

تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۲۰

## ارزیابی و گونه شناسی دیدگاه شرق شناسان همدل با دانش اجتماعی مسلمانان

۹  
مطالعات الگوی پیشرفت  
اسلامی و ایرانی

ارزیابی و گونه شناسی دیدگاه شرق شناسان همدل با دانش اجتماعی مسلمانان  
غلامرضا جمشیدی‌نیا، فاطمه هلالی، حمید پارسانیا

غلامرضا جمشیدی‌نیا<sup>۱\*</sup>

فاطمه هلالی<sup>۲</sup>

حمید پارسانیا<sup>۳</sup>

۱- دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲- کارشناس ارشد از دانشگاه باقرالعلوم، قم، قم، ایران.

۳- دانشیار دانشگاه باقرالعلوم، قم، قم، ایران.

### چکیده

مقاله حاضر، به بررسی و ارزیابی دیدگاه شرق شناسان درباره تمدن و دانش اجتماعی مسلمانان میپردازد. نظر «دیگری» - شرق شناسان - در مورد «خود» - مسلمانان - و تصویری که آنها از مسلمین و دانش آنان به تصویر میکشند، جامعه علمی مسلمین را در شناسایی خویش یاری رسانده، موقعیت و استراتژی رقیب را در تعامل با خود در نظر میگیرد. ملاک همدل بودن، میزان توافق با تمدن و دانش اجتماعی مسلمانان است. در این نوشتار، ابتدا شرق شناسان همدل گونه شناسی شده و نظریه‌های آنان ذیل رویکرد متناسب با آن مطرح گردیده

Email: gjamshidi@ut.ac.ir

\* ۱. ایمیل نویسنده:

است. نظرات این دسته از شرق‌شناسان در سه رویکرد سنت‌گرایی پدیدارشناختی و تاریخ‌گرایی گونه‌شناسی شده و نظریه‌های آنان ذیل رویکرد متناسب با آن مطرح گردیده است. در انتها نیز بر حسب پیش‌فرض‌های مبنایی هر رویکرد، نظریه‌های رویکرد مدنظر، مورد ارزیابی قرار گرفته است. در طیف شرق‌شناسان هم‌دل به آن ماری شیمل، ایزوتسو و کرین، رنه گنون و گوستاو لوبون می‌توان اشاره کرد. این مقاله با هدف شناسایی و ارزیابی دیدگاه شرق‌شناسان درباره دانش اجتماعی مسلمین تدوین شده است. داوری غیرعلمی و نژادپرستانه «دیگری» درباره دانش اجتماعی مسلمین نتیجه این مقاله است. چارچوب نظری مقاله مذکور، نظریه «خود آینه‌سان» چارلز هورتن کولی است که بر مفهوم «دیگری» طرح‌بندی شده است. نوع تحقیق بنیادی و روش تحقیق تاریخی - توصیفی است.

**کلید واژه ها:** شرق‌شناسان هم‌دل، دانش اجتماعی مسلمانان، تمدن مسلمانان، ارزیابی، گونه‌شناسی.



۱۰  
مطالعات الگوی پیشرفت  
اسلامی و ایرانی

سال اول - شماره دوم - زمستان ۱۳۹۱

## ۱- مقدمه

بر اساس شواهد تاریخی، دنیای غرب از زمان یونان باستان تا زمان معاصر در مقام فاعل شناسا، به بررسی تمدن شرق پرداخته است. به بیان دیگر، همیشه غرب مشتاق شناخت شرق بوده است. در حالی که دنیای شرق در تمامی دوران‌ها به جز زمان معاصر خود را بی نیاز از این شناخت دیده است. این مساله به مبحثی به نام «قدرت و قوام تمدن» باز می‌گردد. تمدنی که از قدرت و قوام بالایی برخوردار است مورد شناسایی دیگر تمدن‌ها قرار می‌گیرد. به بیانی دیگر، تمدن بالنده و پیشرفته چونان الگویی برای دیگر تمدن‌ها در نظر گرفته می‌شود. شرق‌شناسی غربیان نیز مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی دارای زمان مشخصی نبوده و هر یک از اندیشمندان بر اساس مبنایی خاص، مرحله مشخصی از تاریخ را مبدا تولد این پدیده دانسته‌اند. در یک جمع بندی کلی میتوان به دو مرحله اصلی دوره قدیم و دوره جدید اشاره کرد. ضمن آن که دوره جدید خود به چند مرحله منقسم می‌شود:

### دوره قدیم:

آغاز شرق‌شناسی ° نه در معنای اصطلاحی آن ° به زمان قرن ۶ ق.م تا قرن ۶ م باز می‌گردد. در این دوران غرب ° یونان- نیز همچون شرق از قدرت برخوردار بود، لذا جهت رقابت با شرق به شناخت آن پرداخت. این دوره آغاز روابط سیاسی شرق و غرب در رقابت دو تمدن است. «اولین رابطه‌ای که در تاریخ بین

شرق و غرب در پی رابطه تجاری دوران کنعانی‌ها به وجود آمد، کشاکش قدرت در قرن ۶ ق.م بین حکومت ایران و یونان بود. یونانیان از آن دوره اقدام به «شناخت شرق» نمودند تا رقیب خویش را شناخته و راههای مقابله و دفاع و تهاجم را بیابند. اولین مستشرق آن دوران مورخ بزرگ و شهیر یونانی «هیردوتس» یا هیروودت بود. وی در غرب «پدر تاریخ» نام گرفت. (زمانی، ۱۳۸۵: ۸۱-۸۲)

### دوره جدید:

دوره جدید شرق شناسی از جنگ های صلیبی و متعاقب آن عصر تجدد ° رنسانس ° آغاز می شود و تا دوران معاصر را شامل می گردد. در این دوره، غرب پس از دوران طولانی عصر تاریکی، مجدداً قدرت می گیرد، در حالی که تمدن شرق به طور کلی و شرق مسلمان به طور خاص نه تنها پیشرفت نداشته بلکه ساکن بوده است. اگر در دوران قدیم هدف از شناخت غرب از شرق، رقابت با آن بود، در این دوران غرب جهت تسلط بر شرق، به شناخت آن همت می گمارد. در یک نگاه کلی، این دوره خود شامل سه مرحله می شود:

### مرحله نخست:

شرق شناسی پس از جنگهای صلیبی و آغاز رنسانس است. پایان جنگهای صلیبی، آغاز مرحله نوینی در اندیشه شرق شناسی است که تا نیمه سده هجدهم میلادی ادامه یافت. در حین جنگ های صلیبی، غرب که در دوران تاریکی به سر می برد با تمدن شرق و به ویژه تمدن مسلمانان آشنا شد. این آشنایی میزان پیشرفت و

قدرت شرق را به غرب نمایاند و نخستین بارقه های شرق شناسی را بار دیگر در اندیشه اروپا روشن کرد، مضاف بر آن که غرب مسیحی با مشاهده تمدن شگفت مسلمین، کینه ای عمیق نسبت به اسلام و مسلمانان پیدا کرد. نتیجه این کینه ورزی در اندیشه شرق شناسانی که بر حسب ناموافق بودن با دانش و تمدن مسلمین به شرق شناسان ناهمدل تعبیر کردیم، انعکاس یافته است. این در حالی بود که نتیجه جنگهای صلیبی برای شرق مسلمان هیچ نتیجه ای جز ویرانی و وحشی گری غرب برای مسلمانان نداشت. ویژگی های این مرحله به قرار زیر است: غرب برتری شرق را دریافت، توجه دوبرابر به زبان عربی و تمدن اسلامی، انتقال میراث اسلامی به اروپا (دسوقی، ۱۳۷۶) اسلام شناسی مغرضانه (دسوقی، ۱۳۷۶: و زمانی، ۱۳۸۵)، اقدام کلیسا به ترجمه قرآن و اسلام شناسی (دسوقی، ۱۳۷۶ و ۸۲ و زمانی)، گسترش دایره شرق شناسی به تمامی دول اروپایی (دسوقی، پیشین)، انتقال میراثهای مکتوب مسلمانان به اروپا که محمدحسن زمانی از این دوره با عنوان «انتقال علوم و تمدن اسلامی به غرب از قرن ۱۳م.» یاد میکند و آن را به سه بخش: الف. انتقال علوم و تمدن، ب. ربودن کتابهای کتابخانه ها و نسخه های خطی، ج. پژوهشهای علمی در کتابهای مسلمانان (زمانی، ۱۳۸۵) تقسیم میکند. (دسوقی، ۱۳۷۶)، بدگویی از اسلام و تعالیم آن (زمانی، ۱۳۸۵)، پیمان یهودی-مسیحی علیه اسلام و تعمیق شکاف میان اروپاییان و اسلام: آنچه را که شرق شناسان و کلیسا پدید آوردند، به مثابه آینه ای بود که در آن چهره اسلام، چهره ای هولناک، کافر، ملحد، وحشی، خشن و غارتگر جلوه می کرد، تا آنجا که همگان بر آن شدند که به نبرد با این دین برخیزند و سرزمینش را غصب

### ۱۳ مطالعات اکوی پیشرفت اسلامی و ایرانی

ارزیابی و گونه شناسی دیدگاه شناسان هممل با دانش اجتماعی مسلمانان

غلامرضا جمشیدینها، فاطمه هلالی، حمید پارسائیان

کنند و مومنان به این دین را خوار سازند، و این پندار و باور را نسل به نسل تاکنون به ارث برده‌اند. (دسوقی، ۱۳۷۶)

## مرحله دوم:

از نیمه سده هجدهم میلادی تا پایان جنگ جهانی دوم را در بر می‌گیرد. این دوران به خطرناک‌ترین دوره شرق‌شناسی موسم است. شرق‌شناسی در این دوره از تاریخ خود علاوه بر زشت نمودن چهره اسلام در میان اروپاییان و دیگر مردم جهان، توانست نقش مهمی در خدمت به سیاست استعماری غرب و شوراندن افکار عمومی علیه آراء و عقاید اسلامی بازی کند و به همه کسانی که در این راه، در سراسر جهان دشمنانه و ظالمانه علیه اسلام تبلیغ میکردند، یاری رساند. ویژگیهای این دوره چنین است: پیدایش اصطلاح «شرق‌شناسی»، استواری رابطه میان شرق‌شناسی و استعمار، بررسی دیدارها و همایشهای شرق‌شناسی، ایجاد جمعیت‌های شرق‌شناسی، پیدایش نشریه‌های شرق‌شناسی، ورود دولتهای جهان به عرصه شرق‌شناسی، تأسیس مراکز و موسسه‌های شرق‌شناسی، ادامه حرکت انتقال میراث اسلامی به اروپا، شتافتن شرق‌شناسان به جهان اسلام، آموزش دانشجویان مسلمان توسط شرق‌شناسان، اختصاص بخش پژوهشهای شرقی در دانشگاههای اروپا، تمرکز بر پژوهش و بررسی میراث اسلامی، پیدایش شرق‌شناسی پنهان، نابودی هویت فرهنگی شرق، اهداف خصمانه شرق‌شناسی، متزلزل ساختن اطمینان مسلمانان به دینشان، گرایش برخی شرق‌شناسان به اسلام، موضع مسلمانان در برابر فعالیت شرق‌شناسی (دسوقی، ۱۳۸۵: ۱۰۴)

## مرحله سوم:

اندیشه شرق‌شناسی پس از جنگ جهانی دوم را شامل می‌شود. محمدحسن زمانی قرن بیستم را آغاز استشراق علمی میدانند و معتقد است که شرق‌شناسی در این دوران - به استثنای تعداد قلیلی از مستشرقان - با نگاهی علمی به شرق و امور آن می‌پردازد. همچنین در این دوره شیعه‌شناسی و بررسی انقلاب اسلامی ایران، یکی از گرایش‌های شرق‌شناسی این دوره است. (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۳۴ و ۱۳۸)

محمد دسوقی دیدگاهی مخالف دیدگاه زمانی دارد، وی معتقد است: اندیشه شرق‌شناسی پس از جنگ جهانی دوم مبتنی بر دیدگاه علمی و اصول تحقیق و تحلیل و نقد نیست و از سرزنش اسلام و مسلمانان و یورش بر آنها خالی نمی‌باشد، هرچند که کوشیده تا به لحاظ شکل با شیوه‌های گذشته‌اش فرق داشته باشد ولی در این امر موفق نشده است. (دسوقی، ۱۳۸۵: ۱۱۸)

## ۲- بیان مسئله

بر اساس آنچه در مقدمه آمد، شرق‌شناسی به طور کلی، دانشی است که به مطالعه جهان شرق می‌پردازد. شاخه جزئی‌تر شرق‌شناسی، اسلام‌شناسی است که تنها شرق مسلمان در آن مدنظر است. این شاخه از شرق‌شناسی تنها به مطالعه فرهنگ و تمدن کشورهای مسلمان می‌پردازد. مساله اصلی این نوشتار، اذعان شرق‌شناسان به داشتن دانش اجتماعی خاص مسلمین است. زیرا بر اساس مستندات تاریخی که از قرن هجدهم بر جای مانده است، غرب جدید تمامی ملت‌های غیرغربی را

در زمینه تولید دانش کنار زده و تولید دانش را تنها مختص غرب می داند. به طوری که تاریخ علم را از یونان باستان آغاز و به دوران تجدد و ادامه آن تا زمان معاصر منحصر می دانند. در این میان اگر نقشی هم برای تمدن مسلمین در نظر گرفته اند، تنها نقش ناقلان علم بوده نه تولید کنندگان علم. به نظر غرب جدید، دنیای اسلام میراث دار تمدن یونان باستان است که البته در کمال امانداری در دوران تجدد آن را به وارثان حقیقی آن یعنی غرب متجدد بازگردانده است. مساله زمانی مطرح می شود که بر اساس گواه تاریخ شرق مسلمان دارای گنجینه ارزشمندی از تولید دانش به طور کلی و تولید دانش اجتماعی به طور خاص در گذشته بوده است. این امر حتی در اندیشه برخی از نظریه پردازان غرب نیز مشاهده می شود که در این نوشتار به بررسی اندیشه آن دسته از نظریه پردازان غربی که در حیطه تعریف ما از شرق شناس می گنجد، خواهیم پرداخت. این گروه شرق شناسانی هستند که با دید مثبت به دانش مسلمین نگریسته اند و از این جهت در مکتب استشراق علمی جای گرفته اند. البته برخلاف نظر شرق شناسان این مکتب، نظرات غیرعلمی و متعصبانه نیز در این مکتب جای دارند. با این توصیف، تأکید عمده پژوهش حاضر، بر مکتب استشراق علمی است، به گونه ای که اندیشه های اجتماعی مستشرقان این مکتب را استخراج کرده و در نهایت در قالب نتیجه گیری، به بررسی میزان صحت و علمی بودن آن نظرات می پردازد. این شرق شناسان با رویکردهای مختلف به متن تمدنی مسلمانان پرداخته اند. گروهی از آنان دین اسلام را مورد بررسی قرار داده اند، گروهی جریانهای اجتماعی، گروهی هنر و ادبیات، گروهی تاریخ و تمدن مسلمانان، گروهی فقه، گروهی



عرفان و... اینان به صورت خاص به بررسی دانش اجتماعی مسلمانان پرداخته و یا شاید اصلاً چنین هدفی نداشته‌اند. لکن تلاش نوشتار مذکور در استخراج اندیشه‌های اجتماعی آنان از خلال نظرات کلی ایشان بوده است. تأکید عمده نوشتار حاضر نیز نحوه نگریستن «دیگری مهم» درباره دانش اجتماعی مسلمین است. اثبات این مسئله که متن تمدنی اسلام، قابلیت پرورش دانش اجتماعی را داشته و دارد، نکته اصلی نوشتار حاضر است.

