



اسلام، قدرت، تمدن

کتابخانه دیجیتال

گوستاو فون گرونوم

از نگاه یک عربی مدرن، کل مدد ساختار وجودی به معنای عام فی حد ذاته به ۳ بخش دولت، دین و فرهنگ تقسیم می‌شود. آگاهی از تمایز تاریخی - گرگت سنگ‌ترین و نافذترین میراث قرن نوزدهم - این سؤال را پدید می‌آورد که آیا می‌توان این بخش‌های دیگر به کار برد که حقایق و برای ساختارهای دیگر به کار برد که حقایق و دیدگاه شخصی دخالتی در آن نداشته باشد؟ اگر دلیلی برای تردید می‌تواند اسلام به تمدن ما وجود داشته باشد آن را می‌بایست در درک شایسته ویژگی‌های اصلی و ذاتی آن تمدن در این الگوی صیقلی یافت.

متفکران و نویسندگان مسلمان دوره کلاسیک برای «فرهنگ» یا «تمدن» اصطلاح عامی به کار نمی‌بردند. بنابراین نمی‌توانیم چهار چوب تحلیل مان را از پیش در دسترس دوره مابین بیاوریم.

اما عقیده پایه‌گذار جدایی‌ناپذیری دین و سیاست (جامعه دینی و سیاسی) در ساختار مدیریتی اسلامی بدین معنا نیست که دین و دولت را نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد یا این دو در ذهن یک مسلمان دوره میانه از یکدیگر جدا نبوده‌اند. در عربی کلاسیک نبود واژه‌ای برای «دولت» (حکومت) چنانچه اصیبتی نباید داشته باشد. این نظریه با کمک مفاهیم جامعه، حکومت یا خلافت روشن می‌شود. نقطه حرکت این نظریه، جامعه اسلامی و ساختار سیاسی، عملی یا آرمانی آن است و در واقع هرگز در صدد آن نبوده که یک پدیده بین‌المللی یا بین‌الدینی باشد. جامعه اسلامی به دلیل اعتقادی و تاریخی برای حفظ خود، انجسام و تحقق فرامین الهی و توسعه و گسترش اقتدار و نیازمند پدیده‌ای

حکومتی است. اما یکنواختی شکل‌گشتن است و دولت ناشی از نوعی سو تفهیم یا به تعبیر دیگر تفسیر یکجانبه از وضعیت مسلمانان است. بدین معنا که موجودیت سیاسی و دینی جامعه، خاصه در زمان خلافت از زمانی که دولت عملاً به تعبیری حاصل گنم‌کننده یا سازمان‌دهی شده است که جامعه را نه اداره و کنترل بلکه حفاظت می‌کند (مد) منطبق می‌شود.

ناهماهنگی و چندگانگی قدرت، اعمال قدرت از درون خلافت که با قدرت و گناه همراه بوده و ناسازگاری حیات دینی زندگی توأم با پارسیایی) با حیات سیاسی تقریباً از همان ابتدا و خاصه از زمان فتنه بزرگ سال ۶۵۶ هجری بود هر چه تجربه عدم امکان اجاطه کامل بر قریه، خون‌خواران و نشان می‌داد بی‌ثباتی سیاسی دول اسلامی، جامعه را بیشتر آزار می‌داد و گرایش به جعلی‌امت و حیات دینی از قدرت‌های متغیر روزگار پذیرش سلطه سیاسی حاکم به مثابه شری که عملکرد متد بروح دین از طریق آن قابل حصول است و کاهش ارتباط بین جامعه و حاکم تا آنجا که مسئولیت دولت به دیگر آسیبی به دغدغه‌های اساسی جامعه نرساند. آنجا که قوت بیشتری می‌گرفت فرض نظریه کلاسیک فقها اتحاد دین و دولت بود و خلیفه مجری شد. روح مقدس به‌شمار می‌آمد. این واقعیت دقیقاً در این آموزه (اصالت‌الایرانی) انعکاس داشت که دیانت و سلطنت، چندی هم‌رنگه که باید به یکدیگر کمک کنند. یک متمکن ممکن است در اظهار نظرهای خود از این تسکاف غفلت کند، اما زمانی که عملاً در راستای استقلال جامعه در امور «داخلی» کار می‌کند و می‌کوشد حافظ بازوی دولت

