

ایستاپویا

پژوهشی در نوآوری و دنباله‌روی در فرهنگ عربی - اسلامی



ایستیا

پژوهشی در نوآوری و دنباله‌روی در فرهنگ عربی - اسلامی

ادونیس

ترجمه‌ی احسان موسوی خلخالی

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.

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: فیبا
 یادداشت: نمایه.
 یادداشت: کتاب حاضر در اصل پایان‌نامه‌ی دکتری نویسنده در دانشگاه سن‌ژوزف
 بیروت است.
 موضوع: اسلام -- تجدید حیات فکری
 موضوع: Islamic renewal
 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

نشر برج
BORJ

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: ۶۵۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۲۸۰-۶۵-۴

تحمیة
من اشاعر ادونیس

بِسْمِ اللَّهِ أَنْ يَتَرَجَّمُ كِتَابِي، رَتَّبْتُ وَالْمَقْرَبِ
 إِلَى رَفِيقَةِ الْفَارِسِيَّةِ، فَصَوَّرَهَا أَنْتَ يَدْرُسُ نَفْسَهُ
 تَارِيخِيَّةً نَبِيَّةً نَبِيَّهَا عَلَمَاءُ وَكَلِمَاتُ شِعْرَاءِ
 مَن أَمْرِي فَارِسِيَّةً، دُونَ تَأْخِيْسِيَا وَفَرَنَّا
 فِي الْفَنَانَةِ الْعَرَبِيَّةِ، نَعُوذُ وَشِعْرِي، فَنَبِيَّ
 وَكَلِمَاتِي، وَمُتَلَسِّفِيَا.

اشكر السيد المترجم احسان الموسوي
 الهماني على تفهمه الكبير، واشكر
 اشادة الناشرين على اهتمامهم
 بعالم الثقافة المترجم بين البلدان
 العربية وبلاد فارس - العالم الذي كان
 جسداً عضواً عالمياً وفريداً بين ثقافات
 ارتقت والغرب، دينياً ووطنياً، ولذلك
 تمجد وجدد، رمزياً وهدفاً، على مستوى
 الكون، في الوجود.

ادونیس
 ص ۱۰۰

درودی از ادونیس شاعر

موجب خرسندی است که کتاب الثابت و المتحول من به زبان فارسی ترجمه شده است، به خصوص که این کتاب مرحله‌ای تاریخی را بررسی می‌کند که در آن علما و نویسندگان و شاعرانی با ریشه‌های ایرانی نقش بنیان‌گذار و خلاقانه‌ای در فرهنگ عربی داشتند، چه در عرصه‌ی زبانی، چه شعری، چه هنری، چه فکری، و چه فلسفی.

از مترجم، آقای احسان موسوی خلخالی، بابت تلاش سترگش تشکر می‌کنم، همچنین از دست‌اندرکاران انتشارات متشکرم بابت توجه به جهان فرهنگی مشترک میان کشورهای عربی و ایران‌زمین؛ سرزمینی که یک پل ارتباطی تمدنی بلند و منحصر به فرد میان فرهنگ‌های شرق و غرب چه در عرصه‌ی دینی و چه مدنی بوده و اندلس تجسم نمادین و عملی آن در سطح جهانی است.

پاریس، اواخر ژوئیه‌ی ۲۰۲۲

ادونیس

فهرست

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

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

بخش سوم: پیوست ۶۷۵

۱. گفت‌وگو ۶۷۷

۲. سه مقاله درباره‌ی «انقلاب اسلامی» ۶۹۵

۳. میان‌پرده‌ها ۷۰۸

جمع‌بندی / فرجام سخن به سوی اندیشه‌ای دیگر ۷۲۷

پی‌نوشت‌های کتاب سوم ۷۴۳

کتاب چهارم: شوک تجدد و سلطه‌ی میراث شعری ۷۵۵

از کهنه به نو ۷۵۹

شفاهی به مکتوب ۷۶۸

عربی / غربی ۷۷۵

البارودی یا «النهضة» به مثابه‌ی «تجدد» ۷۸۱

معروف الرصافی یا تجدد به مثابه‌ی سوژه ۷۹۱

حلقه‌ی «دیوان» یا تجدد به مثابه‌ی سوژگی ۸۰۰

خلیل مطران تجدد ذوق به مثابه‌ی روزآمدی ۸۱۲

جنبش آپولو یا تجدد به مثابه‌ی نظریه ۸۲۲

کلام «قدیم»، کلام «جدید» ۸۲۹

امتداد / ارتداد ۸۴۰

جبران خلیل جبران، تجدد به مثابه‌ی رؤیا ۸۵۲

بازگشت به مثابه‌ی هنجارسازی ۸۸۷

بازگشت به مثابه‌ی صورت‌گرایی در ارتباط ۹۰۰

تجدد به مثابه‌ی گذار ۹۱۸

مانیفستی برای نگارش جدید ۹۳۱

پی‌نوشت‌های کتاب چهارم ۹۴۳

کتابنامه ۹۵۱

نمایه ۹۷۷

تقدیم به

پل نوپا،

نمادی برای عبور

«از مرز مملوکیت به مرز حریت»

بیروت، اول نوامبر ۱۹۷۳

ادونیس

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 مجال 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 نوپا (۱۹۲۵-۱۹۸۰)، عرفان پژوه فرانسوی، است و این کتاب در اصل پایان‌نامه‌ی دکترای ادونیس است که زیر نظر نوپا تنظیم و با مقدمه‌ای از او منتشر شده است. پل نوپا 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 تشیع‌اند 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 غالبان 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 اتفاق 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 اتفاق 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 در باره‌ی 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 پُربسامد 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 عربی اش در پانویس 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 سن‌ژوزف بیروت ارائه شده است. استاد راهنمای این پایان‌نامه پدژ 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، این‌گونه تعریف می‌کنم: اندیشه‌ای متن‌محور که ایستایی متن را دلیل ایستایی فهم و داوری خود می‌گیرد و خود را به‌مثابه‌ی تنها معنای درست متن و، براین 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 هیچ‌تن نمی‌دهد و بر عقل استوار می‌شود نه نقل.

به‌لحاظ 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 سخنان 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 این‌گونه 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 — سخنان 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. این‌گونه است که سخنان آنان باب هیچ بحث یا پاسخی را نمی‌گشاید.

۲

بنیاد مشکل معرفتی عربی آن است که رویکرد قائل به ایستایی مبتنی بر متن در سطح دین، ادب و شعر و اندیشه را نیز به طور کلی با دین قیاس کرد. و از آنجا که، به علل تاریخی، این رویکرد نماینده‌ی نظر سلطه‌ی حاکم بود، فرهنگی که رواج یافت هم فرهنگ سلطه، یعنی فرهنگ ایستا، بود. این‌گونه 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 همان‌گونه 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 (داناان 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.»

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 روا نیست 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. بر این 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 هر جا 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.

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

۴

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 همان چه لفظ در لغت مورد استعمال اقتضا می‌کند.»^[۲]

ابن حزم به متن محور 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 نمی‌بایم 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.»^[۳]

ابن تیمیه می‌گوید: «بدعت‌ها فراورده‌ی کفرند»؛ پس هرکس 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، چندپهلوی 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 وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ 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.»^[۴]

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 ابن تیمیه دچار «فساد معنا» می‌داند. این ایستای نظری خود متن دومی شده که به جای متن اول (متن وحی) نشسته است، چندانکه 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 دودیدگاه 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، به خصوص از نوع شاعرانه، با هیچ سنجه‌ای از بیرون ارزیابی نمی‌شود.

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

را هم در خود دارد. پس متن همواره و تا ابد کامل / نقصان‌ناپذیر 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، درمی‌یابیم که تطوّر در معرفت دینی - اگر بتوان از تطوّر سخن گفت - درحقیقت حرکت در میدان تابش نور فراگیر اصلی (نور متن) است، یعنی جابه‌جایی تدریجی در این نور. رابطه‌ی فرد مسلمان با این متن (زبان) رابطه‌ی فرد امروزی با امر گذشته و رابطه‌ی 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 کامل‌ترین / بهترین همان اصل بنیان‌گذار / عهد نخست نبوت است و هر انحرافی از آن چیزی جز سقوط و هبوط نیست. با این نگاه، تاریخ یک‌سر 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) یک‌سر در پرتو آن جلوه کرده است.

۸

همواره (تکرار را اینجا ضروری می‌دانم) 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 نمی‌کرد؛ و در سوی دیگر، آنچه سرکوب شده و به حاشیه رانده شده بود، چون مسئله‌ی سیاسی ایجاد می‌کرد.

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 پیشینیان‌اند.

در سطح دوم، فرهنگ مجموعه‌ی تولیداتی است که براساس نگاهی تأویلی به اصول و به‌نحوی 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.

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 تکتیر.

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،

فرهنگ اول - چنانکه خود نیز منکر نیست - متن‌گرا، اصول‌گرا و مرجع‌گراست، اما فرهنگ دوم - غالباً و باز چنانکه فرهنگ اول مدعی است - «به‌روز» (محدث) 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 قلع‌و‌قمع شد و از آن چیزی به جای نماند جز تکه‌پاره‌هایی در نوشته‌هایی که اساساً در رد 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 نشان دادن بخش‌هایی از گذشته‌ی فرهنگی‌مان است که پژوهش در آن سرزندگی و تنوع‌پذیری و تکثر آرا را نشانمان می‌دهد و کمک می‌کند تصویری که نظام حاکم به ما عرضه کرده، زوده 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 تکثر آن آشکار شود. و باز نمی‌خواهم مژده‌ی نگارش به سبک آن سرکوب‌شده‌ها را بدهم - چه در شعر چه در اندیشه - یا بگویم که آن‌ها نمونه‌های پیشرو تجدد یا نوآوری‌اند یا بخواهم هرچه را رایج و جاافتاده بوده محکوم کنم، بلکه سخنم 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 فرافکنانه 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 فعل‌و‌انفعال 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 رهایی‌بخشی 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 رهایی‌بخشی، 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 به‌اقتضای این تفسیر پیش می‌نهند.

خوانش دوم چالش‌ها و مسائل بزرگی را مطرح می‌کند، اما باید بکوشیم 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.

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» موهوم 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 «دیگری» 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 رفت‌وبرگشت 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.

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 می‌شمردند 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

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 بر نمی‌آید؟ 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 هر دو 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، به لحاظ 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 شبیه «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 قطب «امر دینی» و «امر سلطنتی» بنیان نهاده شد. نخستین عوامل پیدایش این دو قطبی «طبقاتی» نبودند. مسلمانان فقیر به سبب وابستگی‌ها و نه موقعیتشان دویاره 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 السياسة، قاهره، ج ۲، ص ۸. [این کتاب به ابن‌قتیبه نسبت داده شده، اما این نسبت درست نیست، هرچند بی‌تردید در بردارنده‌ی 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 اَحَق می‌دانستند. حیات سیاسی عربی یکسر نزاع بر سر همین اَحقیقت بود. شاید با این توضیح روشن شود که چرا جنبه‌های مذهبی، یا به تعبیر امروزی‌تر ایدئولوژیک، در زندگانی اعراب اهمیت اساسی داشتند.

در ایستا و پویا می‌خواستیم معنای همین جنبه را در یابیم و با تحلیل جلوه‌های عملی‌اش در دو طرف نزاع آن را نشان دهیم. «ایستا» و «پویا» برای من صرفاً دو اصطلاح‌اند. منظورم از «ایستا» آن چیزی است که خود را اَحَق 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 اَحقیقت 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 بکشاند.

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 به‌صورت 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. این‌گونه بود که اسلام‌گرایی و عربیت طی روندی بالید که سنگ‌بنای آن خودمحوری و نفی دیگری بود، چه این دیگری مخالف سلطه درون جامعه‌ی عربی و اسلامی بوده باشد چه بیرون آن. به‌نظر من، درک سرشت سلطه در اسلام ممکن نیست جز با درک رابطه‌ای که به‌لحاظ تاریخی به‌صورت 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. می‌خواستیم توضیح دهیم 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 الهام‌پذیری‌اش 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 تکثر قومیتی - فرهنگی بود. جامعه‌ی اسلامی - عربی پس از فتوحات دیگر جامعه‌ای با قومیت و فرهنگ یکدست نبود. به همین دلیل، دیگر به‌لحاظ عینی امکان تجسم ارزش‌های یگانه و یکپارچه را نداشت. دیگر با ورود عناصر متنوع و تکثربخش، 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 می‌ساخت یا با آن تناقضی نداشت. هر نسل یا هر متفکر عرب جامعه‌ای 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 بی‌نیاز بود، یک بار تهی و نیازمند به همه چیز.

این‌گونه آن را با چیزهای دیگر همساز و سازگار و تفسیر کردیم، اما هیچ‌یک از این‌ها طرح مسئله نبود. پیشرفت و تحول فرهنگ منوط به مسائلی است که با آن در میان می‌نهمیم، 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 سؤالاتی آشنا نبود، رفته‌رفته ایستا شد و جامد و خارج از حرکت تاریخ به نظر آمد.

۶

تصمیم من پژوهش در نحوه‌ی شکل‌گیری این فرهنگ به‌مثابه‌ی یک حرکت تولید و تطور تاریخی نیست. به نظر من، چنین پژوهشی، به‌خصوص در مرحله‌ی کنونی انفجارگونه‌ی تاریخ ما، اهمیت چندانی ندارد؛ ضمن اینکه کتابخانه‌های عربی پر است از این‌گونه پژوهش‌ها. حتی می‌توانم بگویم این پژوهش‌ها دیگر هیچ ارزش معرفتی نوآورانه‌ای ندارند، چه با روش «ماده‌گرایانه» تدوین شده باشند، چه با روش «آرمان‌گرایانه»، چه هر روش دیگری. شکی نیست که بررسی شرط‌های شکل‌گیری یک پدیده - فرهنگی باشد یا اجتماعی یا سیاسی الی آخر - مهم است، اما از آن مهم‌تر شناخت معنای آن پدیده است. شناخت معنا فقط با شناخت شرط‌های آن به دست نمی‌آید بلکه لازمه‌اش شناخت نیروی این پدیده و جهت‌گیری آن است و اینکه چگونه خود را بیان می‌کند. از این‌رو، مثلاً در پی تحلیل شرایط اقتصادی شکل‌گیری خلافت برنیا آمده‌ام، بلکه برعکس، خواسته‌ام دریابم که خلافت به چه معناست. در مورد دیگر پدیده‌ها هم همین‌طور. مثال دیگر اینکه وقتی به بررسی شعر جدید پرداخته‌ام، به‌نظرم بررسی عوامل و ریشه‌های پیدایش آن در درجه‌ی دوم اهمیت بوده است و فقط به بررسی معنای آن پرداخته‌ام. شعر جدید پیش از ابونواس و ابوتمام پیدا می‌شود، اما بهترین نمونه‌ها و کامل‌ترین شکل آن را در اشعار این دو می‌بینیم؛ به همین دلیل، آنان نماینده‌ی شعر جدیدند و مفهوم تجدد از زمان پیدایش آثار آنان و نه از پیش از آن به دست می‌آید. از این منظر، می‌توان 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 به‌این 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 دریابم. 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 به‌مثابه‌ی سوژه‌ی مفرد و به‌مثابه‌ی 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 «صعالبک» 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 اراده‌ی 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. پیش‌فرض 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. به‌طور 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 نویّای 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 دو بار 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 تشّت 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.

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 بداند.

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؟ چندان که 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 دنباله‌زوی 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.

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 پروژه‌ات را مطرح کردی: نوشتن رساله‌ای با موضوع بررسی نوآوری و دنباله‌روی در عرب، به‌مثابه‌ی 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 رؤیای 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 مختصرت 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 به‌لحاظ 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. مقدمه‌ی للشعر العربی؛ ترجمه‌ی فارسی آن: پیش‌درآمدی بر شعر عربی، ترجمه‌ی کاظم برگ‌نسیسی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱. -م.

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؛ این‌همه 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 پایبندی 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 این‌همه، 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 پایان‌یافتن 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 بُئینه که شاید برای برخی ملال‌آور و خارج از موضوع بنماید، یا آوردن شواهد

هرچه درباره‌ی آینده گفتیم، در مورد 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 باز یابد، 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، به‌خصوص 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 عصیبت 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

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

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 (انترپولوژی) بررسی می‌کنی. اصل این اصطلاح برگرفته از واژه‌ی یونانی *άνθρωπος* (انترپوس) 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، به‌نظر، خدمتی بزرگ به اسلام کرده‌ای که به تحلیل این نکته پرداخته‌ای که تاریخ چگونه نشان می‌دهد که اسلام در دل خود هر دو امکان دنباله‌روی 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 دنباله‌روی و هواداران ایستایی بود، اما این بدان معنا نیست که دین در ذات خود دنباله‌رو 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 دنباله‌رو 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

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 پهناور است که تا کنون انسانی در بخش بزرگی از آن گام نهاده 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 تو نام 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 آنجا که 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 بررسی تطور فکر یا تاریخ دانست و تو آن را بعد از پایان بررسی مراحل این تطور 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. (ادونیس).

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 نوبیا

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 گرفتم؟ از آن به چه نتایجی رسیدم؟ 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 درباره‌ی 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 درباره‌ی شعر ابوتمام 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

در نتیجه، بایستی سراغ عوامل این بنیادین شدن را در خارج از مرزهای شعر و در زمانی غیر از عصر جاهلی می‌گرفتیم. 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 هر چیز ساختار دینی این کلیت آن را توضیح می‌دهد و نه شعر.

این‌گونه بود که اطمینان یافتیم 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 درچه‌ی ایستا و پویا طبیعی‌ترین و واقع‌نماترین 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 کنیم، 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 رخدادهای و اندیشه‌ها بروم یا، برعکس، از رخدادهای و اندیشه‌ها آغاز کنم؟ دشواری سوم هم به دامنه‌ی 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 دامنه‌ی 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.

و چه به‌لحاظ اینکه در نظریه‌پردازی برای آن تلاش می‌کنم، مرا وامی‌داشت که در پی یافتن راز این دشمنی و در نتیجه‌ی آن راز این همسانی میان امروز با گذشته در مسئله‌ی نوآوری و راز ادامه‌یافتن 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 پاسخ‌دادن 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 نگوئیم 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 صعالبیک^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 به‌نظم 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. «صعالبیک» (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.

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 این‌سو و آن‌سو 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 آن را. ضمن اینکه این پژوهش‌ها نیز با اعتراف ضمنی به بنیادین‌بودن و کمال ایستا و کم‌آوردن امر جدید در برابر آن همراه‌اند و عملاً دنباله‌زوی 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 جوّی شوند که عینیت

و علمی‌بودن را از آن مسئله بگیرد. چنین ظرفیتی هم درمورد هر پژوهشی محتمل است که نظر یکی از اطراف نزاع سیاسی - فکری در مراحل آغازین را پیش بگیرد و هم، به‌طریق اولی، درمورد پژوهشی که از منظری 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 جاافتاده 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، به‌خصوص 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 پیش‌فرض 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. به‌منظور عینیت و دقت بیشتر، ترجیح دادم در نظر و داوری‌ام از پژوهش‌های عربی یا غیرعربی‌ای که به موضوعی مشابه موضوع من پرداخته‌اند استفاده نکنم، به‌استثنای مواردی که نظر ابرازشده 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 حرف‌کشیدن از آن‌ها منحصر

کردم. از این‌روست که مهم‌ترین متون بنیان‌گذار / تأسیسی مربوط به موضوع پژوهش را پیش روی خواننده نهاده‌ام. چنین کاری به‌نظم 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 میراث‌نگاهی 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 ایستاها 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، «صعلوکی‌گری» 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، به‌خصوص شعر ابونواس و بالاخص شعر ابوتمام، 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 به‌سمت 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. باوجوداین، به‌نظم 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 در اختیار 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

براین اساس، فرد عرب، در این اندیشه‌ی مسلط، از همان آغاز از خودبیگانه است، چون از آغاز به لحاظ دینی در خدا و به لحاظ دنیایی در دین و امت و حکومت و خاندان موجودیت یافته است؛ انگار بیش از آنکه انسان - بما هُوَ انسان - باشد، وابستگی اش به دین یا امت یا حکومت اهمیت دارد. این عنصری اساسی در تفسیر حیات فرد عرب است: از یک سو، ساختاری سرکوبگر چیرگی یافته که نظام حاکم با استفاده از خدامحوری و تجسم‌انگاری اش آن را در جامعه موجه می‌کند و، از سوی دیگر، به حاشیه‌راندن و انکاری که نمادی است بر اینکه فرد عرب احساس نمی‌کند در ذات خود (فی ذاته) وجودی دارد، مگر وقتی که از این خدامحوری و شیئیت‌یافتن اجتماعی - سیاسی آن رها شود. بر چنین بنیانی، فرهنگ جافتاده و چیره، فرهنگ سرکوبگر نظام حاکم و نهادهای آن است.

۲. خصوصیت دوم، در عرصه‌ی زیستی - روانی، پیوندی اندام‌وار با خصوصیت اول دارد و من آن را گذشته‌گرایی (الماضویه) می‌خوانم. منظورم از گذشته‌گرایی تعلق خاطر به امر آشنا و رد هر چیز ناآشنا و حتی هراس از آن است. این مفهوم توضیح‌دهنده‌ی فضای عقلی رایج است که در آن انسان نمی‌تواند با شیء یا اندیشه‌ای کنار بیاید مگر آنکه تخلیش با آن همگام شود و آن را بپذیرد و آنچه را نتواند توضیح دهد رد می‌کند و خود را در معرض آن هم قرار نمی‌دهد. این‌گونه بود که فرد عرب به هر چیزی از بیرون میراثش که می‌رسید، می‌کوشید آن را در مقایسه با میراث خود - یعنی آنچه خود درک می‌کرد - بفهمد و اگر جایی برای چنین مقایسه‌ای نبود، آن چیز را خطرناک و ترسناک و کژ می‌شمرد. امر مهم برای فرد عرب امر آشنا و آشکار بود؛ یعنی آنچه درک می‌کرد و به وی اجازه‌ی رفتن سراغ طبیعت، فرهنگ، زندگی، و جامعه را می‌داد. از اینجا بود که فرد عرب همواره اندیشه و رفتار خود را با این پیش‌فرض آغاز می‌کرد که بدون الگوی فرهنگی قطعاً دچار فلج اعضاست؛ یعنی توجه و تحرک و کنترل خود را ندارد و مانند آن است که در مهی غلیظ پیش می‌رود، حتی از این هم بالاتر، احساس می‌کند هستی اش متوقف بر استمرار نمادهای گذشته‌گرا و نظام‌های آن‌هاست و با هر کس که - با انکار یا تردید - تهدیدی برای این نمادها باشد، برخوردی سخت نشان می‌دهد. همه‌ی ما نمونه‌هایی از چنین برخوردهایی را در تاریخ اندیشه‌ی عربی سراغ داریم.

بدین ترتیب، فرد عرب تحت تأثیر ساختار فرهنگی رایج برای درک هر چیزی از میراث گذشته‌ی خود استفاده کرد و هر چه را این میراث نمی‌توانست برایش توضیح دهد بی‌ارزش شمرد. انگار احساس می‌کرد که ناشناخته‌ها توانایی درک او را به چالش می‌کشند و میراثی را

اختلافی سیاسی درباره‌ی جان‌شینی پیامبر بود که بعدتر دینی شد، چون هر گروه استدلال خود را به دین مستند می‌کرد تا هم طرز فکر خود را توجیه و هم حقانیت خود را ثابت کند. این‌گونه بود که دین در عمل سیاسی به سلاخی تبدیل شد که هر گروه می‌خواست فهم درست از آن را انحصاراً در اختیار خود بداند؛ یعنی آن را سلاح خاص خودش سازد و دیگری را در استفاده از آن خلع سلاح کند. بدین ترتیب، ایدئولوژی گروه غالب، که نظام حاکم را به دست گرفت، مبتنی بر تفسیر خاص خودش از دین شد؛ تفسیری که تا حد بسیاری از منافع اقتصادی و وابستگی‌های سیاسی و اجتماعی این گروه تأثیر می‌پذیرفت. در سوی دیگر نیز ایدئولوژی گروه مغلوب مبتنی بر تفسیر خاص خودش شد.

به علل گوناگون، شرایط این نزاع باعث شد که خط سیر پویا مغلوب شود و این‌گونه بود که پویایی به ساختار جامعه‌ی عربی راه نیافت تا آن را تغییر دهد و تطور بخشد، بلکه برعکس، گروه غالب آن را خط‌شکنی دانست و از سر تحقیر نام «بدعت» بر آن نهاد و جویندگان آن را «اهل بدعت و هوی» خواند و با بدنام‌کردن و سرکوبی و زندان و اعدام به جنگ چهره‌های شاخص آنان رفت. این وضعیت اعلان فروختگی شعله‌های فروزان مناسبات دیالکتیکی درون جامعه و سیطره‌ی دنباله‌روی بود؛ یعنی آغاز فروپاشی از درون که مقدمه‌ی طبیعی انحطاط شد.

خصوصیات ناشی از این روند را، که در نتیجه‌ی غلبه‌ی دنباله‌روی یا ایستایی بر زندگی عربی سلطه افکند و جهت آن را تعیین کرد، می‌توان در چهار مورد خلاصه کرد:

۱. خصوصیت اول، در سطح وجودی، چیزی است که آن را خدامحوری (اللاهوتانیه) می‌خوانم و منظورم از آن گرایش به مبالغه در جداکردن انسان از خدا و تبدیل تصویر دینی از خدا به بنیاد و محور و غایت است. اندیشه‌ی عربی چیره اندیشه‌ی وحدت‌باور انتزاعی و غیبی‌گرای مطلق است.

ابعاد دنیایی این خدامحوری بر حیات اجتماعی و سیاسی نیز تأثیر نهاد و در قالب امت یا جماعت یا نظام شیئیت یافت. این‌گونه بود که امت تجسمی خدامحورانه یافت؛ یعنی خود امری انتزاعی و غیبی شد. اگر خدامحوری نوعی از وجود انسان در غیر ذات خودش است، ایمان به اینکه امت موجودی انتزاعی است هم نوع دیگری از وجود انسان در غیر ذات خودش است. این‌که انسان موجودی در غیر ذات خود باشد، یعنی که وجودش ابزاری است. به تعبیر فارابی: «هر موجودی که در ذات خود (فی ذاته) باشد، ذاتش از آن خودش است و هر موجودی که ابزاری باشد، ذاتش از آن خودش نیست.»

الگوی رفتاری سلف مطابق باشد؛ زبانی به این معنا که بیان فرد باید با الگوی بیانی بنیادین مطابق باشد. مطابقت با حق برآمده از این ایمان است که حق ثابت و تغییرناپذیر است و انسان باید خود را با آن منطبق کند؛ اینکه حق روشن و آشکار است و به همین دلیل بیان آن هم باید روشن و آشکار باشد؛ اینکه حق عقلانی و منطقی است نه عاطفی و انفعالی و به همین دلیل باید از تخیل فاصله گرفت، چون تخیل چیزی میان حس و عقل است و ما را به معرفت یقینی نمی‌رساند و حتی مایه‌ی توهم گمراهی می‌شود. درنهایت از مجاز هم باید فاصله گرفت، چون هر کلمه‌ای اساساً بر همان چیزی دلالت می‌کند که برایش وضع شده و نباید در بیان و تعبیر از این معنای اصلی دور شد. فاصله‌گرفتن از مجاز رویه‌ی زبانی - بیانی فاصله‌گرفتن از تأویل در سطح فلسفی - دینی است.

بدین ترتیب، نسبت شعر قدیم عرب با شعر جدید نسبت اجمال و تفصیل می‌شود؛ همان‌طور که مثلاً در اندیشه‌ی دینی، قرآن با آنچه پس از آن آمده نسبت اجمال و تفصیل دارد. تفصیل زبان و ترجمان و شرح و آینه‌ی مجمل است. بنابراین، در تفصیل ابتکار عملی دیده نمی‌شود و هرچه هست شرح و بیان مجمل است. این یعنی آنچه کهن است ضرورتاً بهتر هم هست و پیشینیان از پسینیان داناترند. در این نگاه دنباله‌رو ایستا، نور عربی یکی است که به لحاظ دینی از نبوت آغاز می‌شود و به لحاظ شعری از شعر جاهلی. هر که به این آغاز نزدیک‌تر، از فضیلت برخوردارتر. زندگی روزمره هم چیزی جز همسان‌شدن با آن و الگوبرداری از آن کمال نیست. همان‌طور که دین تکرار برخی آداب آیینی است، شعر هم تمرین و تلاش برای فهم گذشته و بازیابی آن در تکراری آیینی است.

تخته‌بندکردن شعر به صرف گذشته دو معنای وابسته به یکدیگر دارد: نخست، نفی امکان تخته‌بندکردن آن به اکنون و به طریق اولی به آینده؛ دیگر اینکه هرگونه شعرسرودنی که بازیابی شعر گذشته نباشد بیهوده‌سخن است. این هردو به معنای منتفی‌کردن شعر است.

۴. خصوصیت چهارم، در عرصه‌ی تطور تمدنی، تعارض با تجدد در نتیجه‌ی ساختار فرهنگی رایج است. از این منظر غالب، گذشته نیروی آن را دارد که منبع همه‌ی مفاهیم خاص و عام درباره‌ی انسان و جهان و روابط آن‌ها با یکدیگر باشد. به دیگر سخن، آنچه کهنه است نیرویی دارد که کارکردهای فرهنگی از آن برمی‌آید و از این کارکردها کارکردهای دیگر اجتماعی و روانی زاینده می‌شود و این یعنی فرد عرب، از این منظر - چنانکه در فرهنگ خویش - باید بر محوریت گذشته عمل کند. این شاید توضیحی هم باشد برای تناقض فرد عرب دارای ذهنیت دنباله‌رو در قبال تجدد غربی: او دستاوردهای تمدن جدید را

تهدید می‌کنند که از نظرش معصوم و کامل بود. هرچه فراتر از مرزهای معرفت اکتسابی‌اش، به خصوص معرفت دینی، بود او را به حیرت و اضطراب می‌انداخت و چنین گفته می‌شد که به گمراهی‌اش می‌کشید. اینجاست که معنای موضع آنان درباره‌ی «بدعت» را درمی‌یابیم. همچنین، در روزگار خودمان معنای نزاع اندیشه‌ها را، درون جامعه‌ی عربی، از زمان آنچه به دوره‌ی نوزایش عربی شناخته شده، درک می‌کنیم. این نزاع هم گویی باز یافت همان نزاع گذشته میان ارزش‌های گذشته‌گرای ایستا با ارزش‌های آینده‌گرای پویاست، چندان‌که گویی با همان نحوه و تقریباً همان ابزارها پیش می‌رود.

۳. خصوصیت سوم، در عرصه‌ی زبان و بیان، جدادانستن معنا از کلام و اعتقاد به این است که معنا پیش از کلام وجود داشته و کلام صرفاً صورت یا نقشی تزئینی از آن است. این مدعا را تجربه‌ی تاریخی هم نشان می‌دهد. فرد عرب دنباله‌رو همواره خطابه / شفاهی را بر مکتوب ترجیح می‌داده، چون خطابه / شفاهی با سخن‌گفتن خداوند یا وحی، همسان‌تر است تا مکتوب. کتابت چیزی نیست جز خطابه‌ای که در چنبره‌ی زمان گیر افتاده است؛ سایه‌ای کم‌رنگ از سخن که بهره‌اش از وجود هم در حد همین سایه است. به دیگر سخن، صورتکی از سخن دارد و کمال حضورش صرفاً نمایانگر کمال غیاب است.

سپس، در هر تطور تمدنی قالب و کارکرد با همدیگر منطبق‌اند، به نحوی که تغییر کارکرد تغییر قالب را هم در پی دارد. اما با اینکه کارکرد شعر در جامعه‌ی عربی پس از اسلام دیگر آن نبود که در دوره‌ی جاهلی داشت، قالب آن تغییر نکرد. این واقعیت تأکیدی بر مدعای جدایی کلام از معنا، یا قالب از مضمون است که باعث شد بیان شعری مطابق با کلام و معنای کهن باشد؛ یعنی آنچه در سابق بود. این معنا حق بود؛ یعنی اسلام و ارزش‌های آن را نشان می‌داد. به همین دلیل بود که فرد عرب به زبان و شعر جاهلی از منظری دینی نگاه می‌کرد. اعجاز قرآن نیز، در ابعاد آغازینش، مبتنی بر اعجاز جاهلی بود و «تحدی^۱» شعر جاهلی از سوی قرآن بدین لحاظ بود که شعر جاهلی را نمونه‌ی کامل فصاحت و بیان می‌دانست. این‌گونه بود که زبان عربی جاهلی و شعر جاهلی ابعاد دینی پیدا کرد و فرد عرب، به‌طور کلی، گذشته‌ی فرهنگی جاهلی خود را با آگاهی دینی نگاه می‌کرد. آنچه کهنه است بنیادین و کامل است و هرچه پس از آن می‌آید باید برآمده از آن باشد و به شکل آن درآید. این مطابقت هم اخلاقی بود هم زبانی: اخلاقی به این معنا که رفتار حَلَف باید با

۱. قرآن برای اثبات برتری خود در موارد متعددی از مخالفان دعوت کرده است که اگر می‌توانند، سخنی برتر یا هم‌سنگ قرآن آورند. این دعوت و به‌مبارزه‌طلبیدن را «تحدی» می‌خوانند. -م.

۴

اگر این مقدمات توصیفی برای ساختار اندیشه‌ی دنباله‌رو عربی – تکرار می‌کنم: ساختار فرهنگِ رواج‌یافته – درست باشد، ارزیابی نتایجی را که به آن‌ها دست یافته‌ام این‌گونه می‌توانم بیان کنم:

از آنجاکه فرهنگ عربی، در حالت رواج‌یافته‌ی موروثی، ساختاری دینی دارد، یعنی فرهنگی دنباله‌رو است، بر دنباله‌روی تأکید می‌کند و هرگونه نوآوری را رد و محکوم می‌کند و چنین فرهنگی، در حالت رواج‌یافته‌ی موروثی، مانع از هرگونه پیشرفت واقعی می‌شود. به بیانی دیگر، این‌طور به نظر می‌آید که شکوفایی حیات عربی و نوآوری فرد عرب ممکن نخواهد بود مگر آنکه ساختار کهن و رایج اندیشه‌ی عربی در هم کوبیده شود و نحوه‌ی نگاه و درکی که به این اندیشه جهت داده و هنوز می‌دهد، دیگر شود.