### ۳- سوالات پژوهش

سؤال اصلی: نظر شرق شناسان همدل با تمدن مسلمانان درباره علوم اجتماعی مسلمانان چیست؟

#### سوالات فرعی:

شرق شناسان همدل در چند گونه قابل تقسیم هستند؟  
رابطه اسلام با علم و تفکر عقلانی چگونه رابطه‌ای است؟

### ۴- اهداف پژوهش

هدف اصلی: ارزیابی و تحلیل دانش اجتماعی مسلمانان از منظر شرق شناسان به عنوان «دیگری»

## اهداف فرعی:

س بررسی تیپولوژی و گونه‌شناسی شرق شناسانی که به مطالعه دانش اجتماعی مسلمین پرداخته‌اند

س بررسی نظر شرق شناسان درباره خاستگاه و پایه دانش اجتماعی مسلمین  
س در نظر گرفتن دیدگاه شرق شناسان به دانش اجتماعی مسلمانان به عنوان ابژه مورد مطالعه

## ۵- ضرورت و اهمیت موضوع

«شرق شناسی را باید از دو منظر مورد بررسی قرار داد تا ماهیت آن به طور دقیق شناخته شود؛ منظر اول متوجه روش شرق شناسی و منظر دوم ناظر بر محتوای آن است. از نظر روش شناختی، شرق شناسی از آغاز مدعی آن بوده است که می‌خواهد در مهد و کانون پرورش علم یعنی غرب، به روش عینی موضوع خود یعنی شرق را مطالعه کند و این مطالعه را خالی از اغراض و پیشداوری‌ها و خالی از هر نوع تصرف ذهنی انجام دهد. در ادعای مزبور، این فرض نهفته است که تنها انسان غربی می‌تواند شرقی را به عنوان یک موضوع مطالعه پیش روی خود قرار دهد، زیرا مسلح به سلاح علم است و شرقی توان چنین کاری را ندارد، زیرا فاقد علم است. (آشوری، ۱۳۵۰: ۲۱۹) از نظر محتوایی، می‌توان گفت که شرق شناسی نتیجه یک نیاز بود. این نیاز در اثر گسترش منازعات و منافع استعماری پدید آمده بود. هنگامی که مستعمرات جدیدی شکل گرفت، اروپاییان با فرهنگها و ادیان مختلف در شرق مواجه شدند، بنابراین به منظور شناخت این

مناطق و کنترل مردم، اطلاعات و دانش بهتر، ضروری به نظر میرسید که این ضرورت را شرق شناسی برطرف مینمود. (عاصف حسین، ۱۹۸۴، ۹) دیدگاهی دیگر نیز این نیاز را نه صرفاً نیازی استعماری، بلکه نیازی معرفتی میدانند. بدین معنی که غرب پس از آن که با ظهور رنسانس از افق معرفتی نوین به نگرش جدیدی از خویش دست یافت، در صدد گسترش و شناخت خود نسبت به دیگر فرهنگها و تمدنها برآمد و این تصمیم نقطه آغاز پیدایش شرق شناسی است. بر اساس این دیدگاه، غرب پس از رنسانس، پیش از آن که به شناخت شرق دست زند، به بازیابی خویش پرداخت. چرا که شناخت غرب پیش از رنسانس یعنی در دوران میانه، شناختی دینی و آسمانی بود و این شناخت از منظر انسان متجدد متعلق به زمان پس از رنسانس، فاقد هرگونه اعتبار و ارزش علمی است. آنگاه که غرب به شناختی علمی از خود دست یافت، در صدد شناخت علمی مشرق زمین برآمد (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۱۷۹-۱۸۰) و این امر تنها به دست غرب ممکن بود؛ چه این که شرق هنوز به این مرحله از رشد علمی نرسیده بود. دیدگاه اخیر، به چارچوب تئوریک نوشتار مذکور نزدیکتر است. شناخت مشرق زمین توسط غرب بازیابی شده به معنی نفی انگیزه‌های تبشیری و استعماری آنان نیست. ضمن آن که غرب پس از آن که خود را بازشناسی و بازیابی کرد و مسلح به سلاح علم تحصلی شد، لازمه این علم، تسلط هر چه بیشتر بر طبیعت بود. لذا استعمار نقشی اساسی در پیشبرد تمدن غرب داشت. همچنین انگیزه‌های تبشیری نیز باز در پرتو شناخت جدید غرب از خویشتن بود. غرب پس از رنسانس از طریق جنبش لوتری و کالونی مسیحیت را نیز متناسب با علم تحصلی خویش

بازخوانی کرد. نوشتار حاضر دارای دو وجه شرق‌شناسی و دانش اجتماعی مسلمانان است. همانند شرق‌شناسی، دانش اجتماعی مسلمانان نیز از دو جنبه قابل بررسی است: جنبه اول بررسی دانش اجتماعی مسلمانان از طریق مطالعه آثار اجتماعی مسلمانان و جنبه دوم بررسی دانش اجتماعی مسلمانان از دیدگاه اندیشمندان غربی و بعضاً پژوهشگر شرقی غیرمسلمان که آثار علمی اندیشمندان مسلمان را مطالعه کرده‌اند یعنی شرق‌شناسان. جنبه اول نگاهی درونی به موضوع دارد و جنبه دوم نگاهی بیرونی. با توضیحاتی که مطرح شد، اهمیت و ضرورت نوشتار مزبور در این نکته نهفته است که ارزیابی دیدگاه شرق‌شناسان به دانش اجتماعی مسلمانان ما را قادر می‌سازد که خود را در آینه دیگران مشاهده کنیم. با دانستن نحوه نگرش «دیگری» به خود میتوان اندیشه، واکنش و عملکرد دیگری را ترسیم کرد. چگونگی داوری «دیگری»، میزان اهمیت را به موضوع مورد مطالعه نشان می‌دهد؛ حال چه این داوری علمی باشد و چه به دور از روح علمی و به سبب برآوردن مطامع سیاسی. گاهی نگاه کردن به خود از زاویه دید «دیگری» چشم اندازی را در نظر پژوهشگر مجسم میکند که «خود» با نگاهی از درون قادر به کشف آن نبود. در صورت نظر غیرعلمی و سیاسی شرق‌شناسان، محقق به نقاط ضعف و واهمه اندیشمندان غربی از دانش مسلمانان پی میبرد و با تکیه بر آن مولفه‌ها میتواند در جهت رشد و اعتلای دانش بومی که قسم اعظم یعنی پایه و اساس آن قابلیت جهان شمولی را دارد، گام بردارد. همچنین نبود نوشتاری در این باره و در نتیجه بدیع بودن موضوع بحث، اهمیت پرداختن به این موضوع را دوچندان کرده است.

## ۶- چارچوب نظری

نظریه های جامعه‌شناسی به طور کلی، قابل تقسیم به دو نوع خرد و کلان می باشد. آن نوع جامعه‌شناسی که اساساً افراد و روابط بین فردی را در کانون توجه خود دارد، جامعه‌شناسی خرد نامیده میشود. «رویکردهای مختلفی در تحلیل جامعه‌شناختی خرد وجود دارد. شاید مهمترین رویکرد در این میان، رویکرد «کنش متقابل نمادین» باشد که پایه اصلی رشد و گسترش آن، در کارهای جرج هربرت مید در اوایل قرن بیستم دیده میشود و سپس هربرت بلومر مهمترین پیشگام این رویکرد بود. مسائل مورد تأکید این رویکرد عبارتند از شیوه‌هایی که افراد بر اساس آنها به هویت و نیز به درک خود از طرز کار جامعه و مؤلفه‌های سازنده تعامل اجتماعی شکل می‌بخشند. این رویکرد به لحاظ نظری رابطه تنگاتنگی با پراگماتیسم در فلسفه آمریکایی دارد، مکتبی که بر شیوه‌های تحقق نظم اجتماعی و کل دانش در بستر کنش علمی تأکید می‌ورزد.» (جلائی پور و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۲۶) نظریه مدنظر این رساله، نظریه «خود آینه سان» است. نظریه مزبور در حیطه جامعه‌شناسی خرد و ذیل رویکرد «کنش متقابل نمادین» توسط چارلز هورتن کولی مطرح شد. علت انتخاب این رویکرد در این نوشتار، این است که رویکرد یا مکتب «کنش متقابل نمادین» بیانگر سرشت خاص و منحصر به فرد تعاملی است که میان انسانها شکل می‌گیرد. خاص بودن تعامل انسانها در این نظریه به این علت است که انسانها صرفاً به کنشهای دیگران واکنش نشان نمیدهند، بلکه بر اساس تفسیر و تعریفی که از کنشهای یکدیگر دارند، معنایی را به کنشهای یکدیگر نسبت میدهند. همچنین علت دیگر

انتخاب نظریه مذکور، این است که این نظریه بر مفهوم «فهم دیگری» تأکید دارد. «گاهی منظور از این مفهوم، مواضع تعمدی ما در قبال شخص دیگر یا همان تجربه‌های زنده ما از طرف مقابل است، گاهی نیز مقصود تجربه‌های ذهنی خود طرف مقابل است. گاهی اوقات هم تنظیم و ترتیب تمام این تجربه‌ها را در قالب چارچوبهای معنا، «فهم دیگری» مینامند، درست همانطور که دسته‌بندی رفتار دیگران بر اساس زمینه‌های انگیزشی را به این نام میخوانند.» (جلائیپور و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۳۳) بر اساس نظریه مدنظر این مقاله یعنی نظریه «خود آینه سان» ابتدا باید به بررسی نظر «دیگری» درباره خود پردازیم. منظور از نظریه خود آینه سان که توسط چارلز هورتن کولی پایه‌ریزی شد، «همان ظرفیتی است که انسان دارد تا خود خویش را به گونه‌ای بنگرد که هر پدیده اجتماعی دیگر را می‌بیند. مفهوم خود آینه سان کولی را میتوان به سه بخش تقسیم کرد. نخست، این تصور که در ذهن دیگران چگونه ظاهر میشویم؛ دوم این تصور که آنها درباره ظاهر ما چه قضاوتی میتوانند داشته باشند؛ سوم، در نتیجه تصویری که از قضاوت دیگران درباره خود داریم، احساسی از غرور یا سرافکندگی را درباره خود خویش میپرووانیم.» (ریتزر، ۱۳۸۲: ۲۸۸) بررسی نظر «دیگری» درباره خود، شناختی بیرونی از هویت خویش را به ما میدهد. مقاله حاضر، تنها قسمت دوم از نظریه خودآینه سان را پوشش میدهد. گردآوری و تنظیم سیستماتیک دانش اجتماعی مسلمین و نیز هویت علمی شرق مسلمان از زاویه دید «دیگری» - شرق شناس - هدف عمده و اساس بحث این نوشتار را به خود اختصاص میدهد. در

نظر گرفتن دیدگاه شرق شناسان به دانش اجتماعی مسلمانان به عنوان ابژه مورد مطالعه نیز از دیگر اهداف نوشتار مزبور است.

## ۷- روش‌شناسی

نوع پژوهش، بر اساس هدف، بنیادی بوده که در ذیل بنیادی بودن، جزو تحقیقات توصیفی است. همچنین با توجه به معیار وسعت، جزو تحقیقات جامعه‌شناسی کلان است. همچنین روش پژوهش حاضر بر اساس ماهیت و روش، روش تاریخی است. «تحقیقات تاریخی با استفاده از اسناد و مدارک معتبر انجام میشود تا از این طریق بتوان ویژگیهای عمومی و مشترک پدیده‌ها و حوادث تاریخی و دلایل بروز آنها را تبیین کرد.» (حافظنیا، ۱۳۸۰: ۵۳) بر این اساس، اسنادی که نظرات شرق شناسان اسلام شناس در آنها مندرج است را بر اساس ویژگیهای عمومی و مشترک آنها جمع‌آوری کرده و سپس از طریق گونه‌شناسی دسته‌بندی کردیم. تیپولوژی رویکردهای مذکور بر ساختی است که بر اساس تشخیص نویسندگان مشخص و نامگذاری شده است. ملاک این نامگذاری در مولفه‌هایی چون چارچوب نگرش متفکر به دانش اجتماعی مسلمین، روش‌شناسی او و یا نوع تبیین وی از دانش اجتماعی مسلمین بوده است. در این تیپولوژی شرق شناسان همدل در رویکردهای مختلف دسته‌بندی شده و هر رویکرد نظریاتی را در خود جای میدهد. روش جمع‌آوری اطلاعات از نوع روش اسنادی یا کتابخانه‌ای است. بر این اساس، تمامی اسناد مربوط به شرق‌شناسانی که در حیطه دانش و تمدن مسلمانان و به ویژه دانش اجتماعی مسلمانان

پژوهش کرده بودند، جمع‌آوری نموده و به عنوان اطلاعات خام و اولیه پژوهش مورد بررسی قرار دادیم. تکنیک خاص پژوهش حاضر، فیش‌برداری است. پس از جمع‌آوری اسناد مربوطه، مجموع اسناد را در فیشهای استاندارد ثبت کرده و بر حسب معمول اطلاعات عمومی سند در فیش مأخذ و مطالب آن در فیشهای اصلی نوشته شد. سپس جهت آماده‌سازی اطلاعات برای تجزیه و تحلیل، تمامی فیشها، کدگذاری شد. به عبارتی دیگر، فیشهایی که حاوی مطالب مشابه بودند با یک کد خاص، مشخص گردیدند و شماره فیش نیز در کنار کد ثبت شد. بدین وسیله اطلاعات دسته‌بندی گردیدند. در روش تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز از روش تحلیلی استفاده نمودیم. منظور از روش تحلیلی، نقد اسناد بر حسب نقد بیرونی و درونی است. «محقق تاریخی با تکیه بر اسناد و مدارک و منابع تهیه آنها، میتواند اطلاعات را برای تجزیه و تحلیل جمع‌آوری کند؛ بنابراین، مهمترین وظیفه او بررسی، نقد و ارزیابی سند است تا از این طریق اعتبار آن نزد او تأیید شود و با اطمینان خاطر بتواند به آن اتکا نماید. این اقدام، نقد سند گفته میشود که بر دو نوع است: نقد بیرونی و نقد درونی. [در نقد بیرونی] محقق حقیقی بودن و اصالت سند را مورد بررسی قرار میدهد و [در نقد درونی] پس از اطمینان از صحت ارتباط سند با موضوع مورد مطالعه، ارزیابی محتوای مطالب مطرح میشود که آیا اطلاعات صحیح است و تصویر درستی از موضوع یا واقعه ارائه میدهد؟ آیا مطالب آن با موازین عقلی تطبیق میکند؟ آیا مطالب آن با سایر اطلاعات تأییدشده از منابع دیگر همخوانی و تناسب دارد؟ آیا در بیان واقعیت غلو نشده



است؟ آیا سند تحت فشار و احساس ترس یا برای خودشیرینی نوشته شده است؟ آیا سند واقعیت را وارونه جلوه نمیدهد؟» (حافظنیا، ۱۳۸۰: ۵۸)

در این پژوهش، از اصالت اسناد مطمئن بودیم، لذا نقد درونی را در مرکز توجه خویش قرار داده و اساس نقد را بر پایه تناسب و هماهنگی مبنا و بنای نظریه‌ها قرار دادیم. سپس به ضرورت، در برخی از نظرات، تناسب نظریات را با موازین عقلی سنجیده و با سایر اطلاعات تأییدشده از منابع دیگر مقایسه نمودیم و قص علی هذا.

