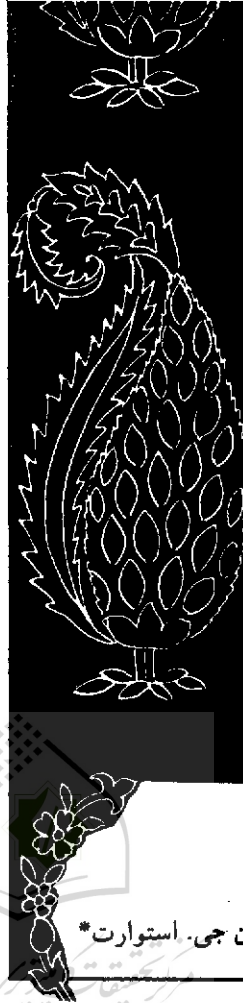


شیخ بهائی و «کشکول» او



دوین جی. استوارت*

C. E. Bosworth, *Bahā' al-Dīn al-'Āmilī and his Literary Anthologies*. Journal of Semitic Studies Monograph No. 10. Manchester, England: University of Manchester Press, 1989. 128 pages.

این نخستین رساله مفردی است که درباره بهاء الدین عاملی (۱۰۳۰-۹۵۳) دانشمند معروف شیعی و یکی از شخصیت‌های بزرگ ایران صفوی در دوران سلطنت شاه عباس اول (۱۰۳۸-۹۹۶) به یک زبان اروپایی منتشر می‌شود. موضوع اصلی آن بحث درباره کشکول شیخ بهائی است که جنگی است مفصل و بسیار معروف، و نویسنده با این کار خواسته است تاریخ «دوران پس از عصر کلاسیک و پیش از عصر جدید را در ادب عرب که کمتر مورد تحقیق قرار گرفته است» تا اندازه‌ای روشن کند. بنابراین اثر بازورث کوشش مهمی است در توضیح تاریخ ادبی دوران میان سقوط بغداد و تصرف مصر به دست ناپلئون، که معمولاً «عصر انحطاط» خوانده می‌شود و همواره در بررسی تاریخ ادبیات عرب از آن غفلت شده است. محققان، تازه تحقیق در آثار شعری و ادبی این عصر را آغاز کرده‌اند و بازورث بحق شیخ بهائی را یکی از چهره‌های مهم این دوران و کشکول او را

یکی از جنگ‌های پراهمیت دانسته است، و نتیجه کوشش او تکمله و تعلیقه‌ای است بر کشکول که از دیر باز نیازمند آن بوده‌ایم. کشکول اثری است که استفاده از آن بسیار دشوار است. کتابی است مفصل و بسیار بی‌نظم، که در آن احادیث نبوی و تفاسیر قرآنی و قواعد نحوی با داستانهای سرگرم‌کننده و براهین هندسی و اشعار منتخب درهم آمیخته است. بهاء الدین این کتاب را به پنج «مجلد» تقسیم کرده، اما این تقسیم هیچ دلالتی بر موضوع مجلدات ندارد، و تبویب روشن دیگری هم در کتاب دیده نمی‌شود. بهاء الدین، چنانکه در مقدمه کتاب گفته است، وقت نداشته است که مواد گردآورده را مرتب کند و توضیح دهد، بلکه آنها را به همان حال که بوده اندرها کرده است «مانند زنبیلی که در آن غث و سمین درهم آمیخته باشد، یا چون گردنبندی که رشته آن از هم گسیخته و گوهرهای آن به هر سو ریخته باشد.» با توجه به حجیم بودن کتاب - که فی المثل در چاپ قم به دو جلد ۵۸۲ و ۶۳۱ صفحه‌ای بالغ می‌شود - نبود نظم آن را به صورت انبانی در آورده است که شاید برای خواننده‌ای که در پی سرگرمی است همواره جالب توجه باشد، اما محقق را دل‌سرد می‌کند. هیچ یک از چاپهای کشکول فهرست راهنما ندارد، و چون کتاب شامل تعداد زیادی قطعات کوتاه و پراکنده است، فهرست‌هایی هم که برای مطالب آن ترتیب داده‌اند اصلاً کارساز نیست. از همین رو است که تعلیقه و تکمله‌ای چون کتاب حاضر سخت مورد نیاز است.

در فصل ۳، «وضع فعلی متن کشکول» [ص ۲۱-۲۷]، بازورث نشان می‌دهد که در حال حاضر حتی یک متن استاندارد از کشکول وجود ندارد چه رسد به یک چاپ انتقادی از آن. او چهار چاپ اصلی کشکول را بررسی می‌کند: چاپ بولاق ۱۸۷۱، چاپ سنگی ۱۸۷۹ تهران، چاپ ۱۹۶۱ قاهره به تصحیح الطاهر احمد الزاوی و چاپ ۱۳۷۸ هـ. قم به تصحیح [حجة الاسلام حاج میرزا] محمدصادق نصیری. از جهت مطالب عربی کتاب، بازورث بیشتر بر چاپ ۱۹۶۱ قاهره تکیه کرده است [ص ۲۶] و می‌گوید [ص ۲۶-۲۷] که چاپ قم وقتی به دستش رسیده که عمده تحقیق کتاب را انجام داده بوده است. البته او مطالب مربوط به شعرهای فارسی سراسر کشکول، و مواد عربی مجلدات چهارم و پنجم آن را، از چاپ قم نیز، که به گفته خود او از

این جهات بسیار کاملتر از چاپ قاهره است، استندراک کرده است. جای تأسف است که بازورث، به قول خودش، نتوانسته است این دو چاپ را به تفصیل با هم مقایسه کند. چون متن این دو چاپ ظاهراً از متون دیگر کاملتر است، و چون این دوریشه در دو سلسله مختلف از نسخ خطی کشکول دارند، مقایسه کامل آنها و نیز ادغام همه مواد اضافی چاپ قم در متن بازورث، می‌توانست باعث تکمیل آن شود. با همه احوال، این فصل درباره مشکلات متن کشکول بحثی مستوفی دارد، چپهای مختلف آن را معرفی می‌کند و آنها را به اجمال با هم مقایسه می‌کند. به خصوص جدول ص ۲۴ شامل مرور بسیار سودمندی است در چهار چاپ کشکول. بازورث از این حیث هم که در سراسر رساله خود خواننده را به هر دو چاپ قاهره و بولاق، و گاه نیز به چاپ قم، ارجاع می‌دهد درخور تحسین است.