این‌گونه، نتیجه‌ای که از این پژوهش می‌توان گرفت در نحوه‌ی نگاشتن آن پنهان شده است. این پژوهش پروژه‌ای است برای توصیف فرهنگ عربی، با همه‌ی ایستاهای پویاهایش، به‌منظور فهم آن – چنانکه هست – و با هدف تغییر آن به چیزی که باید باشد. اینجا مجال سخن‌راندن در نحوه‌ی تغییر یا تصویر آینده‌ی ادبیات و فرهنگ عرب به‌طور عام نیست، چون این تصویر به‌تدریج و در دل جامعه‌ای شکل می‌گیرد که خود در حال پویایی است. هر تغییری ضرورتاً ظرفیت پذیرش این نکته را دارد که فرهنگ عربی بنیادی واحد ندارد و این بنیاد سرزندگی لازم برای گذر دائمی را نخواهد داشت مگر آنکه از ساختار دینی جافتاده‌ی دنباله‌روها شود و دین به تجربه‌ی شخصی محض تبدیل شود و همگان بپذیرند که معنا بر صورت، یا شفاهی بر مکتوب هیچ اولویتی ندارد، بلکه میان آن‌ها دیالکتیک اتحاد برقرار است.

پس لازمی تغییر در هم‌کوبیدن ساختار کهن جافتاده است، اما این درهم‌کوبی نباید با ابزاری از بیرون میراث عربی انجام گیرد، بلکه باید ابزاری داخلی داشته باشد. درهم‌کوبیدن بنیاد باید با استفاده از خود بنیاد باشد. پس این درهم‌کوبی نه ناظر به گذشته‌ای غیر از گذشته‌ی عربی یا میراثی غیر از میراث عربی، که به‌معنای گذر از آن با ابزارهای خودش است. این‌طور بگویم: امروز عربیت خود مانع از آن شده که فرد عرب مانند فرد عرب دیروز باشد، چون گذشته‌ی درهم‌کوبیده را با خود عربیت بازایی می‌کند.

در این درهم‌کوبی باید توجه داشت که حقیقت امری ذهنی نیست، بلکه تجربی است.

می‌پذیرد، اما اصول عقلانی سازنده‌ی آن‌ها را رد می‌کند. تجدد واقعی در نوآوری است و نه در دستاوردها و تولیدات به‌خودی‌خود. بدین ترتیب، فرد عرب تجدد واقعی را نمی‌پذیرد؛ یعنی شک، تجربه، آزادی مطلق در جست‌وجو و تکاپو برای کشف ناشناخته‌ها و پذیرش ماجراجویی در این راه را نمی‌پذیرد.

باز می‌گویم که این‌همه خصوصیت‌های ذهن عرب درکل نیست، بلکه خصوصیت‌های ذهنیتی است که در حیات عربی چیرگی یافته است و به آن جهت می‌دهد؛ می‌توانیم بگوییم ذهنیت گروه‌هایی که در موقعیت سلطه بودند، نه ذهنیت یک‌سره‌ی جامعه‌ی عربی. زیرا در همین جامعه هسته‌های ذهنیت مخالف را هم می‌بینیم که می‌کوشید چهارچوب‌ها و مفاهیم جامعه را به‌سمت پویایی درهم بکوبد.

گروه‌هایی که نماینده‌ی ایستایی بودند، در نزاع خود چنان اندیشه و رفتار می‌کردند که گویی خود می‌دانستند در روزگاری که از راه می‌رسد جایگاهی ندارند. به همین دلیل، چنگ‌زدنشان به کهنه و جنگیدنشان با نوشتندت گرفت. اما گروه‌هایی که نماینده‌ی پویایی بودند چنان اندیشه و رفتار می‌کردند که گویی خود می‌دانستند در جهان کنونی جایی برای آنان نیست، به همین دلیل، درگیر تلاش برای انداختن طرحی نو و دنیایی تازه بودند که با اندیشه‌هایشان سازگار باشد. این‌گونه بود که مفاهیم تازه‌ای برای رابطه‌ی انسان با خدا و انسان با انسان ساخته شد که به دین و سیاست و زندگی ابعاد تازه‌ای بخشید؛ مثلاً ایده‌ی وحدت وجود در تجربه‌ی عرفانی که چیزی نبود جز نفی ایده‌ی استعلائی انتزاعی در نگاه کلامی دنباله‌رو و بازگشت به رابطه‌ی دیالکتیکی آنچه دیدنی است و آنچه نادیدنی، یا میان معنا با صورت، یا انسان با طبیعت، و بازگشت به یگانگی آغازینشان. همچنین ایده‌ی استمرار نبوت چیزی نبود جز بیان یکپارچگی زمان و ابدیت. به دیگر سخن، صورت‌بندی‌ای بود برای عرضه‌ی نمونه‌ی قهرمانی که در تاریخ ادامه می‌یابد و نو می‌شود، نمونه‌ی انسانی که از روزگار خود فراتر می‌رود، به‌سمت آینده گام برمی‌دارد، مبارزه می‌کند، و سیر تحول تاریخ را شتاب می‌بخشد.

در کنار این‌ها، گرایش‌های علمی و اشتراک‌خواهانه و گرایش‌های منکر نبوت و دین، که خواستار حاکمیت عقل به‌جای آن‌ها بودند، همچنین گروه‌هایی که عربیت نژادپرستانه را کنار نهادند و به‌جای آن برادری اسلامی را نشانند، دیدگاه‌های مربوط به تأویل و برتری عقل بر نقل و برتری حقیقت بر شریعت و نیز جنبش‌های انقلابی در عرصه‌ی زبان شعری، همه در کنار هم، تا حدودی تلاش‌های خط سیر دوم را نشان می‌دهد که آن را پویایی نامیده‌ام.

خطاهایی دارد. ضمن اینکه باور دارم که هرکس به ریزبینانه‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل و مشکلات بپردازد، بیش از آنکه آموزگار یقین باشد، آموزگار شک است؛ بیش از آنکه بشارت آرامش دهد، بشارت اضطراب می‌دهد؛ بیش از آنکه بر پذیرش اصرار داشته باشد، بر پرسش و جست‌وجوی بیشتر تأکید می‌کند.

بیروت، ۱۹۷۳

تجربه‌ی زنده‌ی واقعی است که عملاً به تغییر جهان می‌انجامد. براین اساس، نظریه‌ای درست است که آگاهی درستی از رفتاری عملی برای این تغییر به ما بدهد.

در این صورت، خاص بودن عرب و نوع ارتباطش با آنچه میراث خوانده می‌شود، چه خواهد بود؟ به نظر من، خاص بودن عرب نه در آن چیزی است که از جهان متمایزش کند، بلکه در آن چیزی است که در مشارکتش در ساخت جهان با همه‌ی توان بدان تمایز می‌یابد. به لحاظ رابطه با میراث، این رابطه نیز باید با پویایی همراه باشد، در کنار عناصر آغازین و چشم‌اندازهای پیش رو. این عناصر بدین لحاظ که یادگار گذشته‌هایند ارزشی ندارند، بلکه ارزش آن‌ها در این است که نیروی لازم برای روشن کردن آینده را در خود دارند؛ یعنی در اینکه تا چه حد بتوانند بخشی از آینده باشند.

به دیگر سخن، ارتباط ما در همان آزادی و رهایی ناکام‌مانده است؛ در وعده‌ای که عملی نشد. به همین دلیل، این ارتباط باید با این آگاهی اساسی همراه باشد که پویایی یا گذر از گذشته باید به نحوی پیش برود که راه را بر رام کردن یا به‌کارگرفتن آن با گذشته‌ی فرهنگی یا سیاسی یا اجتماعی ببندد. براین اساس، هر گذر / هر نوآوری / هر کار خلاقانه‌ی تحول‌بخشی فقط و فقط باید ریشه‌ای و فراگیر باشد و گرنه بود و نبودش یکی است.

باز به همین دلیل، این ارتباط باید با این آگاهی همراه باشد که گردآمدن بر محور گذشته مرگی دیگر خواهد بود و زندگی راستین اندیشه‌ی عربی یا فرد عرب جز در گردآمدن بر محور آینده نیست. وسعت و غنای چشم‌اندازهایی که امروز و فردا در پیش می‌نهند با آنچه گذشته می‌نهد قابل مقایسه نیست. پیشرفتی که انسان به دست آورده است نشان می‌دهد که امروز حقایقی در اختیار دارد که در مخیله‌ی دیروزیان نمی‌گنجیده و طبیعی است که فردا حقایق بیشتری را در بر داشته باشد. درخت دیروز و هاله‌ی گرد آن زیباتر از درخت امروز و هاله‌ی گرد آن نیست. شاعر دیروز از گلی ظریف‌تر از گل شاعر امروز سرشته نشده است. آفریده‌های دیروز همه‌ی امکانات طبیعت را به پایان نرسانده‌اند. این همه تأکیدی است بر آنچه این پژوهش در پی آن است: لزوم رهاشدن فرد عرب از هرگونه پیروی از سلف و لزوم تقدس‌زدایی از دیروز و نگاه کردن آن به چشم بخشی از تجربه یا معرفتی که مطلقاً الزام‌آور نیست و در نتیجه، نگاه کردن به انسان از این منظر که معنای راستین انسانی‌اش در خلاقیت و تحول‌بخشی است تا در میراث‌بری و دنباله‌روی.

در پایان، می‌خواهم تأکید کنم که این توهم را ندارم که اینجا راه‌حل‌ها را داده‌ام یا هرچه گفته‌ام درست بوده است. این پژوهش صرفاً گام نخست است و مثل هر آغازی لغزش‌ها و

پیش درآمد

۱

اسلام بنیان‌گذار نگاه و نظام تازه‌ای بود. فرهنگ عربی اما خاستگاهی دوگانه دارد: جاهلی و اسلامی. از آنجا که اسلام^[۵] پایان یا پایان‌بخش نگاهی عربی (و انسانی) به زندگی و جهان بود، آغاز نیز در پرتو دین اسلام تبیین شد و این‌گونه پایان و آغاز یکی شد. آنچه در پایان خواهد بود، باید آغاز هم باشد، چون هم نفی هرچیز پیش از خودی است که با آن تعارض دارد و هم بنیان‌گذاری بنیادهایی تازه. جاهلیت به‌لحاظ ظاهری مقدم بر اسلام است، اما به‌لحاظ ذاتی اسلام بر آن مقدم است. به همین دلیل است که جاهلیت را با اسلام می‌شناسیم، نه برعکس. اسلام بنیادی است که هرچیز پیش از آن و هرچیز پس از آن با آن و در پرتو آن شناخته می‌شود. اگر بنیاد آن امر ایستای متقدم باشد و هرچه پس از آن می‌آید امر پویای جدید، پس مسئله‌ی اساسی در پژوهش فرهنگ و میراث عربی درک نوع رابطه‌ی نگاه ایستا با نگاه پویاست یا نوع نزاع میان دنباله‌روی و نوآوری. این نزاع دو جلوه داشته است: جلوه‌ی دینی - سیاسی بر سر خلافت یا امامت (حکومت)؛ جلوه‌ی دینی - عقلی بر سر سرشت رابطه‌ی دین و عقل، و دین و زندگی. از وقتی که دیگر پیامبر در جهان حضور نداشت، دو جبهه در این نزاع پیدا شد: جبهه‌ی اول که بر قبیله‌ی قریش و عربیت و متن دینی (کتاب و سنت) تأکید داشت و برخی صحابه را مبنای نگاه خود قرار داد؛ جبهه‌ی دوم خود اسلام و انسان مسلمان را با قید انسانی‌اش (بما هو انسان) مبنای نگاه خود ساخت. جبهه‌ی اول نگاهی را بنیان نهاد که بر ضرورت اطاعت از امام و همراهی با اکثریت و «جماعت» تأکید می‌کرد؛ و جبهه‌ی دوم نگاهی را بنیان نهاد که بر ضرورت نظارت بر عملکرد «امام» / حاکم و همراهی‌اش با حق و عدالت و شورش بر امام در صورت ظلم‌کردن و خارج‌شدن از دایره‌ی حق و عدالت تأکید می‌کرد. متناظر با این دودستگی مفهومی، شاهد دودستگی اجتماعی - اقتصادی نیز بودیم: در یک طرف، اشراف یعنی قریش و هم‌پیمانان آن؛ در

با زمان یونانی - خرونوس^۱ ناسازگار است. خرونوس همه چیز را می‌آفریند سپس آفریده‌های خود را نابود می‌کند، اما زمان - وحی بیرون این چرخه‌ی زایش و مرگ، تغییر و دگردیسی است. زمان - وحی همان‌طور که هست می‌ماند، از ازل تا ابد. به دیگر سخن، وحی با زمان سنجیده نمی‌شود، بلکه زمان است که با وحی سنجیده می‌شود. به بیان بهتر، وحی قوه‌ی زمان است و نه برعکس. این‌همه یعنی ایده‌ی دینی، امری فرازمانی - یعنی فراتاریخی است. تحول تاریخی موضوعی گذرا و حاشیه‌ای است که به خودی خود (بذاته) ارزشی ندارد. ارزش از آن وحی است؛ ایده‌ای فرای تاریخ و تطور آن. با این توضیحات می‌فهمیم معنای این ادعا چیست که: اسلام کهنگی نمی‌پذیرد، یعنی به معنای زمانی پرونده‌اش بسته نمی‌شود، بلکه حضور مطلق است و به همین دلیل در هر زمان و مکانی به کار می‌آید. از این زاویه، پژوهش در چیزی مربوط به گذشته با پژوهش در چیزی مربوط به زمان حال تفاوتی ندارد، یا حالتی والا از چیزی مربوط به زمان حال است. در سخن از رابطه‌ی وحی با تاریخ هم باید گفت هیچ رابطه‌ای میانشان نیست بلکه تاریخ فرصت می‌یابد که شباهتی به وحی پیدا کند. تاریخ فرصتی برای انسان است که با وحی به تعالی برسد یا به سیه‌روزی سقوط کند. پس تاریخ معنایی واقعی ندارد مگر آنکه در ذیل وحی قرار گیرد. چون زمان حاضر فقط وقتی حاضر است که تصویری از ابدیت در خود داشته باشد، پس حاضر بودن آن بالذات و للذات نیست، بلکه مبتنی بر وحی، و امری ازلی و ابدی است.

این‌همه بدان معناست که زمان دو معنا دارد: نخست سقوط یا دورشدن از اصل / بنیاد. این زمان نفی‌کننده و جداکننده است و به همین دلیل انسان باید با آن مبارزه و آن را نفی کند و از آن جدا شود. چگونه؟ با حاضرنگه‌داشتن اصل / بنیاد از راه بازیابی و تکرار آن. معنای دوم آن است که زمان گشادنِ عرصه به روی کشف دانشی «جدید» نیست بلکه مناسبتی برای یادآوری دانش برآمده از بنیاد است و کشف هرچیز تازه‌ای با آن شناخته می‌شود، نه اینکه خود به کشف آید. به تعبیر دیگر، زمان به‌هیچ‌نحوی پیشی گرفتن از بنیاد و منتفی‌کردن آن نیست. چون زمان به‌سمت بی‌نهایت پیش نمی‌رود، بلکه به‌سوی پایانی می‌رود که همان مبدئی است که از آن آغازیده. انسان چیزی را کشف نمی‌کند، بلکه به «کشف» الهی علم پیدا می‌کند. علم‌یافتن / آموختن اینجا یعنی بازیابی و اکتساب علمی که پیشتر به دست آمده است، علمی که کامل و بی‌خطاست.

طرف دیگر گروهی که سردمداران قریشی از آنان به «غوغاء» [توده‌های مردم]، «عبید» [بردگان]، «نُزاع قبائل» [غریبی که در کنار قبایل می‌زیستند بی‌آنکه از خود قبیله باشند] و «سودان» [سیاهان] یاد می‌کردند. در سرتاسر سه قرن نخست هجری، قدرت و حکومت در اختیار طبقه‌ی قریشی و هم‌پیمانان آن بود و به همین دلیل، فرهنگ آنان و همچنین نگاه دینی خاصشان نیز در این سه قرن دست‌بالا را داشت.

۲

دین اسلام، آن‌طور که نگاه جافتاده وانمود می‌کرد، پایان‌بخش معرفت و نهایت کمال بود. در این صورت، امکان ندارد در آینده چیزی پیدا شود که اسلام دربردارنده‌ی آن نباشد. وحی هم‌زمان بنیان‌گذار زمان و تاریخ است؛ یعنی زمان و تاریخ را آغاز می‌کند. پس وحی حادثه‌ای در گذشته نیست، بلکه سرتاسر زمان را در بر می‌گیرد، دیروز و امروز و فردا را. امروز و فردا نشان‌دهنده‌ی چیزی فراتر از وحی نیستند، بلکه برعکس، گواه تازه‌ای برای آن‌اند. اکنون و هر لحظه که سرمی‌رسد لحظه‌ی یادآوری و تذکار است. آینده نه طرفی برای اکتشافات تازه، که ظرف یادسپاری و یادآوری است؛ نه عامل تغییر، که عامل تدبیر است.

وحی، بدین لحاظ که بنیان‌گذاری و آغازی مطلق است، فراتر از امور زمان‌های گذشته و حال و آینده است. هم گذشته را در بر می‌گیرد چون آغازگر است، هم حال را چون دوام دارد و هم آینده را چون واپسین مطلق است. وحی - گذشته همان وحی - حال و باز همان وحی - آینده است. به همین دلیل، زمان تاریخی ارزشی ندارد جز از لحظه‌ای که با وحی آغاز شود. پس حضور وحی در امروز و فردا به همان قوت حضورش در روز نزول است و تا پایان جهان نیز به همین قوت حضور خواهد داشت. از آنجاکه وحی دعوت به یک کنش عملی است، زمان وحی همان زمان حاضر است. وحی همیشه حاضری است که آینده و گذشته را در بر دارد. در این مورد، امر حاضر گذشته‌ای است که استمرار یافته و به لحاظ امکانی آینده را هم در خود دارد. پس وحی حاضر ابدی است. به همین دلیل، باید دو نوع زمان را از هم تفکیک کرد: زمان وحی، و زمان تاریخی که زمان حوادث و پدیده‌های تاریخی، یعنی زمان گذرنده، است. به بیانی دیگر، در پس زمان گذرنده‌ی زوال‌پذیر، جوهری پاینده وجود دارد و ابدیتی که همان ابدیت حضور است. دیگر اندیشه‌ی فردا معنا ندارد، چون فردا همان امروز در راه است. سروکار داشتن با محتوای وحی و زیستن در حضور وحی، همان فرداست. زمان - وحی

۱. خرونوس (Chronos؛ به یونانی Χρόνος) تجسم زمان در فلسفه‌ی پیشاسقراطی بوده است. او را گاه حتی در منابع غربی با کرونوس (Cronus؛ به یونانی: Κρόνος) که جوان‌ترین نسل نخست تیتان‌ها بود خلط کرده‌اند. -م.

از این نگاه، زمان نه حالت ابتدایی چیزی که به ذهن انسان آمده یا یکی از ابعاد تکوینی شیء، بلکه مخلوقی مانند دیگر مخلوقات است، پس مانند هر مخلوق دیگر دچار نقصان و حتی خلاف کمال است و هرچه در آن است یا با آن نسبت دارد نیز دچار نقصان است. کمال در ابدیت جای دارد، نه در زمان. از آنجاکه خداوند توانای مطلق است، در هر لحظه که اراده کند، می‌تواند جهان را از نو بیافریند. پس زمان دوام ندارد و صرفاً «آن» های تکه‌تکه یا مجموعه‌ای از لحظه‌هاست.^[۶] زمان به انسان امر الهی «کُن» [باش] را نشان می‌دهد؛ در نتیجه، چیزی جز واسطه‌ی این نشان‌دادن نیست. زمان که همان وقت / حین / آن است – و این همه در چشم‌برهم‌زدنی می‌گذرند – حتمی و ناگهانی است و به‌مثابه‌ی تذکر یا اشاره‌ای است که جبروت خالق را به انسان یادآور می‌شود.

زمان مقیاس حرکت است و حرکت جز در مکان رخ نمی‌دهد. همان‌طور که زمان محل و نماد نقصان است، مکان هم به همان ترتیب محل و نماد نقصان است. همان‌طور که زمان مجموعه‌ای از لحظه‌هاست، مکان هم مجموعه‌ای از نقطه‌هاست و مانند زمان واسطه‌ای است که به انسان یادآور می‌شود دنیا فانی و پلی لرزان است که انسان با گذر از آن به آسمان – آنجا که وجود مطلق الهی است – می‌رسد.

وقتی زمان را لحظه و مکان را نقطه بدانیم، دیگر علیت معنا پیدا نمی‌کند؛ چون خدا یگانه فاعل است و انسان محل و شاهد این افعال الهی؛ یعنی صرفاً کسب‌کننده‌ی آن. به همین دلیل، امکان هم نه تابع اراده‌ی انسان، که فقط تابع اراده‌ی خداست. پس انسان در کشف و مجهول ممکن نقشی جز دریافت و کسب به اراده و فعل خداوند ندارد.

بنابراین، زمانُ زمانِ نبوی است. در زمان نبوی، آینده به گذشته تبدیل می‌شود. پیامبر به‌سوی آینده پیش نمی‌رود، بلکه آینده را به خاطر می‌آورد. به همین دلیل، زمان نبوی کاری می‌کند که برای انسان گذشته آینده بنماید و آینده گذشته؛ انسان را به گذشته برمی‌گرداند و گذشته را به آینده. این‌گونه آینده یکی از حالت‌های گذشته می‌شود.

بدین ترتیب، تحرک و تفکر انسان در زمانی پیش از زمان شخصی و تجربه‌اش رخ می‌دهد و زمان حال، یعنی زمان واقعی، صرفاً فرصتی گذرا برای به‌یاد آوردن ابدیت است. این‌گونه است که رابطه‌ی انسان با گذشته یا امر کهن، نوعی رابطه‌ی اروسی یا جنسی می‌شود. اما گذشته باید بکارت خود را کاملاً حفظ کند. زمان حال فاصله‌گرفتن از آن بکارت است و آنچه پیش روست فرصتی برای نزدیک شدن به آن. چگونه؟ با عرضی پاسخ‌های گذشته به پرسش‌هایی که آینده پیش می‌نهد، وقتی که زمان حال تصویر المثالی گذشته باشد. زمان

آن چیزی است که ذات و حیات انسان را از او می‌گیرد، فروپاشی دائمی است، همه‌چیز در آن گنبدیده و پوسیده می‌شود، مکانی که خداوند همواره در حال خالی‌کردنش است. تنها چیزی که به آن اندک ارزشی یا معنایی می‌دهد، انتظار بازگشت به بنیاد است و پلی که به آن متصلش کند.

۳

غزالی می‌گوید: «دنیا کشتزار آخرت است»، «دین تمام نشود جز به دنیا»، «دین و مُلک همزادند. دین اصل است و سلطان پاسبان. آنچه اصل نداشته باشد، ویران‌شدنی است و آنچه پاسبان نداشته باشد از دست‌رفتنی.»^[۷]

این جملات رابطه‌ی میان زمانِ وحی و زمانِ تاریخی و معنای تاریخ از نظر وحی را نشان می‌دهد، چون از رابطه‌ی اندام‌وار دین و امت و امام پرده برمی‌دارد. براساس این سخنان، جامعه واحدی دینی است؛ یعنی اساس آن نه جنسیت یا زمین، که وحی است. جامعه‌ی مبتنی بر وحی ضرورتاً جامعه‌ی دنباله‌رو است. این دنباله‌روی نه فقط در نسبت با گذشته، یعنی به‌لحاظ نگاه‌داری از وحی، که همچنین در نسبت با آینده هم هست؛ یعنی به این لحاظ که جامعه‌ای است که زندگی‌اش به انتظار برای رستاخیز می‌گذرد تا در پایانِ زمان نزد پیامبر به وحی شهادت دهد. این جامعه‌ای که بنیاد و بازگشت (معاد) خود را در وحی می‌یابد، با ایستای مانا، یعنی «وجه‌الله» نسبت برقرار می‌کند و نه با تغییرپذیر میرا. برای این جامعه تغییرِ نقص است. به همین دلیل، خارج از حرکت تاریخ و معلق میان گذشته‌ای که وحی است و آینده‌ای که رستاخیز است مانده و واژه‌هایی چون نوآوری و بازنگری و تجدد برایش معنایی جز پشت‌کردن به آن بنیاد ندارد. برای این جامعه مهم آن است که همواره به دین یا وحی چنان نظر کند که گویی امروز نازل شده و آن را همان‌طور که در اصل بوده تا پایان جهان حفظ کند. نتیجه‌ی این نگاه آن است که هرکه به بنیاد / اصل نزدیک‌تر، بدان آگاه‌تر. پس جای تردید نیست که پیشینیان همواره بهتر از پسینیان‌اند، چون نمونه‌ی برتر در آینده نمی‌آید، بلکه در گذشته آمده است. پیشرفت یعنی همین عقب‌گرد دائمی به‌سوی گذشته / بنیاد.

از این رو، عموماً متقدم بر متأخر پیشی می‌گیرد، یا به زبان تهانوی، «چیزی افزوده» بر متأخر دارد.^[۸] متأخر ذاتاً نیازمند متقدم است و متقدم در مقایسه با متأخر از کمال بیشتر بهره‌مند است. پس هم به‌لحاظ زمان هم طبع هم ذات هم شرافت هم رتبه متقدم در برابر متأخر دست بالا را دارد.

با این نگاه، تغییر یافتن معنایی منفی پیدا می‌کند، چون انحراف از ایستاست. ارزش‌ها، تمدن به معنای عام، تغییر نمی‌یابد، به این معنا که امروز چیزی بیاید که خلاف دیروزین باشد و آنچه فردا می‌آید خلاف امروزین باشد. هیچ تغییر یافتنی پذیرفته نیست مگر آنکه در بنیاد خللی وارد نیابد، یعنی با گذشته کاملاً سازگار باشد و روح بنیاد در آن دمیده شده باشد. به تعبیر دقیق‌تر، همسان‌الگوی باشد که در گذشته تحقق یافته است. به این معنا، تغییر یعنی نوعی شکفتگی و رشد ایستا، یعنی همان دنباله‌روی و پیروی و نه ابتکار و نوآوری. در نتیجه، رد کردن تغییر خوارشمردن «جدید» را با خود دارد. امر جدید با کهن / بنیاد سازگار است، پس تباه است و روبه‌زوال. از این همه نتیجه می‌گیریم که تمدن ضرورتاً تکرار است: تکرار خاطره، تکرار عادت. خاطره اساس زمان است و عادت تجسم خاطره. خاطره نماینده‌ی مطلق، یعنی امر آسمانی، و عادت نماینده‌ی نسبی، یعنی امر زمینی، است. سرسپردگی عادت به خاطره، که با نوعی گردن‌نهادن و رنگ‌باختن همراه است، نماد سرسپردگی زمین به آسمان است. عادت همان زمان حال گذراست و خاطره موجودیت زمان گذشته که باعث می‌شود حال به گذشته تبدیل شود. زمان در عادت و خاطره امتداد نمی‌یابد، بلکه خلاصه و منقبض می‌شود.

۴

جنبش فکری‌ای که شافعی آن را آغاز کرد و «بنیادگذاری بنیادها» (تأسیل الأصول) نامیده شد، بر این مفاهیم استوار شده است. نخستین صورت‌بندی این اندیشه را عمر بن خطاب در نامه‌ای به ابوموسی اشعری مطرح کرد: «حقّ چیزی کهن است... شبیه‌ها و نمونه‌ها را بشناس، و آنگاه امور را قیاس کن و سراغ آن امری رو که به خدا نزدیک‌تر و به حق شبیه‌تر است.»^[۹] از این سخن دو نتیجه می‌شود گرفت: نخست اینکه معیار حکم کردن درباره‌ی آنچه امروز رخ می‌دهد، چیزی است که در گذشته حاصل شده؛ دوم اینکه رابطه‌ی امروز با دیروز باید رابطه‌ی فرع با اصل / بنیاد باشد.

اگر بخواهیم صورت‌بندی دیگری از این سخن عمر بدسیم، می‌توانیم بگوییم: «هرکه می‌خواهد بداند، نخست باید ایمان بیاورد.»

این صورت‌بندی آیین کسب معرفت (نظر) است در نگاه و عمل دینی، آنچنان که خلافت نخستین می‌فهمید. معرفت تابع دین و برآمده از آن است. به دیگر سخن، معرفت یا دینی

۱. «الحق قدیم». آگاهانه از ترجمه‌ی «قدیم» به معنای اصطلاحی «قدیم» در فلسفه و کلام خودداری کرده‌ایم، چون پیدایش این اصطلاح مدت‌ها پس از روزگار عمر بن خطاب بوده است. - م.

است یا باطل است. این را شافعی چنین بیان کرده است: «هرکه سخنی از کتاب و سنت گوید، حق است و هرچه جز آن هذیان.»^[۱۰]

ابن تیمیه نیز چنین می‌گوید: «هرچه خلاف کتاب و سنت باشد، قطعاً باطل است.»^[۱۱] دین منبع معرفت صحیح است و مقیاس و روش و غایت معرفت در دین یافت می‌شود. پس دین نه فقط بنیاد شناختن امر غیبی، که بنیاد شناخت جهان نیز هست. «وضع‌ی الهی است که صاحب‌خردان را با گزینش آن به صلاح در حال حاضر و فلاح در منتها پیش می‌برد و شامل عقاید و اعمال می‌شود.»^[۱۲] بنیانی فراگیر برای نظر و عمل است و این را از معنای لغوی آن هم می‌فهمیم.^[۱۳]

دین امری قدیم (بی‌زمان) و الهی است. آنچه قدیم و الهی است، «واحد» است، به این معنا که انقسام نمی‌پذیرد؛ یعنی نمی‌توان بخشی از آن را گرفت و بخشی را وانهاد. کلی یکپارچه است که باید آن را یک‌سر و کامل گرفت و پذیرفت. به همین ترتیب، چیزی هم به آن نمی‌توان اضافه کرد. به همین دلیل، واحد همیشه مکرر است؛ یعنی از ازل تا ابد خودش است که تکرار می‌شود، چون انقسام به آن راه ندارد. پس هیچ چیزی جز واحد دست ما را نمی‌گیرد. ذاتاً دارای وحدت و منزله از انقسام و تجزیه‌پذیری است؛ نه به چیزی شبیه است و نه چیزی شبیه به آن.^[۱۴]

قدیم هم اصل / بنیاد نخستین است هم واپسین. چون پس از فنای جهان نیز پایدار می‌ماند، و هرچه این‌گونه باشد، رستاخیزش همان‌گونه خواهد بود که در ابتدا بوده. به بیان اشعری، یعنی همان که در دنیا بوده، عیناً در آخرت بازمی‌گردد.^[۱۵] پس دین تصویر کاملی است که اصل / بنیاد را در حالت کمالش بیان می‌کند و بازنگشتن به آن به معنای نفی آن اصل یا دست‌کم شک در آن است. با نفی یا شک در اصل، هیچ چیزی به کار نخواهد آمد. این یعنی که مؤمن باید تا ابد قول و فعل بنیادین آغازین را تکرار و تکرار کند. این تکرار بدان معناست که انسان هرچه می‌کند و هرچه می‌گوید همان باشد که دین می‌گوید یا هیچ فعل و قول وی خارج از آنچه دین تعیین کرده نباشد. به تعبیر دیگر، نمی‌تواند تغییری ایجاد کند، چون تغییر فرارفتن از امر کنونی یا پیشین یا آفریدن الگو یا بنیادی دیگر است که حکم انحراف از الگوی نخستین را دارد و چنین چیزی در توان انسان نیست، چون انسان نمی‌آفریند، بلکه صرفاً آفریده‌ی خدا را بازمی‌یابد و حداکثر کاری که می‌کند شکافتن آن و پروبال دادن به آن است، بی‌آنکه با هیچ‌یک از بنیادهای آن از در خلاف درآید.

این مبانی نظری در زندگی اجتماعی و سیاسی نیز ابعاد عملی خود را یافت. رابطه‌ی

فرد با امت و امام / حاکم نسخه‌ی سیاسی رابطه‌اش با بنیاد / اصل - به معنای عام - و با دین است. در هر دو حالت، این رابطه دنباله‌روانه است. در پهنه‌ی امور غیبی، دین مسئله‌ی اصلی است و در پهنه‌ی امور دنیایی و زمینی، امامت / حکومت مسئله‌ی اصلی. به همین دلیل، موضوع رابطه‌ی امت و امام، و امام و مأموم مهم‌ترین مسئله شد. برای آنکه نوع این رابطه مشخص شود، باید به نامی بازگردیم که عالمان شریعت اسلامی برای آنچه امروزه «شهروند» خوانده می‌شود به کار می‌گرفته‌اند: مکلف.^[۱۶] این نام‌گذاری بدان معناست که این عالمان در بررسی‌های خود از رابطه‌ی مأموم با امت و رابطه‌ی این دو با امام / حاکم - یعنی به تعبیر امروزی فرد با جامعه، محکوم با حاکم - بحث خود را نه با ایده‌ی حق که با ایده‌ی تکلیف / واجب آغاز کرده‌اند. در این صورت، جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از مکلفان یا کسانی که مأمور به ادای واجبات خاصی اند و این تکلیف مقدم بر حقوقی است که دارند. حتی فرد از حق، به معنای امروزین کلمه، برخوردار نیست و حداکثر چیزی که می‌توان گفت آن است که وکیل یا امین برعهده‌گرفتن حقوقی است که همه حق خداست. عالمان شریعت این حقوق را به سه بخش تقسیم می‌کنند: ۱. حق الله، یعنی واجبات عبادی که بر عهده‌ی انسان است و «حدود»ی که خداوند در راستای مصالح عمومی امت تعیین کرده است؛ ۲. حق بندگان، که به مصالح خصوصی افراد مربوط می‌شود، مانند حق مالکیت. این‌ها «اصلی یا فطری نیستند، بلکه اکتسابی‌اند»؛ با این توضیح که از نظر فقیهان در همه چیز اصل بر اباحت است و اکتساب این حقوق فقط از طریق «اقرار قانون به انواع مشخصی از معاملات است و وقتی کسی این حقوق را کسب کند، قانون آن را برایش تضمین می‌کند». اما باید در این باره به دو نکته توجه کرد: نخست اینکه «مالکیت انسان را از شمول معنای وکالت خارج نمی‌کند»؛ دیگر اینکه «حق خاص همواره تابع حق عام است»؛ ۳. حقوق مشترک میان خدا و بندگان، که «مصالح عام امت و مصالح افراد را با هم و یک‌جا تأمین می‌کند»، به این معنا که «حق بندگان» مستقل از حق الله نیست بلکه رابطه‌ی تابع و متبوع یا معلول و علت میان نشان برقرار است.