در خدمت علایق مذهبی جامعه باشد دربار نقیض حاکم گناهکار دچار چالش شده، به رحمت می‌افشند در غیر این صورت باید به سلب نفع حاکم بی‌اعتنا بوده و خود را از بی‌عدالتی که ذاتی قدرت است رها سازد. این فرایند آزادی (رهایی) که البته هیچ‌گاه به صراحت اعلان نشده اما به کرکات تلویحاً در بسیاری از سخنان و اظهارات علمای برجسته مطرح شده است. عملاً هنگام تصرف بغداد توسط مغولان در ۱۲۵۸ تحقق یافته دلیل نیاز به یک دولت قدرتمند و متحدانه اسلامی که در قرن نوزدهم این چنین گسترش یافته در حقیقت احساس خطر برای دین بوده بدین معنا که نه یک دولت مقتدر می‌تواند این مهم و ضرورت دشوار یعنی حفاظت از دین را تحقق بخشد.

آنچه دولت باید از آن حفاظت کند شرح و فراستر از آن، چهره روحیات اسلامی یعنی امنیت لیبی است که در بررسی مسه‌چلیبه (سه بخشی) موجودیت اجتماعی به حسب کار کرد و جایگاه آن در ذهنیت مسلمانان واجد جایگاهی فرهنگی است.

عملی‌ها مشخصاً با سازمان‌دهی و حمایت از مفاد و رهبران دینی نظارت شدیدتری بر امر قیاس و ادیگر دولت‌های سنی، بر «تشکیلات» اعمال کردند و تمایل روحانیت محافظه‌کار به واگذار کردن حکومت فر تا کاپ آن بر وظیفه‌اش در حفظ و پاسداری از دین هم‌زمان با ضعف اقتدار آن پیش‌تر می‌شد. ترس از تشبیه (مخالفه‌السیف) که در دوران متقدم مخالفان را دور نگاه می‌داشت اکنون نوعی حس محافظه‌کاری را پدید آورده بود. برای پارسیان ترک تحقق اصول اسلامی یک حاکم مسلمان یا در روند اداره یک دولت

لامسی دشوار است اما تمام مد ساختارهای سیاسی موجود در قلمروی اسلامی حاکی از تمایز اساسی بین ایمان و کفر هستند که قرار از حوزه و ساختار کلام و فقه (شرح) قرار دارد. بین ایمان و کفر و مؤمنان و کفار بران تفاوتی وجودشناختی (اوتوتولوژیایی) و روشن و صریح وجود دارد.

ایمان و پایبندی به اسلام یا امت محمدیه سبب یا متمکن جایگاه و احساسی والا برای مؤمن است. در اینجا وجود و ارزش با هم تطبیق دارند. مؤمن برخلاف کافر علاوه بر آنکه در حقیقتی متعالی تر است بهیم است به خدا و بهشت نزدیکتر است. این تمایز وجودشناختی در دنیایی که برخوردار از نظام درستی است (یعنی در نظام سیاسی‌ای که یک حاکم مسلمان آن را اداره می‌کند) تلویحاً با اینکه یک نوع ارزش شرعی و دینی متعالی است هیچ کفاری نمی‌تواند علیه مؤمن شده باشد. درایت مؤمن دویر کافر است. این ارزش‌ها در قیاس با قوانین و دستورالعمل‌های «اجرایی» تر نظیر کناره‌گیری غیرمسلمانان از سمت‌های اجرایی در حکومت اسلامی و وضع مالیات (خراج) بر اعضای جوامع غیرمسلمان اساسی‌تر و بنیادی‌ترند.

