

Marshall Hodgson's Ethical Approach to Civilizational Study: Methodological Principles

Ali Moradi¹ 



Received: 2025/02/03 • Revised: 2025/02/27 • Accepted: 2025/02/28 • Online Publication Date: 2025/07/01

Abstract

A historian's approach to civilizational studies must be grounded in principles that guide their analysis of historical processes. Given that a historian's perspective stems from various factors, their engagement with the phenomenon of civilization and its connection to other civilizational elements will also differ. Marshall Hodgson, a prominent scholar of civilization, adopted an ethical approach to civilizational studies. He viewed civilization, by its very nature, as an endeavor aimed at understanding the true position of various civilizations. This approach is rooted in his compassionate spirit, which sought global peace through empathetic civilizations. Hodgson's primary work focused on Islamic civilization as a model for a global religious civilization. His approach is built upon principles that consider realism a crucial starting point for analysis. Critiquing Western exclusivity, he analyzed how religion functions within civilization. This article utilizes a descriptive-analytical method to explore these principles.

Keywords

Methodology, Marshall Hodgson, Ethical Approach.

1. PhD. History of Islamic culture and civilization, Islamic Azad University, Qom Branch, Faculty of Humanities, Department of Islamic Studies.

Email: f32306230@gmail.com

* Moradi, Ali. (2025). "Marshall Hodgson's Ethical Approach to Civilizational Study: Methodological Principles". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(118), pp. 72-99.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70976.2204>

□ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



نظر
مهر

سال سی و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۸)، تابستان ۱۴۰۴



اصول روش‌شناسی مطالعه تمدن بر اساس رویکرد اخلاقی مارشال هاجسن

علی مرادی 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

رویکرد مورخ در مطالعات تمدنی، باید بر اساس اصولی باشد که به تحلیل او از جریان‌های تاریخی جهت دهد. با توجه به اینکه رویکرد مورخ ریشه در عوامل مختلفی دارد، نوع مواجهه او با پدیده تمدن و پیوند آن با دیگر عناصر تمدنی نیز متفاوت است. مارشال هاجسن تمدن‌پژوهی است که در مطالعات تمدنی، رویکرد اخلاقی را بر اساس ماهیت تمدن تلاشی برای رسیدن به درک جایگاه واقعی تمدن‌ها می‌داند. چنین رویکردی نشست گرفته از روحیه دلسوزانه اوست که صلح جهانی را از گذر تمدن‌های همدل دنبال می‌کند. عمده کار هاجسن بر تمدن اسلامی، به مثابه الگوی جهانی تمدن دینی است. رویکرد او بر اساس اصولی بنا شده است که واقع‌گرایی را به مثابه مبدئی برای شروع تحلیل، اصل مهمی می‌داند و با انتقاد از انحصارگرایی غربی به تحلیل نحوه کنش دین در تمدن می‌پردازد. در این مقاله از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، مارشال هاجسن، رویکرد اخلاقی.

۱. دکتری تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام، گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه معارف، قم، ایران.

Email: f32306230@gmail.com

* مرادی، علی. (۱۴۰۴). اصول روش‌شناسی مطالعه تمدن بر اساس رویکرد اخلاقی مارشال هاجسن. نقدونظر، ۳(۱۱۸)، صص ۷۲-۹۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70976.2204>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



چگونگی تحلیل تمدن با توجه به گستره حوادث در آن، همیشه محل اختلاف بوده است؛ از این رو در بررسی تمدن، رویکردهای متفاوتی را مشاهده می‌کنیم. با توجه به اینکه تمدن‌ها ذوابعاد هستند، رویکردهای روش‌شناسی مختلفی با توجه به عوامل درونی و بیرونی برای کشف آن به کار می‌رود. بنابراین روش‌شناسی از مقولاتی است که جهت‌گیری کلی ایده‌مورخ و نوع مواجهه او با پدیده تمدن را مشخص می‌کند. مارشال هاجسن، بنیان‌گذار رشته مطالعات تمدنی در دانشگاه شیکاگو، تحلیل تمدنی را مهم‌ترین سطح تحلیل در هندسه میراثی بشریت می‌داند؛ از این رو در پی روش‌شناسی مبتنی بر رویکردی است که شناخت واقعیت تمدن را میسر کند. با توجه به اینکه رویکردهای مختلف، مبانی تحلیلی متفاوتی را ارائه می‌دهند و بالطبع روش تحلیل داده‌های تاریخی تابع چنین اصولی خواهد بود. از این جهت هاجسن معتقد است شناخت صحیح ماهیت، ابعاد و عناصر تمدن که در سیر تحولات تاریخی قرار گرفته‌اند، جز با رویکرد اخلاقی به تمدن میسر نیست. تعریف او از رویکرد اخلاقی، تعهد به اصول مشترک انسانی است؛ به طوری که منجر به خشونت و تصادم نشود (hodgson, 1974, pp. 539). در این رویکرد، هاجسن معتقد است نگاه عمیق به منشأ میراث بشری، زمینه تقارب تمدن‌ها را به وجود می‌آورد؛ از این رو تحلیل تمدن بر اساس سنت‌های تجمعی یا همان فرهنگ مرکب^۱ را به واقعیت تاریخی نزدیک‌تر می‌داند. هاجسن با داشتن نگاه کلان، پیوند عمیقی با تاریخ جهان برقرار، و بحث خود را با انتقاد از انحصارگرایی غرب شروع می‌کند. در نتیجه تلاش می‌کند با این رویکرد، عناصر موجود در تمدن اسلامی را در فضایی فراتر از تمدن اسلامی ببیند. هاجسن با تأکید بر تمدن اسلامی به مثابه الگوی جهانی تمدن، دین را مقوله‌ای مؤثر و انکارناپذیر در تمدن می‌داند و در پی نحوه کنش این امر معنوی در تمدن است. توجه به دین و ردیابی تأثیر آن در ساختار تمدن، او را بر آن داشت تا مورخ را به مثابه متکلم الهی بداند؛ زیرا با توجه به ماهیت معنوی دین و



1. Compound Culture

تجسم آن در برخی مظاهر مادی، و تبدیل آن به یک پدیده تاریخی، اقتضای شناختی فراتر از اعتقادات صرف و درونی انسان را می‌طلبد؛ از این رو توجه به دین از اصولی است که در رویکرد هاجسن در تحلیل تمدن برجسته است.

با توجه به اجتناب‌ناپذیر بودن جایگاه تمدن‌ها در تحلیل تاریخی، مستشرقان درصدد برآمدند تا با همسوس شدن با سیاست استعماری غرب، اصولی را پی‌ریزی کنند که تعلقات فرهنگی و جهت‌گیری خلاف واقع تمدنی در آنها مشهود است و در پی قرائتی از تمدن بودند که با انقطاع از تاریخ، درصدد نشان دادن تمدن غرب به مثابه مبدأ تحولات تمدنی باشد؛ از این رو تاریخ را ابزاری برای انحراف اذهان برای برتری غرب به کار بردند. با توجه به تعلقاتی که مستشرقان به تمدن خود دارند تلاش می‌کنند تمدن غرب را برجسته نمایند و دیگران را تابع بدانند. در نتیجه فضای تقابل بین تمدن‌ها بیش از تعامل است. در چنین فضایی، رویکرد اخلاقی به تمدن تلاش می‌کند همه را در جایگاه شایسته خود ببیند و با تعمق و دوراندیشی، و اجتناب از تعصب، تحلیلی واقع‌بینانه ارائه دهد این رویکرد اهمیت بسزایی پیدا می‌کند.

با توجه به اینکه آثار هاجسن به فارسی ترجمه نشده است و پیشینه مهمی در دسترس نیست، تمرکز اصلی بر کتاب شش جلدی اعجاز اسلام^۱ (۱۹۷۶) بوده است. همچنین نظر به تفکیک‌نشدن تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری در کلام مستشرقان، و صراحت‌نداشتن در مبانی، پس از مطالعه دقیق کتاب و تحلیل و تجزیه مباحث هاجسن، با توجه به غامض بودن نظر هاجسن تلاش شده است از منابع لاتین برای توضیح و تبیین دیدگاه هاجسن استفاده شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. رویکرد

رویکرد در لغت، به معنای روی‌نهادن و جهت‌گیری است (دهخدا، ۱۳۴۶، ص ۲۱۰).

1. The Venture of Islam



در اصطلاح نیز شیوه یا ایده کلی است که فرد برای مواجهه با یک وضعیت مهم اتخاذ می‌کند؛ از این رو رویکرد نشان‌دهنده الگوی فکری است که ناشی از اعتقادات شخص است (ساشادینا، ۱۳۹۳، ص ۳۹۲).

۱-۲. اصول

اصل در لغت، به معنای ریشه و شالوده است (معین، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳). در اصطلاح نیز به معنای زمینه شناخت تحلیل است که بر اساس آن، مسائل تجزیه و تحلیل می‌شوند (ساشادینا، ۱۳۹۳، ص ۳۵۵).

۱-۳. روش‌شناسی

روش‌شناسی در لغت، به معنای طرز تمایل و سبک است (Harris, 1980, p. 32). در اصطلاح نیز به معنای معرفت و شناختی است که تفسیر پدیده را بر اساس توصیف و تحلیل آن با توجه به داده‌های معتبر مسیر می‌کند (Creswell, 2018, p. 345).

۲. واقع‌گرایی به مثابه اصل اخلاقی در تمدن

هاجسن اگرچه شخصیتی است که در تمدن غرب رشد یافته است، همه واقعیت تاریخ را در تمدن غرب خلاصه نمی‌کند. او رویکردها را وسیله‌ای برای ورود انسان‌ها به تاریخ از زاویه نگاهشان می‌داند که در تصمیم‌های کلان و خرد، اثر خود را نشان می‌دهد (Geyer, 2019, p. 59). با این نگاه، او در پی این است که ریشه تحلیل غلط از تمدن را که منجر به تصادم تمدن‌ها شده است، بفهمد (burke, 1999, p. 42). بنابراین معتقد است که مورخان جایگاه واقعی تمدن‌ها را نشناخته‌اند و مورخ با زاویه ورود اشتباه به تاریخ سبب ایجاد این تنش‌ها شده است. او در نگاه کلان تمدنی، در پی تصحیح رویکردها و روش‌ها و در نتیجه واقع‌گرا کردن جایگاه واقعی تمدن در هندسه فکری مورخ است (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 26-28). هاجسن معتقد است رویکرد اخلاقی تنها رویکردی است که ماهیت تمدن را در دوره‌های بلند بررسی می‌کند و تحلیلی در سطح تمدن ارائه می‌دهد (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 155-162). او بر این نکته تأکید می‌کند مورخی که در پی



واقع‌گرایی نباشد، وقت خود را صرف حوادثی می‌کند که اتفاقی هستند و ارتباط و پیوستگی به یکدیگر ندارند و چنین اموری را دارای ارزش مطالعاتی نمی‌داند و بر کسانی خرده می‌گیرد که کتاب‌های خود را از این دست حوادث مملو کرده‌اند (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 40-45; burke, 1999, pp. 18-22). از پاسخ به پرسش‌هایی است که منتج به نظمی معنادار می‌شود (مرادی و همکاران؛ ۱۴۰۳، ص ۱۲). در چنین فرایندی دو نوع مورخ را مطرح می‌کند: (۱) مورخ نمونه‌ساز؛ (۲) مورخ استثنایی.^۲ او فقط مورخ نمونه‌ساز را در پی یافتن واقعیت تاریخی می‌داند (Hodgson, 1974, p. 26-2) که به دنبال کشف واقعیت و ارائه اصولی برای تحلیل صحیح فرایند تاریخ است. در نتیجه هاجسن شناخت واقعیت تاریخی را از راه اثبات انباشت تمدنی به مثابه اولین اصل اخلاقی شروع می‌کند. (Hodgson, 1974, p. 240) در این رویکرد، تجربه و اندوخته میراث بشری به مثابه معیاری برای ارزش‌گذاری تمدن‌ها مطرح است (Hodgson, 1974, v. 3, p. 8) اما چگونه می‌توان تمدنی را که منشأ آن از حس انسان معاصر فراتر می‌رود، درک کرد و از وجود ممتد آن آگاه شد (Hodgson, 1974, p. 38). او در این رویکرد، بر اساس اصل وصلت رودولف و دیلتای با حوادث تاریخی مواجه می‌شود؛ از این رو خوشه‌های تمدنی را مطرح می‌کند که تمدن‌ها معالیلی هستند که علت و منشأ واحدی دارند. بنابراین هاجسن فقط به درک حسی و مشاهده اکتفا نمی‌کند، و استدلال عقلانی مبتنی بر قیاس و استقراء، به درک او از تمدن کمک می‌کند که نتیجه آن می‌تواند وزن تمدن‌ها را در جایگاه واقعی خود اثبات کند (Hodgson, 1974, v. 2, p. 350). هاجسن پذیرش ارتباط متقابل را دومین اصل اخلاقی مرتبط با هستی‌شناسی تمدن می‌داند. پذیرش وجود انسان‌هایی در این جهان با فرهنگ‌ها و افکار متفاوت، گستره فکر انسان را از

1. Typicalizer

مورخ نمونه‌ساز در پی استنباط قانون عام از حوادث تاریخی و سپس تعمیم آن به دوره‌های مختلف است. این نوع مورخ در پی ربط حداکثری و تأثیر متقابل حوادث بر یکدیگر است که مطابق رویکرد تمدنی است.

2. Exceptionalizer

مورخ استثنایی اگرچه در پی استنباط قانون کلی است، به دنبال تعمیم و ربط حوادث نیست و تمرکز خود را بر مسئله خاص می‌گذارد.



مرزهای فکری محدود فراتر می برد. به عبارت دیگر، هاجسن با رویکرد اخلاقی، درون بینی خود را با برون بینی دیگران همانندسازی می کند (Salvatore, 2010, p. 4). ارتباط مستقیم و بی واسطه با عناصر حیاتی هر فرهنگ از طریق تأثیر آنها می تواند منجر به درک ارتباطات متقابل بشری شود (burke, 1999, p. 2) و شناخت ارتباطات به مثابه شناخت حرکت عمده تمدنی است که فهم را از صعوبت کلان نگری خارج می کند (Admod, 1999, p. 45). اصل اخلاقی سوم توجه به اعتبار اسناد تاریخی برای درک دستاوردهای واقعی در تمدن است که راه رسیدن به دو اصل اول است؛ ازاین رو هاجسن تکیه بر حدس و گمان را نمی پذیرد. از نظر هاجسن، واقعیت معتبر یعنی دلیل بر وجود آثاری که بتوان به آنها استناد کرد. بنابراین او به مطالعه تاریخ اسلام که می رسد اعتراف می کند که گرچه حدس و گمان داریم، می توانیم آن را مبتنی بر اصول عینی بررسی کنیم و حتی می توانیم به متن قرآن به مثابه شاهد مستقیم تکیه کنیم (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 155-162). از نظر هاجسن، گرچه در ارجاعات متن قرآن ابهام وجود دارد، برای تفسیر آن می توانیم به گزارش های تاریخی به شرطی که دستخوش تغییر نشده باشند، تکیه کنیم و از مجموع آنها، به یک تصویر مجسمی از پیکره تمدن اسلامی برسیم. اما درباره مطالعات زبان شناختی دوره باستان، به علت دشواری بودن خط آنها، به محدودیت های زبان شناختی اشاره دارد و اعتراف می کند که در این حوزه، احتمال دست کاری وجود دارد (Hodgson, 1974, v. 1, p. 45)؛ زیرا نوع مطالعه باستان به دلیل نداشتن متن مناسب و علمی، کار هاجسن را به جست و جو در آداب و فرهنگ های اجتماعی در بستر تاریخ برده است؛ زیرا هاجسن معتقد است که نگرش عینی یک ملت را باید در فرهنگ آن جست و جو کرد، نه در کتاب هایی که چندان واضح نیستند، و حتی ایده های انتزاعی در ذهن نمی توانند دیدگاه قطعی یک ملت را بازتاب کنند (فریتز مایر، ۱۳۴۲، ص ۷۴). اصل اخلاقی چهارم هاجسن قضاوت مبتنی بر تحلیل واقعی از حوادث تاریخی در دوره بندی بلندمدت است؛ ازاین رو از منابع معتبر با تحلیل کلان آنها برای استنباط اصولی برای مواجهه با سیر تاریخی بهره می برد. او جایگاه منابع تاریخ تحلیلی، مانند تاریخ طبری، تاریخ مسعودی، تاریخ ابن خلدون را برای کشف قانون تاریخی مهم

می‌داند (Hidgson, 1974, p. 4)؛ زیرا چنین منابعی اول اینکه، به مثابه منابع تاریخی، دوره‌ای بلندمدت را با نگاهی تحلیلی بیان کرده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۵۱) و دوم اینکه، قواعد فرا زمانی و مکانی و تحلیل‌های کلان آنها به نوعی ساختار تمدنی فراتر از جامعه خود را نشان می‌دهد. در نتیجه جایگاه عناصر تمدن را از این زاویه بهتر می‌توان درک کرد و تحلیل مورخ را با شواهد بین‌الذهانی تقویت می‌کند (Burke, 1999 p. 15).

۳. انتقاد از انحصارطلبی غرب

هاجسن معتقد است برای دیدن واقعیت تاریخی تمدن باید نگاه کلان و بدون تعصب را حفظ کرد. او تاریخ را ابزاری برای رسیدن به اهداف عالی بشریت می‌داند که نباید به مثابه عاملی محدودکننده برای اندیشه باشد، بلکه باید عاملی برای درک جایگاه انسانی باشد. در مرحله اول، دیدگاه انسان‌گرایانه هاجسن او را ترغیب می‌کند که از ذات‌گرایی تمدن‌گرایان اجتناب نماید (Hodgson, 1974, v. 1, p. 41) و در مرحله دوم، چشم خود را برای دیدن دیگران باز کند. او روش خود را با انتقاد از (خود غربی) شروع می‌کند (burk, 1999, p. 10) و مورخان غربی را به سوءاستفاده از تاریخ به مثابه ابزاری برای تسلط بر شرق، و تحریف تاریخ متهم می‌کند. هاجسن نتیجه چنین رویکردی را نزاع تمدنی می‌داند که در مقابل ایده تاریخ به مثابه ابزاری برای رسیدن به صلح تمدنی است (Dzhedzhoram, 1999, pp. 8-12). از نظر هاجسن، مشکل بسیاری از مورخان غربی این است که از دیدگاه هگلی، شروع به نگارش تاریخ می‌کنند. آنها تاریخ را به مثابه داستان پیشرفت و تکامل مطالعه می‌کنند؛ داستانی که با غرب آغاز می‌شود و به شکل نارسایی، بیانگر تفکر اروپامداری است؛ اروپایی که خود را منشأ تاریخ جهان می‌داند؛ از این رو تمدن را زائیده مغرب زمین می‌پندارند (burk, 1999, p. 43) و تمدن اسلامی را مانند کشتی می‌دانند که در ساحل تمدن غرب به گل نشسته است. در این نگاه، دراصل انسان شرقی نمی‌تواند تمدن داشته باشد (Salvatore, Armando 2010, p. 6). از نظر هاجسن، نتیجه چنین بینش غیرتمدنی‌ای گسترش غیرمتوازن علوم است که منجر به فشار بر منابع طبیعی، و در نتیجه فقر و قحطی شده است و منشأ آن نیز نگاه انحصارگرا و تک‌بُعدی به





زندگی و مهم‌تر از همه، نبودن اخلاق زیست تمدنی است (hodgson, 1974, p. 418). هاجسن در نفی چنین رویکردی، معرفت‌شناسی غرب را ناقص می‌داند و همچنین روش اعتلایی غرب مبتنی بر کمیت‌گرایی ذهنی غیرواقعی را که به تحقیر شرق منجر شده است، زیر سؤال می‌برد (Dzhedzhoram, 1999, p. 11). او با نگاه رئالیستی مشاهده می‌کند که انباشت تمدنی در شرق عالم و به‌خصوص در منطقه ایکومن^۱ (نیل تا سند) اتفاق افتاده است (Tamari, 2015, p. 182). بنابراین هاجسن در پی خدشه به تصویر ساختگی غرب از عالم است. او این روش را برابر روش - کمی - مبتنی بر مشاهده بصری غربی‌ها مستدل می‌کند؛ برای نمونه در مقابل نقشه مرکاتور، شبه‌جزیره هند یا آفریقا را برجسته می‌کند یا در نقد اصطلاح خاورمیانه، مسافت بین قاره اروپا و دیگر مناطق ایکومن را محاسبه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اگر ملاک مکان باشد، اروپا در حاشیه جهان تمدنی قرار دارد (Tamari, 2015, p. 64). نتیجه چنین محاسبه‌ای این است که ایده تقسیم جهان به دو بخشی که از نظر جغرافیا، فرهنگ، جمعیت و تاریخ برابر نیستند به مثابه نیمه‌های تمدن جهانی، اشتباه است. مهم‌تر از همه، اشتباه است که بگوییم اروپا در مرکز تاریخ است؛ زیرا نه تنها بیشتر مردم در شرق سند زندگی می‌کردند، بلکه بیشتر تاریخ جهان در آنجا اتفاق افتاد؛ از این رو منطقی‌تر است که بگوییم اروپا از جریان اصلی تاریخ منزوی بوده است (Wilfred, 1962, p. 7). رویکرد اخلاقی - رئالیستی، هاجسن را به این سو سوق داد که تفکیک جهان به شرق و غرب بخشی از فریب گسترده ذهن غربی است که در همه رشته‌های دانشگاهی و همچنین افکار عمومی، سیاسی و مذهبی، نفوذ، و تاریخ جهان را آلوده کرده، و غرب را در جایگاه برتر قرار داده بود که با واقعیت همخوانی نداشت (Burke, 1999, p. 18). پیامد رویکرد هاجسن منجر به این شده است که قراردادهای معمول تاریخ‌نویسان جهان غرب در گذشته (توینی، اسپنگلر، هگل و مارکس) نه تنها در نگرش شرق‌شناسانه گرفتار شده بودند، بلکه عنصر تعیین‌کننده‌ای یعنی به رسمیت شناختن کرامت تاریخی جوامع مستقل دیگر غیر از غرب را نادیده می‌گرفتند

1. Ikomen

(Gudrun, 2021, p. 118) هاجسن رویکرد اخلاقی را در مقابل رویکرد انحصارگر انسان غربی مطرح می‌کند؛ زیرا آنچه مطلوب انسان غربی است، جدایی و انشقاق بین تمدن‌ها با هدف تسلط و استعمار آنها است؛ در حالی که رویکرد اخلاقی هاجسن اصل را بر باز ارزیابی و احیای دیگران می‌گذارد. در این رویکرد، این احساس وجود دارد که انسان‌ها متعلق به یک ریشه هستند و «غیر» و «دیگری» معنایی ندارد (Burke, 1999, p. 332). هاجسن برای اثبات این نظر، دو روش را انتخاب می‌کند: ۱) ارجاع به ریشه تمدن‌ها که از یک اصل به دست می‌آیند (Hodgson, 1974, v. 1, p. 45). هر تمدن متأخری شکل تکامل یافته تمدن‌های متقدم است (Hodgson, 1974, v. 2, p. 231). هاجسن در تلاش است رویکرد میانه‌ای را اتخاذ کند که دستاوردهای تمدنی را در مقیاس واقعی به نحوی لحاظ کند که منجر به شرق‌شناسی پراگماتیک شود (Salla, 1997, p. 5).

۴. دین یک واقعیت تمدنی

هاجسن معتقد است زمانی که تمدن از نگاه تنگ انحصارگرایان خارج شود، همه ابعاد وجودی انسان ملاحظه خواهد شد. بنابراین با سیر در تاریخ به این نتیجه می‌رسد که تکامل ناقص تمدن غرب از به حاشیه راندن مقوله مهم دین ناشی می‌شود که در عصر حاضر، تمدن غرب را دچار بحران هویتی کرده که از نگاه تک‌بعدی به موضوع تکامل انسان ناشی شده است. او با این نگاه، تمدن اسلامی را الگویی برای تعامل تمدن‌ها معرفی می‌کند و بر نقش دین و سبک زندگی آن در مقابل نگاه مادی‌گرایانه صرف تأکید می‌کند. از نظر هاجسن، برای اینکه به یک رویکرد اخلاقی در تمدن برسیم، باید تحلیل تمدن نیز در سطح ماهیت تمدن باشد؛ از این رو بازنگری در رویکردها و روش‌ها را برای نشان دادن واقعیت ضروری می‌داند (Hodgson, 1974, v. 1, p. 95). هاجسن معتقد است که دین مبتنی بر واقعیتی درونی است که در خارج، خود را در جایگاه فرهنگ نشان داده است (Tamari, 2015, p. 25) و همگام با دیگر عناصر، ماهیت تمدن اسلامی را شکل می‌دهد. در مقام فرایند تاریخی نیز دین به منزله پدیده‌ای است که در سیر تکامل تمدن، محوریت داشته است؛ از این رو برای شناخت تمدن از مطالعه تاریخی دین بی‌نیاز نیستیم





(Geyer, 2019, p. 75)؛ زیرا تشخیص تأثیر آثار سببی در مسیبات، نیاز به لحاظ تطورات تاریخی دارد (فریتزمایر، ۱۳۴۲، ص ۷۴). اما با توجه به ماهیت درونی دین و تأثیر آن، هاجسن را بر آن داشته است که هر «چرایی» را به «چگونگی» بازگرداند. او برای دستیابی به این هدف، از دوگانه صرفاً تاریخی یا صرفاً پدیده‌ای آغاز می‌کند. از نظر او، اگر دین تنها امری تاریخی باشد، ماهیت تمدنی آن بروز نخواهد کرد (Hifdil, 2019, pp. 7-6)؛ زیرا معتقد است اگر سنت‌ها در تاریخ متوقف شوند، از بین خواهند رفت؛ اما در صورتی که دین را تنها پدیده بینیم، ارتباط آن با دیگر عوامل مشخص نخواهد شد و درواقع امری ذهنی باقی خواهد ماند (Hodgson, 1974, v.1 p. 74). بنابراین هاجسن با تلفیق چرایی و چگونگی فرایند تمدنی معتقد است که دین اسلام به مثابه تنها دین تمدنی در عصر حاضر، هنوز هم بقای تمدنی دارد و از این جهت با دیگر مستشرقانی که تمدن اسلامی را به گذشته مربوط می‌دانند، مخالفت می‌کند؛ با این استدلال که آثار تمدنی دین اگرچه دارای رکود هستند، بنا بر کنش تعاقبی، فرهنگ دینی منتظر فرصت مناسبی برای پیشگامی است (شاخ، 1342، ص ۵۷)؛ از این رو هاجسن پویایی ذاتی دین و کنش تمدنی آن را در بررسی تمدن امری ضروری می‌داند و با شکافتن و تجزیه دین معتقد است که ذوابعادبودن دین از آن جهت که جنبه مادی و معنوی زندگی بشر را لحاظ می‌کند نمی‌تواند محدود به زمان خاصی بماند (Hodgson, 1974, p. 361). در این تحلیل، افزون بر اینکه دین در ساخت معنا دخیل است، هم‌زمان نیز کنش‌گری را در ساختار تمدن ایجاد می‌کند که از ماهیت سیال دین ناشی می‌شود (Hodgson, 1974, v.1 p. 115)؛ از این رو هاجسن در کتاب اعجاز اسلام، دین اسلام را آگاهی جهانی می‌نامد که به مثابه بخشی از جنبه درونی انسان انکارناپذیر است. هاجسن اگرچه معنویت را اعم از دین می‌داند، معتقد است که دین به همه نیازهای انسان پاسخگو است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳). او از دو جهت ادعای خود را اثبات می‌کند: ۱) دین اسلام به عالم بالا متصل است؛ از این رو می‌تواند خواسته‌های بشر را تا اندازه استعداد او برآورده کند (Hodgson, 1974, v.1 p. 360). ۲) دین اسلام از آن جهت که میراثی مرتبط با انسان است، نسخه تکامل‌یافته‌ای از معنویت است که با مجسم‌شدن در قالب فرهنگ، به آخرین نیازهای انسان پاسخ می‌دهد

(Hodgson, 1974, v.1, p. 75). از نظر هاجسن، برای اثبات دین و تأثیر آن در تمدن، لازم نیست همه مردم در همه چیز اتفاق داشته باشند، بلکه امر مشترک درونی معنوی می تواند نقطه عزیمتی برای همکاری میان انسان ها باشد (Tamari, 2015, p. 25). از نظر هاجسن، تمدن اسلامی از نظام اخلاقی شروع می شود که برای رسیدن به هدف باید در معرض آزمایش وجدان انسان ها قرار گیرد. بنابراین هاجسن از ترکیب دین و فرهنگ به پدیده ای به نام تمدن اسلامیکیت می رسد که نوعی سبک زندگی معنوی مبتنی بر فهم مشترک از هسته ای معنوی دین که از لایه درونی انسان شکوفا شده است، تأکید می کند (Tamari, 2015, p. 350).

از نظر هاجسن، تأثیر دین در نظام های تمدنی مبتنی بر واقعیت خارجی است، نه صرفاً امری ذهنی یا برگرفته از علاقه های شخصی؛ از این رو با انتقاد از کسانی که دین را تنها امری فردی و غیر مؤثر می دانند، اثبات نقش تاریخی دین در تمدن سازی را استدلال متقنی برابر نیهیلیسم و سکولاریسم می داند که توجهی به ابعاد مختلف دین در عرصه تمدن ندارند (Hodgson, 1974, V.1, p. 484). هاجسن تساوی «اخلاقی بودن تمدن» با دین را امری ضروری می داند و با این رویکرد، قصد دارد از تمدن اسلام دفاع کند. او اگرچه خود را مسیحی معتقد معرفی می کند، روحیه کواکری (اخلاق محور)، او را بر آن داشته است که از قرائتی از اسلام که با رویکرد کلان تمدنی مطابق است، دفاع کند (Geyer, 2019, p. 42). بنابراین او با تحقیق در دین به مثابه یک پدیده باطنی معتقد است که وجدان انسان به مثابه عامل اصلی تحول گرا و جویای حقیقت، با درکی عمیق از تحولات تاریخی آمیخته شده است و کنش های درونی انسان با واکنش های بیرونی، فرهنگی همسو با دین را به وجود می آورد (Hodgson, 1974, v. 1 p. 370). این نوع نگاه به دین، بینش معنوی و حرکت مادی تمدن را مکمل یکدیگر می داند؛ به گونه ای که تمدن به مثابه آخرین دستاورد انسان، معنای واقعی خود را می یابد؛ از این رو هاجسن مورخ را متکلم الهی می داند.

هاجسن با بررسی تمدن های دیگر و مقایسه ارکان آنها و نحوه پاسخ هایی که به چالش های مادی داشته اند، معتقد است که اسلام با ساخت فرهنگ تمدنی به مثابه آخرین





تجربه معنوی - نبوی می‌تواند الگویی برای تمدن‌های معاصر باشد؛ زیرا جایگاه عناصر مختلف و نسبت آنها با دین تجربه شده است (Burk, 1999, p. 23). دلیل هاجسن نیز آن است که دین هنگامی که به فرهنگ تبدیل می‌شود، نیازمند تعامل با دیگر فرهنگ‌هاست، و از این رهگذر، به تجربه‌ای ارزشمند در زمینه تعامل میان فرهنگ مادی و معنوی در سطح نظام‌های تمدنی دست می‌یابد؛ تجربه‌ای که بر اساس قانون چالش و پاسخ است و با توجه به تجربه تاریخی بشر، دین اسلام به مثابه تنها کنش گر تمدنی با هسته معنوی، با نظام‌های انسانی ترکیب شده و توانسته است آنها را در شیوه واکنش، تابع خود کند (Hodgson, 1974 v. 1, p. 338). البته هاجسن اصرار ندارد که اثبات کند دین علت مطلق و مؤثر در سیر تکامل تمدن مسلمانان بوده است؛ از این رو مواردی را بیان می‌کند که دین از دیگر عناصر، متأثر شده است، مانند تمدن پارسی که تأثیر زیادی بر فرهنگ اسلامی داشته است؛ از این رو تحلیل دین در تمدن مبتنی بر واقعیاتی است که از نحوه نفوذ دین در عناصر مادی و معنوی دیگر تمدن‌ها به دست می‌آید (Hodgson, 1974 v. 1 p. 336).

هاجسن با بررسی حوزه‌های مختلف دین اعم از عقاید، اخلاق و احکام در نقاط مختلف تمدن به این نتیجه می‌رسد که فرهنگ دینی در فضای تمدن اسلامی با توجه به قوت و ضعف فرهنگ‌ها و استعداد اکولوژی، در همسو کردن فرهنگ دینی با دیگر فرهنگ‌ها تلاش کرده است و دراصل در فضای فرهنگی، اصراری بر تحمیل از سوی دین نبوده است (Hodgson, 1974 v. 1 p. 90). بنابراین هاجسن در پی یافتن «چرایی عدم تأثیر تام دین» در سطح نظام‌های تمدنی معتقد است که چسبندگی سنت‌ها با توجه به نیاز اخلاقی آنها سبب شده است که دین به مثابه امری اخلاقی نتواند آنها را به طور کامل تغییر دهد (Hodgson, 1974 v. 1 p. 74)، بلکه چنین رویکردی مستلزم شناخت متقابل و احترام از سوی سنت بزرگ یعنی دین است. هاجسن برخلاف افرادی، مانند ادوارد سعید که قائل هستند سنت بزرگ به هژمونی تبدیل شده و سنت‌های دیگر را در خود هضم کرده، معتقد است که سنت بزرگ بدون سنت‌های کوچک امکان حیات ندارد (شاخت، ۱۳۴۲، ص ۵۷). بنابراین توجه به هر دو سنت در فهم تحولات اجتماعی مهم است و شکل

تمایز میان آنها به تدریج در حال از بین رفتن است (Brown, 1999, p. 8) که به نوعی سبک زندگی مشترک منجر می شود و اسلامیکیت نامیده می شود (Hodgson, 1974, v. 1, p. 95). از منظر هاجسن، اصطلاحات اسلام و اسلامی فقط برای قلمرو دین مناسب هستند؛ اما زمانی که مرجع خود را به دین محدود نکنیم، برای سنت های فرهنگی تمدن به اصطلاحاتی متفاوت، مانند اسلامیکیت (اسلام گونه) نیاز داریم. برخلاف نظر برخی مستشرقان (ساشادینا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲)، آنچه برای هاجسن مهم است، فرهنگ است (Krämer, 2021, p. 6)؛ از این رو هاجسن می خواهد کنش دین را در فرهنگ ها ردیابی کند و معتقد است که نمی توان تمدن را مستقیم از دین استخراج کرد؛ زیرا تمدن از نظام ها و فرهنگ های مختلفی ایجاد می شود که به تعیین در فضای بیرونی نیاز دارد (Hodgson, 1974, p. 370). او برای رسیدن به این هدف، ایده اولیه، گفتمان سازی، تعهد، الگوی جامعه مدنی و در نهایت الگوی ثانویه تمدنی برای ترکیب فرهنگ ها را مرحله می داند که برای رسیدن به سطح تمدنی باید طی شوند (Hodgson, 1974, v.1, p. 88). در این فرایند، هرچه به سوی مراحل پایانی پیش می رویم، دین عینیت فرهنگی بیشتری پیدا می کند.

چنین روشی در تحلیل بسط تمدن سبب می شود دین با حوزه پیرامونی خود ترکیب گردد که به معنای زمینی شدن دین نیست، و نیز تصور نادرست درباره خنثی بودن دین در تمدن را که مبتنی بر این فرض است که دین تنها امری ذهنی و شخصی است، اصلاح کند (Hodgson, 1974, v.1, p. 88-92). دین امری واقعی است که بر اساس نیاز اخلاقی و اجتماعی وارد کنش گری شده است (Geyer, 2019, p. 42). در این سطح، دین در چهار مرحله کنش گری، رسیدن به تجربه درونی مشترک، عینیت یافتن در قالب فرهنگ، و سیالیت، فرایند حضور خود را در تمدن طی می کند (Krämer, 2021, pp. 6-12). تحلیل هاجسن برای رسیدن به سطح کلان تمدن دینی از چند مرحله شکل گرفته است که شامل تبدیل دین به فرهنگ، تعامل دو سوئه فرهنگ ها، تبدیل فرهنگ دینی به بخشی از سطح کلان تمدن بر اساس اصل نقصان فرهنگی، شناسایی عناصر کلیدی در حوزه دین، سطح تأثیر گذاری عناصر دینی در سطح تمدن بر اساس ارزش گذاری است (Asad, 2001, p. 5).





هاجسن با فرهنگی شدن دین، این پرسش را مطرح می‌کند که چرا فرهنگ دینی در تمدن باید پیشرو باشد و دیگر فرهنگ‌ها را متأثر از خود کند. او دین را در مقام ارائه معنا، و فرهنگ را در جایگاه پذیرنده می‌داند (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۳۵۶)؛ از این رو کنش‌گری دین از دیگر عناصر، قوت بیشتری دارد. از نظر هاجسن، هر فرهنگی که نگاهی جامع‌تر به ابعاد زندگی بشر داشته باشد می‌تواند فرهنگ‌های دیگر را از خود متأثر کند؛ چنین فرهنگی با توجه به پیوند ابعاد درونی و بیرونی بالضروره باید از دین نشئت بگیرد (Hodgson, 1974, p. 412). از نظر تاریخی نیز انباشت و تراکم محصولات فرهنگی - تمدنی ناشی از ظهور گفتمانی جدید بر اساس دین اسلام بوده است (ordic, 2009, pp. 1-5). به نظر هاجسن، در زمان ظهور اسلام، سنت‌هایی که به دیگر تمدن‌ها متعلق بودند، در رکود به سر می‌بردند و به جرعه‌ای نیاز داشتند که استعداد آنها را تحریک کند؛ چنین جرعه‌ای توجهی به جایگاه واقعی انسان و ارتباط ابعاد مادی و معنوی بشر در جهان تمدنی بود که از آیات قرآن و پیام وحی ناشی می‌شد (Hodgson, 1974, pp. 7-75). با ارزش یافتن علم و تلفیق آن با معنویت، اقتضای دین در ساحت تمدن این بود که همه ارکان قدرت را از گفتمان خود متأثر کند؛ به‌طوری‌که در حوزه‌های مختلف، متغیر اصلی دین بود (Hodgson, 1974, v. 2, p. 56)؛ برای نمونه در زمینه سیاست، با اتصال منبع قدرت به عالم بالا، مشروعیت قدرت حاکم یا سلطان از سوی شریعت تأمین می‌شد و دین معین می‌کرد که رابطه عنصر قدرت با عناصر دیگر چگونه باشد (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 56-70; Hodgson, 1974, v. 1, p. 318) باین حال از نظر هاجسن، قوت و ضعف تأثیر گذاری فرهنگ متأثر از دین بسته به شرایط بیرونی است و بر چند مقدمه مبتنی است: الف) دین هرچه از مرکز خود دور شود، بیشتر از فرهنگ مبدأ فاصله می‌گیرد (Hodgson, 1974, v. 1, p. 296). ب) تأثیر عوامل یا فرهنگ‌های بیرونی قوت بیشتری می‌یابد. ج) هرچه واسطه بیشتر باشد، دین به انعطاف بیشتری نیاز دارد. د) فرهنگ دینی برای نفوذ خود، نیازمند به رسمیت شناختن هرچه بیشتر فرهنگ‌های محلی است (Hodgson, 1974, v. 1, p. 90). در نتیجه نفوذ در ساختارها به واسطه‌ها بستگی دارد و قوت و ضعف آنها بر دین به‌مثابه متغیر اصلی در تمدن، تأثیرگذار است؛ از این رو هاجسن



معتقد است که در مناطق شرق آسیا، دین بیشتر از فرهنگ محلی متأثر بوده است (hodgson, 1974, v.2 p. 245). در اصل هرچه واسطه بیشتر می‌شود، بر اساس اصل عدم پیش‌بینی‌پذیری توسعه تمدن، الگوهای نوینی ارائه می‌شود که پاسخ به چالش آنها تنها در اختیار فرهنگ دینی با الگوی اولیه نیست؛ از این رو هاجسن معتقد است که از واسطه دوم به بعد، باید با قرائت صوفیانه وارد فضای تمدنی رقیب شد؛ زیرا منعطف بودن شرط اول تعامل است که با قرائت خشک اولیه از دین سازگاری ندارد (Hodgson, 1974, v.2 p. 383-386). از آن جهت که دین در قالب فرهنگ تعامل می‌کند که آن هم مبتنی بر تأثیرپذیری از فضای پیرامون است که با تغییر فضای بومی بخشی از فهم اولیه تغییر می‌کند، عمل عرفی توان بیشتری نسبت به عمل دینی به مثابه هسته مرکزی فرهنگ متعالی دارد؛ از این رو هاجسن معتقد است هرچه واسطه بیشتر شود، الگوی فرهنگ متعالی مانند الگوی مدینه بیشتر به حاشیه می‌رود (burk, 1993, p. 92) و مناطقی که الگوی سازگارتری با تمدن‌های دوردست ارائه می‌دهند، در ساختار توسعه تمدن، مرکزیت پیدا می‌کنند؛ برای نمونه مدل ایرانی که هاجسن از آن تعبیر به پارسینیت^۱ می‌کند، به سبک تمدنی اسلامیکیت در ساختارها شباهت بیشتری دارد و از سویی، خوانش ایرانی قرابت و جذابیت فرهنگی بیشتری به دلیل ریشه‌های اکولوژی برای فرهنگ‌های تازه‌وارد به تمدن اسلامی دارد (Hodgson, 1974 v.2, p. 154)؛ از این رو خوانش فرهنگی اولیه تبدیل به خوانشی بین تمدنی و مرکب از فرهنگ‌های مختلف می‌شود که انعطاف‌پذیری و تطبیق بر فرهنگ‌های جدید ویژگی اصلی آن است (شهادی، ۱۳۸۴، ص ۶۹). در نتیجه می‌توان رویکرد هاجسن را ترکیبی از جهان تاریخی و فلسفه کواکری به مثابه اصول دیدگاه اسلامیکیت و پارسینیت دانست (Burke Edmund 1999, p. 5).

۵. ترکیب دین و عرف

با توجه به اینکه عرف از اجزای سازنده عمل اسلامی است، هاجسن ترکیب دین و

1. Parsinate



عرف را به مثابه دو رکن اساسی و پویایی و تکامل حرکت تمدنی، مؤسس نوعی سبک زندگی می‌داند که بر اساس نیاز متقابل سبب شده است که دین در قالب فرهنگ با ویژگی عرف پیرامونی باقی بماند (Hodgson, 1974, p. 242)؛ چنین ترکیبی اقتضای نوعی عینیت‌بخشی به گفتمان دینی را در قالبی اجتماعی طلب می‌کند که در پاسخ به نیازهای جامعه شکل می‌گیرد (Krämer, 2021, pp. 6-12). در چنین ترکیبی، تعامل اجتماعی مسلمانان با سنت‌های دیگر دوگانه است؛ از یک سو، متشرعان در جامعه باید گفتمان واحدی را به مثابه چارچوب فرهنگی داشته باشند و از سویی دیگر، ارتباط غیرمستقیم با اصول اجتماعی و محصولات فرهنگی دیگر جوامع داشته باشند. اساس چنین ترکیبی ایمان درونی و اهداف مشترک اجتماعی است که مسلمانان و غیرمسلمانان را در یک خط قرار داده و آنها را از self به other مرتبط کرده است (Hodgson, 1974, p. 323). هاجسن برای نشان دادن تأثیر دین در فرایند فرهنگ‌سازی، بر دو عنصر ایمانی مشترک و عنصر عرفی تکیه می‌کند (Hodgson, 1974, p. 81). در نتیجه وحدت و یکپارچگی به مثابه عمل اسلامیکیت^۱ به دست می‌آید^۲ (Hodgson, 1974, p. 86). در این تحلیل، هاجسن محصول نهایی را ترکیبی از دو گذشته تاریخی می‌داند که با تلفیق، الگویی را ارائه می‌کند که مدل تکامل یافته با فرض نوآوری و تکامل بخشی از عناصر سابق را به مثابه اجزای ماهوی خود حفظ می‌کند (Hodgson, 1974, v. 2, p. 384)؛ چنین روشی لایه‌های اجتماعی را در یک عنصر محدود نمی‌کند، بلکه جامعه را به مثابه موجودی در حال تکامل تاریخی می‌داند و چون تحولات اجتماعی به نحو پروسه است، بالضرورة نتیجه نمی‌تواند امری با مزیت کمتر باشد؛ در غیر این صورت اول اینکه، نوآوری وجود نخواهد داشت (Hodgson, 1974, v. 2, p. 539). و دوم اینکه، عمل تلفیقی بر یک عنصر تکیه می‌کند. در نتیجه تمدن نمی‌تواند ماهیت تکاملی داشته باشد؛ از این رو هاجسن دین را یکی از ارکان توسعه اجتماعی می‌داند که در سلسله علل تکوین جامعه قرار دارد (burke, 1999, p. 296).

1. Islamic Practice.

۲. هاجسن برای نشان دادن دو مقوله دین و عرف، اصطلاح اسلامیکیت را اختراع کرده است که حاکی از نوعی سبک زندگی تمدنی است.

از آنجا که امر اجتماعی به محرک نیاز دارد، فرهنگ دینی با استخدام سنت‌های بومی سبب بارور شدن آنها در راستای مفاهیم دینی می‌شود (Hodgson, 1974, v. 2, p. 539)، مانند اسطوره‌ها که زمانی نقش مهم اجتماعی داشتند؛ اما دیگر کنش سابق را ندارند (Borjian, 2009, pp. 35-40) و بدون اینکه مصادیق تغییر کند، نگاه به اسطوره‌های باستانی، در نظم تمدنی اسلام، کارکردی اخلاقی - اجتماعی یافت؛ به نحوی که مفاهیم اخلاقی و انسانی در قالب اسطوره‌ها تجلی جدیدی پیدا کرد که با فرهنگ بومی قرابت بیشتری داشت (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 154-160). در این فرایند مفاهیم اخلاقی عناصری هستند که از طریق آنها می‌توان به لایه‌های اجتماعی نفوذ کرد. بنابراین هاجسن دوگانگی را در صورتی که با رویکرد اخلاقی دیده شود، سبب تحرک و پیشرفت در سنت‌ها و فرهنگ‌ها می‌داند و تضاد را فرصتی برای خلاقیت اجتماعی تلقی می‌کند؛ از این رو در تحلیل کنش اجتماعی دین، قانون چالش و پاسخ توین بی بسیار مشهود است (Hodgson, 1974, v. 2, p. 238).

۶. سطح‌بندی معرفت در گستره فرهنگ‌ها

رویکرد اخلاقی به تمدن، هاجسن را بر این داشت تا دریابد با چه روشی می‌توان عناصر را به گونه‌ای با یکدیگر مرتبط کرد که وحدت تمدنی در عین کثرت فرهنگی به دست آید. هاجسن از یک سو، تضاد و اختلاف سنت‌ها را سبب حرکت و پویایی می‌داند و از سویی دیگر، خطر تصادم بین آنها وجود دارد. او برای رسیدن به هدف که همان وحدت در عین کثرت است، فهم سنت‌های فرهنگی را سطح‌بندی می‌کند؛ به گونه‌ای که هر کدام در سطح خود مشروعیت داشته باشد. با این روش تلاش می‌کند از نسبی‌گرایی و اقتدارگرایی اجتناب کند (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 63-194). با دسته‌بندی منشأ سنت‌ها به محلی، منطقه‌ای و جهانی نیاز اخلاقی در ایجاد آنها مؤثر است (گرونیام، ۱۳۴۲، ص ۳۸). در این دسته‌بندی سنت‌ها، فرهنگ‌ها نیز با ترکیب در یکدیگر تمدن را به وجود می‌آورند. نتیجه چنین روشی این است که کثرت‌ها لایه‌های یک حقیقت هستند (Hodgson, 1974, v.1 p. 403). به عبارت دیگر، هاجسن سنت‌های فرهنگی را مانند کیک‌هایی می‌داند که دستورالعمل واحدی دارند؛ اما شکل آنها متفاوت





است (Hodgson, 1974, v.1 p. 77-75). با این تحلیل، سنت‌ها به مثابه اجزای داخلی تمدن هستند که کنش و واکنش آنها دارای ماهیتی واحد، اما سیال است (پارشاطر، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰). در نگاه صرفاً تاریخی، تطورات تاریخی که بر تمدن عارض می‌شوند باعث می‌گردند که صرفاً تکثرات تاریخی مجزا از یکدیگر دیده شوند. در نتیجه سطح تحلیل تابع معلومات خواهد شد و ماهیت کلان و واحد تمدنی انکار می‌شود (Hodgson, 1974, v. 3, p. 17). هاجسن پیشنهاد می‌دهد که حوادث تاریخی در دوره‌بندی بلندمدت مطالعه شود که منشأ تفاوت‌ها و اشتراک‌ها مشخص گردد و به نوعی ریشه‌یابی حوادث منجر به رسیدن به هویت واحد و اعتباربخشی به عناصر تمدنی در رتبه‌های مختلف شود که هاجسن از آن تعبیر به اصالت در سیر تکامل می‌کند (Salla, 1997, p. 34). هاجسن معتقد است مورخ نوع‌گرا با روشی مرکب از داده‌های تاریخی و استنباط کیفی می‌تواند به درکی جامع از اختلاف سنت‌ها برسد. از نظر او، تحلیل دینی تمدن و اعتقاد به تأثیر امر معنوی از طریق تبدیل آن به فرهنگ، سطح مشروعیت را فراتر از امور متکثر مادی نشان می‌دهد؛ از این رو با قرائت صوفیانه از دین، آن را مقوله‌ای مشترک میان انسان‌ها می‌داند و رویکرد همدلانه تصوف می‌تواند سطح‌بندی معرفتی را بیش از قرائت‌های دیگر از دین تبیین کند. بنابراین در تحلیل مفهوم تمدن، دین با توجه به اینکه لایه‌های درونی و باطنی انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، حقیقت را در سطوح مختلف با توجه به قابلیت پذیرنده ارائه می‌دهد (burke, 1999, pp. 25-26). یکی دانستن منشأ اعتبار معرفت یعنی «عشق» برای درک سطوح معرفتی، هاجسن را به این سو سوق می‌دهد که نمادهای حقیقت و راستی به سوی رویکرد صوفیه و شهودگرایی گرایش دارند. در این روش تحلیل، مرتبه ظاهری^۱ و مرتبه باطنی^۲ مکمل یکدیگر هستند و همه ابعاد شهودگرایی و مراتب آن در هم تنیده است و همدیگر را تکمیل می‌کنند (Hodgson, 1974 v 2, p. 199)؛ چنین رویکردی دین یا هر مقوله مهم ارزشی را که ریشه در نهاد انسان دارد مانند ساقه‌ای می‌داند که

1. Exoteric

2. Esoteric



شاخه‌های آن به مثابه سطوح معرفتی برای سنت‌های مختلف هستند که در یک نگاه عمیق می‌توان ریشه واحد آنها را مشاهده کرد (hodgson, 1974, v.1 p. 90)؛ برای نمونه هاجسن معتقد است باطن‌گرایی صوفیسم در زندگی مسلمانان و محبوبیت آن را باید در عصر قبل از محوری دنبال کرد. با پایان عصر محوری، نهضت شهودگرایی و باطن‌گرایی در یونان، سانسکریت و حتی چین در ناحیه ایرانی - سامی تأثیرگذار بوده است و به غیر از هند بیشتر آنها از نظر فرهنگ معاصر، در لبه بحرانی قرار گرفته‌اند؛ اما سنت‌هایی که بر اساس آنها شکل گرفته‌اند، مستمر باقی مانده است و تبدیل به فرهنگ انباشته شده‌اند (hodgson, 1974, v.1 p. 103). به تدریج در عصر پسامحوری، شهودگرایی تحول یافت و به مثابه هسته اولیه در ادیان جای گرفت. با چنین نگاهی به عمق جریان‌های معنوی، دیگر مشروعیت و اعتبار سنت‌ها تنها از سوی دین نیست، بلکه دین نیز خود در سلسله معالیل نسبت به منشأ آنها یعنی عشق قرار دارد (hodgson, 1974, v.2 p. 20)؛ از این رو معنویت اعم از ادیان تعریف می‌شود و پیامدهای فرهنگی آن نیز به طبع فراتر از دین خواهد بود.

فرهنگ دین معنویت عشق

دراصل هاجسن با این رویکرد تلاش می‌کند از نسبی‌گرایی معرفتی که بنیان نظم تمدنی را نابود می‌کند، اجتناب کند (burk, 1999, p. 92). هاجسن برای نمونه هنر را از اموری می‌داند که سطوح مختلف معرفتی در آنها بسیار مشهود است؛ زیرا ذائقه‌های متنوع معرفتی، اعم از تجلیات مادی و معنوی در سنت‌های هنری به مثابه آخرین دستاورد بشری ظهور پیدا کرده است (Hodgson, 1974, v.2 pp. 90-488). هاجسن سطح کار هنری را امری تدریجی می‌داند که نمی‌تواند مختص به یک زمان یا مکان باشد. بنابراین ماهیت تلفیقی هنر را باید در لایه‌های نهفته درون انسان جست‌وجو کرد (Hodgson, 1974, v.2 p. 529). از نظر هاجسن، اعطای اعتبار به سنت‌های هنری که مسلمانان در ابتدا حامیان و پس از آن تمرین‌کنندگان آن بودند، سبب شد که بتوان آنها را اسلامی نامید



(Hodgson, 1974 v.2, p. 52). منظور هاجسن از اعتبار، تلفیق معانی هنری با معانی دینی و تبدیل آن به هنر اسلامی است؛ درحالی که هنر نمی‌تواند از معنا خالی باشد. ابتدا مسلمانان در معابد دینی که در سراسر اسلام‌دوم پراکنده بود، از الگوهای قدیمی در تعهدات دینی استفاده می‌کردند و آنها با توجه به آزادی هنرمندان، به راحتی می‌توانستند در اصول و تکنیک‌ها و مسائل مربوط به هنر با یکدیگر مشارکت داشته باشند و به یک قالب مشترک برسند (Hodgson, 1974mv.2 p. 336)؛ زیرا نمی‌توان دین را به مثابه کنش خلاقانه تمدنی از هنر به مثابه واکنش فرهنگی جدا کرد. با توجه به اینکه هنر ماهیتی بدون مرز دارد، برای تحلیل چنین نسبتی، هاجسن در تحلیل سطوح معرفتی در زمینه هنر، بر معناگرایی تکیه می‌کند و آن را ناشی از انسانی می‌داند که می‌خواهد از پوسته ظاهری، خود را رها کند (Hodgson, 1974 v. 2, pp. 90-488). چنین نگاهی مبتنی بر تجربه مشترکی است که انسان‌ها از عالم معنا دارند؛ از این رو با ماهیت معنوی دین آمیخته شده است. از نظر هاجسن، معانی هنری دارای ماهیتی سیال متناسب با سیالیت فرهنگ دارند؛ از این رو تأکید داشت وحدت هنر و معماری اسلامی باید بر اساس مفاهیم و معانی دینی و فرهنگ ملی طراحی می‌شد که از قبل به یک وحدت معنایی برسد و سپس در قالب هنر تجلی یابد؛ چنین استنباطی سبب می‌شود که هنر اسلامی کمتر بر وحدت و ایستایی تأکید کند (Hodgson, 1974, v.2 p. 336)؛ دلیل آن نیز ارائه مفاهیم و معانی نوینی بود که در قالب گفتمانی جهان‌وطنی بیان می‌شد که تمایل داشت میراث بشری را در لایه‌هایی از تجربه انسانی ببیند که به مرور زمان وحدتی را توسط انباشت و تراکم به وجود آورده است. این وحدت زمانی به دست می‌آمد که هنر اسلامی اولویت را به معنا و مفهوم‌سازی می‌داد، نه به نوع طراحی (Hodgson, 1974,v.1 p. 529).

نتیجه‌گیری

آنچه روش‌شناسی را از اهمیت دوچندانی برخوردار کرده است، رویکردی است که مورخ به تاریخ و پدیده تمدن دارد. هاجسن با توجه به اینکه تمدن واقعیتی است که خارج از ذهن مورخ شکل گرفته است، در پی رویکردی است که زاویه مناسبی برای

ورود به مطالعه تمدن باشد و نتیجه آن نیز با ماهیت تمدن تطابق داشته باشد. در این راستا، هاجسن رویکرد اخلاقی و روش‌شناسی مناسب آن را تنها گزینه‌ای می‌داند که می‌تواند تحلیل دقیق‌تری از تمدن در فرایند تاریخی آن ارائه دهد. از نظر هاجسن، تمدن اسلامی با توجه به اینکه متصل به شرق و غرب عالم است و توانسته است قرن‌های متمادی استمرار داشته باشد، الگوی مناسبی برای تحلیل روشمند در نظامات تمدنی است. از اصول رویکرد هاجسن می‌توان به انتقاد از روش‌شناسی غرب و تأکید بر عنصر دین در ساخت تمدن اشاره کرد که افزون بر توجه به عناصر مادی، به لایه‌های درونی انسان التفات دارد، و تأثیر رویکرد صوفیانه او در روش تحلیل تمدنی مشهود است. هاجسن چنین رویکردی را تنها راه در مسیر حرکت تکاملی تمدن می‌داند که اگر به‌نحو درستی انجام شود می‌تواند به صلح جهانی منجر شود.



فهرست منابع

بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۳). پیوستگی در تمدن اسلامی. قم: فصلنامه علمی و پژوهشی فلسفه والهیات ۱۹(۲).

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۶). فرهنگ لغت (چاپ سوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ساشادینا، عبدالعزیز. (۱۳۹۳). روش‌شناسی مطالعات اسلامی در غرب. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شاخ، جوزف. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی؛ مجموعه مقالات؛ (مترجم: عباس اریانپور) تبریز: نشر معرفت.

گرونیام. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی؛ مجموعه مقالات (مترجم: عباس اریانپور). تبریز: نشر معرفت.

فریتز، مایر. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی؛ مجموعه مقالات؛ (مترجم: عباس اریانپور). تبریز: نشر معرفت.

شهدادی، احمد. (۱۳۸۴). زبان معیار- تعریف و نشانه. پژوهش حوزه ۶(۲۳)

معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. (چاپ سوم). تهران: انتشارات ثامن.

محمد بن خلدون. (۱۳۸۲). تاریخ ابن خلدون (ج ۱). بیروت: موسسه دار الاحیاء التراث العربی.

مرادی، علی؛ بابایی، حبیب اله؛ میرمحمدی، سیدضیاءالدین. (۱۴۰۳). نظم اخلاقی پایه در نظم تمدنی. پژوهشنامه متون و برنامه های علوم انسانی. پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی. ۲۴(۱۱۵).

یارشاطر، احسان. (۱۳۸۱). حضور ایرانیان در جهان اسلام (مترجم: فریدون مجلسی). تهران: نشر مروارید.

Asad, Tala. (2001). reading modern classic. The Meaning and End of Religion. In History of Religions University of Chicago.



- Borjian, Habib .Islam and world history. 2009.Persinate societie and the subcontine.Lahore.
- Brown, D. W. (1999). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge Middle East Studies.
- Brown, Daniel. (1999). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, London,combrige university.
- Burke Edmund. (1999). *Rethinking world history: Studies in comparative world history; Articles on Europe Islam and world history*. UK: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund. (1999). -*Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, by Marshall G.S Hodgson. New York: Cambridge University Press.
- Creswel. (2018). *research design*. university of Michigan. Michigan.
- Dzhedzhoram, Olena. (1999). *Civilization in uroupe and world history*, - University Ukrainian Catholic.
- Geyer, Michael. (2019). *The intervention of world history*,,universiry of Chicago.
- Gurdan, kramer.(2021). *religion culture and secular. The case of islam*. Leipzing university.
- Harris, J. W. (1980). *Legal Philosophies*. *Beijing Law Review*, Vol.12
- Hifdil, Muhammad. (2019). *Islam and civilization*,_10.35309/alinsyiroh.v5i1.3395
- Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press. <https://www.iranicaonline.org/articles/hodgson-marshall>
- Krämer, Gudrun,Religion. (2021). *Culture, and the Secular -The Case of Islam*. Leipzig University.
- Ordic, Edmicn. (2009). *persinate society and subcontinent*. New Yourk.
- Salla, Michael E . (1997). *Political Islam and the West: a new Cold War or convergence? Third World Quarterly - Journal of Emerging Areas*.



Salvatore, Armando. (2010). Repositioning 'Islamdom': The Culture—Power Syndrome within a Transcivilizational Ecumene. *European journal of social theory*, 13 (1), pp. 99-115.

Tamari, Steve. (2015). The venture of marshsl hodgson visionary history of islalm. Southern Illinois University Edwardsville.

Wilfred smith. (1962). meaning and religion, fortress press, Minneapolis.



نظر
بهدار

سال سی ام، شماره دوم (پیاپی ۱۱۸)، تابستان ۱۴۰۴

References

- Asad, Talal. (2001). *Reading Modern Classic: The Meaning and End of Religion*. In History of Religions, University of Chicago.
- Babayi, Habibollah. (1393 SH). Continuity in Islamic Civilization. Qom: *Faslnameh-ye Elmi va Pazhooheshi Falsafeh va Ilahiyat (Scientific and Research Quarterly of Philosophy and Theology)* 24(115). [In Persian]
- Habibollah, B. (2014). *Continuity in Islamic Civilization. Philosophy and Theology*, 19(2). Qom. [In Persian]
- Borjian, Habib. (2009). *Islam and World History: Persianate Societies and the Subcontinent*. Lahore.
- Brown, D. W. (1999). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge Middle East Studies.
- Brown, Daniel. (1999). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. London: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund. (1999). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, by Marshall G.S. Hodgson. New York: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund. (1999). *Rethinking World History: Studies in Comparative World History; Articles on Europe Islam and World History*. UK: Cambridge University Press.
- Creswell, John W. (2018). *Research Design*. University of Michigan. Michigan.
- Dekhoda, Ali Akbar. (1346 SH). *Farhang-e Loghat (Dictionary)* (3rd ed.). Tehran: University of Tehran Publications. [In Persian]
- Dzhedzhoram, Olena. (1999). *Civilization in Europe and World History*. Ukrainian Catholic University.
- Geyer, Michael. (2019). *The Intervention of World History*. University of Chicago.
- Grunebaum, G. E. von. (1342 SH). *Unity and Diversity in Islamic Civilization; Collection of Articles* (Translator: Abbas Aryanpour). Tabriz: Nashr-e Ma'refat.
- Harris, J. W. (1980). *Legal Philosophies. Beijing Law Review*, Vol. 12.



- Hifdil, Muhammad. (2019). Islam and Civilization. 10.35309/alinsyiroh.v5i1.3395
- Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press. <https://www.iranicaonline.org/articles/hodgson-marshall>
- Ibn Khaldun, Muhammad (1382). *Khaldun's History* (Vol. 1). Beirut: Mo'asseseh Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Persian]
- Krämer, Gudrun. (2021). *Religion, Culture, and the Secular - The Case of Islam*. Leipzig University.
- Meier, Fritz. (1342 SH). *Unity and Diversity in Islamic Civilization; Collection of Articles* (Translator: Abbas Aryanpour). Tabriz: Nashr-e Ma'refat.
- Moein, Mohammad. (1386 SH). *Moein Dictionary (3rd ed.)*. Tehran: Thamen Publications. [In Persian]
- Moradi, Ali; Babaei, Habibollah; Mirmohammadi, Seyed Ziaeddin. (1403 SH). Ethical Order as the Foundation of Civilizational Order. *Research Journal of Humanities Texts and Programs*, No. 1. Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
- Ordić, Edin. (2009). *Persianate Society and Subcontinent*. New York.
- Salla, Michael E. (1997). Political Islam and the West: A New Cold War or Convergence? *Third World Quarterly - Journal of Emerging Areas*.
- Salvatore, Armando. (2010). Repositioning 'Islamdom': The Culture—Power Syndrome within a Transcivilizational Ecumene. *European Journal of Social Theory*, 13(1), pp. 99-115.
- Sashadina, Abdul Aziz. (1393 SH). *Methodology of Islamic Studies in the West*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute Publications. [In Persian]
- Schacht, Joseph. (1342 SH). *Unity and Diversity in Islamic Civilization; Collection of Articles* (Translator: Abbas Aryanpour). Tabriz: Nashr-e Ma'refat.
- Shahdadi, Ahmad. (1384 SH). Standard Language - Definition and Sign. *Pazhoohesh-e Hawzah (Hawzah Research)* 6(23). [In Persian]



Smith, Wilfred Cantwell. (1962). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

Tamari, Steve. (2015). *The Venture of Marshall Hodgson: Visionary History of Islam*. Southern Illinois University Edwardsville.

Yarshater, Ehsan. (1381 SH). *The Presence of Iranians in the Islamic World* (Translator: Fereydoun Majlesi). Tehran: Nashr-e Morvarid. [In Persian]