## ۸- تعریف مفاهیم

- نقد (ارزیابی): منظور از ارزیابی در این نوشتار تطابق پیش فرض های مبنایی دیدگاه شرق شناسان با ساختار نظریه شرق شناس یا مکتب فکری اوست. در یک تعریف کلی ارزیابی یعنی بررسی اسناد توسط محقق تاریخی از لحاظ حقیقی بودن و اصالت سند (نقد بیرونی) و بررسی محتوای مطالب از نظر تطابق با واقعیت، سازگاری با عقل، هماهنگی با سایر اطلاعات تأییدشده از منابع دیگر، جهت تأیید اعتبار اسناد و اتکای به آنها. (حافظنیا، ۱۳۸۰: ۵۷ و ۵۸)

- گونه شناسی: منظور از گونه شناسی، طبقه بندی شرق شناسان بر اساس نحوه نگرش آنان به دانش اجتماعی مسلمین به طور کلی است. این نحوه نگرش به دو گونه مثبت و منفی و یا موافق و ناموافق مشاهده شده است که گونه مورد مطالعه ما، شرق شناسان همدل می باشند.

- شرق شناس: اندیشمند غیرمسلمان اسلام شناس

- شرق شناس همدل: اندیشمند غیرمسلمان اسلام شناس است که دیدگاه موافقی نسبت به تمدن مسلمانان به طور اعم و دانش اجتماعی مسلمانان به طور اخص دارد.

- دانش اجتماعی: مقصود از دانش اجتماعی در پژوهش حاضر، چیزی فراتر از جامعه‌شناسی در معنای science است. از این رو به جای واژه علم از واژه دانش بهره گرفته شده که دربردارنده تمامی دانش اجتماعی چه به روش تجربی و چه به روش غیرتجربی آن است.

- دانش اجتماعی مسلمانان: دانش اجتماعی مسلمانان از دید شرق شناسان از دیدگاه و تعریف اول از سه تعریف ادوارد سعید از شرق شناسی (سعید، ۱۳۷۱) مدنظر این پژوهش است که دربردارنده نوعی تبیین آکادمیک شامل: انسان شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ شناسی و زبان شناسی و جغرافیای شرقیان است.

#### ۹- گونه‌شناسی شرق شناسان همدل با دانش اجتماعی مسلمانان

پیش از وارد شدن به بحث اصلی، توضیحاتی پیرامون این مسئله که چرا گروهی از شرق شناسان بر خلاف اکثریت قریب به اتفاق آنان، معتقد به دانش اجتماعی مسلمین هستند، ضروری می‌نماید. علت اصلی این مسئله به شناخت شرق شناسان از تمدن مسلمانان بازمی‌گردد. شرق شناسان همدل معتقد هستند تمدن مسلمانان قابلیت تولید و زایش علم به طور کلی و دانش اجتماعی به طور خاص را داراست، لذا سعی در همدلی با مسلمین و جلوه‌های تمدنی آنان دارند. برای

روشن شدن بحث لازم است نظرات برخی از اندیشمندان درباره تمدن مسلمین مرور شود.

جان هابسون در تقابل با نظریه «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» وبر، نظریه «غرب شرقی» خود را پی ریزی می نماید. در این نظریه به ذکر جامعه شناسی توسعه اسلام می پردازد. وی در این نظریه، ابتدا مشخص میکند که همانطور که سیدجمال در مناظره‌هایش با ارنست رنان متذکر شد، اسلام، حداقل در گذشته، مذهبی مترقی بوده و به ظهور تمامی انواع دستاوردهای جدید و پیشرفته میدان داده است که کمترین آنها پیشرفت علم بوده است. هابسون «اجتهاد» را نشان دهنده نخواستگی بارز در اسلام میدانند که اندیشه مرکزی سیدجمال را تشکیل میداده است. این موضوع ° اجتهاد- جاذبه خاصی به مفاهیم صدر اسلام داد تا جایی که خاورمیانه را تا سطح غرب به عنوان عامل ضروری برای اتمام رسالت های متمدن سازی غربی بالا آورد. (هابسون، ۱۳۸۷: مقدمه) نظریه هابسون در واقع پاسخی علمی به نظریه «اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه داری» است. برخلاف نظر وبر که معتقد است سرمایه‌داری غربی، نمونه ای منحصر به فرد است، هابسون تأکید میکند که مسلمانان متولی ایجاد اقتصاد سرمایه‌دارانه جهانی هستند و تمامی شبکه‌های مالیاتی و تجاری مبتنی بر تمدن خاورمیانه اسلامی است. هابسون معتقد است همه متفکران اروپامداری آشکارا یا تلویحی بحث خود را با دو پرسش مرتبط به هم آغاز میکنند: «غرب چه ویژگی‌هایی داشت که موجب پیشرفت عظیمش به مدرنیته سرمایه‌داری شد و شرق چه مشکلی داشت که نتوانست به چنین پیشرفتی نایل شود؟» او طرح این

پرسش ها را نادرست میدانند چرا که اینگونه پرسش های مطلق، پاسخ های مطلق می طلبد و پرسش هایی غیرعلمی است. این پرسش ها همان پرسش هایی هستند که تحقیق ماکس وبر با آنها آغاز شد و البته تاکنون نقشی بنیادین در اروپامداری داشته است.

وی به جای پرسش های مطلق در مورد پیشرفت تمدن غرب و عقب ماندن شرق پرسش هایی نسبی گرا و زمانمند را پیشنهاد می دهد. این پرسش ها باید از اسارت در این دام که هر منطقه ویژگی های همیشگی دارد، بپرهیزد. زیرا نسبت دادن ویژگی های همیشگی بی نظیر به غرب روایت توسعه شرق را تیره و تار میکند. یک پرسش زمانمند و نسبی اندیش به ما کمک خواهد کرد که شرق را از حاشیه ای که اروپامداری آن را در آن جای داده، بیرون آوریم. وی بیان میکند که این پرسش نسبی گرای زمانمند چه خواهد بود؟ وی با پیروی از تحلیل جک گودی در کتاب مهمش به نام «شرق در غرب» میپرسد که: چگونه و چرا رهبری قدرت اقتصادی جهانی بین سالهای ۵۰۰ تا ۱۸۰۰م از شرق به غرب منتقل شد و نهایت به پیدایش مدرنیته سرمایه داری منجر شد؟ همانطور که در طول بحث اشاره شد، شرق بین سالهای ۵۰۰ تا ۱۸۰۰م در توسعه ژرفانگر و پهنانگر پیشگام بوده تا این که سرانجام در قرن نوزدهم کفه ترازو به نفع غرب سنگین میشود. هابسون به نظر گودی ارجاع میدهد که چنین پاسخ میدهد: شاکله هر نظریه در این باره باید با پذیرش این مسأله صورت گیرد که در داستان تمدن نوعی تناوب وجود دارد. اما خود هابسون با تحلیلی چندعلتی بر نقش ساختار جهانی

عاملیت/هویت و صدفه تأکید دارد و این تحلیل چند علتی را پاسخ به پرسش خود میداند.

علاوه بر هابسون، گوستاو لوبون نیز نظراتی در قالب فلسفه تاریخ در مورد قوم مسلمان عرب دارد. او در حیطه نظرات فلسفه تاریخش به چرایی پیشرفت قوم عرب مسلمان میپردازد. لوبون تحقیقی تاریخی درباره قوم عرب و اسلام انجام داده است. وی عامل پیشرفت مسلمانان را در سه مولفه معرفی میکند: مصالح و آرزوهای مشترکشان که در پرتو وحدت حاصل شده بود، روح تسامح و سازگاری در مذهب اعراب و شرایط محیطی و زمانی اعراب. (لوبون، ۱۳۸۷)

دیدگاه لوبون در بحث عوامل پیشرفت اعراب، به فلسفه تاریخ نزدیک میشود. او در این مباحث به دنبال علل امور میگردد و عواملی را نیز متذکر میشود. دیدگاه او راجع به اوضاع زمان ذهن را به نظریه کهکشان علتها و بحث احتمال یا شانس در علیت تاریخی و بر متبادر میکنند. از دیگر علل پیشرفت تمدن اسلام روش شناسی علمی مسلمین بود. لوبون معتقد است اعراب پس از طی دوران شاگردی که تعلیم از روی کتب یونانیان باستان بود، به دوره تکامل رسیدند. در این دوره اعراب متوجه شدند که تجربه، آزمایش و عمل در خارج، از مطالعه هر کتابی بهتر است و این حقیقتی است که دانشمندان قرون وسطی در اروپا پس از هزاران سال توانستند بفهمند. او نسبت دو رکن اساسی علمی امروز یعنی روش تجربه و آزمایش به «بیکن» را نفی کرده و اعراب را مبدع این روش در علوم میداند (لوبون، ۱۳۸۷) همچنین آدام متز قرن چهارم هجری را دوران شکوفایی تمدن اسلامی میداند و از آن با عنوان «رنسانس اسلامی» یاد میکند. آدام متز، قرن

چهارم را قرنی میدانند که در آن جریانهای اجتماعی جدیدی که بر مبنای گرایشها و آیینهای دینی جدید در بطن اسلام محمدی است، شکل گرفته است. سه جریان تصوف، اسماعیلیه و غنوسیه اساس این گرایشها را تشکیل میدهد. (متز، ۱۳۶۴)

با این مقدمه که علت همدلانه بودن برخی از شرق شناسان روشن شد، به گونه‌شناسی این سنخ از شرق شناسان میپردازیم. سه رویکرد سنت گرایی، پدیدارشناختی و تاریخ گرایی مجموع رویکردهای این دیدگاه را شامل میشود.

### - رویکرد سنت گرایی

به طور کلی، منظور از رویکرد عبارت است از «شیوه نگاه کردن به چیزی». رویکردهای مطرح در این نوشتار شامل ایده راهبر اصلی است که مفهوم‌سازی و تحلیل از آن پیروی میکند. (رابینگتن، ۱۳۸۲: ۱۹) رویکرد «سنت گرایی»، تنها رویکردی که از متن تمدنی اسلام و مسلمانان به علم و تمدن مسلمانان نظر میکند. پیشگام این رویکرد، «رنه گنون» است. نظریه گنون درباره دانش اجتماعی اسلام است نه مسلمانان. البته در بین شرق شناسان مرزی بین این دو کشیده نشده و این التقاط در بیشتر نظریات این اندیشمندان دیده میشود. وجه تسمیه این رویکرد با عنوان «سنت گرایی» تعریف متفاوت این رویکرد از سنت و تطابق آن با دیدگاه اسلام است. گنون امکان سنت را منوط به پیوست آن با عنصر فوق بشری میدانند. نظرگاه او درست نقطه مقابل نظرگاه تجدد است. سنت نه تنها آداب و رسوم و عادات نیست، بل انتقال مجموعه‌ای از اسباب خاص است که

خودآگاهی نسبت به علل غایی و قائم بذات نظم کیهانی را تسهیل مینماید. (گنون، ۱۳۷۹: ۴۱) عمده نظریات سنت گرایی را بر افکار گنون ° پدر سنت گرایی - متمرکز میکنیم.