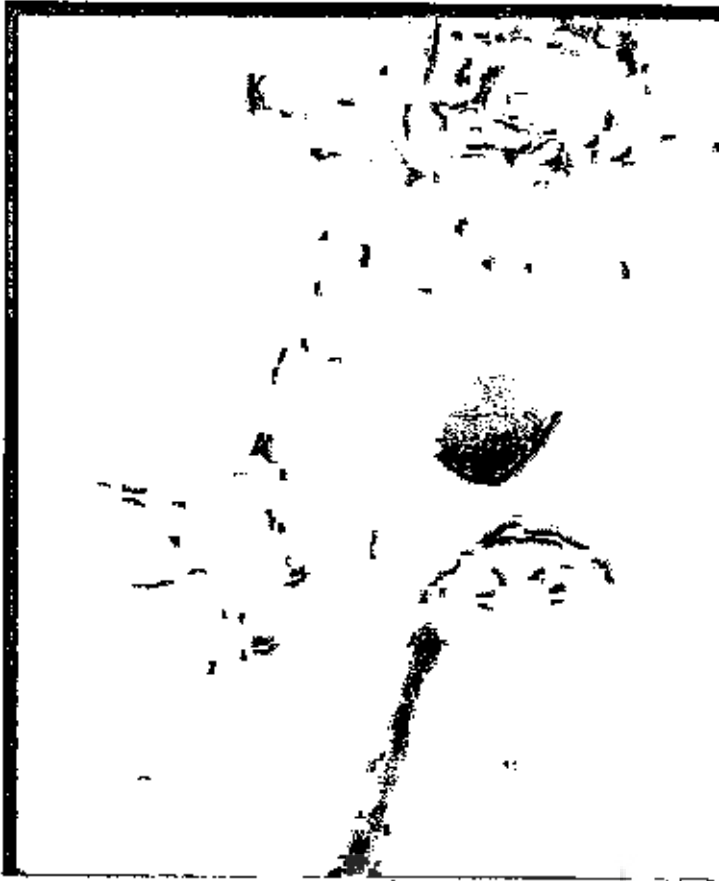
یکی از مسلمانان هند برنسی (۱۲۵۷ م) تقابلی وجود شناختی را بین ایمان و کفر مطرح کرده است. او توضیح می‌دهد که «ثبوت از اصول جلیقت خداوند است. همه پدیده‌ها از جفت‌های متضاد خلق شده‌اند. جنگ و صلح، روز و شب، زمین و آسمان، ایمان و کفر، توحید و شرک، خداوند بدون شری که خیر بودن خیر را روشن می‌کند قابل شناخت و ادراک نیست. همین اصل در مورد اسلام و کفر به کار می‌رود. از گذر همین هم‌زیستی، کفر، اسلام را حق و خود را باطل می‌نماید».

از آن منبر و تقابل و نزاع بین متضادها و ضرورت اخلاقی پیروزی حق بر باطل و اسلام و کفر، امری اجتناب‌ناپذیر است. اما این امر، قدرت ذاتی این نیست بلکه قدرت حاکم مسلمان است که برتری سیاسی مسلمانان را تقویت و مخالفان دین را سرکوب می‌کند.

الفرط در آن من عقیده و خصیت خطرناکی راه برای اقلیت حاکم در اطراف دارالاسلام پدید می‌آورد. این نظریه بیانگر آن است که کارکرد خدماتی دولت (حکومت) که به خاطر دین پدید می‌آید، لایه اصلی آن پایبندی به مذهب است و در حقیقت هم‌افز (مثابه) با جامعه دینی است. اما در عین حال با آن یکسان نیست چرا که مثلاً این جامعه شامل گروه‌های غیرمسلمان نیز می‌شود و برای تداوم حیات خود عملاً نیازمند ابزارهایی مازاد بر ابزارهای دینی (اگر نگوئیم ابزارهای غیر شرعی) است.

از نگاه برخی مقلدات و مراجع، جنگ اگر چه فی‌نفسه خطرناک و زیان‌بار است اما برای تقویت دین حرق موجه و چه بسا ضروری و لازم‌الاجراست. یک فقیه عثمانی قرن هفدهم معتقد است اگر هدف مجازات‌های شرعی (حدود) و اجرای زنا، زانی و... آزادی جهان از سرپیچی و نافرمانی از خداست، هدف جهاد نیز آزادی دنیا از گناه اصلی یعنی کفر است (شیخزاده، ۱۶۶۷ م).

یکی از متکلمان ترک معاصر در ۱۹۵۹ هنگام برررسی جهاد به عنوان بسزاری برای اتحاد بشریت در دولتی جهانی که روح و قانون اسلام بر آن حاکم است، و در نتیجه صلح پایدار را تضمین می‌کند. این آرمان جهانی (جهانشمول) اسلام را شرح و تبیین کرده است.^{۱۱} بنابراین دولت اسلامی اگر چه برای حفاظت



