اول، ص ۱۰.
- بدین وسیله از استاد محترم حجت الاسلام نورانی سپاسگزار است که اصل متن را در اختیار نگارنده گذاشت و درباره منظور ملاصدرا بحث کرد.
۶. عیسایوی مطالعات اصلی خود را بر تاریخ اقتصادی خاورمیانه متمرکز کرده است و کتابهای مهمی در این خصوص نوشته است. او آخرین اثر خود با نام، هلال خضیب ۱۹۱۴ - ۱۸۰۰ (نشر ۱۹۸۸) را با عبارت «به آکبریت حورانی و برای بیش از پنجاه سال دوستی» به حورانی پیشکش کرده است.
۷. مجموعه آثار حورانی را می توان در مقاله فراگیر زیر مشاهده کرد:
- Mary Wison, "A Bibliography of Albert Hourani's Published Work," in *Problems of Modern Middle East in Historical Perspectives: Essays in Honour of Albert Hourani*, Reading: Ithaca Press, 1992, pp. 287-306.
8. Donald M. Reid, "Arabic Thought in the Liberal Age, Twenty Years After," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 14:4, November 1982, p. 541.
9. G.H. Jansen, *Militant Islam*, New York: Harper and Row Publishers, 1979, p.9.
10. A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
11. A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 1991, p. 4.
12. M. Reid, *op.cit.*, p. 546.
13. *Ibid.*
14. A. Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables," in *Beginnings of*

Modernization in the Middle East, edited by W.R. Polk and R. L. Chambers,
Chicago: The University of Chicago Press, 1968, pp. 41-68.

15. *Ibid.*

۱۶. مقایسه شود با مقاله «خاستگاه نخبگان سیاسی، گذشته و حال» از صاحب این قلم که در آنجا «ایمان» جامعه ایرانی در نگرشی تاریخی به بحث گذاشته شده است. در ایران سه پایه قدرت روحانیت، مالکین و بازار است و نقش کمی برای ارتش و نظامیان وجود دارد. نگاه کنید به: فرهنگ رجایی، *معرکه جهان بینی: در خردورزی سیاسی و هدایت ما ایرانیان*، تهران: احیای کتاب، ۱۳۷۳، صص ۱۸۶-۱۵۵.

17. A. Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables," *op.cit.*, p. 62.

۱۸. حورانی، «نتیجه گیری»، مصدق، نفت و ناسیونالیسم ایرانی، ویراسته جیمز بیل و ویلیام راجرولیس، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، تهران: نشر نو، ۱۳۶۸.

۱۹. همان کتاب، صص ۵۳۷.

۲۰. صاحب این قلم بررسی کوتاهی از این کتاب مهم را پیشتر به زبان فارسی نشر داده و ممکن است برخی قسمتهای بحث حاضر بسط مطالب اشاره ای آن باشد نگاه کنید به: رجایی، «سرگذشت بخش حرب زبان جهان اسلام»، نشر دانش، سال یازدهم، شماره سوم، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۰، صص ۵۴-۵۱.

21. A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 13.

۲۲. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، صص ۶۰.

23. A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 54.

24. *Ibid.*, p. 54.

25. *Ibid.*, p. 57.

26. *Ibid.*, p. 69.

۲۷. ابن خلدون، همان کتاب، صص ۳۳۲.

28. A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 129.

29. *Ibid.*, p. 225.

30. *Ibid.*, p. 419.

۳۱. ابن خلدون، همان کتاب، صص ۳۳۶.

32. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. vii.

33. *Ibid.*, p. 81.

۳۴. توماس اسپرینگز، *فهم نظریه های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه، ۱۳۶۵ و ۱۳۷۰، صص ۹۴.

35. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, p.31.

36. *Ibid.*, p. 92.

37. *Ibid.*, p. 113.

38. *Ibid.*, p. 191.

۳۹. به عنوان مثال، توجه شود به آثار عبدالرحمن البزاز، صص ۳۰۸ به بعد.

۴۰. همان کتاب، صص ۳۱۵.

۴۱. همان کتاب، صص ۳۲۸.

۴۲. حمید عنایت درباره این نگرشها کتاب جامعی به فارسی تالیف کرده است. صاحب این قلم نیز به نازگی چارچوبی کلی ارائه کرده است: نگاه کنید به: حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸؛ رجایی، *ادراک اندیشه سیاسی معاصر عرب*، فصلنامه خاورمیانه، سال اول، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۳، صص ۳۶۰-۲۷۹.

43. A. Hourani, *Islam in European Thought*, p. 162.

44. *Ibid.*, p. 164.

45. *Ibid.*, p. 71.

46. *Ibid.*, pp. 116-124.

47. *Ibid.*, pp. 141-145.