

ایستاد

پژوهشی در نوآوری و دنباله‌روی در فرهنگ عربی - اسلامی

ادونیس

ترجمه‌ی احسان موسوی خلخالی



ایستاد و پویا

پژوهشی در نوآوری و دنباله‌روی در فرهنگ عربی - اسلامی



AL-THÂBIT WAL-MUTAHAWWIL (Vol.1-4)
Copyright © Ali Ahmad Saïd Esber (Adonis), 1973, 2019
All rights reserved
Persian translation © Borj Books, 2023
Borj Books is a division of Houpaa Publication.

.....

نشر برج در چارچوب قانون بین‌المللی حق انحصاری نشر
اثر (Copyright) امتیاز انتشار ترجمه‌ی فارسی این کتاب
را در سراسر دنیا با بستن قرارداد از آژانس ادبی نویسنده
خریداری کرده است.
انتشار و ترجمه‌ی این اثر به زبان فارسی از سوی ناشران و
مترجمان دیگر مخالف عرف بین‌المللی و اخلاق حرفه‌ای
نشر است.



پژوهشی در نوآوری و دنباله‌روی در فرهنگ عربی - اسلامی

ادونیس

ترجمه‌ی احسان موسوی خلخالی

سرشناسه: ادونیس، ۱۹۳۰ - م.
 Adonis (Ali Ahmad Said)
 عنوان قرارداد: الثابت والمتحول: بحث فی الابداع و الاتباع عند العرب فارسی
 عنوان و نام پدیدآور: ایستا و پویا / علی احمد سعید ادونیس؛ ترجمه‌ی احسان
 موسوی خلخالی.
 مشخصات نشر: تهران: انتشارات برج، ۱۴۰۰.
 مشخصات ظاهری: ۱۰۰۸ ص.
 شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۲۸۰-۶۵-۴
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
 یادداشت: یادداشت: نمایه.
 یادداشت: کتاب حاضر در اصل پایان‌نامه‌ی دکتری نویسنده در دانشگاه سن ژورف
 بیروت است.
 موضوع: اسلام -- تجدید حیات فکری
 موضوع: Islamic renewal
 موضوع: موضوع: تجدیدگرایی (اسلام)
 موضوع: Islamic modernism
 موضوع: تمدن اسلامی -- تاریخ
 موضوع: Islamic civilization -- History
 موضوع: جنبش‌ها و قیام‌ها -- کشورهای عربی
 موضوع: Insurgency -- Arab countries
 موضوع: کشورهای عربی -- سیاست و حکومت
 موضوع: Arab countries -- Politics and government
 شناسه‌ی افزوده: موسوی خلخالی، احسان، ۱۳۶۰ - مترجم
 رده‌بندی کنگره: BP۲۲۹
 رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸
 شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۷۶۵۶۳۳۶

ایستا و پویا

پژوهشی در نوآوری و دنباله‌روی در فرهنگ عربی - اسلامی

نویسنده: ادونیس

مترجم: احسان موسوی خلخالی



ویراستار: شایسته ابراهیمی

نسخه‌پرداز: معصومه اکبری

مدیر هنری: فرشاد رستمی

صفحه‌آرا: سوزان عاشوری

ناظر چاپ: سینا برازوان

نوبت چاپ: اول، ۱۴۰۲

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۶۵۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۲۸۰-۶۵-۴

آدرس: تهران، میدان فاطمی، خیابان بیستون
 کوچه‌ی دوم الف، پلاک ۳/۱، واحد دوم غربی.
 صندوق پستی: ۴۳۱۶۵۳۷۶۵ تلفن: ۸۸۹۹۸۶۲۲
 • همه‌ی حقوق چاپ و نشر انحصاراً برای نشر برج محفوظ است.
 • نشر برج شاخه‌ی بزرگ سال نشر هوپا است.
 • استفاده از متن این کتاب، فقط برای نقد و معرفی و در قالب
 بخش‌هایی از آن، مجاز است.

تحیة
من الشاعر ادونیس

يَسْعِدُنِي أَنْ يَتَرْجَمَ كِتَابِي بِرَتَبَتِ وَالْمُحَوَّلِ
إِلَى اللُّغَةِ الْفَارْسِيَّةِ، فَصَوِّفَا أَنَّهُ يَدْرُسُ ثَمَرَةً
تَارِيخِيَّةً لَيْسَ يَحْمِلُهَا عِلْمَاءُ وَكُتَّابُ وَشُعْرَاءُ
مَنْ أَصُولِي فَارْسِيَّةٍ، دَوْرًا تَأْيِيْدِيًّا وَفَقْرًا
فِي الْتَفَانَةِ الْعَرَبِيَّةِ، لَمَوْعِي وَشِعْرِيًّا، فَنِيًّا
وَنُكْرِيًّا، وَفَلَسْفِيًّا.

أَشْكُرُ السَّيِّدَ الْمُتَرْجِمَ إِحْسَانُ الْمَوْسَوِي
الْحَنَانِي عَلَى جُهْدِهِ الْكَبِيرِ، وَأَشْكُرُ
السَّادَةَ النَّاشِرِينَ عَلَى اِهْتِمَامِهِمْ
بِالْعِلْمِ الْاِتِّفَاقِي الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ الْبُلْدَانِ
اَلْعَرَبِيَّةِ وَبِهِدْ فَارْسِيَّةِ - الْعَالَمِ الَّذِي كَانَ
جَسَدًا مَضْمُونًا عَالِيًّا وَفَرْدًا، بَيْنَ تَقَاتِلَاتِ
مَشْرِقٍ وَمَغْرِبٍ، دِينِيًّا وَمَدَنِيًّا، وَفَنِيًّا
تَحْتَلُّ وَجْهًا، وَمَنْزِلًا وَهَدْيًا، عَلَى الْمَسْتَوَى
الْمَعْرُوفِ، فِي الْاِنْدَلَسِ.

ادونیس
بجانبه، اواخر ترموز ۱۳۵۵

درودی از ادونیس شاعر

موجب خرسندی است که کتاب الثابت و المتحول من به زبان فارسی ترجمه شده است، به خصوص که این کتاب مرحله ای تاریخی را بررسی می کند که در آن علما و نویسندگان و شاعرانی باریشه های ایرانی نقش بنیان گذار و خلاقانه ای در فرهنگ عربی داشتند، چه در عرصه ی زبانی، چه شعری، چه هنری، چه فکری، و چه فلسفی.

از مترجم، آقای احسان موسوی خلخالی، بابت تلاش سترگش تشکر می کنم، همچنین از دست اندرکاران انتشارات متشکرم بابت توجه به جهان فرهنگی مشترک میان کشورهای عربی و ایران زمین؛ سرزمینی که یک پل ارتباطی تمدنی بلند و منحصر به فرد میان فرهنگ های شرق و غرب چه در عرصه ی دینی و چه مدنی بوده و اندلس تجسم نمادین و عملی آن در سطح جهانی است.

پاریس، اواخر ژوئیه ی ۲۰۲۲

ادونیس

فهرست

- ۱۳ سخن مترجم
- ۱۵ اشاره
- ۱۷ پیشگفتار چاپ جدید
- ۲۹ مقدمه‌ی چاپ سوم
- ۳۵ فتح باب به خامه‌ی پدز دکتر پُل نویای یسوعی
- ۴۳ روش‌شناسی و اهداف
- ۵۹ پیش‌درآمد
- ۱۲۷ پی‌نوشت
- ۱۳۷ کتاب اول: بنیادها**
- ۱۳۹ بخش اول: بنیادهای دنباله‌روی یا ایستایی
- ۱۴۱ ۱. دنباله‌روی در خلافت و سیاست
- ۱۵۱ ۲. دنباله‌روی در سنت و فقه
- ۱۶۳ ۳. دنباله‌روی در شعر و نقد
- ۱۹۳ بخش دوم: بنیادهای نوآوری و پویایی
- ۱۹۵ ۱. جنبش‌های انقلابی
- ۲۱۲ ۲. جنبش‌های فکری
- ۲۲۳ ۳. جنبش‌های شعری
- ۲۷۳ جمع‌بندی
- ۲۸۱ پی‌نوشت‌های کتاب اول
- ۳۳۳ کتاب دوم: نهادن بنیادها**
- ۳۳۵ بخش اول: بنیادگذاری دنباله‌روی یا ایستایی
- ۳۳۷ ۱. شافعی و نهادن بنیادهای دینی - سیاسی
- ۳۵۸ ۲. اصمعی و جاحظ: نهادن بنیادهای بیانی - شعری

- بخش دوم: بنیادگذاری نوآوری یا پویایی ۳۸۱
۱. جنبش‌های انقلابی: قیام‌های زنگیان و قرمطیان ۳۸۳
۲. مکتب تجربی و قائلان به ابطال نبوت ۳۹۰
۳. حقیقت و شریعت، باطن و ظاهر ۴۰۶
۴. نوآوری و تجدد در شعر: ابونواس و ابوتمام ۴۱۵
- بخش سوم: دیالکتیک دنباله‌روی و نوآوری یا قدیم و جدید ۴۳۵
۱. در معنای قدیم و معنای جدید ۴۳۷
۲. مجادلات بر سر چیستی زبان ۴۶۱
۳. تحول در نقد شعر، صولی و آمدی ۴۸۱
- جمع‌بندی ۵۱۵
- پی‌نوشت‌های کتاب دوم ۵۲۷
- کتاب سوم: شوک تجدد و سلطه‌ی میراث دینی ۵۷۹
- درآورد ۵۸۱
- بخش اول: مرزهای عقل ۵۹۹
- قاضی عبدالجبار، «نظر» و «بطلان تقلید» ۶۰۱
- غزالی، تفکر و مرزهای عقل ۶۱۱
- فارابی، زبان و امر حادث ۶۱۶
- ابن تیمیه، تفکر به مثابه‌ی بدعت ۶۲۳
- بخش دوم: فکر باز یافته یا «عصر النهضة» ۶۲۹
- محمد بن عبدالوهاب، تفکر به مثابه‌ی تقلید ۶۳۱
- محمد عبده، تفکر به مثابه‌ی التقاط ۶۴۱
- محمد رشید رضا، تفکر به مثابه‌ی تفقه ۶۵۴
- عبدالرحمان الکوکی، تفکر به مثابه‌ی اصلاح ۶۶۴

- ۶۷۵ بخش سوم: پیوست
- ۶۷۷ ۱. گفت‌وگو
- ۶۹۵ ۲. سه مقاله درباره‌ی «انقلاب اسلامی»
- ۷۰۸ ۳. میان‌پرده‌ها
- ۷۲۷ جمع‌بندی / فرجام سخن به‌سوی اندیشه‌ای دیگر
- ۷۴۳ پی‌نوشت‌های کتاب سوم
- ۷۵۵ کتاب چهارم: شوک تجدد و سلطه‌ی میراث شعری**
- ۷۵۹ از کهنه به نو
- ۷۶۸ شفاهی به مکتوب
- ۷۷۵ عربی / غربی
- ۷۸۱ البارودی یا «النهضة» به‌مثابه‌ی «تجدد»
- ۷۹۱ معروف‌الرصاصی یا تجدد به‌مثابه‌ی سوژه
- ۸۰۰ حلقه‌ی «دیوان» یا تجدد به‌مثابه‌ی سوزگی
- ۸۱۲ خلیل مطران تجددِ ذوق به‌مثابه‌ی روزآمدی
- ۸۲۲ جنبش آپولو یا تجدد به‌مثابه‌ی نظریه
- ۸۲۹ کلام «قدیم»، کلام «جدید»
- ۸۴۰ امتداد / ارتداد
- ۸۵۲ جبران خلیل جبران، تجدد به‌مثابه‌ی رؤیا
- ۸۸۷ بازگشت به‌مثابه‌ی هنجارسازی
- ۹۰۰ بازگشت به‌مثابه‌ی صورت‌گرایی در ارتباط
- ۹۱۸ تجدد به‌مثابه‌ی گذار
- ۹۳۱ مانیفستی برای نگارش جدید
- ۹۴۳ پی‌نوشت‌های کتاب چهارم
- ۹۵۱ کتابنامه
- ۹۷۷ نمایه

تقديم به

پل نويا،

نمادی برای عبور

«از مرز مملوكيت به مرز حریت»

بيروت، اول نوامبر ۱۹۷۳

ادونيس

سخن مترجم

شهرت نویسنده در ایران و حجم اثرش مترجم را از زیاده‌گویی در آغاز کتاب معاف می‌کند. پرداختن به نظریه‌ای که نویسنده دنبال می‌کند و پیش‌فرض‌ها و نوع نگاهش به منابع کهن مجالی گسترده می‌طلبد که مترجم امیدوار است ترجمه‌ی کتاب فتح بابی برای بحث و نظر در این باره باشد. پیش از مطالعه‌ی کتاب، توجه به چند نکته ضروری می‌نماید:

۱. نویسنده شاگرد پل نويا (۱۹۲۵-۱۹۸۰)، عرفان‌پژوه فرانسوی، است و این کتاب در اصل پایان‌نامه‌ی دکترای ادونیس است که زیر نظر نويا تنظیم و با مقدمه‌ای از او منتشر شده است. پل نويا از شاگردان و اعضای «مکتبی» در مطالعات اسلامی غرب است که با لویی ماسینیون آغاز می‌شود و با هانری کربن رشد و پرورش می‌یابد و در شاگردان وی ادامه پیدا می‌کند. یکی از مبانی این نحله - به بیانی گنگ و نارسا - آن است که تشیع و تصوف یک چیزند و اندیشه‌های باطنی یکسر برآمده از تشیع اند و تشیع اساساً وجه باطنی و عرفانی اسلام است؛ این نگاه، در سرتاسر کتاب، بر اندیشه و قلم ادونیس حاکم است. او همه‌جا تشیع را اندیشه‌ی باطنی می‌خواند و - مانند دیگر شاگردان کربن - اندیشه‌های غالیان شیعه را اندیشه‌ی همه‌ی شیعیان و پیروان نخستین امامان می‌شمرد؛ تصویری سخت باطل که پافشاری چهره‌های آکادمیک این نحله بر آن به‌راستی شگفت‌آور است. در همین راستاست که مثلاً عقیده به تفویض را، که اندیشه‌ای کاملاً غالیانه است و متکلمان و محدثان بزرگ شیعه حتی با تدوین رساله‌هایی به رد آن پرداخته‌اند، در کنار عقیده به امامت و غیبت و رجعت و ولایت و عصمت می‌نشانند. باز با همین نگاه است که در بیان عقاید شیعیان به نوشته‌های نویسنده‌ای شیخی استناد می‌کند و این‌ها اشتباهات بزرگی هستند که نویسنده، در سرتاسر کتاب، مرتکب شده و خواننده باید متوجه‌شان باشد.

۲. نویسنده در بخش «روش‌شناسی و اهداف» بر دو نکته‌ی مهم تأکید کرده که بازگویی

آن‌ها ضروری است: نخست اینکه «از استناد به اخباری که انگیزه‌های جانبداری در آن‌ها محتمل است، خودداری کرده (جانبداری از یک شخص یا گرایش یا گروه در برابر دیگران)» و «برای همین، هر خبری را که اتفاقی نظر (اجماع) بر آن نبوده، به‌خصوص اگر به دین و سیاست مربوط می‌شده، کنار» گذاشته و دوم اینکه «به دین نه از زاویه‌ی مذهب که از زاویه‌ی تأثیرش بر نظر و عمل انسان عرب و تأثیر متقابل این نظر و عمل بر آن، نگاه» انداخته است. روشن است که نویسنده در فضای تفکر اهل سنت می‌اندیشد و با آن سروکار دارد و طبعاً آنجا که از اتفاقی نظر سخن می‌گوید، سخنش ناظر به منابع اهل سنت است. در بسیاری از مسائلی که نویسنده در باب اندیشه‌ی اسلامی از منظر اهل سنت آورده، ده‌ها کتاب و مقاله به زبان فارسی نوشته شده و در دسترس است و موضع شیعیان درباره‌ی این مسائل بر اندک کسی پوشیده است. این نکته ما را از حاشیه‌نویسی بر تک‌تک مسائل بی‌نیاز می‌کند. بر آنچه نویسنده در نقل نظر افراد شهرت‌یافته به الحاد در سنت اسلامی گفته است نیز همین روال حاکم است. این موضوعات تازگی ندارند و اهل نظر بارها به آن‌ها پرداخته‌اند.

۳. در مورد اصطلاحات، لازم است به این نکته اشاره کنم که تعبیر «اصل» از مفاهیم کلیدی و پُرسامد متن است. این اصطلاح در عربی با مفهوم «الاصولیه»، به معنای بنیادگرایی، پیوند خورده است. برای حفظ این پیوند، «اصل» را به «بنیاد» ترجمه کرده‌ایم، هرچند در مواردی سیاق بحث با تعبیر «اصل» سازگارتر است؛ در هر حال، خواننده باید توجه داشته باشد که این دو اصطلاح، در سرتاسر کتاب، به یک معنا به کار رفته است.

۴. در مورد آیات قرآن، هرگاه متن عربی آیه محل بحث بوده، اصل عربی آیه را در متن آورده‌ایم، اما هر جا معنای آیه مدّ نظر بوده، ترجمه‌ی آن در متن و اصل عربی‌اش در پانویست آمده است. برای ترجمه‌ی آیات از ترجمه‌ی مرحوم استاد عبدالمحمد آیتی استفاده کرده‌ایم، البته در مواردی با اندکی ویرایش.

۵. نویسنده، در بخش‌های مربوط به سنت نقد ادبی، اشعار بسیاری را شاهد می‌آورد. این اشعار را ترجمه کرده‌ایم مگر در مواردی که معنای آن‌ها در اصل بحث بی‌تأثیر بوده است.

اشاره

این پژوهش، در اساس، رساله‌ای است که برای دریافت مدرک دکترای ادبیات عرب در پژوهشگاه فرهنگ و ادبیات شرق در دانشگاه سن ژوزف بیروت ارائه شده است. استاد راهنمای این پایان‌نامه پدر پل نویای یسوعی بود و در جلسه‌ی دفاع از آن، علاوه بر وی، استادان دکتر سعید البستانی، دکتر عبدالله الدائم و دکتر أنطوان غطاس کرم حضور داشتند. در پی این جلسه، هیئت داوران به اتفاق آرا به صاحب رساله مدرک درجه‌ی اول دکترای دولتی در ادبیات عرب اعطا کرد.

لازم می‌دانم از استادانی که در داوری این رساله حضور داشتند تقدیر کنم، به‌خصوص بابت دیدگاه‌های انتقادی‌شان که برای من بسیار مفید بود؛ به‌طور خاص استاد راهنمایم که با دانش فراوان خود که با فروتنی فراوان همراه است، و با نوآوری فراوانش که با خاموشی فراوان همراه است، در روند تولید این رساله حضور داشت.

پیشگفتار چاپ جدید

۱

من «ایستا» (الثابت) را، در چهارچوب فرهنگ عربی، این گونه تعریف می‌کنم: اندیشه‌ای متن‌محور که ایستایی متن را دلیل ایستایی فهم و داوری خود می‌گیرد و خود را به‌مثابه‌ی تنها معنای درست متن و، بر این اساس، سلطه‌ی معرفتی تحمیل می‌کند^۱.

«پویا» (المتحول) را هم اندیشه‌ای تعریف می‌کنم که یا باز برآمده از متن است، اما با تأویلی که به آن قابلیت سازگاری با واقعیت و نوشدن می‌بخشد، یا اساساً به سلطه‌ی متن هیچ تن نمی‌دهد و بر عقل استوار می‌شود نه نقل.

به لحاظ تاریخی، نه ایستا همیشه ایستا بوده و نه پویا همیشه پویایی داشته است. گاه نیز پویایی اندیشه‌ای نه ناشی از چیزی درون آن، که بیشتر نتیجه‌ی مخالف‌خوانی یا بیرون‌بودنش از قدرت، به هر شکلی، است.

این را هم بیفزایم که این تعریف توصیفی است و نه ارزش‌داورانه. واژه‌های «ایستا» و «پویا» فقط دو اصطلاح کاربردی‌اند که به نظرم با دقت و بی‌طرفی بیشتری امکان شناخت حرکت فرهنگ عربی - اسلامی را فراهم می‌کنند.

۱. شاید تکراری باشد، اما به‌خصوص به‌سبب سوءفهمی که همچنان برخی خوانندگان این کتاب بدان دچارند، این تکرار ضروری می‌نماید. مثلاً یک جا می‌گویم: «انسان، از منظر فرهنگ رایج، انگار که جز در گذشته زیست نمی‌کند». یا «باده، از فلان منظر عارفانه، انگار خود خداست». اینان سخنانم را چنین تفسیر می‌کنند که ادونیس بر آن است که انسان عرب جز در گذشته زیست نمی‌کند و نیز می‌اندیشد که باده خود خداست. بعد «نتیجه می‌گیرند» که ادونیس ضد انسان عرب و فرهنگ عربی است، ضمن اینکه ملحد و کافر هم هست. اظهار نظرهای این گونه افراد درباره‌ی این کتاب، همه از همین قبیل و در همین حد است. آنان در گام نخست — چه به نیت سوء، چه از سر نادانی — سخنانم را کژنمایی می‌کنند: انگار حتی عنوان کتاب را هم نخوانده‌اند که، برخلاف پندارشان، فقط از ایستایی فرهنگ و ذهنیت عربی سخن نگفته، بلکه از پویایی هم بحث کرده؛ و فقط دنباله‌روی را مطرح نکرده، بلکه از نوآوری هم سخن گفته است. این گونه است که سخنان آنان باب هیچ بحث یا پاسخی را نمی‌گشاید.

۲

بنیاد مشکل معرفتی عربی آن است که رویکرد فائل به ایستایی مبتنی بر متن در سطح دین، ادب و شعر و اندیشه را نیز به طور کلی با دین قیاس کرد. و از آنجاکه، به علل تاریخی، این رویکرد نماینده‌ی نظر سلطه‌ی حاکم بود، فرهنگی که رواج یافت هم فرهنگ سلطه، یعنی فرهنگ ایستا، بود. این گونه بود که در عمل، امر دینی - سیاسی با امر فرهنگی پیوندی اندام‌وار یافت و، به طور خاص، معرفت دینی به سنجه‌ی کلی معرفت بدل شد.

۳

سخنان بسیاری هست که ایستایی و معنای آن را توضیح می‌دهد. به سه نمونه می‌پردازم که به بهترین نحو بیانگرند: اولی از طبری، دومی از ابن حزم، سومی از ابن تیمیه. این سه سخن را می‌توان چکیده‌ی آن چیزی دانست که در نظر به ایستایی رواج یافت. طبری معرفت را همان گونه تعریف می‌کند که از «تأویل»^۱ و عرصه‌ی آن سخن می‌گوید: «تأویل همه‌ی آیات قرآن به سه حالت است:

۱. نخست، آنچه راهی بدان نداریم و خداوند علم به آن را مخصوص خویش گردانیده و از همه خلق فروپوشانیده (مانند روح، سرنوشت).

۲. دوم، آنچه خداوند دانش تأویل آن را به پیامبرش اختصاص داده و دیگر کسان امت از آن محروم‌اند (این‌ها مواردی است که مردم بدان نیاز دارند، اما جز با تبیین رسول بدان راه ندارند).

۳. سوم، آنچه علم بدان نزد کسانی است که زبان نزول قرآن را می‌شناسند و این شامل علم به تأویل عربیت و اعراب است و جز از راه آنان (دانا‌یان به زبان عرب) بدان راه نیست. «می‌بینیم که معرفت اصول و قواعدی دارد که کسانی (و فقط کسانی) از آن باخبرند و دیگران باید این معرفت را از آنان کسب یا نقل کنند. برای همین، اگر بپرسیم کدام مفسر (عالِم) برای رسیدن به حقیقت در تأویل (علم‌یافتن) آنچه تفسیرشدنی است، شایسته‌تر است، طبری چنین پاسخ می‌دهد:

۱. کسی که «در تأویل و تفسیر خود حجتی آشکارتر آورده باشد؛ یعنی تأویلش با «خبر» [حدیث] قطعی به رسول خدا - و نه دیگر افراد امتش - مستند شده باشد؛ خواه این قطعیت از نقل مشهور (مستفیض) به دست آمده باشد، خواه از قرینه‌ای که به صحت آن آورده شده.»

۱. خواننده باید توجه داشته باشد که در دوره‌ی طبری منظور از «تأویل»، تفسیر بود. -م.

۲. کسی که «بهترین استدلال را برای آنچه معنا و تبیین کرده آورده باشد، چه دانسته‌ی خود را از زبان گرفته باشد چه از شواهد برگرفته از اشعاری که بر زبان رانند یا از سخنان و واژه‌های شناخته‌شده‌ی آنان.»

۳. کسی که «تأویل و تفسیرش با سخن صحابه و ائمه‌ی سلف و تابعین خلف و علمای امت مطابقت بیشتری داشته باشد.»

«بر احدی روانیست که به رأی خویش در تأویل آیاتی از قرآن کریم سخنی گوید که علم آن را جز از نص بیان رسول خدا (ص) یا قرینه‌ای دال بر آن به دست آورده باشد. حتی اگر سخنش بر صواب باشد، عمل به رأی او خطاست؛ زیرا دستیابی وی به حقیقت، دستیابی کسی نیست که یقین دارد برحق است، بلکه دستیابی انسانی گمانه‌زن است که به ظن خود عمل می‌کند. و هر که در دین خدا به ظن سخن گوید، درباره‌ی خداوند سخنی گفته نه از سر علم.»
این نص حدیث است: «هر که در قرآن به رأی خویش سخنی گوید و سخنش درست درآید، باز بر خطا رفته است.»^[۱]

سخنان طبری کاملاً آشکار و بی‌نیاز از توضیح است. هر شناختی از متن و «خبر» / حدیث به دست می‌آید و نه «رأی» / نظر.^۱ مسیر درست دستیابی به آن هم کتاب و سنت و روایات است. بدین ترتیب می‌بینیم که ساختار معرفت در اسلام، از نظر طبری، ساختار نقلی نبوی است و نه ساختار تکاپو و پرسشگری عقلی. براین اساس، هرگونه معرفتی خارج از چهارچوب نقل بدعت و گمراهی است.

اگر در نظر داشته باشیم که در جامعه‌ی عربی آنچه دین پایه می‌نهد و آنچه بر پایه‌ی دین شکل می‌گیرد چه گستردگی و تنوعی دارد و نیز در نظر داشته باشیم که دین دین امت است و در نتیجه چنین معرفتی هم معرفت امت خواهد بود، راز «نهی از تفرقه» و «همراهی با جماعت» را درمی‌یابیم: «نه» به تفرقه‌ی فکری یا معرفتی، و در مقابل، چنگ‌زدن به معرفت اجماعی نقلی؛ به این معنا که امت واحده حقیقت واحد دارد و این یعنی معرفت واحد و فرهنگ واحد. به دیگر سخن، هماهنگی دینی جماعت هماهنگی فکری و معرفتی آن را نیز اقتضا می‌کند. همین جا یگانگی اندام‌وار امر دینی و امر سیاسی، یا سلطه‌ی متن و متن سلطه را از نظر طبری می‌بینیم.

۱. این روایت در متون حدیثی شیعه نیز آمده است (بحارالانوار، ج دار الاحیاء، ۸۹/ ۱۱۱). لازم است خواننده توجه داشته باشد که در سرتاسر کتاب هرجا سخن از «رأی» یا آراء است، معنای مذموم آن در فقه و اصول مدنظر است و گهگاه در کنار آن عبارت «نظر شخصی» را آورده‌ایم تا این نکته را گوشزد کنیم. -م.

ابن حزم اندلسی متن را چنین تعریف می‌کند: «لفظی که در قرآن و سنت آمده و بیانگر احکام و مراتب امور است، و این متن ظاهری است، یعنی همان‌چه لفظ در لغت مورد استعمال اقتضا می‌کند.»^[۲]

ابن حزم به متن‌محور بودن معرفت و حقیقت و مرجعیت مطلق آن قطعیت می‌بخشد، هم با ردّ همه‌ی آراء - حتی اگر از جانب صحابه و تابعین مطرح شده باشد - و هم با تأکید بر اینکه در هر مورد اختلافی باید به خدا و پیام‌آور وی مراجعه کرد، با استناد به این آیه: «چون در امری اختلاف کردید - اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید - به خدا و پیامبر رجوع کنید.»^۱

او که تقلید از رأی صحابه و تابعین را نمی‌پذیرد، طبیعتاً تقلید از «آراء» فقها را هم رد می‌کند و در توضیح این نظر خویش تأکید می‌کند که در عصر صحابه و تابعین، تقلید از رأی کسی مطرح نبود. پس تقلید بدعتی است که در «قرن چهارم که مورد مذمت رسول قرار گرفته» پیدا شد و «هیچ کس را در سه قرن نخست نمی‌یابیم که از صحابی یا تابعی یا امامی تقلید کرده و همه‌ی سخنانش را چنانکه صادر شده پذیرفته باشد و بدان تعبد ورزیده و برای مردم براساس آن فتوا داده باشد.»^[۲]

ابن تیمیه می‌گوید: «بدعت‌ها فراورده‌ی کفرند»؛ پس هر کس که با عقل خویش به معارضه با کتاب و سنت برخیزد، سخنش فراورده‌ی «سخنان این گمراهان» است؛ اینان که با آنچه عقلیات می‌خوانند، اعم از سخنان کلامی و فلسفی، به معارضه با کتاب و سنت برمی‌خیزند. «معارضه‌ی خویش بر سخنانی شبهه‌ناک، مجمل، چندپهلو استوار می‌کنند که شبهه‌ناکی لفظی و معنایی آن باعث می‌شود هم به کار حق بیاید هم باطل. پس چنان باشد که حق در آن پذیرای باطلی است که در آن است، چون شبهه‌ناک و مسئله‌ساز است؛ سپس با باطلی که در آن است به معارضه‌ی نصوص انبیا برمی‌خیزند... این منشأ گمراهی امت‌هایی است که پیش از ما به گمراهی کشیده شدند و این منشأ بدعت‌هاست.»

این‌گونه است که بدعت صرفاً در تازگی‌اش نیست - چه لفظی تازه و چه شیئی تازه - بلکه در فساد معنایی است که این تازگی در خود دارد. مثلاً علم کلام را به سبب «تازگی الفاظش» نکوهش نکرده‌اند، بلکه علت این نکوهش آن بوده که «دربردارنده‌ی معانی باطل خلاف

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (نساء: ۵۹).

کتاب و سنت است... و هرچه خلاف کتاب و سنت باشد قطعاً باطل است، زیرا معانی صحیح در آن ثبت و ضبط شده‌اند.»^[۲]

چنانکه پیش‌تر گفتم، این دیدگاه‌ها نمایانگر دیدگاه ایستای دینی در سطح نظری است که خود را معیار معرفت عمومی می‌گیرد و هرچه را مخالف خویش یابد - در هر عرصه‌ی معرفتی که باشد - به تعبیر این تیمیه دچار «فساد معنا» می‌داند. این ایستای نظری خود متن دومی شده که به جای متن اول (متن وحی) نشسته است، چندان که گذر از آن برای رسیدن به خوانش خاص خودمان و نوشتن متن جدید خاصی براساس متن اول سخت‌ترین کار است.

۵

امروزه، نقطه‌ی عزیمت تجدد - امتداد همان چیزی که پویایی نامیده‌ام - پیش‌فرض یک کمبود یا فقدان معرفتی در گذشته است و می‌خواهد این کمبود یا فقدان را یا با انتقال اندیشه‌ای یا معرفتی از این یا آن زبان خارجی یا با ابتکار و نوآوری جبران کند. پس تجدّد برزبان آوردن سخنی است که در مرده‌ریگ ما خبری از آن نبوده، یا به دیگر سخن، گفتن سخنی است ناشناخته و نو، از یک سو، و پذیرش نهایت‌نداشتن معرفت است از سوی دیگر. نقطه‌ی عزیمت سلفیگری - امتداد همان چیزی که ایستایی خواندم - این پیش‌فرض است که رسیدن به کمال معرفت مبتنی بر متن و منقولات است؛ بدین معنا که در زبانی که اوج نوآوری خود را تجربه کرده و فراتر رفتن از آن اوج امکان ندارد، معنایی برای تجدّد نمی‌ماند و بدین ترتیب، نیاز به اندیشه‌ی دیگری و همچنین نیاز به نوآوری منتفی می‌شود. بر پایه‌ی این اندیشه، تنها چیزی که جامعه بدان نیازمند است، تبدیل پی‌درپی گذشته به امروز است. این دو دیدگاه یکدیگر را نفی می‌کنند: یکی مبتنی بر رنگ‌باختن همیشگی هویت در معرفت گذشته (قدیمی) و زبانی است که آن را بیان کرده؛ و دیگری مبتنی بر انکار این رنگ‌باختگی. این وضعیت نشان می‌دهد که واقعیت فکری امروز ما در جهان عرب دچار چه تنگنایی است؛ تنگنایی که آن را چنین خلاصه می‌کنم:

۱. معرفت متن محور با هیچ سنجه‌ای بیرون از آن ارزیابی نمی‌شود و خارج از این معرفت پیشرفتی حاصل نخواهد شد.

۲. زبان عربی و نوآوری و خلاقیت در آن، به‌خصوص از نوع شاعرانه، با هیچ سنجه‌ای از بیرون ارزیابی نمی‌شود.

این دو اصل هنجارین برآمده از متن اند و بر چند نکته تأکید می‌کنند: ۱. مرجعیت / اتوریته؛

۲. حقیقت در جهان یا انسان یا طبیعت جای ندارد، بلکه باید آن را در متن یافت؛ ۳. واقعیت را باید براساس متن فهمید؛ ۴. ناپرسشگری؛ یعنی انحصار اندیشه‌ی ایمانی تبلیغی - عملی اخلاقی؛ ۵. نوزایش بازگشت به متن / اصل است؛ ۶. حقیقت درون دستگاه قدرت و قدرت پاسبان متن است و حقیقت یکی است، تعدّد در آن راه ندارد، و جایی برای اختلاف نیست. طرز فکر ما درباره‌ی این دو سنجه همان چیزی است که طرز فکر ما درباره‌ی پیشرفت و به‌طور کلی تجدد را تعیین می‌کند؛ نه در مقایسه با غرب، که در مقایسه با خودمان و در چهارچوب تاریخی‌مان. این دو سنجه با آنچه من از اصول تجدد در چهارچوب فرهنگی عربی - اسلامی می‌فهمم، ناسازگار است. اصول تجدد را می‌توانم در سه اصل خلاصه کنم:

 ۱. اصل آزادی نوآوری، یعنی نبود هیچ قیدوبندی در نوآوری و ابتکار.
 ۲. اصل نامتناهی بودن معرفت و کشف.
 ۳. اصل اختلاف و تکثر.

۶

آیا امکان دارد که متنی سرتاسر وجود را در بر بگیرد و بر آن کاملاً محاط شود و آن را چنانکه هست، با ماهیت و تمامیتش بیان کند، به‌نحوی که علم کلی (علم به وجود بما هو وجود) حاصل شود؟ به‌لحاظ دینی پاسخ این پرسش مثبت است.

اینجاست که عقیده‌ی مطلق در برابر یک چالش قرار می‌گیرد؛ چه این عقیده‌ی مطلق دینی باشد چه دنیایی. منظور هر عقیده‌ای است که ادعای معرفت کامل و نهایی از همه‌ی اشیاء را دارد. به دیگر سخن، عقیده‌ای که مدعی است نامی که بر اشیاء نهاده بیانگر حقیقت آن اشیاء است و هر نام‌گذاری دیگری باطل است؛ خودش حق و حقیقت است و هر چیزی غیر از آن خطا و گمراهی.

در پرتو این نکته است که معنای تأکید بر اولویت متن، در معرفت اسلامی خصوصاً و در معرفت دینی و عقیدتی عموماً، آشکار می‌شود.

چنین طرز فکری، در حوزه‌ی اسلام، نشان می‌دهد که دین - از این لحاظ که وحی، یعنی کلام خداست - گذشته‌ای ندارد؛ یعنی فرازمانی است و برای همین تغییر و نقصان بدان راه ندارد. بنیان همه‌چیز وحی - متن (لوح محفوظ) است و این متن حضوری پاینده و فراگیر دارد. رابطه با این متن نیز از طریق واردشدن مستقیم، نه با واسطه، به محضر آن است. مخالفت با تقلید هم از همین باب است؛ مخالفتی که مخالفت با وجه دیگر، یعنی تجدد،

را هم در خود دارد. پس متن همواره و تا ابد کامل / نقصان ناپذیر و «جدید» است. پس نه تقلید موضوعیت دارد نه نوسازی و تجدد. هر چه هست، تابش همیشگی متن در حضور و با درخشش کامل است.

۷

از این زاویه، درمی یابیم که تطوّر در معرفت دینی - اگر بتوان از تطوّر سخن گفت - در حقیقت حرکت در میدان تابش نور فراگیر اصلی (نور متن) است، یعنی جابه جایی تدریجی در این نور. رابطه‌ی فرد مسلمان با این متن (زبان) رابطه‌ی فرد امروزی با امر گذشته و رابطه‌ای تاریخی نیست، بلکه رابطه‌ی وجودی فرد با خود و طینت خویش است. پس متن / وحی برای فرد مسلمان میراث گذشتگان یا امری مربوط به گذشته‌ها نیست، بلکه حضور مطلق است و به تبع آن، تاریخ هم روند انتقال از خوب به بهتر یا از نقصان به کمال نیست، چون کامل ترین / بهترین همان اصل بنیان گذار / عهد نخست نبوت است و هر انحرافی از آن چیزی جز سقوط و هبوط نیست. با این نگاه، تاریخ یک سر خود آن اصل و امتداد آن آغاز و حضور همواره‌ی آن اصل است، و چون آن اصل یکپارچه بوده، تاریخ هم یکپارچگی دارد. تاریخ حضوری یکپارچه در یکپارچگی آن اصل دارد و وحی (متن، زبان) طلوع اندیشه‌ی اسلامی - عربی و زادگاه آن است؛ طلوعی که وجود (دنیا و آخرت) یک سر در پرتو آن جلوه کرده است.

۸

همواره (تکرار را اینجا ضروری می دانم) در آنچه درباره‌ی گذشته‌ی فرهنگی عربی نوشته‌ام دو سطح را از یکدیگر تفکیک کرده‌ام: در یک سو آنچه جاافتاده و پذیرفته بود و هیچ مسئله‌ی سیاسی‌ای ایجاد نمی کرد؛ و در سوی دیگر، آنچه سرکوب شده و به حاشیه رانده شده بود، چون مسئله‌ی سیاسی ایجاد می کرد.

فرهنگ، در سطح اول، فرهنگ نظام حاکم بوده است؛ یعنی فرهنگی که مانند خود حاکمیت دعوی حفظ اصول و ارزش‌های پیشینیان را داشته است، ارزش‌هایی که عیناً به ارث رسیده یا منقول از پیشینیان اند.

در سطح دوم، فرهنگ مجموعه‌ی تولیداتی است که براساس نگاهی تأویلی به اصول و به نحوی متفاوت نوشته شده و در آن ارزش‌های موروث بر مبنای این تأویل بازنگری شده و برخی کنار گذاشته و برخی دیگر طور دیگری فهمیده شده است.

فرهنگ اول - چنانکه خود نیز منکر نیست - متن‌گرا، اصول‌گرا و مرجع‌گراست، اما فرهنگ دوم - غالباً و باز چنانکه فرهنگ اول مدعی است - «به‌روز» (مُحدث) است؛ یعنی همان‌چه امروز از آن به «متجدد» [مدرن] تعبیر می‌کنیم. برای همین هم رژیم سیاسی - فرهنگی حاکم آن را سرکوب کرد یا به حاشیه راند و نادیده گرفت. بخشی از آن کاملاً قلع‌و‌جمع شد و از آن چیزی به جای نماند جز تکه‌پاره‌هایی در نوشته‌هایی که اساساً در ردّ آن‌ها تدوین شد؛ فقط دو نمونه از این موارد تولیدات فکری دو جنبش قرمطی و الحادی هستند.

وقتی بر اهمیت پرده‌برداشتن از این سرکوب و پژوهیدن آن تأکید می‌کنم، منظورم نشان‌دادن بخش‌هایی از گذشته‌ی فرهنگی‌مان است که پژوهش در آن سرزندگی و تنوع‌پذیری و تکرار آن‌ها را نشانمان می‌دهد و کمک می‌کند تصویری که نظام حاکم به ما عرضه کرده، زدوده شود: انحصار، ارتجاع، تکرار.

منظورم از این سخنان البته این نیست که به گذشته برگردیم، بلکه می‌گویم بیاییم در این گذشته بازاندیشی بنیادین و فراگیر کنیم. به دیگر سخن، خواستار دیده‌وری در پویایی تاریخ فرهنگی عربی‌ام تا تنوع‌پذیری و تکرار آن آشکار شود. و باز نمی‌خواهم مؤده‌ی نگارش به سبک آن سرکوب‌شده‌ها را بدهم - چه در شعر چه در اندیشه - یا بگویم که آن‌ها نمونه‌های پیشروِ تجدد یا نوآوری‌اند یا بخواهم هرچه را رایج و جاافتاده بوده محکوم کنم، بلکه سختم آن است که درکی فراگیر و همه‌جانبه از میراث فرهنگی خود داشته باشیم و با نگاهی تازه در تحلیل و نقد آن بکوشیم.

بر تفکیک پیش‌گفته، این را نیز باید بیفزایم که در ایستا و پویا نکوشیده‌ام الگوی آسان رایج را پیش بگیرم؛ یعنی این تفسیر روبنای جامعه‌ی اسلامی - عربی نخستین به اینکه بازتاب‌دهنده‌ی زیربنای آن است. ایرادی که برخی منتقدان از من گرفته‌اند این است که چنین تفسیری بیرونی و فراقکنانه است. چنین سخنی اساساً وقتی درست است که وحی و شریعت همچون یکی از شکل‌های آگاهی اجتماعی زیست شوند که با نیروهای تولید و روابط تولید و تقسیم کار در عصر اول اسلامی مربوط باشد، اما واقعیت عکس این فرضیه است: وحی و شریعت در جامعه‌ی عربی - اسلامی بر این اساس که وحی الهی‌اند، پابرجای مانده‌اند و بر همین اساس به آن‌ها عمل می‌شود و هنجارهای اندیشه و اخلاق و ارزش‌ها از آن‌ها برگرفته می‌شوند. هویت و فرهنگ جامعه‌ی اسلامی - عربی نخستین بر پایه‌ی این وحی استوار است. ایمان ما به وحی یا انکار آن هم تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند. در جامعه‌ی اسلامی نخستین گوهر و خصیصه‌های اصلی فرهنگ اکتسابی نبود؛ یعنی

فرهنگ نه نتیجه‌ی فعل و انفعالات تکاپوهای عقلی و پویایی واقعیت، که صرفاً مجموعه‌ای از اعتقادات برآمده از وحی بود. برای همین هم ابعاد عملی آن نه انتقاد و آزمون، که تقریر و اثبات وحی بود. افزون بر این، جامعه به آن مرحله از پیچیدگی در تولید روابط نرسیده بود و طبقات اجتماعی با خودآگاهی طبقاتی از هم جدا نمی‌شدند و بین تولیدکنندگان و ابزار تولیدشان تفکیک روشنی وجود نداشت.

برای همین، به نظر من، این فرهنگ را فقط با تحلیل درونی آن و با ابزارهای خودش می‌توان فهمید. تناقض جالب اینجاست که اکنون در لحظه‌ای تاریخی به سر می‌بریم که این فرهنگ - با وجود چهارده قرن تحول در «زیرساخت»ها - به صحنه‌ای برای تکرار تاریخ تبدیل شده، ولی هدف همچنان یکی است: تحقق عصر نبوت و فرهنگ وحی، یعنی همان روبنا. این تناقض نیز خود درستی سخن مرا ثابت می‌کند.

۹

مسئله‌ی بازگشت به متن یا اصل در مشرق جهان عرب - اسلام تفکیک میان دو نوع خوانش از این متن را در پیش فرض دارد:

الف. کسانی این متن / اصل را طوری می‌خوانند که آن را به عنصر مبارزه و رهایی بخشی تبدیل کنند. شاید این نوع خوانش در اوضاع و احوال تاریخی مشخص و در حالت‌های خاصی مفید بوده باشد: آنجا که این خوانش در چهارچوب استقلال ذاتی - فرهنگی و تبیین هویت و رهایی بخشی، به‌خصوص از انواع سلطه‌جویی خارجی، جای می‌گیرد.

ب. کسانی هم خوانشی اتصالی از این متن / اصل ارائه می‌دهند و در چشم‌انداز این اتصال تفسیری از تاریخ و زندگی و اکنون و آینده و ساخت نظام‌ها و ارزش‌ها و فرهنگ‌هایی به اقتضای این تفسیر پیش می‌نهند.

خوانش دوم چالش‌ها و مسائل بزرگی را مطرح می‌کند، اما باید بگوئیم تا به فهمی صحیح برسیم که انگیزه‌های درونی و عینی آن را نشان دهد و بدین طریق با آن دیالوگی مناسب یا معارضه‌ای مناسب داشته باشیم.

در هردو حالت، می‌توان خوانش رایج از متن دینی را خوانشی ایدئولوژیک شمرد؛ خوانشی که متن را به میدان کارزار تبدیل می‌کند؛ یعنی از آن متنی سیاسی می‌سازد:

۱. خوانش ایدئولوژیک از متن تلاش برای رسیدن به قدرت را اقتضا می‌کند تا از این طریق بتوان «حقایق آن» (حقایق برآمده از خوانش) را تعمیم داد.

۲. معرفت همان قدرت می‌شود و قدرت همان معرفت. حقیقت در برابر قدرت رنگ می‌بازد.
۳. این خوانش ایدئولوژیک / سیاسی ضرورتاً خوانش یا خوانش‌های دیگری را برمی‌انگیزد.
۴. متن دینی عرصه‌ی کارزار خوانش‌ها (تأویل‌ها) می‌شود و این یعنی تبدیل متن به میدان جنگ قدرت‌ها چون خوانش ایدئولوژیک متن را به ابزاری برای سلطه و چیرگی تبدیل می‌کند.
۵. از آنجاکه هر یک از این خوانش - قدرت‌ها خود را نمایانگر حق و مطابق با اراده‌ی الهی می‌شمرند و، در نتیجه، هرگونه ناسازگاری با خودشان را ناسازگاری با حق معنا می‌کنند، خشونت بخشی از وجودشان می‌شود و مجوز می‌یابد.
۶. این خوانش‌های درگیر با یکدیگر ما را به جهانی بسته می‌کشاند که در آن «عقاید» یا «مذاهبی» حرکت می‌کنند که آن‌ها نیز خود جهان‌های فروبسته‌ی دیگری را می‌سازند.
۷. از آنجاکه خوانش متن دینی اسلامی، براساس برداشت رایج، خوانشی دینی - دنیایی است، درمی‌یابیم که چگونه امر مقدس و امر دنیایی جایگزین یکدیگر می‌شوند و چگونه، در برخی حالت‌ها، خشونت نیز امری دینی و مقدس می‌شود.

۱۰

برخی از اصحاب این خوانش‌ها کار را به نوعی نژادپرستی هم‌سان با نژادپرستی غربی می‌رسانند. در نظریات آنان اشاراتی به این ادعا می‌یابیم که «امت» (از نوع اسلامی) مرکز جهان است، چون حامل واپسین و کامل‌ترین رسالت الهی است و هر چیزی غیر از آن خطاست و باید این خطا را به «راه راست» هدایت کرد. این افراط‌گرایان «حقیقت» دیگری را - یعنی هرچه از نظر دیگران (غیر مسلمانان) درست و حق است - کاملاً رد می‌کنند.

اینجاست که «هویت اسلامی» با «خویش‌کامی» یکی می‌شود. مفهوم هویت اینجا «وحدانی» به معنای الهیاتی کلمه و ایدئالیستی به معنای فلسفی کلمه و شاخصه‌ی اصلی‌اش سلب و رد است؛ هویتی که خواهان فصل و جدایی است: جدایی فرهنگ اسلامی از هر فرهنگ دیگری، بدون طرح هرگونه ایده‌ی عمیقی درباره‌ی وصل؛ چگونه باید با دیگر فرهنگ‌ها اتصال یافت؟

بر پایه‌ی همین نگاه، اصحاب این خوانش مبالغه‌آمیز به تطابق کامل وحی الهی - با تأویل

خودشان از آن - و هویت انسانی جامعه‌ای که به این وحی ایمان دارد باور دارند. تکرار می‌کنم که هویت اینجا امری ذاتی، جاودانه، ثابت است؛ دقیقاً مانند وحی که ذاتی، جاودانه، ثابت است.

هویتی که کاملاً بر مبنای فصل استوار شده، توهم پایداری و ماندگاری و تغییرناپذیری و در نتیجه توهم استحکام و یکپارچگی و برتری بر هویت‌های دیگر را هم ایجاد می‌کند. اما هویت صرفاً به ساحت آگاهی مربوط نمی‌شود، بلکه به ناخودآگاه هم ربط دارد. هویت فقط آن چیزی نیست که ابراز می‌شود، بلکه شامل فروخورده‌ها و سرکوب‌شده‌ها هم می‌شود. هویت فقط آن چیزی نیست که به دست آمده، بلکه شامل پروژه‌ی در حال تحقق (یا شکست) هم می‌شود. هویت فقط اتصال نیست، انقطاع هم هست.

بنابراین، در قلب این «یکپارچگی» موهم شکاف هست. یکپارچگی «خود» فقط در ظاهر است و در ژرفای آن دوپارگی و شکاف دیده می‌شود. «دیگری» در ایستادن بر پای «خود» حضور (سلبی یا ایجابی) دارد. برای همین، فصلی بدون وصل در کار نیست و «خود»ی بدون «دیگر»ی معنا ندارد. هویت زنده و دارای بینش (یا هویت غیر کورکورانه، به تعبیر عبدالکبیر الخطیبی) در همین رابطه‌ی پُر بار و پُر افت‌وخیز میان «خود» و «دیگری» است که شکل می‌گیرد. هویت نه کاملاً «درونی» است و نه کاملاً «بیرونی»، بلکه در نتیجه‌ی فعل‌وانفعال دائمی این دو عامل شکل می‌گیرد.

بنابراین، می‌توان گفت که هویت نه در ثبات، که در تغییر ایجاد می‌شود. به دیگر سخن، هویت معنایی است که صورت ندارد و، به تعبیر دقیق‌تر، صورت آن در حرکت دائمی است. پس به تعبیر لوی استروس، هویت «با هیچ تجربه‌ی انضمامی‌ای مطابقت ندارد». هویت در «رفتن به سوی...»، نه «بازگشتن به...» جلوه می‌یابد؛ در گشاده‌آغوشی، نه پس‌راندن؛ در دادوستد، نه در انزوا؛ در ابتکار و ابداع، نه در تکرار مکررات.

در شعر، و به‌طور کلی آفرینش هنری، چالشی بودن مسئله‌ی هویت آشکارتر است. هویت در زبان شعری همواره زیر سؤال است. انسان وقتی آفرینش هنری را تجربه می‌کند که از قالب‌های پیشین خود درآمده باشد. پس هویت او دیالکتیکی می‌شود میان آنچه هست و آنچه می‌شود، در این رفت‌و برگشت دائمی، به سمت افق دیگر و نوری دیگر. از این لحاظ، هویت چیزی پیشاپیش انسان و در پس وی است، چون هویت یک پروژه و اراده‌ای برای آفرینش و تغییر است. به دیگر سخن، هویت خود آفرینشگری است و ما هویت خود را در آفریده‌های زندگی و اندیشه‌مان می‌آفرینیم.

امروز متفکر عرب باید در پی تولید معرفت تازه‌ای از جامعه‌ی جدید عربی باشد و باید بداند که برداشت رایج درباره‌ی معرفت در این جامعه همان است که طبری بیان کرد. پس چرا اول، مانند هر متفکری، در پی یافتن برآوردی اولیه از میدان اندیشه‌ی خویش برنمی‌آید؟ چرا این پرسش را به میان نمی‌نهد که: آیا سخن طبری، همان نظر رایج، درست است یا نه؟ به جای ماندن در حاشیه، از سر بی‌خیالی یا تغافل یا واهمه یا ساختن سقفی بدون کف و ستون «بر فراز» آن، چرا این میدان معرفتی را «درو» نمی‌کند؟

چرا خواننده‌های نخستینان در این میدان معرفتی را باز نمی‌خواند تا آن را یک‌سر از نو بسازد؟

مسئله این است. در پرتو این مسئله، به نظر ما، تکاپوی سکولار در تولیدات فکری عربی (میراث) - با همه‌ی گونه‌گونی و در همه‌ی مراتبش - همین مسیری را پیش گرفته که تکاپوی دینی، البته با پوششی متفاوت. هرگونه اختلافی میان آن‌ها در بُن و اساس، اختلافی ظاهری و صوری است.

اندیشه اما پوشش نیست، خود کالبد است.

نخستین گام اندیشه‌ی جدید عربی به پرسش‌گرفتن «خود بنیادها» / اصول و سپس به پرسش‌گرفتن خوانش‌های نخستینان در نقد بنیادین و فراگیر روش‌ها و سرشت معرفت‌هایشان است. مسئله‌ی معرفتی در حال حاضر همین است.

ادونیس

پاریس، اوایل ژانویه ۱۹۹۰

مقدمه‌ی چاپ سوم

۱

خلافت و مسئله‌ساز بودن آن کلید اولیه‌ی فهم تاریخ عرب است، چون هم نقطه‌ای است که دین و دنیا به هم می‌رسند، هم نماد سروری دین بر دنیاست. نشستن فردی مسلمان بر مسند خلافت به‌نوعی بدان معناست که وی جانشین پیامبر و برخاسته به امر خداوند و امین خداوند در اجرای فرمان اوست. پس خلافت، یعنی سلطه، وراثتی از پیامبر است. برای همین، سلطه / حکومت اسلامی، در اساس پیدایش خود، نه صرفاً منصبی «مدنی»، که همچنین منصبی «دینی» بوده است و شایسته‌ترین کسان به آن، در هردو حالت مدنی و دینی، کسانی‌اند که «نبوت در ایشان بوده است»؛ این تعبیر از عمر است، چنانکه ابن‌قتیبه روایت می‌کند.^۱ در این راستا، عمق این دلالت را، به‌لحاظ دینی و سیاسی و اجتماعی، در این سخن ابن‌خلدون می‌توان دید: «مُلک در میان عرب جز به نبوت حاصل نشود.»

تناقض ماجرا اما آنجاست که نبوت / مُلک در وضعیتی پایه‌گذاری شد که پیامبر در حال احتضار بود و در یک وضعیت جنگی. حتی می‌توان گفت که پایه‌گذاری آن با اقدامی شبه «کوتادی»، یعنی با نوعی خشونت، صورت گرفت: آنکه وارث نبوت / مُلک می‌شود یا به خلافت می‌رسد، همان کسی است که «زور» بیشتر دارد نه «حق» بیشتر.

این‌گونه بود که، از زمان وفات پیامبر و شکل‌گیری خلافت، جامعه‌ی اسلامی بر دو قطبی «امر دینی» و «امر سلطنتی» بنیان نهاده شد. نخستین عوامل پیدایش این دو قطبی «طبقاتی» نبودند. مسلمانان فقیر به‌سبب وابستگی‌ها و نه موقعیتشان دوپاره شدند، همچنان که ثروتمندان. البته بعدتر عوامل «اقتصاد» و «قبیله» نیز متناسب با اوضاع و احوال تأثیرگذار شدند، اما دو قطبی دینی - سلطنتی همواره میدان اصلی جاذبه و دافعه و تعیین‌کننده‌ی

۱. ابن‌قتیبه، الإمامة و السیاسة، قاهره، ج ۲، ص ۸. [این کتاب به ابن‌قتیبه نسبت داده شده، اما این نسبت درست نیست، هرچند بی‌تردید دربردارنده‌ی متنی کهن است. - م.]

اصلی بود، البته نباید روابطش با اقتصاد و قبیله و دیگر عوامل را نادیده بگیریم.

۲

پس همه چیز در زندگی فرد عرب، به قول ابن قتیبه، بر محور امامت - سیاست شکل گرفت. تلاش برای رسیدن به قدرت و مبارزه در این راه چیزی نبود جز مطالبه‌ی کسانی که خود را در میراث‌بردن از پیامبر آحق می‌دانستند. حیات سیاسی عربی یکسر نزاع بر سر همین آحقیت بود. شاید با این توضیح روشن شود که چرا جنبه‌های مذهبی، یا به تعبیر امروزی تر ایدئولوژیک، در زندگانی اعراب اهمیت اساسی داشتند.

در ایستا و پویا می‌خواستم معنای همین جنبه را دریابم و با تحلیل جلوه‌های عملی‌اش در دو طرف نزاع آن را نشان دهم. «ایستا» و «پویا» برای من صرفاً دو اصطلاح‌اند. منظورم از «ایستا» آن چیزی است که خود را آحق می‌داند و این مدعا را بر تفسیر خاص خود از گذشته بنا می‌کند و هر که را که مدعایش را نپذیرد رد و «نفی» می‌کند. «پویا» هم آن است که ادعای آحقیت این «ثابت» را نمی‌پذیرد و این انکار نیز براساس تفسیری خاص از همان گذشته است و با توجه به این واقعیت که آن «ثابت» خارج از چهارچوب قدرت / سلطه‌ی حاکمه جای دارد، می‌تواند جامعه را به سمتی که می‌خواهد بکشانند.

تحولات تاریخی نزاع این دو قطب نشان می‌دهد که این نزاع حالت دیالکتیکی نداشته است زیرا «حقیقت» که کانون اصلی آن است، برآمده از تحرک این نزاع در قالب‌های گوناگون نیست بلکه حقیقتی است که پیشتر از طریق وحی و به صورت کامل به دست آمده است. حقیقت چیزی نیست که در «آینده» به دست آید، بلکه در «گذشته» به دست آمده است.

نزاع این سلطه (نبوت / سلطنت) - یعنی قدرتی که در موقعیت سلطه قرار دارد - با قدرت رقیب و نفی آن نفی دیالکتیکی به معنای مارکسیستی یا هگلی یا نفی جدایشی به معنای نیچه‌ای نیست، بلکه «نفی نبوی» است؛ به این معنا که خود را یگانه سلطه‌ی مجاز / واحد می‌داند و هر که در برابر آن بایستد، در برابر امر واحد، یعنی در برابر نبوت / دین، ایستاده است. این گونه بود که اسلام‌گرایی و عربیت طی روندی بالید که سنگ‌بنای آن خودمحموری و نفی دیگری بود، چه این دیگری مخالف سلطه درون جامعه‌ی عربی و اسلامی بوده باشد چه بیرون آن. به نظر من، درک سرشت سلطه در اسلام ممکن نیست جز با درک رابطه‌ای که به لحاظ تاریخی به صورت اندام‌وار میان نماد یگانه‌ی الله با میراث‌خوار فرستاده‌ی وی، یعنی خلیفه، برقرار شد. «اجماع» دنیایی بر «یگانه» / واحد سیاسی روی دیگر سکه‌ی اجماع دینی

بر یگانه‌ی الوهی و یگانه‌ی نبوی است. علت این وضعیت آن است که نماد یگانه از سطح ایمان دینی انتزاعی به سطح جانب‌داری سیاست عملی منتقل شده است. درک «یگانگی» این دو سطح مبنای نخستین درک سرشت سلطه در اسلام و درک تاریخ عرب است.

۳

وقتی در ایستا و پویا گفتم که ساختار تأسیسی جامعه‌ی عربی ساختاری دینی است که در مسیر تاریخی آن دست بالا را پیدا کرد، دقیقاً همین معنا مدنظرم بود. می‌خواستم توضیح دهم که فرهنگ عربی اساساً برآمده از این ساختار بود و درک آن جدا از ابعاد دینی ممکن نیست. وضعیت انفجارگونه‌ی کنونی و مبنای دینی آن و الهام‌پذیری اش از دین، تأییدی بر این نظر است و در نتیجه ثابت می‌کند که حلقه‌ی سیاسی-اجتماعی در جامعه‌ی عربی همچنان، در درجه‌ی اول، بر پایه‌ی دین شکل گرفته است. دین همیشه و هنوز نحوه‌ی اندیشیدن جامعه‌ی عربی-اسلامی به خود و به وضعیت خویش و به امروز و فردایش را تعیین می‌کند. بدین معنا، می‌توان آن را جامعه‌ای خواند که با نگاه دینی و بر نگاه دینی شکل گرفته است. این نگاه دینی همه‌ی کالبد جامعه را در بر می‌گیرد، از اقتصاد و سیاست تا فرهنگ و اخلاق و هنر.

۴

با فتوحات عربی اسلامی، حاشیه‌ای شکل گرفت که برحسب شرایط وسعت و تنگی می‌یافت. علت پیدایش این حاشیه تکرر قومیتی-فرهنگی بود. جامعه‌ی اسلامی-عربی پس از فتوحات دیگر جامعه‌ای با قومیت و فرهنگ یکدست نبود. به همین دلیل، دیگر به لحاظ عینی امکان تجسم ارزش‌های یگانه و یکپارچه را نداشت. دیگر با ورود عناصر متنوع و تکرربخش، به مجموعه‌ای از تناقض‌ها-یعنی تنش‌ها-تبدیل شده بود. این‌گونه است که تصوف را در کنار فقه و شرعیات، هزار و یک شب را در کنار کلام و فلسفه، شعوبیگری را در کنار قومیت‌گرایی، اندیشه‌ی الحادی را در کنار اندیشه‌ی الهیاتی، و آزادی‌رؤیایپردازی را در کنار حکمت عملی و عقلانیت می‌یابیم.

۵

این مرده‌ریگ فرهنگی اصل و بنیاد فرهنگ ماست. وقتی در پی آشنایی با تمدن جدید غربی، با آن مواجه شدیم نیز به بزرگداشت یا تفکیک مظاهری از آن پرداختیم که با ایدئولوژی

کنونی ما می ساخت یا با آن تناقضی نداشت. هر نسل یا هر متفکر عرب جامه‌ای به اندازه‌ی ایدئولوژی خود بر تن این مرده‌ریگ کرد: یک بار آن را میدان آزادی عقل دانستند، بار دیگر زندان و حصار؛ یک بار مهد دموکراسی و بار دیگر مهد بردگی؛ یک بار همه چیز را در بر داشت و از همه بی نیاز بود، یک بار تهی و نیازمند به همه چیز.

این گونه آن را با چیزهای دیگر همساز و سازگار و تفسیر کردیم، اما هیچ یک از این ها طرح مسئله نبود. پیشرفت و تحول فرهنگ منوط به مسائلی است که با آن در میان می نهیم، حتی باید گفت که تجدد فرهنگ جز با طرح مسائل جدید برای آن ممکن نیست و از آنجاکه فرهنگ موروث ما با چنین مسائل و سوالاتی آشنا نبود، رفته رفته ایستا شد و جامد و خارج از حرکت تاریخ به نظر آمد.

۶

تصمیم من پژوهش در نحوه‌ی شکل گیری این فرهنگ به مثابه‌ی یک حرکت تولید و تطور تاریخی نیست. به نظر من، چنین پژوهشی، به خصوص در مرحله‌ی کنونی انفجارگونه‌ی تاریخ ما، اهمیت چندانی ندارد؛ ضمن اینکه کتابخانه‌های عربی پر است از این گونه پژوهش ها. حتی می توانم بگویم این پژوهش ها دیگر هیچ ارزش معرفتی نوآورانه‌ای ندارند، چه با روش «ماده گرایی» تدوین شده باشند، چه با روش «آرمان گرایی»، چه هر روش دیگری. شکی نیست که بررسی شرط های شکل گیری یک پدیده فرهنگی باشد یا اجتماعی یا سیاسی الی آخر- مهم است، اما از آن مهم تر شناخت معنای آن پدیده است. شناخت معنا فقط با شناخت شرط های آن به دست نمی آید بلکه لازمه اش شناخت نیروی این پدیده و جهت گیری آن است و اینکه چگونه خود را بیان می کند. از این رو، مثلاً در پی تحلیل شرایط اقتصادی شکل گیری خلافت برنیامده ام، بلکه برعکس، خواسته ام دریابم که خلافت به چه معناست. در مورد دیگر پدیده ها هم همین طور. مثال دیگر اینکه وقتی به بررسی شعر جدید پرداخته ام، به نظرم بررسی عوامل و ریشه های پیدایش آن در درجه‌ی دوم اهمیت بوده است و فقط به بررسی معنای آن پرداخته ام. شعر جدید پیش از ابونواس و ابوتمام پیدا می شود، اما بهترین نمونه ها و کامل ترین شکل آن را در اشعار این دو می بینیم؛ به همین دلیل، آنان نماینده‌ی شعر جدیدند و مفهوم تجدد از زمان پیدایش آثار آنان و نه از پیش از آن به دست می آید. از این منظر، می توان گفت دگرگونی چیزی جز دگرگونی نیروهای چیره بر رخدادها و ساختارها نیست و تاریخ، در معنای ژرف کلمه، چیزی جز دگرگونی معناها نیست.

به همین دلیل، ترجیح دادم فرهنگ و میراثمان را در فضای مسئله‌هایی قرار دهم که در میدان دغدغه‌هایم قرار می‌گیرند تا به این ترتیب به معناها برسم و آن را کشف کنم.

انسان عرب (مسلمان) چیست؟ چگونه می‌اندیشید و می‌اندیشد؟ دنیای درونی او چگونه است؟ اراده از نظری چیست؟ مسئولیت چطور؟ زمان و ابدیت؟ عقل؟ اندیشه؟ شعر؟ زبان؟ آیا انسان در خود آگاه خویش سوژه‌ی فاعل است، فرد خلاق است یا فقط موجودی مکلف؟ هدف از این پرسش‌ها آن است که نگاه عربی - اسلامی به خدا و جهان و انسان را از درون دریابیم. نگاهی که فرهنگ عربی بر پایه‌ی آن شکل گرفته و برآمده از آن است. با دریافتن این نگاه می‌توان معنا و دلالت این فرهنگ را دریافت.

۷

در بافتار این پرسش‌ها، برایم روشن شد که انسان به مثابه‌ی سوژه‌ی مفرد و به مثابه‌ی سوژه‌ی خلاق دارای مسئولیت در فرهنگ عربی - اسلامی وجود مفهومی ندارد. آنچه می‌توان از موجودیتش سخن گفت، امت است و فرد با جایگاهی که در این امت / یگانگی یکپارچه (وحدت واحده) دارد، تعریف می‌شود؛ صرفاً جوانه‌ای در درخت تنومند امت است.

بی‌تردید مفهوم فرد مسئول که اختیار اراده‌ی خود را دارد در تجربه‌ی عرفانی - و شاید در پدیده‌ی «صعلکه» و «صعلیک» که البته بسیار حاشیه‌ای است - ظاهر شده، اما این ظهور چالشی بوده است، زیرا اراده‌ی صوفیانه بیانی از اراده‌ی متعالی الهی است. وقتی عارف / صوفی تصمیمی می‌گیرد یا چیزی می‌خواهد، به اراده‌ای فراتر از اراده‌ی خود تن می‌دهد یا به تعبیری اراده‌اش برای محو اراده‌ی خودش است. بدین ترتیب، صوفی با خروج مطلق از شریعت نیز «بنده‌ی» مولای شریعت و «بنده‌ی خدا» است.

۸

از مظاهر خودآگاهی فردی و فردیت اعتراف است. در ادب عربی تولیدی از این گونه نمی‌شناسیم. آنچه هست، مثلاً نزد جمیل و نظایر آن، بیشتر انفعالاتی از نوع شکوه است و نه امری انفسی از نوعی که امروز می‌شناسیم.

از دیگر مظاهر آن آزادی است. پیش فرض تعیین آزادی «خود» (عرب - مسلمان) تعیین آزادی «دیگری» است که بخشی انداموار از منظومه‌ی «خود» نباشد؛ غیرمسلمانان (غریبه‌ها، برده‌ها، موالی) یا غیراعراب (عجم). نمی‌توان بدون اندیشیدن به بیرون، درباره‌ی درون اندیشید.

در اسلام، انسان با جماعت / امت و درون آن شکل می‌گیرد و صلاح می‌یابد. وحدت جماعت / امت خلل نمی‌یابد، چون نمود وحدت الهی است. از همین روست که تاریخ مکتوب ما یکسر روایت و اخبار حیات روزمره‌ی جماعت است، یا صرفاً روایت حوادث خروج از جماعت و بر آن. به تعبیر دقیق‌تر: تاریخ عربی تاریخ سلطه / نظام حاکم است، تاریخ جماعت که در ساختاری سیاسی شکل گرفته است. در فرهنگ و هنر هم همین را می‌شود گفت. حرکت و رشدی در کار نیست، بلکه طبقه‌بندی و تعیین مراتب است. از چیزی گذر نمی‌شود، چون چیزی برای پشت‌سر گذاشتن نیست زیرا چیزی فاسد یا منحل نمی‌شود و حتی برعکس، سیاسی کامل بودن یعنی باز یافتن الگو و انطباق با آن. به همین دلیل، تاریخ هم چیزی جز تاریخ خاطره‌ها نبوده است. برای فرد عرب مسلمان خاطره نه ابزاری برای منظم کردن یادهای شخصی، با هدف تثبیت فردیت، که روشی برای منظم کردن گذشته است. خاطره باز یابی و تکنیکی برای باز یافتن مرده‌ریگ دینی و ادبی است. به طور خاص، در لایه‌ی دینی، خاطره ساخت گذشته‌ی فرد انسانی نیست که آن را به یاد می‌آورد و زمان و تاریخ فردی‌اش را می‌سازد، بلکه نوعی تمرکز نفسانی برای رفتن به ماورای دنیا، یعنی رها شدن از زمان و پلشتی دنیا و رفتن به جاودانگی نعمت‌هاست.

ایستا و پویا بحث‌های بسیاری برانگیخت که اکثر آن‌ها یا ناشی از بدفهمی بود یا بدخواهی، اما در هر حال، برای من بسیار مفید بود. مایه‌ی تأسف است که بگویم اکثر کسانی که این کتاب را «نقد» کردند، به هیچ‌یک از مسائل فکری اساسی نپرداختند که در کتاب مطرح می‌شوند و کم هم نیستند.

ادونیس

بیروت، اول مه ۱۹۸۰

فتح باب به خامه‌ی پدر دکتُر پُل نویای یسوعی

ادونیس عزیز!

از تو چه پنهان، وقتی از من خواستی در سفر اکتشافی‌ای که قصد آن کرده بودی همراهت باشم، تصمیم‌گیری برایم بس دشوار بود. آنچه مرا به پذیرش این مسئولیت واداشت، آن بود که وقتی مقصودت را فهمیدم و از کلیت آنچه در سر داشتی باخبر شدم، احساس کردم که رؤیایی را عملی می‌کنی که دوبار در جوانی در سر پرورده بودم: نخست، وقتی کتاب آنری برمون درباره‌ی شعر محض^۱ را می‌خواندم. آن موقع از خود پرسیدم که آیا چنین چیزی در شعر عربی وجود دارد؟ و چگونه می‌توان در این باب در شعر عربی پژوهش کرد؟ آن زمان دل‌بسته‌ی رمبو و مالارمه و پل والری بودم و آرزویم آن بود که چنان در بررسی شعر عربی تخصص پیدا کنم که بتوانم در آن میان آنچه را صرفاً فصاحت و بلاغت است - یعنی قالب شعری صرف و نه شعر ناب - از آنچه شبیه شعر رمبو و مالارمه است - یعنی شعری که تجربه‌ای بشری از نوع تجربه‌ی پرومته^۲ در میراث عربی باشد - تفکیک کنم. این آرزوی نخستین من بود، اما دیدارم با ماسینیون مسیر زندگی‌ام را عوض کرد و شعر را رها کردم و سراغ تصوف و عرفان رفتم. دومی وقتی بود که کتاب پدیدارشناسی ذهن هگل را می‌خواندم. در این کتاب روند تطور اندیشه‌ی انسانی، از وحدت گوهرین آن در دولت‌شهر یونانی و قوانینش - پیش از آنکه آنتیگونه بر آن بشورد - تا معرفت مطلق، به زبانی فلسفی عرضه شده است؛ منظور از معرفت مطلق، بازگشت به اتحاد عقل و واقع یا امر کلی و امر فردی در دایره‌ی مطلق کاملی است که دین یا علم مطلق آن را نمایندگی می‌کند. او به همه‌ی مراحل می‌پردازد که در آن‌ها وحدت گوهرین نخست تشتت یافت

۱. به احتمال قوی منظور کتاب *La Poésie pure; Un débat sur la poésie. La poésie et les poètes* (1926) است. - م.

۲. (Prometheus) در اساطیر یونان، انسان را از گل خلق کرد و برخلاف میل زئوس شراره‌ای از آتش آسمان ربود و به زمین آورد و انسان را صنعت آموخت (دایرة‌المعارف فارسی). در دوره‌ی رمانتیسیسم، پرومته نماد عصیان در برابر انواع استبداد است. - م.

و عقل بشر تمدن‌هایی ساخت که نسبت آن‌ها با کمال را می‌شود از طریق فاصله‌شان با یگانگی خودآگاهی به خود و خودآگاهی به غیر سنجید. دیدم که هگل هیچ اشاره‌ای به تجربه‌ی اسلامی - عربی در مراحل تطور اندیشه‌ی بشری نمی‌کند، با اینکه از این اندیشه بی‌خبر نبوده است. از خود پرسیدم: کتابی با عنوان پدیدارشناسی ذهن عربی - اسلامی در تاریخ چگونه کتابی خواهد بود و چگونه باید نوشته شود؟ و در نبود چنین کتابی آیا می‌توان چیزی از تاریخ عربی - اسلامی فهمید؟ سال‌ها این ایده با من بود، تا اینکه تو پروژات را مطرح کردی: نوشتن رساله‌ای با موضوع بررسی نوآوری و دنباله‌روی در عرب، به مثابه‌ی دو نحوه‌ی تفکر عربی یا، به تعبیر هگل، دو «صورت» تفکر. شنیدن این موضوع مرا خوش حال کرد و پذیرفتم که در این ماجراجویی همراهت باشم و وقتی نتیجه‌ی کار را خواندم، همواره از خود می‌پرسیدم که آیا ادونیس رژیای مرا عملی کرد یا نه؟

در آنچه، به تعبیر برمون، به شعر محض مربوط می‌شود؛ یعنی تحلیل ماهیت تجربه‌ی شعری و بیان ویژگی‌های شعر واقعی و جداکردن آن از شعری که صرفاً فصاحت و بلاغت زبانی است، به نتایجی رسیده‌ای که از نظر من در پژوهش شعر عربی نهایی است. پیش از چنین پژوهشی، با گزینش اشعار که پیشتر بدان دست زده بودی و مقدمه‌هایی که برای هر مجلد از این گلچین‌ها نوشته بودی، پرداختن به این موضوع را آغاز کرده بودی و بعدتر در کتاب مختصر با عنوان پیش‌درآمدی بر شعر عربی.^۱ به حکم خبرگی شخصی هم آماده‌ی بررسی مسئله‌ی سرشت تجربه‌ی شعری هستی. خودت شاعری و شعر برای تو تلاشی است برای ساختن دنیای تازه، با پرتاب امر حاضر به آینده یا با گشودن پنجره‌های امروز به روی آینده. تو شاعر تحول دائمی هستی. به همین دلیل، آمادگی لازم برای فهم تفاوت میان ایستا و پویا در شعر عربی را داری. رابطه‌ی ایستا و پویا در شعر را به‌دقت بررسی کرده و نشان داده‌ای که چرا ایستا بر پویا غلبه یافت؛ یعنی چگونه ایده‌ی وجود شعر آرمانی (ایدئال) کمال‌یافته در جهان عرب شکل گرفت و چه شد این شعر آرمانی کمال‌یافته را شعر قدیم، یعنی همان شعر جاهلی و آنچه به لحاظ زمانی به آن نزدیک بود، دانستند و چه شد که هرگونه فاصله‌گرفتن از این حالت مثالی کمال‌یافته‌ی گذشته هبوط و دورافتادن از کمال تفسیر شد. آنچه در تحلیل تو تازگی دارد، نه حقایق تاریخی، که بیشتر عللی است که براساس آن‌ها این حقایق را توضیح داده‌ای. نتیجه‌ای که به آن رسیده‌ای این است که عامل

۱. مقدمة للشعر العربی: ترجمه‌ی فارسی آن: پیش‌درآمدی بر شعر عربی، ترجمه‌ی کاظم برگ‌نیسی، تهران، نشر

اصلی غلبه‌ی رویکرد ایستامحور بر رویکرد پویامحور در شعر، نگاه دینی بود. به دیگر سخن، نظام فراگیری که دین آن را ساخته بود عامل اصلی‌ای بود که باعث شد جامعه‌ی عربی در سه قرن نخست کهنه را بر نو ترجیح دهد و کهنه را در جای کمال گذارد و هرچیز نو را خروج از مثال کامل بدانند.

در اصل این سخن که نگاه دینی تأثیری مهم در تاریخ شعر عربی داشته با تو موافقم، اما به‌نظرم این تأثیر پیچیده‌تر از آن بوده که تو نشان داده‌ای چون از خودم می‌پرسم که آیا عوامل دیگری نبوده که باعث شده باشد ذهنیت جاهلی بر جهان عرب غلبه کند یا، به تعبیر دقیق‌تر، باعث شود اسلام پس از خط بطلان کشیدن بر جاهلیت، از نو در طلب آن برآید و از آن الگوی برین و تغییرناپذیر شعر را بسازد؟ آیا این بازگشت به گذشته‌های دور، نوستالژی به بهشت گم‌شده یا به آغوش مادر یا، به تعبیر یونگ، برانگیخته‌شدن الگوهای کهن در دل ناخودآگاه نیست؟ چندان‌که رفتن سراغ آن بازمانده‌ها بیش از آنکه بازگشت به جاهلیت در نظر گرفته شود، بازگشت به ژرف‌ترین نمادهای تاریخ ناخودآگاه عربی باشد؟ بازمانده‌هایی که پیوند با صحرا دارند و صحرا نمادی هویتی در اعماق روان عربی است.

اگر چنین باشد، بازگشت به گذشته یا تکرار آن پدیده‌ای منحصر به جهان عرب نیست، درحالی‌که تو آن را به دین نسبت داده‌ای و دین را مسئول این پدیده دانسته‌ای. بازگشت به گذشته پدیده‌ای انسانی است که نبود آن عواقب سنگینی برای تعادل ذهنی بشر خواهد داشت. البته نمی‌خواهم منکر تأثیر نگاه دینی در غلبه‌ی دنباله‌روی در شعر شوم، اما شاید این نگاه فقط آنگاه توانست چنین تأثیری نهد که در ساختار اندیشه‌ی عربی تصادفاً چیزی یافت که در تحقق این دستاورد یاری‌اش کرد.

در این راستا، اهمیت ایده‌ی زمان و تأثیر گوهرین آن در ارزیابی تطور دین یا ادبیات یا کل تمدن را نشان داده‌ای. اگر دین تأثیری منفی ادبیات نهاد، بدان سبب بود که اعراب خواستند زمان ادبی‌شان را با زمان دینی‌شان کوک کنند. درحالی‌که این دو زمان تفاوتی گوهری دارند. این تفاوت را در بررسی رابطه‌ی دین و ادبیات با آینده درمی‌یابیم. وقتی دین از حشر و حساب و جنت و جهنم و امثال آن سخن می‌گوید، به آینده‌ای اشاره می‌کند که برایش حاضر است. چه ایمان داشته باشیم چه نه، نمی‌توانیم منکر شویم که دین داعیه‌ی آگاهی از آینده را دارد، اما رابطه‌ی ادبیات با آینده نمی‌تواند از این نوع باشد. آینده آن است که بعدتر می‌آید و در دین این بعدتر پیش از آمدنش شناخته‌شده است، اما در ادبیات همچنان ناشناخته است، زیرا برای موجودات امری تازه است.

هرچه درباره‌ی آینده گفتیم، درمورد گذشته و رابطه‌ی دین و ادبیات با آن هم صادق است. منتقدان ادبی عرب نباید در نگاه خود به گذشته و ارزیابی آن در نسبتش با امروز، دین و ادبیات را خلط کنند. در دین - چه به آن ایمان داشته باشیم چه نه - نمی‌توانیم انکار کنیم که گذشته اهمیتی بنیادین دارد، زیرا روزگار وحی یا ظهور پیام‌آور روزگاری اساسی است که در آن اتفاقی تازه روی زمین رخ می‌دهد. این «دوره‌ی حضور» جایگاه بسیار مهمی دارد، به این معنا که رابطه‌ی امروز با این زمان از نوعی خاص و متفاوت با هر زمان تاریخی دیگر است. از این منظر، می‌توان گفت که گذشته‌ی دین همان قدر که در گذشته است در امروز هم حضور دارد. چنین چیزی اما در عرصه‌ی ادبیات ممکن نیست. هر ادیبی که بخواهد تجربه‌ی گذشته را بازابد، دنباله‌رو و مقلد است و نه هیچ چیز دیگر. او به جای آنکه گذشته را در امروز حاضر کند، امروز را به گذشته می‌برد و هیچ چیز تازه‌ای خلق نمی‌کند. این همان اتفاقی است که در آنچه «عصر نوزایش» (رنسانس) خوانده می‌شود، رخ داد، که البته آن هم نوزایش نبود، چون رابطه‌ی امروز و گذشته در ادبیات را از همان نوعی فهمید که امروز و گذشته در عرصه‌ی دین دارند.

جا دارد به تأثیر ارسطو و کتاب او درباره‌ی شعر هم اشاره کنم، به خصوص آنچه درباره‌ی رابطه‌ی شعر با اخلاق و هنجار نوشته است. شاید تأثیر ارسطو در این زمینه سرنوشت‌ساز بوده باشد؛ شاید پس از ترجمه‌ی آثار ارسطو به عربی در حدود ۲۵۰ ق، برخی روایات هم در این باره ساخته شده باشد. از آنجاکه مدتی طولانی با شعر عربی سروکار داشته‌ای، به خوبی دریافته‌ای که تاریخ آن را جز در پرتو بررسی فراگیر کلیت فرهنگ عربی نمی‌توان نوشت و نیز این کل را جز با تحلیل دقیق بنیان دینی یا نگاه دینی فراگیری که تمدن عربی را ساخته نمی‌توان درک کرد.

بدین ترتیب، شعر تو را به آن رؤیایی کشاند که با خواندن هگل در سر پروردم؛ یعنی بررسی همه‌ی وجوه یا «صورت»‌هایی که اندیشه‌ی عربی - اسلامی در آن‌ها متجلی شده تا پس از آن رابطه‌ی ایستا با پویا یا دیالکتیک نوآوری و دنباله‌روی را بتوان دریافت. در این مسیر جدوجهدی بسیار در مطالعه و پژوهش پیش گرفته‌ای. یک جا ریشه‌های دنباله‌روی و جای دیگر ریشه‌های نوآوری در خلافت و سیاست، در دین و شعر، در عصبیت قبیله‌ای و سیاست اسلامی، در شعر و زبان، در سنت و فقه، در جنبش‌های انقلابی و فکری، در شعر و مفهوم عشق در آن را بررسی کرده‌ای و این بخش اول پژوهش شده است. سپس به آنچه «بنیادگذاری بنیادها» می‌خوانی پرداخته و «بنیادگذاری بنیاد ایستایی» را پژوهیده

و مفاهیم قدیم، سنت، بدعت، اجماع، تقلید را معنا کرده‌ای؛ یعنی هرآنچه به علوم تفسیر و حدیث و اصول دین مربوط می‌شود. سپس به نظریه‌پردازی‌ها در اصول دینی - سیاسی پرداخته‌ای و نوشته‌های امام شافعی در فقه (هرکه دو سطر از شافعی خوانده باشد می‌داند که خواندن همه‌ی آنچه به وی منسوب شده چه کار دشواری است) و سپس نظریه‌پردازی‌ها در زبان و اختلافات اهل کوفه و بصره و ربط زبان با دین را بررسی کرده و به نظریه‌پردازی‌ها در شعر و رابطه‌ی شعر با ارزش‌های دینی و اخلاقی و اعلام اصل تقدم جاهلیت و تقدم عربیت رسیده‌ای؛ این همه به حوزه‌ی ایستا مربوط می‌شود. پویایی را هم از منظر جنبش‌های انقلابی در عصر اموی و عصر عباسی و خیزش‌های عقل‌گرایانه‌ی ملحدانی بررسی کرده‌ای که نبوت را خلاف پابندی به عقل و استدلال می‌دانستند و همچنین از نگاه جنبش معتزله و تلاش‌های آنان برای تعیین اصل به‌مثابه‌ی بنیاد معرفت. سپس به جریان‌های باطنی امامیه و تصوف^۱ رسیده و تفاوت میان ظاهر و باطن دین و این را که چگونه حقیقت از شریعت فراتر می‌رود نشان داده‌ای. پس از این همه، به بررسی شعر و دیالکتیک قدیم و جدید پرداخته و تلاش‌های بشار بن بُرد و ابونواس برای شورش بر قدیم و ابتکار شعر جدید را آشکار کرده و پایان یافتن همه‌ی این تلاش‌ها به دست منتقدانی را نشان داده‌ای که قدیم را بر جدید ترجیح دادند و با وضع قوانینی برای اثبات درستی قدیم و اشتباه‌بودن جدید، آن را بر جامعه‌ی عربی تحمیل کردند. این همه را - که بسیار عنوان‌های دیگر هم باید بر آن‌ها افزود - گفتم تا نشان دهم که چگونه پژوهش تو همه‌ی ابعاد فرهنگ عربی، اعم از سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فلسفی، کلامی، فقهی، عرفانی، شعری، انقلابی را در بر گرفته و با این وسعت مطلب چه کار دشواری را بر عهده گرفته‌ای. اما بر همه‌ی این مشکلات غلبه کردی، هرچند امکان نداشت که در این یا آن موضوع دچار شتاب‌زدگی یا تکرار نشوی. نسبت تو با رساله‌ات نسبت مهندس است با ساختمان: آنچه نو و اصیل و مهم است، طراحی کلی بناست و اینجاست که مهندس خلاقیت خود را نشان می‌دهد؛ او نه سنگ و آهن و چوب که نحوه‌ی تازه‌ای از استفاده از آن‌ها را می‌آفریند. در پژوهش تو هم همه‌ی مواد تازه نیستند. خوانندگان خواهند دید که می‌توانستی برخی موضوعات را مطرح نکنی یا تا این حد به آن‌ها اهمیت ندهی: مثل بحث درباره‌ی عشق جمیل به بُشینه که شاید برای برخی ملال‌آور و خارج از موضوع بنماید، یا آوردن شواهد

۱. لازم است آنچه در «سخن مترجم» درباره‌ی برداشت نویسنده از تشیع گفتیم یادآوری شود. - م.

متعدد از شافعی که می‌شد به چندتای آن‌ها بسنده کرد، اما همه‌ی این‌ها حالت ویژه‌ی خود را در ادغامشان در طرحی کلی می‌یابند که آفریده‌ای تازه و ابتکاری است که اثر انگشت تو را دارد. این طرح کلی آن چیزی است که من آن را قلب پروژه و ساختار داخلی آن می‌خوانم و تو برایش مقدمه و مؤخره‌ای نیز نوشته‌ای.

اگر بخواهم مثال دیگری برای این قلب پروژه بیاورم، می‌گویم که کار تو شبیه گشودن راه تازه‌ای در جنگلی پهن‌آور است که تا کنون انسانی در بخش بزرگی از آن گام ننهاده است. در چنین جنگلی امکان ندارد هر راهی را که می‌گشایی تا انتها طی کنی بلکه فقط مسیر گذر را نشان می‌دهی. به تعبیر خودت: «آنچه در این رساله آمده، صرفاً آغاز راه است.»

این‌گونه توانم گفت که بیشتر فصل‌های رساله‌ات - اگر نگویم همه‌ی فصل‌های آن - می‌تواند نقطه‌ی آغاز پژوهش‌های بیشتری باشد که امیدواریم بسیاری از جوانان فرصت کنند زیر نظر خودت و با راهنمایی تو زحمت آن را بکشند. این از اصل پژوهش.

اکنون به مقدمه و مؤخره‌ی آن بپردازم.^۱ در مؤخره، نتایج مفروض تحلیل‌های عینی‌ات از متون مطرح‌شده در متن رساله را مطرح کرده‌ای. درحقیقت نتیجه یکی بیش نیست: رابطه‌ی ایستا و پویا نه رابطه‌ای دیالکتیکی، که رابطه‌ی تعارض و تناقض بوده و درنهایت به خشونت‌ی انجامیده که با آن ایستا بر پویا چیرگی یافته و به همه‌ی تلاش‌های گرایش خلاقیت‌خواه پایان داده است. نتیجه‌ی چیرگی ایستا اعلام اتحاد زبان و دین، شعر و اخلاق، میراث ادبی و میراث دینی بود؛ چندان‌که «مفهوم میراث دینی به میراث ادبی تعمیم داده شد» و درنتیجه فرد عرب «احساس کرد زبان و دین و هویت قومی‌اش وحدتی تجزیه‌ناپذیر را تشکیل می‌دهد». و از آنجاکه در آن میان عامل دینی از همه نیرومندتر بود، فرهنگ عربی را به شکلی درآورد که خود می‌خواست.

اما در مقدمه، کوشیده‌ای که نوع رابطه‌ی نگاه ایستا با نگاه پویا را از طریق بررسی نوع رابطه‌ی امر گذشته و امر کنونی و امر آینده در نگاه دینی توضیح دهی. درکل، این بخش را می‌توان مقدمه‌ی بررسی‌تطور فکر یا تاریخ دانست و تو آن را بعد از پایان بررسی مراحل این‌تطور در اندیشه‌ی عربی نوشته‌ای. پس از آوردن شواهد قطعی فراوان، که در آوردن نمونه‌های گوناگون آن امساک نکرده‌ای، به این نتیجه رسیده‌ای که گرایش به دنباله‌روی یا جنبه‌ی ایستایی مستقیماً برآمده از دین است و چیرگی آن بر گرایش دیگر در فرهنگ

۱. وقتی این رساله را به‌صورت کتاب درآوردم تا منتشر کنم، این مقدمه و مؤخره را در فصلی واحد که مقدمه‌ی همین جلد است ادغام کردم. (ادوینس).

عربی نتیجه‌ی عامل دینی بوده که همه‌چیز، از جمله زبان و شعر، یعنی همه‌ی ابزارهای بیان فرهنگی، را به دین ربط داده است. می‌خواهم کمی در این استدلال درنگ کنم، چون بسیار حساس است و کسی که در معانی آن دقت نکند، در معرض بدفهمی آن قرار خواهد گرفت.

خودت اعتراف کرده‌ای که دین را نه به‌مثابه‌ی یک اعتقاد شخصی که از منظری انسان‌شناسانه (انثروپولوژی) بررسی می‌کنی. اصل این اصطلاح برگرفته از واژه‌ی یونانی *ἄνθρωπος* (انثروپوس) به‌معنای «انسان» است. پس وقتی از دین صحبت می‌کنی، منظور نه «دین از نظر خداوند»، یعنی گوهر دین در بنیان‌های غیبی‌اش، که دینی است که انسان‌ها آن را زیسته‌اند؛ یعنی نه دینی که خدا خواسته و خواسته که چنان باشد، بلکه آنچه انسان از دین برداشت و اجرا کرده است. معنای نگاه انسان‌شناسانه به دین این است. اگر این معنا را در نظر بگیریم، می‌توان گفت که همان قدر که دین به تمدن رنگ و بوی خاص خود را می‌دهد، از تمدنی که آن را حمل می‌کند هم رنگ و بو می‌گیرد. به دیگر سخن، همان‌طور که دین می‌خواهد انسان را تغییر دهد، انسان هم به نوبه‌ی خود دین را تغییر می‌دهد. شاهد این مدعا تعدد فرقه‌ها در همه‌ی ادیان است. هم مسیحیت و هم اسلام فرقه‌های گوناگون دارند. پدیده‌ی فرقه نشان‌دهنده‌ی آن است که همچنان که تمدن‌ها با اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها متفاوت می‌شوند، دینی که خدا خواسته هم با آنچه انسان‌ها از آن فهمیده و آن را زیسته‌اند تفاوت دارد. بدین لحاظ، به‌نظرم، خدمتی بزرگ به اسلام کرده‌ای که به تحلیل این نکته پرداخته‌ای که تاریخ چگونه نشان می‌دهد که اسلام در دل خود هردو امکان دین‌الهری و نوآوری را دارد و تاریخ آن دو مسیر ایستایی و پویایی را پیموده است. همچنین نشان داده‌ای که تراژدی فرهنگ عربی همین بوده که رابطه‌ی این دو جریان نه التقای دیالکتیکی، که رویارویی تناقض‌آمیز و خشن بوده است، طوری که یکی دیگری را از میان برد. شرایط چنان پیش رفت که پیروزی از آن طرف‌داران دین‌الهری و هواداران ایستایی بود، اما این بدان معنا نیست که دین در ذات خود دین‌الهری و ایستاست، چون جریان دیگر را هم درون خود دین داریم، جریان پویایی و نوآوری.

به همین دلیل، به‌نظر من، به جهان اسلام خدمتی شایسته کرده‌ای که نشان داده‌ای آینده‌ی فرهنگ عربی مبتنی بر تحول نوع رابطه‌ی ایستا با پویا و رابطه‌ی ذهنیت دین‌الهری با ذهنیت نوآور است. اگر این رابطه درون دین تحول یابد، رابطه‌ی میان دین با انسان و میان انسان عرب با گذشته یا میراثش نیز تحول می‌یابد. در رساله‌ات گفته‌ای که میراث در حکم

پدر است. از فروید آموخته‌ایم که پسر فقط وقتی می‌تواند به آزادی راستین دست یابد و شخصیت کامل خود را شکوفا کند که پدرش را بکشد. انسان عرب باید میراث را در قالب پدر بکشد و آن را در قالب پسر باز یابد. اگر چنین شود، بی‌آنکه دین به کنار نهاده شود، میراثی تازه و تمدنی جدید می‌سازد که میراث و تمدن آزادی است.

پُل نوپا

بیروت، ۳۰ ژوئن ۱۹۷۳

روش‌شناسی و اهداف

چرا موضوع پژوهش خود را بررسی فرهنگ عربی از زاویه‌ی ایستا و پویا و رابطه‌ی آن‌ها انتخاب کردم؟ در این پژوهش چه روشی را پیش گرفتیم؟ از آن به چه نتایجی رسیدیم؟ اینجا به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهم.

از زمانی که توجهم به پژوهش در میراث عربی جلب شد، به‌طور خاص مسئله‌ی دنباله‌روی و نوآوری، یا کهنگی و تجدد، یعنی همان که نام ایستا و پویا بر آن نهاده‌ام، برایم اهمیت یافت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، وقتی تلاش برای ارائه‌ی شعر کهن عربی به خواننده‌ی امروزی را آغاز کردم، با این مسئله به‌صورت میدانی و تجربی مواجه شدم. بایستی شعر کهن را تک‌به‌تک و حتی بیت‌به‌بیت می‌خواندم و این خواندن به مجموعه‌ی دیوان شعر عربی انجامید که در سه جلد از زمستان ۱۹۶۴ تا پاییز ۱۹۶۸ در بیروت منتشر شد و به‌نظر من زیباترین و شاخص‌ترین سروده‌های شاعران عرب از دوره‌ی جاهلی تا جنگ جهانی اول را در بر دارد. در کنار این کار، به دیدگاهی رسیدم که در مقدمه‌های هریک از این سه جلد آورده‌ام و خلاصه‌اش آن است که ذائقه‌ی شعری عرب و نگاه آنان به شعر تابع اصل دنباله‌روی است.

در بررسی جنبش شعری سه قرن اخیر، یا آنچه عصر نوزایش عربی (عصر النهضة) خوانده می‌شود - با هدف تکمیل سه جلد پیشین با جلد چهارمی که شعر جدید را در بر دارد - برایم روشن شد که بخش اعظم تلاش‌های ادبی در این عصر با هدف باز یافتن گذشته بوده و نیز درباری نیروهایی که کوشیدند دست به نوآوری بزنند و چیز تازه‌ای بیاورند که گذشتگان نمی‌شناختند و در نهایت متهم شدند به اینکه سخنانشان با میراث عربی و ساختار اساسی ذهنیت عربی بیگانه است و ریشه‌های عربی را فاسد می‌کند. می‌دانیم که همین نظر را درباری شعر ابوتّمّام هم داده‌اند. باز می‌دانیم نقدی که متوجه جنبش شعری جدید عربی شد هم همین بود. جایگاه خودم در این جنبش جدید، چه به‌لحاظ اینکه خود شاعرم

و چه به لحاظ اینکه در نظریه پردازی برای آن تلاش می‌کنم، مرا وامی داشت که در پی یافتن راز این دشمنی و در نتیجه‌ی آن راز این همسانی میان امروز با گذشته در مسئله‌ی نوآوری و راز ادامه یافتن و چیرگی این نگاه برآیم.

این مسئله وقتی برایم جدی‌تر می‌شد که در برابر پرسش‌هایی از این نوع قرار می‌گرفتم: اصالت چیست و چگونه اصیل و اصل را تعریف کنیم؟ چگونه می‌توانیم نوع رابطه‌ی چیزی را که مربوط به گذشته است با آنچه بعدتر خواهد آمد توضیح دهیم؟ چرا شعر عربی و به‌طور کلی فرهنگ عربی به انحطاط کشیده شد و آیا در توضیح این وضعیت کافی است که از ناتوانی سیاسی یا نفوذ بیگانگان سخن بگوییم؟ رابطه‌ی گوهرین موجود میان زبان با دین و سیاست را چگونه تفسیر کنیم؟ اگر ساختار ذهن عربی گذشته‌گراست، آینده برایش چه معنایی دارد؟ از منظر شعر عربی، انسان دنباله‌روی میراث‌بر است یا نوآوری آغازگر؟

برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، بهتر دیدم که از آغاز شروع کنم و سراغ شعر جاهلی، یعنی همان «اصل» نخستین فرهنگ عربی و بنیاد نگاه شعری عربی، بروم و بار دیگر آن را بررسی و تحلیل کنم. در این بررسی، برایم روشن شد تصویری که ناقدان کهن عرب، و در دنباله‌روی از آنان اکثر ناقدان جدید، از آن ساخته‌اند، تا حد زیادی فاقد دقت لازم است؛ این کمترین چیزی است که درباره‌ی این تصویر می‌توان گفت، اگر نگوییم که اساساً تصویری اشتباه است. مثلاً در این نقدها، بر رابطه‌ی اندام‌وار شعر جاهلی با سنت‌ها و ارزش‌های قبیله‌ای تأکید شده. البته غالباً همین‌طور است، اما این تصویر کامل نیست. در همان شعر جاهلی هم هسته‌های بارور جنبش نوآور را می‌بینیم که بر قبیله و ارزش‌های رایج آن شورید. این جنبش را به‌خصوص در شعر صعلایک^۱ می‌بینیم و نمونه‌ی روشن آن اشعار امرؤ القیس و طرفة بن العبد است. این جنبش فقط شورش نبود و کوشید که جایگزین تازه‌ای را نیز مطرح کند. این واقعیت مرا به اصلی رساند که به‌نظرم می‌شد عزیمتگاه رسیدن به واقعیت‌ها و نتایج مهمی در پژوهش شعر عربی، و کلاً فرهنگ عربی، باشد. آن اصل چنین است: بنیاد فرهنگ عربی نه یکی، که فراوان است و هسته‌هایی درون خود دارد که در دیالکتیک پذیرش و نفی، اکنونی و ممکن، یا به تعبیری ایستا و پویا قرار می‌گیرد. این اصل به من اطمینان داد که شعر به‌خودی‌خود توضیح‌دهنده‌ی بنیادین شدن دنباله‌روی در حیات عرب نبوده است.

۱. «صعلایک» (جمع مکسر «صعلوک») نامی است که به گروهی از دلبران و عیاران عرب داده شده است که علیه زندگی اجتماعی خود شوریدند و قبایل خود را ترک کردند. آنان در بیابان‌ها می‌زیستند و با راهزنی و غارتگری کاروان‌های ثروتمندان به یاری فقیران می‌شتافتند. گروهی از شاعران برجسته‌ی عرب از میان این جمع برخاستند. -م.

در نتیجه، بایستی سراغ عوامل این بنیادین شدن را در خارج از مرزهای شعر و در زمانی غیر از عصر جاهلی می‌گرفتم. این الزام، خودبه‌خود، ما را به جست‌وجوی این عوامل در نگاه دینی اسلامی می‌کشاند. این نگاه هم به غیب نظر دارد هم به حیات زمینی انسان؛ نگاهی است که شامل ساحت اندیشه و ساحت عمل می‌شود، انسان و وجود، دنیا و آخرت. این نگاه امتداد جاهلیت نبود، بلکه نفی آن و بنیان‌گذاری نحوه‌ی حیات و فرهنگ تازه‌ای بود و به حکم بنیان‌گذار بودنش بنیادی فراگیر را در بر داشت که صورت آن وحی و ماده‌ی آن امت / نظام بود. این‌گونه برایم ثابت شد که نگاه شعری عربی را جدا از نگاه دینی نمی‌توان درک کرد و پدیده‌ی شعری بخشی از کلیت تمدنی عربی است که بیش از هرچیز ساختار دینی این کلیت آن را توضیح می‌دهد و نه شعر.

این‌گونه بود که اطمینان یافتم فقط با پژوهش و بررسی این کلیت فرهنگی است که می‌توانیم نگاه عربی به انسان و جهان را درک کنیم. البته شعر، نوآوری و دنباله‌روی و دیگر مسائل فرهنگی و انسانی، به‌صورت کلی، بخشی از همین نگاه‌اند.

وقتی در پی چنین پژوهشی برآمدم، دیدم که زاویه‌ی نگاه آن باید برآمده از واقعیت این کلیت باشد؛ یعنی نحوه‌ی تطور این کلیت به‌خودی‌خود و چنانکه هست. به‌نظم آمد که در پیچه‌ی ایستا و پویا طبیعی‌ترین و واقع‌ناترین نگاه را در اختیار می‌نهد، ضمن اینکه آنچه را در سر دارم و حدس می‌زنم هم نشان می‌دهد.

۲

موضوع روش‌شناسی مشکل دشواری بود که دقت بسیار لازم داشت. نخست بدین سبب که قرار نبود شاعر خاصی یا موضوع خاصی در شعر را بررسی کنم، بلکه موضوع کار من یک فرهنگ کامل در عصر تأسیس آن بود. دشواری دیگر به نقطه‌ی عزیمت مربوط می‌شد: نخست فرضیه‌هایی تعیین کنم و بعد در پی مؤیدات آن در رخدادها و اندیشه‌ها بروم یا، برعکس، از رخدادها و اندیشه‌ها آغاز کنم؟ دشواری سوم هم به دامن‌های پژوهش مربوط می‌شد: کدام دوره یا دوره‌های فرهنگی را بررسی کنم و چه کسانی را برگزینم و چه معیارهایی را پیش بگیرم؟ برای یافتن راه‌حل، از مشکل سوم آغاز کردم: تصمیم گرفتم دامن‌های پژوهش را قرن‌هایی قرار دهم که در مورد اینکه مرحله‌ی تأسیس و بنیادگذاری‌اند اتفاق نظر وجود دارد؛ یعنی سه قرن نخست. در این سه قرن هم شخصیت‌ها یا جنبش‌هایی را برگزیدم که درباره‌ی بنیادگذاری و مؤسس بودنشان، چه با فکر و چه با عمل، اتفاق نظر هست.

مشکل دوم را با پافشاری بر پرهیز از هرگونه پیش‌فرضی حل کردم و عزیمتگاه خود را رخداد و اندیشه‌ها - چنانکه بودند - قرار دادم. رهیافتی که حدس اولیه‌ام را تأیید کرد، چنین بود: دیالکتیک پذیرش و نفی، طبیعی‌ترین و واقعی‌ترین پدیده در فرهنگ و حیات اجتماعی - سیاسی، به‌طور عام، بوده است زیرا در هر جامعه‌ای نظامی از ارزش‌ها و منافع خاص گروه‌های مشخصی وجود دارد، و در مقابل، هسته‌های تصور نظامی دیگر که نماینده‌ی ارزش‌ها و منافع مخالفی‌اند که از آن گروه‌های دیگر و رقیب است. تطور جامعه چیزی بیش از حالت پیچیده‌تر نزاع یا فعل‌وانفعال این گروه‌ها نیست. از چنین منظری، مشکل اول دیگر نه یک مشکل، بلکه چالشی بود که پژوهش را پیش می‌برد و به این سو و آن سو می‌کشاند.

اما کار را که آغاز کردم، مشکل‌هایی از نوع دیگر افتاد. نخست اینکه پژوهش‌هایی در این باب نیافتم که بتوانم از آن‌ها بهره ببرم و راهنمایی بگیرم. البته در کتابخانه‌ی عربی پژوهش‌هایی درباره‌ی مفاهیم کهنه و نو در شعر و نزاع آن‌ها یافت می‌شود، اما بیشترشان پدیده را به‌خودی‌خود و جدا از دیگر پدیده‌ها می‌نگرند و جلوه‌های گوناگون این نزاع را بررسی می‌کنند و نه عوامل ژرف درگرفتن این نزاع و نه دلالت‌های تمدنی آن‌را. ضمن اینکه این پژوهش‌ها نیز با اعتراف ضمنی به بنیادین بودن و کمال ایستا و کم‌آوردن امر جدید در برابر آن همراه‌اند و عملاً دنباله‌روی وفادارانه‌ی بررسی‌های انتقادی کهن‌اند.

دیگر اینکه قرن نخست و یک‌چهارم آغازین قرن دوم مرحله‌ای سرنوشت‌ساز در نزاع نیروها و اندیشه‌ها در همه‌ی عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و ادبی و دینی - فکری است. اما هرچه در منابع درباره‌ی این دوره می‌یابیم مربوط به دوران بعدی است و نوعی روح مذهبی دینی و سیاسی بر آن حاکم است، ضمن اینکه نوعاً متکی بر اطلاعات شفاهی است؛ یعنی یا منبع دست‌اولی نداریم یا آنچه داریم چنان متناقض و متعارض‌اند که یکدیگر را نفی می‌کنند و گاه اطلاعاتی بسیار اندک از شخص یا گروهی می‌دهند که در صف اول نزاع جای دارد و در بسیاری از موارد همین اطلاعات اندک هم جای تردید دارند. این مشکلات همه با هم جمع شده و در دوران معاصر به معضلی واقعی و پیچیده‌تر از مشکلات قبلی تبدیل شده است و در هر پژوهشی که به دوره‌های بنیان‌گذاری نخستین فرهنگ عربی مربوط می‌شود به میان می‌آید. پرداختنی اینچنین به مسئله - به‌علت اعتقادات مختلف، به‌خصوص در دین، و پیامدهای سیاسی و اجتماعی این اختلافات - ظرفیت طرح مسائل و معضلاتی را دارد که ممکن است باعث ایجاد جوی شوند که عینیت

و علمی بودن را از آن مسئله بگیرد. چنین ظرفیتی هم در مورد هر پژوهشی محتمل است که نظریکی از اطراف نزاع سیاسی-فکری در مراحل آغازین را پیش بگیرد و هم، به طریق اولی، در مورد پژوهشی که از منطری ریشه‌ای به نظریات همه‌ی اطراف بپردازد و آن نظریات را تحلیل و در آن‌ها بازنگری کند و بخواهد برداشت تازه‌ای از آن نظریات عرضه کند و دلالت‌ها و معانی تازه‌ای را از آن‌ها بیرون آورد و تصویر کنونی و جافتاده از فرهنگ عربی را تغییر دهد. در برابر این دشواری‌ها، که فقط به مسائل فنی پژوهش مربوط نمی‌شود بلکه با تنگناهای دینی-سیاسی و حتی تا حدودی قومیتی نیز درمی‌آمیزد، با همه‌ی توان کوشیدم که روشی را پیش بگیرم که بیشترین دقت و امانت‌داری و عینیت در آن رعایت شده باشد. بدین منظور، این اصول روشی را برای خود تعیین کردم:

۱. از استناد به گزارش‌ها و روایت‌هایی خودداری کردم که انگیزه‌های جانب‌داری از یک شخص یا گرایش یا گروه در برابر دیگران در آن‌ها محتمل بود. از این‌رو، هر گزارشی را که اتفاق نظر (اجماع) بر آن نبود، به خصوص اگر به دین و سیاست مربوط می‌شد، کنار گذاشتم.

۲. به دین نه از زاویه‌ی مذهب که از زاویه‌ی تأثیرش در نظر و عمل انسان عرب و تأثیر متقابل این نظر و عمل بر آن نگاه انداختم.

۳. از پرداختن به بحث مفاهیم و معانی پرهیز کردم؛ مثلاً از تعریف دنباله‌روی یا نوآوری یا کهنه یا نو یا بنیاد یا اصالت خودداری کردم چون در این زمینه هر تعریفی که می‌خواستم ارائه دهم، خودبه‌خود بایست چیزی را پیش فرض می‌گرفتم. به همین دلیل، به این مفاهیم در بستر شکل‌گیری و رشد تاریخی و تجربی‌شان پرداختم و جلوه‌های گوناگونشان را، چنانکه این یا آن گروه بیان کرده بود، نشان دادم.

۴. به منظور عینیت و دقت بیشتر، ترجیح دادم در نظر و داوری‌ام از پژوهش‌های عربی یا غیرعربی‌ای که به موضوعی مشابه موضوع من پرداخته‌اند استفاده نکنم، به استثنای مواردی که نظر ابراز شده در آن‌ها با متون عربی موثقی که در آن‌ها اختلاف نیست سازگار باشد. روشن است که علت این ترجیح نه کم‌شمردن اهمیت این پژوهش‌ها، بلکه این است که نمی‌خواستم میراث عربی را از پشت عینک کسانی ببینم که آن را خوانده‌اند. می‌خواستم خوانش من آغاز شده از خود متون باشد.

۵. نکته‌ی پیش‌گفته نشان می‌دهد که تا چه حد می‌کوشم که در پژوهش میراث از خود میراث کمک بگیرم. بدین منظور، سخن را به متونی سپردم که به اتفاق آرا سازنده‌ی مبانی نظری و عملی این میراث‌اند و آگاهانه نقش خود را به آوردن و حرف کشیدن از آن‌ها منحصر

کردم. از این روست که مهم‌ترین متون بنیان‌گذار / تأسیسی مربوط به موضوع پژوهش را پیش روی خواننده نهاده‌ام. چنین کاری به‌نظر ضروری بود چون، به‌خصوص، کسانی می‌کوشند این متون را از این منظر تفسیر کنند که هسته‌های اندیشه‌ی راست و درست هر عصری در آن‌ها نهفته است و فقط بیانگر معرفت گذشته نیستند بلکه هسته‌های واقعی هر علمی که در آینده به دست آید هم در آن‌هاست. به‌نظر اینان، هرکس که به میراث نگاهی غیر از نگاه خودشان داشته باشد، چیزی از این میراث نفهمیده و در حق آن ظلم کرده است. اینان مدارک و شواهدی را که نظر دیگری را ثابت کند نمی‌پذیرند و این نظر دیگر را برآمده از اندیشه‌های حساب‌شده‌ای می‌دانند که می‌خواهد در نهایت تیشه بر ریشه‌ی این میراث بزند، نه اینکه عظمت و باروری آن را نشان دهد. این نکته آشکار می‌کند که پافشاری‌ام بر آوردن عین متن‌ها و زیاده‌روی در این کار، به‌اقتضای مجال، درست است.

این روش باعث می‌شود که مطمئن باشم تا جای ممکن چیزی عرضه کرده‌ام که می‌توان آن را تاریخ فرهنگ عربی خواند، البته در حد رخدادها و اندیشه‌هایی که طرف‌های سازنده و پذیرنده‌شان درباره‌شان اتفاق نظر دارند. در این باره، به ظواهر فرهنگی جدا از زمینه‌های مادی‌شان پرداخته‌ام. آنچه عرضه کرده‌ام، رابطه‌ی دیالکتیک خود این ظواهر با یکدیگر است و نه رابطه‌ی دیالکتیک آن‌ها با زمینه‌های مادی و روابط تولیدشان. علت این رویکرد آن است که هدف من از این پژوهش، بررسی نحوه‌ی پیدایش فرهنگ عربی و عوامل آن و سازوکار رابطه‌اش با زمینه‌های مادی‌اش نبوده، بلکه – چنانکه گفتم – می‌خواسته‌ام این فرهنگ را به‌مثابه‌ی پدیده‌ای ایستاده بر پای خود (قائم بذات) ببینم.

برای رسیدن به هدف، بهتر دیدم که پژوهش را در دو لایه سامان دهم که گاه موازی یکدیگر و گاه متقاطع با یکدیگر بررسی می‌شوند: لایه‌ی اول اطلاعاتی است که ایستاه‌ها و پویاها به ما می‌دهند و لایه‌ی دوم احکامی که از این اطلاعات می‌توان دریافت. در بخش اول این پژوهش، جلوه‌های ایستایی و پویایی از آغاز اسلام تا نیمه‌های قرن دوم هجری را بررسی می‌کنم. در این مرحله، بنیادهای ایستایی یا دنباله‌روی و همچنین پویایی یا نوآوری تثبیت شد. این بنیادها را با رابطه‌ای که در اوایل تبلیغ اسلام میان دین با شعر و نیز خلافت اولیه با سیاست و با فرهنگ، به‌معنای عام کلمه، برقرار شد – در حدی که بر من روشن شد – توضیح داده‌ام. سپس به جلوه‌های امر ایستا در تعصب قبیله‌ای و سیاست، شعر و زبان، سنت و فقه پرداخته‌ام و، در مقابل، جلوه‌های امر پویا در جنبش‌های انقلابی و فکری، شعر و به‌طور خاص زیبایی‌شناسی شعر، «صلوکی‌گری» اقتصادی-سیاسی، آغاز خط سیر

ایدئولوژیک در شعر و پیدایش مفهوم تازه‌ای از عشق در تجربه‌ی جمیل بُئینه را پی گرفته‌ام. بخش دوم این پژوهش به بررسی مجادلات و نظریه‌پردازی‌ها یا جنبش بنیادگذاری بنیادها، چه در مورد ایستا و چه در مورد پویا، اختصاص یافته است. در این بخش، مظاهر بنیادین شدن ایستایی و جلوه‌های آن در مفاهیم قدیم، سنت، اجماع، امت، نوآوری و در نظریه‌پردازی برای بنیادهای دینی - سیاسی در نمونه‌ی شافعی و برای بنیادهای زبانی و شعری در نمونه‌ی جاحظ را آورده‌ام.

در برابر، به مظاهر بنیادگذاری پویایی و جلوه‌های آن در جنبش‌های انقلابی، تجربه‌گرایی و ابطال نبوت‌ها، اولویت دادن به عقل بر نقل - چنانکه در معتزلیان می‌بینیم - و اولویت حقیقت بر شریعت و باطن بر ظاهر - چنانکه در نظریه‌ی امامت و تجربه‌ی عرفانی می‌بینیم - پرداخته‌ام. در نهایت نیز دیالکتیک کهنه - نو در شعر، به خصوص شعر ابونواس و بالاحص شعر ابوتَمّام، را بررسی کرده‌ام.

این همه بدان معنا نیست که آنچه ایستا خوانده‌ام در طول تاریخ شاهد هیچ پویایی‌ای در نظر یا عمل نبوده یا آنچه پویا خوانده‌ام در بردارنده‌ی هیچ عنصر ایستایی نیست؛ بلکه تأکید بر جنبه‌ی غالب و الزام‌آورتر و پررنگ‌تر به سمت ایستایی در مقایسه با سمت‌وسوی پویایی یا عکس آن است.

۳

اکنون به پرسش سوم، درباره‌ی نتیجه‌ی این پژوهش، می‌پردازم. اعتراف می‌کنم که پاسخ این پرسش آسان نیست، زیرا این نتیجه فقط به گذشته مربوط نمی‌شود بلکه با امروز و فردای ما نیز سروکار دارد. با وجود این، به نظر من این نتیجه دوگانه است: نتیجه‌ی توصیفی که ساختار ذهنیت عربی را نشان می‌دهد؛ نتیجه‌ی انتقادی یا ارزیابانه که امکان‌های تغییر یا پیشرفت در زندگی عربی را به میان می‌نهد. اینجا توصیف و ارزیابی به یکدیگر مرتبط‌اند، مانند درمان که به تشخیص مربوط می‌شود. به دیگر سخن، بدون فهمیدن ریشه‌های فرهنگی شکل‌گیری ملتی نمی‌توانیم درباره‌ی احتمالات گوناگون سرنوشت آنان چیزی بگوییم و بدون دراختیار داشتن تصویری کامل از گذشته نمی‌توانیم بر تصویر آینده نور بتابانیم.

جنبه‌ی توصیفی پژوهش، روند نزاع میان خط سیر ایستایی و خط سیر پویایی و خصوصیت‌هایی را نشان می‌دهد که زندگی عربی با چیرگی و سلطه‌ی خط سیر ایستایی یافته است. از زمان خلافت نخستین، شکافی درون جماعت مسلمانان رخ داد که در اساس