مولوی ایرانی؟

داریوش محمدزاده

جلی سده است که به جباری از ماهر نگاه اول می‌گوییم البته که مولوی ایرانی است و ولی هیچ وقت فکر کردیم که «ایرانی» پس چه؟ و اساساً این تقسیم‌بندی جغرافیایی از کی معنا پیدا کرده است؟ از چه منظری و با چه معیاری می‌توان گفت که مثلاً رودکی تاجیک است یا ناصر خسرو افغانی یا مولوی ترک یا مثلاً ابن مسریا عرب؟ واقعیت این است که حوزه زبان، ادبیات و فرهنگ فارسی آن قدر وسیع و گسترده بوده است که کشورهای بسیاری را دربر گرفته است. جغرافیایی مستقلی دارند. در بر می‌گرفته است ولی نه این ایران، آن ایران قدیم است و نه فرهنگ و ادبیات و زبان، همان فرهنگ و زبان و ادبیات قدیم و همه اینها تقسیم کرده‌اند. باعث ملیت و دولت‌ها و مرزهای جغرافیایی، یعنی است. بسیار متأخر و حتی مشرق در نتیجه بحث بر سر اینکه مولوی ایرانی است یا نه بیشتر بحث مالکیت است تا چیز دیگر و گرنه همه ترک‌ها می‌دانند که حجم عظیم و صدها آثار مولوی چه زبان فارسی و خط فارسی است که امروزه هیچ ترکی بدون دانستن زبان و فرهنگ فارسی قادر به درک اندیشه او نیست. اما وضعیت درباره تاجیک‌ها و افغان‌ها کمی فرق می‌کند. از افغان‌ها البته این اسرارها و پهناری‌های ملی گریافته را به یاد کمتر شنیده‌ایم اما در میان تاجیکان، بسیار دیده‌ایم و شنیده‌ایم که فلاتی ایرانی نیست و تاجیک است یا زبان مافارسی نیست و تاجیکی است. نکته زبان را تاجیکان درست می‌گویند چون حقیقتاً زبان آنها با زبان فارسی ما که بساکن مرزهای جغرافیایی ایران امروز هستیم، متفاوت است ولی بحث تسلط این شاعر یا آن فیلسوف بحث‌هایی است که هویتی، یک قوم، یک ملت یا یک فرد برای اینکه احساس کند، به نفس کند، طبیعی است که به دنبال چهره و شخصیتی می‌گردد که بدان تکیه کند و گرنه چه فرقی می‌کند که ناصر خرد، جو بلخی، بلخ یا مثلاً اصفهانی وقتی که تجدید می‌یابند نه تنها به همه فارسی‌زبان‌ها بلکه به تمام انسان‌ها می‌رسد؟

اگر ترک‌های ترکیه هزار سال دیگر هم بگویند مولوی ترک بود است بگنجد بگویند ما هم چه برآید بخوریم وقتی دیوان شمس، منتهی، فییه ماقیه و نامه‌های مولانا اکثریایه زبان فارسی و خط فارسی است؟ یک قوم زمانی می‌تواند شاعر، نویسنده یا دانشمندی را از آن خود بداند که او چیزی به میراث مشترک فکری، زبانی یا فرهنگی آنها افزوده باشد. باین معیار، آیا می‌توان گفت پیلسر اسلام، ما عرب است؟ یا اساساً چه کسی ادعای کند ایشان عرب است؟ مسلم است تنها کلماتی بر عرب بودن ایشان، نمی‌تواند تکیه دارند که می‌خواهند هویت دیگری را در برابر آن هویت مطرح کنند و اساساً میان آنچه پیلسر عرضه می‌کند - که وزای مرزهای جغرافیایی است - و آنچه خود برای عرضه کردن دارند، تمایز و تفاوتی می‌بینند یا احساسان را بر نمی‌تابند. همین معیارها را بگیریم و درباره هر کس دیگری بررسی کنیم، کل داستان بر مدار هویت‌شناسی می‌چرخد. هویت کسانی که مدله به‌یابین و آن تکیه دارند و از گوهر و مغز اندیشه‌ها تغذیه نمی‌کنند بلکه سینه‌نامه و پوست بر ظاهر آنهاست که بر ایشان مهم است. برای آنها مظهر و در برابر ظرف رنگ می‌بازد. تا اینجا یک نوع هویت مطرح بود. هویت دیگری هم گاهی اوقات به میان می‌آید. نمونه‌اش همین که قرن‌ها می‌خوابند مولوی را به عنوان عارف شیعه مطرح کنند پس این هویت‌شناسی هم جنبه‌های مذهبی و دینی دارد و هم جنبه‌های قومی، ملی و فرهنگی. هویت‌شناسی از شبکه‌های ضعف و متزلزل بودن است کسی که در مقام قوت باشد، مذمت به هویت‌های مختلفی نمی‌شود که مقام بخواند آنها را به این شکل برجسته کند پس

تا رسد از تو کشورشند لایله

شدند... به همین قیاس، تکمیل امت اسلامی را می‌توان به عنوان دو جزء جدا از هم (جامعه سیاسی و جامعه دینی) توصیف کرد (در ابتدا خبری از آن نبود) که هر دو از آن تلاش‌های جدیدی برای اتحاد مجدد از سر گرفته می‌شود.