این‌گونه روشن می‌شود که شریعت در اسلام مجموعه‌ای از واجبات یا مجموعه‌ای از امرونی‌های هاست. واجب را این‌گونه تعریف می‌کنند که «هر امر قطعی‌ای که شارع تحقق آن را

منظور دارد.»^[۱۷] انسان شارع نیست، بلکه شارع فقط خداست. ادا نکردن واجب گناه است و «کبیره» خوانده می‌شود.

واجبات دو نوع‌اند: عینی، که بر تک‌تک افراد واجب است و به عبادت‌ها، یعنی رابطه‌ی فرد با خدا، یا حق الله، مربوط می‌شود و دینی یا معنوی است؛ دیگر واجب کفایی که بر کل امت یا ماهیت امت واجب است و در آن فرد خاصی در نظر گرفته نشده است. این واجبات با مصالح عمومی یا حق‌اللهی سروکار دارد که به مصلحت کلی امت مربوط می‌شود؛ یعنی ارتباط مستقیم با مسائل اجتماعی و سیاسی دارد.

در این تقسیم‌بندی می‌بینیم که مسئولیت‌های دینی فرد بر مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی او اولویت دارد و یک فرد می‌تواند مسئولیت‌ها / واجبات نوع دوم را به دیگری واگذار کند. بدین ترتیب، همه‌ی انواع حقوق فردی هیچ اهمیت سیاسی یا اجتماعی‌ای ندارند،^[۱۸] و شاید علت روی‌برافتن مردم از سیاست در چنین نگاهی به واجب کفایی نهفته باشد. این روی‌برافتن شامل مسائل اجتماعی هم شده است. به همین دلیل، کار امت، که مفهومی کاملاً انتزاعی است، یک‌سر به امام / حاکم واگذار شده که در آن همه چیز باشد و همه کار کند. «امامان» / حاکمان همواره - حتی تا امروز - با بهره‌گرفتن از آنچه واجبات کفایی در اختیارشان می‌نهند، امت را به مجموعه‌ای از افراد تبدیل کردند که خود حاکم آنان را «نماینده‌ی» می‌کند؛ یعنی گروهی که بر سلطه‌ی این امام یا امام بعدی «هم‌داستان» اند. به این ترتیب، آنان که «از ایشان نمایندگی می‌شد» از عرصه‌ی عمومی سیاسی و اجتماعی کنار گذاشته شدند. این‌گونه بود که جامعه‌ی اسلامی به مجموعه‌ای از «امامان» / حاکمان و اطرافیان‌شان تبدیل شد بی‌آنکه ملت هیچ نظر یا اثری داشته باشند؛ وضعیتی که به نظر می‌آید همچنان پایرجاست. بدین ترتیب، امت امری درجه دوم شد و امامت / حاکمیت اصلی شد که قواعد دین بر آن «ثبات می‌یافت» و مصلحت امت به آن «نظام می‌پذیرفت.»^[۱۹] از این همه روشن می‌شود که نگاه عالمان شریعت برای تعیین امرونی‌ها از جماعت آغاز می‌شود نه از فرد؛ یعنی آغاز نگاهشان امری عام و انتزاعی است. شاید به همین دلیل است که واجبات غیرعبادی همه‌وهمه کفایی‌اند؛ یعنی فرد می‌تواند آن را به دیگران واگذارد و همیشه امامت / حکومت است که آن را بر عهده می‌گیرد. یک نمونه‌اش دفاع از میهن و آزادی است که از آن به نام «جهاد» یاد می‌شود و اصولاً واجب کفایی است.^[۲۰] و فقط در صورتی واجب عینی می‌شود که خاک اسلام مورد تعرض قرار گیرد.

کسب علم نیز واجب کفایی است. «از واجبات کفایی برپاداشتن حج و حل مشکلات دینی

۱. خواننده باید توجه داشته باشد که اینجا و در صفحات بعدی آنچه از «امام» مدنظر است، فرد حاکم است و نباید تصور کلامی شیعی امامی از «امام» را در این موارد وارد بحث کنیم. برای پرهیز از خلط این دو مفهوم برای خواننده، در بسیاری موارد تعبیر «حاکم» را هم پس از آن آورده‌ایم تا معلوم باشد که منظور «امام» شیعه نیست. - م.

مفهوم کسب در عرصه‌ی دینی، که به افعال مربوط می‌شود، مفهومی همسان خود در عرصه‌ی ادبیات دارد که به نوآوری مربوط می‌شود، و آن مفهوم «دنباله‌روی» است. دنباله‌روی «کسب» همان چیزی است که پیش‌تر به دست آمده است. به همین دلیل، باور به اینکه نقش شاعر فقط و فقط به قالب‌بندی واژه‌ها منحصر می‌شود، به انحصار صفت ابداع به خداوند برمی‌گردد. خود خدا «خود را به آفرینش ستوده و اگر شریکی در این کار بود، این ستایش بی‌فایده می‌شد.»^[۲۸] خدا «در ایجاد و اختراع یگانه است»، زیرا «افعال بر علم فاعل دلالت می‌کنند و بندگان به بیشتر صفاتِ افعالی که از ایشان صادر می‌شود احاطه ندارند و اگر خالق آن بودند به همه‌ی صفاتش احاطه داشتند.»^[۲۹] از این بالاتر، درحقیقت فاعلِ عملِ خود انسان نیست تا بخواهیم از ابداع وی سخنی بگوییم، چون «افعالِ خلقِ مقدورِ خداست، پس اگر فعلی تحقق یافت، آن فعل از آن خداست.» شاهد قرآنی این مدعا این است که: «وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» [الله است که شما و هرچه را می‌سازید، آفریده است.]^[۳۰] این آیه می‌گوید که او «خالقِ خودِ عمل ماست.»^[۳۱]

اما می‌توان پرسید که آیا مجسمه‌تراشی یک عمل است؟ باقلانی در بحث خود درباره‌ی بت‌ها می‌گوید: «بتان جسم‌اند و جایز نیست که اجسام به معنای حقیقی کلمه عمل بندگان دانسته شوند.» اگر گفته شود که این سخن با تعبیر قرآنی «تَلَقَّفَ مَا يَأْكُونَ»^[۳۲] [برساخته‌هایشان را فروبلعید] ناسازگار است، زیرا آنچه عصا را فروبلعید، نه عملِ بر ساختن، که متعلق آن است، باقلانی پاسخ می‌دهد: «آنچه بر ساخته می‌شود خود شیء بر ساخته است، همچنان که آنچه می‌خورند و می‌نوشند و می‌زنند، همان چیزی است که خورده می‌شود و نوشیده می‌شود و زده می‌شود. از همین باب است آیه‌ی «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ»^[۳۳] [آیا چیزهایی را که خود می‌تراشید، می‌پرستید؟] که در آن از حاصل کار تراشیدن سخنی به میان نیامده، زیرا آنچه می‌تراشند همان حاصل تراشیدن است و خود عمل تراشیدن مقصود نیست.»^[۳۴]

خداوند آفریننده‌ی زبان است، همان‌طور که آفریننده‌ی رنگ است: «وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ الْأَلْوَانِكُمْ»^[۳۵] [و از نشانه‌های قدرت اوست آفرینش آسمان‌ها و زمین، و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌هایتان]. باقلانی در توضیح این آیه می‌نویسد: «منظور از اختلاف زبان‌ها، از نظر همه‌ی اهل تأویل، اختلاف لغت و کلام است.» او در

۱. این توضیح به این علت لازم آمده که در آیه، تعبیر «الْبَيْتَةَ» به کار رفته که به معنای عضو عضلانی موجود در دهان است و باقلانی توضیح داده که اینجا منظور از این تعبیر، همان نظام ذهنی کلامی است. -م.

است»^[۳۱] و چنانکه رملی توضیح داده، این واجب به‌کمال محقق نمی‌شود جز با «آگاهی به قواعد علم کلام که مبتنی بر حکمیات و الهیات‌اند». نووی بر این سخن می‌افزاید که از دیگر واجبات کفایی «پرداختن به علوم شرعی مانند تفسیر و حدیث است» (و دانش‌هایی که علم به این دو مبتنی بر آن‌هاست، مانند ادب عربی و اصول فقه و حساب.)^[۳۲] غزالی نیز واجب کفایی در علوم را این‌گونه بیان می‌کند: «واجب کفایی هر علمی است که در قوام امور دنیا از آن بی‌نیازی نباشد مانند طب، که در حاجت بقای ابدان بدان نیاز است؛ و حساب که در معاملات ضرورت دارد؛ و همین‌طور اصول پیشه‌ها (صناعات).»^[۳۳] در حاشیه‌ی ابن‌عابدین^[۳۴] نیز آمده است که «علمی که واجب کفایی است هر علمی است که در قوام امور دنیا از آن بی‌نیازی نیست... مانند طب، حساب، نحو، لغت، کلام و اصول، همچنین علم آثار و اخبار و رجال و اصول پیشه‌ها و کشاورزی.»^[۳۵] ماوردی مهم‌ترین واجبات کفایی را که بر «امام» (یا حکومت) واجب است این‌گونه بیان کرده است: «حفظ دین بر اصول استقرار یافته‌اش و آنچه سلف امت بر آن اجماع کرده‌اند.»^[۳۵] بدین ترتیب، دین امری اجتماعی - سیاسی می‌شود که حکومت نگهبان آن است.

۵

معنای برپایی شریعت اسلامی بر اصل تکلیف و نه حق - بدین لحاظ که انسان در دین اساساً مکلف است - آن است که انسان اراده‌ی پیشین‌الهی را اجرا می‌کند. این اجرا کاری ارادی نیست، چون برآمده از حق یا مُلکی نیست، بلکه در حکم آن است که انسان عطیه‌ای را که به وی داده شده به صاحب آن پس دهد.

از این منظر، شریعت امتداد اجتماعی نگاه اسلام به فعل - یعنی قدرت و اراده‌ی انسان - طبق برداشت خط سیر دنباله‌رو از آن است. غزالی این نگاه را چنین بیان می‌کند: «افعال بندگان در خلق و ایجاد با خدا نسبت می‌یابند و در کسب به بنده؛ تا بر طاعت (یعنی برپاداشتن امرونهی) ثواب ببندد و بر معصیت جزا... قدرت بنده در هنگام دست‌زدن به عمل است، نه پیش از آن. در لحظه‌ای که وی به عمل دست می‌زند، خداوند در آن لحظه برای وی قدرتی خلق می‌کند که آن را کسب می‌خوانند.» او این سخن را «مذهب اهل سنت»^[۳۶] می‌خواند و بدان می‌افزاید: «هرکه مشیت [= اراده] و کسب را به خود نسبت دهد، قدری است و هرکه هردو را از خود نفی کند جبری است و هرکه مشیت را به خدا و کسب را به بنده نسبت دهد سُنی است.»^[۳۷]

توضیح آیهی «وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»^[۳۶] [چه به‌راز سخن گویند و چه آشکارا، او به هر چه در دل‌ها می‌گذرد داناست] نیز می‌گوید که منظور خداوند این است که «چگونه ندانم آنچه را به‌راز می‌گویند و پنهان می‌دارید، در حالی که من خود خالق آنم». باز در توضیح آیهی «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^[۳۷] [آیا جز خدا آفریننده‌ی دیگری هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟] می‌گوید: «این نفی وجود هر خالق جز اوست». درباره‌ی آیات «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ»^[۳۸] [آنانی را که به جای الله به خدایی می‌خوانند، نمی‌توانند چیزی بیافرینند، و خود مخلوق اند]، و «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ»^[۳۹] [یا شریکانی که برای خدا قائل شده‌اند چیزهایی آفریده‌اند، همانند آنچه خدا آفریده است و آنان درباره‌ی آفرینش به اشتباه افتاده‌اند؟] می‌گوید این آیات «حکم خداوند به مشرک بودن کسی است که مدعی شود مانند خداوند آفریننده است یا چنین چیزی را برای کسی از خلق خدا ادعا کند. اگر بندگان کلام و حرکات و سکناات و اراده و علم خویش را آفریده بودند – و این همه از جنس آفریده‌های او و چیزهایی است که وی بدان‌ها وجود می‌بخشد – چون وی خالق و صانع بودند و خلق درباره‌ی آفرینش آنان با آفریده‌ی خدا به اشتباه می‌افتادند؛ برتر است خدا از چنین چیزی.»^[۴۰]

بنابراین، انسان افعال خود را نمی‌آفریند، بلکه آن‌ها را کسب می‌کند. کسب، بنا بر تعریف باقلانی، «تصرفی در فعل است با قدرتی که در محل وقوع فعل با آن هم‌زمان می‌شود و باعث می‌شود که آن فعل حالت ضرورت، یعنی حالتی شبیه حرکت عضو فلج، نداشته باشد». او در توضیح این تعریف می‌گوید: «هرکه حس سالمی داشته باشد، میان حرکت اختیاری دست خود و رعشه‌ی دست فرد بیمار و میان راه‌رفتن از سر اختیار و کشیده‌شدن یا هل داده‌شدن فرق می‌گذارد. این صفت که به‌لحاظ حسی برای فعل معقول است، بدان معناست که آن فعل کسبی است.»^[۴۱]

باقلانی در باب‌های ۳۰ و ۳۱ کتاب التمهید، معنای ناتوانی انسان از آفرینش، یعنی ارتکاب عمل جز به‌معنای کسبی، را توضیح داده است.^[۴۲] در باب سی‌ام، در بحث از تفاوت «رزق» و «ملک» و اینکه انسان رزق یعنی کسب دارد اما ملک یعنی قدرت ندارد، آیهی «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» [خداست آن که شما را بیافرید، سپس روزی داد، سپس می‌میراند، سپس زنده می‌کند]. [روم: ۴۰] را گواه می‌آورد و سپس می‌گوید: «همچنان که در آفریدن و میراندن و زنده‌کردن یگانه و بی‌انبار است، در روزی دادن هم

چنین است». سپس پرسشی از زبان معتزلیان بیان می‌کند با این مضمون که «پس معنای اینکه خدا روزی حرام دهد چه می‌شود؟»، و جواب می‌دهد که منظور آن است که «خداوند کاری می‌کند که حرام غذای بدن و مایه‌ی قوام جسم شود، نه اینکه آن را به ملکیت آنان درآورد و خوردنش را برایشان روا سازد، که مسلمانان بر خلاف این اجماع کرده‌اند». او در پاسخ به پرسشی دیگر با این مضمون که «چرا نمی‌پذیرید که روزی دادن / رزق به‌معنای مالک‌ساختن / تملیک است؟» می‌گوید: «منکر آنیم زیرا به اجماع امت، شیری که کودک از سینه‌ی مادر می‌خورد روزی اوست، و آنچه گزّه‌های چهارپایان از شیر مادرانشان می‌خورند روزی آن‌هاست، و آنچه همه‌ی چهارپایان از گیاهان و رویدنی‌های زمین می‌خورند روزی آن‌هاست، اما نه چهارپایان مالک این روزی خویش‌اند نه کودک، چون به اجماع امت شیر چهارپا ملک صاحب آن است، نه مادینه». از این منظر، در ملکیت تفاوتی میان انسان و حیوان نیست.

در باب سی‌ویکم هم بحث در میانه‌ی پرسش و پاسخی با معتزله مطرح شده است. نظر به اهمیت این بحث، آن را کامل می‌آورم: «اگر گویند: از قیمت‌ها بگویند، گران و ارزان شدن کار چه کسی است؟ به آنان گفته‌شود: کار خداست که میل به خرید آن و انگیزه‌های انباشتن آن را، بی‌آنکه کم یا زیاد آمده باشد، می‌آفریند. همچنین اوست که نیاز به خوردن غذاها را در خلق خود نهاد، و اگر این نیاز نبود، به آن غذاها اعتنایی نمی‌کردند و آن را در خاطر نمی‌آوردند. اگر گویند: آیا در صورتی که سلطانی اهل یک آبادی یا شهر را به محاصره درآورد و راه واردشدن غله به آن را ببندد، قیمت‌ها بالا رود و آنچه دارند کمیاب شود، نمی‌توان گفت که سلطان قیمت‌هایشان را بالا برد؟ به آنان گفته‌شود: در چنین محاصره‌ای گرانی پیش می‌آید، اما اینکه "سلطان قیمت‌ها را گران کرد" از باب مجاز و وسعت معناست، مثل آنکه بگوییم: سلطان آنان را از گرسنگی و تنگنا و نزاری کشت؛ یا بگوییم: با محاصره آنان را کشت. اما درحقیقت فعل کشتن و میراندن کار سلطان نبود، بلکه او کارهایی کرده که آنگاه خداوند مرگ و هلاکت آنان را آفریده است (أحدث)، هرچند از باب مجاز، مرگ و هلاکت به سلطان نسبت داده می‌شود. اگر گویند: پس واجب آمد که گرانی حادث‌شده از فعل سلطان تحقق یافته باشد که محاصره را ایجاد کرد، زیرا اگر چنان نکرده بود گرانی هم رخ نمی‌داد، به آنان گفته‌شود: چنین نیست که می‌پندارید، چون اگر آنان چنان آفریده نشده بودند که به خوردن و نوشیدن نیاز داشته باشند، خوردنی‌هایشان گران نمی‌شد. پس دانستیم که این گرانی تحقق یافته از فعلی است که برآمده از طبع ایشان در نیاز به غذاست، و اگر چنین نبودند، چنان نیازی نداشتند. این سخن

۴. نوع چهارم در «وجود کاربرد آن نظم» است و به «نحوه‌ی استفاده از آن الفاظ برای دلالت بر معنای موردنظر» می‌پردازد. این نیز چهار حالت دارد: «حقیقت، اینکه هر اسم در همان معنایی به کار رود که برایش وضع شده؛ در برابر آن مجاز است و آن لفظی است که مراد از آن غیر از آن چیزی است که بر آن وضع شده؛ صریح، آن است که منظور از آن کاملاً آشکار است؛ کنایه، آن است که منظور از آن در کاربرد پنهان شده.»^[۴۶]

معناها نیز «به اعتبار انواع دست‌یافتن به آن‌ها و ادراکشان چهار دسته‌اند:

نخست آن معنایی که به صرف تعبیرات متن ادراک می‌شود، به‌این ترتیب که واژه‌ها کنار هم چیده شده‌اند تا آن معنا را برسانند و این اراده کاملاً از «قصد» است؛

دوم آن معنایی که به اشارت متن ادراک می‌شود، به‌این ترتیب که واژه‌ها برای آن معنایی کنار هم چیده نشده‌اند اما آن واژه‌ها آن معنا را می‌رسانند، البته به تبعیت و نه از قصد گوینده؛ سوم آن معنایی است که به دلالت متن ادراک می‌شود، به‌این ترتیب که معنا را نه ـ مانند دسته‌های اول و دوم ـ از خود لفظ، که از معنای لفظ ادراک می‌کنیم، به این معنا که کلام بیان شده تا معنای خاصی را برساند و این معنا دلالت لغوی و نه اجتهادی بر معنایی دیگر دارد؛ چهارم آن معنایی است که به اقتضای متن ادراک می‌شود، به‌این ترتیب که این معنا افزوده‌ای بر متن است تا دلالت آن را تصحیح کند؛ یعنی آن متن بدون مقدم‌دانستن این افزوده معنا و حکمی را افاده نمی‌کند، چون این افزوده مقتضای صحت متن است و اگر نباشد متن صحیح نخواهد بود.»^[۴۷]

«عام» آن قواعد و احکام کلی ثابتی است که در قرآن آمده است و «خاص» احکامی است که در سنت آمده و عام را تفسیر و تبیین می‌کند. اختلاف در فهم «عام» باعث اختلاف در آرا و احکام و نیز در رابطه‌ی آن با «خاص» می‌شود؛ مثلاً اینکه آیا عام «شامل همه‌ی مفردات ذیل خود [به‌صورت حداکثری] می‌شود»؟ یا اینکه برای چنین شمولی قرینه لازم است و اگر این قرینه نباشد، حداقل ممکن را شامل می‌شود، یا اینکه عام لفظی مشترک است که «معنای مختلفی دارد و جز با قرینه معنای آن فهمیده نمی‌شود»؟ اگر «عام در مواردی با خاص تعارض یافت... یا خاص در تبیین خود معنایی افزوده بود که فراتر از منظور از عام بود»، چه باید کرد؟^[۴۸]

عام لفظی است که «بر فراگرفتن کامل» (استغراق) دلالت می‌کند و به همین دلیل، «به اقتضای همین دلالت بر عموم و فراگرفتن» حمل می‌شود و برای «کاربرد عمومی‌اش نیاز به قرینه یا بافتاری ندارد که کفه‌ی معنای عام را سنگین‌تر کند، بلکه آنچه قرینه می‌خواهد،

شایسته‌تر و مناسب‌تر است. ضمن اینکه اگر در آنان زهد در غذا خوردن و ترجیح دادن مرگ آفریده بود، از آنچه در میان خود داشتند نمی‌خریدند، چه اندک چه بسیار. اگر لازم می‌آمد که گرانی قیمت‌ها را از سلطانی بدانیم که محاصره را ایجاد کرد و مردم را به بالابردن قیمت‌ها وادار ساخت ـ چون به گفته‌ی آنان اگر چنین نمی‌کرد، گرانی پیش نمی‌آمد ـ معنایش آن بود که اگر از حصر جان دادند، مرگ را هم کار سلطان بدانیم و بگوییم عمل میراندن ایشان کار سلطان است. و اگر راه را وصل می‌کرد و به محاصره پایان می‌داد و همه با رسیدن آذوقه زنده می‌ماندند، بایستی می‌گفتیم که سلطان زنده‌شان ساخت. از این سخن آشکار می‌شود که همه‌ی قیمت‌ها از خدای تعالی است.»

۶

این ناتوانی انسان از آفریدن افعالش ـ یعنی آنچه در خط سیر دنباله‌رو فقهی «کسب» خوانده می‌شود ـ در عرصه‌ی زبان و شعر همین خط سیر دنباله‌رو همسانی دارد. شعر هم کسب چیزی است که در بنیاد / اصل بنیان نهاده شده است. به همین دلیل، رابطه‌ی شاعر با بنیادهای شعری، در نگاه دنباله‌رو فرهنگی، شبیه رابطه‌ی فقیه با منابع فقهی است. از این‌روست که در نقد سنت متن شعر همان اهمیتی را دارد که متن شرعی در نگاه فقهی متن را به لفظ و معنا تقسیم می‌کند و سپس الفاظ را چهار نوع می‌سازد و برای هر یک حالت‌هایی تعیین می‌کند.

۱. نوع اول در «وجوه نظم به لحاظ هیئت (الصیغة) و لغت» است و در آن دلالت لفظ بر معنای مقصود بررسی می‌شود؛ یعنی اینکه آیا لفظ خاص است یا عام یا مشترک یا مؤول.^[۴۳]

۲. نوع دوم در «وجوه بیان به آن نظم» است، و به «آشکارگی معنای موردنظر» می‌پردازد که خود چهار حالت دارد: «ظاهر، آنکه معنای مراد از آن از همان هیئتش برای شنونده آشکار شود و نیازی به تأمل نداشته باشد؛ نص، آنکه به‌علت وجود قرینه، دلالتش از ظاهر هم آشکارتر است؛ مُفسَّر، آنکه دلالتش از نص هم قوی‌تر است، زیرا چنان قاطع بیان شده که راه را بر هر تأویلی بسته است؛ مُحکم، آن مُفسَّری است که دلالتش چنان استوار است که احتمال نسخ در آن نیست.»^[۴۴]

۳. نوع سوم در «وجوهی است که خلاف نوع دوم‌اند» و به «پنهان بودن معنای موردنظر» می‌پردازد. این نیز چهار حالت دارد [هر یک به‌ازای حالت قبل] که خفی، مشکل، مجمل، متشابه‌اند.^[۴۵]

حمل عام بر خاص است.»^[۴۹] اگر عام به حکم معنای لغوی (وضع) بر فراگرفتن دلالت می‌کند، «حکم حقوقی‌ای که با استناد به عام صادر شود، در اصل و وضع شامل همه‌ی افراد می‌شود، مگر آنکه با دلیلی موجه دلالت عام به برخی افراد منحصر شود. حنفیان و مالکیان و شافعیان و حنبلیان همه این را پذیرفته‌اند.»^[۵۰]

قوت دلالت عام بر حکم ناشی از آن از نظر مالکیان و شافعیان و حنبلیان ظنی و از نظر حنفیان قطعی است. معنای ظنی بودن آن است که «نمی‌توان به قطع و یقین گفت که حکم شامل همه‌ی افراد می‌شود»، زیرا «دلالت لفظ عام بر عموم افراد از نوع دلالت ظاهری است که در آن احتمال دلالت بر غیر ظاهر منتفی نیست»، «زیرا این احتمال همیشه مطرح است که منظور گوینده برخی افراد خاص بود و نه عموم آن‌ها... و صرف این احتمال شبهه‌ای می‌افکند که یقین را زایل می‌کند.»^[۵۱]

اینکه دلالت عام بر همه‌ی افراد قطعی باشد، بدان معناست که عام «به قطع و یقین حکم را به همه‌ی افرادش سرایت می‌دهد»، زیرا «وقتی لفظی برای معنایی وضع شده باشد، هنگام استعمال لفظ و جوب آن معناست که اراده شده؛ یعنی معنا با لفظ همراه و برای آن ثابت است، مگر آنکه دلیلی بر خلاف داشته باشیم» و احتمال معنای غیر را اعتباری نیست، چون به «اراده‌ای احتمالی در دل گوینده» مربوط می‌شود که از نوع «غیب» است و راه یافتن بدان ممکن نیست.^[۵۲]

بدین ترتیب، در تعارض عام و خاص، آنان که دلالت عام را ظنی می‌دانند، خاص را مقدم می‌شمردند، چون قطعی است اما آنان که دلالت عام را قطعی می‌دانند، خاص را بر عام مقدم نمی‌شمردند، چون هر دو قطعی‌اند. راه حلشان در نظر گرفتن تسلسل تاریخی آن‌هاست و متأخر را نسخ‌کننده‌ی متقدم می‌شمردند و اگر معلوم نباشد که کدام مقدم است، آن‌ها را هم‌زمان می‌گیرند و در این حالت، عام از عمومیت می‌افتد و حکم آن «منحصر به برخی افرادش می‌شود» و در این حالت «آنچه از عام مدنظر است، همان است که از لفظ خاص فهمیده می‌شود.»^[۵۳]

صیغه‌های فعلی امرونی هم در حکم خاص [یعنی احکامی که در سنت آمده و عام قرآنی را تفسیر و تبیین می‌کنند] هستند. درباره‌ی این صیغه‌ها نیز اختلاف در گرفته است: آیا امروزه در قرآن و سنت بر لزوم و وجوب دلالت می‌کند و هر چه در قرآن و سنت به آن امر شده، حلال و نیکو (حسن) است و هر چه از آن نهی شده، حرام و قبیح است یا اینکه معنای گوناگونی می‌توانند داشته باشند که هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد جز به دلیل؟ پاسخ

اکثریت در فقه اسلامی آن است که «مدلول امر و جوب است... نه توقف حکم، نه استحباب، نه اباحت؛ و مدلول نهی تحریم است.»^[۵۴]

از این سخن نتیجه گرفته می‌شود که حُسن آن است که شرع تأیید کند یا به آن امر کند، و قبح آن است که شرع تأیید نکند یا از آن نهی کند، و «رأی» یا عقل امکان تعیین حسن و قبح را ندارد.

این نگره‌ی فقهی به زبان با این هدف است که معنای عبارت و دلالت آن را به صورت یقینی و قطعی تعیین کند تا بتوان حکم صحیح را صادر کرد. نگره‌ی سنتی به شعر صرفاً امتداد این نگره‌ی فقهی یا منشعب از آن است. الموازنه‌ی آمدی، که بازتاب‌دهنده‌ی حالت کامل نگره‌ی انتقادی سنتی درباره‌ی شعر ابوتّمّام در قرن سوم است، در بردارنده‌ی شواهد بسیاری است که نشان می‌دهد در این نگره جویای یقین در شعر بوده‌اند و هیچ‌گونه عدم قطعیت را نمی‌پذیرفته‌اند؛ یعنی متن شعری را به همان چشم می‌دیدند که متنی فقهی را. الموازنه سرشار از داوریهایی است که ابوتّمّام را به «خروج از سنت‌های قوم» محکوم می‌کند و اینکه او «جز به خروج از عادت رضایت نمی‌دهد» و «از عادت‌های بنی آدم خارج شده تا خود امتی واحد باشد» و معانی اشعار وی حقیقی نیست «چون ندیده و نشنیده‌ایم» که کسی این‌گونه سخن بگوید.^[۵۵] از آنجا که شعر توصیف شیء «آن‌گونه که هست و دیده شده، بدون استفاده از تعبیر غریب و نوآوری»^[۵۶] است، خروج ابوتّمّام از این سنت باعث می‌شود که آمدی شعر وی را «از کلام اهل وسوسه و خطر و سودازدگان» بخواند.^[۵۷]

نقد سنتی همان‌طور که بر خارج نشدن از عادت تأکید می‌کند، بر نفی ذات شاعر نیز اصرار دارد، یعنی نفی درون انسان به سود ظاهر جافتاده. آنچه حسن و زیبایی یا قبح و نازیبایی شعر را تعیین می‌کند، نه عقل و رأی شاعر، که عادت جافتاده است. عادت حکم «شرع» را دارد، یعنی نخستین معیار بررسی سخن است. این‌گونه است که کلام، و از جمله‌ی آن شعر – در این نگاه – نوعی از تعاملات اجتماعی می‌شود که باید از دین سنتی آموخته شود. اگر پیش از اسلام هدف کلام قبیله بود، پس از اسلام، هدفش خدا یا دین است. این تحول باعث شد که قواعدی اخلاقی و بیانی برای سخن وضع شود: از جمله اینکه شاعر نباید چیزی بگوید که خود بدان عمل نمی‌کند،^[۵۸] یا ضرورت ایجاز در سخن.^[۵۹] حارث محاسبی بر دو قاعده تأکید کرده است و می‌گوید که پیامبر دستور داد که «خطبه‌ها را کوتاه کنند و کلام به ایجاز گویند و از درازگویی نهی کرد»... و کسی را که سخن به درازا کشاند یا «مردان بلیغ» را کسانی توصیف کرد که «زبان می‌خایند چنانکه گاو زبان می‌خاید».^[۶۰] باز از این قواعد است

را منافق‌تر از حجاج ندیدیم. او بر فراز منبر می‌شد و چنان از بخشندگی و بخشاینده‌گی در حق مردم عراق و بدرکداری آنان با خودش سخن می‌گفت که در دل می‌گفتم: گویا که راست می‌گوید و انگار مردم عراق دروغ‌گو و در حق وی ظالم‌اند.»^[۶۴]

باز به همین معنا، روایتی از پیامبر نقل شده است که گفت: «خداوند از مردان «بلیغ» بیزار است.» محاسبی این سخن را نه نکوهش حق بدون مشقت، و نه ستایش در ماندگی در بیان حق، که «نکوهش بیانی که از حد گذرد» می‌داند و این یعنی «ستایش بیانی که نه در آن غلو باشد، نه کوتاهی، نه سستی.»^[۶۵]

از عمر بن خطاب نیز نقل شده است که وقتی سخن‌سرایی احنف بن قیس را شنید، او را به حبس انداخت: «او را یک سال به حبس افکند از ترس آنکه بلاغتش نه از سر صدق باشد. آنگاه بعد از یک سال گفت: از رسول خدا شنیدم که گفت: برحذر باشید از منافق زبان‌آور، اما تو از آنان نیستی.»^[۶۶]

از این سخنان این نتایج را می‌گیریم:

۱. پیامبر زبان‌آوری را نکوهش و از آن نهی می‌کرد و این به خاطر خود زبان‌آوری بود.
۲. او زبان‌آوری سحرکننده را که باطل را حق نشان دهد نکوهش و از آن نهی می‌کرد، چندان که می‌توان گفت برخی زبان‌آوری‌ها ضلالت است.
۳. او زبان‌آوری از سر هوای نفس (خشم، رضایت و امثال آن) را نکوهش و از آن نهی می‌کرد.
۴. او زبان‌آوری برای بیان حق، یا به قول محاسبی، «بیان حق به اراده‌ی خداوند» را تأیید می‌کرد.
۵. حق همان دین، یعنی همان اسلام است.^[۶۷]

بنابراین، فعالیت ادبی صرفاً استفاده از زبان برای ایجاد نحوه‌های گوناگون بیان نیست، بلکه «سلوک»^[۶۸] یا رفتاری عملی و زبانی است که هدف از آن پالایش و ارتقای انسان است. چنین رفتاری بیش از هرچیز رفتاری دینی خواهد بود.

