

مردم‌شناسی اسلامی و مردم‌شناسی اسلام^(۱)

ریچار تاپر^(۲)

ترجمه

حسین داوودی

حسین اژدری زاده

انسان‌شناسی از نگاه فرهنگ آداب و رسوم که گاه مردم‌شناسی نیز گفته می‌شود، از منظر اسلامی آن مورد بحث و بررسی نویسنده مقاله است. او سه رویکرد (در نظر او مهم را) مطرح می‌کند و به بررسی آنها می‌پردازد. طرح بحث و نقادیهای او، جای سخن فراوان دارد. اما آنچه برای ما در چاپ این مقاله مهم می‌نمود، اطلاع از دیدگاه غربیان در باب مطالعات انسان‌شناسی اسلامی و شیوه تحلیل آنهاست. این مقاله از *Anthropology Quarterly* شماره بهار و تابستان ۱۹۵۵ گرفته شده است.

این مقاله طرحهای متنوع برای یک «مردم‌شناسی اسلامی» و ارتباط آنها با «مردم‌شناسی اسلام» را مرور می‌کند. مردم‌شناسی اسلامی، بر اساس ارزشها یا اصول اسلامی و با فنون تحلیلی‌ای که از متون و سنتهای اسلامی استخراج شده‌اند، به پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی روی می‌کند این رویکرد به ادله گوناگون، مانند اینکه تحقیقات آکادمیک، مطالعه مبتنی بر ارزش درباره ارزشها را مقبول نمی‌داند، تحقیر شده است. اما، همه مردم‌شناسی‌هایی که در دهه‌های اخیر با اقبال فزاینده‌ای روبرو شده‌اند تا حدی مبتنی بر ارزش و در بند فرضها و تعریفهای خود در باب ربط و معنا هستند. این امر در مورد دیگر مردم‌شناسی‌های مبتنی بر ایدئولوژی از قبیل مردم‌شناسی‌های مارکسیستی یا فمینیستی یا کاربستی بلا وضوح بسیار صادق است. اگر مطلب از این قرار است، یک مردم‌شناسی اسلامی (خواه موضوع آن جامعه و فرهنگ اسلامی باشد یا جامعه‌ها و فرهنگهای دیگر) از چه جهات با سایر «مردم‌شناسی‌های اسلام»، (یعنی مطالعات در باب جامعه‌ها و فرهنگهای اسلامی یا بالأخص، در باب سنتها، اعتقادات و آداب و رسوم اسلامی) متفاوت است؟ (۱)

مردم‌شناسی و خاورمیانه اسلامی

انسان‌شناسی اسلام، به عنوان یکی از حوزه‌های فرعی مردم‌شناسی دین، چند دهه عمر دارد. من آن را کاربرد روشهای مردم‌شناسی فرهنگی / اجتماعی در مطالعه اسلام به مثابه یک دین جهانی و مجموعه‌هایی از نهادهای اجتماعی وابسته به آن می‌دانم. در باب این شیوه‌ها، رویکردهای گونه‌گون و چندین بررسی وجود دارد. (بخصوص اسد^(۳) ۱۹۸۶ آیکلمن^(۴) ۱۹۸۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۹؛ الزین^(۵) ۱۹۷۷) و من در اینجا قصد ندارم بررسی دیگری [بر آنها] بیفزایم. بلکه به یک نوع رویکرد خاص [یعنی مردم‌شناسی به اصطلاح اسلامی، که به تازگی شهرت یافته است خواهم پرداخت، چندین قسم مردم‌شناسی اسلامی رقیب وجود دارد که حداقل در چهار کتاب و انبوهی از مقالات، که در طول دهه ۱۹۸۰ انتشار یافته‌اند، بیان شده‌اند. (۲) من به چهار کتاب می‌پردازم: کتاب الیاس بایونس و فرید احمد که برخلاف عنوانش جامعه‌شناسی اسلامی در اصل طرحی است برای مردم‌شناسی اسلامی؛ دو اثر عمده درباره این موضوع نوشته اکبر احمد (به سوی مردم‌شناسی اسلامی^(۶) و کشف اسلام^(۷))؛ و کتاب مریل وین دیویس؛ (شناخت یکدیگر^(۸)). پیشنهاد

1 - Islamic Anthropology and The Anthropology of Islam

2 - Richard Tapper

3 - Asad (عضو مرکز مطالعات آسیایی و آفریقایی لندن)

4 - Eickelman

5 - el - Zein

7 - Discovering Islam

6 - Towards Islamic Anthtopology

دهندگان [مردم‌شناسی اسلامی] در این باره، که مردم‌شناسی اسلامی باید توجهش را به جامعه‌های اسلامی محدود کند یا باید چشم اندازی جهان شمول (جهان‌گرایانه) داشته باشد، اختلاف دارند. به عبارت دیگر، مردم‌شناسی اسلامی، فی‌المثل مانند مردم‌شناسی اقتصادی یا سیاسی، لزوماً به معنای مطالعه انسان شناختی اسلامی نیست، چنانکه مردم‌شناسی مارکسیستی یا فمینیستی نیز به معنای مردم‌شناسی مارکسیسم یا فمینیسم نیست. (۳) بکله، اجمالاً، به معنای پرداختن به نوعی مردم‌شناسی است، که از روشهایی که بنحوی از اسلام استنباط شده‌اند، متأثر است. روایتهای مختلف مردم‌شناسی اسلامی در این که اساس همه آنها متون اسلامی است، با یکدیگر مشترکند. به عبارت دیگر، اینها به جای اینکه رویکردهای انسان شناختی نسبت به مطالعه متون اسلامی باشند، رویکردهای اسلامی نسبت به مطالعه متون انسان شناختی‌اند. (۴)

نوشته‌های پیشین در باب مردم‌شناسی اسلامی طرحهایی‌اند که مسلمانان متقابلاً آنرا نقد کرده‌اند. از انسان‌شناسان غیر مسلمان، نکته‌های انتقادی کمی وجود دارد و اکثراً یا خواسته‌اند نسبت به مردم‌شناسی اسلام غفلت بورزند یا بدون بحث جدی و بسیار مشتاقانه آن را، به منزله تحولی جدید که آینده روشنی دارد، پذیرفته‌اند. (۵) باید گفت علی‌الظاهر بیشتر این طرحها در مرحله اول، مخاطبانشان انسان‌شناسان یا استادان دانشگاهها نبوده‌اند، بلکه انبوهی از افراد غیر دانشگاهی و عمدتاً مسلمان بوده‌اند. با این حال، من فکر می‌کنم بحث جدی انسان‌شناسان درباره مردم‌شناسی اسلامی حائز اهمیت است و از این بحث می‌توان چیزی آموخت. خواه معلوم گردد که نسبت به تحول نظرات انسان شناختی به صورت کلی، ارزش مثبت دارد یا نه.

□

مسأله

همدلی کردن با شکوه اکبر احمد آسان است:

امروزه، روشنفکر مسلمان در مواجهه با جهان گاهی ناامید می‌شود. او برای روبرو شدن با این جهان مجهز نیست. و این بی‌جهازی، او را در نظر خودش هم کم ارزش کرده است. او در میان دو دنیا متحیر است: دنیایی که مرده است؛ و دنیای بدون قدرت دیگری که تولد یافته است. ضربه‌هایی که او متحمل شده است از خود او برخاسته‌اند. ریشه انحراف فکری وی در آنست که از درک و فهم اسلام در قرن بیستم عاجز است. (۶)

این احساسات در میان تعداد کثیری از آثار مسلمانان بازتاب پیدا کرده است و در واقع این امر در نوشته‌های روشنفکران جهان سوم وجه رایج است. دیویس و دیگران این موضوع فرعی را اندیشمندانه و با اندکی تفصیل توضیح داده‌اند، با فرض رابطه بین دانش و قدرت (دانش قدرت می‌آورد و قدرت برای دانش حد و مرز قرار می‌دهد)، گروههایی از این که دیگران آنها را مطالعه کنند و بشناسند، آزرده می‌شوند. روشنفکران جهان سوم به دنبال دوره‌ای از تسلط اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و علمی غرب، سر بر آوردند و اندک اندک از پذیرش این سلطه‌ها و شیوه‌ای که به موجب آن این سلطه‌ها، در نوشته‌ها و سخنرانی‌های شرق شناسان، به یکدیگر پیوند می‌خوردند و نیز از پذیرش حد و مرزهایی که آنها از علم بدست می‌دادند امتناع کردند. زیرا هویت امتهای مسلمان و اسلام و فرد مسلمان که مدتی دراز از ارزشهای غربی و مادی ضربه یا صدمه دیده بودند، باید در همه سطوح و از آن جمله حدود شناخت و معرفت بازنگری می‌شد.

موضوعی که مردم‌شناسی اسلامی (چنانکه دیگر مردم‌شناسی‌های نقدی) مطرح کرده است، رابطه میان مردم‌شناسی و مسائل مورد مطالعه آن است (از قدیم غرب، دیگران را مطالعه می‌کند، شرق شناس هم خیره می‌شود): عینیت و تبیین (علم) یا همدلی و تفهم (انسان). مردم‌شناسی اسلامی، با دقت بیشتری، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا غیر مسلمانان

می‌تواند اسلام (و فرهنگ و جامعه مسلمانان) را مطالعه و درک کنند؟ به عبارت دیگر، ماهیت و توانایی یک مردم‌شناسی اسلام چه مقدار است؟

□

نقدی بر دانش، علم اجتماعی و مردم‌شناسی غربی

پیشنهادکنندگان مردم‌شناسی اسلامی نقدی را بر نظریه (اجتماعی) غربی ارائه می‌دهند تا با نقد اسلام‌گرایان خودشان از جامعه، فرهنگ و ارزشهای غربی تطبیق کنند. نظریه اجتماعی غربی، که مردم‌شناسی را هم در بر می‌گیرد؛ قوم‌مدارانه است و با تاریخ و روابط امپراطوری غربی عجین شده است.

مردم‌شناسی فرزند استعمار غرب است، موضوع درسی، فرضیه‌ها، مسائل و شیوه‌های آن را علائق امپراطوری دیکته می‌کند و دست اندرکاران آن یا از کسانی هستند که سوابق امپراطوری و سوگیریهای راجع به آن دارند (از نظر ساختارهای بودجه، مشاغل، انتشارات، خواننده) یا از نخبگان جهان سوم (غرب‌زده یا حامی غرب) هستند. موضوعهای سنتی مردم‌شناسی غرب جامعه‌های ابتدایی^(۱) هستند. در دوره ما بعد استعمار^(۲) که تعداد جامعه‌های ابتدایی مطالعه نشده کاهش یافت، مردم‌شناسی دچار بحران شد و به حال احتضار در آمد.

کشورهای جهان سوم، از وقتی که مستقل شدند، درباره انسانهای مورد مطالعه بر مردم‌شناسی [ویژه] خودشان، و بر مشخص کردن رویکردهای خودشان، و بر مطالعه و نقد فرهنگها و نظریه‌های غربی اصرار داشتند. نقد احمد، در مقاله‌ای که برای مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی^(۳) نوشته است، عمدتاً محدود است به بیانات بدون پشتوانه در باب «قوم‌مداری رسوای مردم‌شناسی غربی»، و نیز به ترفند بحث انگیزی^(۴) مغرضانه که در آن آرمانهای یک جامعه (جهان اسلام) با زشتیهای جامعه دیگر (ایدز، مواد مخدر و جنایت در غرب) مقایسه می‌شود. توصیه او چنین می‌نماید که اگر آنها فقط مسلمان می‌شدند، تمام این معضلات ناپدید می‌شدند. اما، مگر در جامعه‌های اسلامی معضلات اجتماعی وجود ندارد. (۷)

با - یونس^(۵) و احمد، که در آکادمی اسلامی کمبریج^(۶) مشغول به کارند، و راجع به چیزهایی که آنها را به منزله سه رویکرد مهم در نظریه اجتماعی غربی می‌بینند نقد استوارتری ارائه می‌دهند. رویکردهایی که هم آنها را واگرا و نیازمند جمع و توفیق دوباره و که همه آنها بر اثر تعهدشان به پوزیتیویسیسم و تفکیک و بی طرفی علمی خدشه دار یافته‌اند. کارکردگرایی ساختاری، تضاد واقعی نمی‌نهد و نظریه قوم‌مدارانه «نوسازی - غربی سازی» را مطرح می‌کند. پیروان مارکس و رویکردهای مبتنی بر تضاد، بیش از اندازه بر فرایندهای اقتصادی و ساختارهای وسیعتری تأکید می‌کنند. تعامل‌گرایی نمادی و نظریه «خود»^(۷) بیهوده به فرد پیش‌بینی ناپذیر می‌پردازند. فرض بر اینست که جامعه‌شناسی جهان شمول است، اما جامعه‌شناسی جهان سوم به واقعیت‌های اجتماعی و دریافتهای جهان سوم، وقتی نمی‌گذارد؛ مثلاً در باب مسلمانان معمولاً قوم‌مداری آن، به نقش تجربه دینی، بهایی نمی‌دهد. بعلاوه، جامعه‌شناسی معمولاً بسیار نظری است و وانمود می‌کند که فارغ از ارزش است؛ بله، البته جامعه‌شناسی باید عملی و کاربردی باشد و ضرورت ارزشها را تصدیق کند.

دیویس که مرور نسبتاً وسیعتری بر اندیشه علمی غربی عموماً و مردم‌شناسی خصوصاً انجام می‌دهد، بر این موضوع تأکید دارد که چگونه مردم‌شناسی فاقد وحدت و دقت است (مگر آنکه شالوده‌های آنرا در تمدن غربی لحاظ کنیم). او از

2 - The Post Colonial ear

1 - Primitives.

4 - Polemical trick

3 - International Institute of Islamic Thought.

6 - Cambridge (UK) - based Islamin Academy.

5 - Ba - Yunus

7 - Silf - theory

نوشته‌های توماس کوهن و میشل فوکالت^(۱) برای فهم نحوه تولید دانش کمک می‌گیرد. انگاره‌های^(۲) غربی درباره شناخت دچار تغییر و تحول شده است، اما، بر بستری از پیوستگی: Longue duree فرناند برادل.

غیر اروپایانی که انسان شناسان، آنها را مطالعه کرده‌اند، مجال اظهار نظر در این باب که چگونه بحث انسان شناختی پدید آمد و چگونه این بحث واقعیت را ساخته و پرداخته، نداشته‌اند. بحث غربیان سکولار است و دین را به منزله آفریده انسان می‌بیند. این دید غربی و دید مسیحیت جدید در باب اسلام را بفهمد. او می‌گوید عکس العمل معمولی مدافعان مسلمان، نیروها را از ایجاد یک موضوع بحث اسلامی مناسب منحرف می‌کند. رسم اصلی مردم‌شناسی، کار میدانی است یعنی مشاهده همگانی انسانهای بدوی، (یک مفهوم زیرساختی). نکته ناظر به این نقد متداول درباره این پیوند با استعمار، ناکامی مردم‌شناسی در مشاهده و نقد مرکز استعماری است و مردم‌شناسی جدید، علی‌رغم آگاهی تازه‌ای که از تمام این مسائل معرفت شناختی^(۳) بدست آورده، هنوز هم در ارائه نظری کارآمد در باب جامعه غربی و روابط بین المللی ناکام است.

عناصر اصلی در این نقد نظریه غربی، کاملاً [اموری] متداول هستند. (۸) و جواب باید با پذیرفتن این امر آغاز شود که در هر نکته، حقیقتی بوده یا هست. اما اینها ضعفهایی هستند که مطالعات انسان شناختی معدودی، که حدوداً در سراسر این دو دهه اخیر در باب اسلام و جوامع مسلمان انجام شده‌اند، می‌شناسانند. این نقدها نیز اغلب به تحریف و انتخاب، ترسیم تصورات قالبی منسوخ و علم کردن انسانهای پوشالی متوسل می‌شوند (همانطور که با سایر مردم‌شناسی‌های نقدی عمل می‌کنند) این موضوع برای رد تمام آن نکات مناسب نیست ولی برای توجه دادن به بعضی موضوعات اصلی ارزشمند است، علی‌الخصوص موضوعاتی که بر قابل قبول بودن طرحهایی برای مردم‌شناسی اسلامی، که در ذیل بحث می‌شوند، تأثیر می‌گذارند.

از این رو، احمد از کتاب **فرهنگهای دیگر**^(۴) بیتی (۱۹۶۴) به عنوان کتاب منبع در باب مردم‌شناسی رایج غربی استفاده می‌کند (۹) در حالی که دیویس، گرچه روایت او قابل ملاحظه‌تر و به روزتر است، هنوز به اولین کتاب ریموند^(۵) رد ۱۹۵۱ **عناصر سازمان اجتماعی** به عنوان یک کتاب درسی استاندارد ارجاع می‌دهد. آنگاه تعجبی ندارد که آنها چنین تصویر مضحکی از رشته «بحران زده و در حال انحطاط» بدست می‌دهند؛ یعنی رشته‌ای که در آن تنها انسان شناسان، غربیان هستند. رشته‌ای که در آن انسان شناسان فقط جامعه‌های غیر غربی یا تنها جامعه‌های بدوی را مطالعه می‌کنند؛ رشته‌ای که در آن مردم‌شناسی لزوماً قوم مدارانه است، [یعنی] برای مطالعه فرهنگها از مقوله‌ها و فرضهای غربی، که به کار آن فرهنگها نمی‌آید، استفاده می‌کند؛ رشته‌ای که در آن مردم‌شناسی، کارکردگرا و علم‌گرای خشک است و تنها با تحلیل و تبیین عینی سر و کار دارد و با ذهنیت‌گرایی و توجه به مصداق‌ها هر دو، مخالف است؛ و رشته‌ای که در آن این کارکردگروی الحادی، دین را در همان سطح از تحلیل قرار می‌دهد که اقتصاد و سیاست و خویشاوندی را. در واقع، در این دو دهه اخیر مردم‌شناسی به صورت قابل تقدیر، فراتر از آنکه به چنین نقدهای وامانده‌ای پاسخ دهد پیشرفت کرده است. و اصول تازه‌ای را در باب انعکاس قوم‌نگارانه^{۱۱} و خود آگاهی نظری^{۱۲} بوجود آورده است. این امر بدین معنایست که این اصول به نوبه خود خدشه ناپذیرند، بلکه نشان می‌دهد که پیشنهادکنندگان مردم‌شناسی اسلامی از این پیشرفتهای آگاهی‌ای ندارند.

2 - Paradigms

1 - Thomas Kuhn and Michel Foucault

4 - Other Cultures (Beatti)

3 - epistemological.

ApplicationA

5 - Raymond

Theoretical self- AwarenessAAA

Ethnographic reflexivityAA

چنانکه اینها هم از تناقضهای کسانی که هم شرق شناسان را به خاطر یکدست کردن «شرق» (در مقابل غرب) آن هم بدون تشخیص تفاوت‌های فرهنگی و غیر فرهنگی ملامت می‌کنند، مبراً نیستند و از این رو انسان شناسانی را، که تفاوتها را تشخیص داده و مطالعه می‌کنند، به تفرقه افکنی به قصد حکومت کردن متهم می‌کنند. اما، این نقدهای بومی معمولاً از نخبگان فرهیخته‌ای است که صلاحیت آنها برای اظهار نظر درباره تمام هموطنان یا همدینان خودشان، مانند صلاحیت هر بیگانه، محل تردید است. علی‌رغم اینکه بعضی از شرق شناسان^۱ به صورتی موجه، به بیگانه تلقی کردن^۲ موضوعات [مورد مطالعه] خودشان و نیز به تأکید بیش از حد بر فاصله فرهنگی میان غرب مسیحی و شرق مسلمان متهم شده‌اند. به نظر می‌رسد افراطیهای جدید مسلمان از قبیل دیویس، در اشتیاقشان به این ادعا که فقط مسلمانان استحقاق مطالعه عالم اسلام را دارند، درست همان کار [شرق شناسان] را انجام می‌دهند. (۱۰) چنانکه بسیاری گوشزد کرده‌اند، فرهنگهای اروپایی و خاورمیانه‌ای ریشه‌ها و موضعگیریهای مشترک دارند و در گفت و شنود با یکدیگر تحول یافته‌اند. گرچه جهان بینی‌های غربی معاصر را میراثیهای [دوره] رنسانس یا روشنگری استعمار شکل داده است، هنوز هم آنها بطور جدی ریشه در سنتهای فلسفه یونانی - رومی^۳ و ادیان ابراهیمی - توحیدی^۴ دارند که [در آنها] با خاور میانه اسلامی شریکند. تفاوتها در هر بافتی متنوع است. مدافعان مسلمان لیبرالتر، به نقش اسلام قرون وسطی در حفظ و رشد این میراث در طی عصرهای ظلمت [حاکم بر] اروپاییان و نیز به کمکهای مهم نخستین دانشمندان و قوم شناسان و نظریه پردازان اجتماعی مسلمان اشاره می‌کنند. سوء تفاهم‌های متقابل بین دنیای مسلمان و غرب، در طول قرن‌ها در شرایط رقابت سیاسی، از جنگهای صلیبی تا گسترش سلطه تجاری و سیاسی اروپاییان در قرن نوزدهم، سر برآوردند. علی‌رغم واگرایی تغییرات الگویی در اندیشه اروپایی و اسلامی، هنوز هم پیوستارها و امکانات بنیادین برای گفت و شنود و درک متقابل وجود دارد. در واقع، من بخودم جرئت می‌دهم و می‌گویم دنیای مسلمان، که به حتم در بسیاری از سنتهایش با غرب شریک است، فی نفسه نمی‌تواند از غرب نقدی، براستی، اساسی به عمل آورد. به نظر می‌رسد که اگر هر دو سنت را با سنتهای ناآشنا تر هندی و چینی و ژاپنی یا با سنتهای اساساً بیگانه بومیان آمریکا و استرالیا و آفریقا یعنی جاهایی که تمام اجزای میراث مشترک آن با غرب نسبتاً جدید و سطحی است مقایسه کنیم، این موضوع روشن خواهد شد.

□

معرفی مردم شناسی اسلامی

گرچه از مناطق اسلامی نقد اساسی مشخصی را درباره جامعه غربی و علوم اجتماعی آن انتظار نداریم و به یقین تا به حال دیده نشده است که آنها چنین نقدی ارائه دهند، مسلمانان کشورهای خاور میانه از جمله غیر غربیانی هستند که بهتر قادرند در مقابل تصویرهایی که غربیان از فرهنگهای آنها ارائه می‌دهند تصویرهای جایگزین ارائه دهند. امروزه غالباً قدرت اقتصادی و سیاسی آنها به اندازه‌ای هست که حداقل بتوانند معین کنند کدام مفاهیم و توسط چه کسی باید مطالعه شوند. اما معضله آنها اینست که کدام اصطلاح و با چه مسائلی؟ اگر «مردم شناسی» (Anthropology)، در این صورت آیا مردم شناسی باید به تمامی [همان] مفاهیمی باشد که از آموزشهای غربی و منافع غربی گرفته شده‌اند یا آنها که از منابع اسلامی یا از دیگر منابع بومی گرفته شده‌اند؟

از دهه ۱۹۶۰ یک واکنش اسلامی با اهمیت، عبارت از جدّ و جهدی برای اسلامی کردن^۵ علوم اجتماعی، که شامل مردم شناسی هم می‌شود، بوده است. یعنی آنها را با اسلام متناسب کردن؛ آنها با اصرار بر این امر که جامعه‌های مسلمان را

فقط مردم‌شناسی اسلامی یا کسانی که با منابع رسمی اسلامی [قرآن و روایات] آشنا هستند، می‌توانند مطالعه کنند. در این چند برداشت مختلف از مردم‌شناسی اسلامی موضوعات مشترکی وجود دارد: فی‌المثل، طرح تدوین مدینه فاضله و نظریه اجتماعی آن هم بر اساس برداشت ویژه‌ای از ارزشها و اصول موجود در قرآن یا سنت؛ اثبات حقانیت همیشگی این [برداشت از] اسلام؛ و ترسیم اسلام به منزله جاده میانه^۱ در بین افراط‌کاریهای غربی. اما، در این برداشتها فرضیهایی وجود دارد که از بیخ و بن با یکدیگر متفاوت و مخالف هستند.

بایونس و احمد جامعه‌شناسی اسلامی را به عنوان یک برنامه فعال اسلامی برای جامعه‌شناسان پیشنهاد می‌کنند؛ «نباید اجازه داد کوشش برای یافتن اصول طبیعت و رفتار انسانی و سازمان بندی انسانی فی‌نفسه هدف شود. این تلاش باید به منظور اعتلای اسلام در درون افراد و محیط افراد در جامعه‌هایشان و در درون و میان جامعه‌ها بکار برده شود.» این دیدگاه‌ها باید بر فرضیه‌هایی قرآنی استوار باشد:

خدا [جهان] را آفریده است؛ - انسان، با اراده آزاد و توانایی یادگیری و برتری بر سایر موجودات طبیعت، از جمع اعداد ساخته شده است؛ - جامعه بر خانواده، قوانین الهی، قدرت نهادینه شده و فعالیت اقتصادی مبتنی است؛ تاریخ جریانی دیالکتیکی است که ثمره آن در مخالفت و موافقت با پیامبر به ظهور می‌رسد. همچنین این رویکرد باید رویکرد جامعه شناختی جامعی باشد که هم افراط‌کاریهای دیگر رویکردهای معاصر را در بر می‌گیرد، و هم آنها را بعد از جرح و تعدیل با یکدیگر وفق می‌دهد. به علاوه، «باید پذیرفت که جامعه‌شناسی اسلامی، به عنوان امری تطبیقی و نقدی خواهد بود. یعنی، باید کار مقایسه جامعه‌های انسانی را - مسلمان و غیر مسلمان - با این آرمانها^(۱) و کشف میزان انحراف این جوامع از این الگوی آرمانی را انجام دهد.

این تصویر آرمانی از ساختار اجتماعی اسلامی باید با اسلام ترسیم شود؛ آنهم با اسلام به مثابه یک ایدئولوژی، فرهنگ، شیوه زندگی، فرایند اطاعت آگاهانه از قوانین خدا، تنها جایگزین برای دموکراسی سرمایه داری و سوسیالیسم و به منزله راهی میان این دو، نه التقاطی از آنها. در این صورت قوم‌نگاری اسلامی تنوعهای موجود را بررسی می‌کند؛ [در اینجا] نکته اصلی عبارت است از «مسیر معتدل» اسلامی آرمانی در باب آداب و رسوم خانواده و ازدواج (عقد، انتخاب، جنسیت، چند زنی، آمیزش جنسی، زن و فرزند)، اقتصاد (مستغلات، ثروت، بازار، ارث، قمار، بازی، بهره، زکوة، ملّ کردن)، و حکومت (دولت، قدرت، عدالت، مشورت).

سرمایه داری و دموکراسی و سوسیالیسم به عنوان نظامها و نظریه‌های اجتماعی وابسته به آنها شکست خوردند، چون فاقد مکانیسم تعهد و وظیفه بودند. در اسم تعهد و وظیفه؛ مناسک [عبادی] نماز و روزه بیمه شده است. این تصویری کلی از یک جامعه‌شناسی آشکارا ایدئولوژیکی و اسلامی است. نظریه (ناظر به جوامع مسلمان فعلی و نیز نظریه ناظر به جوامع غربی و ایدئولوژیهای غربی و جامعه‌شناسی‌های غربی) و مقایسه این دو با یکدیگر به یک جامعه آرمانی اسلامی و راهی درباره نحوه دست یافتن به آن اشاره دارد.

از نظر اکبر احمد مردم‌شناسی اسلامی عبارت است از «مطالعه گروه‌های اسلامی به وسیله دانشمندی که نسبت به اصول جهان شمول اسلام - انسانیت، شناخت و تساهل - متعهدند. اصولی که به مطالعات خُرد، دهکده‌ای و قبیله‌ای علی‌الخصوص با چارچوبهای تاریخی و مکتبی گسترده‌تر اسلام مربوط‌اند. اینجا اسلام نه بعنوان الهیات بلکه جامعه‌شناسی تلقی شده است. بنابراین، این تعریف غیر مسلمانان را خارج نمی‌کند.» (۱۱)

به نظر من طرحهای دیویس رساترین، قوی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین طرحهاست. در نظر او مردم‌شناسی اسلامی عبارت است «مطالعه بشر در جامعه از خلال فرضیه‌ها و مطابق با موضع‌گیریهای فکری اسلام... علمی اجتماعی که با مطالعه

روابط اجتماعی مشترک بشر در محیط‌های اجتماعی و فرهنگی متنوعی که امروزه در اطراف و اکناف جهان وجود دارند و در گذشته نیز وجود داشته‌اند، سر و کار دارد. کانون توجهش به کنش انسانی، اشکال متنوع آن و نهادینه کردن آن است؛ و در صدد یافتن اصولی است که به کنش انسان نظم و سازمان می‌دهند و به آن معنا می‌بخشند. «مردم‌شناسی غربی دربارهٔ اسلام، غیر تاریخی است: هم اسلام را آرمانی انتزاعی می‌داند، هم سنت‌های ادبی و سلسله مراتب روحانی را نادیده می‌گیرد؛ ولی یکی از اهداف مردم‌شناسی اسلامی تولید دسته بندیها و مفاهیم بدیل و سپس وارد شدن در گفت و شنود با مردم‌شناسی غربی است. مفاهیم اسلامی مربوط [به بحث] کدامند؟ و تاریخ و بستر آنها چیست؟ توحید (یگانگی) مفهومی اصلی و شرک^(۱) مفهومی بیگانه است. دیویس با استنباط از سنت (حدیث، فقه، شریعت)، علماء (دانشمندان دینی و است (اجتماع، جامعه) را به منزلهٔ عناصر اصلی معرفی می‌کند. انسان، دارای فطرت* (سرشت طبیعی و خداداد)، خلیفه (شان نائب مبنای^(۲)) و دین (مذهب به عنوان راه زندگی) [همان] نفس (جوهر حیات) است. خداوند انسانها را گونه‌گون آفرید و دو حجت در اختیار آنها قرار داد: **شریعت** (قوانین) و **منهاج** (راه زندگی). شریعت شاخصهایی را تعیین می‌کند که در درون آنها بسیاری از شیوه‌های زندگی امکان‌پذیر است. چارچوب اسلامی جهان شمول است؛ در حالی که قوم‌نگاری اروپایی، هم از اول، در کنار آمدن با تنوعها نا کام ماند و لذا مفهوم [اقوام] «ابتدایی» را بوجود آورد. چشم انداز اسلامی نمی‌تواند با تحقیر شیوه‌های دیگر آغاز کند. اینجا نه مجال برای غیریت^(۳)، هست و نه مجال برای افراط کاریهای عقلگرایانه یا نسبیست‌گرایانه بلکه ترکیبی است از اینها. اما متمایز لذا باید مفاهیم و ارزشهایی را که شالودهٔ مردم‌شناسی هستند، به دقت به سرانجامی برسانیم تا از تسلیم در برابر مفروضات فکری دانش غربی اجتناب شود:

«اگر زمینه‌ای که قرار است در آن، مقولات مردم‌شناسی اسلامی و تحلیل‌های اجتماعی بکار گرفته و تحقیق شوند، روشن نباشد. بحث در باب خود این مقولات چندان معنایی نخواهد داشت و مجال وسیعی برای تبلی ذهنی و تحمیل خلق و خوایی که آنچه را مطرح شده است. صرفاً تعریف اجمالی مردم‌شناسی غربی متداول بدانند. وجود خواهد داشت. نه تنها خود این مقولات بلکه شیوه تفکر دربارهٔ آنها و دخل و تصرف در آنها هم به تمامی از اموری هستند که باید اسلامی باشد. (۱۲)

نخستین مفهوم، امت است: یعنی تمام سطوح جامعه. هر امتی، دینی (مذهب به عنوان راه زندگی) دارد. غرض از تحقیق، دربارهٔ جامعه پی بردن به کارکرد آن است، آنهم «به عنوان نظامی که مظاهر موزون ارزشهای اخلاقی را به مثابه محیط سازنده کنش صحیح آسان می‌سازد، یا از مقاصد هدفمند ارزشهای اخلاقی درون راه زندگی، جلوگیری یا آن را ضایع می‌کند و به موجب آن به توانایی یا موقعیت کنش صحیح آسیب می‌رساند.»

بعد از این مفاهیم شریعت، منهاج و نهادینه کردن، که همهٔ این مفاهیم اساس قوم‌نگاری در انسان‌شناسی اسلامی، هستند، مطرح می‌شود. دیویس طرح کلی شیوهٔ کاریک قوم‌نگار اسلامی را در این محدوده چنینترسیم یم کند: باید کوشید تا شریعت و منهاج و بعد از آن ارزشهای گونه‌گون را بشناسیم، سپس باید مسائل عملی‌ای در باب توسعه و راه حل بحران مطرح کرد. در کنار گفتگو با افراد مورد مطالعه و مطالعهٔ تاریخ آنها و طبقه بندی و مقایسه آنها، از مشاهده همراه با مشارکت و شیوه‌های دیگر استفاده خواهد شد. مفاهیم مردم‌شناسی اسلامی ناظر به انسان و جامعه، همراه با جزئیات و لوازم آن، مردم‌شناسی را به یک بحث معرفتی متمایز و متفاوت با مردم‌شناسی با رشته‌های تحصیلی دیگر هم متمایز است؛ مردم‌شناسی اسلامی بر خلاف مردم‌شناسی غربی، علم اجتماعی بنیادی است. دیویس در باب نخستین

حامیان مردم‌شناسی اسلامی توضیحاتی می‌دهد. نادیا ابوزهرا برای ایجاد تفسیری از قرآن که ناظر به تفسیر رفتارهای فعلی مسلمانان است، تشویق می‌شود. اکبر احمد نیز به خاطر اینکه مطالعه نوریا لمن از سریلانکا را تحت عنوان مردم‌شناسی درج می‌کند، مورد انقاد واقع می‌شود. و همین طور طلال اسد به خاطر اینکه مفروضات فکری، مردم‌شناسی غربی و کاربرد آنها در اسلام را نقد کرده و به کانونهای مختلف معرفتی توجه کرده است، تحسین می‌شود. کانون توجه اسلام فرد اخلاقی، و کانون توجه غرب هویت جامعه است. دیگران برای مردم‌شناسی غربی صرفاً ضمیمه‌ای فراهم می‌آورند، آنها به عنوان پاسخی به استعمارگری ولی رویکرد اصلی غربی را به عنوان رویکردی جهان‌شمول می‌پذیرند؛ یا با رویکردها و بینشهای بخصوصی که دارند، «دانشمند اجتماعی بومی» را تبلیغ می‌کنند (ثریا الترمکی*، اکبر احمد). حتی افراد بسیار افراطی هم، مانند علی شریعتی که اصطلاحات عادی را به شیوه‌ای نو بکار می‌گیرد، فقط رویکردهای جزئی و ناتمامی دارد. دیویس خود، برای پرهیز از اشتباه و نیز برای انکار جهان‌شمولی مسلم فرض شده اصطلاحات حاکم غربی و کاربرد آنها، با مجموعه جدیدی از اصطلاحات آغاز می‌کند. اما این اصطلاحات جدید مانند اصطلاحات بایونس و احمد نباید تنها متناسب با مسلمانان و جامعه آنها (انتخاب) طراحی شده باشند. او برای نامگذاری مردم‌شناسی اسلامی، استفاده از اصطلاح علم العمران ابن خلدون را، آنها را پژوهش‌های تاریخی و جغرافیایی پیچیده آن که به تفصیل آنها را بررسی کرده، پیشنهاد می‌کند.

□

مسائل مردم‌شناسی اسلامی

از دید من به روشهای تحقیقی که برای مردم‌شناسی اسلامی پیشنهاد شده، اعتراض معتناهی وارد نیست؛ آنها روال متداول انسان‌شناختی را تکرار می‌کنند. مشکلات اصلی متون انسان‌شناختی برنامه مردم‌شناسی اسلامی به تعهد ایدئولوژیکی آن، که به آن اذعان کرده‌اند مربوط می‌شود. و در مورد دیویس به اصطلاحات پیشنهادی او، و نیز به این پرسش رایج است که اگر برنامه به واقع هیچ پیشنهاد واقعاً تازه‌ای ندارد، چرا حامیان آن احساس می‌کنند که این کاربرد خاص تخصیص مفاهیم و عنوان‌گذاری مجدد، امری ضروری است؟

بنابراین، برنامه بایونس و احمد، برای تحقیقات قوم‌نگاشتی بررسی‌ای کاملاً سنتی و قدیمی - در واقع منسوخ - درباره موضوعات خویشاوندی و خانواده، اقتصاد و سیاست است. اما به نظر می‌رسد قرار نیست به دین و مناسک، که چهارمین موضوع از موضوعات چهارگانه ساختارگرایی - کارکردگرایی قدیم است، به همان اندازه توجه شود [که به موضوعات دیگر] یعنی دین (اسلام یا هر دین دیگر) به طور کلی و یا حداقل مقررات و آرمانهایی که دین را تعریف می‌کنند با یک مقررات و آرمانهایی که دین را تعریف می‌کنند با یک نظام همسنگ تلقی می‌شوند. یک نکته باید بیافزاییم و آن اینکه فرضهای قرآنی‌ای که جامعه‌شناسی اسلامی را باید بر آنها بنا کنند، با فروض اصول آفرینش مسیحی دقیقاً همتراز است. راجع به مردم‌شناسی احمد باید گفت، در عین حال که آموزشها و آرمانهایی که او آنها را امور مربوط به مطالعه جامعه ترسیم می‌کند ستودنی‌اند، بسیار کلی‌اند، زمانی که او به [ارائه] رهنمودهای مشخصی برای یک رأی نو درباره جوامع اسلامی می‌رسد، طبقه بندی‌ای پیشنهاد می‌کند که ربط آنها به آرمانهای اسلامی اصلاً روشن نیست، به اضافه مجموعه‌ای از الگوها که نارساییهایشان را در جای دیگر اثبات کرده‌ام. (۱۳) ایرادهایی که او بر اساس اصطلاحات خاص خودش به نوشته‌های غربی وارد می‌کند شامل خود او هم می‌شوند. در حقیقت مردم‌شناسی اسلامی پیشنهادیش، «شرق‌شناسی» دیگری است؛ تنها فرقی با شرق‌شناسی اولیه این است که تعهد ایدئولوژیکی او عیان شده است.

اینکه به نظر او بعضی از بهترین مردم‌شناسی‌های اسلامی را غیر مسلمانان غربی (گلنر^(۱)، گیرتز^(۲)، گابریو^(۳)) و یک

ژاپنی (ناکامورا^(۴)) خلق کرده‌اند، حایز اهمیت است؛ آن مسلمانانی را که او به دلیل مردم‌شناسی اسلامی شان می‌ستاید شامل یالمن از معاصران و نیز بیرونی و ابن خلدون از [دوره] قرون وسطی است؛ (۱۴) اما، چنانکه دیویس خاطر نشان می‌کند، در کار احمد پیشینه اسلامی قبلی (اگر پیشینه‌ای باشد) آشکار نیست، در حالیکه این دو تای اخیر، به معنای سنتی مورد قبول احمد، تقریباً انسان شناس نیستند.

باید به خانم دیویس به دلیل تشخیص مسائل معرفت شناختی مردم‌شناسی و میراثش نیز به دلیل سعی و تلاش در آفتابی کردن مفروضات خودش تبریک گفت. اما پیشنهادی خود دیویس هم نومید کننده‌اند و عمدتاً از واژگان جدید اصطلاحات عربی و اسلامی / قرآنی تشکیل می‌شود که صرفاً اجتماعی انگلیسی استاندارد را به مفهیم تحلیل ترجمه می‌کنند. مفاهیم و مفروضات راهنمایی که فهرست شدند، فی‌المثل توحید یعنی یگانگی خداوند که تا یگانگی بشریت بسط می‌یابد (فرض اساسی و قطعی همه مردم‌شناسی‌ها)، نمونه‌هایی آرمانی و ارزشهایی لایتغیر و جاودانه هستند. مفاهیم تحلیلی و محوری امت، دین، شریعت و منهاج دقیقاً به جامعه، فرهنگ، هنجارها و رسوم ترجمه می‌شوند؛ مفهوم جدیدی از «هماهنگی» به ندرت توضیح داده و روشن می‌شود. مفاهیم «جامعه» و «ارتباط» که برگردانهای عربی (قرآنی؟) بسیاری برای آنها وجود دارند، با کمال تعجب حذف شده است. در واقع، طبق منطق خانم دیویس، مردم‌شناسی اسلامی فقط باید به عربی اجرا درآید و نه تنها از همه اصطلاحات غربی بلکه از همه شیوه‌هایی هم که به لحاظ نحوی و معنا شناختی به آنها ارتباط دارند، باید اجتناب گردد.

علیرغم ادعاهایی که به سود برجستگیهای مردم‌شناسی اسلامی می‌شود، روشهای پیشنهادی دیویس به طور جدی از مردم‌شناسی جدید، یعنی استفاده از مشاهده همگانی، گفت و شنود، متن درسی، آمار، زبان بومی و غیره قدیمی‌ترند، گرچه از روشهای بایونس و احمد جدیدترند.

مردم‌شناسی اسلامی مطالعه است کل نگر (یعنی کارکردگرا) پیرامون همه سطوح و شامل روابط و حد و مرزهای بین‌المللی (یعنی قومیت). مرزهای رشته‌ای مردم‌شناسی با جامعه‌شناسی و تاریخ از میان برداشته می‌شود. ولی جالب اینکه به روابط مردم‌شناسی با روان‌شناسی و فلسفه توجهی نمی‌گردد. خواننده در معرض عبارتهای دراز و موعظه‌گونه درباره تفوق رویکرد اسلامی قرار می‌گیرد. در حالی که این رویکرد به نظر یک انسان‌شناس غیر مسلمان نظامی بسته و دوری^(۵) به نظر می‌رسد؛ هیچ‌ذکری از موضوعات مشکل‌آفرینی مانند جنسیت یا مجازاتهای قرآنی به میان نمی‌آید. مفهوم تیپ ایده‌آل به عنوان اصلی اساسی همراه با این مسأله که اساس مقایسه موارد تجربی با نمونه آرمانی به لحاظ ایدئولوژیکی است، پذیرفته می‌شود. به خاطر تخفیف و اغماض نسبت به همه روشها، مردم‌شناسی اسلامی با اختلافات درون شریعت بی ارتباط و از آن‌گریزان است ولی در حقیقت در لباس نسبیت‌گرایی جهان‌گرای قوم‌مداری اسلامی به ما عرضه می‌شود. مطالعات تجربی در باب ارزشها حتی بوسیله از پیش تعیین کردن مقولات تحلیلی مورد استفاده - به جای تلاش برای فهم موضوعات در قالب اصطلاحات خودشان - بی اثر می‌شوند. دیویس در کتابش هیچ موردی که این رویکردها و روشها، عملاً در آن آزمایش شده باشند اقامه نمی‌کند.

بنابراین به نظر می‌رسد که در اینجا سه رویکرد کلی وجود دارد، هر چند پیشنهاد کنندگان لزوماً به هیچکدام از آنها ملتزم نباشند. رویکرد اول می‌گوید مردم‌شناسی اسلامی را باید اقتباس کرد، اما تحت هدایت آرمانهای اسلامی؛ ولی چه کسی باید مشخص کند که آن آرمانها چه هستند؟

رویکرد دوم با مدافعان و توجیه‌گران اسلامی پیوند دارد که خاطر نشان می‌کنند، اسلام نیز انسان‌شناسانی بوجود آورده و

ریشه‌های غربی‌ترین مفاهیم و آرمانها را باید در قرآن و سنت جست. رویکرد سوم رویکردی افراطی است: مردم‌شناسی اسلامی باید مردم‌شناسی غربی را پس‌زند و از نو با رویکردی اسلامی و متمایز آغاز کند؛ سنت، اساس یک مجموعه متمایز از ارزشها، آرمانها و مفاهیم تحلیلی (پالاییده)^(۱) است.

در تمامی روایات و تعبیر، مردم‌شناسی اسلامی یک نمونه آرمانی اقامه می‌کند و جوامع را با آن مقایسه می‌نماید. اما بر سر اینکه آیا مردم‌شناسی اسلامی فقط جوامع اسلامی را می‌تواند مطالعه کند یا همه جوامع را، اختلاف هست. بعضی صراحتاً اظهار می‌دارند که مردم‌شناسی اسلامی روش تحلیل شکلها و صور مجاز و اسلامی جامعه و فرهنگ و مقایسه شکلها و صور غیر اسلامی با آنهاست.

چون اساس مردم‌شناسی اسلامی بر اسلام است، یک بحث ابتدایی درباره مردم‌شناسی اسلامی این خواهد بود که اسلام منطقاً، نظراً و اخلاقاً بر رویکردهای دیگر تفوق دارد. گاهی به نظر می‌رسد این سخن شعاری بیش نیست، یا فو‌قش کتاب راهنمای مردم‌شناسی‌های مسلمان است که آنها را فی‌المثل در موضوعاتی چون قوم‌مداری، در مقابل نسبی‌گرایی فرهنگی، کاربرد مردم‌شناسی در عمل و پیشرفت و تنگناهای متنوعی که ضمن تحقیقات میدانی با آنها مواجه می‌شوند، در تصمیمهای عملی و اخلاقی به ارزشها و گزینشهایشان راهنمایی می‌کند. آیا آنهايي که اعتقاد و تعهدی نسبت به مردم‌شناسی اسلامی ندارند می‌توانند به جد به آن بپردازند - در حالی که مخاطبان این کتاب مسلمان هستند؟ آسان است که مردم‌شناسی اسلامی را عاجز از [ارائه] کمکی جدی به حوزه مردم‌شناسی بدانیم و معتقد باشیم که ارزشی بیش از یک ادراک بومی متمایز ندارد. (۱۵) با این همه برای غیر مسلمانان اظهار نظر مشکل است؛ آنها فقط [می‌توانند] به نقطه ضعفها و نیز شباهتهای مردم‌شناسی و آنچه مردم‌شناسی اسلامی می‌خواهد جایگزینش شود، اشاره کنند.

هر برداشت ایدئولوژیکی از مردم‌شناسی به طور واضح در این ابهام به سر می‌برند؛ یعنی بین اینکه [این برداشت] تنکاتی در باب مردم‌شناسی به مثابه یک دیدگاه باشد یا اینکه امری فردی یا ایدئولوژیکی در باب هویت انسانی، جامعه و ارزشها باشد و بعنوان یک رشته دانشگاهی به صورت نظری و تطبیقی که کارورزش در تلاشند تا خود را از تمایلات و تعصبات شخصی یا مکتبی جدا کنند و یا حداقل در باب آنها بیاندیشند. به روشهای زیادی اسلام (به عنوان دین، الهیات، جامعه‌شناسی، الهیات استدلالی، فلسفه) یک مردم‌شناسی است؛ فقط آنهايي که اصول اساسی اش را می‌پذیرند می‌توانند به آن توسل جویند؛ بنابراین، آیا این تصور از مردم‌شناسی اسلامی، اصطلاحاً یک همانگویی و تحصیل حاصل است یا یک تناقض؟

ارزشها و تعهدهای مکتبی این طرحها در مورد مردم‌شناسی اسلامی ای که طرح کلی آن را ترسیم کرده‌ایم، از خاصیت صراحت برخوردارند. مردم‌شناسی‌هایی که ادعای غیر مکتبی بودن دارند، به لحاظ درونی و برونی - حداقل در جو پست مدرنیستی جاری - مفروضات اساسی آنها دائماً در معرض بحث از قرار دارند. در مقابل، هر مردم‌شناسی ایدئولوژیکی معمولاً جزمی است و به جز گفتگو در باره بحثهای درونی، بحثهای گسترده را مجاز نمی‌داند؛ از جالب توجه‌ترین موضوعاتی که مردم‌شناسی‌های دیگر می‌پرسند، نمی‌تواند سؤال کند و نه خودش می‌تواند از موضوعات نو جالب توجه بپرسد - فقط قادر است پاسخ ارائه دهد. این پاسخها فعلاً از یک مطالعه کامل انسان شناختی مشخصاً اسلامی درباره جامعه اسلامی و غیر اسلامی ناتوانند که به عنوان مدرک مهمی بر مطالعات انسان شناختی غیر اسلامی درباره جوامع اسلامی می‌توان آن را نشان داد.

مردم‌شناسی اسلامی بلاشک مردودتر از «ایسم»های دیگر نیست، باید آن را جدی گرفت، زیرا مخاطبان بسیاری دارد، اصول ایدئولوژیکی خود را آشکارا بیان و به بحثهای انتقادی دعوت می‌کند. در عین حال، باید انگیزه‌های مبلغان و

حامیانش را زیر سؤال برد. چنانکه در بالا متذکر شدم، نویسندگان معمولاً خوانندگان مسلمان غیر دانشگاهی را خطاب قرار می‌دهند، یعنی کسانی را که احتمالاً از خود آنان - که به نظر می‌رسد کم‌آشنایی دارند - نسبت به پیشرفت‌های جدید مردم‌شناسی آشنایی کمتری دارند. به نظر می‌رسد که آنها عمدتاً علاقمند تقویت و پیشبرد موقعیتهای خود - به عنوان انسان شناس - در عالم روشنفکران اسلامی‌اند و علاقه‌ای به اربقای تخصیص این رشته به اسلام در عالم انسان شناسان ندارند. باید گفت که اگر آنها به این امر اخیر دست می‌زدند مباحثشان هیچ ارزشی نداشت. آنها به همان اندازه می‌توانند ادعای شمول و کلیت بر غیر مؤمنان کنند که مردم‌شناسی‌ها و «ایسم»‌های صراحتاً ایدئولوژیک دیگر می‌توانند بکنند و نه بیشتر.

روشنفکران مسلمان با خاستگاهها و زمینه‌های متفاوتی که دارند (پاکستانی، ترکیه‌ای، ایرانی، عرب، بریتانیایی) مردم‌شناسی‌های متفاوتی بوجود آورده‌اند و بر مفاهیم اسلامی متفاوتی تأکید می‌ورزند. کدام مسلمان غیر روشنفکر اسلامش و رویکردش برای تحلیل جامعه به عنوان یک مردم‌شناسی کم‌اعتبار است؟ رهنمود قرآنی دیویس را برای مردم‌شناسی اسلامی در کتاب «شناخت یکدیگر» - که پژوهش میدانی را به مثابه گفت و شنود و مبادله برداشتها مجسم می‌کند، باید به عنوان بهترین رویکرد ستود؛ یعنی نسبت به رویکردهای دیگری که در آنها حاکمیت^(۱) رویکرد سنت بزرگ،^(۲) همچنان باقی است.

چالش مردم‌شناسی اسلامی با انسان شناس‌های غیر مسلمان در حقیقت هشدار مداومی است برای اینکه در مفاهیم و فروض اساسی و گرایش به ایسم‌ها یا ایدئولوژیها تجدید نظر شود؛ اما این پرسش همیشگی رانیز به دنبال دارد که آیا یک مردم‌شناسی انتقادی که در برابر همه این ایسمها بتواند مقاومت کند امکان‌پذیر است یا نه.

□

مردم‌شناسی اسلام: رأی شخصی

بعضی از قاطع‌ترین نقدها به نوشتارهای انسان‌شناختی غربی درباره اسلام - یعنی بهترین و قانع‌کننده‌ترین تأملات و پیشنهادها - از ذهن محققانی تراوش کرده که در عالم اسلامی ریشه دارند ولی در غرب آموزش دیده‌اند؛ مانند عبدالحمید الزین (۱۹۷۷) و طلا لاسد. آنها - مسلمان باشند یا نباشند - باورهایشان را در مردم‌شناسی شان [حتی] به اندازه ایونز^(۳) پریچارد و دیگر «کاتولیکهای آکسفورد» وارد نکرده‌اند. مطالعه انسان‌شناختی دین، الهیات نیست و لزوماً «ضد» الهیات و دین هم نیست. ولی مردم‌شناسی خوب، توانا و ویرانگر است و پرسشهای مشکل‌آفرینی را درباره منافع سیاسی و اقتصادی و روابط شخصی مکاتب با نفوذ در تمامی سطوح جامعه طرح می‌کند؛ و نیز می‌پرسد که ایدئولوژیها چگونه شکل می‌گیرند و زبان و دیگر نظامهای نمادی چگونه با مهارت به کار گرفته می‌شوند. بهترین مطالعات انسان‌شناختی درباره اسلام - توسط مسلمانان و غیر مسلمانان - در برابر حاکمیت‌آنها (چه خارجیان شرق شناس و یا علمای ذی نفوذ) که یک رویکرد نقلی‌گرای (سنت بزرگ) برای فرهنگ و دین حاشیه‌ای پیشنهاد می‌کنند، ایستادگی کرده‌اند؛ آنها در پی یافتن این هستند که مسلمانان معمولی چگونه حیات (اسلام) را زنده نگه می‌دارند و آن را درک می‌کنند، تا به ارزش رسوم و فرهنگهای محلی (نظام نمادها و معانی شان) به عنوان اموری شایان مطالعه و شناخت و نه به عنوان «بازمانده‌های اسلام اولیه» یا به عنوان اموری محدود و منحرف از یک هنجار نقلی (سنت بزرگ)، پی ببرند.

مردم‌شناسی اسلام مستلزم ترجمه کردن و انسانی کردن فرهنگهای مؤمنان و نیز مستلزم تجزیه و تحلیل آثار و فواید «متون» اسلامی است. عناصر سنت بزرگ (وظایف و باورهای رسمی؛ متون، و مقامات رسمی و دیگرانی که آنها را

بوجود می‌آورند) هم در معرض مطالعه در بافت اجتماعی و فرهنگی شان، قرار داشته‌اند، و نیز به مناسبت فریبه‌های سیاسی، محدودیتهای اقتصادی، و وفاداری‌ها و رقابتهای قبیله‌ای/خویشی/قومی مطالعه می‌شده است. تمامی این مطالب را فقط بوسیله مشاهده همگانی و عمیق می‌توان بررسی کرد؛ و این جای بحث دارد که آیا این مطالب را یک خودی یعنی (کسی که اهل جامعه مورد مطالعه است و فرهنگ و دین آن جامعه را دارد، ولی احتمالاً مهارت یا، در حقیقت میل ندارد که آنچه را مسلم فرض می‌شده است بر ملا کند)، یک هم میهن (یعنی کسی که احتمالاً زبان، فرهنگ، طبقه و پیوندها او را از موضوعات جدا ساخته است ولی می‌تواند نسبت به تصدیق این جدایی، بی‌میل باشد) یا یک بیگانه تمام عیار (یعنی کسی که احتمالاً مجبور است زبان و چیزهای دیگر را از ابتدا آغاز کند و زمان بسیار طولانی تری صرف کند، ولی حداقل بینشی نو و «ارزش بیگانه» ای برای این حوزه به ارمغان می‌آورد) به بهترین وجه مطالعه می‌کند. مردم‌شناسی اسلام مطالعه می‌کند که مسلمانان (افراد، گروه‌ها، جوامع، ملل) چگونه خود را به عنوان مسلمان (به عنوان یک مؤلفه عمده هویت) نشان می‌دهند فی‌المثل از طریق انواع مختلف علایم: رژیم غذایی (منع از گوشت خوک و الکل)، اسطوره و تبارشناسی «ذریه» مقدس، تکریم رسول‌الله (مولوی‌ها در ترکیه)، تعارض (شیعه/سنی) و سنتهای پراکنده. هر چند به معنای اعم کلمه همه این علایم را می‌توانیم متون بدانیم، اما برخی از آنها آشکارا در متن قرار دارند و به همین دلیل در بافت رویکردهای انسان‌شناختی به مطالعه متون اسلامی، مورد بحث اند. این نکته، آشکارا، این مسأله را باز هم وارد بحث می‌کند که (اسلام)ی که انسان‌شناسان مطالعه می‌کنند و مناقشات مستمری در باب آن مطرح بوده، چیست: واحد است یا کثیر؟ همان است که مدعیان مسلمانی می‌گویند و عمل چیست؟ یا مجموعه آرمانهایی است که قرآن را مبنا قرار داده و عالمان دین یا جامعه‌شناسان آن را می‌شناسند - سنت بزرگ -؟ آیا مردم‌شناسی اسلام، مطالعه جوامع اسلامی است یا مطالعه اسلام به عنوان یک دین (متون، عمل، باورها و تاریخ)؟ ممکن است این سؤالات، سؤالاتی پیش پا افتاده باشند، اما مطمئناً تا کنون به آنها جوابی داده نشده است و من معتقدم که ملاحظه نوشتارهای «اخیر» در باب مردم‌شناسی اسلامی، نور تازه‌ای بر آنها می‌تاباند.

References

- Ahmed. A.S. 1984. Al - Biruni: the first anthropologist. RAIN 60: 9-10.
- Ahmad 1986. *Toward Islamic Anthtopology; Defifition. Dogma and Directions*. Ann Arbor (Michigan): New Era.
- Ahmad 1988a. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Socie ty*. London: Routledge.
- Ahmad 1988b. RResponse to Sulani (1988), *Muslim Worle Book Review* 9 (1): 64-66. (with reply by Sulani).
- Ardener, S. 1985. The Social anthropology women and feminist anthropolog. *Anthropolog Today* 1 (S): 24-56.
- Asad. T. ed. 1973. *Anthropolog and the colonial Encounter*, londo: ithaca.
- Ardener 1986. *The Idea of an Anthropolog of Islam*. Georgetown Uneversity: Center for Contemporaty Arab Studies.
- Ba - Yunus, I. and F. Ahmad. 1985. *Islamic Sociology: An Introduction*. Hodder: and Stoughton.
- Davies, M. Wyn. 1985. Towards an Islamic alternative to Western anthropology. *Inquiry*. June, 45-51.
1988. *Knowing One Another: Shaping Islamic Anthropolog*. London: Mansell.
- Diamond, S. 1974, *In Search of the Primitive*. New Brunswick: Transaction.
- Eickelman, D.F. 1981. A search for the anthropolog of Islam: Abdul Hamid el-Zein. *International Journal of*

Middle East Studies. 13: 361-365.

Eickelman. 1982. The study of Islam in local contexts. *Contributions to Asian Studies* 17: 1-16.

Eickelman. 1989. *The Middle East (2nd Edn)*.

Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall.

Eickelman. 1990. Review of Davies (1988). *American Anthropology* 92: 240-241.

Elkholy. A. B. 1984. Towards an Islamic anthropology. *Muslim Education Quarterly*. 1:2.

Hart, D.M. 1988. Review of Ahmad (1986).

Bulletin of Middle East Studies Association 15, 1-2.

Hymes, D., ed. 1972. *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage.

Ma'ruf, A.M. 1986. Towards Islamic critique of anthropological evolutionism. *American Journal of Islamic Social Sciences* 3 (1): 89-107.

Ma'ruf, 1987. The rescuing of muslim anthropological thought (review of Ahmad 1986 and Asad 1986). *American Journal of Islamic Social Sciences* 4 (2): 305-320.

Mauroof, S.M. 1981. Elements for an Islamic anthropology. *In Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, ed. I. R. Al-Faruqi and A.M. Nassef. London: Hodder and Stoughton.

Momin, A. R. 1989. Islamization of anthropological knowledge. *American Journal of Islamic Social Sciences*. 6(1): 143-53.

Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon. H. Algar. Berkeley: Mizan.

Street, B. 1990. Orientalist discourses in the anthropology of Iran, Afghanistan and Pakistan. *In Localizing Strategies: Regional Traditions in Ethnographic Writing*, ed. R. Fardon. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Sulani, A. L. 1988. Review of Ahmad (1988). *Muslim World Book Review* 8 (4): 12-15.

Taper, N, and R. Tapper. 1987. The birth of the Prophet: ritual and gender in Turkish Islam. *Man (NS)* 22:69-62.

Tapper, R. 1984. Holier than thou: Islam in three tribal societies. *In Islam in Tribal Societies*, ed. A. S. Ahmad and D. M. Hart London: Routledge.

1988. Review of Ahmad (1986). *American Journal of Islamic Social Sciences*. 5(2): 289-291.

Zein. A. H. el-1977. Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*. 6:227-54.

پی نوشتها:

۱- یک موضوع ذی ربط با این مبحث که در اینجا به آن نپرداخته‌ایم. اینست که آیا در مطالعه انسان شناختی جوامع مسلمان باید بتوان متون عربی را که شالوده و مبنای اسلام هستند خواند و فهمید یا نه. کسانی که این امر را ضروری می‌دانند گهگاه مرتکب این اشتباه می‌شوند و این پیشفرض رایج اعرابو عرب گرایان را که اسلام (اسلامی) = عرب (عربی) می‌پذیرند. مخالفان آنها نیز به این موضوع اشاره می‌کنند که برای مطالعه گروه‌های عمده‌ای از مسلمانان که هنوز خودشان نمی‌دانند این متون را بخوانند و بفهمند، مطالعه متون عربی امری نامربوط است.

۲- این کتابها عبارتند از: Ba-Yunus and Ahmad (1985), Ahmad (1986)

و مقالات عبارتند از: Ahmad (1988a), Davies (1988), Mauroof (1981), Elkholy (1984), Ahmad (1984), Davies (1985), Mamed (1984), Davies (1985), Ma'ruf (1986, 1987), Mohin (1989).

۳- رجوع شود به Shirley Ardener (1985) برای روشن شدن فرق میان مردم‌شناسی فمینیستی و مردم‌شناسی زنان.

۴- شاید برای پرهیز از اشتباه می‌بایست بجای «مردم‌شناسی اسلامی» از «مردم‌شناسی اسلامگرا» استفاده می‌شد بر سبیل قیاس بر مردم‌شناسی مارکسیستی و کاربرد رایج «اسلامگرا» در مورد نهضت‌های سیاسی و فکری‌ای که از اسلام الهام گرفته‌اند.

۵- به عنوان نمونه رجوع شود به Young, Hart (1988) و مرورهایی (review) که احمد در کتاب (1988b) از آنها نقل قول کرده است. استثناها عبارتند از:

Ma'ruf (1987), Sulani (1988), Eicklman (1990)

6-Ahmed (1986:61)

۷- Ahmed (1986) رجوع شود به R. Tapper (1988) و نیز تبادل نامه با احمد در Man 25, 1989, 682-4

۸- به عنوان نمونه رجوع شود (1973) A sad (1974). Diamond, Hymes (1972)

Said (1978)

۹- والا، تصویری که او از مردم‌شناسی غربی بدست می‌دهد، صرفاً عبارتست از ردیف کردن نام تعدادی از انسان‌شناسان بنحوی که نشان می‌دهد یا آثار آنها را نخوانده یا آنها را نفهمیده است رجوع شود به:

reviws by Ma'r uf (1987) R. Tapper (1988), Mohin (1989).

۱۰- برای اطلاع از پاره‌ای نظرات درباره نقد شرق‌شناسی رجوع شود به عنوان نمونه به:

Eickelman (1989: Chapier 2; 153,374,392-5)

11 - Ahmed (1986:56)

Davies (1988:128)

۱۱- Reviews in Asian Affairs 12, 1981, 328-30; Man (NS) 20, 1985, 562-63

این تجدید نظر رجوع شود به Street (1991)

۱۲- همچنین رجوع کنید به: Mauroof (1981)

۱۳- Reviews in Asian Affairs 12, 1981, 328-30; Man (NS) 20, 1985, 562-63

این تجدید نظر رجوع شود به Street (1991)

۱۴- چنانکه احمد درباره Crone and cooks Haqarism تجربه کرده است، برای مسلمانان آسان است که این کتاب را به این عنوان که کتابی بی معنی است، کنار گذارند. من مخالفم. با ادعای نظریش (که استادان دانشگاه لندن نوشته‌اند و مطبوعات دانشگاه کمبریج آن را منتشر کردند) دانشمندان اسلامی کاملاً آماده پاسخگویی خواهند بود. والا، سکوتشان را ناتوانی در ارائه یک پاسخ مناسب تلقی خواهند کرد. (Ahmed 1986:51)

۱۵- Asad (1986) یکی از محسّنات «نظریه تاریخ» احمد (در **کشف اسلام**) این است که او پیشنهاد می‌کند که همواره به «دیگران» که دور رهبر / گروه / نهضت با آنها برخورد دارد، نگاه کنیم (و بر حسب آنچه که آن چیز خود را تعریف و تعریف دوباره می‌کند): عثمانیها و اروپای مسیحی؛ شیعه صفوی و مخالفان سنی‌شان؛ پاکستان و هند؛ اگر چه او از پیش رفتن با اسلام و مسیحیت خودداری کرد؛ یهودیت و ادیان دیگر؛ بنیادگرایان جدید مسلمان و غرب) ناسیونالیستهای قرن نوزده در مقابل استعمار طلبها. همچنین رجوع کنید به (R.Tapper (1984); and N. Tapper and R.Tapper (1987)

خدا و فلسفه

اتین ژیلسون

مترجم: شهرام پازوکی / انتشارات حقیقت / ۱۳۷۴



محمد تقی سبحانی

تاریخ خداشناسی در مغرب زمین

توماس آکوئینی (۱۲۲۶-۱۲۷۴م) شاید بزرگترین فیلسوف مسیحی از آغاز تا عصر حاضر باشد. وی از نخستین کسانی است که فلسفه ارسطویی را در تبیین و دفاع از مسیحیت بکار گرفت. پیش از آن، متکلمان و فیلسوفان مسیحی بیشتر با آرای افلاطون و افلاطونیان جدید آشنا بودند. از قرن یازدهم دنیای مسیحیت با فلسفه اسلامی و ترجمه عربی از آثار ارسطو آشنا شد و از این میان دو متفکر بزرگ مسلمان، ابن رشد و ابن سینا، بیشترین تأثیر را بر تفکر مسیحیت بر جای گذاشتند. توماس با آثار و اندیشه‌های فلاسفه مسلمان و یهودی، بطور مستقیم یا از طریق استادش آلبرت کبیر، آشنا شد. در اهمیت کار او همین بس که تا امروز نیز اندیشه‌های او عقیده رسمی کلیسای کاتولیک بشمار می‌آید.

اما موج فرهنگ رنسانس، فلسفه مسیحیت را بطور کلی و تفکر توماس آکوئینی را به ویژه، تحت تأثیر قرارداد و عقاید مسیحی از سوی متفکران عصر جدید مورد انتقاد واقع شد. رویکرد علمی - تجربی این دوران همراه با نگرش نقادانه به مبانی معرفت‌شناسی سنتی فضا را بر متافیزیک تنگ کرد و سرانجام کار بدانجا کشید که مابعدالطبیعه را که روزی سرآمد و سلسله جنبان علوم بشمار می‌آمد، حاصل سوء فهم و لغزش زبان دانستند.

البته مذهب پروتستان از آغاز با تردید به تعقل و تفلسف می‌نگریست و ایمان‌گروی و مذهب اشراقی را که آگوستین نماینده رسمی آن در دنیای مسیحیت پروتستانیسم از همان آغاز همساز و هماواز با تفکر نوین بود، برای مقابله با وجهه غیر دینی مدرنیسم تلاشی زود هنگام داشت. اما کاتولیک‌ها تا قرن نوزدهم با تحولات دوران ساز عصر جدید عملاً از یک موضع انفعالی برخوردار می‌کردند. اواخر همین قرن، یعنی سال ۱۷۸۷م، نقطه عطف مهمی در سیر فکری واتیکان به حساب می‌آید. فتوای مهم پاپ لئوی سیزدهم در این سال و سپس فتوای جامع و مشهور وی در سال ۱۷۸۹م در حقیقت فراخوان علام به بازاندیشی الهیات مسیحیت و اتخاذ یک موضع مناسب در مقابل مدرنیسم سکولاریزم بود. بر اساس همین بیانیه بود که آرای توماس آکوئینی بار دیگر تجدید شد و فلسفه مسیحی این بار فلسفه نو تومانی (Thomism - neo) یا نومدرسی (Scholasticism) نام گرفت.^(۱) اتین ژیلسون (متولد ۱۸۸۴) یکی از پایه‌گذاران این نکتب فلسفی و مدیر «مؤسسه تحقیقات قرون وسطایی» تورنتو است.

خوشبختانه پاره‌ای از آثار مهم ژیلسون به فارسی ترجمه شده که عبارت است از:

۱- وحدت تجربه فلسفی (تحت نام: نقد تکفّر فلسفی غرب) ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت.

۲- روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داوودی، مؤسسه تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

۳- عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، مؤسسه تحقیقاتی علمی و فرهنگی ۱۳۷۱.

چندی پیش اثر دیگری از ژیلسون به نام «خدا و فلسفه» (God and Philosophy) به همت آقای شهرام پازوکی به فارسی ترجمه و طبع شد.^(۲) هدف از این مقاله شناسایی و بررسی انتقادی این کتاب مهم و پر ارزش است.

□

۱- برای آشنایی بیشتر با این نگه‌به مقاله «درآمدی بر تفکر تومانی نو» در فصلنامه ارغنون، شماره ۵ و ۶.

۲- بخش‌هایی از این کتاب پیشتر در مجله فرهنگ و فصلنامه ارغنون (شماره ۵ و ۶) به چاپ رسیده است.