دو فصل پنجم و ششم رساله، با عناوین «منابع عربی کشکول (ص ۴۴-۴۷)» و «مواد فارسی در کشکول» (ص ۷۵-۸۰)، و نیز ضمیمه‌های ۱ و ۲ با عناوین «شعرای متأخر عرب که شعرشان در کشکول نقل شده» (ص ۸۱-۹۹) و «شعرای ایرانی که شعرشان در کشکول نقل شده»، حاوی مهمترین دستاوردهای مؤلف در تحقیق در باره کشکول و نیز تاریخ ادبیات عربی به نحو اعم است. وی تنوع عظیم مطالبی را که در کشکول آمده نشان می‌دهد و به وسعت دامنه تحصیلات و علائق ادبی شیخ بهائی اشاره می‌کند. در واقع، کشکول بی‌شبهت به سیاهه‌ای از خواننده‌های شیخ بهائی نیست. به خصوص ضمیمه‌های مشروح بازورث هم اهمیت کشکول را به درستی برآورد و کار محققان بعدی را آسان می‌سازد و هم توجه ما را به غنا و تنوع ادبیات این عصر، که بنا بر پندار رایج عصر انحطاط است، جلب می‌کند.

بازورث معتقد است که شیخ بهائی کشکول را در ۱۰۰۲ تألیف کرده و مدعی است که آخرین تاریخی که در این کتاب به سوانح عمر او اشاره دارد تاریخ ۱۰۰۱ است [ص ۲۹]. در اینجا بازورث به این نکته توجه نمی‌کند که شیخ بهائی کشکول را، مانند هر جنگ دیگر، در طول سالیان و به طور پراکنده گردآوری کرده، و بنابراین نمی‌توان گفت که آن را در تاریخ معینی نوشته است. شیخ در مقدمه کشکول، که پیداست وقتی نوشته شده که بسیاری از مطالب کتاب فراهم آمده بوده است، می‌نویسد که صفحاتی را سفید گذاشته است تا هر وقت مطالب جالبی یافت، در آنجا درج کند.^۲ به همین سبب مثلاً در کشکول می‌نویسد که در سال ۹۸۱ شعری از قزوین به پدر خود در هرات فرستاده است^۳؛ می‌نویسد که در ۹۹۲ به نوشتن کشکول مشغول بوده است^۴؛ می‌گوید که در ذی‌العقد ۱۰۰۷ شعری در مشهد رضوی سروده است^۵؛ و می‌نویسد که در محرم ۱۰۰۸ در راه بازگشت از مشهد بوده

است.^۶ همچنین شعری را ذکر می‌کند که شاعری به نام جمال‌الدین محمد در ۱۰۲۹ در کرمان سروده است.^۷ تاریخ اخیر فقط یک سال پیش از مرگ شیخ بهائی است.

توجه بازورث به جنبه ادبی شخصیت شیخ بهائی و عنایت او به شعرهای مندرج در کشکول باعث شده است که در چند مورد در حوادث تاریخ زندگی شیخ دچار اشتباه شود، که درباره برخی از آنها من در مقاله‌ای که در مجله انجمن شرق‌شناسی آمریکا (*Journal of American Oriental Society*) منتشر خواهد شد بحث کرده‌ام. تحقیقات موجود هم از این بابت کمکی به او نکرده است، زیرا صاحبان این تحقیقات پاره‌ای از منقولات نادرست را درباره شیخ بهائی چشم بسته تکرار کرده‌اند. بازورث تولد شیخ را در سال ۹۵۳ در بعلبک می‌داند و از این جهت حق دارد، اما به خطا می‌پندارد که شیخ پس از مرگ استاد پدرش، شهید ثانی، به ایران آمده است [ص ۵]. شهید ثانی در ۹۶۵ درگذشت - هر چند بازورث و برخی دیگر تاریخ مرگ او را ۹۶۶ می‌دانند - و حال آنکه پدر شیخ بهائی، عزالدین حسین بن عبدالصمد عاملی، در حوالی ۹۵۸، چند سال پیش از درگذشت شهید، از جبل عامل به ایران مهاجرت کرده بود. بازورث می‌گوید که بهاء‌الدین نخستین بار در عهد شاه عباس اول به مقام شیخ‌الاسلام اصفهان منصوب شد [ص ۱۱]، و حال آنکه او در واقع در حدود سال ۹۸۴، مدتها پیش از بر تخت نشستن شاه عباس، به این منصب رسیده

حاشیه:

*Devin J. Stewart

این مقاله در اصل در نشریه زیر چاپ شده است:

Studia Iranica, tome 19, 1990, fascicule 2, pp. 275-282.

در ترجمه برخی از جزئیات، که در مجموع کمتر از یک پنجم مقاله است، حذف شده است.

- ۱) کشکول، ج ۲، به تصحیح محمدصادق نصیری (قم، دارالعلم، ۱۳۷۸)، ۱.
- ۲) همه منقولات ما از این چاپ است، مگر آنکه به خلاف آن تصریح شده باشد.
- ۳) کشکول، ۲:۱.
- ۴) کشکول، ۱:۴۴.
- ۵) کشکول، ۱:۱۸۸.
- ۶) کشکول، ۱:۲۱۳.
- ۷) کشکول، ۱:۳۷۵.