غزالی می‌گوید: «ادب تربیت ظاهر و باطن است. اگر ظاهر و باطن بنده پالایش یابد، صوفی ادیب شود. هرکه نفس خود را به ادب سنت الزام دهد، خداوند قلبش را به نور معرفت درخشان سازد. و هرکه آداب صالحان پیش گیرد، شایسته‌ی میدان کرامت شود. و هرکه آداب اولیا پیش گیرد، شایسته‌ی میدان قرب شود. و هرکه آداب صدیقان پیش گیرد، شایسته‌ی میدان شهود شود. و هرکه آداب انبیا پیش گیرد، شایسته‌ی میدان انس و انبساط شود. و

که سخن بیان حق باشد و منظور از حق اینجا همان است که نگاه دنباله‌رو دینی نماینده‌اش است و آن را آموزش می‌دهد و هرچه از این دنباله‌روی صادر نشده باشد، حق نیست، زیرا خداوند منبع و گوینده‌ی حق است و انسان باید سخن خدا را تأیید کند و بدان فراخواند.

در روایتی دیگر آمده است که گروهی از قبیله‌ی بنی‌تمیم نزد پیامبر آمدند، «چون نزد وی شدند - و او را نه پرده از موی بود به چوبی از عرعر آویخته - از پس پرده‌ها صدا زدند: یا محمد، نزد ما بیا! و در میان‌شان مردی شاعر بود که گفت: یا محمد! نزد ما بیا که به خدا قسم مدحی که من بگویم زینت است و ذمی که من بگویم عیب ماندگار. پیامبر درآمد و گفت: این سخن از که بود؟ گفتند: از شاعری. گفت: دروغ است، زینت و عیب از خداست.»^[۶۱] به نظر محاسبی، منظور از این حدیث مشهور پیامبر که گفت: «گاه شود که سخن سحر باشد»، این نیست که هر بیانی سحر است، چون بیان که بیان است، نه چیز بیشتر، بلکه منظور آن بود که «برخی بیان‌ها در ذم است و حق می‌گوید، برخی دیگر در مدح است و حق می‌گوید، و برخی بیان‌ها باطل را در صورت حق درمی‌آورد تا عقل را مسحور کند و باطل را حق بشمارد.»^[۶۲]

اما منظور از این سخن پیامبر را آنگاه می‌توان فهمید که دریابیم در چه موردی بیان شده است. ماجرا آن بوده که روایت شده وقتی قیس بن عاصم و عمرو بن الاهتم و زبرقان بن بدر به نمایندگی از بنی‌تمیم نزد پیامبر شدند، زبرقان گفت که من بزرگ بنی‌تمیم هستم که فرمان‌بردار من‌اند و خواسته‌ام را اجابت می‌کنند و مانع از ظلم به آنان می‌شوم و حقشان را برایشان می‌گیرم و به عمرو بن الاهتم اشاره کرد و گفت: او می‌داند. عمرو گفت: او قلمرو خویش را بازدار است و در انجمن خویش مطاع. زبرقان گفت: یا رسول‌الله! او به من حسد می‌ورزد. حق را بر زبان نیاورد و خود می‌داند که فضیلت من از آن بیش است که گفت. عمرو خشمگین شد و گفت: او زودخشم است و کوتاه‌بین، و دایمی‌اش فرومایه^۱. پیامبر به عمرو نظر کرد. عمرو گفت: یا رسول‌الله! در رضایت بهترین آنچه می‌دانستم گفتم و در خشم بدترین آنچه می‌دانستم. در اولی دروغ نگفتم و در دومی راست گفتم. رسول‌الله گفت: گاه شود که سخن سحر باشد.»^[۶۳] در همین راستا، حارث محاسبی سخنی از مالک بن دینار نقل می‌کند که گفت: «کسی

۱. عمرو با این سخن می‌خواهد تعریضی زند که مادر زبرقان از خانواده‌ای فرومایه است. در عربی از تعبیر «لثیم» استفاده شده که به معنای خسیس هم می‌تواند باشد. این تعریض به‌خصوص با توجه به این باور اعراب که فرد بسیاری از خوی‌ها را از دای خود ارث می‌برد، معنادار است. در برخی روایت‌ها، پیش از این عبارت، تعبیر «احمق الأب» (پدرش احمق) نیز آمده است؛ رک: ابن‌سعد، کتاب الطبقات الکبیر، تصحیح علی‌محمد عمر، ۳۷/۹؛ ذیل «عمرو بن الاهتم». ضمناً آنچه در کتاب آمده با پرشی همراه است و به نظر می‌آید یک سطر از کتاب افتاده باشد. -م-

هرکه از ادب محروم شد، از همه‌ی نعمت‌ها محروم ماند... آنکه اوامر و تأدیب مشایخ رامش نکنند، به کتاب و سنت هم تأدیب نشود. و هرکه به آداب مبتدیان برنخیزد، چگونه دعوی مقامات منتهمیان کند؟... ایمان شریعت را ایجاب می‌کند، پس هرکه بر راه شریعت نباشد، بر راه ایمان و توحید نیست... ایمان ادب را ایجاب می‌کند، پس بی‌ادب نه بر راه شریعت است نه ایمان نه توحید... مفیدترین آداب، آموختن دین (تفقه) و زهد در دنیا و شناخت حق خدا بر تو است... اهل دین بیشتر آدابشان در تهذیب نفس و تأدیب جوارح و حفظ حدود و ترک شهوت‌هاست... پس آداب بیرون آوردن قوه به فعل است و این در کسی باشد که خوی شایسته بر وی سوار باشد، و خوی فعل حق است، نه قدرت انسان بر تحقق حق، مثل آتش در آتش‌زنه، چون فعل محض الهی است و بیرون آوردن آن به کسب آدمی است. این‌گونه است که منبع آداب خوی‌های شایسته و عطیه‌های الهی است. و چون خداوند باطن صوفیان را برای تکمیل خوی‌های کامل آماده ساخت، با حسن ممارست و ریاضت به بیرون کشیدن آنچه خداوند در نفوس نهاده و به فعلیت درآوردنش دست یافتند و مؤدب و پاکیزه‌خو شدند.»^[۶۹]

غزالی در جای دیگر پیامبر را «جامع آداب ظاهر و باطن»^[۷۰] می‌خواند و در «بیان معنای آفت‌های زبانی»^[۷۱] شعر را، در کنار دشنام و غیبت و سخن‌چینی، آفت زبان می‌شمرد. او درباره‌ی این آفت‌ها می‌گوید که شمارشان بیست آفت است و عبارت‌اند از: «سخن بیجا گفتن، سخن زائد گفتن، سخن باطل گفتن، ستیزه‌کردن (مراء)، مجادله‌کردن، خصومت‌کردن، فصاحت به تکلف (تقعر)، دشنام و «فحش»، نفرین (لعن)، شعر، مزاح، سخره و تهکم، افشای راز دیگران، دوزبانه بودن، مدح، خطا در مضمون کلام، سخن‌گفتن با عوام در صفات خدا که در فهم آنان ننگند.»

او سخن باطل گفتن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «سخن‌گفتن در گناهان، مانند حکایت احوال غیبت‌کنندگان (ؤقاع) و مجالس باده‌گساری و حکایت مذاهب اهل هوا و حکایت آنچه میان صحابه گذشته به‌منظور کاستن از ارج آنان.»^[۷۲] درباره‌ی «تقعر» هم می‌گوید: «تکلف در فصاحت» است، و «فحش»، «بیان امور مستحب و شایسته با تعبیرات صریح است». اما شعر «نیکی آن نیکو و قبیح آن قبیح است، مانند کلام» و «کلام ابزاری است برای منظوری... هر منظور شایسته‌ای که هم با راست‌گویی بتوان بدان رسید هم با دروغ‌گویی، دروغ‌گفتن در آن حرام است، و اگر فقط با دروغ‌گویی بتوان بدان رسید، دروغ‌گفتن در آن مباح است، حتی اگر دستیابی به آن منظور واجب باشد. پس این قاعده‌ی آن است.»^[۷۳]

درباره‌ی مدح نیز می‌گوید: «در آن شش آفت است: چهار آفت در مدح‌کننده و دو تا در

مدح‌شونده. آنچه در مدح‌کننده است، نخست آنکه با زیاده‌روی در مدح کارش به دروغ‌گفتن کشد؛ دیگر آنکه ممکن است گرفتار ریا شود، چون در مدح‌گفتن علاقه‌مندی را نشان می‌دهد درحالی‌که شاید علاقه‌ای در کار نباشد یا به همه‌ی آنچه می‌گوید ایمان نداشته باشد و این گونه ریاکار و منافق شود؛ سوم چیزی بگوید که خود از درستی آن مطمئن نیست پس دروغ‌گو شود و به چیزی گواهی داده باشد که خداوند بدان گواه نیست و این هلاکت است؛ چهارم آنکه مدح‌شونده‌ای را شاد کند که ظالم یا فاسق باشد و این جایز نیست، چون خداوند از مدح فاسق خشمگین می‌شود. اما مدح‌شونده دو آسیب ببیند، یکی آنکه مدح در او کبر و عجب ایجاد کند و این دو مایه‌ی هلاک‌اند؛ دیگر آنکه اگر او را مدح کنند، شاد و دل‌خوش و از خودراضی شود و از مهیاشدنش برای آخرت کاسته شود. اگر مدح از همه‌ی این آفت‌ها پیراسته باشد، از آن باکی نیست، بلکه پسندیده هم هست. به همین دلیل است که رسول خدا صحابه‌ی خویش را ثنا گفت و گفت: «کفه‌ی ایمان ابوبکر از ایمان همه‌ی عالمیان سنگین‌تر است.» یا گفت: «اگر من مبعوث نشده بودم، عمر مبعوث بود.» چه ثنایی از این بالاتر؟ اما این ثنا از سر صدق و بصیرت است و آنان بلندمرتبه‌تر از آن باشند که با این سخن دچار کبر و اعجاب شوند... چنانکه گفت: «من سرور اولاد آدمم و در اینم فخر نیست.» یعنی این را از باب تفاخر نمی‌گویم مانند آنچه مردم در حق خویش می‌گویند، بلکه فخر او به خدا و تقربش بود، نه برتری‌اش بر دیگر اولاد آدم.»^[۷۴]

از این همه دو نتیجه می‌گیریم: نخست آنکه «هیئت» بیان باید با «مضمون» دینی اخلاقی ارتباط داشته باشد. دوم اینکه شعر به‌خودی‌خود بررسی نمی‌شود. شعر صرفاً کلام است و «کلام ابزاری برای رسیدن به منظوری» است. در نتیجه، کلام شعری با منظوری که از آن هست ارزش‌گذاری می‌شود: اگر آن منظور شایسته بود، کلام / شعر هم شایسته است، و اگر نه، آن هم ناشایست است. این نتیجه‌ی دوم بدان معناست که ارزش امور نه در خود آن‌ها، که در امری افزوده بر آن‌هاست. مثلاً دروغ به‌خودی‌خود (فی ذاته) قبیح نیست، چنانکه راست‌گویی هم به‌خودی‌خود حُسنی ندارد. دروغ اگر مفید باشد یا منظور خوبی از آن داشته باشند، نیکوست. برعکس آن، راست‌گویی هم اگر ضرر داشته باشد یا منظور بدی از آن داشته باشند، قبیح است. در این همه معیار دین است. بر پایه‌ی همین معیار، خط سیر دنباله‌رو در اواخر قرن سوم و پس از آن جای پای خود را محکم و محکم‌تر کرد.

شهرستانی (- ۵۴۸ق) «اهل عالم» را به دو دسته تقسیم می‌کند: «اهل دیانت، اهل احوال».^[۷۵] فیلسوفان و دهریان از اهل احوالند. طبیعی است که شاعران هم در همین دسته

باز یافتنی است، نه کشف‌کردنی. جست‌وجو هم برای باز یافتن است، نه کشف‌کردن؛ بدین معنا، منشأ فرهنگ عربی و سطح رواج و سلطه‌یافته‌اش فرهنگ دنباله‌روی و تقلید است. تقلید / دنباله‌روی در دین به معنای «پیروی انسان از غیر در گفتار و کردار با اعتقاد به حقانیت آن غیر بدون مطالبه‌ی دلیل است، چندان‌که گویی پیرو گفتار یا کردار غیر را چون قلاده‌ای بر گلوئی خود بسته است.^[۸۱] این معنای دینی تقلید به لحاظ گوهری با معنای ادبی آن مطابقت دارد. تقلید / دنباله‌روی ادبی آن است که پای در جای پای مثالی زنی که باور داری کامل‌ترین بوده است. این کار گاه بدون تأمل و دقت‌نظر انجام می‌گیرد و تقلیدی کورکورانه است و گاه با تأمل و دقت‌نظر است که نوعی قیاس می‌شود. در این حالت، آنچه بدان قیاس می‌شود (مقیس علیه) مبنای هر سخنی می‌شود که ممکن است بر زبان بیاید و نوری می‌شود که بر هر سخن‌گفتنی راه می‌نماید. هدف از تقلید قیاسی، حفظ خصوصیت‌ها و ویژگی‌های آن چیزی است که مبنای قیاس قرار گرفته، و قیاس نوعی توسعه‌بخشیدن است. در این حالت، فرد دنباله‌رو فقط بر نمونه‌هایی قیاس می‌کند که از نظرش بیشترین کمال را دارند. به تعبیر آمدی، «فرومایه شایسته‌ی اقتدا نیست (لا یؤتمُّ به).»^[۸۲] ایراد کار تقلید قیاسی آن است که یک بنیاد کمال یافته را فرض می‌گیرد، اما در شعر کمالی وجود ندارد، بلکه شعر همواره جست‌وجوی آن کامل‌تر است به نحوی که این جست‌وجو پایان ندارد و کامل‌ترینی در کار نیست. می‌شود یک گزاره را با گزاره‌ی دیگر یا یک مفهوم را با مفهوم دیگر قیاس کرد، اما یک دل را با دل دیگر یا یک احساس را با احساس دیگر نمی‌توان قیاس کرد. بر این اساس، هر تقلیدی هر قدر هم که چیره‌دستانه باشد، باز هم یک کپی از اصل است. کپی صرفاً افزوده‌ی کمی است، نه نوعی. کزنمایی اصل است، چون آن را تعمیم می‌دهد و از آن تعدد می‌سازد و یکپارچگی و درخشش و غنایش را از آن می‌گیرد. باور به تقلید / دنباله‌روی در اساس به اجتناب از اختلاف مربوط می‌شود. از این روست که تقلید اقتدا جستن و یافتن راه راست معنا شده است. پس تقلید / دنباله‌روی اساساً امری دینی است که مانند همه‌ی مفاهیم دینی، ابعاد سیاسی و ادبی هم پیدا کرده است؛ مثلاً تعیین خلیفه / جانشین نوعی تقلید است: خلیفه به جای دیگری می‌نشیند و به وی اقتدا می‌کند.^[۸۳] شعر جدید هم باید جانشین شعر قدیم و امتداد و تکمله‌ی آن باشد و نه نوآوری‌ای خلاف الگوی سابق. این اصل در عرصه‌ی فقه حالتی قاعده‌مند به خود گرفته است و غزالی آن را چنین صورت‌بندی می‌کند: «آنکه با اکثریت مخالفت کند، گردن‌کش (باغی) است و باید او را به سرسپردگی به حق واداشت.»^[۸۴]

جای می‌گیرند. شهرستانی می‌گوید: «اولین شبهه‌ای که در خلق مطرح شد، شبهه‌ی ابلیس بود» و منشأ آن «خودرایی وی در برابر سخن صریح (نص) و انتخاب هوای نفس در برابر امر»^[۷۶] و «تن دادن به هوای نفس در برابر سخن صریح (نص)» بود و این «برای انواع گمراهی‌ها حکم‌بذر را دارد».^[۷۷] او می‌افزاید که «شبهه‌های آخرالزمان عیناً همان شبهه‌هایی است که در اول زمان پیش آمد». شبهه‌های امت صاحب شریعت «در آخرالزمانشان برآمده از شبهه‌های دشمنان، اعم از کافران و منافقان، در آغاز پیدایش آن است» و «منشأ همه‌ی آن‌ها شبهه‌های منافقان روزگار پیامبر – علیه السلام – است که به حکم وی در امرونی تن ندادند و در آنچه فکر در آن راه ندارد قانون گذاشتند و از آنچه از پرداختن بدان نهی شده بودند پرسیدند و در آنچه جدال در آن جایز نیست جدال باطل کردند».^[۷۸] بر این اساس، تفاوت مسلمان با بدعت‌گذار آن است که «انسان اگر به چیزی اعتقاد یافت یا سخنی گفت، یا آن را از غیر برگرفته یا به رأی خویش گفته. آنکه از غیر گرفته باشد مسلم و مطیع است و دین جز تسلیم و اطاعت نیست، مطیع همان متدین است و آنکه به رأی خویش گفته بدعت‌گذار است.»^[۷۹] این معیار فقط به امور دینی مربوط نمی‌شود بلکه شعر و همه‌ی فعالیت‌های فرهنگی را در بر می‌گیرد.

۷

در پرتو آنچه گذشت، به نظر می‌آید که بنیان فرهنگ عربی – اسلامی بر تقلید و دنباله‌روی نهاده شد. چطور چنین نباشد وقتی دین بی‌هیچ مرز روشنی در همه‌ی پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی درآمیخته و ادغام شده است؟^[۸۰] میراث شعری عربی هم دینی است هم زبانی. همین‌طور میراث دینی هم زبانی است هم دینی. درباره‌ی میراث سیاسی یا اخلاقی هم همین را می‌توان گفت.

این‌گونه است که میراث هویت و رسالت امت مسلمان را تعریف می‌کند و هم خمیرمایه‌ی شخصیت آن می‌شود هم ضامنش. از آنجاکه اسلام برترین و کامل‌ترین ادیان و نبوت اسلامی برترین انبیا و خاتم ایشان است، مسلمانان «بهترین امتی‌اند که پدیدار شده‌اند». کمال رسالت و رسول کمال کسانی را ایجاد می‌کند که این رسالت برای ایشان بوده است. این کمال – چنانکه دیدیم – در عرصه‌ی دینی اصل تطور و تغییر را مُلغی می‌کند و در عرصه‌ی اجتماعی بر ضرورت بازیابی آن کمال نمونه‌ی نخستین تأکید می‌کند؛ مثلاً پیشرفت در شعر یعنی نوشتن شعری هر چه شبیه‌تر در کمال به نمونه‌ی نخست. پس کمال یا پیشرفت، امری

این‌گونه، همان‌طور که کار خلیفه را با سلف وی مقایسه می‌کنند تا ببینند تا چه حد دنباله‌رو او بوده، سخن جدید را هم با سخن قدیم مقایسه می‌کنند تا ببینند تا چه حد صحیح است؛ عالمان شعر جدید را هم با شعر قدیم مقایسه می‌کردند. اگر جدید هم‌نوا با «اکثریت» سروده‌های شعرای قدیم بود و بر همان راهی می‌رفت که آنان در نظم می‌رفتند، آن را به شعر قدیم ملحق می‌کردند و با آن برابر می‌شمردند و اگر چنین نبود، نادیده‌اش می‌گرفتند. در همین راستا، می‌توانیم به «قیاس لغوی» اشاره کنیم که «حمل حکم واژه‌ای بر نظیر آن» تعریف می‌شود. البته این حمل بر نظیر در صورتی محقق می‌شود که معارضی نداشته باشد و در این حالت بر آن نظیر حمل می‌شود، حتی اگر آن نظیر موردی یگانه باشد. وقتی معارض در کار باشد، اما معارض اندک و نادر و حالت دیگر فراوان و رایج باشد، در آن صورت به مورد رایج قیاس می‌شود. پس قیاس همیشه با کثرت غالب است، چه در شعر چه در غیر آن.

در لایه‌ی معرفتی، تقلید/ دنباله‌روی گاه هم‌معنای نقل و سماع و عادت می‌شود و در این حالت با جست‌وجو و تأویل تعارض پیدا می‌کند. اینجا به‌خصوص در برابر مواردی که دشواری پیش آید (متشابهات) باید به ناتوانی و عجز اعتراف کرد: مثلاً مذهب سلف، یعنی اشاعره و ماتریدیه و غزالی، در مورد صفات خداوند نفی صفات مادی و تعیین نکردن معنایی تازه برای عبارات بود. غزالی می‌گوید: «آگاه‌ترین مردم به معانی کتاب خدا و کلام رسول صاحبش اند که وحی را دیده و با آن همراه و هم‌روزگار بوده و با پذیرش آن بدان عمل کرده و آن را برای پسینیان نقل کرده‌اند. از اینان شنیده نشده که مردم را به جست‌وجو برای یافتن و تفسیر و تأویل «متشابهات» تشویق کرده باشند، بلکه برعکس، هرکه را بدین موضوع پرداخته و از آن پرسیده و در آن سخنی گفته، از خود رانده‌اند.»^[۸۵] آخر «پرداختن به گناهان جسمی ایمن‌تر است از جست‌وجو و تلاش برای شناخت خداوند. اولی در نهایت گناه و فسق است و دومی به شرک منتهی می‌شود و خداوند هرگز شرک را نخواهد بخشود و پایین‌تر از آن را بر هرکس که بخواهد می‌بخشاید.»^[۸۶] همین را فخر رازی نیز می‌گوید: «در مورد متشابهات باید یقین داشت که منظور خداوند چیزی غیر از ظاهر آن هاست و باید معنای آن‌ها را به خداوند واگذار کرد و پرداختن به تفسیر آن‌ها جایز نیست.»^[۸۷]

بر همین اساس است که سلفیان با تأویل مخالفت کردند، چون تأویل امری ظنی است و سخن ظنی در باب صفات خداوند جایز نیست، چون چه‌بسا آیه‌ای را نه آنچنان که مراد خداوند است تأویل کنیم و به گمراهی افتمیم.^[۸۸] به همین دلیل، باید همیشه راه نقل و

تقلید را پیش بگیریم؛ یعنی پیش‌گرفتن همان نظری که اصحاب نخستین پیامبر، «آنان که آگاه‌ترین مردمان بودند»، پیش گرفتند.

به همین دلیل است که در عرصه‌ی شعر گفته‌اند که به زبان شعرای غیر عرب تباری که در میان اعراب بالیده‌اند (المولدین) و متأخران نمی‌توان استناد کرد و فقط زبان متقدمان قابل استناد است که به زبان آشناتر بوده‌اند.^[۸۹] انگار که زبان میراثی معنوی یا امری وحیانی مانند دین است و هرکه به زمان پیدایشش نزدیک‌تر باشد، آن را بهتر می‌فهمد. این باوژ خلاف دانش زبان‌شناسی است و تجربه‌ی تاریخی هم تأیید می‌کند که آنان که زبان عربی را «یاد گرفته‌اند» احاطه‌شان به این زبان و اطلاعاتشان از رموز و رازهای آن کمتر از کسانی نیست که آن را «به ارث برده» یا عربی زبان مادری‌شان است، البته در مواردی بیشتر هم بوده است.^[۹۰] دنباله‌روی/ تقلید گرفتن مستقیم یا نقل از سنت است. سنت زبان را از پای درمی‌آورد، همین کار را هم با اندیشه می‌کند.^[۹۱] تقلید از دین آغاز شده، اما در نزاع میان اعراب و دیگران در زمان فتوحات و سکونت اعراب در سرزمین‌های فتح‌شده به لحاظ تاریخی عاملی سرنوشت‌ساز در تثبیت تقلید – در روحیه و روش – بوده است. این نزاع برای فرد عرب این خودآگاهی را ایجاد کرد که زبان و دین و موجوبیت قومی‌اش کلی یکپارچه و تجزیه‌ناپذیر است و هرگونه دست‌درازی به یکی از این سه در حکم دست‌درازی به مجموعه‌ی آن هاست. با این نگاه بود که کوشید آن را چنانکه به ارث برده یا پیشینیان بنیادگذارش فهمیده‌اند، حفاظت کند و کار به جایی رسید که دیگر زبان، به‌خودی‌خود، یا دین، به‌خودی‌خود، را از نگاهی که پیشینیان به آن‌ها داشتند جدا نکرد و این نگاه را به‌مثابه‌ی حقیقت مطلق پذیرفت.

دنباله‌روی وجود بنیاد/ اصلی را اصل می‌گیرد که دنباله‌رو آن را مبنا قرار داده و از آن پیروی کرده است. به همین دلیل، رابطه‌ی دنبال‌شونده و دنباله‌رو مانند رابطه‌ی متبوع و تابع، اصل و فرع، قدیم و جدید است. اینجا است که می‌فهمیم چرا شعر جاهلی را «شعر قدیم» می‌خوانند. هدف از این نام‌گذاری جداسازی آن از شعر جدید بود و این جداسازی ارزش‌دوری‌ای درون خود داشت که همانا فراخواندن به امر قدیمی و چسبیدن به آن و روی‌گرداندن از امر جدید نوپدید و نپذیرفتن آن بود. این داوری مبتنی بر این اصل است که هر جدیدی نوپدید، تغییرپذیر، و رفتنی و هر قدیمی ایستا و تغییرناپذیر و ماندگار است؛ یعنی نوپدید اگر هم ماندنی باشد، جز به ایستا ماندنی نیست. چون قدیم روی پای خود ایستاده (قائم بذاته)، اما جدید برای ایستادن بر دیگری تکیه دارد (قائم بغیره). کمال جدید آن است که در محدوده‌ی قدیم بماند. جدید هرچه دارد از قدیم به عاریت گرفته است. این

ارزش‌داوری در نهایت خوارداشتِ جدید و خوارداشتِ نویسنده‌ی آن و خوارداشتِ کسی است که بدان اقبال نشان دهد. همچنین در بردارنده‌ی باور به تافته‌ی جدابافته‌بودن و امتیاز قدیم در بلاغت و فصاحت بر شعر همه‌ی دیگر امت‌هاست. این همه داوری‌هایی ادبی است که در آن‌ها همان صفات «دینی» ای به کار می‌رود که برای قدیم (خدا) و حادث (جهان).^[۹۲] از این منظر، مثلاً درمی‌یابیم که چرا جاحظ و امثال او گفته‌اند که شعر عربی پدیده‌ای منحصر به فرد در تاریخ است و آنچه درباره‌ی شعر دیگر امت‌ها گفته‌اند درباره‌ی آن صادق نیست و به همین دلیل به اعراب منحصر می‌شود. نیز این سخن او را درمی‌یابیم که زبان عربی تافته‌ای جدابافته است که هیچ زبانی بدان شبیه نیست و بر همه‌ی زبان‌ها برتری دارد و قواعدی که در زبان‌های دیگر هست در زبان عربی کاربرد ندارد. حتی به نظر برخی‌شان زبان عربی مثل خداست که انسان بدان احاطه‌ی معرفتی نمی‌یابد: «بر سخن عرب کسی احاطه نیابد جز پیامبر.»^[۹۳]

همان‌طور که بخشی از آفریده‌ی «اول»/خدا کل آفریده‌ی اوست، در شعر جاهلی نخستین نیز با آفریدن بخشی از شعر عرب، همه‌ی آن آفریده شده است و هر شعری پس از آن، گوناگونی خود آن است، چون آن را در بر دارد و چون شاعر جدید دست به کاری نمی‌زند و چیزی نمی‌آفریند، بلکه همه‌چیز را کسب می‌کند.

همان‌طور که اولین خانه‌ای که برای مردم بنا شده جهانیان را سبب برکت و هدایت است،^[۹۴] اولین شعر نیز هدایتگر هر شعری پس از خود است. «اول» اینجا معنای اسلامی دارد. از آنجاکه قرآن استمرار – به معنای پیش‌گرفتن – کامل سخنان پیش از خود نیست، نمی‌توان آن را «جدید» خواند، بلکه تصویر پایانی و کامل قدیم است: قدیم در حالت کمال خود. امتی هم که این قرآن در میان ایشان نازل شده «بهترین امت‌ها»^[۹۵] یند.

همان‌طور که «حادث» برای وجود خود نیازمند «قدیم» است، شعر جدید (حادث) هم برای وجود خود نیازمند شعر قدیم است و از آنجاکه «قدیم الهی» ذاتاً از حادث بی‌نیاز است، شعر قدیم هم ذاتاً از شعر جدید بی‌نیاز است. به همین دلیل، می‌گویند که شعر جدید خیلی زود پژمرده و خشکیده می‌شود و شعر قدیم را «هر بار که تکانی دهی، عطر آگین تر شود». جدید اگر نیازمند قدیم نبود، با آن برابر می‌شد و چنین چیزی امکان ندارد، چون نمی‌شود که فرع با اصل یا جزء با کل یا ناقص با کامل برابر باشد.

بر اساس این نگاه سنتی غالب، رابطه‌ی جدید و قدیم فقط وقتی درست است که شبیه رابطه‌ی اجتهاد با نص باشد. همان‌طور که اجتهاد صحیح یعنی حکم‌کردن بر اساس روح و

مقتضای اصل – چون اجتهاد چیزی بیش از استنباط فرع از اصل نیست – تجدید صحیح در شعر و غیر آن هم باید به اقتضای قدیم و در انطباق کامل با آن باشد. این چیزی است که خط سیر دنباله‌رو همواره بر آن تأکید و در عمل آن را تثبیت کرده است. می‌دانیم که رابطه‌ی شعر با اسلام سه صورت‌بندی دارد: نخست ستیهندگی جاهلی، دوم طرح این پرسش که آیا قرآن قدیم است یا حادث؟ و سوم بحث اینکه حقیقت کلام یا زبان چیست. نیز می‌دانیم که پاسخ‌های رواج‌یافته این بود که کلام خدا نه جسم است نه عرض، نه از جنس کلام مخلوق؛ و تعبیر آن به زبان عرب بیان شده است، یا به قول اشعری: «قرآن کلام غیرمخلوق خداوند است. نگویند که لفظ قرآن مخلوق است و نگویند که غیرمخلوق است.»^[۹۶] اما چه قرآن را حادث بدانند چه قدیم، اعتقاد به معجزه‌بودن آن به تثبیت ایده‌ی قدیم، هم در لفظ و هم در معنا، انجامید و نتیجه آن بود که هاله‌ای از کمال گرد شعر قدیم را گرفت.

پس از اسلام، درباره‌ی شعر چیزی جز خوب یا بد بودن معنایش مطرح نبود: شعر خوب آن بود که به چیزی امرورنهی کند که دین بدان امرورنهی می‌کرد، و شعر بد آن بود که چنین نباشد. شعر آشکارکننده‌ی جمال مجملی است که در اسلام نهفته است و از آنجاکه شعر، به مثابه‌ی چیزی جدید و نوپدید، نیازمند اسلام قدیم است، توانایی نقد یا افزودن یا فرارفتن را ندارد. اسلام جمال ابدی است، نه تغییر بدان راه دارد نه زوال، نه تحول، نه پس‌ماندن و پیش‌افتادن، نه چنان است که از زاویه‌ای زشت و از زاویه‌ای دیگر زیبا باشد، نه چنان که لحظه‌ای زشت و لحظه‌ای دیگر زیبا باشد، نه چنان که در قیاس با این و آن زیبا یا زشت باشد، نه چنان که در جایی زشت و در جایی دیگر زیبا باشد، نه چنان که در نسبت با این و آن زیبا و زشت باشد. جمال مطلق است. پس رابطه‌ی شعر با آن ضرورتاً رابطه‌ی توصیف‌کننده و توصیف‌شونده است، رابطه‌ی تفصیل با اجمال، رابطه‌ی گیرنده با دهنده، رابطه‌ی پویا با ایستا، رابطه‌ی جزء با کل. بدین ترتیب بود که اسلام طرز فکر جاهلی درباره‌ی شعر را تغییر نداد، چه در آنچه به کارکرد شعر مربوط می‌شد و چه در آنچه به ارزش‌گذاری آن. اسلام نیز مانند جاهلیت بعدی فرازمانی به شعر بخشید و بیان شعری را به مسائل مطلق گره زد: اخلاق و ارزش‌ها به معنای عام کلمه. این‌گونه باعث شد که شعر، به لحاظ ذهنیت حاکم بر آن، بیشتر با مفاهیم و افکار جمعی سروکار داشته باشد تا تجارب فردی. و چون هرچه جمعی است، به لحاظ محتوایی، مبتنی بر ارزش‌های ثابت است، نحوه‌ی بیان آن هم ثابت ماند. ضمن اینکه اسلام، در عرصه‌ای دیگر، بنابر تفسیر خط سیر دنباله‌رو، نفی شعر بود، چون قرآن هم به لحاظ زبانی و هم به لحاظ تقدم از آن پیشی گرفته بود.

شعر در جاهلیت «درست‌ترین علم» بود، اما با ظهور اسلام، قرآن درست‌ترین علم شد و «درست‌ترین شعر» آن شعری شد که از این درست‌ترین علم الهام می‌گرفت. این‌گونه بود که زیبایی‌شناسی با علم اخلاق یکی شد.

یکی شدن علم اخلاق با زیبایی‌شناسی مرز میان شعر و قانون، فرهنگ و سیاست، را از میان برد. هم شعر نوعی رفتار اخلاقی شد هم اندیشه یک‌سر نوعی قانون‌گذاری و تشریح. اینجاست که می‌فهمیم چرا اجماع هم‌زمان هم عملی است هم نظری، هم از نظر برمی‌آید هم از عمل، و چرا اجماع حجت است. وقتی پای قانون‌گذاری در میان باشد، هر اکثریتی حجت غالب است. وقتی پای ذوق‌ورزی هم در میان باشد، هر اکثریتی حجت غالب است. شعر درست آن است که با ذوق اکثریت سازگار باشد، مثل حکم و نظر درستی که از اجماع اکثریت برخوردار است. این بدان معناست که «اکثریت» شایسته‌تر هم هست، چون حق بیشتری دارد. و شاعر کسی است که ذائقه‌ی «اکثریت» را به بیان درمی‌آورد.