این تلاش‌ها هنگامی قرار دادن اصول دینی بر رفتار یک خاندان یا خاندان دیگر با شکست مواجه شد و اتحاد ارضی هیچ‌گاه به دست نیامد.

اما هم‌زمان با این ناکامی در تشکیل دوباره واحیای امت به مثابه یک جامعه سیاسی همه جانبه و متحد اسلام به عنوان یک اجتماع فرهنگی گسترده پدید آمد که از طیف سیاسی خلافت عربی به مراتب فراتر رفت و سنت اسلامی را کاملاً از آشفتگی‌ها و بواهای سیاسی‌های سیاسی و اختلافات فرقه‌ای، نژادی یا ملی جدا کرد.

اسلام به یک معنا به مثابه یک اجتماع فرهنگی هم‌تراز با اعراب به مثابه یک ملت - فرهنگ سرشته است. اما از نقطه نظر تاریخ جهانی، آنچه که اسلام را مناسبتی حقیقی برای مسیحیت یا حکومت (چه پوری) واقعی آن کرده است، تبدیل شدن به یک جامعه فرهنگی است.

ترجمه: آویسا توایی

منبع:

Gratave E. von Grunbaum, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, New York, 1971, p. 244-255.

پی‌نوشت‌ها:

۱- ابن‌الکثیر، التاج، Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship, Studia Islamica, XVII (1962), 91-92.

۲- لس‌ای، کفر، Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen, I, 28-4, 1-4, ZDMG (1908), برای عبارتی که از آن‌ها استفاده کرده‌ام را به نظر برسانید.

۳- The Political Thought of Medieval Muslim India, 120-121, 124, Studia Islamica, XVII (1962), 124-125. احمد جده کتبی برای راه‌اندازی توضیح خطی اثر او، فتاوی جده‌ای، بلخ می‌کند.

۴- کتبی، Religio Und Rechtliche Vorstellungen, Über-Kriegsgedanken in VIII. Die Welt, Islam Und Christentum (des Islams 94, 89-139, 1963).

دکتر عبدالرفیق (لاهور) در این رابطه می‌گوید: فرهنگ و تمدن اسلامی به فرازی نژاد و نسل، ملی نتم دارد. فرهنگ اسلامی تفسیری از راهه حی‌تانی است که از طریق شیخ - که اولی آنها اند و آخرین ایشان محمد است - انتقال یافته است. فرهنگ و تمدن اسلامی در پاکستان، منتهی تا پیش از چهل و شش (۱۹۶۶)، ص ۱ و ۲.

۵- کتبی، نظام الملک، سراسرنامه، تصحیح می‌شود (تیریس، ۱۹۷۰-۷۱)، ۱۴۰ (متن)، قس. لیبون، همان، ص ۱۰۲.

۶- درباره نقلی انتقادی از تاریخ فرح‌الله و حنات عربی به عنوان نمونه قس. ای‌ای، Roms, Aufstieg zur Vormacht im Mittelmeer, 12, 1-9, Die Welt als Geschichte (1941), در مقابل، دروسون (۱۸۶۳) نظریه صریح را توضیح علت واقعی رویدادها می‌دهد.

۷- ترجمه سرآورد، The Preaching of Islam, چاپ دوم، لندن، ۱۹۱۲، چاپ جدید، لاهور، ۱۹۸۰، ص ۲۸.

۸- به نظر می‌رسد اولین شرح و توضیح فریب نقلی بر عرصه ملیت مبتنی بر همین سبسی فریب دولت و عنصر ملیت مبتنی بر جامعه تاریخی و فرهنگی و موجودیت است. نقل هر اتحاد سیاسی رسمی مربوط به ۱۸۰۸-۱۸۰۹ (۱۷۲۲) است.

این موضوع راجع فاصله‌سال‌های ۱۸۰۸ و ۱۸۱۲ بررسی کرد.