نظریه اصلی این رویکرد، صورت بندی جدید جامعه‌شناسی معرفت با مرکزیت نظریه «علم قدسی» است. به عبارت دیگر، این رویکرد، دانش اجتماعی مسلمین را توسط تبیین جامعه‌شناسی معرفت توضیح می‌دهد. در دنیای پیشامدرن، علم قلمرو واحدی نداشت، بدین معنی که حوزه‌های مختلف معرفتی در قلمر علم قرار داشتند و با عناوین مختلف ° فلسفه نظری، فلسفه عملی - طبقه‌بندی می‌شدند. در دوره تجدد حوزه‌های مختلف معرفتی با عنوان علم و غیرعلم صورتبندی شدند. در این دیدگاه برخلاف سنت، دین نه تنها جزء حوزه علم نبود، بلکه با آن مغایرت داشت. از نظر متجددین حوزه‌های علم و دین تفاوت‌های بنیادینی در موضوع، روش، هدف و زبان دارند. بر این اساس، دین مانع رشد علم قلمداد شد. اما تفکر سنت گرایی علم و دین را چنان در هم تنیده میبند که تاروپود علم بر ساحت مقدس ربوبی بنا میگردد. به عبارت دیگر، مفاهیم علم و عقل در تفکر سنتی، متذکر به ماوراءالطبیعه و دین است که فی نفسه موجب استکمال نفس انسان می‌شود. (اعوانی، ۱۳۷۵: ۲۶۳)

گنون شرق را خاستگاه علوم حقیقی میداند و جای این نوع از معرفت را در تمدن و دانش غرب خالی مییابد. وی به صراحت تمام به علوم همچون علوم طبیعی، ریاضی، نجوم، معماری و حتی شعر اشاره دارد که بنیان آنها از طریق تمدن اسلامی به اروپا انتقال یافته است. (گنون، ۱۳۷۹: ۲۱-۲۲) نوع نگاه گنون

به علم، بر اساس نظریه سلسله مراتب وجودش تبیین می شود. در نظریه مذکور، سلسله مراتب وجود به طور عمودی بنا شده، به طوری که مراتب پایین زنجیره بر طبق قانون تناظر و قیاس معکوس، تجلی مراتب بالاتر هستند. علم از منظر گنون آمیزه ای از هستی شناسی و معرفت شناسی اوست. با این وصف او جهان را با زبانی علمی تفسیر می کند. از نظر او میان علم و معرفت پیوند برقرار است. به عبارتی صریح تر، جامعه شناسی معرفت او بر مبنای هستی شناسی و معرفت شناسی استوار می گردد. در این نوع نگرش به جامعه شناسی معرفت، علوم و معارف تنها به منزله وابسته ها و انعکاسات معرفت مطلقه ° اشراق، شهود عقلانی و مشرب محض حکمت ° می باشند. (گنون، ۱۳۷۲: ۶۱) بر این اساس، مبدأ تمام علوم واحد است. گنون علوم را به دو دسته کلی علوم سنتی یا قدسی و آسمانی و علوم غیرسنتی یا حصولی تقسیم میکند. بر حسب اندیشه سنت گرایان، علوم سنتی در یک سلسله مراتب عمودی به یکدیگر وابسته هستند. در این علم، اصول کلی و عمومی مبدأ علم، قدسی و آسمانی است و نقش مهم و درجه اول مختص شهود و اشراق روحی است. مضاف بر آن که مستقل از اعمال هر نوع استعداد محسوس و حتی عقلی است. این علوم تنها توسط افرادی کشف میشوند که به تمام معنا واجد معرفت به اصول باشند. اینان کارگزاران این علوم - به اصطلاحات جامعه شناسی آکادمیک ° هستند. این علم شهودی همان دانایی توأم با توانایی است که تنها در خلیفه خدا که عالم به اسماء الهی است، تجلی مییابد. (پارسانیا، ۱۳۷۹: ۱۴۹-۱۵۰)



نوع دیگری از علوم نزد گنون، علوم حصولی است که نه تنها مرتبه پایینتر از دانش شهودی است، بل پایین‌ترین مرتبه علم و دانش حسی است که مرتبط با جهان کثرات است. بر اساس اعتقادی که می‌گوید به تعداد نفوس، راههای رسیدن به حقیقت وجود دارد، علوم حصولی نیز به تعداد استعدادها، افراد، تنوع نامتعینی می‌پذیرند. این درحالی است که در مدارج بالاتر زنجیره علوم با یکدیگر اتحاد می‌یابند. بنابراین، گنون با تقسیم علوم به دو حوزه سنتی و غیرسنتی در اصل آنها را در طول یکدیگر معرفی میکند که در بالاترین درجه به وحدت میرسند. با این وصف، از نظر وی علم غیرروحانی وجود ندارد و علومی که مبدأ آنها امر مقدس نیست، چیزی جز دیدگاه جهل و بی‌خبری نیست. او از این منظر علم تجدد را منسوخ اعلام می‌نماید. بر همین اساس، وی جامعه‌شناسی را که در قرن نوزدهم در بستر علم مدرن و رویکردهای ماتریالیستی آن دوران متولد شد، به رسمیت نشناخت. علم جدید جامعه‌شناسی با رویکرد پوزیتیویستی‌اش فارغ از ارزشها و هنجارها، به علمی محافظه‌کار در خدمت نظام و ساختار اجتماعی تبدیل شد که از صورت علم، به شکل ابزار و وسیله تنزل یافت. علم جامعه‌شناسی با گسستن از حقایق ماوراءالطبیعی از هستی، تمام پدیده‌ها و وقایع اجتماعی را همچون پدیده‌های طبیعی با روشهای کمی و تجربی به محک آزمون و تکرارپذیری درآورد. بر این اساس، با روش تحصلی به شناخت پدیده‌های انسانی و اجتماعی پرداخت. (پارسانیا، مقدمه‌ای بر روش در علوم اجتماعی، ۱۳۸۵: ۲۳) گنون افول و غروب را آینده این علم پیشبینی کرد. بر اساس نظریه «علم قدسی»، دانش اجتماعی مسلمین هرچند دانشی حصولی است، لکن از

جهت محوریت توحید و به تبع آن هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی توحیدی، بنیان این دانش نیز توحیدی بوده و با نظریه علم قدسی همخوانی دارد. هرچند دیدگاه سنت‌گرایی، پیش از آنکه دیدگاهی اسلامی باشد، دیدگاهی عرفانی است، لکن تضادی با دیدگاه اسلامی ندارد، هرچند برخی از دیدگاه‌های اشراقی دیگر خارج از حوزه تمدنی اسلام را نیز دربر می‌گیرد. جامعه‌شناسی معرفت‌گنون با مرکزیت علم قدسی و با محوریت وحی و اشراق صورت‌بندی می‌شود و منبع و منشأ وحی نیز یکی است. بر این اساس، دانش اجتماعی مسلمانان با رویکرد عرفانی گنون قابل‌صورت‌بندی است، هرچند که هنوز به صورت تکامل یافته به منصفه ظهور نرسیده است.

#### - رویکرد پدیدارشناختی

رویکرد پدیدارشناختی جزو رویکردهایی است که از دریچه دنیای مدرن به بررسی علم و تمدن مسلمین می‌پردازد. به طور کلی، نظریه پدیده‌شناسی تحت تأثیر زبان‌شناسی، انسان‌شناسی و حتی جریان اصلی جامعه‌شناسی شکل گرفته است. (شروک و اندرسون، ۱۹۸۶، به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴: ۳۲۴) رویکرد پدیدارشناختی یا پدیده‌شناختی، رویکردی است که مایه‌های فلسفی دارد. مولفه‌های این رویکرد که ملهم از اندیشه‌های هوسرل و شوتس هستند، عبارتند از: آگاهی، زیست‌جهان، در پراتنز یا تعلیق گذاشتن. «جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی در گسترده‌ترین سطح به آن جامعه‌شناسی اطلاق می‌شود که بر پایه پدیده‌شناسی فلسفی عمل کند. اینگونه جامعه‌شناسی می‌کوشد بی‌آنکه آسیب‌چندانی به

سرچشمه‌های اصلیش برساند، اصول پدیده‌شناسی فلسفی را در مسائل جامعه‌شناسی به کار بندد.» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۳۲۵) ریتزر به نقل از راجرز می‌گوید: «تقریباً همه پدیده‌شناسان برای آگاهی بشری اولویت قائلند... و بیشتر به معنا، تجربه، ساخت و خود... می‌پردازند.» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۳۲۶) این جامعه‌شناسی در ردیف جامعه‌شناسیهای ذهنی جای گرفته است. رهیافت ما در این رویکرد، از بعد جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی خواهد بود.

سه پیشگام این رویکرد، آنماری شیمل، توشی هیکو ایزوتسو و هانری کربن هستند. اینان هر کدام متعلق به یک سرزمین و فرهنگ متفاوت هستند. شیمل از آلمان، کربن از فرانسه و ایزوتسو از ژاپن به بررسی اسلام پرداخته‌اند. «هانری کربن فلسفه اسلامی و به ویژه آراء سهروردی و ملاصدرا را به غرب معرفی کرد و ایزوتسو که شیفته محیی‌الدین عربی بود، در فلسفه و عرفان اسلامی به‌طور کلی و به‌ویژه در عرفان شیخ اکبر تحقیق کرد.» (بینا، ش ۴۱: ۱۰۸) وجه تسمیه این رویکرد به «پدیدارشناسی» بدین علت است که اینان به جهت در تعلیق گذاشتن آگاهی خود از زیست‌جهان در رویکرد پدیده‌شناختی، جای گرفته‌اند. استخراج داده‌های جامعه‌شناختی از ایده‌های آنان، کاری بسیار دشوار است. این دشواری تنها به سبب جامعه‌شناس نبودن آنها نیست. مطالعه جامعه‌شناختی در قلمرو جامعه‌شناسی پدیده‌شناسی به سبب رویکرد فلسفی آن، کاری بس دشوار است. این رویکرد دانش اجتماعی مسلمانان را در چهار بخش عرفان، فقه، قرآن پژوهی و زبان‌شناسی توضیح داده است.

از میان سه نظریه پرداز این رویکرد ابتدا به نظریه ایزوتسو با عنوان نظریه «فرازبانی بودن و فقهی بودن احکام اجتماعی قرآن» میپردازیم. این نظریه، یکی از نظریات ایزوتسو درباره دانش و تمدن اسلام است. او برای نشان دادن دانش اجتماعی اسلام، متن مقدس ° قرآن ° را مورد مطالعه خویش قرار داده است. دانش اجتماعی مدنظر او، علم زبان شناسی است. یکی از سخنان ایزوتسو این است که میگوید من به نسبی گرایی اخلاقی معتقدم. اما ایزوتسو در نهایت همه ابزارها را در خدمت این مسأله به کار می گیرد که دستگاه اندیشگی اخلاقی ° دینی قرآن را که یک پیوستار تجزیه ناپذیر می شمرد، برای ما بیان کند. دکتر خرمشاهی درباره شیوه پدیده شناسانه ایزوتسو میگوید: «شما در هیچ یک از کتابهای ایزوتسو ندیده اید و شاید حتی از زبان خود وی هم نشنیده اید که وحی را اصیل میداند یا نه. یعنی آیا به این موضوع معتقد است که وحی ای که بر حضرت ختمی مرتبت (ص) نازل شده، یک وحی اصیل بوده یا نه! من نه جایی دیده ام که وی از اصالتش حرفی زده باشد و نه جایی دیده ام که در اصالت آن تشکیک کرده باشد و این یعنی: در تعلیق گذاشتن عقیده؛ که یکی از شرایط یا نشانه ها یا مشخصه های پدیدارشناسی است.» (خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۶۱)

کتاب ایزوتسو «مفاهیم اخلاقی ° دینی در قرآن» همچنان که از نامش برمی آید، کتابی مربوط به دین و عقیده است، ولی بخش سوم آن، بخشی کاملاً اجتماعی است. در بخش سوم به رابطه اخلاقی انسانها با همدیگر یا با اجتماع پرداخته می شود و ایزوتسو میگوید این سومی به فقه مربوط است. دکتر خرمشاهی جهت بسط منظور ایزوتسو میگوید: «من در این مورد معتقدم به فقه و

اخلاق مربوط است و ایزوتسو اینجا قدری کم گفته و ما اگر کتب اخلاقی خودمان را نظیر آثار خواجه نصیر، ابن مسکویه یا دیگران را هم نگاه کنیم، می بینیم از مسائل اخلاقی که ریشه در قرآن دارد، بحث میکند. بنابراین، رابطه اخلاقی بین انسانها در این شق سوم محل بحث است.» مهمترین مفاهیم اخلاقی از نظر ایزوتسو توحید است با دو ساقه ایمان و تقوا، که ایمان دینی تر است و خالی از جنبه اخلاقی هم نیست و تقوا بیشتر اخلاقی است و خالی از جنبه دینی هم نیست. (خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۶۱) بنابراین از دید ایزوتسو، توحید مرکز اخلاقیات و از جمله علم اجتماعی مسلمین که همانا فقه میباشد، است.

ریشه اعتقاد ایزوتسو به وجود قوانین کلی اخلاقی، در عین اعتقاد به تکثر نظامهای اخلاقی، در اعتقاد او به تکثر نظامهای فرهنگی است. بدین معنی که در جهان، فرهنگهای گوناگونی وجود دارد که با هم اختلافات اساسی و بنیادی دارند. اما جالب اینجاست که وی ریشه تکثر نظامهای فرهنگی را نیز در تنوع زبانها جست و جو میکند.

ایزوتسو در زمینه تفسیر قرآن و به دست دادن احکام و اعتقادات و اجتماعیات (فقه) آن از نظریه‌ای در زبان شناسی یاری می گیرد. هرچند وی بنا به گفته خویش میخواهد کاری کند که قرآن به زبان خود سخن بگوید و خود مفاهیم خود را تفسیر و تعبیر کند (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۱) یعنی روشی که در میان مسلمانان نیز مرسوم بوده و با عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» شناخته می شده، لکن تفاوت آن با سبک و سیاق مسلمین در نگرش زبانشناختی به آیات قرآنی است. او در دیباچه کتابش مباحثی درباره مفاهیم دلالت، ترجمه، رابطه زبان با واقعیت

و رابطه زبان با زندگی اجتماعی را مطرح میکند. در همه این موارد تأثیر اندیشه های بسیاری از مردم شناسان، فیلسوفان و زبان شناسان دیده می شود که خود مؤلف تنها اشاره مختصری به برخی از آنها کرده است.

ایزوتسو به نظرات ویتگنشتاین اول می تازد و معتقد نیست که هر واژه زبان شیئی است که آن واژه آن را تصویر میکند و یا به عبارتی بر خلاف نظر ویتگنشتاین اول میان اشیاء و واژه ها تناظر یک به یک وجود ندارد. اما وی به شدت نظرات ویتگنشتاین دوم را مورد استفاده قرار می دهد، نظراتی که می گوید هر واژه، همان علم به نحوه کاربرد آن است. بنابراین، نظر ایزوتسو درباره زبان دارای دو جنبه است: «یکی اعتقاد او به نسبیّت در زبان و دیگر اعتقاد او به این که معنای واژه ها فقط با توجه به متنی که در آن به کار رفته اند، معلوم می شود. هر چند از لحاظ تاریخی سرچشمه این دو اعتقاد یکی نیست ° یعنی اعتقاد به نسبیّت زبانی متأثر از نظریات سایپر و ورف و اعتقاد به این که معنای الفاظ را فقط با عنایت به کاربرد آنها میتوان دریافت، ملهم از آرای فیرث، مالینوفسکی و ویتگنشتاین است. وی این دو را در کنار هم و به صورت یک نظریه واحد عرضه میکند.» (معصومی همدانی، ۱۳۷۹: ۶)

ایزوتسو بر این نظر است که ما هیچگاه جهان را به صورت برهنه نمی بینیم و نیز هیچگاه نظر ما درباره جهان عینی نیست. زیرا ما اصولاً از یک منظر ارزشی و اخلاقی به جهان می نگرییم و زبان ما سخت آمیخته به ارزش گذاری است. زبان نمی تواند جهان را فارغ از ارزشگذاری توصیف نماید. ما نمیتوانیم هیچ چیز را منفک از ارزشی که آن چیز برای ما دارد، ببینیم و این امری است که در نحوه

فراگیری زبان مشاهده می شود.» (معصومی همدانی، ۱۳۷۹: ۶) از این منظر، ایزوتسو دیدگاهی مخالف دیدگاه پوزیتیویستهای منطقی دارد. ذهن هیچگاه بدون ارزشگذاری قادر به شناخت واقعیت نیست. بدین جهت، ایزوتسو برای شناخت اسلام و قرآن، به زمینه‌گرایی و نه متن‌گرایی روی می‌آورد. او واژه‌ها را در زمینه خود مورد بررسی قرار می‌دهد.