اسلام در مجموعه‌ای از ساختارها بروز پیدا می‌کند: ساختار دینی، که زیربنای کلی است؛ ساختار سیاسی - اجتماعی، که حالت تشکیلاتی اسلام است؛ ساختار فرهنگی، که صورت بیانگر آن است. همان‌طور که در خط سیر دنباله‌رو، فرد دین‌دار نمی‌اندیشد و به جای او دین است که می‌اندیشد، و زبان‌دان چیزی نمی‌گوید، بلکه خود زبان است که سخن می‌گوید، از فرد فعلی سر نمی‌زند، بلکه خداست که فاعل است، شاعر هم چیزی نمی‌نویسد، بلکه خود شعر است که می‌نویسد. شاعر آنچه را در عقل و ذائقه‌ی امت نوشته شده بازنویسی می‌کند و اگر هنری داشته باشد آن است که این بازنویسی را به‌خوبی انجام دهد. عقل و ذائقه‌ی امت ساختاری اخلاقی است. به همین دلیل، مدح (اخلاق پسندیده) و هجو (اخلاق ناپسند) فنون اصلی و غالب در شعر عربی‌اند. چندان‌که می‌گویند شعر یا مدح است یا هجو و دیگر انواع شعر فرع بر این دو است؛ مثلاً غزل مدح صفات محبوب است، مرثیه مدح صفات فرد درگذشته است، توصیف وصف خوبی‌ها و زشتی‌هاست. پس شعر، به‌لحاظ نظری، پای‌گذاشتن بر جای پای گذشتگان است و به‌لحاظ عملی، رابطه‌برقرارکردن با ارزش‌های موروث پیشینیان دور است؛ یعنی ارتباط‌برقرارکردن با سلطه (بالفعل یا بالقوه) که نماد پاسداری و دفاع از این ارزش‌هاست. به‌لحاظ بیانی هم یگانگی اسم و مسماست؛ یعنی اینکه شعر باید مانند دین منطبق بر حق باشد، به‌دوراز دروغ و آنچه شبیه دروغ است، مانند مجاز و خیال.

این‌گونه بود که رابطه با قدیم ابعاد روانی پیدا کرد و به‌طور خاص در پدیده‌ی واکنش منفی در برابر هرچیز جدید جلوه یافت. آخر چیز جدید در آنچه در روان انسان جای گرفته و قرار

یافته تغییر یا اختلال ایجاد می‌کند. آنچه ایستاست و قرار یافته، حالت جمعی دارد. به همین دلیل، فرد نوآور در وهله‌ی اول با واکنش منفی مواجه می‌شود، اما اگر جمع آن را بپذیرند، این واکنش ضعیف می‌شود و از میان می‌رود. از این‌روست که نوآوران و تجدیدنظرخواهان غالباً به گفته‌ها و نگره‌های گذشتگان استناد می‌کنند؛ یعنی برای تغییری که سودای آن دارند از آنچه پیش‌تر قرار یافته توجیه می‌آورند، و برای دفاع از پویا از عناصری استفاده می‌کنند که آن را از خود ایستا برمی‌گیرند.^[۱۷] انگار «جدید» حجابی میان انسان و فطرت اوست و واکنش منفی به «جدید» در حکم چسبیدن به فطرت است؛ یعنی هرچیزی جز فطرت که به «رأی» و اندیشه خطور کند، تغییرپذیر است. آنچه امروز به تأیید رأی برسد، فردا نقض می‌شود. به همین دلیل، نباید فطرت را تابع «رأی» (نظر شخصی) کرد، آن‌ها باید تفکیک شوند و حتی رأی تابع فطرت شود.

این رهیافت ادبی برآمده از رهیافت دینی بنا بر قرائت خط سیر دنباله‌رو است. دین وحی جاودانه است، اما اندیشه و فلسفه ساخته‌هایی انسانی‌اند. وقتی می‌گوییم وحی تابع منطق اندیشه یا فلسفه شود، یعنی وحی را در معرض تغییری قرار دهیم که چه‌بسا به منتفی شدن آن بینجامد. افزون بر این، وحی حرف آخر است، اما در فلسفه حرف آخر نداریم. ضمن اینکه تابعیت وحی از فلسفه به‌معنای پذیرش برابری مکتوب خداوند با مکتوب انسان است.

به‌لحاظ تاریخی - اجتماعی چند عامل به تشبیت دنباله‌روی یا تقلید کمک کرد که آن‌ها را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

عامل نخست این احساس فرد عرب، به‌صورت کلی، در زمانه‌ی فتوحات بود که مهاجم است و قومی که هدف حمله‌اش قرار گرفته‌اند نه فقط با وی متفاوت، که از وی فروترند. این گرایش نژادپرستانه باعث شد که اعراب به آنچه میان‌شان با دیگری فاصله می‌انداخت بیشتر بچسبند؛ این فاصله عموماً گذشته‌ی فرهنگی - دینی و به‌طور خاص زبان بود. شاید به همین دلیل بود که اعراب عموماً چندان سراغ حرفه‌ها و پیشه‌ها نرفتند. انکار آن‌ها را در برابر زبان و دین، که قوام شخصیت‌شان و مایه‌ی تفاوت‌شان از غیر بود، امری حاشیه‌ای می‌دیدند. عامل دوم این بود که هنوز فتوحات تمام نشده، انواع واکنش‌ها از جانب ساکنان اصلی سرزمین‌های فتح‌شده آغاز شد. این‌گونه بود که فتح به نوعی نزاع داخلی میان عرب و غیرعرب در جامعه‌ای یکپارچه و باثبات تبدیل شد. این ساکنان اکنون در موقعیت هجوم، در عرصه‌های گوناگون، جای گرفته بودند و ندای تغییر سر می‌دادند و واکنش اعراب به

از این همه نتیجه می‌گیریم که دنباله‌رو صورت‌ها یا تجسم‌های ایده‌راه ایستایی می‌کشاند، اما نوآور همیشه به مرحله‌ی پیشاشکل‌گیری نظر دارد، به نخستین جوشش‌های سرچشمه. اولی آنچه را کامل شده کش می‌دهد، دومی کمال تازه‌ای می‌آفریند. اولی پی‌درپی آغاز را تکرار می‌کند، مثل کودکی که همیشه کودک می‌ماند؛ دومی همواره در پی گذر از کودکی است و همواره آغاز خاص خودش را دارد.

۵. اصل پنجم آن است که دنباله‌رو زبان را با کلام یکی می‌کند، یعنی زبان و شعر را. در سطح نوآوری، تفاوت بسیاری میان این دو هست. زبان بر شاعر تقدم وجودی دارد - یعنی شاعر زبان را انتخاب نمی‌کند - اما شاعر است که بر شعر تقدم وجودی دارد، یعنی شاعر می‌تواند این یا آن شعر را بنویسد و این‌گونه یا به نوعی دیگر سخن بگوید. بنابراین، زبان اصلاً برای همه شناخته‌شده است، اما کلام ترکیبی جدید و متفاوت است. کلام نوآوری قالب‌ها و جمله‌های بی‌سابقه است، نوآوری‌ای تابع شخصیت نوآور. زبان، به خودی خود، گوهر مشخصی ندارد که بیانگر آن باشد و امری جمعی است، نه فردی، و هویت فردی ندارد. زبان از پیش آماده است، اما کلام بر معنایی دلالت دارد که به فاعل متکلم اشاره می‌کند. پس کلام امری فردی است و طبعاً هویت فردی دارد. وجه پیچیده‌ای که با نحو و صرف و عمومیت و گوهر جمعی سروکار دارد زبان است، و وجه شاعرانه‌ی نو که با ویژگی‌ها و گوهر فردی و خلاقیت سروکار دارد کلام است. زبان ایستاست و کلام همواره در حرکت.

۸

رابطه‌ی میان جدید و قدیم از منظر نگاه دنباله‌رو دینی - زیبایی‌شناسانه را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

۱. قاعده و نقطه‌ی عزیمت آشکارگی است. جاهلیت «ابلاغ آشکار» (البلاغ المبین) است، چنانکه قرآن هم ابلاغ آشکار است. لازمه‌ی این نگاه، دو چیز است: نخست، کسی که از این «ابلاغ آشکار» بهره می‌برد حق ندارد مدعی پیش‌افتادن از آن شود؛ دوم، چنین کسی حق ندارد چیزی بنویسد که مردم توان فهم آن را ندارند. چون سخن‌گفتن با مردم بدان‌گونه که از فهمش ناتوان اند، باعث سرگردانی یا گمراهی‌شان می‌شود. عبدالله بن مسعود می‌گوید: «هر مردی که با قومی حدیثی گوید که به عقل آنان نرسد، فتنه‌ای باشد برای برخی از آن مردم». علی بن ابی‌طالب نیز می‌گوید: «حدیثی برای مردم بخوانید که برایشان مأنوس است و آنچه نامأنوس است وانهدید؛ آیا می‌خواهید که خدا و رسول را تکذیب کنند؟»^[۹۸]

این هجوم، خودبه‌خود، چیزی جز حفظ داشته‌ها و قرار یافته‌ها نبود. به همین دلیل، اعراب سراغ حفظ میراث خود، به‌خصوص در عرصه‌ی زبانی - شعری و دینی، رفتند، چون موجودیت و عرب‌بودنشان مبتنی بر آن‌ها بود و هرگونه تعرض به میراثشان تعرض به موجودیت و هویتشان شمرده می‌شد.

عامل سوم این بود که فرد عرب، به‌سبب سرشت بدوی‌اش، زندگی را نه یک کل واحد با مظاهر گوناگون، که به‌صورت اجزای جدا از هم می‌دید. به همین دلیل، تغییر نحوه‌ی زیستن را می‌پذیرفت و آن را بهبود می‌شمرد، اما تغییر نحوه‌ی بیان زیستن یا تغییر راه‌های فهم آن را نمی‌پذیرفت. به همین دلیل، فرد عرب همواره زیستی دوگانه داشت: یک زیست مربوط به اندیشه‌اش بود و دیگری مربوط به زندگی روزمره‌اش. این وضعیت هم باعث می‌شد که او فاقد دید منسجمی باشد و هم اینکه بیشتر به گذشته‌اش بچسبد.

دنباله‌روی نظری دنباله‌روی بیانی را نیز در پی داشت و این عامل پیدایش چیزی شد که می‌توان آن را زیبایی‌شناسی دنباله‌روانه خواند که بر این اصول استوار است:

۱. اصل اول که پایین‌ترین سطح دنباله‌روی است و منظور از آن دنباله‌روی از چیزهاست به همان نحو که هستند یا آن‌طور که فهم رایج آن‌ها را می‌بیند. شاعر ایده‌ای قدیمی را می‌گیرد و آن را دوباره به نظم درمی‌آورد یا شعری قدیمی را می‌گیرد و شعری نظیر آن می‌سراید یا افکار و اندیشه‌های حکمت‌آمیز رایج میان مردم را در وزن‌ها و قالب‌های شعری می‌نهد. اینجا شاعر آنچه را نوشته یا حفظ شده باز می‌نویسد. شاعر ناسخ یا ناقل است.

۲. اصل دوم آن است که شاعر از ایده آن‌طور که خود می‌فهمد یا به نظرش می‌آید دنباله‌روی می‌کند، بدان معنا که کاملاً باور دارد که آن ایده درست و کامل است، اما در چگونگی فهم این درستی و کمال و برآورد آن‌ها تفسیر خاص خود را دارد و در نتیجه تصویر آن ایده را چنانکه به نظرش می‌آید می‌نویسد. یعنی تفسیر خاص خود از ایده‌ای را باز می‌نویسد که از پیش باور دارد که درست‌ترین و کامل‌ترین است.

۳. اصل سوم آن است که دنباله‌روی پای‌گذاشتن بر جای پای پیشینیان باشد؛ یعنی آنچه دنباله‌رو می‌نویسد نه نسخه‌ی مطابق اصل، که چیزی شبیه آن باشد، نه بازنویسی و استنساخ، که پای‌نهادن بر جای پای آنان.

۴. اصل چهارم آن است که دنباله‌رو زبان شعری را با قالب خاصی از شعر یکی می‌کند؛ یعنی نیروی زاینده‌ی زبان را با نیروی متناهی قالب یکی می‌کند. این‌گونه، دنباله‌رو در دایره‌ی بسته‌ی متناهی‌ها می‌ماند و نوآور با نیروی اصلی و بی‌نهایت سروکار دارد.

۲. داوری خواستن از غیر کتاب و سنت در مسائل دینی ضلالت است.^[۹۹] به همین قیاس، داوری خواستن در شعر از غیر قواعد جاهلی هم ضلالت است. همان طور که در دین اصلی داریم و فرعی که تابع آن است، در ادب نیز اصلی داریم و فرعی که تابع است. اصل ادب جاهلیت است و هرچه پس از آن آمده فرع و تابع آن است. همان طور که خلقت و آفرینش مخصوص خداست، تعیین اصول مخصوص قدمای جاهلی است و پس از ایشان کسی حق وضع اصولی متفاوت ندارد.

۳. جاهلیت به مثابه‌ی شعر ادبی است و همان طور که در تعارض شرع و عقل – یعنی نوآوری – شعر مقدم است، باید شعر جاهلی را نیز بر هرچه پس از آن است مقدم کنیم، هرچه می‌خواهد باشد، در هر زمان و مکانی. همان طور که مقدم دانستن عقل بر شعر به معنای «ارجاع مردم به چیزی است که راهی به شناخت و قطعیت در آن نیست و مردم در آن اتفاق نظر ندارند»،^[۱۰۰] مقدم دانستن شعر جدید یا فکر جدید بر قدیم نیز ارجاع مردم به چیزی است که در آن اختلاف دارند، چون چیزی است که به خودی خود آشکار نیست و دلیلی روشن برای درستی آن در میان مردم یافت نمی‌شود و در آن اختلاف و سردرگمی دیده می‌شود.

صدق اینجا صفت لازم برای اصل جاهلی است، مانند صدقی که همیشه با شرع ملازمت دارد. پس مبنا باز همان ارجاع مردم به قاعده‌ای است که در آن اختلاف ندارند. اصل جاهلی مانند شعر دلالتی آشکار دارد که در آن اختلاف نظری نیست، اما شعر جدید دلالت آشکاری ندارد که در آن اتفاق نظر باشد، بلکه در آن اختلاف بسیار است. بنابراین، آنچه مردم بر دلالتش اختلاف نظر دارند نباید سازی مخالف آن چیزی بزند که مورد اتفاق مردم است. به دیگر سخن، همان طور که در دین «آنچه درستی‌اش دانسته نیست، سازی مخالف با آنچه درستی‌اش دانسته است نمی‌زند»،^[۱۰۱] شعر جدید هم که درستی‌اش دانسته نشده، نباید سازی مخالف با شعر جاهلی بزند که درستی‌اش ثابت شده است.

۴. نبوت از چیزی که عقل بر نفی آن حکم دهد خبر نمی‌دهد، بلکه از چیزی خبر می‌دهد که عقل از شناختن آن ناتوان است.^[۱۰۲] به همین قیاس، شعر جاهلی چیزی در خود دارد که شعر جدید توان گذر از آن را ندارد، از این رو، همان طور که بر خلق واجب است که ایمان مطلق جزمی کلی به شرع و به بطلان هر چیزی خلاف آن داشته باشند،^[۱۰۳] شاعر جدید هم باید ایمان مطلق جزمی کلی به اصول شعر جاهلی و به بطلان هر چیزی خلاف این اصول داشته باشد.

۵. در دین، بدعت در برابر امر شرعی است. شرعی بودن ستایش است و بدعت بودن نکوهش.^[۱۰۴] بر همین قیاس، جدید و نبودن شعر نکوهش آن است و شبیه‌بودنش به روش‌های قدیم ستایش آن. از آنجاکه امر شرعی گاهی می‌تواند عقلی باشد، بدین معنا که شرع آن را تأیید کرده و مباح شمرده و اجازه‌اش را صادر کرده،^[۱۰۵] شعر جدید قابل قبول آن است که اصول شعر قدیم آن را تأیید کنند و مباح شمرند و اجازه‌اش را بدهند. چنین شعری جدید اصیل یا جدید قدیم یا جدید ستوده (محمود) خوانده می‌شود، مانند «بدعت محموده».

۶. آنچه ساخته‌ی قدیم است جدا از دیگر ساخته‌هاست؛ چیزی است خلاف عادت که نشان یگانگی دارد. فقط آن است که بی‌هیچ الگویی ابداع شده. انسان نمی‌تواند بدون هیچ الگویی بیافریند، چون چنین چیزی به معنای همسانی‌اش با خداست. باید گفت که انسان دست به نوآوری نمی‌زند، بلکه همیشه دنباله‌رو است.

۷. معنای درست و قطعی آن است که در کتاب و سنت و شعر قدیم آمده باشد، زیرا این‌ها اصول ثابت‌اند. هر معنایی که در این سه نیامده باشد، قابل استناد و استدلال نیست. هرچه در کتاب و سنت نباشد در دین باطل است؛ به همین قیاس، هرچه در شعر جاهلی نیامده باشد در عرصه‌ی شعر باطل است. به همین دلیل، نباید واژه و معنای تازه ساخت، چون باعث اختلاف می‌شود. باید واژه‌ها و معانی به‌جای مانده را به کار برد که این‌گونه شناخت به دست آید و چیزی نامأنوس نباشد.^[۱۰۶]

این سخن یعنی پذیرش اینکه وقتی از انسانی کاری سرمی‌زند یا نوآوری می‌کند، بدان می‌انجامد که نوآوری تکمیل یا معایر چیزی است؛ اولی یعنی شریعت ناقص است و دومی یعنی شریعت نادرست است. به دیگر سخن، پذیرش نوآوری، یا نقص کهنه را برطرف می‌کند یا چیزی مناسب‌تر از آن پیش می‌نهد و هر دوی این‌ها نادرست‌اند.

همین رابطه میان قدیم و جدید، خالق و مخلوق، در عرصه‌ی دینی، بر رابطه‌ی شعر قدیم و شعر جدید، یا اصل و فرع، یا ریشه و شاخ و برگ، در عرصه‌ی فرهنگی یا شعری، حاکم است. بنابراین، شاعر ابداع نمی‌کند، بلکه معنای قدیم یا ماده‌ای قدیم را در قالب دیگری می‌ریزد که خاص خودش است. این ماده اگر در شعر جاهلی بوده باشد، کار شاعر گونه‌گون کردن و پراکندن است؛ و اگر در غیر شعر جاهلی باشد، معنا در واژه‌ی عربی حضوری می‌یابد که در زبان اصلی نداشته است. این‌گونه، شعر جاهلی در هر دو حالت، صفت قدیم یافت؛ چیزی که نقطه‌ی آغاز ندارد و هرچه پس از آن می‌آید جدیدی است که در معنا یا لفظ وابسته به آن

انسان است نمی‌تواند معجزه باشد، چون معجزه‌بودنش به معنای برابری انسان با خداست. بر همین اساس، عالمان شعر و زبان از دو مبدأ موازی سخن گفته‌اند: نخست وحی که بنیاد هرچیزی است که پس از آن پدیدار شود و هرچه پس از آن آید باید شرح یا وصف یا تفسیر آن باشد؛ دومی شعر جاهلی و شعر صدر اسلام که مبدأ و در نتیجه بنیاد هرچیز پس از خود است. هرچه پس از آن می‌آید هم باید از آن پیروی و تقلید کند. این شعر مانند وحی معجزه است و هر شاعر بعدی نمی‌تواند بر آن چیره شود یا چیزی بنویسد که از بنیادهای آن درآید. پس مسئله در اساس بافتن از روی الگوی آن است، رنگ‌ولعاب‌دادنش، افزودن آرایه‌ای تازه بر آن.

۳. میراث شعری عربی میراثی کهن نظیر وحی شد. این یعنی اولاً اوج کمال آن یک بار برای همیشه رخ داده است؛ ثانیاً کمال در پس شاعر است نه در پیش او، یعنی چیزی است که در گذشته به دست آمده است، نه چیزی که ممکن است امروز یا فردا به دست آید؛ ثالثاً انکار تجدد و نوآوری، یعنی انکار امکان آن. چون دیگر صورت مسئله نسبت قدیم با جدید نیست، بلکه نسبت اصل ثابتی است که از هر جدیدی جدیدتر و از هر کمالی کامل‌تر است، با هرچه پس از آن آید. این بنیاد ناقص نیست تا تکمیل لازم داشته باشد. آنچه بدان افزوده شود تکمیلش نمی‌کند، بلکه چون موجی به دریا می‌پیوندد. پس اگر کمال از آغاز بوده، هرچه پس از آن می‌آید ضرورتاً کمال کمتری دارد. بنابراین، هر جدید یا نوی در قیاس با قدیم ذاتاً نقص است.^[۱۰۷]

۴. فقیه‌نماد تمدن عربی و اندیشه‌ی عربی اندیشه‌ای فقهی شد. اندیشه‌ی فقهی ضرورتاً نقل‌محور است، چون فقه بنا بر تعریف ابن‌خلدون «نظر در ادله‌ی شرعی بدین لحاظ که احکام از آن‌ها گرفته شود»^[۱۰۸] است. ادله‌ی شرعی هم قرآن و سنت و اجماع و قیاس است. پس اندیشه‌ی فقهی اندیشه‌ای است که عقل را کنار می‌گذارد و بر اساس نقل داوری می‌کند. به همین دلیل، عجیب نیست که ابن‌خلدون عنوان یکی از فصل‌های مقدمه‌ی خود را «در ابطال فلسفه و فساد مدعیان آن» قرار می‌دهد. ابطال فلسفه چیزی جز ابطال عقل نیست.^[۱۰۹] فقیه با امری ثابت که از پیش ایجاد شده سروکار دارد که همان شریعت است، و مأموریت او تفسیر شریعت و حفظ آن است. این نگاه فقهی، با اصول و فروع آن، در عرصه‌ی شعر نیز به کار گرفته شده است. همان‌طور که فقه اصول نهایی مقدسی دارد که حالت نمونه‌ی آرمانی آن در قرآن و حیات نبوی و سیرت خلفای راشدین تحقق یافته، شعر هم اصولی قطعی و ابدی دارد که چیزی در حد مقدسات است و حالت نمونه‌ی آرمانی آن در جاهلیت و صدر اسلام

است. شاعری که معنا و لفظ شعر خود را از منبعی آغازین و پیشین می‌گیرد، به هیچ معنا نمی‌تواند نوآور / مبدع شود، بلکه نام صنعتگر یا ریخته‌گر برای او مناسب‌تر است.

انکار امکان نوآوری را در قالب دیگری هم می‌توان بیان کرد: علم بدان معناست که معلوم در ذهن انسان حضور حسی یا ذهنی داشته باشد. ذهن آینه‌ی جهان خارج است و آنچه در ذهن است سایه‌ی امر خارجی است. خارج اصل است و ذهن انسان فرع. اما در مورد خداوند برعکس است، «ذهن» خدا اصل است و همه‌ی جهان خارج فرع. به همین دلیل، آنچه انسان «اختراع می‌کند» ضرورتاً برگرفته از جهان خارج است، هم صورت آن و هم ماده‌اش. چون صورت چیزی بیش از ترکیب‌های موجود در جهان خارج نیست. هر صورتی که به خیال کسی آید، یکی از صورت‌هایی است که خدا آفریده. بدین ترتیب، ذهن انسان چیزی را که در خارج موجود نباشد نمی‌آفریند، پس ذهن انسان به هیچ معنایی آفریننده نیست. حتی «عدم» هم در تصور می‌گنجد، و هرچه در تصور می‌گنجد آفریده‌ی خداست.

۹

این یکسان‌نگاری دین و زبان و شعر که در فرهنگ و جامعه‌ی عربی رواج یافت، نتایجی داشته که می‌توان آن‌ها را چنین خلاصه کرد:

۱. تفکیک زبان از معنا، یعنی تفکیک قالب از محتوا. همان‌طور که هیئت بیانی در قرآن کامل است، قالب بیان در میراث شعری – به‌طور خاص شعر جاهلی – نیز کامل است. و آنچه کامل است چه تغییری پذیرد؟ کامل مطلق است و هرچه پس از آن می‌آید برای آنکه ارزش داشته باشد باید برآمده از آن و بر موال آن باشد. پس دنباله‌روی از آن طبیعی و بلکه از باب تقلید از الگو/ بنیاد، ضروری است. شاید بتوان چیزی نظیر و هم‌سنگ آن آورد، اما پیشی‌گرفتن از آن ناممکن است. تقلید از آن هرچه هم ضعیف و ناقص باشد، باز با ارزش‌تر از هرگونه نوآوری الهام‌گرفته از الگو یا نمونه‌ای در خارج از میراث است.

۲. شعر نوآوری / آفرینش نیست، صنعت است. شعر آن نیست که شاعر با ابتکار خود قالب‌ها و راه‌های تازه‌ای برای بیان پیدا کند، بلکه آن است که اصل / بنیاد را باز یابد یا شکل تازه‌ای بسازد شبیه اصل یا در امتداد آن، و آن را به زبانی نظیر زبان اصل بیان کند.

آنچه فرو فرستاده شده (مُنزَل) برای انسان معجزه است. در لایه‌ی بیانی، معجزه در بردارنده‌ی هیئتی ابتدایی است که از یک سو باید از آن تقلید کرد، و از سوی دیگر، هرچه ساخته‌ی

انحطاطی شد که هرچه پیش می‌رویم بیشتر می‌شود؛ یعنی انسان هرچه از بنیاد فاصله‌ی زمانی بیشتری پیدا کند، نقصان بیشتری می‌یابد. شاید بهترین بیان این سخن در عرصه‌ی دینی را ابوالقاسم صقلی در کتاب الانوار آورده باشد: «خاص‌ترین مردم در فهم کتاب و شرح معرفت سنت و عمل رسول، مردمان سده‌ی نخست بودند که در عقل از همه برتر و در علم از همه وسیع‌تر بودند. سپس مردمان سده‌ی دوم سررسیدند که پس از صحابه عاقل‌ترین و عالم‌ترین مردمان به معانی آیات کتاب و اقتدای به آن و فهم شرح روشن‌گر صحابه بر آن بودند، جز آنکه ایثاری که خاص صحابه بود در تابعین ضعیف شد، همچنانکه زهد در حلال نیز در ایشان کاسته شد... سپس سده‌ی سوم رسید. در آن اکثر اهل علم از جهان رفتند و خوف و رجا و صبر و شکر در ایشان اندک شد، و جدل و خصومت و مجادله در ایشان شدت گرفت، و حقیقت امری خاص و جهل امری عام شد. آنگاه سده‌ی چهارم رسید که امر حق در آن پریشان‌حالی افتاد و سالکان در راه هدایت بی‌یار و یاور ماندند و نفاق فراوان شد و خیرخواهی و الفت اندک و نیت‌ها دیگر برای خدا نبود و دوستی‌ها بر سر خیانت و گناه و خون‌ریختن به باطل بود... اما در میان مردم بقایایی از اهل صدق بودند استوار در ایمان به قدر... پس چون سده‌ی پنجم در رسید، بلاها بر اهل اسلام در میان خودشان شدت گرفت، همه علیه یکدیگر بودند، چه آن دیگری نزدیک بود چه دور... یکی برای دیگری فتنه و یکی برای دیگری بلا بود... چون سده‌ی ششم سررسید، اهل صدق رفتند و منکران ماندند و ذهنیت انصار رخت بریست و ذهنیت استدلال جای آن را گرفت و چیزی از اسلام نماند جز نام آن. آنگاه از همه عجیب‌تر مردمان سده‌ی هفتم بودند که بدترین مردم‌اند که بر حالت ایشان قیامت سررسد و نفخه‌ی دوم دمیده شود.»^[۱۱۳]

در عرصه‌ی شعر هم بیشتر ناقدان عرب در این باب سخن گفته‌اند که محصول کار شاعر هرچه به اصل / بنیاد نزدیک‌تر، شاعرش بزرگ‌تر است. اصل نقطه‌ی ثابتی است که شاعران گرد آن می‌چرخند. هرچه از آن فاصله بگیرند، ارزششان کاسته می‌شود. شاعران مخضرم^۱ در مقایسه با عصر اموی به اصل نزدیک‌تر یعنی بارزش‌ترند. شاعران عصر اموی بارزش‌تر از شاعران عصر عباسی‌اند و اینان از پسینیانشان بارزش‌تر.^[۱۱۴] ابوعمر بن علاء بهتر از هرکسی این موضوع را بیان کرده است: «ما در میان پیشینیان چونان سبزه‌ای بر ریشه‌ی نخلی بلندیم.»^[۱۱۵]

تحقق یافته است. همان‌طور که فقیه عصر خلفای راشدین [یا عصر حضور] را نمونه یا آرمانی می‌بیند که روح شرعی صحیح در آن تجسم یافته و او می‌کوشد که از آن تقلید کند، شاعر هم باید عصر جاهلیت و صدر اسلام را نمونه یا آرمانی ببیند که روح شعری عربی صحیح در آن تجسم یافته و باید از آن تقلید کند. همان‌طور که در شریعت اجماع قاعده و معیار است، در شعر هم اتفاق سلاقی باید قاعده و معیار باشد. همان‌طور که فقه قواعد حافظ شریعت و بیانگر اراده‌ی عمومی را تثبیت می‌کند و اصالت می‌بخشد، شعر هم قواعد تأکیدکننده بر ضرورت تقلید از اصول را که بیانگر سلیقه‌ی عموم‌اند تثبیت می‌کند و اصالت می‌بخشد. به همین دلیل بود که رفته‌رفته شعر به نوعی «علم» تبدیل و بخشی از حیات اجتماعی - سیاسی شد. آخر شعر صنعتی بود در کنار دیگر صناعت‌ها. خلاصه اینکه همان‌طور که در نسبت فقیه با اصول نه سوژه‌بودن وی، که دقت فهم وی از آن‌ها مدنظر قرار می‌گیرد، سوژه‌بودن شاعر و عوالم درونی وی نیز نادیده گرفته می‌شود و به دقت فهم و تقلیدش از اصول توجه می‌شود، بدین لحاظ که از سلیقه‌ی عمومی و عرف و عادت خارج نشده باشد.

۵. اندیشه‌ی عربی اندیشه‌ای اجماع‌محور شد.^[۱۱۰] پذیرش اجماع یا اجتهاد و زیرشاخه‌های آن مانند رأی و قیاس و استحسان و استصلاح، به معنای منسوخ‌شدن متن - یعنی ابطال کتاب و سنت - نبود. اجماع و اجتهاد نسخ نمی‌کنند، چون «قوتشان از متون شارع کمتر است.»^[۱۱۱] و «رأی» چه اجمالی باشد چه فردی، آنجا به کار آید که «نص» در کار نباشد.^[۱۱۲] و «رأی» خلاف روح شریعت نباشد.

براین اساس، به نظر می‌آید که این نحوه دنباله‌روی فرهنگ عربی را بر پایه‌ی شرع بنا می‌کند نه آزادی؛ بر پایه‌ی متن ثابت کامل بنا می‌کند. شرع بیانگر اراده‌ی الهی است و به وجود انسانی نظام و معنا می‌بخشد، اما فهم شرع و عمل به آن به لحاظ سنتی چنان تنگ‌نظرانه و لفظ‌باورانه بود که هرگونه رشد فکری را در نطفه خفه کرد. به بیان دیگر، به تعادل میان حق و مسئولیت پایان داد. همه چیز مسئولیت بود و حق صرفاً ابزار اجرای مسئولیت. از اینجا بود که تفاوت میان زندگانی با شریعت پیدا شد، میان انسانی که شوق آینده‌ای با امکان‌های نامحدود دارد با شرع که در عمل مانعی در برابر این شوق بود. اگر تاریخ عربی را به یک خانه تشبیه کنیم، شریعت دیوار و در و پنجره‌هایش بوده است و زندگی آزاد و پرسش‌محور و بلندهمت صرفاً روزه‌هایی که حتی گاه از رساندن شعاع نوری هم ناتوان بودند.

۶. اندیشه‌ی عربی هنجارگرا شد؛ یعنی همیشه گذشته را هنجار دآوری دربارهی امروز و فردا قرار داد، بی‌آنکه به تحول و تطور اهمیتی دهد. از این بالاتر، امروز و فردا نماد

۱. شاعران مَخْضَرَم شاعرانی‌اند که هم دوره‌ی جاهلی را درک کرده‌اند هم دوره‌ی اسلام را. -م.

این نگاه فرهنگی دنباله‌رو بر جامعه‌ی عربی چیره شد و نظام فکری رایج و منافع طبقات بالادست را نمایندگی کرد. این همان خط سیر ایستاست که پیشتر تعریف آن را آوردیم، اما خط سیر دیگری در برابر آن و درگیر با آن بود که از آن به «خط سیر پویایی» یاد می‌کنیم. ابوذر غفاری از نخستین کسانی بود که با اندیشه و کنش خود در پی بنیان‌گذاری این پویایی برآمد. در فضای این بنیان‌گذاری بود که عثمان کشته شد. قتل عثمان نه کاری فردی، که اقدامی جمعی و نخستین نمونه‌ی انقلاب در اسلام بود. به تعبیر ابن اثیر، «مردم بر او شوریدند» (ثار به الناس) و این پس از آن رخ داد که حاضر نشد کارگزاران خود را برکنار کند و داد مردم بستانند. البته پیشتر او این وعده را داده بود، اما به وعده وفا نکرد و گفت: «اگر آن کس که شما خواهید به کار گیرم و آن کس که نمی‌خواهید برکنار کنم، پس من هیچم و کار حکومت (الأمر) به دست شماست.»^[۱۱۶]

از ویژگی‌های این انقلاب آن بود که دست‌اندرکارانش بر اقدام عملی تأکید می‌کردند. آنان می‌گفتند: «به قول بی‌فعل رضایت نمی‌دهیم». این سخن اشاره به وعده‌های عثمان بود که از زبان فراتر نمی‌رفت. از دیگر ویژگی‌های این اندیشه‌ی جمعی خشونت‌بار آن بود که سلطه از آن مردم است نه حاکمان، و حاکم باید تابع اراده‌ی مردم باشد. دیگر اینکه هدف انقلابیان نه قتل، که عدالت بود، و از عثمان یکی از این سه را خواستند: یا خود را برکنار کند، یا مروان بن حکم را تسلیم کند، یا او را می‌کشند. نویسندگی البدایة و النهایة اشاره می‌کند که آنان «خواستار آن بودند که مروان را تسلیم کند یا خود را برکنار سازد» زیرا «در پی کشتن شخص وی نبودند.»^[۱۱۷]

واپسین ویژگی‌ای که برای این انقلاب می‌توان برشمرد این بود که انقلاب فقرای مظلوم بود. عایشه در توصیف انقلابیان می‌گوید: «انبوه درهم‌آمیخته‌ی اهالی شهرها بودند و سقایان^۱ و بردگان اهالی مدینه.»^[۱۱۸]

حکومت بنی‌امیه در این فضای انقلابی و در نتیجه‌ی جنگی که معاویه با علی [ع] راه انداخت و در آن پیروز شد، تأسیس شد. این پیروزی معاویه نه فقط سیاسی، که اجتماعی نیز بود. هنر معاویه بهره‌برداری از واقعیت کنونی بود و هنر علی [ع] رهاشدن از امر کنونی. معاویه نماینده‌ی جریان تثبیت امر کنونی به نحوی بود که در خلافت خلیفه‌ی سوم ثبات

یافته و جا افتاده بود. اما علی [ع] نماینده‌ی جریان بازگشت بنیادگرایانه به بنیاد نخستین، پیامبر، و از سرگرفتن آن بود.