و گسترش جامعه اسلامی ضروری است اما از نقطه نظر جامعه، یک هدف فی‌نفسه تا آنجا مدنظر است که جامعه برای تحقق خود به آن نیاز دارد و قوت آن از پناه عظمت اسلام به عظمت و شکوه خداوند می‌آید. دولت اسلامی را می‌توان یکی از مظاهر بیرونی تأیید الهی دانست که با وجود خود کفران را به دین دعوت می‌کند اما با دین یکی نیست.

با این همه، می‌توان گفت پایبندی به دین در واقع اعطای قدرتی سیاسی به یک گروه خاص یا یک دولت خاص است. آنپ لوسلان (۱۰۷۲-۱۰۶۳) موفقیت سلجوقیان را ناشی از این واقعیت می‌داند که ترک‌ها مسلمانان راست‌گیش بوده و در پی هوی و هوس و بدعت در دین نبوده‌اند. احساس عدم رضایت از روند تاریخ جهان در فرب از زمان روشنگری به کرات وجود داشته است. احساسی که جوانان و وقایع چیزی غیر از آنچه می‌بایست از کار درمی‌آمدند، تلخی‌ای که عمدتاً در گروه متولیان بلکه در جناح فاتحان می‌توان آن را یافت.

این تلخی در جهان اسلام در دوران متقدم قابل ملاحظه است. در جهان اسلام این عقیده که به عنوان مثال امویان هرگز نمی‌بایست به خلافت می‌رسیدند حاکی از این بنیاد است که تاریخ با مسلمانان بار نبرده و آنها را به دست کفار سپرده است.

به تعبیری، پارادوکس لاینحلی وجود دارد جامعه برگزیده خدا را با وقایعی که خود او (مخدا) آنها را جهت داده مورد ظلم قرار داده است. در عین حال این امر موجب انکار دولتی (یا حکومتی) می‌شود که امت باید در آرزوی اصلاح آن باشد.

به نظر می‌رسد تحول وجودشناختی خاصی که وارد جامعه اسلامی شد سبب پیدایش نوعیه‌تانی برای نبوده محتوای اعتقادی مسیحی که واحد فرامبنی برای تغییر آیین بوده شد، فرامبنی که محمد ص در سال ۶۲۸ م سلاطین بزرگ آن زمان را با آنها مورد خطاب قرار داد. تاریخ‌پژوهان آن نامها ممکن است محل تردید باشد اما در چشم‌انداز مبتنی که بر اساس آن جامعه حامل و ناقل یک کلر می‌باشد (فره) است نمی‌توان تردید داشته نامهای که برای هراکلیوس بیزانس فرستاده شده، این بود همه نام خدای پخشنده مهربان، محمد بنده و رسول خدا به هراکلیوس، امپراتور روم، من تو را به اسلام فرامی‌خوانم، اسلام را بپذیر و خداوند به تو دوبرابر پادشاه خواهد داد. اگر از پذیرش اسلام سر باز زنی گناهان مردمانت را شمه تو خواهد بود ای اهل کتاب به اعتقادی رو کنید که هم برای ما و هم برای شما شایسته و مناسب است و آن این است که غیر از خدا را نپرستید و شریک برای او نگویید و غیر خدا را خدا نخوانید. پس ای اهل کتاب! تا اگر سرپیچی کنید بدانید که ما مسلمانیم و دین‌مان اسلام است.

مطلوب آن است که جامعه باید درون یک نظام سیاسی قرار داده تا به پایان قرن که در آن خلافت تمام سرزمین‌های اسلامی را در بر داشت. سه قرن قدرت یا اقتدار عربی (اموی) بود که پارسایان با تردید بدان می‌نگرند ولی در عین حال تنها زمانی بود که تاریخ در آن کاملاً بر روح سیاسی جامعه مهر تأیید می‌زد. به نظر می‌رسد بخش‌های اخیرترین چرخه تحول اسلامی آن است که عرب‌زادایی از ساختار قدرت آن یا عربی کردن گسترده نوکیسان و تمدن ایشان همراه شده است. اعراب تحت تأثیر اسلام، از یک ملت - فرهنگ به یک ملت - دولت رسیدند و باز هم‌زمان با سقوط خلافت و به قدرت رسیدن غیر اعراب در خاورمیانه، به یک ملت - فرهنگ تبدیل