ایزوتسو به دو حوزه زبانی قائل است: سطح اول زبان و سطح دوم زبان یا فرازبان. این دو اصطلاح در اوایل قرن اخیر میلادی در نتیجه تحول منطقی صورتی وضع شده‌اند و سپس به سایر رشته‌های علوم انسانی راه یافته‌اند. از لحاظ نظریه تصویری زبان، واژه‌های زبان تصویر اشیا یا اعیان خارجی یا ذهنی هستند (سطح اول زبان) در حالی که در زبان واژه‌هایی وجود دارد که به هیچ چیزی در عالم راجع نمی‌شود، مثل حروف ربط، حروف اضافه و... (سطح دوم زبان) این واژه‌ها به فرازبان یا زبان مرتبه دوم اختصاص دارند. حال باید به این مسئله پردازیم که از این دیدگاه، منزلت واژه‌های اخلاقی چیست. واژه‌های اخلاقی تا آنجا که به امور واقع ارجاع دارند، به زبان تعلق دارند، اما آنجا که این واژه‌ها رنگ ارزشی به خود می‌گیرند، دیگر نه به زبان تعلق دارند و نه به فرازبان، بلکه به تعبیر ویتگنشتاینی اصولاً زبانی نیستند و به تعبیر پوزیتیویستهای منطقی مهمل و بی معنی هستند. با این توضیحات به نظر میرسد که در دیدگاه ایزوتسو، نباید تمایزی میان زبان و فرازبان وجود داشته باشد. اگر معنی هر واژه مصداق خارجی یا ذهنی آن نیست، بل از متنی که در آن به کار رفته است معلوم میشود و اگر هر واژه‌ای یک بار ارزشی نیز دارد، بنابراین دو واژه متفاوت «میز» و «شجاع» در یک

مرتبه قرار میگیرند. ضمن این که این امر در واژه‌هایی چون خوب و بد نیز صادق خواهد بود، به ویژه که ایزوتسو معتقد نیست که این دو واژه در همه زبانها و همه فرهنگها موجود باشند. ایزوتسو از یک سو به مقتضای دیدگاه خود، باید هیچ واژه‌ای را به فرازبان اخلاقی متعلق نداند و از سوی دیگر بارها میگوید که هرچند بیشتر اصطلاحات اخلاقی قرآن به قلمرو زبان اخلاقی تعلق دارند، اما برخی از اصطلاحات را میتوان به فرازبان اخلاقی متعلق دانست. یعنی تلویحاً وجود فرازبان اخلاقی را میپذیرد. (معصومی همدانی، ۱۳۷۹: ۶) خود او هم به تناقضی که در سخنش هست، اذعان دارد. زیرا میگوید:

«میتوان استدلال نمود که در موضوعات اخلاقی میان دو سطح زبان عینی (یا زبان اشیاء یا «چیز-واژه‌ها») و «فرازبان» خط فاصل مشخصی وجود ندارد، لذا جای تردید است که این دو، اگر وجود داشته باشند، چندان از بنیاد با یکدیگر متفاوت باشند. باید تصدیق کنیم که تا آنجا که پای زبان طبیعی در میان است هر چیزی از سطح اول آغاز میشود، حتی آنچه را من اصطلاحات اخلاقی سطح دوم نامیدم مطابق قاعده کلی رشد و تکامل زبان، باید از حوزه واژه‌های توصیفی معمولی نشأت گرفته و از آنجا طی مراحل کرده، به سوی نوع ایده‌آل واژه‌های ارزشی محض تحول یافته باشد. بنابراین، به یک معنا، همه تفاوت‌های میان دو سطح اخلاقی را میتوان سرانجام به سطحی واحد از «کم و بیش» تقلیل داد. اما در اینجا، مانند هر جای دیگر، تفاوت درجه وقتی از حدی بگذرد، به تفاوت نوع تغییر خواهد نمود.» (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۲۵)



از نظر معصومی همدانی این نظر با دو اشکال مواجه است: نخست آن که مفاهیمی همچون خوب و بد و معادلهای آنها در زبانهای مختلف «نوع ایده‌آل» نیستند. زیرا اولاً نوع ایده‌آل طبق تعریف وبری آن، یک مفهوم مصنوع یا مدل ذهنی است که هر چند از موارد واقعی به درجات مختلف، با آن فاصله دارد، اما رابطه مفهوم خوبی با این کار یا آن کار رابطه ای اتحادی است. ثانیاً نوع ایده‌آل مفهومی است که به دقت تعریف می‌شود، اما خوبی مفهومی است تعریف نشده یا اصلاً تعریف نشدنی. اشکال دوم این است که به لحاظ منطقی مرز میان زبان و

فرازبان، مرزی است غیرقابل عبور. هیچ فرایندی را نمیتوان تصور کرد که از طریق آن واژه «و» از واژه‌های که متعلق به زبان است، متحول شده به صورت واژه‌های متعلق به فرازبان درآمده باشد. در نهایت، ایزوتسو برای رفع این تناقض چنین توضیح میدهد که اصطلاحات پرداخته اخلاقی سطح دوم در قرون بعدی اسلام پدید آمده است و به عنوان نمونه پنج اصطلاح فقهی «واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام» را مثال می‌آورد. این اصطلاحات فقهی هستند نه اخلاقی و تنها یک چارچوب کلی برای رفتار فرد مسلمان تعیین میکنند. همچنین در اخلاق و عرفان اسلامی درون هر یک از این مقولات، طبقه‌بندیها و تفکیکهای ظریفتری به عمل می‌آید و بر حسب مرتبه ای که سالک در آن قرار دارد، حلال و حرام برای او طیفی از معنی پیدا می‌کند. (معصومی همدانی، ۱۳۷۹: ۶) این چارچوب مذکور که توسط فقه برای مسلمان در نظر گرفته میشود، کنش اخلاقی او را رقم می‌زند. شاید منظور ایزوتسو از طرح احکام فقهی به عنوان اخلاق، همین مسأله

بوده باشد. نکته حائز اهمیت این است که کنش اخلاقی فرد مسلمان و به دیگر سخن، دانش اجتماعی اسلام ° فقه ° دانشی ارزشی است.

هانری کربن نیز از دیگر نظریه پردازان رویکرد پدیدارشناسی است. نظریه خاص وی درباره دانش اجتماعی مسلمین نظریه «ماوراء تاریخی بودن شعور دینی اسلام» است. هانری کربن نیز همانند ایزوتسو نظریه اجتماعی اسلام را به طور تلویحی و نه به گونه‌ای مستقیم در نظریات خویش آورده است. بدین معنی که استخراج بعد اجتماعی نظرات وی به آسانی میسر نیست. از نظر کربن «وجدان و شعور دینی اسلام در یک واقعیت تاریخی متمرکز نیست، بل نقطه اصلی آن امری وراء تاریخ است. منظور این است که آن امر بعد از پیداشدن تاریخ واقع نشده بلکه واقعه‌ای است که بر تاریخ بشر مقدم بوده است. این امر اصلی که بر زمان تاریخ تجربی بشر سبقت داشته، عبارت است از پرسش الهی از ارواح بنی آدم که پیش از خلقت جهان خاکی وجود داشته‌اند: الست بر بکم» (کربن و دیگران، ۱۳۵۲: ۱۲)

کربن در توضیح نظریه ماوراء تاریخی شعور دینی اسلام، به نبود تشکیلاتی چون کلیسا در اسلام اشاره دارد؛ تشکیلاتی که جزمیات دین را تعیین و تفسیر کتاب آسمانی را منحصر نماید. (همان: ۱۱) بدین ترتیب، در اسلام و به‌ویژه فرقه‌های باطنی شیعه و اسماعیلیه به جای معنای لفظی و تاریخی، یک معنای باطنی و مکتوم که بر اساس تأویل کشف میشود و یک معنای غیرتاریخی گسترش یافت. (قانعیراد، ۱۳۷۷) مطابق دورنمای جهان‌شناسی روحانی «جهان هستی به طبقات و مراتبی رده‌بندی میشود، جهان‌های گوناگون که هر یک رمز دیگری

است و هر جهانی دیگر را ممثل می‌سازد» (کربن و دیگران: ۱۳۵۲: ۱۲) به عبارتی دیگر، کربن «الهیات عوالم میانی» را که فاصله متقارن میان خداوند و مومنین رستگار است، مطرح می‌کند. (ژامبه، ۱۳۸۸: ۱۶)

کربن از تاریخی سخن می‌گوید سوای تاریخ زمانمند، از تاریخی مقدس که طبق گفته خودش تاریخی است که از نتیجه کیفیت ادراکی و رای مادیت اعمال تجربی یعنی از ادراک ماورای محسوس حاصل شده است، درست عکس تاریخ تجربی که بر اساس مشاهده یا نقد وقایع تجربی حاصل آمده است. (کربن و

دیگران، پیشین: ۸۳) منظور او از تاریخ مقدس، تاریخی است که در زمان عینی رخ نداده است؛ درست مانند روز میثاق خداوند با انسان. «اگر بدون آن سوی تاریخ یعنی بدون سابقه در آسمان و بدون مسأله آخرالزمان از معنی تاریخ سخنی گفته شود، سخنی گنگ و نامفهوم خواهد بود.» (همان: ۸۵) بنابراین، حتی تاریخ تجربی نیز بدون پشتوانه و حمایت تاریخ مقدس، سخنی گنگ و نامفهوم است. این سخن، عکس سخن تاریخ نگارانی است که مبدأ تاریخ بشر را در انسانواره های اولیه جستجو می‌کنند. این تاریخ مقدس بر اساس «مظهریت» شکل گرفته نه «حلول و تجسد» مورد نظر آیین مسیحیت. کربن تاریخ را با تفسیر روحانی توضیح و تشریح می‌کند نه با نقد تاریخی. در تفسیر روحانی وقایع به زمان انفسی و نه زمان آفاقی، اسناد داده میشود. در این ادراک، «قاعده مقارنه» اشکال و صور، جانشین «قاعده توالی» آنهاست. در این نظام به جای زمان، مکان قرار می‌گیرد. این متفکران صور را در مکان ادراک می‌کنند نه در زمان. (کربن و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۲) بنابراین دیدگاه، متفکران جهان را که در حال تکامل است، در جهتی مستقیم الخط

و عرضی مشاهده نمیکنند، بل آن را به صورت سیورورت عمودی (عروج) و کمال (و نه تکامل خطی) میبینند. لذا دیگر زمان گذشته پشت سر ما نیست، بل تحت اقدام ما است. (همان: ۱۴) کربن، رسائل اخوان الصفا، آثار ابوریحان بیرونی و حتی مدینه فاضله فارابی را در زمره تفسیر روحانی قرار میدهد. از نظر او فارابی یک نظریه پرداز سیاسی نیست، بل صرفاً فیلسوفی عمیقاً مذهبی، تأویل گرا و صوفی منش است. او اصلاً فارابی را مرد عمل ندانسته و عنوان میکند که او امور اجتماعی را هرگز از نزدیک نشناخت و سپس چنین نتیجه میگیرد که بهتر آن است که فلسفه او را در زمره فلسفه نبوی به شمار آوریم. (کربن و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۰۵-۲۰۶) او به هیچ وجه رویکردی اجتماعی در آثار فارابی نمیبیند و در جایی میگوید: «مفهوم اساسی که نزد فلاسفه اسلام بیش از هر چیز ارزشمند است، بیشتر اندیشه کمال روحانی است، تا علم اخلاق ناشی از قاعده و نظم اجتماعی.» (همان: ۳۱۰) به عبارتی دیگر، او الگویی غیرتاریخی، غیرسیاسی و حتی غیراجتماعی از علوم اسلامی به تصویر میکشد. او حتی آثار بیرونی در حوزه تاریخ و جغرافیا را نیز تلویحاً در زمره فلسفه نبوی جای میدهد: «باید گفت بیرونی به فلسفه تاریخ توجه داشته است و این معنی از باطن بعضی از آثار او پیداست... او چنین فهمیده بود که جریان هر دوره از دورانهای زندگانی بشر به یک گسیختگی منجر شده است و آن گسیختگی پیوسته شدیدتر شده تا وقتی که وقوع فاجعه‌ای، تمدن بشری را ویران ساخته است و خداوند پیغمبری دیگر فرستاده تا دوران جدیدی در تاریخ بگشاید.» و سپس چنین نتیجه میگیرد که «بین این نحوه ادراک و ادراکی که در همان عصر، عرفان اسماعیلیه ابراز مینمود، رابطه

ای مسلم وجود دارد.» (کربن و دیگران، ۱۳۵۲: ۱۸۸) او حتی کتاب تحقیق مالهند بیرونی که تحقیقی مردم شناختی است را هماهنگ با فلسفه افلاطون و فیثاغورث و خرد و حکمت هندی و بعضی از مدرکات تصوف در اسلام میدانند. (همان: ۱۸۷) در یک جمله میتوان گفت هرچند فلسفه نبوی یا روحانی او در بعضی از حوزه‌های دانش اسلامی مصداق دارد، ولی در مورد دانش اجتماعی او الگویی غیرتاریخی، غیرسیاسی و حتی غیراجتماعی از علوم اسلامی به تصویر میکشد.