بدین ترتیب، حکومت بنی‌امیه بر پایه‌ی شکاف سیاسی و فکری جامعه‌ی عربی شکل گرفت. شکافی که هم افقی بود هم عمودی؛ یعنی شکافی که هم در فروع ایجاد شده بود هم در اصول. بدین سان، حکومت بنی‌امیه در حکم جزئی بود که بر کل چیره شد؛ یعنی افراد در این حکومت برای جماعت / کل فعالیت نمی‌کردند بلکه برای خود و «تعصب» خانوادگی و نژادی‌شان در تلاش بودند. «شهروندی» اهمیتی نداشت و انسان‌ها نه بر پایه‌ی شهروندی، که بر پایه‌ی یآوری‌شان طبقه‌بندی می‌شدند، زیرا – به حکم شکاف ریشه‌ای – شهروندی امتیازی بود که رژیم سیاسی به یاران خود می‌بخشید. یعنی شهروندی نه چیزی طبیعی یا عینی، که یک امتیاز بود؛ خلعتی از سوی حاکمیت که بنابر اراده‌ی حاکم کسی از آن برخوردار یا محروم می‌شد. بدین لحاظ، حکومت بنی‌امیه هرچند در شهر و جامعه‌ای متمدن شکل گرفت، حالت قبیله‌ای خود را حفظ کرد. بدوی‌ای بود در لباس شهری. شاید همین نکته ادامه‌یافتن فاصله میان جامعه و حکومت را توضیح دهد: حکومت بر افراد سلطه دارد و این سلطه برای آن افراد مسئولیت‌هایی ایجاد می‌کند، بی‌آنکه حقی به آنان دهد؛ مثلاً با بردگان مثل انسان هم رفتار نمی‌شد، چه رسد به شهروند. آنان را مالک می‌شدند یا مانند هر شیء دیگری دور می‌انداختند. برای برده‌ای با این وضعیت، حکومت حد مطلق بود: یا کاملاً تابع آن، یا کاملاً مخالف آن.

اگر این شکاف را بنیاد شکل‌گیری حکومت بنی‌امیه بشمریم، معنایش آن خواهد بود که در بنیاد این حکومت اراده‌ی جمعی یا اجماعی آزادانه جایی نداشت و این بنیاد یک‌سر در قوت سرکوبی و مقهورکردن بود. ادامه‌یافتن این حکومت هم با بیعتی بود که طی آن، فرد گردن‌نهادن کامل خود به رژیم سیاسی را اعلام می‌کرد و موظف به عملی‌کردن این گردن‌نهادن و خودداری از هرگونه اقدام نظارتی یا مخالف‌خوانی بود. رژیم در برابر خدا یا دین مسئول است و نه در برابر بیعت‌کنندگان، چون بیعت نوع دیگری از گردن‌نهادن به اراده‌ی خداست و خودداری از بیعت به نوعی گردن‌نهادن به این اراده و در نتیجه مستوجب جزا بود زیرا خروج از اراده‌ی الهی قلمداد می‌شد.

در نتیجه، در حکومت بنی‌امیه طبیعی بود که حق تابع قدرت و بلکه در برابر آن خاضع باشد. منظور از قدرت قدرت حکومت است، و به همین دلیل، منافع حکومت بر هر حق دیگری اولویت دارد. هر حقی جز حقوق حکومت – حتی اگر مشروع باشد – تابع حق

۱. اهل‌المیاه: از حرفه‌های رایج میان بردگان سیه‌چرده در مدینه سقایی و حمل و توزیع آب بود. -م.

مالکیت خود دارد. به حکم اولی، فرد غیرعرب و حتی غیرسرسپرده به بنی امیه از حیات سیاسی فکری محروم و به حاشیه رانده می‌شود. به حکم دومی، گرداگرد حکومت اموی را طبقه‌ای پر کردند که از فتوحات برای خود توان اقتصادی ساخته بودند. مختار ثقفی یک جا اشاره می‌کند که آنچه از فتوحات نصیب مسلمانان شد، حقی برابر برای همه نبود، بلکه از آن فرماندهان و کارگزاران خلیفه و باران نزدیک وی بود. این‌ها امتیازی بود برای یک گروه که از دیگران دریغ می‌شد، و نه حقی دسته‌جمعی. او برای اولین بار کوشید دیکتاتوری توده‌ها (اهل السواد) را برقرار کند؛ یعنی حکومتی که در آن قاعده‌ی هرم جامعه حکومت کند و سلطه‌جویی نظام تحمیل شده از بالا پایان یابد. به همین دلیل، او بشارت‌دهنده‌ی دیکتاتوری انقلاب برای پایان دادن به دیکتاتوری نظام سلطه‌جوی ظالم بود. این بنیان شکاف اجتماعی‌ای بود که در روند روبه‌رشد توسعه و شهرنشینی تقویت هم می‌شد. این شکاف به نوبه‌ی خود باعث شکاف ایدئولوژیک تندوتیزی شد. نزاع علیه حکومت بنی‌امیه در دو عرصه جریان داشت: نزاع سیاسی - فرهنگی برای نشانیدن اسلامیت به‌جای عربیت؛ نزاع اقتصادی - اجتماعی برای نشانیدن ساختار اقتصادی تازه و روابط ناشی از آن به‌جای ساختار و روابط رایج.

حکومت بنی‌امیه نظریه‌پردازان و ایدئولوگ‌هایی داشت که کارشان توجیه اقدامات و فعالیت‌های حکومت و نیز مبارزه‌ی فکری با مخالفان بود. در عرصه‌ی دینی، سلفی‌ها حق تفسیر را منحصر به خویش دانستند و هرکسی را که می‌خواست تفسیری متفاوت با تفسیرشان مطرح کند تکفیر کردند، با این توجیه که تفسیرهای رقیب مایه‌ی تردید در بنیان‌هایی می‌شود که خلافت اموی بر پایه‌ی آن استوار شده است. این سلفی‌ها خود را وارثان عصمت پیامبر می‌دانستند و به اقتضای همین عصمت درباره‌ی دیگران داوری می‌کردند. تفاوت تفسیر سلفی با تفسیر تأویلی گروه‌های مخالف در همین بود که اولی در کنار قرآن به سنت و قول و فعل صحابه به‌خصوص سه خلیفه‌ی نخست استناد می‌کردند، اما گروه دوم فقط قرآن را عزیمتگاه تفسیر خود قرار می‌دادند.

سلفی‌ها، نظریه‌پردازان ایستایی و دنباله‌روی، هرگونه تغییر در نگاه دینی‌ای را که ترویج می‌کنند ناممکن می‌دانند، حتی تا جایی پیش می‌روند که همه چیز را به حالتی درآوردند تا مطابق با این نگاه باشد. به همین دلیل، آنان معنای گسست یا جدایی از اصول اجتماعی و اخلاقی‌ای را که حکومت اموی بر آن پایه نهاده شده بود درک نمی‌کردند، چون آن اصول با نگاه دینی‌شان سازگار بود. به همین دلیل، کسانی را که از این گسست سخن می‌گفتند اهل

حکومت است. وقتی حق تابع حکومت است، آزادی فردی هم تابع حکومت و سلطه‌ی آن است. در این حالت، سلطه با مخالفان خود مذاکره نمی‌کند بلکه آنان را به زانو درمی‌آورد: نظامی زورمدار که سرکوب می‌کند و در آن مخالفان همیشه آماده و درکمین‌اند تا به نوبه‌ی خود نظام را یک‌سر زیرورو کنند.

در این حالت، حکومت امری الهی روی زمین است و قدرت و مشروعیت خود را از این نظریه می‌گیرد که انسان از لحظه‌ی زاده‌شدن تا جان سپردن در وضعیت آزمایش است و دنیا فقط عرصه‌ی آزمون. انگار وجود انسان به‌خودی‌خود یک گناه است و حیات دنیایی فرصتی برای رهایی از این گناه؛ فرصتی که با تن دادن به حکومت و اراده‌ی سلطه فراچنگ می‌آید. در عرصه‌ی کنش سیاسی و اجتماعی، حکومت سرپرست (قیّم) اوست و تبرئه یا محکومش می‌کند. در شخص خلیفه عدالت و قانون، سرکوبی و تسامح، با هم جمع شده است. او خلیفه‌ی خداست و سلطه‌ی مطلق وی را هیچ قانون یا اراده‌ی بشری‌ای نقض نمی‌کند. خلافت نهادی الهی است که هم از ساحت بیرونی انسان و هم از ساحت درونی او باخبر است و برایش تکلیف تعیین می‌کند. هم کردار او را تعیین می‌کند هم اندیشه‌اش را. خلافت اصولاً خطا نمی‌کند و اگر هم خطا کرد، کسی حق شورش بر آن را ندارد. پس خطای حکومت جزایی ندارد. مردم با خلیفه بیعت می‌کنند، به او مشروعیت می‌بخشند، اما حق نقض بیعت را ندارند. کار آنان فقط اطاعت و امتثال اوامر است، حتی بیعت آنان بیش از آنکه نشان‌دهنده‌ی اراده‌ی خودشان باشد، از اراده‌ی خداوند خبر می‌دهد. خلافت امتیازی است خدادادی و نه چیزی که انسانی به انسان دیگر ببخشد، و به همین دلیل، انسان توان الغای آن را ندارد، چون الغای آن به‌معنای الغای اراده‌ی خداست. به موجب همین امتیاز است که گردن نهادن انسان به خلافت واجب می‌شود.

براین اساس، جامعه دو بخش می‌شود: حکومت، مردم. حکومت مالک حقیقت و اصل رهایی انسان است، چون نماینده و پاسدار این اصل یعنی دین است. این همه یعنی مشیته‌ی الهی در کار است که نقض بدان راه ندارد و همسان آن روی زمین مشیت حکومت است که تجسم و تحقق آن مشیته‌ی الهی است. حقیقتی پیشین نیز هست که انسان آن را دریافت می‌کند و براساس آن زیست می‌کند و می‌اندیشد. این موضع دین را خارج از تاریخ و پست‌وبلندهای آن قرار می‌دهد و از سوی دیگر دین را عاملی می‌بیند که به تاریخ جهت می‌دهد.

این‌گونه است که درمی‌یابیم چگونه حکومت بنی‌امیه بر دو پایه استوار شد: ایدئولوژی برآمده از تفکر عربیت قبیله‌ای؛ اقتصادی که در آن حکومت تولید و ابزارهای تولید را در

خود شعر هم، چون به کار مدح و هجو و رثا می‌آمد، یک کالا به حساب می‌آمد؛ یعنی کاری درآمدزا بود که کننده‌ی آن را شاعر می‌خواندند. شاعر تولید خود را منظومه به منظومه می‌فروخت، مثل هر کالای دیگری. و این کالا، باز مانند هر کالای تجاری، تابع افت‌وخیزهای حکومت یا احوالات خلیفه (بازار عرضه‌ی این کالا) بود. شاعر، به‌مثابه‌ی فروشنده، در موقعیت انسانی آزاد نبود که اختیار کالای خودش را داشته باشد، بلکه ناچار بود آن را به فروش رساند، چون بدون صله‌ی خلیفه زندگی‌اش پیش نمی‌رفت و صلت خلیفه فقط آنگاه می‌رسید که شعر سرمایه‌ی سیاسی خلیفه را بیشتر کند. ارزش این کالا براساس میزان تقویت این سرمایه تعیین می‌شد.

با وام‌گرفتن از تعبیر هگل که جامعه‌ی بورژوازی را سرزمین عقل حیوانی می‌خواند، می‌توان حکومت بنی‌امیه را سرزمین دین حیوانی خواند. فرهنگ این سرزمین نه آزادی‌بخشی، که رام‌کردن بود. نظریه‌پردازان این حکومت طبقات نوپدید اجتماعی، توده‌ها/ «اهل السواد» را نیروهای منفی ویرانگری می‌دیدند که باید مهار و سرکوب شوند، اما «اهل بدعت» این توده‌ها و رفتارهایشان را عناصر سازنده‌ای می‌دیدند که برای ساخت جامعه‌ی جدید آزاد و عادلانه و غیرنژادپرستانه به کار می‌آید. طبیعی بود که «اهل بدعت» مبارزه را برای ساختن جامعه‌ای دیگر آغاز کنند، جامعه‌ای که نشانه‌های اولیه‌ی آن در حال آشکارشدن بود: به‌لحاظ اقتصادی در قالبی اشتراکی، به‌لحاظ فرهنگی در قطع رابطه با سلفی‌گری، و تأویل دین به‌نحوی که با زندگی زیسته‌ی مردم سازگار باشد. از همین جاست که اهمیت آراء بدعت‌گذاران آشکار می‌شود. آراء آنان نه‌فقط تغییری در ذهنیت پدید می‌آورد، که به تغییر تاریخی، یعنی سیاسی و اجتماعی، می‌انجامید؛ مخالفت با وضعیت حاکم در جامعه و تلاش برای تغییر آن بود. این‌گونه بود که اندیشه‌های فکری ناسازگار همواره با جنبش‌های انقلابی پیوند خورده بودند. این جنبش‌ها در بینوایی «اهل السواد» چیزی بیش از بینوایی می‌دیدند: انباشته‌ای انقلابی که می‌توان با آن نظام حاکم را ویران کرد. اما نقدی که این جنبش‌ها به کار گرفتند برآمده از این آگاهی بود که اوضاعی که نقد می‌کنند وضعیت خاص مرحله‌ی انتقالی در دوره‌ی تاریخی مشخصی است. به همین دلیل، در سطح نظری، نگاه مذهبی در نقد ایشان غالب بود و در عمل، نگاه اتوپیایی. همچنین آگاهی جنبش‌های انقلابی بیش از آنکه فاعلانه باشد، واکنشی و منفعلانه بود؛ آگاهی کامل به وضعیت واقعی انسان و منافع وی نبود. به همین دلیل، جنبش‌های انقلابی برآمده از این نگاه، بیش از آنکه به فکر برقراری آزادی باشند، به فکر سرنگونی رژیم حاکم بودند.

بدعت و هوای نفس (اهل البدع و الأهواء) می‌خواندند؛ یعنی آنان را از جامعه و سیاست به حاشیه و انزوا می‌راندند تا سخنانشان در حاشیه بماند. بدعت نه‌فقط خارج‌شدن از راه راست، که همچنین جلوگیری از ادامه‌داشتن این راه است. براین اساس، هر تغییری فقط و فقط می‌تواند گذرا باشد، چون جامعه پس از آن به همان راستی اصلی ایستای خود بازمی‌گردد. همیشه با تحول مبارزه می‌شود و همه منتظرند که «ابرها کنار رود» و به ایستایی بازگردند. تغییر به‌لحاظ عینی چیزی مانند پست‌وبلند و بیماری است و به‌لحاظ درونی صرفاً بازتاب‌دهنده‌ی هوای نفس و بدعت. بدین ترتیب، نظریه‌پردازان ایستایی، حکومت را تجسم وحدت «امت» یا «جماعت» می‌دانستند و هرگونه خروجی از آن را ویران‌کردن این وحدت و در عمل ایستادن در صف دشمنان امت می‌شمردند. پس شورش، هم به‌لحاظ دینی و هم به‌لحاظ سیاسی، چیزی است که باید از میان برداشته شود.

«اهل بدعت و هوای نفس» هم حکومت را نماد سیاسی وحدت امت می‌دانستند، اما بر این نکته تأکید می‌کردند که اوضاع و احوال به‌نحوی پیش رفته که ثروت امت به دست طبقه‌ی حکمرانان بنی‌امیه افتاده و حکومت کنونی چیزی جز حالت سیاسی سلطه‌ی این طبقه و سوءاستفاده‌ی آنان از دیگر طبقات نیست.

از اینجاست که درمی‌یابیم چگونه دولت بنی‌امیه با «اهل بدعت و هوای نفس» بدان لحاظ که نظریات دینی خلاف مذهب سنی را مطرح می‌کردند، مشکلی نداشتند، بلکه جنگ آنان با اینان به‌طور خاص به‌علت نظریاتی بود که برای حکومت و ادامه‌یافتن آن خطر می‌آفرید. درحالی‌که حکومت از لزوم تکرار گذشته‌ی تاریخی اسلام در مرحله‌ی پیدایش و جاافتادنش دم می‌زد و آن را بهترین الگوی ممکن می‌دید، «اهل بدعت و هوای نفس» می‌گفتند که این الگو آن چیزی نیست که حکومت اموی تصویر و بدان عمل می‌کند، بلکه چیز دیگری است که جز با ویرانی این حکومت به دست نخواهد آمد. حکومت بنی‌امیه چنین تبلیغ می‌کرد که آراء ایشان جامعه را ویران می‌کند و به‌سمت فروپاشی می‌کشاند، اما خود ایشان از خود دفاع می‌کردند و می‌گفتند که برعکس، جامعه را به‌سمت مرحله‌ی دومی می‌برند که در آن سوءاستفاده‌ی یک طبقه‌ی خاص و احتکار قدرت و ثروت به دست امویان برچیده خواهد شد. نظریه‌پردازان دنباله‌رو در پی آفریدن آگاهی منطبق با ساختار نظام حاکم بود؛ آگاهی‌ای که اطاعت و گردن‌نهادن را جای بیندازد، چندان‌که هدف از این آگاهی حفظ نظام باشد. نبود کار یا کمبود آن هم به ادامه‌یافتن این آگاهی خاضعانه کمک می‌کرد، چون افراد تابع نظام دریافت مستمری بودند و نصیبشان از بیت‌المال تابع میزان سرسپردگی و اطاعتشان بود.

کامل‌ترین حالت تشکیلاتی جنبش‌های انقلابی را در قمرطیان می‌بینیم. شورش قمرطیان علت‌ها و اهداف گوناگون اما ایده‌ای واحد داشت: شورش علیه طاغوت یا «سلطان جائر». جنبش‌های انقلابی اهمیت تحول‌ساز بزرگی داشتند که همانا جداکردن عربیت از اسلام بود. آنان به جای عربیت اسلام از اسلامی بودن عربیت سخن گفتند و با این سخن در عمل به اسلام ابعاد انسانی، فراقومی، فراجنسیتی دادند و مخاطب آن را انسان بدین لحاظ که انسان است ساختند. دیگر تحول مهم، اعتقاد به خلع سلطان ظالم و اعتقاد به این بود که خلافت منحصر به قریش نیست بلکه باید به شایسته‌ترین فرد و به کسی که بیشترین حق را دارد برسد، و مهم نیست که آن فرد چه رنگ و جنسی دارد. این تحول، در عمل، به برابری دینی مسلمانان انجامید و تفاوت میان برده و آزاد، عرب و عجم را برداشت و میان آنان برابری اقتصادی براساس عدالت و حق برقرار کرد؛ چیزی که در جنبش قمرطی «نظام الفت» نام گرفته بود و حالت اشتراکی داشت.

بدین ترتیب، به نظر می‌آید انقلاب علیه ساختار سیاسی - اقتصادی‌ای که رژیم بنی‌امیه نماینده‌اش بود، با انقلابی علیه ساختارهای دینی - فکری‌ای همراه بود که این رژیم به کار می‌گرفت یا بدان استناد می‌کرد. این انقلاب در عرصه‌های گوناگون فرهنگی رخ داد و آغاز آن از زبان بود. بیش از آنکه انقلاب در ماده‌ی معرفت باشد، انقلابی روشمند برای تثبیت فهم تازه‌ای از میراث فرهنگی و روش تازه‌ای در جست‌وجو و شناخت بود. اصول این انقلاب را می‌توان در سه چیز خلاصه کرد: اولویت عقل بر نقل، اولویت حقیقت بر شریعت، اولویت نوآوری بر دنباله‌روی.

به لحاظ نخست، جنبش اعتزالی نظریه‌پردازی عقلانی برای دین بود. آنچه معتزله با دین اسلام کردند تا حدی شبیه کاری است که فیلسوفان اولیه‌ی یونان با اسطوره‌های یونانی کردند. آنان با عقلانی‌سازی اسطوره فلسفه ساختند. به همین نحو عقلانیت معتزلی آغازگر پیدایش فلسفه‌ی اسلامی بود.

تا پیش از معتزله، دین آموزش بود، نه چون و چرا؛ پذیرش بود، نه پرسش؛ نقل بود، نه عقل. با اعتزال، مسئله‌ی دینی بار دیگر صورت‌بندی عقلانی آشکاری یافت و این صورت‌بندی فقط به یگانگی خداوند منحصر نمی‌شد، بلکه نبوت و ایمان و اخلاق را هم در بر می‌گرفت. از نظر معتزله خدا مفهومی عقلانی و در این مرتبه تصویری یک‌سر انسانی بود.

رازی در کار نبود: خدا و نبوت و جهان یک‌سر با عقل آشکار شده بود. از این رو، می‌توان گفت که جنبش اعتزالی در چهارچوب نقل‌گرایی دینی یک انقلاب بزرگ معرفتی بود: دیگر محور معرفت نه نقل، که عقل بود. خود خدا هم مسئله‌ای عقلی شده بود و در نتیجه می‌شد گفت: هیچ حقیقتی جز با عقل به دست آمدنی نیست.

شیعیان و عرفا دین را از شیئیت به نماد تبدیل کردند و مبدأ و زایش را در هم آمیختند، طوری که تفسیر صیوروت دین مبتنی بر تصویری یگانه‌انگار میان پدر و مادر بود. اما اعتزال تصویری کاملاً انتزاعی از مبدأ ارائه کرد که «تنزیه» خوانده شده است؛ تنزیه مطلق که به اقتضای آن هیچ صفتی برای خداوند نمی‌توان تصور کرد. خداوند خارج از جهان و غیر از آن است و از بیرون جهان را اداره و تدبیر می‌کند.

اندیشه‌ی عربی - به استثنای اندیشه‌ی شیعی و عرفانی - موضوع یگانگی هستی‌شناختی را مطرح نکرده و همیشه بر دوگانگی انسان تأکید کرده است: انسان ترکیبی است از روح و بدن، و روح با بدن همان کاری را می‌کند که خدا با جهان. روح، که «از امر خداست»^۱، در نهایت به خدایش باز می‌گردد و براساس شرط‌ها و در حالت‌های معینی، در اندیشه‌ی عرفانی، خدا را می‌شناسد و با او یکی یا به او نزدیک می‌شود و از قید زمان و تغییر رهایی می‌یابد.

این‌گونه بود که اعتزال بر جدایی خدا از جهان، و خدا از انسان، تأکید کرد و خداوند را امری نادیدنی در ورای جهان دینی دانست، در عین اینکه این نادیدنی حقیقت ثابت و ماندگار، و دیدنی توهمی روبه‌زوال است. این دقیقاً برخلاف تصور شیعی - عرفانی است که نوعی رابطه‌ی دیالکتیک میان نادیدنی و دیدنی یا میان خدا و انسان برقرار می‌کند. بدین لحاظ، اعتزال نه انقلابی اصیل، که انقلابی روشی بود، با این توضیح که در سنت دینی «خبر» - یعنی آیه و روایت - حقیقتی گوهرین و بلکه معرفت مطلق بود، اما اندیشه‌ی اعتزال «خبر» را تصویری تمثیلی از معرفت شمرد و آن را بخشی از ایمان عامیانه دانست. به نظر معتزله، یقین برآمده از عقل است، نه نقل.

از اینجا بود که معتزله گفتند عقل است که بر جهان حکم می‌راند و نوع رابطه‌ی جهان و خدا را تعیین می‌کند. جهان یک‌سر عقلی است و دین هم اگر با عقل تناقض داشته باشد، به هیچ نمی‌آرد. این سخن تحولی سرنوشت‌ساز در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی بود: فرد عرب / مسلمان شهادت یافت که همه‌ی وجود را، اعم از مادی و غیرمادی، تابع معیارها و احکام

۱. اشاره به قرآن، سوره‌ی اسراء، آیه‌ی ۸۵. - م.

عقل کند. درحالی‌که تا پیش از آن، فرمان‌بری سلفی - سنتی بر اندیشه و زندگی مسلمانان غلبه‌ی مطلق داشت. معتزله در پی سامان‌بخشی جهان دینی و جهان زمینی براساس عقل برآمدند. از اینجا بود که حرکت عقلی اجمالاً به مخالفت با هرگونه نظام ظالم شناخته شد. لازمه‌ی این مخالفت سامان‌بخشی مجدد حیات سیاسی و اجتماعی براساس اصول عقلی بود. تأکید بر عقل، با تأکید بر آزادی رابطه دارد: بدون آزادی، عقلی در کار نیست، و بدون عقل، آزادی‌ای در کار نخواهد بود. عقل واقعیت را درمی‌یابد و آزادی آن را تغییر می‌دهد یا براساس عقل از نو می‌سازد. کنش سیاسی عرصه‌ی توسعه‌ی آزادی است، یعنی توسعه‌ی عقل. جامعه‌ای که در عرصه‌ی سیاسی آزادی نداشته باشد، نه عقل‌مدار است نه آزاد.

بدین ترتیب، اعتزال معنای تازه‌ای به دین بخشید و تأکید کرد که انسان با توان عقلانی خود می‌تواند جهان و رازهایش را دریابد و بر آن چیره شود. این همان اصل استقلال عقل بود. این انسان است که حق را از باطل و خیر را از شر تشخیص می‌دهد. حقیقت امری قائم بذات است و عقل انسانی توانایی شناخت آن را دارد. دادن چنین اولویتی به عقل، مبارزه با هرچیزی را که خلاف آن باشد - چه در سیاست، چه اخلاق، چه اندیشه، چه دین - لازم می‌آورد. این طرز فکر انسان را از هر نوع تقلید رها می‌کرد و روشی تازه در معرفت را جای می‌انداخت و در عین حال پاسخی رودررو به تقلید سلفی بود که از ناتوانی انسان در دستیابی به خیر با اتکا به خویش یا به عقل یا به توان انسانی صرف سخن می‌گفت. از اینجا بود که اعتزال دین را از استبداد سیاسی جدا کرد و سیاست و دین را رفتارهایی عقلانی ساخت.

اما اعتزال عقل را خلاف دین نمی‌داند، بلکه دین را خود عقل می‌شمرد. عقل تخته‌بند هیچ نظام یا شکل از پیش تعیین‌شده‌ی معرفت نیست، بلکه اصلی کلی و ضروری است. پس آنچه جهان را تنظیم می‌کند، نه اصل تصادف و نه معجزه، که قانون فراگیر عقل است. معتزله با این نظریه گامی در مسیر انتقال انسان از تدین ثقلی و تقلیدی به تدین عقلانی و آزادانه برداشتند. آنان در نگاهی کلی همچنان با دین سروکار داشتند و آن را موضوع مباحث عقلانی خود قرار داده بودند. این خود نوعی سرگشتگی به همراه داشت، چون - برخلاف دین - امر غیبی را بر پایه‌ی غیب نمی‌نهاد بلکه آن را بر پایه‌ی عقل استوار می‌کرد؛ یعنی آنچه را برآمده از عقل نبود با سنجه‌ی عقل بررسی می‌کرد.

با این همه، نمی‌شد که فلسفه‌ای عقلانی به معنای ناب و ریشه‌ای کلمه فقط براساس جنبش اعتزال شکل بگیرد؛ شاید به دو علت: نخست آنکه عقل عربی، حتی در صورت‌بندی اعتزالی خود، در تفسیر ظواهر طبیعت، دخالت مستقیم و مدام خداوند را نفی نمی‌کند و

همچنان علت هر پدیده‌ی طبیعی را امر الهی (و نه طبیعی) می‌داند، در نتیجه معجزه را منکر نمی‌شود؛ دوم آنکه این عقل همچنان عقل ایمانی ماند، به این معنا که از مقدمات شرعی‌ای آغاز می‌کرد که آن‌ها را صحیح فرض می‌کرد. از این رو، به نوعی اسطوره‌ای و جدا از تجربه ماند. یعنی عقلی در سطح زبان - ذهن، نه طبیعت - تجربه. عقلی بر فراز که در روند تجربه و ساخت اشیا و کاربرد آن‌ها تغییر یا رشد نمی‌کند، بلکه فقط آموزه‌ها در آن متراکم می‌شود. عقلی که در پی تأثیرنهادن در انسان است نه طبیعت. عقل عربی زاده‌ی دیانت است نه پرسشگری، فرزند خدا و وحی است نه انسان و طبیعت.

پس به جنبشی عقلی نیاز بود که وحی را هم به خودی خود و هم در درون خود رها کند. گوهر وحی مبتنی بر نقص طبیعی انسان است. در این نگاه، انسان به توانایی خود - یعنی با تکیه بر عقل خویش - نمی‌تواند این نقص را جبران کند. پس برای رسیدن به کمال و رهایی، توانی غیرانسانی لازم است، نیرویی الهی که او را هدایت کند و این نیروی الهی همان وحی است. نجات‌بخش انسان نه درون او، که بیرون وی است.

ابن راوندی و محمد بن زکریای رازی بحث خود درباره‌ی وحی را چنین آغاز می‌کنند که وحی یا با عقل سازگار است یا نیست. اگر سازگار باشد، پس عقل ما را از وحی بی‌نیاز می‌کند و انسان به آن نیازی ندارد؛ اما اگر ناسازگار باشد، بدان معناست که عامل نجات انسان چیزی است که با توانایی انسان ناسازگار است. انگار انسان موجودی بیرون از خود است و این چیزی است که عقل آن را نمی‌پذیرد. پس در هر دو حالت، وحی یا نالازم است یا باطل. این سخن بدان معناست که انسان می‌تواند با تکیه بر عقل و بدون نیاز به وحی، جهان را درک کند و بر طبیعت و سرنوشت خود چیره شود. از آنجا که این توانایی، در عرصه‌ی سیاست و تاریخ و اجتماع، تخته‌بند سلطه‌ی زمانی و دینی وحی است، نخستین گام در آزادی انسان، از نظر تفکر الحادی، ره‌اشدن او از دین است.

لازمه‌ی این نقد و وحی نقد اندیشه‌ای است که وحی آن را تولید کرده است. آنچه نالازم یا باطل است، نه خود وحی، که اندیشه‌ی برآمده از وحی است... این نقد در نهایت نبوت را آغاز واقعیت می‌شمرد و پایان نظریه را آغاز تجربه می‌داند. با پایان اندیشه‌ی نبوی، اندیشه‌ی برآمده از تجربه‌ی انسانی به جای آن می‌نشیند و عقل در جهان واقعیت تحقق می‌یابد. بدین سان، اندیشه منبعث از تجربه است نه هبوط از غیب. همچنین سیاست رفتاری با استفاده از نام وحی و نوعی تصویری دینی از عالم نیست، بلکه رفتار انسانی براساس عقل است.

این منطق الحادی به معنای بازگشت بود به سرشت اصلی انسان و ایمان آوردن انسان

بدین لحاظ که انسان است. در این منطق، انسانی که تابع امر غیبی است، انسان نیست. پس گذر از وحی گذر از انسان وحی است؛ یعنی گذر ناانسان به انسان واقعی / انسان عقل. بدین ترتیب، الحاد در حکم انقلابی برای ویران کردن سلطه‌ی انسان به نام وحی بر انسان دیگر، یا به نام غیب بر واقعیت است. به همین دلیل، الحاد تأکید بر اراده‌ی خاص انسان است به شکلی که عقل او شریعت و نیرویش باشد. برای ملحدان، امر مقدس خود انسان است: انسان عاقل، و هیچ چیزی والاتر از این انسان نیست. در این موقعیت، عقل به جای وحی و انسان به جای خدا می‌نشیند. و اینجاست که الحاد بنیان زندگی و اندیشه‌ی برای آینده می‌شود، در برابر دین‌داری که می‌خواهد امروز و فردا را در فکر و عمل به گذشته بازگرداند. به دیگر سخن، الحاد نخستین حالت مدرن اندیشی در فرهنگ عربی - اسلامی است چون نقد وحی در جامعه‌ی مبتنی بر وحی از منظر اندیشه‌ی الحادی شرط اول هرگونه نقد و نیز هرگونه پیشرفت است.

الحاد پایان وحی و به همین قیاس آغاز «مرگ خدا» است؛ یعنی آغاز هیچ‌انگاری‌ای که خود مبدأ گذر از هیچ‌انگاری است. به جای «چنین کن» و «چنان نکن»، «بیندیش» و «رد کن» نشست. هیچ امر ونهی پیشینی در کار نیست، فقط عقل است که امر و نهی می‌کند. این‌گونه نقد وحی، در واقع چیزی جز نقد سیاست نبود. اینجا نقد امر آسمانی همان نقد امر زمینی است. این نقد نه فقط متوجه اصول و اندیشه‌هاست، که نیز متوجه نظام اجتماعی - سیاسی به میزان نمایندگی‌شان از آن اصول و اندیشه‌هاست. از منظر اندیشه‌ی الحادی، حکومت مبتنی بر دین ضرورتاً حکومتی ناعادلانه است، چون نمی‌تواند نگاهی واحد به شهروندان خود داشته باشد که دین و ایمان متفاوت دارند، و بی‌تردید باید یکی را بالاتر از دیگران بنشانند. از منظر اندیشه‌ی الحادی، چنین حکومتی اساساً فاسد است، چون در آن حق امتیازی است که انصاف به دین باعث به دست آوردن آن می‌شود. پس حق در آن امری خاص است نه عام. بنابراین، برای رهاشدن انسان از حکومت دینی خود حکومت است که باید از دین رها شود، چون دین به انسان‌ها برابری نمی‌دهد، بلکه برعکس، آنان را از هم متمایز می‌کند. آنچه برای انسان‌ها برابری می‌آورد، عقل است. پس باید دین را از جامعه سترد و عقل را برقرار کرد. ستردن اینجا منحصر به حکومت یا دین عمومی نمی‌شود، بلکه باید دین را از عرصه‌ی خصوصی - یعنی ایمان فردی - هم سترد.

این نقد اما در سطح عقلی ماند و با نقد وضعیت و مشکلات انسان همراه نشد. الحاد ناشی از آن هم در سطح عقلی ماند و الحاد تحول خواه و مبارز نشد. از این رو، اهمیت آن صرفاً

در عرصه‌ی تعریفی دیگر از ماهیت انسان است که در آن این ماهیت براساس عقل و نه وحی تعریف می‌شود. به دیگر سخن، این نقد انهدام دین بود، اما نه انهدام آنچه بر پایه‌ی دین در حیات و فرهنگ شکل گرفته بود.

اعتقاد به نقل به معنای اعتقاد به درستی و بی‌نقصی و استمرار آن در زمان و مکان بود و این بدان معنا بود که عرصه‌ی پیشرفت در حوزه‌ی منقول بسیار تنگ و محدود است. به همین ترتیب، اعتقاد به عقل، ضرورتاً به معنای روشن اندیشی و پیشرفت‌پذیری دائمی است، چون رهیافت نقلی ضرورتاً در پی تقلید و تکرار است اما عقل رد و انکار می‌کند، تغییر می‌دهد، انتخاب می‌کند و این همه تطور و پیشرفت را با خود دارد. این آن چیزی است که جنبش عقلانی آن را تثبیت کرده است؛ جنبشی که به طور خاص اندیشه‌ی الحادی را نماینده‌ی آن می‌دانیم. تا پیش از محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی، محور تأمل و اندیشه خدا / امر غیبی بود، اما آنان محور تأمل را به انسان / عقل تغییر دادند. این حرکت گامی اساسی در تأکید بر فاعلیت و آزادی انسان بود؛ یعنی تأکید بر اینکه انسان سرنوشت خود را به دست گیرد و با آزادی و عقل خویش همه‌چیز را بسازد. این آغاز رهایی فرد عرب از جبرگرایی، در هر دو حالت الوهی یا تاریخی‌اش، و از تصادف‌های کور بود. وقتی عقل و آزادی محور اندیشه و مبنای عمل باشد، نشان آن است که ایده‌ی پیشرفت - یعنی ایده‌ی فاعلیت دگرگون‌کننده‌ی انسانی - وارد میدان تاریخ شده است.

از آنجاکه انسان تحقق زمانی عرضی گوهری از پیش و ثابت بود، از زمان محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی دیگر می‌شد آن را تحولی مدام در سیر صعودی کمال دید، از جبر به آزادی. دیگر کمال تک‌نقطه‌ای نبود که یک بار تا ابد رخ داده باشد، بلکه نقطه‌ای شد که هرگز نمی‌توان کاملاً به آن دست یافت، چون انسان چیزی بیش از همین تلاش مدام به سمت پیشرفت و لایتناهی نیست. گوهر انسان در آزادی و عقل نهان شده، و به همین قیاس، گوهر واقعیت نیز در همان‌هاست. به این ترتیب، سوژه و ابژه و طبیعت اثرگذار و طبیعت اثرپذیر به هم می‌رسند. این‌گونه است که محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی بنیان عقلانی تازه‌ای برای جنبش‌های انقلابی رهایی طلب و هرگونه جنبش رهایی طلب در سطح نظری و عملی مطرح می‌کنند. اندیشه‌ی آنان بنیان‌گذاری نظری آزادی بود و به همین دلیل کوشش در جهت مقدمه‌چینی برای آن خود عملی انقلابی بود.

نتیجه‌ی پافشاری محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی بر رهایی انسان از وحی و سلطه‌ی آن چیزی جز الحاد نیست و این را می‌توان چکیده‌ی عملی اندیشه‌ی آنان دانست. از نگاه

به علت انحرافش از مسیر دینی اصیل است. به همین دلیل، نظم اجتماعی یا سیاسی ای که به جای آن می‌آید، پیشرفته‌تر و به‌روزتر از آن نیست، بلکه باید آن را این‌گونه سنجید که تا چه حد احیاگر مسیر دینی اصیل است. دین پیشرفتی است که پیشرفتی بیش از آن تصور نمی‌توان کرد.

براین اساس، تاریخ نه تغییری به‌سوی بهترشدن یا پیشرفت به‌سوی کمال، که چرخه‌ای است که همواره تکرار می‌شود.

به سخن دیگر، وحی به این لحاظ که متن است به کمال و نهایت رسیده، و تاریخ به این لحاظ که مجموعه‌ای از واقعیت‌هاست به کمال و نهایت نمی‌رسد و افق آن همواره باز می‌ماند. جنبش تأویلی کوشید که این تعارض میان وحی و تاریخ را برطرف کند. تأویل نوعی خوانش متن وحی است که در آن تعارض برطرف شده و کاملاً با آن سازگار باشد. از اینجا باید تأکید کرد که در این خوانش باید معنایی را استخراج کرد که با عقل تعارض نداشته باشد.

این‌گونه در جنبش تأویلی، رابطه‌ی انسان که بر پایه‌ی اولویت متن بنا شده بود، تحول یافت و بر پایه‌ی اولویت عقل - یعنی اولویت کنش تاریخی - قرار گرفت. این توجه به زمانمندی یا تاریخ، جلوه‌های گوناگون داشت: ابطال نبوت یا تجربه‌گرایی علمی، عرفان، خلاقیت شعری. در این جلوه‌ها دیگر تأکید بر امر کهن نبود، بلکه همواره به قول ابونواس بر «تازگی زمان» تأکید می‌شد.

از این زاویه، تأویل صورت‌بندی‌ای عقلانی برای درک حرکت تاریخ و همسازی با تغییرات زمان بود. زمان، از نظر وحی، همواره فقط یک تولید دارد که همان وحی است. اینجا امر تغییرناپذیر معیار فهم امر تغییرپذیر می‌شود. آنچه فراتاریخی است مسیر تاریخ را تعیین می‌کند، اما در نگاه تأویلی، زمان همواره چیزهای متفاوتی تولید می‌کند. اگر وحی به‌جای تاریخ زنده و عوامل مادی واقعی آن، عواملی غیبی و نازمانی را می‌نشانند و امر زمانمند را با اموری نازمانمند و امر انسانی را با امر الهی تفسیر می‌کند، تأویل تلاشی برای تخته‌بندکردن دین در زمان و ابعاد مادی و انسانی بخشیدن به آن است. این‌گونه است که تغییر زمان می‌شود فرارفتن از تقلید به سخن نو، یا گذر از امری که دیگر واقعیت ندارد به آنچه بر پایه‌ی واقعیت استوار شده. از همین جا بود که امروز با گذشته تعارض یافت و امر کنونی از در رقابت با امر متقدم درآمد. ایجاد احساس نسبت با امر کنونی ضرورتاً به معنای احساس نسبت با امر ممکن - یعنی آینده - است.

آنان، تاریخ تجلی اراده‌ی خداوند نیست، چنانکه حکومت یا سلطه‌ی خلفا را هم نمی‌توان تجلی یا تجسم این اراده شمرد. آنان حکومت و تاریخ را تابع اراده‌ی انسان می‌شمردند و از این نتیجه می‌گیرند که بر انسان است که جهان خارج را چنان بسازد که با آزادی و عقل سازگار شود و انسان اراده و آزادی خویش را برای رقم‌زدن تاریخ و ساختن حکومت به کار گیرد. این نگاه آنان معنایی جز پایان دادن به هژمونی دین و حاکم‌کردن هژمونی آزادی و عقل به‌جای آن ندارد. آنان با این باور خویش، حقیقت‌بودن امر گذشته را خطا می‌شمردند و می‌گویند که حقیقت آن امری است که در عمل به دست می‌آید و بر ما آشکار می‌شود؛ یعنی حقیقت را در کنش است که می‌شناسیم نه در تأمل و نظر عقلی. با چنین مقدماتی است که محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی می‌گویند که انسان به دنیا آمده تا بدون دین، یعنی بدون اندیشه‌ای از پیش آماده شده - چه مطلق باشد چه غیرمطلق - زیست کند. سخن واپسین اینکه این رهیافت افزون بر آنکه برآمده از الحاد است، ناشی از نظریه‌ی خاص درباب انسان نیز هست. نظریه‌ای که انسان، و نه خداوند، را مرکز جهان می‌شمرد.

۱۲

جنبش عقل‌گرا با تثبیت مفهوم تازه‌ای از تاریخ که مبتنی بر اصل تأویل بود - اصلی که خود بنیان نهاده بودند - تأثیر دیگری نیز داشت. تاریخ، در نگاه سلفی، چیزی جز محتوای ضمنی دین نیست. دین سالار دنیاست و تاریخ جلوه‌های گوناگون این سالاری است. از آنجاکه دین را از منظر پیشرفت و پس‌رفت تاریخی نمی‌توان دید، بلکه فقط باید آن را به چشم کمال تغییرناپذیر نگاه کرد، تاریخ عربی را هم نباید از منظر پیشرفت و پس‌رفت تاریخی دید. حکومت‌هایی که پی‌درپی بر سر کار آمدند هم چنین نبود که خود را پیشرفتی در برابر حکومت سابق تعریف کنند، بلکه همواره بر پابندی بیشتر خود به دین، یعنی بازگشت واقعی‌تر به بنیاد/ اصل تأکید می‌کردند. پس تاریخ پیشرفت نیست، بلکه تجسم رفتارهایی دنیایی است که براساس مبادی دینی انجام می‌پذیرد. فرسودگی یک نظم اجتماعی یا سیاسی بدان علت نیست که نیروهای خود را از دست داده، بلکه

۱. نکته اینجاست که کار ادیان و آموزه‌های انبیا نیز تقویت و هدایت عقل و روشن کردن راه برای آن است تا دنیایی بهتر و در نتیجه آخرتی شایسته‌ی مقام انسانی بسازند. تأثیر گناه و خطاهای اخلاقی بر داوری عقلانی نکته‌ای است که بر کم‌تر اهل اندیشه‌ای پوشیده مانده است. عقلی که هدایت‌شده به صراط الاهی باشد به‌حق شایسته‌ی حکومت و رقم‌زدن تاریخ است. - ناشر.

نکته اینجاست که پیدایش این احساس در فرهنگ عربی - اسلامی باعث شدت‌گرفتن نقیض خود شد و رویکرد سلفی را به ایمان بیشتر به گذشته و چیرگی آن کشاند و این طرز فکر را در آنان تقویت کرد که امروز چیزی جز هبوط و فاصله‌گرفتن از اصل نیست. با این نگاه، نسبت فرد با آینده در ایده‌ی استمرار نبوت، یا هدایت منتظر، یا جنبش انقلابی برقرار شد. هردوی این رویکردها نتیجه‌ی احساس سنگینی امر کنونی است: اولی امر کنونی را در مقایسه با گذشته انحراف و هبوط می‌بیند، و دومی روی به سوی آینده می‌کند، چون پاسخ مشکلات خویش را در امر کنونی نمی‌یابد. اولی آغاز را تکرار می‌کند، و دومی فقط در حد هم‌نوایی با تاریخ به آن می‌نگرد.

دین - با برداشتی که در اندیشه‌ی سلفی چیرگی یافت - آخرت را در برابر دنیا، و امر غیبی را در برابر امر طبیعی قرار داد. این کار جدا کردن اندیشه از واقعیت بود؛ تفکیکی نظیر جدا کردن نفس از جسم. به لحاظ اصولی با بیگانگی‌ای دوجانبه مواجهیم: اندیشه با واقعیت بیگانه است و واقعیت با اندیشه. به لحاظ اصولی، نزاعی در کار است که نجات (یا هلاکت) نه در یگانگی آن‌ها، که در چیرگی یکی بر دیگری است. در نتیجه، طبیعی است که رهیافت نگاه دینی به دنیا، شکل‌دادن به آن و چینش مجدد آن به نحوی است که با آخرت سازگار باشد. واقعیت از پیش با نگاهی آرمان‌گرایانه طراحی شده است که در آن، اشیا سوژه‌هایی مستقل نیستند، بلکه به لحاظ سازگاری یا ناسازگاری‌شان با این نگاه مد نظرند. واقعیت از پیش شناخته شده است و مأموریت انسان آن است که شناخت را بشناسد. به تعبیری، این واقعیت باید در روند تطور خویش نشان دهد که با این نگاه آرمان‌گرایانه‌ی غیبی سازگار است و اگر چنین نباشد، منحرف است و باید آن را درست کرد.

روی دیگر سکه‌ی این تعارض دنیا و آخرت، تعارض آزادی عمل و ضرورت، فطرت و عقل، سوژه و ابژه است. به موجب این تعارض، انسان / سوژه باید شیء خارجی / ابژه را آنچنان که خدایش آفریده ادراک کند؛ یعنی روابط میان پدیده‌های جهان را چنان دریابد که خداوند اراده کرده است، و در پی چیزی فراتر از آن برنیاید. پدیده‌های جهان بر همان حالت‌اند که خداوند تصور کرده است و اسرار یا ماهیت آن‌ها را انسان در نخواهد یافت و به عقل درنیاید، بلکه باید آن را به خدا واگذار کرد؛ یعنی از وحی گرفت. با این نگاه، پدیده‌ها عملاً معنایی فراتر از معنای ظاهری خود ندارند. «وجود» همین امر عینی تحقق یافته است: آنچه پیش‌تر بوده برای ما ناشناخته است و ممکناتی که بعد پدید خواهند آمد، به خدا مربوط‌اند، نه به انسان. در میدان معرفت، این یعنی همان حالت نقلی ایمان به ظاهر وحی و خودداری

از پرداختن به باطن یا ماهیت، که این فقط در دایره‌ی علم خداست. این‌گونه، اندیشه‌ی انسانی چیزی جز بازتاب وحی یا تفسیری نقلی نیست. به قیاس دوگانه‌ی دنیا و آخرت، تن و روح، دوگانه‌ی خدا و امت نیز ایجاد شد. در اندیشه‌ی سلفی وجود واقعی اسلام در وجود امت / جماعت تحقق یافته و رأی راستین، رأی جماعت است. فرد موجودیت و اندیشه‌ی خود را - یعنی انسانیت خود را - درون جماعت تحقق می‌بخشد. این‌گونه است که دین، در مرحله‌ی کنش، از نظر سلفی‌ها، چنان می‌نماید که گویی کاری به نجات انسان، به مثابه‌ی موجودی متمایز و مستقل، ندارد و فقط به نجات امت یا جماعت می‌اندیشد. دین مشکل فرد را حل نمی‌کند جز در چهارچوب مشکلات امت - به مثابه‌ی یک کلیت یکپارچه - و این بدان معناست که آزادی مانند اندیشه مسئله‌ای جمعی است و نه فردی.

۱۳

جنبش انقلابی یا جنبش عقل‌گرا تلاشی بود برای از میان برداشتن تناقض یا تعارض میان سوژه و ابژه، آخرت و دنیا، خدا و جهان اما تجربه‌ی عرفانی کوشید که این تعارض را با تأکید بر تجربه‌ی شخصی از میان بردارد؛ یعنی فردی که سوژگی خود را در گفت‌وگویی دوجانبه با خداوند (گفت‌وگوی من و تو) تحقق می‌بخشد. در این تجربه، دنیا نه روی دیگر سکه، که تکمیل آخرت است، و جهان جلوه‌ی خدا، یعنی نوع دیگری از حضور خداست.

وقتی عارف درمی‌یابد که چیزی جز سوژه نیست، پی می‌برد که هر دیگری، مانند خود / ذات، وجودش را محدود می‌کند. سرمنشأ حیات و اندیشه نه خود، که نسبت خود با دیگری است. نسبت واقعی میان خود و دیگری رابطه‌ی عشق است نه شریعت. عشق به دیگری است که به تو می‌فهماند که کیستی، و از اوست که با حقیقت نسبت برقرار می‌کنی. از هم‌کنش و نسبت برقرار کردن خود با دیگری است که اندیشه به جریان می‌افتد. یگانگی خود و دیگری برای تولید انسان، چه تولید ایجاد و چه فکری، ضروری است.

اندیشه‌ی عرفانی از ذره‌گرایی فکری، مذهب شافعی - سلفی، که وجود را مجموعه‌ای از اشیا و حالت‌های جدا از هم متعارض پایدار می‌بیند (آتش و آب، شب و روز، شادی و اندوه، بهشت و دوزخ، و امثال آن‌ها)، فرامی‌رود. در اندیشه‌ی عرفانی دیگر شب در برابر روز نیست، بلکه روی دیگر آن است؛ غم در برابر شادی نیست، بلکه امتداد آن است. عرفان نه فقط از منظر فکری، که از منظر عملی و رفتاری هم با سلفیگری مخالف است. عرفان تجربه‌ای تازه

در معرفت و رفتار است و فهمی دیگر از دین عرضه می‌کند، ناسازگار با سلفیگری تقلیدگرا. در سلفیگری تقلیدگرا، به نحوی که شافعی بنیاد نهاد، تأکید می‌شود که یقینی یا حقیقی بودن معرفت در نسبت با نقل مشخص می‌شود؛ یعنی هرچه از سوژه‌ی تلاشگر (مجتهد) و نیازها و توجهات او دورتر، یقینی‌تر. با چنین تصویری، حقیقت امر جدا از سوژه‌ی شناسنده است. این سوژه آن را کشف نمی‌کند، بلکه فقط منتقل می‌کند. در چنین تصویری، جهان امری غیرحقیقی و انسان در آن فردی بیگانه است، چون جهان تحقق آگاهی انسان نیست، بلکه چیزی است که از پیش به وی تحمیل شده است. از اینجاست که می‌توان گفت معرفت به اشیا نه برآمده از خود اشیا در حالتی که هستند، بلکه برآمده از تصور دین از ماهیت این یا آن شیء است. ماهیت اشیا درون این تصور برقرار یا حفظ شده است. هر حکمی درباره‌ی اشیا نه برآمده از درون آن‌ها، که برگرفته از بیرونشان است. به سخن دیگر، حکم درباره‌ی آنچه زمانی است، براساس مفاهیم و ارزش‌های نازمانی صادر می‌شود. حقیقت اشیا درون آن‌ها نیست، بیرونشان است: در تصویری که از آن‌ها وجود دارد؛ یعنی در وحی. بدین معنا درمی‌یابیم که چگونه حقیقت صدق و کذب نه در خود صدق یا خود کذب، که در بیرون آن‌ها و در نیت کاذب یا صادق است. خیر و شر نه اموری ذاتی یا عقلی، که اموری دینی و نقلی‌اند: حقیقت فعل در بیرون فعل تحقق می‌یابد.

عارفان در توضیح روش خود، معرفت به شریعت را از معرفت به حقیقت جدا می‌کنند. شریعت از دین است؛ از سخن، از چیزی که مستقیم و محدود و متناهی است. اما حقیقت امری باز و لایتناهی است. این بی‌نهایت‌بودن در ذهن عارف کامل نقش بسته است. چیزی بیرون من / سوژه وجود ندارد. جهان یک‌سر درون من است و آگاهی سوژه همان آگاهی جهان است. سوژه و جهان یکی‌اند و آگاهی سوژه حدودمرزی ندارد. سوژه هم متناهی را در بر می‌گیرد هم نامتناهی را. آنچه شافعی تنها جلوه‌ی حقیقت می‌شمرد، از نظر عارف، جلوه‌ی زبانی مبتذل محدود حقیقت است که مطلقاً یقینی نیست، بل از حقیقت دور است. حقیقت آن است که از ظاهر شریعت فرا روی. جهانی که شریعت توصیف می‌کند، صورت ظاهری یا دون دنیای حقیقی است. جهان حقیقی جهان باطن است، جهان‌رهایی و آزادی، آغاز جهانی که در آن تعارض وجود و ماهیت برداشته می‌شود.

از اینجاست که معرفت عارف به ظاهر و باطن اشیا تعلق می‌گیرد؛ یعنی به کلیت شیء و هرچه آن شیء در بر دارد. او از نبی / ناقل وحی هم بیشتر می‌داند، چون به ظاهر و جزئی بسنده نمی‌کند، بلکه خود را به باطن و کلی می‌رساند. او صورت را از معنا، وجود را از

ماهیت، تفکیک می‌کند و وجود ظاهری را وجودی عرضی و باطن را وجود اصیل می‌شمرد، بی‌آنکه آن‌ها را از هم جدا بداند.

بدین ترتیب، صوفی چیزی را بنا می‌نهد که می‌توان آن را اصل هویت ناهمگون نامید. معنا مربوط به عرصه‌ی هویت است و صورت عرصه‌ی ناهمگونی. حالت درست وجود، ترکیب صورت و معنا و یکی شدن آن‌هاست، نه صورت بدون معنا و نه معنا بدون صورت. در مورد اندیشه هم همین سخن را می‌توان گفت. اگر معنا را الف بنامیم و صورت را ب، رابطه‌ی آن‌ها را می‌توان این‌گونه بیان کرد که الف ب نیست، اما درعین حال الف ب است. الف هم خودش است، هم نیست. وجود واقعی حالت تحول الف به ب است؛ یعنی به وجود دیگرش و اتحادش با ب. صورت تعبیری از معناست که جز در حالت صورت‌بودن وجود ندارد. معنا (موضوع) همان صورت (محمول) است، بی‌آنکه این به معنای هویت یگانه‌ی آن‌ها باشد؛ گویی که حقیقت نه در ذات است نه در موضوع، بلکه در نوع مشخصی از رابطه میان آن‌هاست.

اصل هویت ناهمگون که به عارفان اجازه داد نوع رابطه‌ی خدا و انسان را تعیین کنند، در میان سلفی‌ها با بدفهمی شدید همراه شد و باعث شد که آنان عارفان را به حلول یا وحدت موجود (الاتحاد) متهم کنند. همان‌طور که خارج از چهارچوب صورت معنایی وجود ندارد، یا اینکه خارج از امر متناهی نامتناهی‌ای وجود ندارد، تفکیک خدا از انسان، امر غیبی از امر واقعی، ناممکن است. تفکیک خدا از انسان، در نظر عارفان، همان تفکیک انسان از خودش است. انسان و خدا یک چیزند بی‌آنکه میان آن‌ها «هو- هویت» برقرار باشد. به تعبیری می‌توان گفت خدایی خارج از سوژه‌ی انسانی وجود ندارد، بلکه به قول فویرباخ «انسان خود خدای انسان است»،^[۱۱۹] و به قول حلاج - چند قرن پیش از فویرباخ - «در این قبا جز خدا هیچ نیست.»^[۱۲۰]

الحاد انسان را از خدا رها کرد و عرفان - با نهادن خدا در درون انسان - از شریعت. از نظر عارفان، خدا نیرویی مجرد و خارج از طبیعت نبود، بلکه حالت کمال یافته‌ی خود انسان بود. انسان خود را تحقق می‌بخشد، یعنی با شناخت خویش خدای را می‌شناسد. بدین‌سان، جهان چیزی جز تجلی سوژه / خدا / انسان نیست. او تصویری از ماهیت است که دو بُعد (خدا - انسان) وحدت سوژه در آن یکی شده است، به این ترتیب که خدا طرفی در این سوژه نیست، بلکه نقطه‌ی بی‌نهایت آن در رشد و گشایش نامتناهی است. این‌گونه است که جهان جلوه‌گاه خالق، و انسان تصویر خدا می‌شود، و امر مقدس دیگر بیرون انسان نیست، بلکه درون اوست.

در آنچه به شعر و عموماً فرهنگ ادبی مربوط می‌شود، می‌دانیم که ویژگی غالب در فرهنگ عربی، چه در پیدایش آن و چه در حالت کاملش که شعر است، جنبه‌ی تعلیمی خطابه‌ای است. این فرهنگ در پی تحقق هدفی سرراست بود: متقاعدکردن. لذت و خوشی ابزاری برای اثربخشی، یعنی مفید و آموزنده‌بودن، است.

این فرهنگ الگوبرداری طبیعت یا کنش انسانی بود. از همین جاست که می‌فهمیم تأثیر مهم شعر در زندگی اعراب جاهلی چه معنایی دارد: شعر حکایت حال (الگوپردازی) انسان، و انسان حکایتگر شعر بود؛ یعنی خود را در آینه‌ی خویش می‌دید. شعر جاهلی نحوه‌ی زیست جاهلی را بیان می‌کرد و در کلام می‌آورد: زندگی شعر بود و شعر زندگی.

اسلام که آمد، مباحث نظری به‌جای اثرگذاری شعری نشست. شعر بخشی از کلیت رؤیای اسلامی و تابع اصول تغییرناپذیر معنوی طبیعی (خُلقی) آن شد. در نتیجه از یک سوی تابع سلطه‌ی حکومت بود و از سوی دیگر برخوردار از مزیت‌های فصاحت و بیانگری جاهلی. این‌گونه بود که نظریه‌ی پایبندی به اخلاقیات اسلامی و بیانگری جاهلی و درآمیختن آن‌ها مطرح شد و نتیجه‌ی آن پیدایش الگوی تازه‌ای برای شعر بود که مضمون اسلامی و قالب جاهلی داشت. در دل این نظریه، هسته‌های نخستین سلفیگری رشد کرد که دین را به زبان پیوند زد و سنجه‌ای تازه ساخت که براساس آن درباره‌ی شعر با توجه به غرض آن داوری می‌شد، نه خودش.

با چنین نگاهی بود که دوره‌ی موسوم به دوره‌ی مُخَضَّرَمی^[۱۲۱] بنیان نیرومندی برای بررسی شعر بر مبنای نظریه‌ی اسلامی نخستین فراهم آورد؛ یعنی بنیانی برای چگونگی تطور بیان شعری در روزگاران بعدی. دوره‌ی مخضرمی به‌لحاظی دوره‌ای انتقالی و به‌لحاظی دیگر دوره‌ی بنیان‌گذاری بود. دوره‌ی انتقالی بود، چون در آن ارزش‌های کهن جاهلی با ارزش‌های جدید اسلامی در نزاع بودند و تحول به‌سمت دومی باعث افت تولید شعری شد؛ دوره‌ی بنیان‌گذاری بود، چون نگاه اسلامی در شعر پس از چندی و با شعر اموی افول کرد، زیرا در آن دوره شعر اموی رویکرد جاهلی یافت و شاعرانش الگوها و معیارهای جاهلی را پیش گرفتند. البته این شاعران با شعر دوره‌ی مخضرمی نیز رابطه داشتند، اما این رابطه از باب رابطه با شعر گروه‌هایی بود که اتصال معنوی خود را با میراث جاهلی یا با آنچه اسلام تهدید منافعی خود می‌دید قطع نکرده بودند. پس اتصالی بود به قریش و به تعصب قبیله‌ای، و این هردو امتداد جاهلیت بودند.

از این بالاتر، اسلام (به‌مثابه‌ی یک رویکرد جدید) در شاعران نخستین خود، کسانی مانند حسان بن ثابت، کعب بن زهیر، عبدالله بن رواحه، عباس بن مرداس، قیس بن الخطیم، ابوقیس بن الاسلت تأثیری ننهاده بود. اسلام در شعر آنان موضوعی بیرونی و نه تجربه‌ای درونی بود. آنان از شعر برای تفاخر یا هجو مشرکان یا مجادله با آنان استفاده می‌کردند یا برخی آیات قرآن را تضمین می‌کردند یا پیامبر و مسلمانان را مدح می‌گفتند و این همه را به سبک جاهلی بیان می‌کردند، چه به‌لحاظ ساختار منظومه چه به‌لحاظ نحوه‌ی بیان؛ یعنی اسلام در ذهن و ضمیر آنان فهم تازه‌ای از انسان و روابط نوپای اجتماعی و راه‌حل‌های پیشنهادی اسلام برای مشکلات نوپدید و ارزش‌هایی که بنیان نهاده و بدان فراخوانده بود، نساخته بود. اسلام برای آنان پوششی بیرونی و نیز چهارچوبی اجتماعی، وسیع‌تر و پربارتر از چهارچوب قبیله، بود. اما آنان در سویدای تجربه‌ی خویش جانب قبیله را نگه داشتند، نه عقیده را. شاید بدان علت که همچنان نحوه‌ی زیست اجتماعی ایشان قبیله‌ای مانده بود. اسلام به‌لحاظ سیاسی استقلال قبایل را برچید، اما استقلال اجتماعی آن را حفظ کرد، صرف‌نظر از اینکه چه علتی برای آن بیابیم. ضمن اینکه اسلام در آغاز کار به‌لحاظ اداری از بسیاری از نظام‌ها و عرف‌های قبیله‌ای الهام گرفت.^[۱۲۲]

گزارش‌های ایام العرب [یعنی گزارش جنگ‌هایی که در دوره‌ی جاهلی و اوایل اسلام میان قبایل عرب درمی‌گرفت] نشان‌دهنده‌ی ارتباط اندام‌وار ساختار شعری و ساختار قبیله‌ای است. جنگ‌های داخلی قحطانیان، جنگ‌های قحطانیان با عدنانیان،^۱ جنگ‌های داخلی ربیع، جنگ‌های ربیع و تمیم، جنگ داخلی قیس، جنگ‌های قیس با کنانه، جنگ‌های قیس با تمیم، همه‌وهمه نشان‌دهنده‌ی این ارتباط است که در دو عرصه مشاهده می‌شود: یگانگی شعر و قبیله، یگانگی عملکرد قبیله با سخن شاعر.

اما رویکرد دیگری را هم در اشعار امرؤالقیس و طرفه‌ی بن العبد و شعر صعالبیک، به‌خصوص عروه بن الورد، و کسانی دیگر می‌بینیم که در آن این عادت قبیله‌ای خرق شده است: ویران‌کردن نظام ارزشی با عمل فردی به ارزش‌هایی که قبیله آن‌ها را نپذیرفته است یا ویرانی نظام ارزشی با رفتاری جمعی که هسته‌ی برقراری نظام و روابطی تازه در خود دارد که بخشی از آن خودداری از رفتن زیر بار امر کنونی و داشتن سودای چیزی دیگر است. این وجه دیگر

۱. قحطانی و عدنانی: همه‌ی قبایل عربستان به دو دسته‌ی بزرگ عرب قحطانی (یا یمانی، جنوبی) و عرب عدنانی (یا نزار، یا ربیع و مضر، یا شمالی) تقسیم می‌شوند. خصوصیت‌های این دو گروه و نزاع‌های آنان از مسائل مهمی است که برخی پژوهشگران حوادث دهه‌های نخستین اسلامی را بر پایه‌ی آن تحلیل می‌کنند. -م.

لِمُخْتَبِرٍ عَلَى شَرَفِ الْقَدِيمِ

ارجمنندی تازه برای کارآزموده شاهدهی است بر ارجمنندی کهن.^[۱۲۳]

شاید قاضی جرجانی اولین کسی باشد که در عرصه‌ی نقد نظری در کمال بنیاد تردید کرد. او باور به این را که شاعران جاهلی پیشوا و سخنشان سند است به «حُسن اعتماد و خوش‌باوری» نسبت داد؛ به این معنا که باور به کمال شعر جاهلی مسئله‌ای روانی و نه استدلالی عقلی است. اگر شاعران جاهلی به حکم تصادف تاریخ، پیش از ما نیامده بودند و مردم «به آنان به چشم پیشوایان و سند نگاه نکرده بودند، بسیاری از اشعار ایشان را سخن معیوب و ناپسند و مردود و قابل‌انکار می‌یافتی. اما این حُسن اعتماد و خوش‌باوری عیب آنان را پوشانده و بدبینی درباره‌ی ایشان را برداشته است. پس همه در دفاع از ایشان به هر راهی متوسل شده‌اند و برای اثبات درستی سخنشان از هر جا شاهد آورده شده است.»^[۱۲۴] یعنی دفاع از شعر جاهلی نتیجه‌ی ارزشی ذاتی آن نبوده، بلکه برآمده از «شدت بزرگ‌دانشتن امر کهن و به‌رنج‌افتادن در دفاع از چیزی است که پیش‌تر آمده و جان بدان انس دارد.»^[۱۲۵]

جرجانی از تأثیر باور و انس بر نادیدن اشیا در حالت واقعی‌شان و پرده‌افکندن بر حقیقت سخن می‌گوید. آنچه مردم بدان باور یافته و انس گرفته‌اند باعث می‌شود که خطا را راست و باطل را حقیقت بشمرند و برای یافتن حقیقت نکوشند.

جرجانی از این هم فراتر می‌رود و منکر آن می‌شود که شعر بدویان نمونه‌ی شعر خوب باشد. بدویت با توحشی که دارد، روی دیگر سکه‌ی بازاری بودن در شهر است. به همین دلیل، نظریه‌ی طبع را، که مدافعان بدویت چون جاحظ از آن سخن می‌گفتند، به نقد کشید. او طبع را اصل دانست، اما نه «هر طبعی، بلکه طبعی تهذیب‌یافته که ادب (فرهنگ) آن را جلا داده و روایت‌ها [ی ادبی] تیز کرده و هوشمندی فروغ بخشیده باشد و از استعداد درونی تفکیک باکیفیت از بی‌کیفیت بهره‌مند شده و نمونه‌های خوب و بد را در ذهن داشته باشد.»^[۱۲۶]

با چنین نگاهی، نوآوری چنین تعریف می‌شود: کنشی انسانی که از امر شناخته‌شده‌ی کنونی گذر می‌کند و چیزی تازه و ناآشنا می‌زاید. تمدن زنده موجودیتی واحد و شکل‌گرفته نیست، بلکه موجودیت‌یافتن دائمی است. براین اساس، کنش تمدنی کنشی است که خلاقانه و دور از تکرار باشد. تمدن فقط مجموعه‌ی ارزش‌ها نیست، بلکه روند ابداع آن‌هاست. همچنین، تمدن الهی نیست، انسانی است. تمدن نقطه‌ی آغازینی، که همان

شعر جاهلی است؛ وجهی در کنار وجهی که زهیر بن ابی‌سلمی و نابغه‌ی ذبیانی و امثال ایشان نماینده‌اش‌اند. اینان رابطه‌ی اندام‌وار با قبیله دارند و شعرشان برآمده از اندیشه‌ای متقدم بر خودشان است و مأموریتشان حفظ آن اندیشه و دفاع از آن است، اما در وجه اول، شعر برآمده از اندیشه‌ای ابتکاری است و آنان امیدوارند که این اندیشه را به‌جای اندیشه‌ی به‌ارث‌رسیده‌ی جافتاده بنشانند. براین اساس، می‌توان گروه دوم (زهیر و نابغه و امثالشان) را محافظه‌کارانی دانست که در کنار «نظام» ایستاده‌اند و گروه اول را شورشیان بر «نظام». دومی قدیمی است و اولی «جدید» / مدرن، البته در چهارچوب جاهلیت و در واقعیت محدود آن.

این یعنی فرهنگ عربی پیش از اسلام هسته‌های آغازین دیالکتیک دو طرفی را که نامشان را ایستا و پویا نهاده‌ایم، در خود دارد. ایستا به قبیله و ارزش‌ها و سلطه‌ی خاص آن مربوط می‌شود و پویا به تجربه‌ی شورش بر آن. نبود نظام یکپارچه‌ای که قبایل را با هم پیوند زند و زیست و اندیشه‌ی آنان را یکی کند، اهمیت بسیاری در ایجاد فضای نسبتاً گسترده و آزادی برای این دیالکتیک داشت. شعر امرؤالقیس و طرفه و عروة بن الورد و صعالمیک خمیرمایه‌ی مناسبی برای پیش‌راندن این پویایی به ابعاد و افق‌های باز تازه داشت.

ریشه‌ی بنیان پویایی شعری یا نظریه‌ی ابداع به این پرسش درباره‌ی اصل / بنیاد بازمی‌گشت: آیا واقعاً اصل / بنیاد در کمال است؟ آیا واقعاً نمی‌توان بهتر از آن آورد؟ پاسخ آنان به هردوی این پرسش‌ها منفی بود. نوپدیدبودن / حدوث به‌معنای تقدم ذاتی یا زمانی چیز دیگر است و امر نوپدید / حادث نیازمند غیر خود است. چنین سخنی رابطه‌ی خدا و مخلوق را توضیح می‌دهد، اما نه رابطه‌ی میراث با میراث‌برنده را. میراث‌برنده شاید نیازمند شناخت و فهم میراث باشد، اما در خلاقیت و ابداع خویش نیازی به آن ندارد، چون این آشنایی هر قدر هم که عمیق باشد، به‌خودی‌خود از او فردی خلاق نمی‌سازد. پس خلاقیت به‌خودی‌خود بنیاد نیست و در هیچ حالی به بنیاد نیاز ندارد. به همین دلیل، اگر از زاویه‌ی خلاقیت نظر کنیم، تقدم ضرورتاً به‌معنای بهتر بودن نیست. تقدم در خلاقیت ارزش ذاتی دارد، نه اینکه از چیزی بیرون از خود ارزش بگیرد. هر خلاقیتی تقدم خاص خود را دارد و این‌گونه تقدم فارغ از معنای زمانی می‌شود. خلاقیت زمان‌مند نیست. بدین معنا، ممکن است شعری تازه بسی بهتر از شعری بسیار کهن باشد. پس معیار اینجا نه کهنگی است نه تازگی به‌معنای زمانی کلمه. اینجاست که کهنه و نو درهم می‌آمیزند، به تعبیر ابوتمام:

و فی شَرَفِ الْحَدِيثِ دَلِيلٌ صَدَقِ

امر غیبی را شخصی کرد. شخص - خدایگان یا الله - شخص نماد آزادی و روی بردن سوی رهایی شد. با این توضیح، درمی‌یابیم که چه شد اکثر کسانی که در این تصور شخصی دست به ابداع زدند، بردگان و کشاورزان بودند؛ کسانی که به نام غیب مطرود و به حاشیه‌ی جامعه رانده شده بودند. به همین دلیل، مفهوم خدایگان - شخص وعده‌ی رهایی فراگیر و ساخت عالمی از نو بود که در آن رابطه‌ی تازه‌ای میان خدا و انسان، امر غیبی و امر طبیعی برقرار بود. او خدای گروه‌هایی بود که به فرقه‌های غالبانه شناخته شدند. آنچه غلو خوانده شد، چیزی جز جنون الهی - یعنی فرهنگِ درآمدن از بردگی و آزادشدن حتی از متن مقدس - نبود.

لازم است که برخلاف اتهام‌ها و حرف‌های رایج، به این نکته اشاره کنیم که خدا در نگاه این فرقه‌ها بشری مانند دیگر انسان‌ها نبود، هرچند آنان می‌گفتند که خدا صورت دارد و در قالبی انسانی بر انسان ظاهر می‌شود. این شخص شدن خدا از زاویه‌ی نگاه بیننده بود نه از لحاظ ماهیت خداوند. ماهیت خدا معنایی مطلق دارد که با هیچ صورتی یکی نمی‌شود، اما هم‌زمان بدین لحاظ که حضوری دائمی دارد، تصویر است. خدا صورت دارد اما جسم نیست. جسمی غیر جسمانی است، چون تجسم شخص خاصی نیست؛ یعنی مانند جسم علی و احمد نیست که تجسم ذات علی و احمدند، بلکه جسم - نماد است؛ یعنی معناست. به همین دلیل، همیشه حاضر و همیشه غایب است. همیشه چیزی دیگر است. در لحظه‌ای که به او اشاره شود چیزی می‌شود جز آنچه بدان اشاره شده.

صورت‌بندی‌ای که این ارتباط با خداوند را تجسم می‌بخشد یا راز / سیر در تفکر امامی، یا عشق در تفکر عرفانی است.^[۱۲۸] به همین دلیل، از نظر عارفان، عنصر اصلی دین نه عمل به آداب و شعائر دینی - یعنی ادای واجبات - بلکه تأمل در باب خداوند و کشف رابطه‌ی او با انسان است. برعکس نگاه فقهی، انسان باید رابطه‌ی خود را با حالت‌های شعائری عبادت قطع کند، زیرا معنای واقعی رابطه‌ی انسان با خدا امری رازآلود و پنهان در دل است.

در تجربه‌ی عرفانی، غنای تراژیک بی‌همتایی می‌بینیم. انسانی که دو جهان متفاوت او را به سمت خود می‌کشاند و جز در غیاب دیدنی به نادیدنی دست نمی‌یابد، تنها کسی است که می‌تواند رنج تراژیک را درک کند. این انسان یک صوفی تمام‌عیار و حالت نقیض انسان مسلمان با تعریف سلفی سنتی است، چون این نوع مسلمان سلفی حتی ذره‌ای به رابطه‌ای میان دیدنی و نادیدنی (خدا و جهان) قائل نیست، جز رابطه‌ی انقطاع محض. به نظر او، دیدنی سرشتی متفاوت و گوهری مغایر سرشت نادیدنی دارد، اما از نظر عارف، دیدنی تصویری از نادیدنی و یکی از جلوه‌های اوست.

وحی باشد، ندارد، بلکه برآمده از روابط انسانی و تغییرات اجتماعی است. آنچه ارزش‌ها یا فرهنگ را می‌سازد، انسان است نه وحی. رابطه‌ی انسان با میراث هم نه رابطه با وحی، که رابطه با اندیشه و عملی است که ساخته و پرداخته‌ی انسان است. رابطه‌ی انسان با میراثش رابطه‌ی آسمانی - متافیزیکی نیست، بلکه رابطه‌ی زمینی - مادی است. به همین دلیل، باید در معنای میراث و نیز در معنای رابطه با آن تجدید نظر کرد. میراث حتی وقتی گفته می‌شود که در حکم پدر است، برای پسر الزام‌آور نیست. شاید امتی بزرگ‌ترین میراث بشری را داشته باشد، اما این باعث نمی‌شود که آن امت در حد امت‌های معمولی و حتی پایین‌تر از آنان سقوط نکند. شاید هم امتی اساساً میراث چندانی نداشته باشد، اما با سرعت میراثی بسازد که در حد میراث امت‌های پیش‌افتاده باشد. بدین معنا، میراث ماده‌ای بی‌طرف است که پیش‌روی یا عقب‌گرد آن - یعنی هرگونه حرکت آن - در دست نیروهای خلاق است؛ در نتیجه، هر فرد خلاق میراث خاص خودش را درون میراث می‌سازد. پس میراث واقعی میراث پسر است، نه میراث پدر.^[۱۲۷]

این را هم باید افزود که زمانه‌ی خلاقیت با زمانه‌ی میراث متفاوت است. آثار ابداعی گذشتگان فقط و فقط شاهدانی بر عظمت انسان و توان خلاقیت اویند نه بنیادی برای سنجش آثار بعدی. اثر هنری هم امری معاصر است هم غیرمعاصر. لحظه‌ی ابداع ضرورتاً با لحظه‌ی تاریخی یا میراثی برابر نیست، بلکه می‌تواند خلاف آن باشد. هنرمند در زمانی سیر می‌کند که لزوماً زمان تاریخی خودش نیست. ممکن است در گذشته یا اکنون یا آینده یا هم‌زمان در همه‌ی آن‌ها باشد. این‌گونه است که می‌فهمیم چگونه می‌شود لحظه‌ی اثر هنری لزوماً با لحظه‌ی زمانی ذوق و سلیقه‌ی رایج مطابقت نداشته باشد. درست است که برخی آثار هنری براساس ذوق و سلیقه تعریف می‌شوند، اما آثار بزرگ هنری خود تعیین‌کننده‌ی ذوق اند. اولی متناسب با لحظه‌ی زمانی است و دومی آفریننده‌ی آن. اولی میراث یا تاریخی را دنبال می‌کند و در ذیل آن جای می‌گیرد و در آن ذوب می‌شود، اما دومی خود تاریخ می‌سازد. اولی در انفعال کامل عدد یا رقمی در سیر حرکت تاریخ است، اما دومی این سیر را غافل‌گیر می‌کند و بُعد و سوی تازه به آن می‌بخشد.

دیالکتیک ظاهر و باطن، امر دیدنی و نادیدنی، بیانگر آن چیزی است که آن‌را زمانه‌ی ابداع نامیدم. با این دیالکتیک بود که فرد عرب نقاب سنتی ایستای دین را کنار زد و آن را صرفاً پیشینگی جمعی دانست و نه تجربه‌ی ابداع شخصی؛ آن را نهاد و نظام دانست، نه آزادی و سرخوشی. در این دیالکتیک بود که انسان دین را گرد امر شخصی ساخت. به دیگر سخن،

دیالکتیک دیدنی و نادیدنی، ابعاد پربار و تازه‌ای را هم در اندیشه نشان داد و هم در ادبیات و شعر و کل تجربه‌ی خلاقانه. در سطح خلاقیت شعری، مجاز عرصه‌ی تحقق این ابعاد تازه بود. مجاز نام دیگری برای تأویل است؛ یعنی صورت‌بندی فنی رهیافتی فکری که قول به تأویل نماینده‌ی آن است. همه‌ی مبارزه‌ی اندیشه‌ی سلفی با تأویل همانا مبارزه با مجاز بود. به نظر اندیشه‌ی سلفی، امر کهنه/ قدیم حقیقت است و بیان حقیقت با زبان حقیقی صورت می‌گیرد نه زبان مجازی. هرچه در قرآن است به معنای حقیقی است و به همین دلیل هیچ مجازی در قرآن به کار نرفته است. خدا دست‌به‌دامن مجاز نمی‌شود. به نظر این سلفی‌ها، مجاز نشانه‌ی ضعف در سازوکارهای زبانی است، و خدا که خالق زبان است، می‌داند برای هر معنایی چه واژه‌ای به کار گیرد. افزون بر این، مجاز برای مبالغه و تخیل به کار می‌رود و این چیزی جز دروغ نیست و امکان ندارد که از خدا سرزند. پس در کلام خدا جای به‌کارگیری مجاز نیست و آنچه برخی مجازهای قرآن می‌خوانند، در واقع حقیقت است اما ما معنای آن را نمی‌دانیم؛ مثلاً تعبیر «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) [خدا بر عرش تکیه زده است] معنایی حقیقی دارد نه مجازی. اما تکیه‌زدن به معنای حقیقی چگونه است؟ نمی‌دانیم.^[۱۲۹] بر این مبنا، بهترین شعر آن است که واژه‌هایش متناظر با معنایش باشند و نیاز به مجاز نداشته باشد. اگر شعر مجاز داشته باشد، به جادو نزدیک می‌شود و جادو درآوردن باطل به صورت حق است. وقتی شعر جادو باشد، وسوسه‌ی شر و گناه است و خلاف دین.

شعر می‌تواند از توصیف استفاده کند. توصیف با مجاز تفاوت بسیاری دارد. توصیف، که در آن از تشبیه هم استفاده می‌شود، به معنای تعریف‌کردن حالت و هیئت یک شیء است به نحوی که حس آن را کاملاً بازسازد و تصور کند. بهترین توصیف «آن است که شنیده را به دیده تبدیل کند.»^[۱۳۰]

هدف از توصیف نشان‌دادن و پرده‌برداری یا آشکارکردن امر غامض است، اما هدف از مجاز افزایش دلالت و خارج‌کردن لفظ از وضعیت اصلی به حالت تازه‌اش است. انگار آن را از حالت یقینی به حالت ظنی یا احتمالی و دلالت واحد را به دلالت‌های گوناگون درمی‌آورد. توصیف حالت حسی را پردازش می‌کند، اما مجاز حالتی احتمالی در زبان پیش می‌آورد که در آن احتمال با حس یکی می‌شود. توصیف زبان را فرو بسته می‌کند و مجاز در زبان گشایش ایجاد می‌کند.

مخالفت با مجاز، به خصوص در آنچه به اعجاز قرآنی مربوط می‌شود، باعث اعتقاد به این

باور شد که زبان دو چیز است: معنایی که در درون نقش می‌بندد؛ و لفظی که بر زبان می‌آید. معنا نامخلوق و لفظ مخلوق است، اما از باب تنزیه خداوند، در باره‌ی مخلوق یا نامخلوق بودن قرآن هیچ نمی‌گوییم. این از اموری است که نباید بدان‌ها پرداخت و باید به خدا واگذار کرد. این عقیده زبان را از سطح طبیعی به سطح نظام فرهنگی بنیان‌نهاده شده با وحی منتقل کرد؛ شاید بدان سبب که مؤمنان به چنین عقیده‌ای می‌خواستند زبان قرآن را از زبان شعر جاهلی جدا کنند. زبان جاهلی زبانی طبیعی است و امکان ندارد که زبان قرآن وحی شده مانند زبان جاهلی «طبیعی» باشد؛ باید چیز بیشتری داشته باشد، باید برآمده از وحی باشد که در نظام خاص، که با هر نظام بشری متفاوت است، فرو فرستاده شده باشد.

این حالت بینابینی به زبان ویژگی فرانسائی و رنگ‌وبویی از ماورای طبیعت می‌دهد و آن را از طبیعت جدا می‌کند. به دیگر سخن، آن را بیشتر به وحی الهی پیوند می‌زند تا عقل انسانی. از اینجا بود که نوعی تعارض میان زبان و طبیعت پیدا شد.

در برابر طبیعت، وحی - زبان شکل گرفت و بر پایه‌ی آن تعارض‌های بسیاری پیدا شد چون طبیعت همیشه نو است، اما وحی - زبان امری کهن و همیشه کامل است. طبیعت شبیه کودک و وحی - زبان شبیه فرد پخته و جاافتاده است. طبیعت با عقل ناسازگار است، اما عقل باید وحی - زبان را تأیید کند. طبیعت غریزه است اما وحی - زبان نظم دارد؛ یعنی صناعت و فن است. طبیعت آزادی است، اما وحی - زبان شریعت و نظام دارد. طبیعت آستن احتمالات و شدن‌های بسیار است، اما در وحی - زبان همه چیز قطعی و ابدی است. طبیعت لایتناهی است، اما وحی - زبان نهایی است و هیچ وحیی پس از آن نخواهد آمد.

بر این اساس، بازگشت به اصالت یا میراث، در نگاه دنباله‌رو، بازگشت به وحی - زبان، یعنی امر کهن کامل بود؛ نه بازگشت به طبیعت. از همین جاست که می‌فهمیم چرا زبان حکم زهدانی را برای فرد عرب دارد و چرا بیشترین قدرت او، در عرصه‌ی سیاست و فرهنگ، قدرت بیانی است. با این نگاه، بیان صفت نیست، بلکه گوهر فرد است. در تأکید بر این حالت بود که در سه قرن نخست هجری، کانون تکاپوها در جهان عرب مباحث نظری در باب زبان و پیچیده‌ساختن این موضوع بود، و شکوفایی فکر و زندگی و آزادکردن انرژی نهفته در آن در برابر پیچیده‌کردن زبان موضوعی فرعی شد. زبان به جای طبیعت نشست و زیاده‌روی در پرداختن به آن نهایی نشناخت، حتی می‌توان گفت که به بازی بدل شد. از اینجاست که درمی‌یابیم چرا نخستین ویژگی اعراب فصاحت و بلاغت است و نه شعر، یا دست‌کم فصاحت پیش از شعر است. هنر اصلی اعراب فصاحت و بلاغت است، نه خود شعر.

براساس آنچه گذشت، می‌توانیم بگوییم که از منظر دنباله‌رو، حقیقت نظامی زبانی و انسان موجودی درون سوژه‌ی زبانی است. با چنین نگاهی، هر فرد عربی درون خانه‌ای زبانی به وسعت جهان زیست می‌کند. تعبیر سیاسی - اجتماعی این خانه همان امت است. امت توانایی جدایی از طبیعت و ارتباط با زبان است. هر جدایی از طبیعت برای ارتباط با زبان، به شکل‌گیری فرهنگ تکراری و کلیشه‌ای می‌انجامد؛ فرهنگی مبتنی بر قاعده، یعنی بر امرونهی. در یک کلام: فرهنگ واحدی ایستاست که از واحد ایستا صادر می‌شود.

تجربه‌ی عرفانی که ظاهر و باطن، موضوع و ذات، انسان و خدا (را با هم یکی ساخت) نوع بی‌همتایی از بازگشت به طبیعت است. گذر از وحدت یکی‌شده و تأکید بر وحدت متکثر است. ورود به طبیعت و خروج از فرهنگ است؛ یعنی خروج از قاعده و فرورفتن در آزادی. اندیشیدن در وحدت یکی‌شده، واحد احد، تکراری بی‌پایان است، چون واحد جز به واحد ارجاع نمی‌دهد. چنین اندیشیدنی به نفی اندیشه می‌انجامد. تجربه‌ی عرفانی مفهوم بی‌نهایت را هم به وحدت افزود؛ یعنی احتمال و سیوروت را. این‌گونه وجود امری متحرک شد که در تحول دائمی است، هرچند صورت آن به لحاظ آنکه واحد است، همواره ثابت است. ویژگی تجربه‌ی عرفانی آن است که امور متعارض را به هم ربط می‌دهد؛ این گوهر خلاقیت و آفرینندگی است.

واحد انسان را به واحدی همسان خود ارجاع می‌دهد. هرگونه تنش و تعارض را از موجودیتش برطرف می‌کند و از آن نظامی مشروع و روشن می‌سازد. انسان در کشمکش دائمی است، در تناقض دائمی میان شادی و اندوه، سرخوشی و سنجیدگی، کودکی و حکمت. انسانی که تعارضی نداشته باشد، انسان کامل مصنوعی، بیشتر چیز خنده‌آوری است، چون دیگر نه انسان، که عروسکی است.

اگر هرچیز جز به نقیض خود کامل نمی‌شود، ذات و گوهر او هم جز به دیگری برقرار نمی‌شود. این یعنی گوهر انسان و فرهنگ همواره گذری دائمی است. واحد به‌خودی‌خود در گوهر خویش می‌ماند و این گوهر گذرای محض است. پس آن گوهر هم انتزاع محض است، و انتزاع محض در همسایگی عدم است.

این‌گونه است که رابطه‌ی دیالکتیکی ظاهر و باطن پویایی دائمی را ممکن می‌کند. این پویایی ما را از متناهی به نامتناهی می‌کشاند، از کلیشه‌ی قالبی به تکاپویی که هر قالب و کلیشه‌ای را می‌شکند تا سرزندگی خلاقانه‌ی خود را ثابت کند. این گونه است که در تکاپو و گذر بی‌نهایت، قالب و محتوا متحد می‌شوند.^[۱۳۱]

این دیالکتیک تأثیر دگرگون‌ساز خود را در عرصه‌ی زبان و نحوه‌های بیان داشت. ابونواس و ابوتمام مسئله‌ی رابطه‌ی لفظ با معنا را از صورت‌بندی کهنی که لازم می‌دانست معنا درست به اندازه‌ی واژه باشد - یا به قول جاحظ: «بهترین سخن آن است که معنایش از ظاهر واژه‌اش فهمیده شود»^[۱۳۲] - به صورت‌بندی تازه‌ای کشاندند: واژه محدود و معنا نامحدود است. پس چگونه می‌توان میان محدود و نامحدود رابطه برقرار کرد؟ پاسخ آن است که واژه را هم مانند معنا نامحدود کنیم؛ نه به این معنا که واژه‌هایی بسازیم که در زبان به کار نرفته، بلکه به این معنا که از زبان طوری استفاده کنیم که به هر واژه‌ای بُعدی زاینده بخشد، چندان‌که زبان دومی به موازات یا در دل زبان دیگر شکل گیرد. راه این کار استفاده از مجاز است. مجاز همان معنایی است که معنای ظاهری واژه از رساندن آن به ذهن مخاطب ناتوان است. مجاز در عرصه‌ی شعر مثل تأویل است در عرصه‌ی اندیشه. همان‌طور که تأویل کشف معنای پنهانی حقیقی است، مجاز هم کشف معنای باطنی در پس واژه است؛ کاربرد واژه است در غیر آنچه واژه برایش وضع شده (غیر ما وُضِعَ له)، انگار که چیزی را از جایی غیر از منبع اصلی‌اش بیرون بکشیم.

«چیزی که از جایی جز معدنش درآمده باشد غریب‌تر است. آنچه غریب‌تر باشد از عرصه‌ی خیال دورتر، هرچه از عرصه‌ی خیال دورتر کمیاب‌تر، هرچه کمیاب‌تر شگفت‌تر، هرچه شگفت‌تر بدیع‌تر. به همین دلیل است که برخی از خارج‌آمده را بر ریشه‌دار و نو را بر کهنه ترجیح می‌دهند.»^[۱۳۳]

این‌گونه زبان شعری تازه‌ای شکل گرفت که کارش توصیف ظاهر به‌خودی‌خود نبود، بلکه از معنای آن یا تأویل در درون انسان پرده برمی‌داشت. براین اساس، هدف از کلام نه شنیدن، که پرده‌برداشتن / کشف بود. زبان نه در پی رساندن خبری قطعی یا علم، که در پی رساندن احتمال یا تحریک تخیل بود. از زمان ابونواس و ابوتمام، زبان شعری بیانگر حوادث یا اشیای روزمره نبود، بلکه اشارات و تخیلات را بیان می‌کرد. نمی‌خواست اسم و مسما مطابق یکدیگر باشند، بلکه برعکس، می‌خواست میان آن‌ها بُعدی تازه بسازد که از تفاوت و نه انطباق خبر دهد.

بنابراین، زبان شعری بیانگر رابطه‌ای عینی / ابژه‌ای با اشیا نیست، بلکه بیانگر رابطه‌ای سوژه‌ای با اشیا است که همانا رابطه‌ی احتمال و تخیل است. آنچه با واسطه‌ی این زبان به ذهن متبادر می‌شود نه خود اشیا، که تصویری احتمالی از آن‌هاست. بدین ترتیب، زبان شعری ذاتاً زبانی مجازی و نه حقیقی می‌شود. این زبان با نگاهی که خط سیر دنباله‌رو بدان

دارد متفاوت است، چون در نگاه دنباله‌رو زبان گوهرین شعر حقیقت است، زیرا حقیقت گوهر زبان قرآن است اما از منظر خط سیر پویا احتمال، یعنی مجاز، گوهر زبان شعری است. این از عواملی بود که به سه تحول بزرگ در عرصه‌ی بیان شعری انجامید. نخست این سخن که خیال اصل عالم، یا به قول عارفان، «اصل همه‌ی عوالم»^[۱۳۴] است. تحول دوم که نتیجه‌ی اول بود، این بود که «خارج‌شدن از حالت مأنوس» معیار داوری درباره‌ی تجربه شد. شاید دیلمی بهتر از هرکسی این موضوع را توضیح داده باشد: «صناعت‌های خارج از مأنوس دلالت بر آن می‌کنند که صنعتگر آن‌ها در ساختنشان یکتاناست، چون بیننده اگر به این صنعت متفاوت از دیگر صنعت‌ها نظر کند، قوت صنعت چنان او را بر باید که آن را با صنعتگرش برابر کند، چون خوبی مصنوع به صنعت است و آن معنایی است که صانع بر تن آن انداخته، و از خود معنایی ندارد. اگر معنایش از خودش بود، بایستی پیش از صنعت صانع هم می‌بود. مثالش دیبایی است با نقش‌ونگارهای زیبا که اگر این زیبایی را از صانع نمی‌یافت، چیزی جز لعاب مهوع کرم نبود، اما چون صانع بدان هیئت زیباییش درآورد، زیبایی خود همو شد. بدان که صانع اگر در صنعت خود بی‌همتا شد و در سلیقه از همگان راهی جدا گرفت، صنعتش نزد بیننده شاهده‌ی بر خود اوست و دلیلی بر جوینده‌اش. چون بیننده با دیدنش صنعت او را هم درمی‌یابد بی‌آنکه نیاز باشد که در این باره خبرش کنند. اما اگر نه چنان چیره‌دست بود که صنعتش ویژه‌ی خودش باشد، صانع آن نیز باز شناخته نشود، چون صنعتش عادی است و صنعت عادی بر صاحب خود دلالت نکند، چون تواند که صنعت هریک از صنعتگران باشد. اگر صنعت چیره‌دست بر چنین حال است، صنعت کسی که ساز خود می‌زند و آنچه را مأنوس است و آنچه را همگان از پس آن برمی‌آیند کنار می‌نهد، چگونه است؟»^[۱۳۵]

تحول سوم خروج از قالب‌گرایی بود. دیگر هیچ چیزی قالب شعر را از بیرون تعیین نمی‌کرد، بلکه خود نقطه‌ی قوتی شد که موجودیت برگرفته از عمل خلاقانه را آشکار می‌کرد. با این نگاه، شاعر زمان و مکان نظم‌بخشیدن به محسوس را آماده می‌کند؛ نه به این معنا که زمان و مکان، چهارچوب‌هایی خارجی برای شیء محسوس باشند و به آن افزوده شوند، بلکه به این معنا که خود تولید شیء محسوس و نظم‌بخشی زمانی - مکانی، یعنی تولید ضرباهنگ‌ها و نظم‌بخشیدن به آن‌ها در جمله‌ها، یک چیز می‌شود. شعر دیگر درون زمان و مکان نیست، بلکه خود زمان یا بخشی از زمان است؛ یعنی جاودانگی خاص خود را دارد، مانند نفس است، و وزن چیزی جز افزوده‌ای خارجی نیست. پس مکان و زمان دو بُعد درونی

اثر هنری اند، چندان که می‌توانیم بگوییم که مثلاً فلان نقاشی افق را می‌گشاید یا شعر مرزهای درون انسان را گسترش می‌دهد و زمان‌های گوناگون را در لحظه‌ای جمع می‌کند. پس قالب شعر چیزی نبود که از بیرون بیاید و به محسوس حالت بدهد. برعکس، چیزی درون محسوس بود. چیزی جز نحوه‌ی جلوه‌کردن این محسوس برای ادراک نبود. به همین دلیل، این قالب را نمی‌توان عیناً آن چهارچوب یا همه‌ی نقش‌ونگارهایش دانست، بلکه کلیت محسوس است، بدین لحاظ که اولاً شیء - موضوعی را شکل می‌دهد و ثانیاً چیزی را نمایش می‌دهد / تصویر می‌کند. از این قرار، همان معناست: ایده‌ای که در جلوه‌ای تجسم می‌یابد و بدان جاودانگی می‌بخشد. قالب نفس شعر است، نه صورت آن به معنای «عینی»، بلکه صورت رابطه‌ی شاعر است با جهان در خلال این شعر. این‌گونه، قالب در قوه‌ی خیال جای می‌گیرد. روزن یا شکافی است که از طریق آن وارد سرزمین بی‌یقینی می‌شود؛ نه مکان است نه اندیشه، انبوهی از تصویرهاست مشتاق پای‌نهادن به جهان.^[۱۳۶]

۱۵

خلاصه اینکه خط سیر ایستا - چنانکه برخی جلوه‌ها و نمونه‌های آن را دیدیم - درباره‌ی زندگی و انسان و فرهنگ، براساس امر مطلق تغییرناپذیر ایمانی داوری می‌کند. امر مطلق الگوست و پایبندی به الگو به معنای فراموشی خود / سوژه و تلاش برای همسان‌شدن با الگو. فراموشی خود ضرورتاً به معنای فراموشی قوای خلاقه است: خیال، رؤیا و آنچه این دو بیانگر آن‌اند. برای آنکه به الگو نظر دارد، به این معنا نیست که چه خواهد شد، بلکه به این معناست که همین الآن چه می‌گذرد و چه رخ داده و چه چیزی باعث می‌شود که آنچه رخ داده ادامه یابد و تثبیت شود. آنچه او را به کنش وامی‌دارد انگیزه‌ی پیش‌روی به سوی ناشناخته‌ها نیست، بلکه انگیزه‌ای با سمت و سوی دانسته‌ها برای بازیابی آن‌هاست. اینجا حرکت بازگشت است، نه آغازکردن. آنکه دل در گرو الگو و کمال آن دارد، با ایمان به اینکه چیزی از پیش آمده که گذر از آن دشوار یا ناممکن است، می‌اندیشد و رفتار می‌کند. مانند متهمی که اتهام خویش را پذیرفته و حالا همه‌ی تلاشش آن است که خود را از کرده‌اش یا از آنچه به تصویر الگوی دیروزین آسیب می‌زند، بی‌الاید. و از این راه احساس آرامش می‌کند. احساس می‌کند بر زمانی پیروز می‌شود که همواره او را به سقوط می‌کشاند. این‌گونه است که همواره عکس جهت زمان پیش می‌رود تا مانند تصویر الگووار گذشته نازمانی شود. در خود آگاه او، زمان و آنچه زمانی است مانند مهی است که جمع می‌شود، اما خیلی زود رخت

برمی‌بندد. ابری گذرا می‌شود، اما او ماندگار است؛ چیزی که به علت پیوند خورده، نه معلول، به اصل، نه فرع، به خدا، نه جهان.

خط سیر پویا اما می‌کوشد که انسان را محوری سازد که همه چیز گرد آن می‌چرخد حتی جهان را ابتکاری انسانی می‌سازد. بدین سان، انسان خود غایت می‌شود، آینده‌ای در راه، چون همواره روی به ممکن‌ی دارد که چون ماهی‌ای است که در چنگ نمی‌آید. فرهنگ دیگر یادآوری یا بازایی چیزی گذشته یا ترسیم چیزی که واقعیت یافته نیست، بلکه پروژه‌ای نمادین است، گشاده‌روی به آینده، نشان‌دهنده‌ی توان و نیروی خلاق انسان.

تأکید بر اصل پویایی به معنای تأکید بر دیالکتیک دوگانه‌هایی است که یکدیگر را نه نفی، که تکمیل می‌کنند. اندیشه‌ی انسان فقط در تعارضش با اندیشه‌ی انسانی دیگر شکل می‌گیرد. اگر تعارضی نباشد، اندیشه‌ای هم نیست. هرچه هست یک‌سر تقلید و حداکثر شرح و تفسیر است.

در این تأکید، کیفیت است که اهمیت می‌یابد، نه کمیت. این، از جمله، بدان معناست که تفاوت گذشته و آینده تفاوتی کیفی است نه کمی؛ تاریخ تکرار نمی‌شود، حوادث متفاوت و رخدادها متباین‌اند و فهم و بیان آن‌ها ضرورتاً از گذشته و نگاه‌های حاکم بر آن جداست. در آنچه به ایستا و پویا مربوط می‌شود، طرفه آن است که ما، اعراب قرن بیستم، آنگاه که می‌کوشیم میراث گذشته‌ی خود را بررسی کنیم، آنچه در آن برایمان جذاب است، تولیدات مربوط به خط سیر پویاست؛ همان تولیداتی که پیشینیان ما در زمان خود با آن مخالفت و مبارزه کردند و هنوز هم بیرون ساختار جامعه‌ی عربی قرار دارد: ما مردمی هستیم که میراث خود را با کمک نهادهای سیاسی و فرهنگی پاسداری و پاسبانی می‌کند، اما وقتی در پی نوری برآییم که بر آینده بتابد، آن را فقط بیرون این نهادها می‌یابیم. از این لحاظ، امروز ما تفاوت چندانی با دیروزمان ندارد. بنیان مشکل ما همین است، نه فقط در فرهنگ، که در همه‌ی جلوه‌های زیست‌عربی. این همان چیزی است که می‌خواهیم در این اثر از زاویه‌ی رابطه‌ی ایستا و پویا بکاوم.