بود. بازورث مدعی است که شیخ پس از مدت کوتاهی از سمت شیخ الاسلامی کناره گرفت و از آن پس هیچ سمتی را نپذیرفت [ص ۱۱]، و حال آنکه او سالها پس از کناره‌گیری در حدود ۹۹۱ دوباره به این سمت منصوب شد. بازورث می‌گوید که برادر او، عبدالصمد، از او بزرگتر بوده است [ص ۶]، و شاید فرض خود را بر این امر بنا کرده باشد که عبدالصمد به سال ۱۰۲۰، ده سال پیش از رحلت شیخ، در گذشته است. اما عبدالصمد در ۹۶۶ در قزوین متولد شده و بنابراین دوازده سالی از بهاء‌الدین کوچکتر بوده است.^۸

بازورث از سالهای جوانی شیخ بهائی سرسری می‌گذرد و تصویر تاری از آن به دست می‌دهد. وی می‌گوید که شیخ «بعدها در مملکت صفویه اقامت گزید» [ص ۳] و نیز «در اواخر زندگیش» پس از آنکه سالها در سرزمینهای عربی و ایران سفر کرد در ایران مستقر شد [ص ۱۲]. او درباره سفرهای شیخ در مملکت عثمانی اغراق می‌کند و می‌گوید: «این شواهد در زندگی او نشان می‌دهد که بهاء‌الدین در بخش مهمی از زندگی خود به تناوب میان ایران صفوی... و سرزمینهای عربی حوزه مدیترانه و حجاز، که زیر سلطه عثمانیان سنی مذهب بود، در رفت و آمد بوده است» [ص ۳۴]. اما تحقیق دقیق در مواد تاریخی مربوط به زندگی شیخ بهائی نشان می‌دهد که قسمت اعظم سالهای حساس زندگی او، از حدود سال ۹۵۸ که در کودکی همراه پدر خود به ایران مهاجرت کرد تا چند سالی پس از مرگ پدرش، یعنی تا حدود سال ۹۹۱، یکسره در ایران گذشته است. وی تنها سه بار به خارج از ایران سفر کرد: سفر حج در حدود ۹۹۱ و سفر به مصر و فلسطین و شام در حدود سالهای ۹۹۱ تا ۹۹۳. شاید همه حکایت‌هایی که بازورث نقل می‌کند به این سفر مربوط شوند؛ سفری به قصد زیارت عتبات عالیات در عراق، که در آن زمان در دست عثمانیها بود، در سال ۱۰۰۳؛ و سفر حجی به سال ۱۰۲۹، یعنی یک سال پیش از رحلتش.^{۱۰} با در نظر گرفتن اینکه این چند سفر به قلمرو عثمانی در مدت دست کم چهل سال انجام گرفته است، درست نیست که از «رفت و آمد» او در میان ایران و عثمانی سخن بگوییم، و از آن نادرست‌تر اینکه استقرار شیخ بهائی را در ایران در اواخر زندگی او بدانیم. شیخ در ایران بزرگ شد و بیشتر زندگیش را در آنجا سپری کرد. در اوایل زندگی پدرش را، که نخست ساکن اصفهان و سپس عهده‌دار منصب شیخ الاسلامی قزوین و مشهد و هرات بود، در سفرها همراهی می‌کرد. بازورث می‌گوید که شیخ بهائی «شاید برای دیدن پدرش عزالدین» مدت درازی در هرات بوده است [ص ۳۳]. اما بهاء‌الدین در این مدت مهمان نبوده بلکه کودکی بوده که با پدر و مادرش در آن شهر می‌زیسته است. هر چند پدر بهاء‌الدین احتمالاً از حدود ۹۷۱ تا زمان ترك ایران به قصد حج در

۹۸۳ در هرات به سر می‌برد، اما خود او چند سال پیش از ۹۸۳ خانواده خود را در هرات ترك گفت و به قصد ادامه تحصیل به قزوین که در آن زمان پایتخت بود رفت. بهاء‌الدین در ۹۷۹ به پدرش که در هرات بود از قزوین نامه نوشته - هر چند مبدأ نامه را به تصریح ذکر نمی‌کند^{۱۱} - و نیز در ۹۸۱ نامه دیگری از قزوین به پدرش در هرات فرستاده است.^{۱۲} «رَجَز» صد بیتی او که به وصف نعمتهای هرات و از جمله انگور و هندوانه آن اختصاص دارد^{۱۳} بیان تأثرات مسافر نیست، بلکه وصف حال طلبه‌ای است که در قزوین به سر می‌برده و دلش برای خانه تنگ شده بوده است و خود او نیز در این شعر می‌گوید که از درس و بحث به تنگ آمده است.^{۱۴}

سفر دورو دراز بهاء‌الدین در قلمرو عثمانی در حدود سالهای ۹۹۱ تا ۹۹۳ بوده و برخلاف نظر تلویحی بازورث خیلی بیش از این مدت طول نکشیده است، و در بیان جزئیات وقایع سفر نیز چند اشتباه رخ داده است...

برخی از خطاهای فاحش این رساله به آثار دیگر شیخ بهائی مربوط می‌شود. بازورث در اصالت سه کتاب که به خطا به شیخ نسبت داده شده تردید نمی‌کند. این سه کتاب عبارتند از: اسرار البلاغة، الرسالة فی الوحدة الوجودية و المخلاة. پیش از این محققانی به عدم صحت انتساب این آثار به شیخ بهائی اشاره کرده‌اند، اما کمتر محققانی از این موضوع خبر دارد. بازورث به طور گذرا از اسرار البلاغة یاد می‌کند و آن را نوشته شیخ می‌داند [ص ۱۷، پانوش ۲۵]. این اثر در سال ۱۳۱۷ در مطبعة الادبية در قاهره همراه با المخلاة منسوب به شیخ و سگردان السلطان تألیف ابن حَجَلَه تِلْمَسَانِي (متوفی ۷۷۶) به چاپ رسیده^{۱۵} و این اواخر هم چاپ آراسته‌ای از آن منتشر شده است.^{۱۶} با این حال، [مرحوم شیخ] آغاز بزرگ طهرانی این انتساب را نادرست می‌داند^{۱۷} و در زندگینامه‌های قدیمتر شیخ بهائی هم از کتابی با این عنوان یاد نشده است.

کتاب دیگری که به غلط به بهاء‌الدین منسوب شده الرسالة فی الوحدة الوجودية است که بازورث می‌خواهد با استناد به آن میزان اعتقاد شیخ را به تصوف نشان دهد [ص ۵۶-۵۷]. این اثر در ۱۹۱۰ در قاهره منتشر شده است.^{۱۸} بروکلیمان این رساله

چاپی را از شیخ بهائی می‌داند و آن را رساله فی وحدة الوجود می‌نامد، و از چاپ قدیمتر آن (قاهره، ۱۳۱۱) یاد می‌کند.^{۱۹} بازورث می‌نویسد: «مهمترین برهان بر همراهی و همدلی شیخ بهائی با تصوف رساله‌ای است که خود او در موضوع وحدت وجود، که با عرفان ابن عربی و مکتب او پیوند ناگسستنی دارد، نوشته است» [ص ۵۶]. کولبرگ هم در مقاله خود درباره شیخ بهائی در دائرة المعارف ایران چنین نظری اظهار می‌دارد: «در رساله فی الوحدة الوجودية (چاپ قاهره، ۱۳۲۸) شیخ بهائی صوفیه را مؤمن واقعی می‌نامد، دیگران را به نظر افکندن خالی از غرض در گفته‌های ایشان فراموشی خواند، و از تجربه عرفانی خود سخن می‌گوید.»^{۲۰} اما شرح حالهای قدیمی شیخ بهائی از این کتاب هم نام نبرده‌اند. ماخ، از راه تحلیل شواهد درونی و نیز از راه مقایسه متن چاپ شده با دو نسخه که در مجموعه گرت در کتابخانه دانشگاه پرینستون هست، نشان داده است که انتساب این کتاب به شیخ بهائی نادرست است و مؤلف آن دانشمند سنی مذهب عثمانی محمد محیی‌الدین بهاء‌الدین زاده است که در قرن دهم می‌زیسته است (وفات: ۹۵۱).^{۲۱} شباهت نام این دو نشان می‌دهد که ریشه اشتباه کجاست. هرچند شواهد دیگری هست که بر تمایل بهاء‌الدین به عرفان دلالت می‌کند، و از آن جمله است اشعار فراوانی که از مولانا و عطار در کَشکول نقل شده، با این حال احتمال نمی‌رود که او به نظریه وحدت وجود معتقد بوده باشد.

اما فاحشترین خطای بازورث پی نبردن به این نکته است که کتابی که به نام المخلاة منتشر شده و موضوع يك فصل کوتاه از رساله بازورث است - فصل دوم، که «جنگهای ادبی بهاء‌الدین: المخلاة» نام دارد [ص ۱۶-۲۰] - از شیخ بهائی نیست. مسأله المخلاة با آن دو کتاب دیگر فرق دارد، زیرا از زندگینامه‌های قدیمی شیخ، و نیز از گفته خود او در مقدمه کَشکول، پیداست که او کتابی به این نام داشته است. با این حال، آغا بزرگ تهرانی معتقد است که متن چاپ شده اثر شیخ بهائی نیست، و می‌گوید المخلاة واقعی به صورت خطی در کتابخانه‌ای در عراق موجود است هرچند صاحبانش آن را از چشم دیگران دور نگاه می‌دارند.^{۲۲} ... المخلاة آخرین بار در ۱۹۸۵ منتشر شد و به فارسی نیز ترجمه شده است.^{۲۳} مؤلف متن چاپی بی شک سنی بوده و از روی قرائن درونی می‌توان گفت که در قرن نهم، در عهد ممالیک، در مصر می‌زیسته است. بنابراین نظریه‌هایی که بازورث اظهار می‌کند، از جمله اینکه المخلاة در مقایسه با کَشکول اثری خشک و بی‌روح است [ص ۲۱] و یا اینکه المخلاة نشان می‌دهد که شیخ بهائی شیعی معتدلی بوده یا به وحدت اسلامی اعتقاد داشته است [ص ۳۴]، به کلی نارواست.

... بازورث از جهت اینکه نخستین رساله مفرد را به زبان انگلیسی درباره شیخ بهائی نوشته شایسته قدردانی است. وی مقام بلند ادبی و پایگاه علمی شیخ و نیز اهمیت کَشکول را در میان مجموعه‌هایی که پس از دوران کلاسیک و پیش از دوران جدید تألیف شده‌اند نشان داده است. وی راهنمای ارزشمندی برای کَشکول فراهم آورده و بی‌گمان محققان این حوزه ارزش کار او را خواهند شناخت. اما در گزارشی که از زندگی و آثار شیخ می‌دهد برخی از خطاهای محققان پیشین تکرار شده است. این امر نشان می‌دهد که موانع مهمی باید از پیش راه برداشته شود تا مقام شیخ بهائی در تاریخ سیاسی و فکری و ادبی به درستی شناخته گردد...

ترجمه حسین معصومی همدانی

حاشیه:

- (۸) میرزا عبدالله اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۶ ج. قم: مطبعة النخایم، (۱۴۰۱)، ۲: ۱۱۰.
- (۹) محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، ۷ ج. تهران: المکتبة الاسلامیه، ۷: ۵۸. اجازه‌ای از حسین بن حیدر کرکی «خادم» بهاء‌الدین را نقل می‌کند که گفته است بهاء‌الدین را در این سفر همراهی می‌کرده است. (۱۰) روضات الجنات، ۷: ۵۹.
- (۱۱) کَشکول، ۱: ۲۴. در متن چاپ قم تاریخ ۹۸۹ آمده که خطای ناسخ است و درست آن باید ۹۷۹ باشد، زیرا پدر شیخ بهائی در ۹۸۴ درگذشته است. اعداد ۷ و ۸ به آسانی با هم اشتباه می‌شوند.
- (۱۲) کَشکول، ۱: ۴۴.
- (۱۳) کَشکول، ۱: ۱۷۷-۱۸۲.
- (۱۴) کَشکول، ۱: ۱۷۷.

15) GAL, SII: 596.

(۱۶) به تصحیح محمد التونجی (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية الإسلامية، ۱۹۸۶).

(۱۷) آغا بزرگ الطهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲۵ ج. تهران و نجف: ۱۹۳۶-۱۹۷۸، ۲: ۴۲.

(۱۸) در مجموعه الرسائل (قاهره: مکتبه کردستان العلمیه، ۱۳۲۹)، ۲۹۲-۳۲۸.

19) GAL, SII: 595.

20) Etan Kohlberg, «Bahā' al-Dīn 'Āmelī», *Encyclopædia Iranica* (London: Routledge and Kegan Paul, 1989), 3: 429-30, 430.

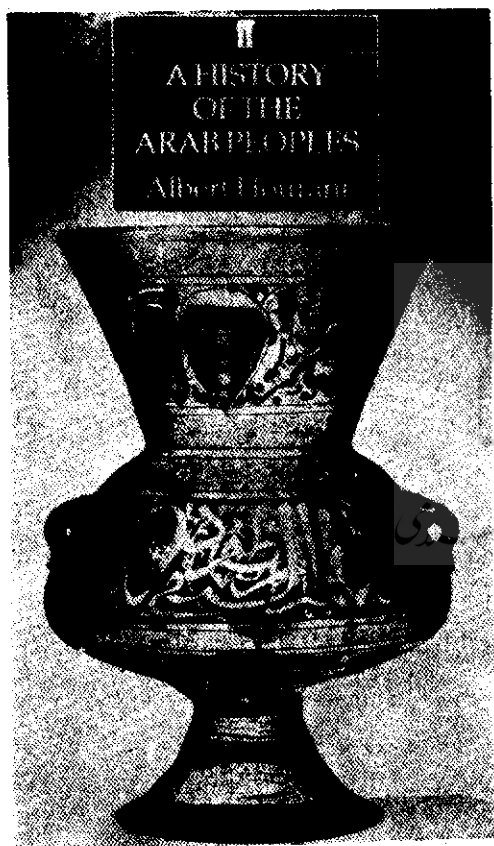
21) Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977), 241.

(۲۲) الذریعة، ۲: ۴۲، ۳: ۳۳۲.

(۲۳) المخلاة، تصحیح محمدخلیل باشا (بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۵): ترجمه فارسی بهمن رازانی (تهران: زین، ۱۳۶۴).

سرگذشت بخش عرب زبان جهان اسلام

فرهنگ رجانی



Albert Hourani. *A History of the Arab Peoples*. London: Faber and Faber, 1991. XVIII + 551 pp. Maps + Tables.

اسلام چون جویباری جاری است که از هر جایی که می‌گذرد رنگ آنجا را به خود می‌گیرد بی آنکه جوهر و فطرت پاک و خالصش آلوده شود. کتاب جدید آلبرت حورانی سرگذشت رنگی را که اسلام در میان مردمان عرب زبان به خود گرفته است بیان می‌کند.

حورانی، به سنت خداوندان اندیشه و فلسفه تاریخ، از جمله ابن خلدون و آرنولد توین بی، واحد مطالعه را تمدن می‌گیرد و می‌کوشد منطق درونی حاکم بر تمدن اسلامی را در میان اعراب به تصویر بکشد. در این تحقیق، حورانی در پی یافتن پاسخ این پرسشهاست: تمدن اسلامی چگونه شکل گرفت؟ ویژگی جوامعی که در زیر لوای این تمدن ایجاد شدند کدامست؟ خلافت بسیار دیرپا و حکومت‌های سلطنتی قدرتمندی که از آن پدید آمدند چه مختصات و وجوه تمایزی داشتند؟ برخورد «جهان اسلام» با امپراطوریهای اروپایی به چه صورتی بود و چه نتایجی به بار آورد؟ و بالاخره نظام بین‌المللی جدید که مبتنی بر دولت ملی است، جهان اسلام را با چه مسائلی روبرو کرده است؟ کتاب نسبتاً حجیم حورانی (۵۵۱ صفحه) ضمن اینکه کوششی است برای پاسخ به سؤالات یاد شده، نمونه‌ای از تحقق آرزوی مؤلف است برای آفریدن بهترین اثر خویش - هر دانشمند و اهل قلمی امیدوار است یک شاهکار قلمی از خود به یادگار بگذارد.

تألیف کرده است. یکی از آثار مهم او، اندیشه عرب در عصر لیبرالی، از اساسی‌ترین کتابهای درسی تاریخ و سیاست خاورمیانه است که از سال انتشار (۱۳۴۱/۱۹۶۲) تا کنون هفت بار تجدید چاپ شده است. کتاب اثری است سرشار از بصیرت که با مهارتی محققانه نظریات چهار نسل از متفکران را که «عرب هستند یا به زبان عربی قلم زده‌اند» (مقدمه، ص ۳) به تصویر می‌کشد. حورانی، گذشته از بیان نظریات گروهی از متفکران عرب زبان که آثارشان در میان سالهای ۱۸۳۰ تا ۱۹۳۹ میلادی تألیف شده، خواننده را با زمینه تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هر نویسنده هم آشنا می‌سازد. در کتاب جدیدش، سرگذشت مردمان عرب، آلبرت حورانی

آلبرت حورانی استاد بازنشسته دانشگاه آکسفورد که در هفتاد و پنج سالگی هنوز فعالانه هر روز پشت ماشین تحریر قدیمی خویش به کار نوشتن مشغول است، پژوهشگری با پشتکار، نویسنده‌ای دقیق، و مهمتر از همه، معلمی دلسوز است. او در شهر منچستر در خانواده‌ای لبنانی به دنیا آمد و پیش از بازنشستگی در دانشگاه آکسفورد تدریس می‌کرد. حورانی خاورمیانه، به ویژه جهان عرب، را خوب می‌شناسد و کتابهای متعددی درباره سیاست، تاریخ، اندیشه و متفکران جهان عرب

نه تنها خواننده را از ثمرات تحقیق خود بهره‌مند می‌کند بلکه گزیده‌ای از حاصل کار دانشمندان و دانشوران دیگر را نیز در اختیار او می‌نهد. در مقدمه کتاب آمده است که موضوع کتاب «تاریخ بخشهای عرب زبان جهان اسلام، از فجر اسلام تا زمان حاضر است» که برای «دانشجویان تازه کار و خوانندگان کتابخوان که به مطالعه در این باره علاقمندند» تألیف شده است. کتاب حورانی از جهات بسیار بی‌همتا است. وجه مشخص آن هم در استفاده از منابع جدید و متعددی است که در چند دهه گذشته به زبانهای متعدد تألیف گردیده است، و هم در اتکای آن به روشهای جدید تحقیق. رهیافت او ملهم از ابن خلدون است و به همین دلیل در درآمدی کوتاه (ص ۱-۴) سرگذشت ابن خلدون و نظریه‌اش را بیان می‌کند. واحد مطالعه برای او، چنانکه گفته شد، تمدن است. حورانی از جهانی صحبت می‌کند که براساس اسلام، و به وساطت زبان عربی، ایجاد شد، جهانی برخوردار از تداوم و استمرار، جهانی که در آن «یک خانواده می‌توانست از جنوب عربستان به اسپانیا مهاجرت کند و پس از شش قرن به وطن خود بازگردد و خود را در محیطی آشنا باز یابد... معرفتی که طی قرون توسط سلسله مَدْرَسان منتقل می‌شد، حافظ اجتماع اخلاقی بود که از ظهور و سقوط حکام آسیبی نمی‌دید» (ص ۴). این رهیافت موجب می‌شود که ذهن و دل حورانی نگران و مشغول جزئیات تاریخی و وقایع خرد نباشد و به تحولات کلان اجتماعی بپردازد. او می‌خواهد تصویری از جنگل ترسیم کند، ضمن اینکه واقف است که تک تک درختان جنگل نیز مهمند. می‌توان این اشکال را به او وارد آورد که چرا تنها از تداوم، هماهنگی، انسجام، و آرامش سخن می‌گوید، در حالی که زندگی اجتماعی بس تلخ، مخاطره‌آمیز، وحشت‌آور و گاه درنده‌خویانه است و هر کاخ رفیعی چه بسا بر پایه استثماری بنا شده باشد. هر چند این ایراد در مجموع بجا می‌نماید، اما باید انصاف داد که قصد حورانی نه بیان جزئیات تاریخی بلکه ارائه سرگذشت کلی یک تمدن، یا به قول خودش، «یک جهان» در گذر زمان بوده است. حورانی در پنج بخش به ظهور و شکل‌گیری این جهان، نشیب و فرازهای آن در قبال چالش دیگر تمدنها، و صورتهای گوناگونی که در این میان بخود گرفته است می‌پردازد. در بخش اول، «ساخته شدن یک جهان، سده‌های هفتم تا دهم»، (حورانی تقویم میلادی به کار گرفته و همان در اینجا حفظ می‌شود)، درباره شکل‌گیری دولت و جامعه اسلامی و تدوین و تفصیل مرام (ایدئولوژی) این جهان، یعنی اسلام، بحث شده است. در آغاز دولت قدرتمندی بر پایه‌ای که حضرت پیغمبر (ص) در مدینه نهاده بود، پدیدار شد. سپس دامنه حکومت خود را بر عربستان و بر کل منطقه گسترده و همسایگان قدرتمند خود را از چپ و راست در هم

پیچید. ظهور سلسله‌های متعدد، در خراسان، در مصر، در تونس (افریقیه) و بویژه دولت آل بویه، وحدت سیاسی این دولت قدرتمند را از میان برداشت، اما «از قرن سوم و چهارم هجری (نهم یا دهم میلادی) چیزی ظهور کرده بود که می‌توان آن را 'جهان اسلامی' نامید» (ص ۵۴). «پس از قرن دهم، مردان و زنان خاور نزدیک و مغرب در عالمی زندگی می‌کردند که در چارچوب اسلام تعریف می‌شد. جهان به دارالاسلام و دارالحرب تقسیم می‌گردید... اسلام همچنین به افراد هویتی بخشیده بود که ایشان را از دیگران متمایز می‌کرد» (ص ۵۷). رهیافتهای متعدد شریعت، طریقت و فلسفه امکان ارتباط علمی و بروز بحث پویا را در این جهان نو فراهم آورد و موجب شد که جریانهای فکری از جزمیت و تحجر دور بمانند و شکوفایی تصوف و مکاتب فقهی و فلسفه‌های متفاوت امکانپذیر شود (ص ۶۹-۷۹).

بخش دوم به پنج سده از تاریخ جهان اسلامی، از قرن یازدهم تا پانزدهم میلادی، می‌پردازد؛ قرونی که طی آن از یک طرف مرزهای جهان اسلام تا آناتولی و هند پیش رفت، ولی از طرف دیگر اسپانیا از دست مسلمانان بیرون آمد و به دست مسیحیان افتاد. در عرصه فرهنگی اسلام، زبان فارسی و زبان ترکی نیز واسطه ارتباطی شد؛ حتی در هندوستان زبان اصلی و زبان سیاست و تمدن زبان فارسی گردید. در نوردین جهان اسلام توسط سواران مغول نه فقط «جهان اسلامی» را از بین نبرد بلکه باعث شد که وحدت سیاسی بیش از پیش از میان برود و بروز عصبیتهای منطقه‌ای و تشکیل دولتهای مستقل باعث غنی‌تر شدن فرهنگ و تمدن اسلامی در اشکال مختلف گردد. تداوم جهان بینی و مرام اسلامی بستر مشترک تاریخی - فرهنگی ای فراهم آورد و رودخانه «جهان اسلامی» در این بستر به حرکت خود ادامه داد. سفرنامه این بطوطه ارتباط اندامواره میان شهرها و سرزمینهای جهان اسلامی را نشان می‌دهد... «زیارتی که او در سن بیست و یک سالگی آغاز کرد در واقع شروع زندگانی بود که سراسر به سیاحت گذشت. از موطن خویش در طنجه مراکش آغاز کرد و از طریق شام راهی مکه شد؛ سپس از بغداد به جنوب غربی ایران، یمن، افریقای شرقی، عمان و خلیج [فارس]، آسیای صغیر، قفقاز

و جنوب روسیه، هندوستان جزایر مالدیو و چین رفت و سرانجام به وطن خویش بازگشت و از آنجاری آندلس و صحرا شد. هر جا رفت و با هر دانشوری برخورد کرد از طریق فرهنگ مشترک و به وساطت زبان عربی ارتباط برقرار نمود» (ص ۱۲۹). سرگذشت این بطوطه سرگذشت پیوستگی، انسجام و همگونی در فرهنگ «جهان اسلامی» است.

بخش سوم کتاب، به تاریخ «جهان اسلامی» در دوره امپراطوریهای بزرگ اسلامی یعنی از سده شانزدهم تا هیجدهم اختصاص دارد. در این دوره سلسله‌های عثمانی، صفوی و گورکانی در جهان اسلام قدرت نمایی می‌کنند. از این میان حورانی، تنها به سرگذشت خلافت عثمانی می‌پردازد. «امپراطوری عثمانی يك دولت اروپایی، آسیایی و آفریقایی بود، با منافع حیاتی و دشمنانی در هر سه قاره» (ص ۲۲۵). بدین ترتیب «جهان اسلامی» در این دوره از حیات خود می‌بایست با سه حریف فرهنگی دست و پنجه نرم کند و در واقع تا اواخر قرن هیجدهم که علایم زوال و ضعف در بیکر آن نمودار شد، به مدت پنج سده تعادلی برقرار و «جهان اسلامی» هنوز با برجا بود. اما در اواخر این قرن، عثمانی در وضعی نابرابر قرار گرفت و «به موازات بیشتر شدن فاصله فنی میان برخی کشورهای اروپای شمالی با بقیه جهان، شرایط به طور فزاینده و عمیقی» به ضرر عثمانی پیش رفت (ص ۲۵۹). «رشد قدرت نظامی اروپای غربی هنوز مستقیماً تجربه نشده بود»، اما «از سالهای آخر سده هیجدهم، ساختار تجارب اروپا با خاورمیانه به وضوح در حال تغییر بود، (ص ۲۶۰ تا ۲۶۱). دولتمردان و صاحبمنصبان عثمانی دریافته بودند که امپراطوری در خطر است.

بخش چهارم کتاب با عنوان «دوره امپراطوریهای اروپایی» از اوایل سده نوزدهم تا آغاز جنگ جهانی دوم را در بر می‌گیرد. «سده نوزدهم عصری بود که در آن اروپا بر جهان مسلط شد» (ص ۲۶۳). مناسبات «جهان اسلامی» با بقیه جهان تغییر کرد و «فرهنگ امپریالیسم» سایه خود را بر سراسر جهان گسترد. در اواخر قرن نوزدهم گفته کیپلینگ مذهب مختار شده بود که «شرق شرق است و غرب غرب» (ص ۳۰۱). ظهور اقلیتی که تحت تأثیر ناسیونالیسم اروپایی و جنبشهای اصلاح مذهبی در آن منطقه می‌خواستند تحولات اروپا را در جهان اسلام تکرار کنند موجب برخی اصلاحات نظامی، اداری و مالی گردید. «با این حال، مدارس قدیم ادامه پیدا کردند و تولید آثار علمی در علم کلام و فقه ادامه یافت» (ص ۳۱۱). در واقع، کوشش نخبگان اروپا دیده و اصلاحات ملهم از اروپا نه تنها راه به جایی نبرد، بلکه با افزایش و اوج نفوذ کشورهای اروپایی و از هم پاشیده شدن خلافت عثمانی مصادف گردید و در واقع «از تمام کشورهای عربی تنها شبه جزیره

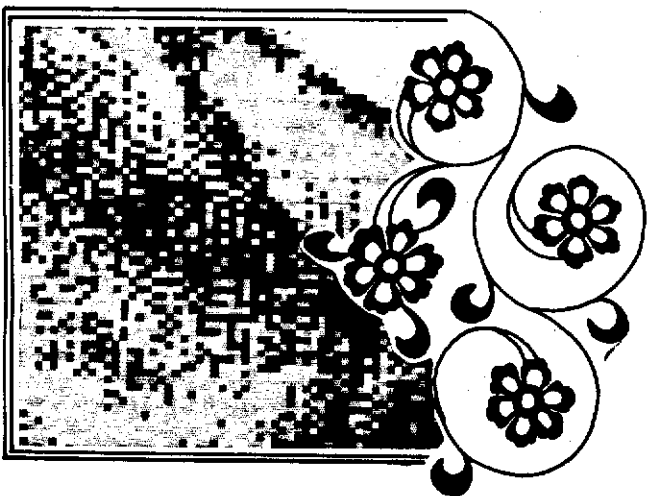
عربستان از سلطه اروپاییان آزادماند» (ص ۳۱۹). فرهنگ جدید هنوز رنگ و بوی «جهان اسلامی» را داشت اما «روزنامه و رادیو و فیلم صورت جدید و ساده شده‌ای از زبان عربی ادبی را در سراسر جهان عرب می‌پراکند» (ص ۳۴۰). دوره تألیف آثار حسرت آلود و تدافعی درباره عصری که سپری شده بود، فرارسیده بود. «جهان اسلامی» از نظر نحوه نگرش نیز تجزیه شد و جهان بینی دو چهره «جهان اسلامی نخبگان» در مقابل «جهان اسلامی مردمی» رخ نشان داد. اخوان المسلمین مشکل مسلمانان را در «روحیه تقلید بیش از حد و تصوف می‌دانستند... و برای آنان حل مشکل با بازگشت به اسلام حقیقی و قرآن و اجتهاد اصیل و اعمال کردن تعلیمات دین در همه ابعاد زندگی آغاز می‌شد» (ص ۳۴۹). این تجزیه فرهنگی و قطبی شدن جوامع در جهان اسلام زمانی رخ داد که مفهوم «دولت ملی» جهانی شده بود و جنبشهای استقلال خواه می‌خواستند به استقلال سیاسی دست یابند و به سطح يك کشور مستقل برسند.

بخش پنجم کتاب به سرگذشت اعراب از آغاز جنگ جهانی دوم با عنوان «عصر دولت ملی» می‌پردازد. جنگ جهانی دوم تعادل قوا را به هم زد. کشورهای اروپایی از مقام بازیگران اصلی صحنه سیاست خلع شدند و جهان دو قطب سیاسی پیدا کرد، يك قطب ایالات متحده و دیگری روسیه شوروی. آخرین کوشش قدرتهای بزرگ برای کنترل بخشهایی از جهان اسلام، یعنی بحران کانال سوئز در ۱۳۳۵ (۱۹۵۶) و انقلاب الجزایر ۱۳۳۲-۱۳۴۱ (۱۹۵۴-۱۹۶۲)، با نامرادی مواجه شد. اما مشکلات درونی از جمله «افزایش جمعیت و فشاری که بر منابع ملی وارد می‌آورد همه جا چشمگیر بود» (ص ۳۷۳). عصر تحولات داخلی و کوششهای اصلاح طلبانه برای برقراری هر چه بیشتر برابری اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آغاز شد. از هر سو زمزمه استقلال فرهنگی برخاست و آثار ادبی جهان عرب «به مسائل مربوط به آزادی فردی و هویت ملی پرداختند» (ص ۳۹۷).

در این حوزه است که رقابتهای مرامی (ایدئولوژیکی) میان ناسیونالیسم عربی، سوسیالیسم، اسلام و پان عربیسم مزید بر

یقیناً اغراض فردی و احساس همبستگیهای قومی و تمایلات مرامی (ایدئولوژیکی) نشان خود را بر انتخاب و تحلیل و ارائه مطالب گذارده است. تمایلات فکری حورانی در جهت ناسیونالیسم عربی و اندیشه سکولاریسم بدون شک در کار او تأثیر داشته‌اند: صرف نظر از تحلیل تحسین آمیز از پیشگامان و سردمداران ناسیونالیسم عربی، در قضاوت درباره آینده «احیای جهان اسلامی»، «بنیادگرایی» را مرحله‌ای گذرا می‌داند و آینده اندیشه سیاسی / اجتماعی «جهان اسلامی» را از آن آمیزه انسانگرایی جدید و اندیشه آزادی و برابری اجتماعی که ملهم از قرآن مجید است می‌داند. افزون بر آن، هر جا که در متن و نقشه‌ها صحبت از خلیج فارس است، تنها به کلمه «خلیج» اکتفا شده است، که از محقق وارسته و بی طرف بعید است.

دیگر آنکه به تأثیر مسئله فلسطین که چون زخمی کهنه به نظر التیام نیافتنی است و در دهه‌های اخیر بیش از هر مسأله دیگر در جهان عرب تأثیر داشته است جز اشاره‌ای سرسری نشده است. در واقع مسأله فلسطین برای اغلب متفکران و اهل قلم عربی که مایلند از همگونی جهان عرب و غرب صحبت کنند یادآور قضیه ساعت و مسأله فتر اضافی است. شخصی ساعتی قدیمی داشت که دقیق و منظم کار نمی‌کرد. ساعت را از هم باز کرد و فنرها، حلقه‌ها، و چرخ دنده‌های متعدد را پاك و روغنکاری کرد و سپس بر هم سوار کرد. ساعت شروع به کار کرد ولی يك فتر اضافه هم در دست صاحب آن باقی مانده بود و صاحب ساعت نمی‌دانست که باید با آن چه کند. کتاب حورانی هم که از يك نظام موزون و هماهنگ صحبت می‌کند، و بسیار جالب هم هست، نمی‌داند با برخی از مشکلات که مثل فتر اضافی ساعت نمی‌توان از دستشان خلاص شد و به نظر وصله ناجوری برای يك نظام هستند، چه باید بکند.



مشکلات اقتصادی و اجتماعی گردید. ورود آمریکا به جهان عرب گره جدیدی بر مشکل «جهان اسلامی اروپازده» افزود. در نتیجه تجربه‌ها و بیداریها، بزودی جهان عرب دریافت که «آنچه به نظر اعلام استقلال سیاسی و اقتصادی می‌رسد، در واقع قدم اول وابستگی عظیم تر به ایالات متحده بوده است» (ص ۴۱۹). مرگ جمال عبدالناصر و وقایع دهه ۱۹۷۰ «رؤیای استقلال» (ص ۴۲۳) را به کابوسی وحشتناک تبدیل کرد. مسأله ریشه‌دار و سمج فلسطین هم گره کوری شده بود که پیچیدگی مشکل را دوچندان می‌کرد. شکست اعراب در جنگهای ۱۳۴۵ (۱۹۶۷) و ۱۳۵۲ (۱۹۷۳) در واقع ضرباتی بود کاری بر اندیشه ناسیونالیسم عربی و پان عربیسم. شکست مرامها و روشهای ملهم از غرب در حل مسائل کشورهای عربی، و ناتوانی آنها در برقراری عدالت نسبی در قبال انفجار جمعیت و مهاجرت بی‌رویه و فزاینده به شهرها موجب شد که مردمان عرب به سوی بازسازی «جهان اسلامی» روی آورند. انقلاب اسلامی در ایران هم نمونه‌ای برای ثمربخش بودن چنان کوششی ارائه نمود. عصر «بنیادگرایی» که آغاز شده است، گرچه آلبرت حورانی صریحاً نمی‌گوید، طبیعتاً دوران احیای «جهان اسلامی» است. تعریف آلبرت حورانی از این واژه مؤید این مدعاست: «واژه بنیادگرایی، که باب روز شده است، می‌تواند محتمل معانی مختلف باشد. ممکن است آن را برای بیان این معنا به کاربرد که مسلمانان باید بکوشند به تعلیمات و سیره حضرت محمد (ص) و سلف صالح بازگردند... این واژه را می‌توان همچنین برای بیان طرز تلقی... کسانی به کار گرفت که می‌خواهند میراث گذشته خود را پاس دارند، یعنی تمامی سنت فراهم آمده اسلام را که به آنها رسیده است، و در عین حال با احتیاط و با احساس مسؤولیت به تعدیل آن دست بزنند» (ص ۴۷۵).

کتاب حورانی سرگذشتی خواندنی است که خوب و پاکیزه تحریر شده است. شاهکار اوست. اما واژه شاهکار را نباید به مثابه کشفی عظیم یا جدید یا نادر تلقی کرد. همان طور که ذکر شد، ارزش کتاب در سفره‌ای است که حورانی از نعمتهای مختلف، به سلیقه خاص خود، گسترده است. نقطه قوت کتاب توانایی مؤلف در ارائه تصویری نسبتاً همگون از جریان تاریخی يك تمدن است.