در نهایت نیز نظرات پرفسور آنماری شیمل درباره دانش اجتماعی مسلمین در قالب نظریه «تلفیق نظامهای فکری شرق و غرب در کلیت پوینده تمدن اسلامی» قابل ذکر است. پرفسور آنماری شیمل برخلاف ایزوتسو و کربن، درباره نظریه های اجتماعی مسلمانان به طور تلویحی ابراز نظر کرده است و نه نظریه‌های اجتماعی اسلام. وی در موضوعات گوناگون فرهنگی اسلام و مسلمانان در حوزه ادبیات و عرفان تحقیق و تتبع کرده است. او در موضوعات گوناگونی چون معماری باغهای ایرانی و اسلامی، مرثی ائمه در آئینه شعر و ادبیات و دیوان اشعار برخی از شاعران پژوهش نموده است. از جمله کارهای پژوهشی وی، تحقیق در آثار اقبال لاهوری به عنوان اندیشمندی مسلمان است. شیمل معتقد است که اقبال به مطالعه و تحقیق در نظامهای فکری گوناگون شرق و غرب پرداخت و از تلفیق آنها کلیتی پوینده، متحرک و جاندار پدید آورد و آنها را در قالب نظم و نثر به تصویر کشید. شیمل انگیزه اقبال را برای حرکت در خط اصلی کنش و رفتارهای سیاسی‌اش، باور و اعتقاد دینی او میدانند. لکن در نهایت جایگاه

ممتاز اقبال در تاریخ تفکر جدید اسلامی را در «رابطه انسان ° خدا» در کانون اندیشه‌هایش میدانند. او علت این تشخیص را در از میان برداشتن تنشی که میان پیام شاعرانه اقبال و درونمایه پیامبرانه یا حتی سیاسی پیامش حس میشد، میدانند. شیمل درباره نحوه صیورورت انسان از دید اقبال بر تکامل فرد حتی پس از مرگ جسمانی اشاره دارد، به فعالیت و کوششی خستگی‌ناپذیر و به تأکیدش بر اصل توحید فراگیر در اسلام. او در جایی به نگرش متفاوت اقبال از نوع نگاهش به ذات باری تعالی سخن میگوید:

«بی تردید تفسیر پوینده و پرتحرک او از اسلام و دادن ویژگیهای شخص‌وار به خداوند که اقبال را در تقابل با عرفان سنتی ° که تا اندازه‌ای متأثر از نفوذ عناصر یونانی است - بر آن تأکید داشت، دشمنانی برای او به وجود آورده است، زیرا نگرش اقبال در تضاد با جهان حسی بی تحرک و ایستایی قرار دارد که بعد از قرون وسطی در جهان اسلام در سرزمینهای گسترده‌ای رواج داشت.» (شیمل، بیتا: ۶۲-۶۳)

بنا بر عقیده شیمل، افکار اقبال بر مدار یک مضمون اصلی میگشت و آن نیروبخشی و تقویت فرد در گستره جامعه اسلامی و به‌طور کلی جامعه بشری بود. اما این تقویت نزد اقبال، تنها با تقرب مدام به خدا محقق میشود و برای نزدیک شدن به این هدف بود که اقبال به مطالعه و تحقیق نظامهای فکری گوناگون در شرق و غرب پرداخت و نتیجه آن کلیتی پوینده و متحرک از نظام اسلامی در اندیشه اقبال شد. (همان: ۶۳) به بیانی دیگر، اقبال متفکری اجتماعی است که تقویت فرد را در جامعه میسر میدانند، تقویتی که در پرتو تقرب مدام به

خداوند حاصل میشود. نگرش اجتماعی او، نگرشی است که در بطن جامعه، خداوند قرار دارد. جالب اینجاست که دیدگاه اقبال را دیدگاهی میدانند که متشکل از اندیشه‌های شرقی و غربی است که از سرند اسلام گذشته است، بنابراین دیدگاه او همه‌گیر و جهان شمول است.

وی برای درک بهتر اسلام در اثر دیگرش با عنوان «تبیین آیات خداوند» به الگوی برگرفته از هایلر اشاره میکند: «من معتقدم که نگرش پدیدارشناسانه برای شناخت و درک بهتر اسلام کاملاً مناسب است، به ویژه الگویی که فردریش هایلر

در اثر جامع خویش «صور و ماهیت ادیان» (اشتوتگارت، ۱۹۶۱) به وجود آورده است که من نیز الگوی این کتاب را بر همان ساختار قرار داده‌ام، چرا که وی میکوشد ابتدا با مطالعه پدیده‌ها و سپس سطوح عمیقتر و عمیقتر به صورت آیه و نشانه ای از یک تجربه عرفانی درآیند... بر همین منوال، پاره‌های اعمال نمادین (سمبلیک) میتوانند در خدمت روشن‌ساختن جنبه‌های خاصی از اسلام قرار گیرند.» (Schimmel, 1994) نقطه قوت کار شیمل در دانستن برخی زبانهای کشورهای مسلمان و نیز زیستن در سرزمینهای اسلامی و در نتیجه درک واقعی از زندگی و اندیشه مسلمین است. استنباط‌های او، دست اول و به دور از تحریف‌هایی است که در آثار برخی شرق‌شناسانی که شرق را تنها از روی کتب شرق‌شناسان پیشین شناخته‌اند، میباشد؛ لکن او هرچند خویش را در سنت پدیدارشناسی جای میدهد، اما الگویی که برای مطالعات اسلامی اتخاذ میکند، الگویی بومی نیست. عجیب است که او در بین خیل عظیمی از اندیشمندان مسلمان، الگویی برای مطالعات اسلامی نیافته است.

## - رویکرد تاریخ گرایی

این رویکرد، نیز همانند رویکرد پدیدارشناسی از دریچه دنیای مدرن به دانش و تمدن مسلمین مینگرد با این تفاوت که چارچوب دید خود را تاریخ قرار داده است. به عبارت دیگر این رویکرد، دانش اجتماعی مسلمین را از طریق علم تاریخ توضیح می دهد، از این رو نام این رویکرد را رویکرد تاریخ گرایی نامیدیم. پیشگامان این رویکرد آدام متز، بارون کارا دو وو و بارنز و بکر هستند.

نظریه رویکرد تاریخ گرایی نظریه «دانش اجتماعی مسلمین و شاخه های آن» است. اذعان صریح به این امر که مسلمین دارای دانش اجتماعی هستند توسط بارنز و بکر و نیز بارون کارا دو وو مطرح شده است، متز نیز اشارهای به این مطلب داشته است. مجموع نظرات اینان درباره شاخه های دانش اجتماعی مسلمین چنین است:

مسلمانان، پژوهندگان مطالعات مردم شناسی: بارون کارا دو وو تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی را به لحاظ مطالعات مردم شناسی آن بسیار ارزشمند تلقی میکنند. در این تحقیق ابوریحان از خصوصیات اخلاقی و هنرمندی های هندیان آگاه شده است. در زمینه های علمی، هندوان را متمایل به پژوهشهای وسیع و عاشق ارقام و کلماتی دیده که نیروی تخیل در آنها راه خود را گم می کند. هندیان را محاسبانی زبردست میدانست که علم خود را برای محاسبه دوره های تقریباً غیرقابل تصور زندگی برهما به کار می انداختند. (دو وو، ۱۳۶۳: ۸۴)

بارون کارا دو وو با توسل به تحقیق ماللهند ابوریحان روش کار وی را از زمان وی جدا و متمایز شده و نزدیک به زمان ما میدانند. روش کار ابوریحان را



نویسنده دانسته و وی را نقاد، حاد، نافذ، تحلیلگر و سخت کنجکاو معرفی میکند. او را دایره‌المعارفی میداند که اکثر علوم همچون: فلسفه، تاریخ، جهانگردی، زبان‌شناسی، ریاضی، نجوم، جغرافی را در ذهنیت خود جای داده است. اما روش کار او که وی را متمایز از دیگران کرده، این است که «در وی ذوق فلسفی با عادت در نظر گرفتن جنبه ریاضی مسائل با یکدیگر پیوند خورده است.» (دو و، ۱۳۶۳: ۷۸)

دو و متشعر بودن ابوریحان را مانعی برای پژوهش علمی او در باب زندگی هندوان نمیداند تا جایی که ابوریحان زبان و علم و فلسفه هندوان را آموخت با آن که خود مسلمان بود. روش او، روشی عینی بود: «از چندین استاد و چندین متن بهره‌برداری کرد؛ اندیشه‌ها و افکار را گروه‌بندی کرده و به تجزیه و تحلیل و مقایسه آنها با یکدیگر پرداخته است و نه تنها به مقایسه کردن و نزدیک‌ساختن اندیشه‌های هندی با هم توجه کرده، بلکه آنها را با اندیشه‌ها و نظام‌های بیگانه مسلمان و مسیحی و مخصوصاً یونانی مورد مقایسه قرار داده است. میان آموزه‌های (دکترینهای) فیثاغورثی و بعضی از خطوط اساسی ادیان هندی شباهتی به نظر وی رسیده بود.» (همان: ۸۴)

متز نیز درباره تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی معتقد است: «نوشتار نقادانه بیرونی گام جدیدی است که مولفان اسلامی در طریق مهارکردن پراکنده نویسی برداشته‌اند.» (متز، ۱۳۶۴: ۳۱۷) وی برای ایضاح گفته خود تقریرات جاحظ و مسعودی را که پیشتر از ابوریحان به مشاهده و مطالعه زندگی هندوان پرداخته بودند، اشاره میکند ولی تحقیق ماللهند را، تحقیقی نقادانه میداند. چه، در

این کتاب به عنوان مثال ابوریحان «بر هندیان خرده میگیرد که دانشهایشان پیراسته و منظم و مدون نیست، بلکه درهم ریخته و با خرافات آمیخته است.» (همان: ۳۱۷)

مسلمانان، سفرنامه نویسانی صدیق: بزرگترین جهانگرد عرب از لحاظ وسعت سرزمینهایی که سیر کرده، ابن بطوطه است. هر چند هدف از سفر وی انجام عمل حج و زیارت مدفن حضرت رسول الله (ص) بوده، مجموعه نوشته جاتی که ماحصل این سفر بوده و تحت عنوان «رحله» از آن یاد میشود، در مقام مقایسه با سفرنامه های مسافران شرقی یا غربی دیگر همه گواه بر راستگویی وی بوده است. وسعت سرزمینهایی که وی از آنها دیدار کرده و مدت زمان درازی که در آنجا بوده و شماره امیران و شاهانی که با آنان دیدار کرده، سبب آن شده که کتاب وی به صورت یکی از اسناد مهم و معتبر درآید. دو و او ابن بطوطه را نه دانشمندی بزرگ میدانند و نه متفکری ژرف نگر، اما وی را دارای ذهنی پرورده و عقلی باز میدانند. (دو و، ۱۳۶۳: ۹۲ و ۹۸)

جغرافیای مسلمین: دو و ادبیات جغرافیایی عربی، را روی هم رفته دارای سودمندی فراوان ارزیابی میکند. وی ویژگیهای این علم نزد مسلمین را چنین توضیح میدهد: «از غنا و تنوع و گاه علمی بودن و گاه عامیانه بودن و جنبه داستانی و دلربایی خاص بهره مند است و مجموعه ای را می سازد که در دوره خود هیچ رقیبی نداشته است؛ مایه افتخار و نشانه هوشمندی و شجاعت کسانی است که آنها را فراهم آورده اند؛ و اگر با روح نقادی مورد بهره برداری واقع شود، همچون معدنی از اسناد است که ارزشی برای آن نمیتوان معین کرد.» (دو و،

۱۳۶۳: ۹۸-۹۹) متر نیز دیدگاه تحسین‌آمیزی نسبت به جغرافیای مسلمین دارد. وی از میان جغرافیدانان، یعقوبی را به عنوان نخستین جغرافی‌نویس عرب میدانند که ممالک اسلامی را با تکیه بر مشاهدات و ملاحظات خاص خود توصیف کرده و اختصاصاً به همین منظور به سیاحت پرداخته است. علاوه بر یعقوبی، مقدسی و ابن حوقل را نام میبرد که در زمینه علم جغرافی مطالعاتی مدون انجام داده‌اند، لیکن مطالعات آنان در قلمرو سرزمین‌های اسلامی است و ممالک غیراسلامی را از نزدیک مشاهده نکرده، بنابراین به دلیل عدم مشاهده شخصی از توصیف آن خودداری نموده‌اند. زیرا مشاهده مستقیم را نخستین پایه کتاب خویش قرار داده بودند. (متر، ۱۳۶۴: ۳۱۳-۳۱۵) بارنز و بکر نیز به جغرافیای انسانی مسلمانان اشاره میکنند، جغرافیای انسانی که به ویژه در قسمت مقدمه تاریخ ابن‌خلدون جلوه‌گر است. از نظر آنها در این بخش تأثیر عوامل جغرافیایی در تمدن بشری مورد مطالعه قرار گرفته، بنابراین این بخش‌های مقدمه مربوط به عوامل غیراجتماعی جامعه است. در این کتاب بیان شده که عوامل جغرافیایی در خصایص بدنی و روانی انسان و چگونگی تغذیه او، همچنین وضع جمعیت و نوع تمدن موثر هستند، لکن تأثیر این عوامل به طور غیرمستقیم است زیرا چگونگی تأثیر آنها بسته به چگونگی تمدن جامعه است. بنابراین: «از اینجاست که در سرزمین‌ها و اقالیم همانند، تمدنهای متنوع به وجودآمده‌اند و چه بسا جامعه که از لحاظ جغرافیایی وضعی ثابت دارد ولی از حیث تمدن همواره دگرگون میشود.» (بارنز و دیگران، ۱۳۵۸: ۳۱۹)

## ۵۱ مطالعات اکوی پی‌شرفت اسلامی و ایرانی

جامعه شناسی تاریخی مسلمین: بارنز و بکر ابن خلدون را پس از پولیبیوس، نخستین کسی میدانند که با تفاهم علمی عصر حاضر، در جامعه‌شناسی تحقیق کرد. ابن خلدون یکی از پیشروان علم جغرافیا و علم تاریخ و علم جامعه‌شناسی است. از دید این دو اهمیت ابن خلدون در حد پیشروبودن در این علوم است. او از همه آگاهی‌های جهانگردان مسلمان و موارث فرهنگ یونان و بی سامانی عبرت‌آور فرهنگ‌های اسلامی و مسیحی و آزمایش‌های سیاسی و مشاهدات اجتماعی خود بهره‌برداری کرد و آثار بزرگی به وجود آورد. قضاوت این دو درباره ابن خلدون در مقایسه با دانشمندان سده‌های بعد بسیار جالب است: «ابن خلدون مانند پولیبیوس اندیشید و به شیوه دانشمندان قرن‌های بعد ° ویکو و تورگو تاریخ را پویشی طبیعی دانست، به «استمرار ضروری تاریخ» جامعه پی برد و نیز دریافت که عوامل خارجی مخصوصاً مهاجرت در سیر تاریخ جامعه بی‌تأثیر نیستند. برخلاف تاریخ‌شناسان مسیحی آن عصر، با دیدی پویا به تاریخ نگرست و اعلام داشت که تاریخ مجموعه‌ای از تغییرات اجتماعی است و عوامل روانی و شرایط تاریخی، چنان به هم وابسته‌اند که میتوان آنها را وجوه دوگانه امری یگانه شمرد.» (بارنز و دیگران، ۱۳۵۸: ۳۱۴-۳۱۵) نکته جالب اینجاست که این دو به جای آن که بگویند بعدها ویکو و تورگو مانند ابن خلدون اندیشیدند؛ میگویند ابن خلدون به شیوه دانشمندان قرن‌های بعد یعنی ویکو و تورگو تاریخ را پویشی طبیعی دانست! اما در جایی دیگر که از نظریه عصبیت و ادوار سیاسی ابن خلدون نام میبرد و دورگرایی وی را در مطالعه تاریخ تمدن بررسی میکند، متذکر میشود

که: «حق آن است که ابن خلدون ° و نه ویکوی ایتالیایی را که سه قرن بعد از او پدید آمده ° واضع فلسفه تاریخ بدانیم. (همان: ۳۲۴)

بسیاری از دانشمندان اجتماعی که عامل ستیزه را در سیر جامعه بسیار موثر می‌دانستند، به اقتضای نگرش خود، به نظرات ابن‌خلدون استناد کردند. اندیشمندانی چون: گومپلوئیچ، راتسن هوفر و وارد. «پس از آن پیرو بزرگ (نظریه ستیزه اجتماعی» یعنی اوپنهایمر در کتاب دولت خود به ذکر بخشی از آئین ابن خلدون که مؤید برنامه اصلاحات ارضی او بود پرداخت.» (بارنز و دیگران،

۱۳۵۸: ۳۱۶) از نظر اینان مقدمه، نوعی تاریخ‌نگاری انتقادی و شامل تبعی درباره روش تحقیق تاریخی است. نکته با اهمیت دیگر، توجه ابن‌خلدون به علل رویدادهای اجتماعی است. او مانند مورخان زمان خود تنها به روایت احوال گذشتگان نمی‌پردازد، بل دیدی علی دارد و دگرگونی‌های اجتماعی را دنبال میکند. زیرا او دریافته بود جامعه، به‌ویژه جامعه متمدن همواره در تحول است، تحولی آشکار یا نهان. تحول جوامع، امری زمانی، مکانی و نسبی است بدین معنا که به دوره، خطه و اوضاعی معین بستگی دارد و فقط در پرتو این عوامل تبیین میپذیرد. (همان: ۳۱۶)

برای بارنز و بکر ابن خلدون را جبرگرای تاریخی معرفی میکنند: «جامعه مانند هستی‌های دیگر مشمول نظامی علی است. هر چیزی معلول رشته‌ای از علت‌هاست و آنچه در نظر ساده‌بینان صدفه یا بخت می‌نماید، درواقع معلول علت‌هایی پوشیده است. بدین ترتیب ابن‌خلدون به جبرگرایی تاریخی کشانیده شد.» (همان: ۳۱۸) از آنجایی که ابن‌خلدون به تبیین و چرایی امور جوامع

میپردازد، به اصولی یکسان دست می‌یابد که این اصول از جهات بسیار همانند هم هستند. اینکه هر جامعه‌ای مختصاتی ذاتی دارد اما از جهاتی بسیار شبیه جوامع دیگر است. از این رو جوامع گذشته، حال و آینده مطابق نظامی یکسان سیر میکنند. بنابراین با پیروی از روش ابن‌خلدون می‌توان دو کار مهم برای جوامع کرد:

س می‌توان تاریخ جوامع را پیش بینی کرد.

س می‌توان مطابق الزامات تاریخ، در تغییر جامعه کوشید. (بارنز و دیگران، ۱۳۵۸:

(۳۱۸)

مطالعه نظامهای اجتماعی که به دو نظام خانه‌به‌دوشی و نظام شهرنشینی منقسم میشود، از دیگر مسائل مطرح شده در اندیشه ابن‌خلدون است. و در این میان نقش عصبیت بسیار تعیین‌کننده است. جامعه‌ها «پویشی دوری» دارند. «دورگرایی ابن‌خلدون، آیینی سخت و تعصب‌آمیز نیست. جامعه‌ها با آن که وابسته نظام دوری و جبری هستند، از یکدیگر و همچنین از اوضاع طبیعی تأثیر برمیدارند.» (همان: ۳۲۳) پس از بررسی نظامهای اجتماعی ابن‌خلدون، بارنز و بکر او را با دیگر متفکران غربی مقایسه کرده و در جایی دیده میشود که ابن‌خلدون از پیشینیان تأثیر پذیرفته و در بعضی جهات متأخران از او متأثر بوده‌اند.

## ۱۰- نقد و نتیجه گیری

نقد در حیطه شرق شناسی به لحاظ محتوایی بر سه گونه تقسیم‌بندی میشود: زمانی از منظر فرهنگ ابژه مورد نظر نقد میکنند (از منظر جهان اسلام، تمدن

مسلمین را نقد میکنند) مانند رویکرد سنت گرایی، زمانی با مبانی جهان مدرن و با اصول شرق شناسانه خودشان نقد میکنند مانند رویکرد تاریخ گرایی و زمانی نیز با اصول پدیدارشناسی نقد میکنند و معتقدند که همدلی میکنند مانند رویکرد پدیدارشناسی. دو گروه اخیر سعی در نقد منصفانه شرق اسلامی دارند منتها از منظر جهان مدرن ارزیابی کرده‌اند. نقد هر یک از رویکردها به ترتیب عنوان میشود.

### رویکرد سنت گرایی:

این رویکرد دانش اجتماعی اسلام را مد نظر قرار داده است نه دانش اجتماعی مسلمین را. نگاه گنون به علم، بر اساس نظریه سلسله مراتب وجود تبیین میشود. در نظریه مذکور، سلسله مراتب وجود به طور عمودی بنا شده به طوری که مراتب پایین زنجیره بر طبق قانون تناظر و قیاس معکوس (عالم هستی انعکاسی تاریخ از عالم بالاست) مراتب تجلی بالاتر هستند، اینجا نیز انطباق پیش فرض های مبنایی °کیهان شناسی و دانش شناسی- گنون در ساختار اندیشه اش قابل مشاهده است. بر اساس اصل تناظر است که گنون مبدأ علوم را واحد میدانند به طوری که علم حصولی را نیز در امتداد علوم سنتی یا قدسی میدانند. و درست بر همین اساس است که گنون علم تجدد و به ویژه جامعه شناسی را مورد نقد قرار داده و آن را نه علم، بل جهل معرفی میکند. چرا که علم حصولی مدنظر تجدد در امتداد علم قدسی نیست و اصلاً قائل به وجود سلسله مراتبی نبوده و هستی را به صورت خطی در نظر میگیرد که مبدأ و مقصد آن هیچ ربط و وابستگی به

یکدیگر ندارند. این گونه نگرش به هستی منبعث از تفکر فلسفی عصر تجدد است. فلسفه جدید به علت متصل نبودن به حقیقت تامه و منحصربودن به عقل جزئی و امور جزئی مورد نقد گنون است. زیرا از نظر وی یکی از اصول کیهان شناسی یعنی اصل «حقیقت» که یگانه و لایتغیر است در فلسفه جدید به عنوان مرکز دگرگون‌ناپذیر دایره هستی در نظر گرفته نشده است، لذا این فلسفه فاقد هدف و غایت بوده و در نتیجه دچار تشتت است، بنابراین راه به حقیقت نخواهد برد. در نظریاتی که بر فلسفه خطی بنا شده‌اند، در تکامل خطی مجموعه‌ای از نقاط در امتداد یکدیگر خط را می‌سازند. هر یک از ادوار تاریخی در نقطه‌ای پایان می‌یابد و نقطه بعدی آغاز دوران دیگر است. در این دیدگاه هیچگاه مبدأ و مقصد یکی نمیشوند در حالی که هیچ استدلالی وجود ندارد که یک دوره تاریخی دوباره تکرار نشود. در صورتی که دوری دوباره تکرار شود، دیگر اندیشه خطی معنا نخواهد داشت در حالی که این اشکال بر اندیشه دوری وارد نیست. عمده نقد گنون به جامعه‌شناسی نیز به دلیل رویکرد مادی و پوزیتیویستی آن است که فارغ از ارزشها و هنجارها به علمی محافظه‌کار تبدیل شده است و از این رو، افول و غروب را آینده این علم پیش بینی کرده است. و درست به دلیل همین رویکرد مادی‌گرایانه به تکنولوژی است که وی پدیده تکنولوژی را با عنوان «انجماد عالم» توصیف کرده و اندیشه‌های جامعه‌شناختی در حوزه توسعه را که بر محور تکنولوژی بنا شده و بر آن اساس غرب را پیشرفته و شرق را عقب‌مانده معرفی میکند، قابل نقد و بررسی است. در یک عبارت میتوان چنین نتیجه‌گیری کرد که اندیشه رویکرد سنت‌گرایی و به ویژه اندیشه گنون، تطابق



پیش‌فرض‌های مبنایی و ساختار نظریه قابل مشاهده بوده و نظریات و نقدهای او درست بر اساس مفروضات کیهان‌شناسی، دانش‌شناسی و انسان‌شناسی او استوار است. و در نهایت این رویکرد به این نتیجه رسیده‌است که هرچند در عمل دانش اجتماعی اسلام به صورت آکادمیک آن وجود ندارد، لکن اسلام ظرفیت تولید دانش اجتماعی خاص خویش را دارا است.

### رویکرد پدیدارشناختی:

ایزوتسو در پژوهش‌های اسلام‌شناسی خویش از اصول روشی زمینه‌گرایی، ساختارگرایی، زبان‌شناسی (تحلیل زبان) و نسبی‌گرایی اخلاقی بهره برده است. وی در نظریه «نسبی بودن و فرازبانی بودن احکام اجتماعی قرآن» از اصول روشی زمینه‌گرایی، ساختارگرایی و تحلیل زبانی استفاده کرده است. در قسمتی از این نظریه، شکاف روشی وجود ندارد بدین معنی که استفاده از روش یا روش‌هایی برای بررسی روابط انسانها با یکدیگر و با اجتماع، بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس در نظر گرفته شود ولی در بررسی تئوریک خارج از حوزه روشی مذکور، بحث و بررسی شود. اما در بخش دیگر نظریه مذکور شکافی روش‌شناختی مشاهده میشود. وی در توضیح فرازبانی بودن احکام اجتماعی قرآن از اصول روشی تحلیل زبان، نسبیت اخلاقی و زمینه‌گرایی بهره میبرد. ایزوتسو در نظریه مذکور با روش زمینه‌گرایی سعی در شناخت واقعیت دارد چرا که معتقد است ما هیچگاه جهان را به صورت برهنه نمی‌بینیم و نیز هیچگاه نظر ما درباره جهان عینی نیست زیرا ما اصولاً از یک منظر ارزشی و اخلاقی به جهان می

نگریم و زبان ما سخت آمیخته به ارزش‌گذاری است. درست همینجا است که تناقض در آراء و اصول روشی ایزوتسو به چشم می‌خورد. چرا که اگر بپذیریم ذهن هیچگاه بدون ارزش‌گذاری قادر به شناخت واقعیت نیست، اعتقاد به روش پدیدارشناسانه، اعتقادی منسوخ است. بنابراین، روش زمینه‌گرایی ایزوتسو برای شناخت اسلام و قرآن، مغایر اصول اولیه پدیدارشناسی است. ایزوتسو دانش اجتماعی اسلام را مدنظر قرار داده است.

اصول روشی کربن نیز بر دو روش نقد تاریخی و تفسیر روحانی استوار است. منظور از نقد تاریخی، نوعی رویکرد زمانی به تکوین، گسترش و تحول فلسفه و معرفت است که دیدگاهی جامعه‌شناختی و یا تاریخ‌گرایی دارد. منظور از تفسیر روحانی نیز نوعی رویکرد معرفتی و پدیدارشناسانه به فلسفه و معرفت است. کربن برای شناخت افکار فلسفی اسلام، قاعده پدیدارشناسانه و نه نقد تاریخی را ترجیح می‌دهد. متدولوژی ابداعی کربن، اساساً علت پدیده‌های معرفتی را در خود این پدیده‌ها مورد بررسی قرار می‌دهد نه در علل اجتماعی<sup>۵</sup> سیاسی. به عبارتی دیگر، رویکرد وی، رویکرد درون‌گرایی معرفت است. کربن در نظریه «ماوراء تاریخی بودن شعور دینی اسلام» یا «ماوراء تاریخی علم» تاریخ را با تفسیر روحانی توضیح و تشریح می‌کند نه با نقد تاریخی. در تفسیر روحانی وقایع به زمان انفسی و نه زمان آفاقی اسناد داده میشود. در این ادراک «قاعده مقارنه» اشکال و صور جانشین «قاعده توالی» آنها میشود. بر اساس قاعده مقارنه، سلسله مراتب عالم هستی و به عبارت ادبیات کربنی، «الهیات جهان‌های میانی»، عوالم موجود را در تقارن با یکدیگر دانسته و به عبارتی صورت‌صیورت

عمودی یعنی عروج و کمال را مدنظر دارد. لذا، در این نظام به جای زمان، مکان قرار میگیرد. مشکل الگوی ماوراء تاریخی علم در آراء کربن این است که «یا واقعیت رشد علوم اجتماعی در تمدن اسلامی را انکار و تأویل میکند و یا بدون ارائه تبیینی معرفتی، فقط به داده‌های واقعی آنها اشاره میکند.» روش تفسیر روحانی او باعث میشود که گستره علم جهان اسلام فاقد علم اجتماعی شود. چرا که مرکز هستی و مرکز علم جامعه در اندیشه اسلامی، توحید است. بنابراین، نمیتوان توحید را به صورت عینی و از نزدیک شناخت. لذا، این دانش، دانشی تأویل‌گرا و صوفی‌مشرّب میشود و به قول کربن در زمره «فلسفه نبوی» جای میگیرد و نه دانش اجتماعی. از این روست که کربن مدینه فاضله فارابی، رسائل اخوان‌الصفا و آثار ابوریحان بیرونی را در زمره تفسیر روحانی قرار میدهد. چرا که مفهوم اساسی که نزد آنان ارزشمند است، بیشتر اندیشه کمال روحانی است تا علم اخلاق ناشی از قاعده و نظم اجتماعی. در نتیجه کربن الگویی غیرتاریخی، غیرسیاسی و حتی غیراجتماعی از علوم اسلامی به تصویر میکشد. در یک جمع بندی کلی میتوان گفت به لحاظ اصول روشی، تناقضی در اندیشه‌های کربن دیده نمیشود و ساختار اندیشه او مطابق همان روشی است که در ابتدا متذکر شده است. لکن روش او، مانع از رشد و بالندگی دانش اجتماعی در متن تمدنی اسلام می‌گردد. لذا، برای جلوگیری از چنین انحرافی لازم است مفاهیم و نظریات ناشی از روش «تفسیر روحانی» در زمینه «نقد تاریخی» قرار گیرند. مطالعات کربن هم ناظر به دانش اجتماعی اسلام و هم ناظر به دانش اجتماعی مسلمین است.

شیمیل نیز بر اساس روش پدیدارشناسانه و الگویی که از هایلر اخذ کرده است، به بررسی نقش فرد در جامعه یعنی رابطه و کنش انسان ° خدا در آیین اندیشه اقبال لاهوری میپردازد. رویکرد شیمیل بر اساس الگوی اتخاذ شده از هایلر و نیز روش پدیده‌شناختی، الگویی جهانشمول است. نقطه قوت روش او در این است که ابتدا به روش عینی و رویکردی صرفاً علمی به تحقیق پرداخته و سپس از طریق مطالعه سطوح عمیق و نیز کاربرد نمادها و نشانه‌ها به فهمی عرفانی و عمیق می‌رسد. اندیشه‌ها و آراء شیمیل در تطابق با اصول روشی اوست. در یک جمع بندی کلی، رویکرد پدیدارشناسانه نگاهی بیرونی به تمدن اسلامی و دانش اجتماعی مسلمین دارد و سعی میکند با اتخاذ روش پدیده‌شناختی به دور از قضاوت‌های شخصی و هرگونه پیشداوری از منظر دنیای مدرن، دنیای اسلام را شناسایی کند. مطالعات شیمیل ناظر به دانش اجتماعی مسلمین است.

### رویکرد تاریخ گرایی:

این رویکرد با صاحب‌نظرانی چون: آدام متز، بارنز و بکر و بارون کارا دو و مشخص میشود. متفکرانی که در این رویکرد جای میگیرند علیرغم همدلی و سعی وافری که در فهم فرهنگ و تمدن اسلام از خود نشان داده‌اند، قادر به درک حقیقت این تمدن دینی نشده‌اند. برخی از آنان نقش اسلام را در پیریزی تمدن مسلمین انکار کرده و تمدن مذکور را زائیده شرایط دیگر از جمله شرایط تاریخی، جغرافیایی و تمدنی میدانند. به طور خلاصه اینان سعی در همدلی با تمدن مسلمین دارند، لیکن نقشی برای اسلام در ساختن این تمدن قائل نیستند.

از این جهت دیدگاهی موافق و نه همدلانه با تمدن مسلمین دارند ولیکن به دلیل نزدیکی با دیدگاه همدلانه، با اندکی اغماض، در این دیدگاه جای گرفته‌اند. اینان با رویکردی تاریخی و جامعه‌شناختی فرهنگ و تمدن مسلمانان را بررسی میکنند. هر یک از ایشان دارای نظریاتی است که از مبنای نظری واحدی نشأت گرفته‌اند. در این نظریه، ساختار و بنای اندیشه بر روی پیش فرض های مبنایی آن استوار شده و تطابق کامل با یکدیگر دارند به طوری که با هم یگانه شده‌اند. پیش فرض هایی همچون: ساده بودن و قابل فهم بودن دین اسلام برای قوم عرب و مسلمانان و نیز مناسب بودن دین اسلام نسبت به ادیان دیگر برای اکتشافات علمی. در مجموع میتوان گفت متفکران این رویکرد مسلمین را پژوهشگرانی با روش عینی میدانند. همچنین مطالعات و نظریات متفکران این رویکرد ناظر به دانش اجتماعی مسلمین است و نه دانش اجتماعی اسلام.

در مقام نتیجه گیری به سوالاتی که در آغاز بخش مطرح کردیم، پاسخ می دهیم. پرسش نخست با مضمون «شرق شناسان همدل در چند گونه قابل تقسیم هستند؟» به این نتیجه منتج شد که شرق شناسان همدل خود به دو دیدگاه منقسم می شوند، دیدگاهی که از دریچه و زمینه فرهنگ و تمدن اسلامی به مقوله مورد نظر میپردازد که حاوی تنها یک رویکرد یعنی رویکرد سنتگرایی است. دیدگاه دیگر دیدگاهی است که از دریچه فرهنگ مدرن به تمدن اسلامی و مسلمانان می نگرد. این دیدگاه نیز حاوی رویکردهایی چون: پدیدارشناسی و تاریخ‌گرایی است. اصحاب این رویکردها نیز علیرغم این که سعی در همدلی دارند، لکن به

خاطر رویکرد برون‌گرایی خود کمتر از رویکرد سنت‌گرایی در این امر توفیق یافته اما همچنان به عنوان دیدگاه موافق به تمدن اسلامی مطرح است. در مقام پاسخ به پرسش دوم با مضمون «نظر شرق‌شناسان همدل با تمدن مسلمانان درباره دانش اجتماعی مسلمانان چیست؟» را نیز جهت اختصار در قالب تابلویی به شرح زیر نمایش می‌دهیم:

پیشگامان	رهیافت / روش	نظریه	رویکرد	دیدگاه
رنه گنون	وحیانی / روش تحلیلی - استدلالی با محوریت وحی	۱. جامعه‌شناسی معرفت: نظریه علم قدسی	۱. سنت‌گرایی	همدلانه
ایزوتسو، کربن، شیمل	پدیده‌شناختی / تعلیق عقیده (اپوخته)	۱. نسبی بودن و فرازمانی بودن احکام اجتماعی قرآن، ۲. ماوراء تاریخی بودن شعور دینی اسلام، ۳. تلفیق نظام‌های فکری شرق و غرب در کلیت پوینده تمدن اسلامی	۲. پدیدارشناختی	
آدام متز، بارون کارا دو وو، بارنز و بکر	تاریخی / اسنادی و روایی	۱. رنسانس اسلامی، ۲. دانش اجتماعی مسلمین و شاخه‌های آن	۳. تاریخ‌گرایی	

جدول ۱- نظر شرق‌شناسان دیدگاه همدلانه درباره علوم اجتماعی مسلمین

پرسش آخر که پرسشی مبنایی است، بسته به دیدگاه‌ها و رویکردها پاسخهای متنوعی را می‌طلبد. در پاسخ به این پرسش با مضمون: «رابطه اسلام با علم و تفکر عقلانی چگونه رابطه‌ای است؟» دیدگاه همدلانه بسته به رویکردهایش پاسخهای متفاوتی دارد. رویکرد سنت‌گرایی تمدن اسلامی را در راستای تفکر عقلانی و

فلسفی میدانند. رویکرد پدیده‌شناختی از آنجا که خود رهیافتی فلسفی و پدیدارشناختی دارد، نظری مساعد به این مسأله دارد، رویکرد تاریخ‌گرا نیز در کل دید مثبتی نسبت به تمدن مسلمین دارد و تمدن اسلامی را از بعد علمی به معنای تجربی آن می‌ستاید. به طور کلی، شرق‌شناسان همدل با بررسی تفکر اجتماعی اسلام و مسلمانان، به این نتیجه رسیده‌اند که دانش اجتماعی مسلمانان، دانشی خاص تمدن اسلامی است بدین معنی که یا منبعث از وحی و توحید است و یا ربطی به دین اسلام نداشته و برآمده از دیگر ویژگی‌ها و شرایط جامعه مسلمین است.

در پایان، در قالب یک جمله می‌توان چنین گفت که بر اساس نظریه «خود آینه‌سان» نظر دیگری<sup>۵</sup> شرق‌شناس - نسبت به تمدن و دانش اجتماعی مسلمانان بر حسب رویکردهای دیدگاه همدلانه، با اندکی تسامح، نظری مساعد است. ذکر این نکته نیز ضروری است که در بسیاری از موارد تمدن اسلامی با تمدن مسلمانان خلط شده است، لذا این التقاط در نوشتار حاضر نیز تأثیرگذار بوده است.

۶۳

مطالعات الگوی پیرشرف  
اسلامی و ایرانی

ارزیابی و گونه‌شناسی دیدگاه شرق‌شناسان همدل با دانش اجتماعی مسلمانان

غلامرضا جمشیدینها، فاطمه هلالی، حمید پارسائیان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

## منابع فارسی:

۱. آشوری، داریوش، (۱۳۵۰). *ایرانشناسی چیست؟*، مجله راهنمای کتاب، سال ۱۴، شماره ۴، ۵، ۶ (تیر و شهریور ۱۳۵۰)
۲. آندروسایر، (۱۳۸۵). *روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، با مقدمه حمید پارسانیا، *روش رئالیستی و حکمت صدرایی*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. اعوانی، غلامرضا، (۱۳۷۵). *حکمت و هنر معنوی*، تهران: گروس.
۴. انتخابی، نادر، (۱۳۸۳). *به یاد ماکسیم رودنسون*، جهان کتاب، شماره ۱۸۳، تیرماه.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۸). *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید* (ویراسته جدید با اضافات و اصلاحات)، تهران: فرزانه روز.
۶. بارنز، هری المر و بکر، (۱۳۵۸). *تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۷. بی نا، *فلسفه تطبیقی و هم سخنی فرهنگها در اندیشه ایزوتسو*، نامه فرهنگ، شماره ۴۱.



۸. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۰)، *حدیث پیمانه*؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی، قم: دفتر نشر و پخش معارف.
۹. پارسانیا، حمید، (۱۳۷۹)، *علم و فلسفه*، چاپ دوم، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۰. تاجر، ۱۳۸۲.
۱۱. جلائپور، حمیدرضا و جمال محمدی (۱۳۸۷)، *نظریه های متأخر جامعه شناسی*، تهران: نشر نی.
۱۲. حافظ نیا، محمدرضا (۱۳۸۰)، *مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
۱۳. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۷۱)، *درگذشت پرفسور ایزوتسو: روش پدیدارشناسانه ایزوتسو در قرآن پژوهی*، کیان، سال ۲، شماره ۱۰، (آذر و اسفند).
۱۴. دسوقی، محمد، (۱۳۷۶)، *سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: هزاران.
۱۵. دو وو، بارون کارا، (۱۳۶۳)، *متفکران اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. رایبینگتن، ارل و واینبرگ، مارتین، (۱۳۸۲)، *رویکردهای نظری هفتگانه در بررسی مسائل اجتماعی*، ترجمه رحمت اله صدیق سروستانی، تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ.
۱۷. ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۱۸. زمانی، محمدحسن، (۱۳۸۵)، *شرق شناسی و اسلام شناسی غربیان: تاریخچه، اهداف، مکاتب و گستره فعالیت مستشرقان*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۹. زامبه، کریستین، (۱۳۸۸)، *عرفان و استشراق: عرفان اسلامی از دیدگاه لویی ماسینیون و هانری کربن*، ترجمه حسین اسماعیلی ابهریان، ماهنامه تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۳۸، اردیبهشت.

۲۰. سعید، ادوارد، (۱۳۸۶)، *شرق شناسی*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: امیرکبیر.
۲۱. شریعتی، سارا، (۱۳۸۶)، *ماکسیم رودنسون*، کانون آرمان شریعتی،
22. [www. Shandel.org](http://www.Shandel.org)
۲۳. شیمل، آن ماری، *اقبال، فیلسوف شاعر، شاعر پیام آور*، ترجمه خسرو ناقد، کیان، شماره ۴۲. این مقاله برگرفته از کتابی با همین عنوان و نویسنده و مترجم است.
۲۴. صادقی، تقی، (۱۳۷۹)، *رویکرد خاورشناسان به قرآن (بررسی پیشینه و تحلیل)*، تهران: فرهنگ گستر.
۲۵. قانعیراد، محمدمامین، *بررسی و نقد دیدگاه سیدحسین نصر - هانری کربن: تفسیر معنوی از علم در تمدن اسلامی*، منشأ مقاله: جهان اسلام (۱۸ آذر ۱۳۷۷) ص ۶، (۱۹ آذر ۱۳۷۷) ص ۱۲ و (۲۲ آذر ۱۳۷۷) ص ۱۰.
۲۶. کربن، هانری، (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه اسلامی*؛ با همکاری حسین نصر و عثمان یحیی، ترجمه اسدالله میشری، تهران: امیرکبیر.
۲۷. گنون، رنه، (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
۲۸. گنون، رنه، (۱۳۷۴)، *تقابل میان شرق و غرب*، ترجمه نسرین هاشمی، نامه فرهنگ، ش ۱۷.
۲۹. گنون، رنه، (۱۳۷۹)، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم*، ترجمه دل آرا قهرمان، چاپ اول، تهران: نشر آبی.
۳۰. لوبون، (۱۳۸۷)، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه حجت الاسلام سیدهاشم رسولی محلاتی (حسینی)، برگردان از عربی، تهران: کتابچی.
۳۱. متر، آدام، (۱۳۶۴)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی*، ج ۲، ترجمه علیرضا ذکوتی قراگزلو، برگردان از عربی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۲. معصومی همدانی، حسین، (۱۳۷۹)، *بحثی در روش شناسی و دیدگاه های ایزوتسو: معنانشناسی قرآن در سرزمین آفتاب تابان*، اطلاعات، ۲۲ مرداد.
۳۳. هابسون، جان، (۱۳۸۷)، *ریشه های شرقی تمدن غرب*، ترجمه مسعود رجبی و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ.

منابع لاتین:

34. Asef Hussain, « The Ideology of orientalism» in orientalism, Islam and Islamists; edited by Asef Hussain, Robert Olson, and Jamll Quneshi, (Brattleboro: Amana Books), 1984.
35. Schimmel, Annemarie, Deciphering the Signs of God: a phenomenological approach to Islam, State University of New York press (suny), 1994.
36. SCOPUS, <http://www.elsevier.com/locate/religion>, Gardaz, Michel, Twenty-fifth anniversary of Edward Said's Orientalism, 2004.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی