



نشریه علمی «علم و تمدن در اسلام» براساس موافقت شماره ۶۲۲۱۷/۱۸/۳ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۲۶ دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این نام منتشر می شود. این نشریه براساس ماده ۲ آیین نامه نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (مصوب ۹ اردیبهشت ۱۳۹۸) مقالات پژوهشی و ترویجی برخوردار از اصالت و ابداع را با تأکید بر میراث تمدن های شرقی جهان اسلام با هدف گسترش ارتباطات علمی، تولید علم، ترویج یافته های پژوهشی و کمک به تحقق تمدن نوین اسلامی منتشر می کند.

مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص) در جلسه ۱۳۹۶/۱۱/۲۹ به تأیید شورای گسترش آموزش عالی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رسید و مجوز فعالیت آن طی نامه شماره ۳/۳۱۰۴۰۸ مورخ ۱۳۹۶/۱۲/۲۷ ابلاغ گردید. این مرکز در تاریخ ۱۳۹۷/۶/۱۷ به شماره ۲۳۴۵ در اداره ثبت شرکت ها و مؤسسات غیرتجاری تأیید گردید.

نشریه علمی علم و تمدن در اسلام در پایگاه های زیر نمایه شده است:

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.noormags.ir>

بانک اطلاعات نشریات کشور

<https://www.magiran.com>

پایگاه استنادی سیویلیکا

<https://civilica.com>

پرتال جامع علوم انسانی

<http://ensani.ir>



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال دوم (شماره جدید) / شماره هشتم / تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز:

مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

مدیر مسئول:

دکتر سید جمال‌الدین میرمحمدی

سر دبیر:

دکتر مرتضی شیروودی

دبیر تخصصی:

دکتر حبیب زمانی محجوب

دبیر اجرایی:

دکتر آرمان فروهی



ترجمه انگلیسی:

حمزه مقدس نیان

صفحه آرا:

شقایق پروینی

شمارگان:

۵۰ نسخه

نشانی:

قم، زنبیل آباد، بلوار فردوسی

نیش کوچه ۱، ساختمان باران

واحد ۱، کد پستی ۳۷۱۶۸۸۹۵۴۱

تلفاکس: ۰۲۵۳۲۹۰۸۵۵۷

سامانه:

<http://mag.tamadonpajoooh.ir>

سایت مرکز:

<http://tamadonpajoooh.ir>

کانال:

https://eitaa.com/markaz_tad

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

علی نقی امیری / استاد دانشگاه تهران

حسن تالشان / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

محمدعلی چلونگر / استاد دانشگاه اصفهان

مرتضی شیرودی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

مهدی فرمانیان / دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

علی اکبر کجباف / استاد دانشگاه اصفهان

علی نجات بخش اصفهانی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

احمد جبار / استاد دانشگاه علم و فناوری لیل ۱ فرانسه

کمارزمان بن یوسف / استاد دانشگاه UTM مالزی

عمار عبودی محمد حسین نصار / استاد دانشگاه کوفه

هادی عبدالنبی محمد التیمی / استاد دانشگاه نجف اشرف

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

مقالات در مجله علمی «علم و تمدن در اسلام» به منظور معرفی و نقد اندیشه‌ها، گفتمان‌سازی و اندیشه‌ورزی و تولید علم و دانش بومی در دو عرصه تمدن و دین با رویکردی تحلیلی، نقادانه، دینی و نوآورانه منتشر می‌شود، بدین شرح تدوین و تنظیم می‌شود.

الف - ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت و تازگی و ناظر بر مسأله مقاله؛
۲. چکیده شامل مسأله، سؤال، روش و یافته‌های تحقیق حداکثر در ۲۵۰ کلمه؛
۳. کلیدواژه در بردارنده پنج تا هفت واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۴. مقدمه ارائه‌دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و دیگر مسائل بیان شده در چکیده، حداکثر در یک صفحه (۳۰۰ کلمه)؛
۵. بررسی مفاهیم اصلی مقاله، به‌ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلیدواژه، به‌منظور بسترسازی فهم آسان‌تر مطالب مقاله؛
۶. حتی الامکان ارائه چارچوب یا مبانی نظری به منظور حرکت در قالبی مشخص، پرهیز از پراکنده‌گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛
۷. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر چهار تا شش موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر قواره مطرح‌شده در چکیده و مقدمه؛
۸. نتیجه‌گیری به معنای ارائه یافته‌های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهادهایی برای بررسی یافته‌ها و موارد مرتبط؛
۹. تنظیم کتابنامه براساس شیوه‌نامه تنظیم آدرس‌ها؛
۱۰. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جدول‌ها در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

ب - شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع استفاده‌شده در درون متن، به صورت زیر درج شود:
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال انتشار اثر: صفحه استفاده شده)، مثال: (اصغری، ۱۳۹۳: ۵۴)؛
چنانچه از چند صفحه یک منبع استفاده شده باشد عددها از راست به چپ تنظیم می‌گردد، مثال: (عسگری، ۱۳۹۳: ۱۸-۹)؛
اگر منبع استفاده شده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده بعد از سال انتشار اثر، لازم است، مثال: (مرادی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۶۵)؛

اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده و از یک سال به کار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد. مثال: (حسینی، ۱۳۹۳ الف، ج ۱: ۷۶)؛

نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پُرانتز آدرس برسد، پیش از پُرانتز قرار گیرد، مثال: "بوده است." (اکبری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸)؛

چنانچه منبع استفاده شده بلافاصله تکرار شود از همان یا موارد مشابه استفاده نمی شود بلکه آدرس مجدداً تکرار می شود؛

آدرس‌دهی به آیات قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)؛

استناد به سایت‌ها در آدرس‌دهی معتبر نیست و در صورت ضرورت، به این شکل آدرس داده می شود: (tebyan.net، ۱۳۹۲: ۲ مهر)؛

در آدرس‌دهی درون‌متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست؛

برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد؛ درج آدرس‌های منابع لاتین همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مثال: (Fukoyama, 1995: 21)

۲. در فهرست منابع و مآخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت زیر درج شود:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، چاپ، نام محل نشر: نام ناشر.

برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال و فصل انتشار). «نام مقاله»، نام نشریه، شماره مجله، صفحات مقاله.

سایر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «موضوع» نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی؛

منابع باید براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم گردد.

درج «ش» به نشانه شمسی پس از سال لازم نیست، مگر اینکه سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت،

به تناسب از «ق» و «م» به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود. ضروری است معادل

شمسی سال‌های میلادی و قمری هم‌زمان درج گردد، مثال: ۱۳۹۰ / ۲۰۱۱. درج سال آغاز و پایان

حکومت‌ها و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است، مثال: غوریان (۷۸۶-۶۷۳) و

ابن سینا (۷۹۱-۸۶۷). استفاده از این نشانه‌ها در صورتی لازم است که عدم درج آن، موجب اشتباه

گردد.

نقل قول‌های بیش از ۴۰ کلمه بدون علامت «چپ‌چین شود. نقل قول‌های کمتر از ۴۰ با علامت «»

در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج گردد.

ج - دیگر مسائل

۱. سطح علمی نویسنده مسئول حداقل استاندارد باشد. سطح علمی یک یا چند نویسنده غیرمسئول دیگر، نباید کمتر از کارشناسی ارشد باشد. ارسال اسکن نامه اصالت مقاله و ارسال اسکن نامه عدم ارسال مقاله به مجلات و همایش های دیگر، به هنگام ارسال مقالات لازم است.
۲. لازم است مقالات ارسالی درباره مسئله ای خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۳. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۴. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و البته جزئیات ارزیابی های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و ... قرار نمی گیرد.
۵. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و مجله، مسئول دیدگاه های مطرح شده در مقالات نیست.
۶. مقالات ارسالی نباید کمتر از ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای باشد.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله پس از نهایی شدن، الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی شود مگر آنکه دارای نوآوری باشند.
۹. تنها مقالاتی بررسی می شود که نویسنده مسئول در زمان ارسال مقاله، متعهد شود پیش تر آن را منتشر و یا هم زمان برای انتشار در نشریه دیگری ارسال نکرده باشد.
۱۰. مقالاتی امکان چاپ می یابند که از منابع دست اول در موضوع بررسی شده استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکرد مجله باشد.
۱۱. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم سردبیر صورت می گیرد.
۱۲. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن بلامانع است. توصیه می شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۳. مجله از هرگونه نقد و پیشنهاد علمی استقبال می کند.
۱۴. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می شود که همه مراحل ارزیابی آن، به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۵. مقالاتی مورد بررسی قرار می گیرند که تنها از طریق سامانه فصلنامه دریافت شود. پیگیری های بعدی مقاله تنها از طریق سامانه امکان پذیر خواهد بود.
۱۶. مجله هیچ گونه مسئولیتی درباره رتبه علمی اعلامی از سوی نویسندگان ندارد.

داوران این شماره به ترتیب الفبا

فهیمة ابراهیمی / استادیار دانشگاه علامه طباطبائی
خدیجه احمدی بیغش / استادیار پژوهشکده عروه الوثقی
قدریه تاج بخش / استادیار دانشگاه امام خمینی^(۱) قزوین
یدالله حاجی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کریم خان محمدی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)
حبیب زمانی محبوب / استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق^(ع)
علی شیرخانی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
علی اکبر عباسی / دانشیار دانشگاه اصفهان
محمد عباسی / عضو هیأت علمی دانشنامه جهان اسلام
امیرحسین عرفان / استادیار دانشگاه معارف اسلامی
حسین علی بیگی / دکتری تاریخ اسلام و مدرس دانشگاه
علی نجات بخش اصفهانی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم^(ص)
غلامرضا ویسی / استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)

مقالات

- اندیشه‌ها و واکنش‌های احمد مخدوم دانش در تقابل با سنت‌های سیاسی، مذهبی و علمی بخارا ۱۰
علی پرمو
- عوامل انحطاط تمدن اسلامی از منظر پژوهشگران معاصر ۳۳
جهانبخش ثواقب
- تحلیل لزوم تغییر و همگرایی علوم دانشگاهی در ظهور تمدن نوین اسلامی ۶۹
امید رضایی‌فر
- بررسی کتابشناسانه آثار تودور نولدکه در زمینه شرق شناسی تمدن اسلامی (۱۸۳۶-۱۹۳۰ م) ۹۰
عبدالرفیع رحیمی - فوزیه جوانمردی
- مواجهه مفهومی بوم گرایانه سیدجمال الدین اسدآبادی و آیت الله محمدحسین نائینی غروی با تمدن غرب ۱۱۲
مرتضی شیروودی
- تطورات معنای علم از دیدگاه چالمرز و نقد آن (باتکیه بر آرای حمید پارسانیا) ۱۲۸
مریم غازی اصفهانی



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال دوم (دوره جدید) / شماره هشتم / تابستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.2.8.1.6

اندیشه‌ها و واکنش‌های احمد مخدوم دانش در تقابل با سنت‌های سیاسی، مذهبی و علمی بخارا

علی پرمو^۱

(۱۰-۳۲)

چکیده

متجددان و روشنگران امارت بخارا در واکنش به واپس ماندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی این امارت و سپس به دنبال تسلط روسیه تزاری بر منطقه آسیای مرکزی که منجر به آشنایی با مظاهر تجدد و فرهنگ روسی و اروپایی شد، خواستار اصلاحاتی در زمینه‌های گوناگون از جمله ادبیات و نظام آموزش و پرورش شدند. این تفکر به شکل‌گیری حرکتی با عنوان «نهضت معارف‌پروری» به رهبری احمد مخدوم دانش (۱۲۴۳ - ۱۳۱۴ ه.ق. / ۱۸۲۸ - ۱۸۹۷ م.) انجامید. احمد دانش عامل عقب‌ماندگی جامعه خویش را دو نیروی حاکم در بخارا؛ اربابان عرصه سیاست و مذهب دانست و خواستار اصلاحات سیاسی، آموزشی، ادبی و فرهنگی در جامعه سنتی بخارا شد. نگارنده در این پژوهش بر آن است تا با نگاهی به فعالیت‌های احمد دانش به این سؤال پاسخ دهد، دانش با هدف اصلاحات بخارا چه اقداماتی انجام داد و این اقدامات چه دستاوردها و واکنش‌هایی را در پی داشت؟ نتایج تحقیق حاکی از آن است که او با انتقاد از استبداد حاکمان و جهل و عقب‌ماندگی روحانیون محافظه‌کار و سعی در همه‌فهم شدن و به تعبیری مردمی شدن آثار ادبی و نوشتاری و برگشت به سنت-های اصیل ملی و تاریخی در امور فرهنگی، درصدد اصلاح جامعه برآمد و خواستار تغییر نگاه به نقش حکومت، مردم و دین در جامعه بخارا شد؛ در واکنش به فعالیت‌های احمد دانش، علمای محافظه‌کار بخارا او را به کفر و بدعت‌گذاری متهم کردند.

واژه‌های کلیدی: نوگرایی، آسیای مرکزی، بخارا، معارف‌پروری، احمد مخدوم دانش

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، قزوین، ایران.

aliparmou@gmail.com

مقدمه

شهر بخارا به همراه شهر سمرقند که امروزه در جنوب غربی کشور جمهوری ازبکستان در منطقه آسیای مرکزی قرار دارد، در شمار مهم ترین شهرهای سرزمین تاریخی ماوراءالنهر به شمار می آید و در جریان حکومت‌ها و دولت‌های بزرگ این سرزمین به ویژه دوره سامانیان (۲۰۴ - ۳۹۵ ه.ق. / ۸۱۹ - ۱۰۰۴ م.) و تیموریان (۷۷۱ - ۹۱۳ ه.ق. / ۱۳۷۰ - ۱۵۰۷ م.) مرکز ثقل اندیشمندان مسلمان بودند و چهره‌های سرشناسی در زمینه‌های علوم نقلی و عقلی از این دو شهر برخاستند. درخشش و رونق این سرزمین با پایان حکومت تیموریان (۹۱۳ ه.ق. / ۱۵۰۷ م.) رو به افول نهاد و ایستایی و رکود سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این منطقه آغاز شد. (Hatunoğlu, 139: 2011) در پی آن با به قدرت رسیدن شیبانیان (۹۰۶ - ۱۰۰۷ ه.ق. / ۱۵۰۰ - ۱۵۹۹ م.) در آغاز قرن دهم هجری/ شانزدهم میلادی و جنگ‌های مداوم سیاسی و مذهبی با صفویان (۹۰۷ - ۱۱۴۸ ه.ق. / ۱۵۰۱ - ۱۷۳۶ م.) و نیز با کشف راه دریایی جدید از سوی اروپاییان (پرتغالی‌ها) و دور زدن دماغه امید نیک، که نتیجه آن از اهمیت افتادن جاده ابریشم که ماوراءالنهر به ویژه بخارا یکی از گذرگاه‌های آن بود و نیز توجه خاص شیبانیان و جانشینان آنان به علوم نقلی، این منطقه بیش از پیش در انزوای خود فرو رفت و ارتباط آن با دیگر نقاط جهان اسلام قطع شد؛ (Becker, 4: 1968) به گونه‌ای که در قرن نوزدهم میلادی، این منطقه که «آسیای مرکزی»^۱ خوانده شد، در شمار عقب مانده ترین مناطق جهان اسلام قرار داشت. (Khalid, 19: 1998)

اوج واپس ماندگی امارت بخارا در دوره آل منغیت (۱۱۹۹ - ۱۳۳۸ ه.ق. / ۱۷۸۵ - ۱۹۲۰ م.) بود؛ در این دوره، این امارت سیاه ترین دوره‌های تاریخ خود را سپری کرد. (غفورف، ۱۹۹۷ م: ۹۶۸) دوره‌ای که روز به روز به نفوذ و اعتبار روحانیان پایبند سنت نقل افزوده می شد. این گروه خود را دشمن سرسخت هرگونه تجددخواهی روسی و غربی می دانستند و در امور سیاسی و فرهنگی مملکت نفوذ داشته و دخالت

۱. برای نخستین بار، الکساندر فون هومبولت (Alexander von Humboldt)، جغرافی دان پروسی، در سال ۱۸۴۳ م. اصطلاح «آسیای مرکزی» را برای نامیدن این منطقه به کار برد.

می‌کردند. (اسکرین و رأس، ۱۳۸۹: ۱۷۶) در این دوره، تنها فراگیری فقه، تفسیر و خواندن کتاب‌های اسلامی و شرح کتاب‌های درسی دینی رواج داشت و به علوم کاربردی و عقلی - برخلاف تاریخ درخشان این سرزمین - توجه چندانی نمی‌شد. (عینی، ۱۳۸۱: ۳۱؛ غفورف، ۱۹۹۷م: ۹۶۸) با این همه، بخارا ثانیان خود را انسان‌هایی سعادتمند می‌انگاشتند که نیازی به فراگیری از سایر ملت‌ها ندارند. (عینی، ۱۳۸۱: ۳۱) در این شرایط بود که احمد مخدوم دانش با اندیشه‌های نوگرایانه قدم به عرصه فعالیت گذاشت.

نگارنده این مقاله بر آن است تا براساس مطالعات کتابخانه‌ای به سؤال اصلی؛ احمد دانش در برابر شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر امارت بخارا چه فعالیت‌ها و اقداماتی انجام داد؟ و به سه سؤال فرعی؛ احمد دانش چه سیاستی را در برابر ارباب سیاست بخارا در پیش گرفت؟ دانش که خود از روحانی مسلکان امارت بخارا بود، در تقابل با روحانیان سنت‌گرای این امارت چه سیاستی در پیش گرفت؟ اصلاحات ادبی احمد دانش چه نقشی در بیداری جامعه بخارا داشت؟ پاسخ دهد. در پاسخی مجمل و فرضی به سؤال اصلی می‌توان گفت؛ دانش باتکیه بر سنت‌های موجود اسلامی و نوگرایی روسی و غربی سعی کرد تا تعریفی جدید از حکومت و اداره جامعه ارائه دهد و تمام تلاش خود را به‌کاربرد تا با استفاده از متون همه‌فهم در برابر انحصارطلبی فرهنگی روحانیان محافظه‌کار بایستد. در پاسخ به سؤالات فرعی هم به ترتیب می‌توان گفت؛ دانش استبداد رأی حاکمان را خوش نداشت و آن‌را به چالش کشید و روحانیان نقل‌گرا را عامل عقب ماندگی مردم دانست و در نهایت با اصلاحات ادبی، راه دستیابی همه مردم را به علوم مختلف گشود.

درباره احمد مخدوم دانش در میان فارسی‌زبانان ایران اثری درخور نگاشته نشده است، چه بیشتر آثار موجود در زمینه نوگرایی بخارا بر «نهضت جدیدیه» متمرکز است که پس از «نهضت معارف پروری» شکل گرفت و آن‌را تحت الشعاع خود قرار داد و آن‌چه به صورت پراکنده در آثار موجود درباره احمد دانش و یا نهضت معارف پروری یافت می‌شود در واقع بخشی از یک کتاب است که نویسنده، متناسب با موضوع آن به احمد دانش و دیدگاه‌های وی پرداخته است؛ چنانکه فی‌المثل عبدالهادی حائری در

کتاب آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران (گذری بر نوشته‌های پارسی در دو سده واپسین)، فصلی با عنوان «آزادی در پیوند با آسیای میانه» دارد که در آن مطالبی درباره اندیشه‌های احمد دانش آورده است و علی‌اصغر شعر دوست در تاریخ ادبیات نوین تاجیکستان صفحاتی را به جنبش معارف‌پروری و احمد دانش اختصاص داده است. اما کم نیستند مقالاتی که به زبان فارسی نوشته شده‌اند؛ از جمله مقاله «بازشناسی منطق عملی معارف‌پروران بخارایی (مطالعه موردی؛ تفکر سیاسی احمد دانش)» که در مجله مطالعات تاریخ اسلام سال دوازدهم تابستان ۱۳۹۹ شماره ۴۵ چاپ شده است. همچنین در جلد ۱۷ دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل مدخل «احمد مخدوم دانش» به چاپ رسیده و به اختصار زندگینامه و آثار مهم وی معرفی شده است؛ با این‌همه از آنجاکه هدف نویسندگان مذکور در آثارشان صرف پرداختن به احمد دانش و اندیشه‌های وی نبوده - چنانکه مقالاتی از این نوع اقتضا می‌کند - به اختصار و ایجاز نوشته شده است، پرداختن به این موضوع ضروری می‌نماید. در میان آثار ترک‌زبان نیز بیشتر به اندیشه‌های نوگرایانه بر پایه فرهنگ ترکی پرداخته شده و در روسیه، فرانسه و منابع انگلیسی هم تأثیرات جدیدیه، بیش از معارف‌پروران مورد توجه قرار گرفته است. مدخل‌های «احمد مخدوم دانش» در دائرةالمعارف‌هایی همچون ایرانیکا^۱ و اسلام^۲ (چاپ لیدن) هم به کلیاتی از زندگی و آثار او پرداخته است. بیش‌ترین آثار درباره معارف‌پروری و از جمله احمد دانش، توسط پژوهشگران تاجیک نوشته شده است؛ که متعلق به شاگردان بی واسطه یا با واسطه احمد دانش است؛ از جمله آنان، آثار صدرضیاء و صدرالدین عینی درخور ذکرند. امروزه مقالات پژوهشگران تاجیک، همچون شکوری بخارایی و مسلمانیان قبادیانی بیش از همه در این زمینه قابل توجه است. کتاب از تاریخ روشنگری تاجیکستان و افغانستان نوشته محمد غایب از تاجیکان کمونیست است که از نگاه سوسیالیستی به اصلاحات سیاسی و مذهبی احمد دانش پرداخته است. باتوجه به این‌که برخی از پژوهش‌های نویسندگان تاجیک در دسترس نیست،

1. Iranica

2. encyclopaedia of Islam (EI2)

نگارش این مقاله می‌تواند راهگشا و نخستین گام برای محققان فارسی‌زبان در این حوزه باشد.

نگارنده در این مقاله، بر آن است تا پس از نقل تاریخی کوتاه از ورود اندیشه‌های نوگرایی به امارت بخارا و سپس نظری به زندگی احمد دانش، محورهای سه‌گانه «احمد دانش در چالش با فرمانروایان بخارا»، «احمد دانش در چالش با رهبران مذهبی (علماء)» و «اصلاحات زبان و ادبیات فارسی» به بررسی اندیشه‌ها و انتقادات احمد دانش، دستاوردهای اندیشه‌های نوگرایانه احمد دانش را - به‌ویژه در زمینه آموزش و زبان و ادبیات فارسی - بررسی کند.

ورود اندیشه‌های نوگرایی به امارت بخارا

در نیمه دوم سده چهاردهم هجری قمری/ نوزدهم میلادی، روسیه تزاری که به‌منظور دست‌اندازی بر سرزمین‌های آسیای مرکزی برای دستیابی به بازارهای نوین و منابع مواد خام، پس از ده‌ها سال فعالیت‌های نظامی، جاسوسی و سیاسی با اشغال این منطقه، ناحیه‌ای به نام «ترکستان روس» به وجود آورده بود، در سال ۱۲۸۴ هـ.ق/ ۱۸۶۸ م، در جنگی امارت بخارا را شکست داده و طبق قرارداد صلح، این امارت به تحت‌الحمایگی این امپراتوری درآمد. هرچند در این دوره، دولت روسیه برخلاف رفتار خود مبنی بر جریان روسی‌سازی تاتارهای ولگا، در مواجهه با بخارائیان، سیاست نادیده‌انگاری در پیش گرفت و تمامی نهادهای سنتی بخارا را به حال خود رها کرد و امارت بخارا نیز بی‌هیچ تأثیری از تحولات اجتماعی و اقتصادی روسیه که گام‌هایی نوینی در جهت تمدن نوین غربی برداشته بودند، همچنان به‌صورت خودکامه و تمامیت‌خواهانه امیران بخارا اداره می‌شد. (حائری، ۱۳۷۴: ۲۴۱-۲۳۹) اما ناخواسته تسلط روس‌ها بر بخارا رواج صنعت نوین، گسترش تجارت، ایجاد مدارس و دیگر نهادهای نوگرایی را در پی‌داشت. از یکسو نمایندگان نوگرای روس و متخصصان و تبعیدشدگان سیاسی که به این منطقه آمده بودند، با اقشار تحول‌خواه آسیای مرکزی، ارتباطی نزدیک برقرار کرده و آنان را با دستاوردهای فرهنگ روسیه آشنا ساختند. (غایبف، ۱۹۸۹م: ۳۱-۳۰) ازسوی دیگر، با رفت‌وآمد بخارائیان به

شهرهای روسیه و آشنایی آنان با دنیای مدرن و مقایسه وضع آنجا با عقب ماندگی نظام اجتماعی و سیاسی بخارا، در میان تحصیل‌کردگان مدارس سنتی بخارا و درباریان نواندیش، کسانی پیدا شدند که به فکر تغییر در جامعه خود افتاده، چاره کار را در اصلاحات فرهنگی و سیاسی دیدند. اینان مصمم شدند از تجربه‌های روس‌ها و غربی‌ها استفاده کنند؛ چه به این باور رسیده بودند که سنت‌های گذشته، پاسخگوی بسیاری از مسائل روز نیست.

زندگی و آثار مکتوب احمد دانش

پایه‌گذار اندیشه اصلاحات و پدر «معارف‌پروری» در بخارا یا به اصطلاح تاجیکان «سرور معارف‌پروران بخارا»، (شکوری بخارایی، ۱۳۸۴: ۱۱) احمد مخدوم، معروف به کَلَه^۱ و مهندس که در اشعار خود «دانش» تخلص می‌کرد، (صدرضیا، ۱۳۷۷: ۱۲۲؛ Devlet, 1999: 39) در سال ۱۲۴۳ ه.ق. / ۱۸۲۸ م. در بخارا در خانواده‌ای تهیدست به دنیا آمد. پدر او؛ ملا میر ناصر، در اصل از تومانی^۲ شافیرکام یا شافرکان^۳ بود که برای تحصیل به بخارا رفت و در همان جا ماندگار شد. پدر و مادر احمد، اهل فضل و ادب بودند و احمد یگانه فرزند آنان بود و مادر به واسطه علاقه شدیدی که به پسرش داشت و به دلیل شرایط مدارس سنتی که تنها به نقل گفته‌های پیشینیان توجه می‌کردند و از علوم جدید خبری نبود، وی را از رفتن به مکتبخانه مسجد بازداشت و در عوض در صف شاگردان خانگی خود که بیشتر، دختران خردسال بودند، جای داد. به این ترتیب احمد دانش بدون رفتن به مکتب، درس خواند و از همین زمان به سرودن شعر و هنر نقاشی علاقه مند شد. (دانش، ۱۹۸۸م: ۵؛ رک: عینی، ۱۹۲۶: ۲۸۸؛ شعر دوست، ۱۳۹۰: ۴۷)

۱. به سبب داشتن سری بزرگ

۲. تومان: در اصطلاحات تقسیمات سیاسی امارت بخارا، امارت به چند ولایت تقسیم می‌شد و هر ولایت به چند تومان تقسیم می‌شده است. بنابراین تومان کوچک‌تر از ولایت بود.

3. Shofirkon\ Шифирком

شافیرکام یا شافرکان؛ شهری در ازبکستان امروزی که در ولایت بخارا قرار دارد. این شهر تاجیک‌نشین را تاجیکان، شافیرکام و ازبکان شافرکان تلفظ می‌کنند. به احتمال بسیار نام این شهر در ابتدا «شاپورکند» بوده است که تغییر یافته است.

دانش در نوجوانی به مدارس سنتی بخارا رفت و علوم قرآنی، فقه، صرف و نحو عربی و حفظ اشعار را فرا گرفت؛ در مکان‌های غیررسمی و با کمک برخی از دانشمندان گمنام و کتاب‌های کمیاب، به فراگیری هندسه، هینت، نجوم، موسیقی، نقاشی، طب پرداخت. دانش زبان عربی را تا آنجاکه به کار او در فهم معانی آیات قرآن و مضامین احادیث نبوی بیاید فراگرفت و از ورود به بحث و جدل‌های بی مورد که در مدارس سنتی رایج بود، پرهیز کرد. دانش که استادان خود را چندان پرمایه نمی‌دید برای درک مطالب به کتب اصیل گذشتگان مراجعه می‌کرد. در نهایت پس از به پایان رساندن آموزش برخی از کتاب‌ها براساس سبک مدارس سنتی، از استادان خود جواز تدریس در مدارس بخارا را گرفت. (عینی، ۱۹۲۶: ۲۸۸، ۲۹۸-۲۹۷)

احمد دانش در سال ۱۲۷۱ ه.ق. / ۱۸۵۵ م. در ۲۸ سالگی به عنوان معمار و نقاش به دربار امیر نصراله منغیتی (حک: ۱۲۴۱ - ۱۲۷۶ ه.ق. / ۱۸۲۶ - ۱۸۶۰ م.) راه یافت و پس از آن در دوره پسر و جانشین او، امیر مظفرالدین (حک: ۱۲۷۶ - ۱۳۰۲ ه.ق. / ۱۸۶۰ - ۱۸۸۵ م.) نیز منجم دربار بود. (صدرضیاء، ۱۳۸۲: ۳۵۲) جایگاه علمی و اجتماعی دانش به حدی رسید که سه بار به عنوان فرستاده حکومت بخارا به روسیه سفر کرد و گزارش مفصلی از پیشرفت‌های دولت روسیه به امیر بخارا ارائه کرد. (صدرضیاء، ۱۳۸۲: ۳۵۲؛ غایب، ۱۹۸۹م: ۳۷) سفر اول او پس از شکست امیرمظفر از قوای روسی بود که بخش اعظم قلمروی او به روسیه ملحق شد و امیرمظفر پس از امضای معاهده صلح، برای اظهار دوستی و همکاری‌های آینده، در سال ۱۲۷۳ ه.ق. / ۱۸۵۸ م. «هیئت نمایندگان» را به سرپرستی دایی خود، ابوالقاسم بی به سنت پترزبورگ روانه و در هیئت سفارت، احمد دانش را نیز در جایگاه مشاور تعیین کرد. در این سفر، وزیران و مأموران امور خارجه روسیه فضل و فروتنی دانش را تحسین کرده، او را داناتر از سفیر امیر بخارا و مدبر در حل مسائل دیپلماتیک شناختند. دانش با یکی از کارمندان وزارت امور خارجه روسیه که در هیأت سفارت را همراهی می‌کرد، طرح دوستی ریخت و از طریق او از اوضاع سیاسی و اجتماعی کشورهای اروپایی آگاه شد. نتایج مثبت حضور احمد دانش در اولین سفرش به روسیه، منزلت او را در نزد امیر و اهل دربار بالا برد و امیر به پاسخ خدماتش برای

امارت، به او، منصبی را در دیوان پیشنهاد کرد، اما دانش که می‌دانست در شرایط آشفته‌گی سیاسی، پذیرفتن هیچ منصبی برای جامعه سودی ندارد، از پذیرفتن این سمت خودداری کرد. (شعردوست، ۱۳۹۰: ۵۰-۴۹)

احمد دانش بار دوم در سال ۱۲۷۶ ه.ق. / ۱۸۶۹ م. و در نوبت آخر در سال ۱۲۸۹ ه.ق. / ۱۸۷۳ م. به سنت پترزبورگ سفر کرد. (مسلمانیان، ۱۳۷۶: ۱۱۱) ملاقات احمد دانش در این سفرها با شرق‌شناس تاجیک‌الاصل روسیه و رئیس دانشکده شرق‌شناسی در دانشگاه پترزبورگ، قاسم بی (۱۲۱۶-۱۲۸۶ ه.ق. / ۱۸۰۲-۱۸۷۰ م.) تأثیر زیادی بر اندیشه‌های او نهاد. همچنین دانش از طریق قاسم بی با پ. ای. پاشین (۱۲۵۱-۱۳۰۸ ه.ق. / ۱۸۳۶-۱۸۹۱ م.) انقلابی و دموکرات روس آشنا شد و تحت تأثیر افکار او قرار گرفت. در واقع، این سفرها دایره دید او را وسعت بخشید؛ چه با دیدن نظام اجتماعی و سیاسی روس‌ها و نیز آگاهی از برخی نظریه‌های فلسفی غرب، بیش از پیش به عقب‌ماندگی نظام اجتماعی و سیاسی بخارا پی برد و از این‌رو بر آن شد تا با نگاهی نوین و مدرن به مفهوم برقراری روابط با روس‌ها بنگرد (غایبف، ۱۹۸۹ م: ۳۴ و ۳۸-۴۰) و بر این اساس به این باور برسد که نجات از ستم و خودکامگی حاکمان بخارا تنها از طریق حمایت‌های روسیه امکان‌پذیر خواهد شد. (غفورف، ۱۹۹۷ م: ۱۱۲۸)

گفتنی است که علاوه بر تأثیرپذیری از اندیشه‌های روشنفکران روسی، احمد دانش از روشنفکران مسلمان زمان خود همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز غافل نبود، هرچند قرائن و شواهدی بر ملاقات دانش با سید جمال، وجود ندارد؛ ولی احتمال می‌رود، دانش در زمان تکوین و عرضه اندیشه‌های خویش، از افکار سید جمال اطلاعاتی به‌دست آورده باشد، چرا که قرابت فکری و مشابهتی در مورد اندیشه‌های اصلاح طلبانه این دو متفکر و اندیشمند مسلمان به چشم می‌خورد از آن جمله می‌توان به اعتقاد و تأکید بر استفاده از دستاوردهای علمی غرب و نیز گفتگوی دو تمدن اسلامی و غربی اشاره کرد. (معمدنژاد، ۱۳۹۰: ۳۹)

بدبینی به افکار دانش در پی اقدامات و پیشنهادهای وی به امیر بخارا که اصلاحات کلی نظام دولت‌داری را در نظر داشت، نارضایتی امیرمظفر از وی را در پی داشت و

تصمیم به تبعید این عالم آشوبگر! از بخارا گرفت. به این شکل که دانش را به عنوان قاضی به ناحیه ای دور از بخارا فرستاد. دانش پس از سه سال دوری از زادگاهش، با به تخت نشستن امیر عبدالاحد در سال ۱۳۰۲ هـ.ق. / ۱۸۸۵ م. دوباره به بخارا بازگشت و گویا به مرحمت امیر نو، کتابداری یکی از مدارس گمنام بخارا را عهده دار شد. احمد دانش در این منصب مجبور به خدمت درباری و همراهی با درباریان نبود و در منزل خود و بعدها در یکی از حجره های مدرسه کولکلتاش که به رسم بخارائیان اجاره کرده بود، به دور از هرج و مرج های سیاسی زندگی کرد. (شعردوست، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۲)

احمد مخدوم دانش میراث مکتوب ارزشمندی از خود به جای گذاشته است که مهم ترین این آثار و دستاورد فکری او نوادرالوقایع نام دارد؛ این اثر که شامل بخش های علمی، فلسفی، سیاسی و اجتماعی است، در ۷۵۰ صفحه، بین سال های ۱۲۹۲ هـ.ق. / ۱۸۷۵ م. تا حدود ۱۳۰۷ هـ.ق. / ۱۸۹۰ م. نوشته شده است، (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۹۰-۲۸۹؛ غفور، ۱۹۹۷: ۱۱۲۷) باتوجه به اینکه در بخارای عصر احمد دانش، اندیشه های نوین و ادبیات جدید رواج نداشت، می توان چنین برداشت کرد که او افکار خویش را از تدبر و تفکر در مسائل و مشکلات زمانه به دست آورده است. (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۹۰-۲۸۹؛ غفور، ۱۹۹۷م: ۱۱۲۸؛ صدرضیاء، ۱۳۸۲: ۳۵۳)

دانش در این کتاب از عقب ماندگی فرهنگ و آموزش امارت بخارا سخن رانده و از چهره های منفور حاکم بر امارت بخارا (علما و ارباب سیاست) انتقاد کرده است. نوادرالوقایع علاوه بر ارزش فوق العاده تاریخی خود، به دلیل ساده نویسی و فاصله گرفتن از مغلق گویی (پیچیده نویسی) ادبیات سنتی بخارا، یکی از بهترین نمونه های ادبیات تاجیک محسوب می شود. دانش که خود آشنا به فنون و مهارت های ادبی کهن و نوین علوم بود، از مهارت خود در خلق این اثر استفاده کرده است. دانش در این اثر افکار انتقادی و متریقی خود را تمثیل وار با نثری شیوا و روان بیان کرده است؛ چه توانایی و استعداد دانش را در بخش های متنوع کتاب نوادرالوقایع می توان یافت. (شعردوست، ۱۳۹۰: ۱۴۶) همین کتاب بود که تأثیر شگرفی در میان روشنگران بخارایی و غیر بخارایی نهاد؛ صدرالدین عینی درخصوص تأثیر افکار دانش و اثر بزرگ او نوادرالوقایع چنین می گوید: «از مخلصان احمد مخدوم و از علمای

ترقی پرور معاصر، قاضی شریف جان مخدوم صدرضیاء به کتابت نوادرالوقایع اشاره کرده و تصحیح و مقابله آن را با دستنویس خود احمد دانش، به من و شریک درسم میرزا عبدالواحد مُنظَّم تحویل نمود. به مناسبت تصحیح، من این کتاب را سر تا پا به دقت خواندم. مطالعه این کتاب به اینجانب لذت فراوانی اهدا نمود. تکرار به تکرار خواندم و فهمیدم که چرا ملایان او را کافر گفته‌اند. احمد مخدوم در این کتاب ملایان رسمی را بی‌رحمانه انتقاد نموده، فساد علما را و امرا را فاش کرده، نقصان‌های اصول تدریس و از منفعت جامعه دوربودن علوم متداوله زمان را با جسارت تام انتقاد نموده است. از این سبب، ملاها او را کافر می‌گفته‌اند. پس از این من زکی بودن احمد مخدوم را نغز فهمیدم، نظر من به درس‌های مدرسه به‌کلی تغییر یافت. خلاصه در سایه مطالعه این کتاب عقیده‌های من به جنبش آمد و انقلابی در فکر من به وجود آمد.» (به نقل از شعردوست، ۱۳۹۰: ۵۵)

یکی از آثار مهم و قابل ذکر احمد دانش، تحت عنوان رساله در نظم تمدن و تعاون با موضوع اصلاحات نظام حکومتی و اداری، در میان سال‌های ۱۲۸۹-۱۲۸۶ ه.ق/ ۱۸۷۳-۱۸۷۰ م. نوشته شده است. کتاب رساله یا مختصری از تاریخ سلطنت خاندان منغیثیه، نیز کتابی تحلیلی - انتقادی با موضوع تاریخ امیران و سرنوشت آینده امیر است. در دوره زندگی دانش کسی از تألیف این اثر خبر نداشت، ولی پس از مرگ او در بهار ۱۳۱۴ ه.ق/ ۱۸۹۷ م چند نسخه از آن به‌طور مخفیانه نوشته و چاپ و بعدها با نام رساله یا مختصری از تاریخ سلطنت خاندان منغیثیه شناخته شد. دانش کتاب معیارالتدین را پس از ضد اسلامی خوانده‌شدن کتاب نوادرالوقایع و اتهام ارتداد نویسنده آن ازسوی علمای بخارا، در پاسخ به این ادعاها در سال ۱۳۱۱ ه.ق/ ۱۸۹۴ م، با موضوع کلام اسلامی، مطابق اعتقادات اهل سنت، نوشت و منتشر کرد. (دانش، ۲۰۱۰: ۳۰-۴۹) علاوه‌بر آثار مذکور، احمد دانش درباره موضوعات سطحی جامعه و خانواده همچون کسب‌ها، پیشه‌ها، روابط مردم با یکدیگر، اصول خانه‌داری، روابط عروس و داماد، مناقشه‌های عروس و مادر شوهر نیز قلم زد. (عینی، ۱۹۲۶ م: ۲۸۸-۲۸۹) به‌ظاهر، احمد دانش منظوماتی در قالب‌های رباعی، غزل، قطعه و قصیده نیز داشته، اما از آنجاکه نسخه‌های خویش را گردآوری نکرده بود، امروز

مجموعه آثار منظومه او در دست نیست. (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۹۰-۲۸۹) احمد دانش در سال ۱۳۱۴هـ.ق/ ۱۸۹۷ م درگذشت و پس از مرگ وی بود که صدرضیاء به جمع آوری آثار او پرداخت تا از آسیب رسیدن به آن‌ها از سوی مخالفانش جلوگیری شود. (صدرضیاء، ۱۳۸۲: ۳۵۳)

احمد دانش شاگردان بسیاری را همچون عبدالقادر خواجه سودا (۱۲۳۸-۱۲۹۰ هـ.ق/ ۱۸۲۳ - ۱۸۷۳م)، شمس‌الدین مخدوم شاهین (۱۲۸۱-۱۳۱۲هـ.ق/ ۱۸۶۵ - ۱۸۹۵م)، محمد صدیق حیرت (۱۲۹۵-۱۳۱۹ هـ.ق/ ۱۸۷۸ - ۱۹۰۲م)، صدرالدین عینی (۱۲۹۵-۱۳۷۳ هـ.ق/ ۱۸۷۸-۱۹۵۴م)، عبدالواحد مُنظِم (۱۲۹۲-۱۳۵۲ هـ.ق/ ۱۸۷۵ - ۱۹۳۴م) و دیگران در مکتب خود تربیت کرد که همواره در خدمت او و مروج اندیشه‌های او در سراسر آسیای مرکزی بودند. (عینی، ۱۹۲۶: ۲۸۸؛ غایبف، ۱۹۸۹: ۸۱) دانش و شاگردانش در نشست‌های هفتگی که در خانه او داشتند مسائل مربوط به روشنگری دینی، اجتماعی و حکومتی را مورد بحث قرار می‌دادند. آنان علاوه بر انتقاد از حکومت در مورد ضرورت اصلاحات در نظام تعلیم و تربیت (آموزش و پرورش) نیز صحبت می‌کردند. (غایبف، ۱۹۸۹م: ۸۱-۸۰) این افراد، خواستار بهبود وضع مردم و عدالت اجتماعی شدند و تصمیم گرفتند با ظلم و ستم حکومت و زمین‌داران نسبت به مردم مقابله کنند. برای رسیدن به این هدف، آنان تصمیم به حمایت از گسترش آموزش و پرورش به منظور بیداری مردم از خواب غفلت، داشتن یک زندگی شرافت‌مندانه و رسیدن به رفاه و سعادت حقیقی گرفتند. (شعردوست، ۱۳۹۰: ۴۵)

احمد دانش، از طریق ارتباط با جهان خارج دریافته بود که بخارای آن زمان چنان از روند جهانی عقب افتاده است که ناگزیر به بن‌بست می‌رسد و تنها راه نجات آن به‌راه انداختن جریانی نوگرایانه است، جریانی که هدف آن باسواد کردن مردم، ارتقای سطح فرهنگی جامعه، آموزش زبان‌های بین‌المللی از جمله زبان روسی، گسترش روابط فرهنگی و بازرگانی و اقتصادی با دیگر کشورها، توسعه آبیاری و ترویج کشاورزی، تنظیم امور اداری و تعیین حقوق کارکنان ادارات دولتی بود. دانش و شاگردانش سعی می‌کردند، افکار و عقاید خود را از طریق متون منظوم (شعر)، حکایات و سفرنامه، مکاتبات و تألیفات علمی بیان کنند. (مسلمانیان، ۱۳۷۶: ۱۱۲)

احمد دانش در چالش با فرمانروایان بخارا

احمد دانش در طی سال‌هایی که در خدمت دربار منغیتی بود، علل واپس ماندگی جامعه خویش را بررسی کرد؛ در این بررسی‌ها به این نتیجه رسید که سرمنشأ همه نابسامانی‌ها و عقب ماندگی‌های اجتماعی و سیاسی کشور، شیوه حکومت‌داری امیران امارت بخارا است و آن را به باد انتقاد گرفت و ادامه حیات آن را به سود جامعه و مردم ندانست. (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۸۸؛ غایبف، ۱۹۸۹م: ۸۱) دانش تنها به انتقادات زبانی بسنده نکرده، بلکه سعی کرد با طرح جدید اصلاحی در آثار مکتوب خود، علل فقر و نداری مردم بخارا را در شخصیت امیر و ندیمان نشان دهد و سعی داشت تا در شرایط خفقان استبداد امیر، اندیشه‌های مردم‌سالارانه و یا دفاع از حقوق مردم را در بین‌شان زنده نگاه دارد. (غایبف، ۱۹۸۹م: ۸۱-۸۰)

طرح جدید اصلاحی احمد دانش، در مورد رهبری دولت که در برگیرنده همه امور کشور بود، به‌خوبی در نوادرالوقایع در بخش تفسیر سیاسی مطرح شده است که با روشنی کامل نقش علوم و روشنگری را در نظام رهبری دولت تعیین می‌کند، (غایبف، ۱۹۸۹م: ۷۹) دانش در این کتاب با گردآوری دستاوردهای بزرگان علمی شرق تاریخی از عصر باستان و زمان زرتشت تا قرون نزدیک و تجربه‌های غرب معاصر، به‌منظور هموار کردن مسیر کشور در حرکت به سمت آینده‌ای روشن، نوآوری‌های خود را در مورد اداره کشور با هدف «نجات ملی» مطرح کرد. (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۹۰) از دیدگاه دانش بحث «آزادی» و «عدالت» در نجات ملی از اهمیت فراوانی برخوردار بود، این دو رویکرد که در جهان سنتی بخارانیان مفهومی نداشت، ازسوی دانش مطرح شد و آن‌ها را سبب آبادی جهان دانست. دانش تمثیل‌وار می‌گوید همانگونه که آب مایه «حیات» و بی‌آبی مایه «ممت» است، «عدالت» مایه آبادانی کشور و «ظلم» مایه ویرانی خواهد شد. (دانش، ۱۹۶۰م: ۴-۵) ازاین‌رو، وی اساس تفکر اصلاح طلبانه خود را بر ضرورت مقابله با استبداد حاکم بر بخارا و سایر نواحی آسیای مرکزی و طرد افکار تحجرآمیز مذهبی، استوار ساخت؛ چه از نظر او، خودکامگی امیران یکی از علل اساسی در عقب ماندگی توده‌ها و نرسیدن آنان به «آزادی» و «عدالت» بود.

دانش علاوه بر «عدالت» که شرط اول رهبری هر حکومتی است، «آسایش ملت» و «حفظ وطن» را نیز از شرایط حکومت داری دانست، چه در سده بیستم در عصر استعمار و مستعمرات مسئله «آسایش ملت» و مسئله «حفظ وطن» ارتباط تنگاتنگی باهم داشتند. (شکوری بخارایی، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۶)

دغدغه مشکلات و فقر مردم زحمتکش و آرزوی بهبود حیات آنان موضوع دایمی آثار احمد دانش بود و در حل این مشکلات، او تنهابه تکامل و پیشرفت جامعه تاجیک می اندیشید، و باور داشت، شناخت جهان، برای تغییر آن به نفع انسان لازم است، و همین باور را تبلیغ و ترویج می کرد. (غایبف، ۱۹۸۹م: ۷۷ و ۷۹) این امر سبب شد تا دانش را در آسیای مرکزی، مدافع توده های مردم، حامی دانش نوین، مخالف اشرافیت زمین دار و حاکمیت روحانیت محافظه کار و مبارز فعال راه عرفی کردن زندگی اجتماعی بشناسند. (غایبف، ۱۹۸۹م: ۳۶-۳۷) به راستی که احمد دانش پیشگام نظریه پردازی توجه به خواسته های مردم و به عبارتی پایه گذار جریان مردمی کردن اندیشه های اجتماعی آسیای مرکزی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی است. به باور دانش؛ هیچ اهمیتی ندارد، اداره دولت و جامعه به دست یک فرد مذهبی یا غیر مذهبی انجام گیرد، بلکه آنچه که اهمیت دارد این است که آن حاکم باید توانایی اداره جامعه و دفاع از مردم آن جامعه در برابر آسیب های داخلی و خارجی را داشته باشد. علاوه براین، دانش تأکید داشت؛ برای رهبری امور دولتی، دو مرد موظف یا دو رهبر لازم است: یکی برای رهبری احکام و مناسک شرعی و دیگری برای اداره و رهبری امور معارف (آموزش و پرورش). (غایبف، ۱۹۸۹م: ۸۰-۷۷)

با وجود تمام انتقادهای احمد دانش و پیروانش از حکومت و عدم توجه امیران بخارا به پیشرفت های اروپاییان و روسیه، روشنگران بخارا به شدت به دین و فرهنگ ملتشان توجه داشتند و سعی می کردند واقعیت های معارف پروری و اهداف نوگرایی را در تاریخ ملت خود جست و جو کنند و این همان چیزی است که شاگردان دانش آنرا «برگشت به خویشتن» می نامیدند. از این رو تنها زمانی که برای مسائل روز، از تاریخ ملت خود، راه حلی نمی یافتند، تنها در آن صورت به خارج از مرز و بوم ملی و تاریخی خود متوسل می شدند، (شکوری بخارایی، ۱۳۸۳: ۵۴) از همین رو

«وطن‌پرستی»^۱ مفهومی مهم برای نوگرایان بود که همزمان حفظ خاک و موجودیت شاه را دربر می‌گرفت. (Khalid, 1998: 209) و سبب شد که بسیاری از معارف‌پروران تاجیک، به‌ویژه بخارانیان، با وجود همه انتقادات و اعتراض‌ها به حکومت‌داری امیر بخارا، همچنان در عقیده‌های اجتماعی و سیاسی خود، سلطنت طلب بوده و خواستار حفظ نظام پادشاهی در جامعه بودند. اگر اعتراضی هم به نظام سیاسی داشتند، هدفشان ایجاد تغییرات در ساختار اجتماعی و سیاسی کشور نبود، بلکه تنها به معنای تکمیل، تنظیم و اصلاحات سیاسی بود. یعنی نوگرایان تنها در حد زمینه‌سازی برای بازسازی کلی فرهنگی - علمی و معنوی - اخلاقی، خواستار تغییرات اجتماعی و سیاسی بودند. یعنی آنچه امروز می‌توان آن را مشروطه خواند؛ چنانکه بیشتر اصلاح‌طلبان که شاگردان احمد دانش بودند، مانند صدرضیاء، مشروطه‌خواه بوده‌اند. از همین رو احمد دانش به مبارزه آزادی بخش ملی فرا خواند و خود آغازگر این مبارزه بود. (صدرضیاء، ۱۳۸۲: ۶۹، ۳۵۳-۳۵۲)

هرچند احمد دانش همواره در پی اصلاحات تدریجی امارت بخارا بود، اما در نهایت همانگونه که در کتاب رساله یا مختصری از تاریخ سلطنت خاندان منغیتیه نیز آورده است، اعتراف می‌کند که جامعه کهنه و وامانده امارت بخارا را بدون خشونت نمی‌توان سرنگون کرد. به گفته او: «حیف و افسوس که در این عصر، گوش شنونده و دیده نگرنده نیست، جز این که هرچه معلوم خویش گردد، به صحیفه نقش کردن و خود خواندن و خود گریستن، دیگر عاجی ندارد. هرچه از این مقوله در معرض بیان آورده شود، حمل به جنون و تخیلات بنگ و افیون می‌کنند. بارها من از این مقوله که از قرائات کواکب معلوم گردیده بود، با اکثر حکام و متصدیان دربار نوشتم، در جواب چیزی نشنیدم الا سکوت یا سخنی که در سؤالم اصلاً جواب شدن ندارد. بناء علیه بعد از این، از این مقوله چیزی به کسی اظهار ناکردن را لازم گردانیده است.» (دانش، ۱۹۶۰م: ۱۷۴-۱۷۳) دانش در مورد حاکمان بخارا تأکید می‌کند «این فرمان-فرمایان که حالا ما حضرت امیر و جناب وزیرش می‌خوانیم "اولئک کالانعام، بل هم اصل" اند، به دلیل احکام شرعیه، هر ساعتی چند مرتبه عزل ایشان ظاهر می‌گردد، و

کسی را انقیاد حکم ایشان لازم هم نی [نیست]، و باغی و طاعی نخواهد گردید؛ چون که امارت بر سبیل عدل خلافت کرده است و اگر بر سبیل ظلم بود، بی واسطه خلافت ابلیس علیه اللعنه است.» (دانش، ۱۹۶۰: ۱۷۴)

احمد دانش در چالش با رهبران مذهبی (علما)

هرچند نویسندگان مارکسیست و یا نزدیک به این جریان در اتحاد جماهیر شوروی، همچون محمد غایب که - بر آن بودند تا به تمام اعتراضات به رژیم گذشته، رنگ کمونیستی و سوسیالیستی بدهند - سعی می کردند احمد دانش را یک ماده گرا/ ماتریالیست^۱ نشان دهند و استدلال می کردند که چون نمی توانست در محیط ایمانی و مذهبی بخارا، مسائل روز را بر اساس مبانی ماده گرایی/ ماتریالیستی^۲ حل کند، مجبور بود تا نظریات و آرای خویش را در مورد حاکم جامعه و نقش علوم در حیات جامعه، در پوشش مذهبی ارائه دهد؛ (غایب، ۱۹۸۹م: ۸۰) اما دانش مردی سخت پایبند به کیش و آیین اسلام بود. تألیف آثاری همچون ناموس الاعظم و معیارالتدین که یک سر در زمینه مذهب اسلام بود، شاهی بر این مدعاست. همچنین پایبندی او به مذهب سبب شده بود، او را با عناوینی همچون «میرزا» و «امام» در جایگاه نماینده امارات بخارا در سفرهای خود به روسیه مورد خطاب قرار دهند. (حائری، ۱۳۷۴: ۲۴۲)

احمد دانش پس از سفرهای سه گانه به روسیه، به خوبی برتری علوم رایج در روسیه - که همان علوم اروپایی بود - را احساس کرد. چراکه او فارغ التحصیلان مدارس سنتی را مشاهده می کرد که پس از بیست سال گذراندن عمر خود در این مدارس و رسیدن به منصب مفتی گری و دوباره مطالعه کتاب های عربی و کتاب های فارسی فقهی، در نهایت به عنوان «مقام جلیل روحانیت»! بر بخارا تسلط پیدا می کردند. روحانیان، اوامر الهی را تابع رأی و نظر خود دانسته، قرآن را براساس منافع خود تفسیر کرده و براساس همان منافع، به جعل حدیث می پرداختند. همین گروه در حالی که خودشان

1. Materialist

2. Materialism

مرتکب هرگونه ظلم و گناه می‌شدند، همیشه مترصد این بودند تا از عوام و مردم بیچاره اندکی گناه مشاهده شود، سریعاً او را به زیر لگد بگیرند. روحانیان از طرفی بر اوقاف بخارا دست داشتند و از طرف دیگر مردم بیچاره بخارا که اسمی از «دانش سودمند» نشنیده بودند، دار و ندار خود را به نام «شاگردی»^۱ فدای آنان می‌ساختند. (عینی، ۱۹۲۶م: ۵۳۷-۵۳۶)

مشاهده پیشرفت‌های روسیه و مقایسه آن با جامعه آن روز امارت بخارا، این امکان را به احمد دانش داده بود تا با قاطعیت در مقابل روحانیت مدرسی (اسکولاستیک)، روحیه‌ای سازش‌ناپذیر داشته باشد، (غایبف، ۱۹۸۹م: ۷۸-۷۷) دانش از اینکه علمای سنت‌گرای بخارا، چهره‌ای عقب‌مانده از دین اسلام به مردم معرفی می‌کردند، رضایت نداشت و از روش نادرست و غیر اصولی آموزش‌های دینی (آموزش سنتی) که روحانیان حامی آن بودند به شدت انتقاد می‌کرد؛ چه برخلاف دانش و پیروانش که تلاش خود را در راه وفق دادن اسلام با فن‌آوری نوین و تحولات اجتماعی صرف کردند، روحانیان اعتقاد داشتند که پیامبر سخنی مبنی بر اخذ فرهنگ بیگانگان نفرموده است. آنان علوم غیر دینی را مایه گمراهی و عدم رستگاری می‌دانستند، به گونه‌ای که در اواخر سال‌های قرن نوزدهم، استفاده از چراغ روشنایی نفتی حرام و منع شده بود. (شعردوست، ۱۳۹۰: ۴۶) از این رو دانش به مخالفت و انتقاد از این روحانیون و شیوه‌های تدریس آنان پرداخت و به قصد افشای فساد حاکم بر علوم، مکاتب و مدارس این سرزمین، مدتی به مجالس علما رفته، عاقبت کارهای بیهوده آن‌ها را گوش زد می‌کرد. (غفورف، ۱۹۹۷م: ۱۱۲۷)

دانش برای تغییر و اصلاح در نظام آموزشی دست‌به‌کار شد و برای شروع، هموطنانش را به آموزش زبان‌های خارجی خصوصاً زبان روسی دعوت کرد، زیرا که به عقیده وی آموزش زبان امکانات وسیعی را جهت معرفت و آشنایی با فرهنگ و علوم غنی مردمان دیگر فراهم می‌ساخت. به گفته وی: «در حقیقت دشوارترین وضع برای فردی که در میان دیگران قرار داشته باشد، این است که او زبان ایشان را نداند. در این حالت او اکثراً در وضع رنج‌آور و کشنده می‌ماند و من نیز زمانی که در پایتخت امپراتوری یعنی

۱. شاگردی؛ عنوان مبلغی بود، که طلاب یا خانواده آن‌ها به عنوان شهریه به استادان یا مدارس خود پرداخت می‌کردند.

در پترزبورگ بودم، چنین احساسی داشتم.» (غایب، ۱۹۸۹م: ۷۸-۷۷) در ادامه برای تغییر و اصلاح شیوه‌های تعلیم و تدریس اقدام کرد؛ دغدغه احمد دانش، نو کردن نظام اداری و آموزش و پرورش بود.

دانش بر این باور بود که طلاب و فراگیران علوم باید خود موضوع آموزش خود را متناسب با استعدادشان، انتخاب کنند، چه آموزش اجباری نتیجه‌ای جز زیان به‌بار نمی‌آورد. در حقیقت باید دانش را پایه‌گذار نقد سبک آموزش سنتی و پی‌ریزی آموزش به سبک جدید آن دانست. از نظر وی هدف از علم آن است که در خدمت مردم باشد و به تکامل فرهنگ ملی یاری کرده، منجر به رشد و بهبود سطح زندگی مردم گردد. (غایب، ۱۹۸۹م: ۷۹-۷۸) از این‌رو هنگامی که از استادان سنتی خود جواز تدریس دریافت کرد، خود را ملزم نمی‌دانست که به شیوه سنتی آنان تدریس کند؛ و به شیوه خود، که همان پرسشگری میان آموزنده و آموزگار در آموزش بود، تدریس می‌کرد. دانش نه تنها از استادان سنت‌گرای بخارا پیروی نمی‌کرد، بلکه سبک تدریس آنان را در آثار خویش، به سبک طنز و فکاهی به نقد می‌کشید. (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۸۸) باین‌همه برخی از نویسندگان دوره شوروی همچون محمد غایب خواسته‌اند تا گرایش‌های مذهبی در تحولات آموزش و پرورش و میهن‌پرستانه احمد دانش را کم‌رنگ کنند و آن‌را از سر اکراه و به دلیل واکنش‌های تند علما و سران حکومت امارت و به‌عنوان تلاشی برای کاستن این فشارها بدانند (نک. غایب، ۱۹۸۹م: ۸۰) که چندان درست نمی‌نماید.

اندیشه‌های روشنگرانه، آزادی‌خواهانه و عقاید انتقادی احمد مخدوم دانش سبب شد تا امیر، درباریان و علما (روحانیان سنتی) در واکنش به فعالیت‌ها و مکتوبات او، نوشته‌های دانش را مایه تضعیف آموزه‌ها و دستورات اسلام خواندند و خود او را به «حماقت» و «کفر» متهم کرده، «کافر» خواندند. (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۹۰؛ غفورف، ۱۹۹۷م: ۱۱۲۷؛ بچکا، ۱۳۷۲: ۷۳-۷۲) احمد دانش در پاسخ به این ادعاها در سال ۱۳۱۱ هـ.ق. / ۱۸۹۴ م، کتاب معیارالتدین را با موضوع کلام اسلامی، مطابق اعتقادات اهل سنت، نوشت و منتشر کرد. هدف او از تألیف این کتاب چنان‌که در مقدمه کتابش به آن اشاره کرده، معرفی و شناساندن دین راستین - که از نگاه او مذهب اهل سنت

است - بود. کتاب وی مشتمل بر سه فصل و یک خاتمه است: فصل اول «در تحقیق تدین و دینداری راه راست، که صراط مستقیم است». فصل دوم؛ با عنوان «در تحقیق دین حق مبین چهار گروه از اهل اسلام و یهود یا نومسیحیان و اهل تشیع»؛ فصل سوم با عنوان «در اتّباع به مسلک متوسطه و تبری و تحاشی از هرچه مخالف این راه بود». این کتاب با خاتمه‌ای تحت عنوان «در صدق و امانت و علامت دینداری و دیانت و اعتزاز مؤلف در شوخی گفتار و لنگی رفتار» به پایان می‌رسد. (دانش، ۲۰۱۰م: ۲۰۸-۳۰) دانش همه موارد این کتاب را در قالب حکایات و تمثیل بیان کرده است. با نگاهی اجمالی به این کتاب می‌توان به پایدی احمد دانش به دین راستین اسلام پی برد، در واقع وی در دوره خود از نظر علوم دینی کمتر از علمای مخالف زمانش نبود.

اصلاح زبان و ادبیات فارسی

در سده نوزدهم میلادی، اغلب ساکنان امارت بخارا، به دلیل چیرگی فرهنگ ترکی، به زبان ترکی ازبکی سخن می‌گفتند، ولی زبان رسمی امارت بخارا زبان فارسی با گویش تاجیکی بود و همه قراردادهای حتی با روس‌های فاتح و همچنین فرمان‌ها به این زبان نوشته می‌شد و بر سکه‌ها و مدال‌ها عبارت‌های فارسی حک می‌کردند. همچنین فارسی، زبان ادبی سنتی، در تمامی مدارس مذهبی تدریس می‌شد و طبقه روشنفکر ترک آسیای مرکزی به این زبان سخن می‌گفتند. در این دوره سبک هندی، مطلوب شاعران آن سرزمین بود و مانند افغانستان، انجمن‌های «بیدل‌خوانی» رواج داشت. اما سبک بیدل تنها در منظومات باقی نماند و وارد نثر شد و نثری متکلفانه را پدید آورد.

احمد دانش در عصر خود، اولین کسی است که به مخالفت با مغلق‌گویی‌های پیروان سبک بیدل دهلوی پرداخت؛ (شکوری بخارایی، ۱۳۸۰: ۱۰۲) چه تقلید از سبک تکلف‌آمیز بیدل در نظم و نثر بسیار رواج گرفته بود، و هرکس که قلم به دستش می‌گرفت تقلید در نگارش از بیدل را از جمله «تتمه کمال» خود می‌شمرد. احمد دانش با وجود کمال اخلاص و عقیده‌اش درباره بیدل، در مخالفت با این سبک نگارش که در سطح فهم عامه مردم نبود آثار منظومه و منشوره‌اش را در کمال سادگی و

روانی نوشت و همراهان خود را نیز از تقلید بیدل، منع و ادیبان و نویسندگان را به ساده‌نویسی دعوت کرد. (عینی، ۱۹۲۶م: ۲۸۹؛ شکوری بخارایی، ۱۳۸۴: ۱۰) صدرالدین عینی یکی از شاگردان دانش در این باره می‌گوید: «احمد دانش اگرچه از حامیان سبک بیدل بود و حمایت او از سبک بیدل، در بسیاری از نوشته‌هایش دیده می‌شود، ولی از پیروان و مقلدان این سبک به شدت انتقاد کرده، آن‌ها را به ترک استفاده از پیچیدگی‌های نثر بیدلانه تشویق می‌نمود.» براساس همین دعوت بود که به‌ویژه در اواخر سده نوزدهم و دو دهه اول سده بیستم نوگرایان ادبی تاجیک در جریان «معارف‌پروری» کناره‌گیری از تکلف بیدل و تقویت ساده‌نویسی را پذیرفتند. (شکوری بخارایی، ۱۳۸۰: ۱۰۲؛ شکوری بخارایی، ۱۳۸۴: ۱۲-۱۰) دانش مکتب نوینی در نگارش و ادبیات فارسی تاجیکی پایه نهاد که تأثیر عمیق و ماندگاری در رشد فرهنگ تاجیکی و پیشرفت‌های بعدی بخارا و آسیای مرکزی برجای گذاشت؛ در واقع او را می‌توان بزرگ‌ترین متفکر ادبیات تاجیک از قرن نهم هجری قمری/ پانزدهم میلادی دانست. (بچکا، ۱۳۷۲: ۷۳-۷۲)

با ورود اندیشه‌های نو از روسیه، ترکیه و ایران به بخارا و ماوراءالنهر به تدریج توجه به شعر اجتماعی رونق گرفت و سبک هندی از رواج و اعتبار افتاد. احمد دانش در چهره یک روشنفکر، خدمت زیادی به تکامل فرهنگ و زبان قوم تاجیک نمود، به‌گونه‌ای که به گفته برتلس شرق‌شناس بزرگ شوروی «زمانی که به مطالعه ادبیات تاجیک در قرن نوزده می‌پردازیم، قبل از همه رجال برجسته، به «پدر» ادبیات جدید تاجیک، احمد کله برمی‌خوریم که فعالیت او مهر خویش را بر تمام جریان‌های ادبی بعدی گذاشته و حتی بعد از انقلاب اکتبر تأثیر مؤثر او بر تشکل ادبیات شوروی تاجیک مشهود است.» (غایبف، ۱۹۸۹م: ۳۷ و ۷۹)

تأثیر احمد دانش بر تاریخ اجتماعی آسیای مرکزی چنان است که هرکس بخواهد در هر موضوعی اعم از فلسفه، تاریخ اقتصاد، اخلاق، جغرافیا یا ادبیات در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم مطالعه کند، نمی‌تواند احمد دانش را نادیده بگیرد. (غایبف، ۱۹۸۹م: ۴۴-۴۳) از جمله کسانی که در زمینه ساده‌نویسی از احمد دانش پیروی کردند می‌توان به میرزا عظیم سامی (د. ۱۳۲۶ ه.ق. / ۱۹۰۸ م.) مورخ و

نویسنده کتاب تحفه شاهی، شریف جان مخدوم صدر ضیاء (۱۲۸۱-۱۳۵۰ ه.ق/ ۱۸۶۵ - ۱۹۳۲ م) قاضی القضاات بخارا و نویسنده کتاب روزنامه و عبدالرئوف فطرت نویسنده کتاب‌های مناظره و بیانات سیاح هندی و رهبر نوگرایان بخارا بعد از احمد دانش، اشاره کرد. (شکوری بخارایی، ۱۳۸۴: ۱۲ - ۱۱)

جریان نوگرایی در آسیای مرکزی که پس از احمد دانش به راه افتاد و به «جنبش جدیدیه» شهره شد، بدون شک محصول تلاش‌های او و شاگردانش در نهضت «معارف‌پروری» بخارا بود. جنبش جدیدیه که از ابتدای پیدایش و ظهور خود یک جریان آموزشی و فرهنگی بود، در اواسط دوره عالم خان (حک: ۱۳۲۹-۱۳۳۸ ه.ق/ ۱۹۱۱-۱۹۲۰ م) تبدیل به یک حرکت سیاسی شد و نام جوان بخارائیان و یا بخارائیان جوان به خود گرفت، این نام بیشتر به مفهوم سیاسی اشاره داشت؛ چراکه صرف حرکت آموزشی و فرهنگی در دوره عالم خان به نتیجه‌ای نرسید و وقوع یک جریان سیاسی اجتناب ناپذیر بود. این جریان توانست رهبری نوگرایی در ترکستان را برعهده گیرد. (Hatunoğlu, 2011: 154-155) براساس این ایدئولوژی آثار او نه تنها برای پیدایش نظریات و اندیشه‌های پیشروانه تاجیکان زیربنا به‌شمار می‌آید، بلکه در بین مردمان ازبک، قزاق، ترکمن و قرقیز نیز تأثیراتی عمیق به‌جای گذاشته است. (غایبف، ۱۹۸۹ م: ۷۷ و ۷۹)

نتیجه‌گیری

براساس مطالعات کلاسیک و نوین و تأکید این مقاله، احمد مخدوم دانش را باید نخستین نوگرا و پایه‌گذار جریان نوگرایی در قالب نهضت «معارف‌پروری» در زمینه‌های سیاسی، مذهبی، علمی و ادبی در منطقه آسیای مرکزی به‌شمار آورد. احمد دانش خود در مدارس سنتی با اساتید سنت‌گرای بخارا آموزش دید و در جرگه درباریان قرار گرفت؛ از این‌رو اعتراض به اوضاع نابسامان فرهنگی و سیاسی از دل پایگاه و حامیان سنت آغاز شد. دانش، فرهنگ اسلام سنتی رایج در ماوراءالنهر و تمدن غرب که از طریق دیدگاه روس‌ها آن‌را می‌شناخت و با مقایسه آن‌ها و تفکر در بین جوامع به بررسی عوامل عقب‌ماندگی جامعه خود پرداخت. وی خودکامگی

فرمانروایان بخارا و ناآگاهی رهبران مذهبی (علما) را مهم‌ترین عوامل این عقب افتادگی دانست و سعی کرد با انتقادهای سیاسی از امارت بخارا و تلاش برای جایگزین کردن جامعه مردم سالارانه به جای استبداد، اصلاحات و تغییرات در نظام آموزش و پرورش برای به‌روز کردن شیوه‌های تدریس و مواد درسی متناسب با جهان امروزی، توجه به یادگیری زبان‌های خارجی، ساده‌سازی زبان فارسی برای فهم عموم مردم و تألیف آثار برای ترویج و توضیح عقاید خود جهانی نوین همراه با آزادی و نوگرایی را پیش چشم ملت خود باز کند. هرچند افکار و اندیشه‌های احمد دانش فراتر از زمان خویش بود و از این‌رو همواره به کفر، غرب‌زدگی و عدم پابندی به حکومت محکوم می‌شد، اما اندکی نگذشت که حرکت‌های نوگرایانه او به ثمر نشست و او آغازگر راهی شد که به کمک شاگردانش اندیشه‌های نوگرایانه را در آسیای مرکزی رواج داد. اندیشه‌های معارف‌پروری احمد دانش، زمینه‌ساز ورود و پذیرش جریان نوگرایی نهضت «جدیدیه» شد که در میان تاتارهای مسلمان روسیه، ظهور یافت و در آسیای مرکزی و بخارا، نهضت مدرسه‌سازی بر اساس اصول صوتیه و سبک جدید را گسترش داد.

کتابنامه

- اسکرین، فرانسیس هنری و ادوارد دنیس راس (۱۳۸۹). *تاریخ ماوراءالنهر (در قرون جدید)*، ترجمه میرزا احمدخان سرتیپ، به کوشش احمد شعبانی و صمد اسماعیل‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- بچکا، یژوی (۱۳۷۲). *ادبیات فارسی در تاجیکستان*، ترجمه محمود عبادیان و سعید عبا‌زاد هجران‌دوست، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۴). *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران (گذری بر نوشته‌های پارسی در دو سده واپسین)*، مشهد: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- دانش، احمد مخدوم (۱۹۶۰م). *رساله یا مختصری از تاریخ سلطنت خاندان منغیته*، استالین‌آباد (دوشنبه): بی‌نا. (سیریلیک).

دانش، احمد مخدوم (۱۹۸۸م). *نوادرالوقایع*، به کوشش رسول هادی زاده، دوشنبه: نشریات دانش. (سیریلیک)

دانش، احمد مخدوم (۲۰۱۰م). *معیارالدین*، به کوشش سعید نورالدین، شهاب الدین اف و نورمحمد امیرشاهی. دوشنبه: بی‌نا. (سیریلیک)

شعردوست، علی اصغر (۱۳۹۰). *تاریخ ادبیات نوین تاجیکستان*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

شکوری بخارایی، محمدجان (۱۳۸۰). *صدر بخارا، تک نگاشتی در تحولات سیاسی - اجتماعی بخارای شریف طی نیمه پایانی امارات خانات منغیت براساس آثار "شریف جان مخدوم صدر ضیاء" آخرین قاضی کلان بخارا*، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه (مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی).

شکوری بخارایی، محمدجان (۱۳۸۳). «از معارف پروری تا به چنگیزپرستی» نامه فرهنگستان، ش ۲۳، تابستان.

شکوری بخارایی، محمدجان (۱۳۸۴). *سرنوشت فارسی تاجیکی فرارود در سده بیست میلادی*، دوشنبه: رایزن فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در تاجیکستان. صدرضیاء، محمد شریف جان مخدوم (۱۳۷۷). *نوادر ضیائیه*، به کوشش میرزا شکورزاده، تهران: سروش.

صدر ضیاء، محمدجان مخدوم (۱۳۸۲). *روزنامه صدرضیاء (وقایع‌نگاری تحولات سیاسی - اجتماعی بخارای شریف) طی نیمه پایانی امارت خانات منغیت براساس یادداشت‌های روزانه «شریف جان مخدوم صدرضیاء»*، آخرین قاضی کلان بخارا، تحقیق و پژوهش محمدجان شکوری بخارایی، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی. عینی، صدرالدین (۱۹۲۶م). *نمونه ادبیات تاجیک*، با مقدمه ابوالقاسم لاهوتی، مسکو: چاپخانه نشریات مرکزی خلق اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی.

عینی، صدرالدین (۱۳۸۱). *تاریخ انقلاب فکری در بخارا*، با مقدمه‌ای از کمال الدین صدرالدین زاده عینی، تهران: انتشارات سروش.

غایبف، محمد (۱۹۸۹م)، *از تاریخ روشنگری تاجیکستان و افغانستان*، دوشنبه: انتشارات عرفان.

غفورف، باباجان (۱۳۷۷ / ۱۹۹۷ م). *تاجیکان (تاریخ قدیم، قرون وسطی و دوره نوین)*، برگردان به خط نیاکان (رسم الخط فارسی - عربی) ع. محمد نیازاف، ن. خال محمداف، دوشنبه: انتشارات عرفان.

مسلمانان قبادیانی، رحیم (۱۳۷۶). *زبان و ادب فارسی در فرارود، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.*

معمد نژاد، کاظم (۱۳۹۰). *مطبوعات در آسیای مرکزی (تحولات روزنامه نگاری در دوره های تجددخواهی، اشتراک گرایی و استقلال جویی)*. تهران: نشر علم.

Becker, Seymour, (1968), *Russias Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva (1865 – 1924)*. Cambridge – Massachusetts, Harvard university press.

Khalid, Adeeb (1998), *The Politics of Muslim Cultural Reform (Jadidism in Central Asia)*, Berkeley.

Hatunoğlu, Nurettin (2011), *Türkistanda son Türk devleti Buhara Emirliği ve Alim Han*, İstanbul, Ötüken Neşriyat.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال دوم (دوره جدید) / شماره هشتم / تابستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.2.8.2.7

عوامل انحطاط تمدن اسلامی از منظر پژوهشگران معاصر

جهانبخش ثواقب^۱

(۶۸-۳۳)

چکیده

انحطاط تمدنی به صورت عام و تمدن اسلامی به طور خاص از مقوله‌هایی است که مورد توجه اندیشمندان مختلف حوزه تاریخ، تمدن، الهیات، فلسفه، سیاست و علوم اجتماعی قرار گرفته است و از منظرهای گوناگون به آن پرداخته‌اند. پیشرفت و درخشش خیره‌کننده تمدن اسلامی در سده‌هایی از تاریخ و سپس زوال و افول علمی آن، این پرسش را در اذهان اندیشه‌گران و پژوهشگران شکل داد که چه عواملی بر انحطاط تمدن اسلامی تأثیرگذار بوده است؟ در این مقاله، به لحاظ گستردگی دامنه موضوع، مقوله انحطاط تمدن اسلامی از دیدگاه تاریخ تمدن‌نویسان و پژوهشگرانی که بر تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی متمرکز شده‌اند، مطرح شده و عواملی را که این دو دسته برشمرده‌اند، بیان کرده است. یافته پژوهش نشان می‌دهد که از نگاه این پژوهشگران، دو دسته از عوامل درونی و بیرونی بر انحطاط تمدن اسلامی تأثیرگذار بوده‌اند و از این دو، عوامل درونی جامعه اسلامی، در انحطاط تمدنی مسلمانان نقش اساسی داشته و تأثیر عوامل بیرونی، به سبب مساعدبودن شرایط درونی بوده است.

واژه‌های کلیدی: تمدن اسلامی، انحطاط، پژوهشگران، عوامل انحطاط تمدنی

۱. استاد گروه تاریخ دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. jahan_savagheb@yahoo.com

مقدمه

گسترش جغرافیایی اسلام و پیشرفت علمی و توسعه تمدنی مسلمانان، از شگفتی‌ها و افتخارات تاریخ است. پس از فرونشستن تب و تاب پیشروی‌های نظامی عصر فتوحات، مسلمانان با روحیه کنجکاوی، معرفت‌جویی و دانش‌اندوزی - که آیات قرآن کریم و احادیث نبوی در تهییج و تشویق آن تأثیر بسزایی داشت - و با نوآوری‌ها و ابداعات خود توانستند عرصه علم و دانش را نیز با شتاب درنوردند و دانش بشری را چنان ارتقا دهند که سال‌ها تمدن اسلامی با درخششی بایسته، پرچم‌دار نبوغ علمی، فکری و فرهنگی در جهان بود. با این حال، تمدن درخشان اسلامی در مسیر حیات خود، دچار افول و فراگردهایی شد که در دوره معاصر در مقایسه تمدنی با غرب، پرسش‌هایی درباره چگونگی و عوامل ضعف و انحطاط تمدن اسلامی یا قدرت مسلمانان، در میان اندیشمندان مختلف اسلامی و غیرمسلمان، مطرح گردید. هدف این مقاله، بررسی عوامل تأثیرگذار بر زوال و انحطاط تمدن اسلامی از منظر نویسندگان تاریخ تمدن و پژوهشگرانی است که اخیراً به تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی پرداخته‌اند. این پژوهش، کوششی است در پاسخ به این پرسش که؛ تمدن‌پژوهان و پژوهشگران تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، چه عواملی را مؤثر بر انحطاط تمدن اسلامی دانسته‌اند؟ این پژوهش از نوع تاریخی است و در مرحله گردآوری اطلاعات، به‌روش کتابخانه‌ای و در مرحله تبیین، به‌شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته است.

درباره فرهنگ و تمدن اسلامی و پیشرفت یا ضعف آن، از گذشته میان متفکران بحث درگرفته است و کسانی به‌طور ضمنی یا مستقل مطالبی نگاشته‌اند؛ اما در پژوهش‌های اخیر به‌ویژه علت‌یابی انحطاط، غالباً، عوامل انحطاط تمدن اسلامی را از دیدگاه اندیشه‌گران معاصر دنیای اسلام بررسی کرده‌اند. برای نمونه، موثقی (۱۳۷۳) در اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی، ارجینی (۱۳۸۷) از دیدگاه امام خمینی، عالمی (۱۳۸۹) در اندیشه سیدحسین نصر، الهی‌تبار (۱۳۹۲) از دیدگاه مطهری و شریعتی، طیبی (۱۳۹۴) از نظر استاد مطهری، حسین‌زاده و همکاران (۱۳۹۵) مقاله و ۱۳۹۶ کتاب) از منظر استاد مطهری، درزی و دانش‌کیا به بررسی تطبیقی دیدگاه مطهری و نصر در این باره و حیدری (۱۳۹۵) از دیدگاه شکیب ارسلان این موضوع را بررسی کرده‌اند. از موارد دیگر، جعفرزاده (۱۳۸۵) دیدگاه ابن‌خلدون را در باب انحطاط تمدن اسلامی مطرح کرده است. احمدرضا بسیج (۱۳۸۵) نیز در مقاله «تمدن اسلامی، دلایل زوال و انحطاط آن»، به‌برخی از عوامل در این باره اشاره کرده است که برداشت از عللی است که در کتاب‌های تألیفی آمده است. سعیدی‌نیا (۱۳۹۰) در «علل افول تمدن اسلامی» به طرح چند نظریه در این باره پرداخته و عوامل علمی افول را بررسی کرده است. درزی (۱۳۹۸) در رساله

دکتری خود به گونه‌شناسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره انحطاط تمدن اسلامی ایرانی در سده ۱۱ ق. با تأکید بر متفکران معاصر ایرانی پرداخته است. مقاله پیش‌رو به‌طور ویژه به مقوله انحطاط اختصاص یافته و به دیدگاه‌های برخی از تمدن‌پژوهان و نویسندگان اخیر که درباره فرهنگ و تمدن اسلامی دارای تألیف هستند و هرکدام مبحثی را به انحطاط آن اختصاص داده‌اند، پرداخته است.

از نظر مفهوم‌شناسی، در این پژوهش، مراد از تمدن، به تمامی میراث و جنبه‌های مادی و معنوی زندگانی بشر اطلاق می‌گردد که در یک نظام شهرنشینی با ساختارهای مشخص سیاسی و اجتماعی تبلور می‌یابد و پسوند اسلامی تعیین‌کننده میراثی است که مسلمانان در دوران معبد و عظمت تمدنی خود به آن دست یافته و به بشریت عرضه کرده‌اند. «انحطاط»، نیز یک مفهوم نسبی و مقایسه‌ای است و هنگامی قابل تصور است که یک فرد یا گروه را در دو حالت یا زمان متفاوت با خود مقایسه کنیم. یکی در حالت یا زمان اوج و ایستادگی و دیگری در حالت یا زمان فروافتادگی و پستی. در اینجا مراد از انحطاط تمدن اسلامی، بروز این حالت در میان مسلمانان است که به افول و زوال تمدنی آن‌ها انجامید و درخشش علمی ایشان به ضعف و رکود تبدیل شد.

دیدگاه تمدن‌پژوهان

نویسندگان تاریخ و تمدن اسلام و عرب، در بررسی انحطاط تمدنی، با تأکید بر انحطاط حکومت‌های اسلامی، به‌ویژه خلافت عباسی به‌عنوان مظهر جهان اسلام، هرکدام به عواملی اشاره کرده‌اند که بر زوال آن‌ها تأثیر گذاشته‌اند. در ادامه، دیدگاه‌های تعدادی از این نویسندگان مطرح می‌شوند که همین عواملی که آن‌ها برشمرده‌اند، مبنای دسته‌بندی عوامل انحطاط تمدن اسلامی از سوی پژوهشگران اخیر شده است.

۱. دیدگاه ویل دورانت (۱۹۸۱-۱۸۸۵ م)

از نظر دورانت، تمدن تابع عواملی است که یا سبب تسریع در حرکت آن می‌شود، یا آن‌را از سیری که در پیش دارد، باز می‌دارد: ۱. عامل زمین‌شناختی، ۲. شرایط جغرافیایی، ۳. عوامل و اوضاع اقتصادی. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵-۳) او عواملی دیگر را نیز برمی‌شمرد همچون: وجود نظم سیاسی، وحدت زبانی، قانون اخلاقی، کمال مطلوب اعتقادی و وسایل تربیتی برای انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶) به‌باور دورانت، از بین رفتن این عوامل - و حتی گاه فقدان یکی از آن‌ها - ممکن است سبب انقراض تمدن شود. افزون‌براین موارد، دورانت عوامل دیگری را نیز مطرح کرده است

که می‌توانند سبب مرگ و فناء تمدنی شوند، ازجمله: بیماری همه‌گیر، استثمار بیش از اندازه زمین دهات از سوی مردم شهر، نقصان مواد طبیعی از قبیل سوخت یا مواد خام، تغییر مسیر راه‌های بازرگانی به‌گونه‌ای که کشوری را در بیرون راه‌های تجارتی جهانی قرار دهد، انحطاط عقلی یا اخلاقی در نتیجه زیستن در شهر، ضعیف شدن نژاد در نتیجه اختلال اعمال جنسی یا افراط در لذت‌طلبی یا فلسفه بدبینی که سبب خوارشمردن کوشش و فعالیت می‌شود، از میان رفتن افراد برجسته و تمرکز ثروت‌ها که نتیجه آن، جنگ طبقات و انقلاب‌های خانمان‌سوز و تباه‌کننده مایملک عمومی است. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷-۶)

از نگاه دورانت، تمدن نه امری است که جبلی انسان باشد و نه چیزی است که نیستی در آن راه نداشته باشد؛ بلکه امری است که هر نسلی باید آن را به‌شکل جدید کسب کند و هرگاه توقف قابل ملاحظه‌ای در سیر آن پیش آید، ناچار پایان آن فرا می‌رسد. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷) دورانت بر آن است که مردمان هر تمدنی براساس رشد عقلی و پس از مدتی به‌جای توحید و پرستش مبادی معنوی، به ستایش عقل و علم می‌پردازند. از این پس، جنگ بین ارزش و دانش یا جنگ دین و علم آغاز شده، نیروی محرک جوامع به‌تدریج متوقف می‌شود و دوره انحطاط آن تمدن آغاز می‌گردد. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۶)

دورانت، ظهور و انحطاط تمدن اسلامی را از حوادث بزرگ تاریخ می‌داند. از دید او، اسلام طی پنج سده، از سال ۸۱ تا ۵۹۷ ق (۱۲۰۰-۷۰۰ م)، از لحاظ نیرو، نظم، بسط قلمرو حکومت، تصفیه اخلاق و رفتار، سطح زندگانی، وضع قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی، ادبیات، دانشوری، علم، طب و فلسفه، پیشاهنگ جهان بود. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۳۲) در دوران طلایی تاریخ، اسلام تنها جامعه‌ای بود که می‌توانسته در مدتی به‌همین کوتاهی، این همه مردان معروف در زمینه حکمت، تعلیم، ادبیات، لغت‌شناسی، جغرافیا، تاریخ، ریاضیات، نجوم، شیمی، فلسفه و پزشکی به‌وجود آورد. (دورانت، ۱۳۸۵: ۴۳۵/۴) با همه درخشش و پیشرفت علمی که تمدن اسلامی در قالب نظام خلافت عباسی به‌خود دید؛ اما به‌عللی دچار زوال و انحطاط شد. دورانت، آغاز انحطاط دولت عباسی را پس از مأمون می‌داند. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۵۸ و ۲۵۹) او معتقد است پیش از آنکه خلافت به‌وسیله نیروهای خارجی سرنگون شود، عوامل داخلی آن را به تباہی کشاندند و فهرستی از این عوامل را به‌دست می‌دهد که عبارت‌اند از:

۱. تضعیف نیروی خلفا بر اثر زیاده‌روی در شراب‌خواری، شهوترانی و بی‌کاری؛

۲. از میان رفتن حس جنگجویی مردم بر اثر فزونی ثروت و رفاه و رواج کنیزبازی در طبقه حاکم و نفوذ و گسترش این فرهنگ به مردم؛

۳. نبود قدرتی نیرومند برای متحد کردن ولایت‌ها و قبایل پراکنده؛

۴. پدید آمدن شورش‌ها بر اثر اختلاف نژادی و اقلیمی؛

۵. پدید آمدن تفرقه در دین اسلام به گونه‌ای که فرقه‌هایی زاده شد و اختلاف‌های سیاسی و جغرافیایی را پیچیده‌تر کرد؛

۶. غفلت دولت در کار آبیاری زمین‌های کشاورزی که به نابودی کشتزارها و گسترش بیماری‌های عمومی و در نهایت، فقر مردم انجامید؛

۷. از بین رفتن علاقه به کار و کوشش و ابتکار در میان کشاورزان و صنعتگران و بازرگانان، زیرا می‌دیدند حاصل کارشان خرج تجمل‌گرایی صاحبان حکومت می‌شود؛

۸. کاهش درآمد دولت و نپرداختن منظم مقرری لشکریان که سبب نافرمانی آنان می‌شد؛

۹. تسلط ترکان بر لشکریان دولت به گونه‌ای که از زمان منتصر تا پایان دولت عباسیان، گماشتن و برکناری خلفا و هرگونه تغییر در دولت و کشتن خلیفه به دست ترکان انجام می‌شد؛

۱۰. گسستگی ولایت‌ها بر اثر ضعف پایتخت از نظر اقتدار سیاسی و نیروی جنگی. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۵۹ و ۲۶۰)

در مجموع، در مباحث دورانت درباره حکومت‌های اسلامی، به مواردی می‌توان دست یافت که در انحطاط تمدنی مسلمانان دخالت داشته‌است، از جمله: مخالفت با فلسفه و علوم عقلی و جلوگیری رجال دین و فقهای سنی از تفکر مستقل و آزاد، تعصب دینی و نژادی و تفرقه و دسته‌بندی میان مردم، لذت‌طلبی اپیکوری، خستگی جسمی و روحی، بزدلی و بی‌لیاقتی جنگی، فرقه‌گرایی و جهل‌طلبی مذهبی، فساد و هرج و مرج سیاسی، ستیزه‌جویی و رقابت صلیبیان مسیحی با اسلام و تمدن اسلامی، بیرون آوردن قلمرو مسلمانان در اسپانیا از سوی مسیحیان، یورش مغولان و خرابی و ویرانی شهرها و آثار تمدنی و تصرف و ویرانی بغداد در حمله بعدی از سوی هلاکوخان مغول به سال ۶۵۶ ق/ ۱۲۵۸ م، پیشی گرفتن غرب در علم و فناوری پس از رنسانس و متوقف شدن جامعه اسلامی از تکاپوهای علمی.

(دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۳۵-۴۲۸)

دورانت با وام‌گرفتن از نظریه ابن‌خلدون، پس از بررسی سرنوشت دولت‌های اسلامی نتیجه می‌گیرد که تاریخ بار دیگر این حقیقت را مدلل کرد که آسایش حاصل از تمدن موجب غلبه اقوام وحشی بر مردم

متمدن می‌شود. سلجوقیان، قلمرو شرقی اسلام را نیرویی تازه دادند، اما آن‌ها نیز به سستی و تن‌پروری خو کردند و اجازه دادند دولت ملک‌شاه به کشورهای مستقل تقسیم شود که از نظر فرهنگی درخشان، اما از لحاظ نظامی ضعیف بودند. تعصب دینی و نژادی، مردم را به دسته‌های مخالف و متخاصم تقسیم کرد و نگذاشت برای مقاومت در برابر صلیبیان متحد شوند. در همین اوقات، در دشت‌ها و صحراهای شمال باختری آسیا، مغولان بر اثر تحمل سختی‌ها و کثرت توالد، پیوسته نیرو می‌گرفتند. چنگیزخان (۶۲۴-۵۴۹ ق/۱۲۲۷-۱۱۶۷ م) این اقوام را به کمک مقررات سخت، نظم و سامان داد، از آن‌ها نیروی عظیمی ساخت و آنان را برای فتح آسیای مرکزی از رود ولگا تا دیوار بزرگ چین به حرکت آورد و هجوم مغول بر دیار اسلام آغاز شد. (۶۱۶ ق/۱۲۱۹ م). (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۲۹)

۲. دیدگاه گوستاو لوبون (۱۸۴۱-۱۹۳۱ م)

در ارزیابی لوبون فرانسوی، تمدن اسلامی پس از يك دوره نمایش اقتدار و دوران طلایی، از سده چهارم هجری/دهم میلادی به بعد، از حرکت بازماند و همچون سایر تمدن‌ها در سرایش انحطاط قرار گرفت. اگرچه این اضمحلال، هرگز به منزله نابودی کامل نبود؛ بلکه اصول دین اسلام در طول زمان هم‌چنان اعتبار و عظمت خود را حفظ کرد و در قالب‌های مختلف تمدنی تجلی یافت. (لوبون، ۱۳۳۴: ۸۰۶)

لوبون ابتدا عوامل پیشرفت مسلمانان را بررسی می‌کند و مسئله زمان (پیدایش اسلام)، خصایص نژادی، روحیه جنگجویی عرب، تأثیر دین اسلام در وحدت‌بخشی به مردم گوناگون، انگیزه یابی پیروان با گروه به یک کمال مطلوب (خدا)، فتح سرزمین‌ها، سیاست تساهل مذهبی نسبت به مردم سرزمین‌های متصرفی و سادگی مذهب و قواعد اسلام برای مردم مغلوب را، از جمله عوامل پیشرفت می‌شمرد. (لوبون، ۱۳۳۴: ۷۹۳-۷۸۶) سپس همین عوامل را در انحطاط تمدنی مسلمانان مؤثر دانسته است.

او معتقد است که غالب این عوامل پیشرفت، در اثر تغییراتی به عامل انحطاط تبدیل شدند. به‌طور مثال؛ زمان می‌تواند خصلت‌ها و عادات مفید را به نتایج بسیار زشت و زبانبار تبدیل کند. روحیه جنگجویی عرب، زمانی مفید اتفاق افتاد، ولی در خاتمه فتوحات باعث خرابی آن‌ها گردید، به ملوک‌الطوایفی عادت کردند و درنهایت دچار تجزیه و انقراض شدند. نظامات سیاسی و اجتماعی عرب که موجب ترقی بود، در انحطاط هم مؤثر افتاد. ابتدا تحت نظام و قوانین اسلامی و لوای واحد مجتمع شدند؛ اما بعدها با گسترش قلمرو لازم دیدند در نظامات سابق اصلاحاتی به‌عمل‌آورند. این نظامات که در ابتدا نیاز اعراب را برطرف می‌کرد، چند سده بعد، کفایت ضروریات و احتیاجات آن‌ها را نمی‌کرد و آن‌ها از

تطبیق و سازش زمانی نیازها با احکام دین ناتوان بودند (عدم توانایی در اصلاح نظامات سیاسی) و حکومت سیاسی آن‌ها ضعیف شد. زیرا در برابر تغییر و اصلاح در داخل جامعه اسلامی ازسوی شریعت‌خواهان هم مقاومت بود. تجزیه حکومت اسلامی به واحدهای کوچک‌تر، به سرپیچی آن‌ها از خلافت و تقسیم قوه نظامی عرب و محدودشدن آن انجامید. تعدد و اختلاف اقوامی که در قلمرو اسلام سکونت داشتند، نیز از دو طریق در زمره اسباب انحطاط خلافت عرب قرار گرفتند: ۱. جمع شدن این اقوام گوناگون در یک‌جا سبب تولید رقابت گردید، ۲. امتزاج و اختلاط و ازدواج با آن‌ها سبب سستی قوم فاتح شد، چون نتوانستند با جبر و فشار آن‌ها را مقهور سازند و به آن‌ها آزادی کامل دادند. (لوبون، ۱۳۳۴: ۷۹۹-۷۹۵)

۳. دیدگاه جرجی زیدان (۱۹۱۴-۱۸۶۱ م)

زیدان با قبول نظریه ابن خلدون مبنی بر اینکه دولت‌ها مانند هر موجود زنده‌ای، دوران کودکی تا پیری و در نهایت نابودی را می‌گذرانند (زیدان، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۱۲)، به بررسی انحطاط دولت عباسی می‌پردازد. به نظر او، دوره تنزل عباسیان، از دوران معتصم (۲۱۸ ق) آغاز می‌شود و به سقوط بغداد به دست مغول می‌انجامد. (زیدان، ۱۳۶۹، ج ۱: ۷۴-۷۱؛ ج ۲: ۳۱۳؛ ج ۵: ۸۵۸) همچنین آغاز انحطاط علمی مسلمانان را هم‌زمان با به قدرت رسیدن متوکل (۲۳۳ ق) می‌داند. (زیدان، ۱۳۶۹، ج ۳: ۵۸۸-۵۸۷) علل انحطاط تمدن اسلامی از نظر زیدان عبارت‌اند از: ۱. بی‌کفایتی خلفا و غرق شدن آن‌ها در خوش‌گذرانی‌ها و دورماندن از اداره امور، ۲. به قدرت رسیدن ترکان طمع‌کار و بی‌کفایت و بی‌اعتنایی آنان به آبادانی و مصالح عمومی کشور، ۳. کاهش ثروت دولت، ۴. فساد مالی دولت، ۵. تباهی اوضاع اجتماعی، ۶. ازمیان رفتن امنیت و عدالت، ۷. تجزیه ولایت‌های اسلامی و مستقل شدن آن‌ها، ۸. جلوگیری از آزادی فکر، مبارزه با علوم بیگانه، آزار و کشتار دانشمندان و اهل ذمه. (زیدان، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۲۴-۳۱۲؛ ج ۴: ۸۲۰-۸۱۴)

زیدان عامل تباهی ثروت عباسیان را کاهش درآمد و افزایش هزینه می‌داند و کوچک شدن قلمرو فرمانروایی عباسیان، پایین آمدن میزان مالیات، نادرست عمل کردن مأموران در گرفتن و رساندن مالیات، امنیت نداشتن مردم در کسب و کار به دلیل آشوب‌های داخلی، تبدیل شدن بیشتر ده‌ها و املاک به ضیاع (مزرعه‌های متعلق به خلفا، وزیران، امیران و افراد بانفوذ) را از عوامل کاهش درآمد آنان بیان می‌کند. (زیدان، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۳۲-۳۲۵) همچنین عوامل افزایش هزینه را در این موارد می‌داند: و لخرجی

خلفا و زنان آن‌ها، تنوع و فزونی هزینه‌های دولتی، فزونی حقوق کارمندان (حقوق وزیران، قضات، خلفا و اعضای خاندان خلافت، مقرری اطرافیان خلیفه، حقوق سپاهیان، مقرری‌ها و مستمری‌های دیگر)، مخارج بیعت‌گرفتن، سوءاستفاده دولتمردان (وزیران، والیان- استانداران و فرمانداران- کاتبان امور مالی و مششیان خلفا و وزرا، دربانان) از اموال عمومی، دریافت رشوه و هدایا، اختلاس، دست‌اندازی به املاک مردم، سوءاستفاده از عیار سکه، تجارت با ارزاق عمومی، خریداری حواله حقوق مأمورین و مقرری فقیهان و خانواده‌های فقیر آبرومند و ... از این‌رو، گاه اموال این عُمال ازسوی خلفا مصادره می‌شد و هرکدام از این‌ها می‌توانستند اموال رده‌های پایین‌تر از خود را مصادره کنند. (زیدان، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۷۳-۳۳۳)

۴. دیدگاه فیلیپ خلیل حتی (۱۹۷۸-۱۸۸۶ م)

حتی دو دسته از عوامل را در سقوط خلافت عباسی در سده ۷ ق/ ۱۳ م - که قدرت جهان اسلام و مظهر تمدن اسلامی بود- مؤثر دانسته است:

الف. عوامل داخلی؛ که خود به چند دسته تقسیم می‌شود:

۱. عوامل سیاسی: فتوحات سریع و ناتمام که موجب تفرقه و اضمحلال قلمرو خلافت شد، روش اداره قلمرو گسترده که ثبات و استقرار را در پی نداشت، تحصیل مال هرچه بیشتر و وضع مالیات سنگین، تفاوت عرب و غیرعرب و مسلمان قدیم و نودین و ذمی و تفاوت میان عرب شمالی و جنوبی، اقدام- نکردن برای هماهنگی اقوام مختلف قلمرو (نظیر ایرانیان و ترکان و بربران و عربان) و ایجاد یک دولت هماهنگ، فعالیت نیروهای جدایی طلب در حوزه دین، همچون شیعیان، قرامطیان، اسماعیلیان، فاطمیان و ...

۲. عوامل اجتماعی و اخلاقی: آمیختگی خون فاتح و مغلوب و ازدست رفتن خصایص عربی و همچنین موقعیت آنان، سستی خوی عرب و نیروی عرب در اثر ضعف عصبيت عرب، افراط در کنیزبازی و سقوط منزلت زن و اهمیت مردانگی، رواج حسدورزی و کینه‌توزی و توطئه در قصر خلافت در اثر زیاد شدن کنیزان و برادران و خواهران ناتنی خلفا، رفاه زیاد و شرابخواری و سماع و اختلال نظام خانواده و پدید آمدن نسلی ضعیف که قدرت مدیریت خلافت را در کشاکش‌ها نداشتند.

۳. عوامل اقتصادی: مالیات‌های گزاف و تأثیر آن در ضعیف شدن صنعت و کشاورزی، فقیرتر شدن مردم به‌ازای ثروتمند شدن طبقه حاکم، بهره‌برداری از مردم در نظام تیولداری، کاهش نیروی کار در اثر

درگیری‌های مکرر، ویرانی بسیاری از املاک آباد، قحطی و خشکسالی و طغیان رودها و نابودکردن زمین‌ها در سفلی عراق، امراض همگانی چون طاعون و آبله و مالاریا و ... و تلف کردن مردم و کاهش یافتن جمعیت، تأثیر وضع بد اقتصادی در وضع معنوی که موجب توقف فعالیت فکری می‌شد.

ب. عوامل خارجی؛ شامل: هجوم مغولان و تاتاران، ظهور دولت‌های مختلف در قلمرو خلافت و تجزیه قلمرو اسلامی. (حتی، ۱۳۶۶: ۶۲۶-۶۲۳)

۵. دیدگاه ایرا ماروین لاپیدوس^۱ (زادروز ۱۹۳۷ م)

لاپیدوس نویسنده آمریکایی، آغاز سقوط امپراتوری عباسی را از همان زمانی می‌داند که این امپراتوری سرگرم تحکیم پایه‌های اقتدار خود بود. درحالی‌که حکومت عباسی نهادهای نظامی و اداری خود را تثبیت و اقتصاد و فرهنگ شکوفایی را در امپراتوری تشویق می‌کرد، رویدادهای دیگری رخ نمود که سرانجام امپراتوری را از پای درآورد. (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۹) او سپس به مواردی که زمینه‌های ضعف و سستی نظام خلافت را فراهم کرد می‌پردازد، ازجمله؛ سیاست هارون الرشید در مسأله جانشینی که به درگیری داخلی میان فرزندان او امین و مأمون انجامید. سیاست مأمون در گسترش نظارت بر امور دینی به هدف احیای مشروعیت خلافت که دستگاه خلافت را از پشتوانه مهم حمایت مردمی محروم کرد. سیاست نظامی مأمون در واگذاری حکمرانی موروثی به مقام‌های ولایات که به نفوذ این افراد در حکومت و تجزیه ولایات انجامید. استفاده خلفا از نیروی غلامان ترک و بردگان و موالی برای خدمات نظامی و حفاظت شخصی خویش که به درگیری‌های شدیدی بین سربازان ترک و سپاه بغداد انجامید و بر قدرت خلافت تأثیر مخربی گذاشت. تغییرات انجام‌شده در نظام اداری نیز نظارت حکومت را بر امپراتوری تضعیف کرد. بخشی از این تغییرات از مداخله ارتش و بخشی دیگر از قدرت‌های مستقل ولایتی ناشی می‌شد؛ اما این‌ها خود نیز ریشه در تنش‌های درونی نظام دیوان‌سالاری داشت. این نظام سرانجام به خدمت منافع فرمانروا و امپراتوری درآمد و بازیچه امیال شخصی و فرقه‌ای کاتبان و دبیران شد. بر دیوان‌سالاری عباسی گروه‌ها و فرقه‌هایی از کارگزاران حکومت یافته‌بود که علاقه اصلی آنان سوءاستفاده از مقام‌های اداری برای منافع شخصی بود. (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۳-۱۸۹)

از دید لاپیدوس، حکومت مرکزی با واگذاری اقطاع به سربازان، درباریان و مقام‌های حکومت، عایدات بلندمدت را کاهش می‌داد و فعالیت عادی حکومت‌های محلی را مختل می‌کرد. ازسویی، فروش

اقطاعات، خود زمینه ایجاد زمین‌های بزرگ را که سرانجام خرده‌مالکان و دهقانان آزاد را از میدان به‌در کرد، فراهم آورد. حکومت از طریق تقسیم اقطاعات و فروش مقاطعه‌ها در واقع نظارت خود را بر روستاهایی که منبع درآمدی داشتند از دست داد. ولایات امپراتوری با تضعیف توان مالی و نظامی حکومت مرکزی، بیش از پیش مستقل می‌شدند. (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۵-۱۹۳) افزون‌براین، تضعیف اقتدار مرکزی، مقاومت مردمی را علیه حکومت مرکزی برانگیخت. مبارزات و تبلیغات جنبش اسماعیلیه در نواحی جنوب عراق، بحرین، سوریه، بین‌النهرین، یمن، دیلم، شرق ایران و آفریقای شمالی که سرانجام دولت فاطمیان را (در ۲۹۷ ق/ ۹۰۹ م) تأسیس کرد و جنبش قرمطیان که سرانجام به حکومت قرمطیان در بحرین انجامید و ظهور حمدانیان در منطقه‌ای از موصل تا بغداد و سرزمین‌های شمالی سوریه و شکل‌گیری حکومت‌های زیاریان و آل‌بویه در ایران و سپس سامانیان، غزنویان، سلجوقیان، درواقع بساط امپراتوری عباسی برچیده شد، هرچند خاندان عباسی تا سال ۶۵۶ ق/ ۱۲۵۸ م به حیات خود ادامه داد. (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۷-۱۹۵) تجزیه امپراتوری عباسی به‌شماری حکومت‌های ولایتی، حاکی از تحولاتی وسیع در سازمان جامعه بود. دگرگونی نظام اجتماعی عباسیان در سده سوم هجری/نهم میلادی آغاز شده بود. تضعیف حکومت مرکزی به فروپاشی طبقه اعیان زمین‌دار در ولایات انجامید که از امپراتوری عباسی حمایت کرده بودند. (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۸-۱۹۷)

با این تحولات سیاسی و اجتماعی، افول اقتصادی نیز همراه شد. طی سال‌های اواخر سده نهم و اوایل سده دهم میلادی، اقتصاد عراق به‌کلی فروپاشید. غفلت نظام خلافت از سرمایه‌گذاری در طرح‌های آبیاری و احیای اراضی در حاصل‌خیزترین ولایات، صدمه‌دیدن شبکه آبیاری در منطقه دجله در اثر جنگ‌های طولانی و خالی‌شدن منطقه از سکنه، کاهش انگیزه‌های تولید روستایی در اثر تقسیم اقطاعات و ایجاد مقاطعه‌های مالیاتی، خسارات شورش‌های بردگان در نواحی جنوب عراق، تخریب روستاها در اثر بی‌ثباتی و بهره‌برداری‌های مالی، همه موجب شدند که عراق مرفه، یکی از فقیرترین سرزمین‌های جهان شود. افزون‌براین، تجارت رو به ضعف بین‌المللی، اقتصاد عراق را مبتلا کرده بود. شورش‌های قرامطه به تجارت خلیج فارس و تجارت میان عربستان و عراق لطمه زد. راه‌های تجاری بین‌المللی که از طریق آن‌ها کالاهایی از خاور دور و جنوب آسیا برای بارگیری و ارسال به حوزه مدیترانه گسیل می‌شد، در فروپاشی خلافت دخالت داشت. رونق گرفتن مسیر تجاری دیگر از طریق دریای

سرخ و قاهره از سوی حکومت فاطمیان، لطمه دیگری بر تجارت عراق وارد آورد. ولایات دیگر نیز به-همین منوال در حال فروپاشی بود. (لایپدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۹-۱۹۸)

درعین حال فروپاشی امپراتوری عباسی یک دگرگونی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بود. این دگرگونی سبب شد که به جای یک امپراتوری متحد و یکپارچه، مجموعه‌ای از کشورهای کوچک سر برآورند. تضعیف همه‌جانبه اقتصادی نیز در سستی امپراتوری مؤثر واقع شد. دگرگونی جدید که با سیاست‌های نظامی، اداری و فرهنگی خود امپراتوری آغاز شد، زمینه فروپاشی آن و سرانجام ایجاد شکل جدیدی از دولت و جامعه خاورمیانه‌ای را فراهم آورد. بنابراین، خلافت عباسی نه فقط در نتیجه فشارهای خارجی؛ بلکه در پی تحول ذاتی نهادهای اساسی آن تجزیه شد. (لایپدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۹، ۲۰۲، ۳۱۶-۳۱۵)

۶. دیدگاه آندره میکل^۱ (زادروز ۱۹۲۹ م)

میکل نویسنده فرانسوی معتقد است که ساکنان امپراتوری اسلام با وجود پهنآوری و گستردگی، آن امت واحد و یکپارچه نبودند. این امپراتوری، صرف نظر از چندگانگی‌های اقلیمی و قومی، از نظر سیاسی و اقتصادی حالت پیکری با چند سر را داشت که می‌توان از قرطبه، قیروان، قاهره، مکه، دمشق، بغداد و بخارا، به عنوان برخی از این سرها نام برد. این امپراتوری نتوانست در مقابل نیازها یا ضعف‌های دائمی جوامع بشری مقاومت کند. جامعه اسلامی از امکانات مدیریتی جدید و انقلابی، که در هر حال بتواند نظم سیاسی واحدی را در قلمروهای محلی مختلف برقرار نماید، برخوردار نبود. مشکل عمده دیگر، توقف حرکت امپراتوری اسلام بود. پس از این توقف، امپراتوری اسلام بسیار بیش از آن که به فکر گسترش قلمرو خود از طریق تصرف سرزمین‌های جدید باشد، درصدد تحکیم قلمرو خویش و حفظ ثروت به دست آمده بود و این کار را با تقویت پادگان‌های مرزی و روابط انجام می‌داد. این توقف بیانگر نوعی بحران، از نفس افتادن و به طور کلی، قرارگرفتن امپراتوری درحالتی از ترس و رضایت بود. مسئله ثروت و دارایی امپراتوری اسلام که اغلب از طریق حق ترانزیت کالا و سوداگری فراهم می‌شد نیز عامل خطیری بود. این جامعه عظیم، تولیدی متناسب با نیاز خود نداشت. کشاورزی با آن که به روال سنتی و قدیمی انجام می‌شد، اغلب با محدودیت آب روبه‌رو بود. در نتیجه میزان مصرف و مبادله نسبت به تولید تقریباً در همه جا خیلی بالاتر بود. همین تولید ناچیز نیز از تنوع برخوردار نبود و به چند ماده غذایی

1. Andre Miquel

گرانها محدود می‌شد. درحالی‌که بخش‌های اصلی از نظر کالاهای مورد نیاز کمبود بسیار داشتند. درنهایت حیات جهان اسلام وابسته به مبادلاتی بود که در داخل امپراتوری یا با جهان خارج انجام می‌شد. عظمت یا ضعف امپراتوری اسلام با همین کلمه «مبادله» در ارتباط بود. با تغییر جهت این مبادلات از طریق سیاسی یا جنگ و تسلط قدرت‌های جدیدی چون غرب بر تجارت جهانی، امپراتوری اسلام متزلزل گردید و روبه ضعف نهاد. (میکل، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۲۳-۲۲۵)

بررسی‌های پژوهشگران اخیر

از بررسی تاریخی جامعه اسلامی از پیدایش تا دوره معاصر و براساس واقعیاتی که بر آن گذشته است، می‌توان موارد و مصادیق متعددی را برشمرد که بر رکود تمدن اسلامی و عقب‌ماندگی مسلمانان مؤثر بوده است. بخش عمده‌ای از این عوامل، آسیب‌هایی بود که از درون جامعه اسلامی پدید آمد که به تعبیری درون‌ساختاری‌اند. آسیب‌های درونی، با مبانی اندیشه‌ای و تغییر در نگرش‌ها و مبانی رفتاری و عملکردی حکام و مردم مربوط شده‌اند. بخش دیگر آسیب‌ها، پدیده‌هایی بودند که از بیرون براین تمدن تأثیر گذاشتند و در زوال آن نقش آفرینی کردند. بسیاری از پژوهشگران تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی در دوره اخیر، به بحث و بررسی درباره مقوله افول تمدنی اسلام پرداخته‌اند. این پژوهشگران، متأثر از نویسندگان تاریخ تمدن، با تقسیم عوامل انحطاط به درونی و بیرونی، به این عوامل پرداخته یا مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اقتصادی، اعتقادی (فردی و جمعی)، اجتماعی، اخلاقی و علمی را در افول تمدن اسلامی مؤثر دانسته‌اند.

کسانی انحطاط تمدن اسلامی را معلول خود اسلام می‌دانند. این دیدگاه دارای تناقض است. چگونه اسلام که خود عامل پیشرفت و تمدن بوده ممکن است عامل عقب‌ماندگی و انحطاط باشد. برخی از نویسندگان، با انتقاد از کسانی که اسلام را عامل عقب‌ماندگی مسلمانان می‌دانند، بزرگ‌ترین عامل این عقب‌ماندگی را انحراف مسلمانان و دوری آن‌ها از اسلام می‌دانند. (ر.ک. قربانی، ۱۳۶۵: ۲۷۵-۲۷۴؛ جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۲۳۳) این انحراف بر علل دیگری مبتنی بود؛ مانند: پیشامدهای تاریخی؛ تغییر مسیر حرکت خلافت اسلامی و تحولات عمیق در مبادی حاکمیت اسلامی، که خود پیامدهای دیگری داشت، ازجمله: روی کار آمدن خلفای نالایق و ناشایست؛ نفوذ و بازگشت افکار جاهلی و خرافی؛ گسترش استبداد سیاسی و تخطئه دینی؛ قشری‌گری و آغاز بدعت‌ها و پیرایه‌های مذهبی؛ تبلیغ عقاید سست و بی‌پایه و ترویج اباحه‌گری؛ بی‌اعتنایی به عقل و علم و نیز تسلط جهل و عقب‌ماندگی ذهنی و

اجتماعی. (جان احمدی، ۱۳۸۸: ۲۳۳) در این پژوهش‌ها، دو دوره برای رکود تمدن اسلامی مطرح شده است: دوره اول، که بر اثر خرابی‌ها و پیامدهای جنگ‌های طولانی (دویست ساله) صلیبی رخ داده بود، در سده هفتم هجری با حمله مغول و ویرانی‌های آن، فرهنگ و تمدن اسلامی متزلزل شد و به عصر رکود آن انجامید؛ و دوره دوم رکود، که با هجوم استعمار غرب به جهان اسلام آغاز شد. این پدیده، از سده پانزده میلادی آغاز گردید و با اوج سلطه غرب در سده نوزده میلادی، به غلبه نظامی، صنعتی، فکری و فرهنگی غرب بر جهان اسلام انجامید. (ولایتی، ۱۳۸۸: ۱۴۹) سپس عوامل این انحطاط در دو زمینه مطرح شده است:

الف. علل درونی

زین‌العابدین قربانی (زادروز ۱۳۱۲ ش) در بررسی علل درونی انحطاط مسلمانان، چندین عامل را برشمرده و شرح داده است که به اجمال از این قرارند: ۱. انحراف فکری و عملی مسلمانان از تعالیم عالیه اسلام، که آن‌را بزرگ‌ترین علت عقب‌ماندگی مسلمانان می‌داند. نمونه‌هایی از این انحراف‌ها را نیز شامل سرنوشت (قضا و قدر)، زهد و بی‌علاقگی به دنیا، اعتقاد به معاد و جهان دیگر، تقیه، شفاعت، انتظار، صبر، توکل، دعا، رضا و ... دانسته که برداشت‌های غلط از آن، به رکود می‌انجامید. (قربانی، ۱۳۶۵: ۳۲۹-۲۷۱) ۲. تحزب و فرقه‌گرایی مسلمانان، که دو عامل مهم: «عدم شناخت واقعیت» و «خودخواهی و هواپرستی» را در بروز آن مؤثر دانسته است. (قربانی، ۱۳۶۵: ۳۴۴-۳۳۰) ۳. زمامداران نالایق و رهبران گمراه، که به بی‌عدالتی، ستم، اختناق، فساد و خوشگذرانی روی آوردند و کفایت لازم را برای اداره جامعه اسلامی نداشتند. (قربانی، ۱۳۶۵: ۳۷۴-۳۴۵) ۴. سرگرم شدن مسلمانان به عیاشی و خوش‌گذرانی و سر در لاک خویش فروبردن و غافل ماندن از مسئولیت‌های فردی و اجتماعی؛ زیرا این-گونه سرگرمی‌ها از یک‌سو، روح تحرک و تلاش را در جامعه می‌میراند و از سوی دیگر، شکاف طبقاتی را عمیق‌تر و نارضایتی عمومی را افزون‌تر می‌کند. همچنین فساد اجتماعی را دامن می‌زند و جامعه را به سقوط می‌کشاند. قربانی شرحی از خوشگذرانی‌ها و اسراف‌کاری‌های مسلمانان در ساختن کاخ‌ها و ساختمان‌ها، ثروت‌اندوزی‌ها و ولخرجی‌های خلفا و رجال دولتی، تغنن در خوراک، تجمل در لباس، بذل و بخشش‌های بی‌حساب، استعمال مسکرات و عیاشی‌ها، به‌دست داده است. (قربانی، ۱۳۶۵: ۴۰۵-۳۷۵) ۵. خودباختگی و عدم اعتماد به نفس در میان مسلمانان، به‌ویژه در مواجهه با پیشرفت‌های سریع و خیره‌کننده غرب. (قربانی، ۱۳۶۵: ۴۷۳-۴۷۱)

علی اکبر ولایتی (زادروز ۱۳۲۴ ش) علل درونی رکود تمدن اسلامی را شامل: ۱. استبداد، ۲. دنیاگرایی، تحجر و دور شدن از اسلام راستین، ۳. جریان‌های عقلی و عقل‌گریز (تحجرگرا و جموداندیش) در جهان اسلام، برشمرده است. جریان‌های ضد عقلی نظیر هواداران سنت و حدیث، اخباری‌گری و ظاهرگرایی حنبلیان، باطنی‌گری و تأویل‌گرایی اسماعیلیان، جریان اخباری‌گری شیعی، که با تسلیم شدن در برابر نصوص و منقولات، محکومیت عقل و تفکر و متهم کردن گروه‌های اهل عقل و نظر به کفر، به جمود و تحجر می‌انجامیدند. همچنین گسترش تصوف در سده‌های ۶ و ۷ ق، که آفت علوم عقلی به‌ویژه فلسفه و استدلال بود، از موانع رشد تفکر اسلامی گردید. (ولایتی، ۱۳۸۸: ۱۵۸-۱۴۹) همین سه عامل را محمدصادق غلام‌جمشیدی (زادروز ۱۳۴۲ ش) عیناً در کتاب خویش آورده است. (غلام‌جمشیدی، ۱۳۸۷: ۱۵۰-۱۴۸)

فاطمه جان‌احمدی (زادروز ۱۳۴۳ ش) از عوامل درونی ضعف و انحطاط تمدن اسلامی به این‌ها پرداخته است: ۱. ضعف خلافت اسلامی، که پیامد آن فساد مالی، سیاسی و دینی دستگاه خلافت، قدرت‌گیری وزرا و امیرالامراها، سلطه حکام مختلف بر خلافت، کشمکش‌های دینی و سیاسی در سرزمین‌های اسلامی، خرابی‌های ناشی از جنگ و جدال قومی، دینی و مرزی میان مدعیان خلافت، پدیدار شدن منازعات فرقه‌ای و قومی، رقابت مادران و همسران خلفا در امور خلافت بود و در نتیجه این شرایط، بی‌ثباتی سیاسی، ناامنی راه‌ها و خطوط تجاری، رکود اقتصادی و تنزل وضع اجتماعی و فرهنگی گسترش یافت که هم به فروپاشی خلافت عباسی منجر شد و هم در انحطاط تمدن اسلامی مؤثر بود. ۲. خودکامگی و استبداد خلفا، که به فرار خردورزان و هنرمندان و صنعتگران و حاملان فرهنگ از مرکز خلافت اسلامی می‌انجامید. ۳. اشرافی‌گری و فساد درباریان، که به تبع آن، پایمال کردن حقوق مستضعفان و مظلومان، کاخ‌نشینی، مجالست با زنان درباری، راه‌اندازی مجالس بزم و باده‌گساری و شعر و آوازخوانی، غفلت از کار رعیت و امور دولت را در پی داشت. ۴. انحطاط اخلاقی حکومت اسلامی، که با سرازیر شدن غنایم هنگفت به مرکز خلافت، تجمل و تنعم را در جامعه پدید آورد. این شرایط، تن‌آسایی، دنیاپرستی و تبعیت از هوس‌های مهارناپذیر خلفا را در پی داشت و به زیر پا نهادن اصول اخلاقی و ارزش‌های مذهبی در جامعه اسلامی انجامید. دنیاگرایی خود به رشد رذایل اخلاقی در جامعه انجامید. عیاشی، شهوت‌پرستی، خوش‌گذرانی و به‌خود مشغول شدن، خودخواهی، نفع‌طلبی، تفاخر دروغین نسبت به یکدیگر، طمع سیری‌ناپذیر، کاهلی و خودباختگی و ازدست‌دادن اعتماد به نفس، ذلت و خواری در برابر بیگانگان، نفاق و ریا، کینه و حسد، دروغ‌گویی، خیانت، دشمنی، ظلم و

ستم، رشوه خواری، کسالت و تملق، برپایی مجالس لهو و لعب در دربار خلفا و ... در این شرایط پدید آمد. این دنیاگرایی حکمرانان و خلفا و عادت به تن آسایی و راحت طلبی، شجاعت و دلاوری آن‌ها را از میان برد و انحطاط نظام سیاسی تمدن اسلامی را نیز در پی داشت. ۵. جنگ‌های داخلی و هرج و مرج-های درونی، رقابت دربارهای خلافت اسلامی بغداد و مصر، منازعات سیاسی و رقابت‌ها بر سر قدرت، شورش‌های نحله‌های فکری و رهبران مذهبی، قیام‌های مکرر علویان و زیدیان و شورش‌های سادات حسنی و یا مخالفت‌های خوارج و اسماعیلیان، که همه اوضاع آشفته‌ای در مرکز خلافت اسلامی ایجاد کرد و سیادت مذهبی و سیاسی عباسیان کاهش یافت و نشانه‌های زوال آشکار شد. ۶. تجزیه امپراطوری اسلامی و ظهور هم‌زمان چند خلافت که باهم جدال داشتند: خلافت عباسی بغداد (۶۵۶-۱۳۲ ق)، خلافت امویان آندلس (۴۲۲-۱۳۸ ق)، خلافت فاطمیان در مغرب (۳۵۸-۲۹۷ ق) و در مصر (۵۷۶-۳۶۲ ق). ضمن اینکه با تجزیه خلافت در شرق و غرب قلمرو خلافت، حکومت‌های متعددی پدید آمدند. ۷. آشفته‌گی جهان اسلام، در پی بی‌تدبیری واپسین خلفای اسلامی عصر عباسی و به-خامت گراییدن اوضاع اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جهان اسلام. (جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۲۴۱-۲۳۴)

محمدرضا کاشفی (۱۳۸۵-۱۳۴۶) ابتدا عوامل ضعف و انحطاط تمدن‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند. عوامل داخلی؛ شامل فرهنگ، عامل انسانی و ظلم. عوامل خارجی؛ شامل تهاجم نظامی، تهاجم اقتصادی و تهاجم فرهنگی. (کاشفی، ۱۳۸۴: ۲۰۵-۲۰۱) او سپس عوامل داخلی انحطاط تمدن اسلامی را در چند مورد برشمرده است: ۱. انحراف از آموزه‌های اصیل اسلامی، ۲. فرقه‌گرایی، ۳. تغییر اندیشه سیاسی، ۴. تجمل‌گرایی. (کاشفی، ۱۳۸۴: ۲۱۱-۲۰۶). جنگ‌های صلیبی و حمله مغول را نیز در زمره عوامل خارجی انحطاط تمدن اسلامی ذکر کرده است. (کاشفی، ۱۳۸۴: ۲۱۶-۲۱۲) یوسفی غروی (زادروز ۱۳۲۷ ش) عیناً همین مطالب را در اثر خویش آورده است. (یوسفی غروی، ۱۳۹۴: ۱۹۷-۲۱۷)

محمد عمر شابرا (زادروز ۱۹۳۳ م) در کتابی که به تمدن اسلامی اختصاص داده است مقوله انحطاط این تمدن را در قالب عملکرد برخی نهادهای اسلامی، زوال اخلاقی، انحطاط اقتصادی، افول در آموزش و علم و فن‌آوری، انحطاط اجتماعی و سیاسی بررسی کرده است و راهکارهایی را نیز برای اصلاح در این موارد ارائه کرده است. در بررسی او، این عوامل در فرآیند انحطاط تمدن اسلامی تأثیرگذار بوده‌اند: ۱. عملکرد برخی از نهادهای اسلامی که مانع رشد شدند، نظیر الف) سیستم وراثت

عادلانه اسلامی که اجازه نمی‌داد سیستم ارث بردن پسر ارشد به تنهایی در جوامع اسلامی ریشه‌دار شود. (ب) عدم وجود مفهوم مسئولیت محدود و شخصی، اخلاقی یا قانونی در اسلام. (ج) بنیاد موقوفه اسلامی (اوقاف). دو مورد اولی از تجمع سرمایه و تشکیل شرکت جلوگیری می‌کرد که هر دو برای توسعه ضروری هستند، مؤسسه سوم، اوقاف، منابع عظیمی را برای پروژه‌هایی که به مرور زمان از کار افتاده‌اند، متوقف می‌کرد. (شابرا، ۱۴۰۱ ق: ۹۱-۸۲؛ Kuran, 2004: 71-72). ۲. زوال اخلاقی مسلمانان (بی‌صدافتی، بی‌تفاوتی، تقلب، تبلی، نادیده گرفتن تعهد، دخالت در حرام، علاقه به لذت و لذت بردن به جای چیزهای جدی‌تر و...) که نقش عمده‌ای در تضعیف ظرفیت نوآوری، سرزندگی و همبستگی داشت و آن‌ها را در مواجهه با چالش‌های پیش روی خویش ناتوان کرد. (شابرا، ۱۴۰۱: ۹۱؛ 183: Ashimi, 2016). ۳. عدم مشروعیت سیاسی حکومت‌ها با زمامداری امویان که بر پایه وراثت و ملوکیت (پادشاهی) بود، همچنین اثر بازدارندگی شریعت. (شابرا، ۱۴۰۱ ق: ۹۱-۱۰۵). ۴. انحطاط اقتصادی شامل زندگی فراتر از منابع: عدم تعادل مالی، اعطای اقطاع و تیمارات بزرگ، مالیات‌های ناعادلانه، کاهش ارزش پول، استقرار خارجی، فساد و فروش مناصب سیاسی، افول اقتصادی (در امپراتوری عثمانی). (Chapra, 2008: 68-95؛ شابرا، ۱۴۰۱: ۱۳۸-۱۰۷). ۵. افول در آموزش، علم و فناوری: کاهش حمایت مالی ارائه شده توسط دولت، ناتوانی بخش خصوصی در ایفای نقش مؤثر، استفاده از قدرت توسط متفکران عقل‌گرا (تضاد بین عقل‌گرایان و سنت‌گرایان، نقش تخریبی افراط‌گرایان در هر دو طرف، تأثیر دستگاه محنه یا تفتیش عقاید و مجازات)، اقدامات غزالی، ابن تیمیه، ابن خلدون و مقریزی در ضدیت با فلسفه، گرایش به سمت محافظه‌کاری بیشتر در میان عالمان. (Chapra, 2008: 96-132؛ شابرا، ۱۴۰۱ ق: ۱۷۸-۱۳۹). ۶. انحطاط اجتماعی، افول در برخی از زمینه‌های بحرانی اجتماعی از جمله شکاف انسجام بین دولت و مردم، رکود فقه، نقش تصوف، وخامت اوضاع زنان. (Chapra, 2008: 133-148؛ شابرا، ۱۴۰۱ ق: ۱۹۶-۱۷۹)

عادل زیتون با اشاره به سه مرحله شکل‌گیری، شکوفایی و افول و زوال در مسیر تمدن‌ها، تمدن اسلامی را نیز دارای این تجربه دانسته است. دو سده نخستین اسلامی دوره شکل‌گیری این تمدن، سده‌های سوم، چهارم و پنجم دوره شکوفایی آن و دوره سوم از سده ششم آغاز و تا سده سیزدهم ادامه یافت. او برای مرحله زوال، عوامل متعددی را برمی‌شمارد. ۱. عامل سیاسی؛ گسست در وحدت جامعه اسلامی و جایگزینی کثرت به جای آن و ایجاد چندین دولت و پادشاهی در شرق و غرب جهان اسلام، تبدیل شدن اصول شورا، برابری، عدالت و مدارا به شیوه‌های دیگر، تروریسم سیاسی و مبارزه برای قدرت به روش-

های خشن که به فعالیت‌های تمدنی در جامعه اسلامی ضربه وارد کرد. ۲. عامل اقتصادی؛ رایج شدن الگوی فنودالی - نظامی در کشاورزی که به جای پرداخت دستمزد به مقامات به آن‌ها تیول داده می‌شد که به زمین و کشاورزی آسیب وارد کرد و به اخذ مالیات‌های گزاف و نامشروع، نقدی و غیرنقدی، از دهقانان انجامید. آزار و شکنجه دهقانان باعث فرار آن‌ها شد که منجر به تخریب زمین‌های کشاورزی از یک‌سو و مشکلات اقتصادی، اجتماعی و امنیتی در شهرها از سوی دیگر شد. در اثر تجزیه جهان اسلام و جنگ‌های داخلی تجارت مختل شد. ناامنی ناشی از این شرایط در مسیرهای تجاری و گسترش دزدی در خشکی و دریاها، بی‌توجهی به جاده‌ها و خطوط و ایستگاه‌های پستی، قرار دادن موانع بر سر راه مبادلات تجاری بین کشورهای اسلامی در حال درگیری به اختلال اقتصادی کمک کرد. عوامل بیرونی مثل جنگ‌های صلیبی و حمله مغول‌ها نیز این وخامت اقتصادی تجاری را تشدید کرد. ۳. وخامت حیات علمی و مؤسسات علمی؛ افول ایده‌های خلاقانه و کنجکاوی علمی به دلیل عدم وجود حامیان علم از خلفا و وزرا، ضعف نهادها، عدم پشتیبانی از فعالیت‌های علمی، تسلط دولت‌ها بر آموزش و مؤسسات آموزشی و سوق دادن آن‌ها به سمت منافع سیاسی، اعتقادی و اداری خود، تکیه بر تدریس علوم دینی و غفلت از علوم طبیعی و فلسفی، تروریسم فکری که از دوران عباسی ظاهر شد و مخالفان را از بین می‌بردند. ۴. عامل اخلاقی؛ بروز انواع مفاسد و انحرافات اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی و بروز ریا و نفاق در طبقات حاکمه و ... که از درون جامعه اسلامی را از هم می‌گسست. (زیتون، ۲۰۰۹م)

برخی از عوامل دیگر را در خلال نوشته‌های پژوهشگران درباره عوامل درونی زوال تمدن اسلامی می‌توان به دست آورد از جمله ورود قوانین عرفی به مجموعه قوانین و حقوق اسلامی و خارج شدن نظام قضایی بر محوریت احکام دین از جامعه، فاصله گرفتن تطبیق عملی حکومت با مبانی اسلام، به‌ویژه در مقررات مربوط به اجتماع، اقتصاد، آموزش و پرورش، سیاست خارجی و فرمانروایی. (الزین، ۱۳۹۸ ق: ۲۶-۲۲) سلسله گفتمان فقهی و به حاشیه رانده شدن گفتمان فلسفی، غلبه نقل‌گرای (حدیث) بر عقل‌گرای، رسوخ روح و جهان‌بینی صوفیانه (که از سده پنجم هجری به بعد و به‌ویژه در دوره پس از حمله مغول رشد فراوان یافته بود) و اخلاق تقدیرگرایانه، ثبات‌گرایی سنتی در اندیشه و رویکرد منفی نسبت به تغییر، عدم اجتماعی شدن علم و جداماندگی تولید علمی از تولید اجتماعی - اقتصادی، فرایند تقلیل‌گرایانه تبدیل علم به علم دین و سپس فقه و حدیث و سلطه و گسترش رهیافت اخباری و خردگزین به جای رهیافت اصولی - خردگرا بر اندیشه دینی، ناکارکردی نهاد مدرسه و نهاد آموزش، فقدان حمایت نهادین از علم به معنای موسّع و عام آن، مرجعیت‌گرایی و وجود اتوریته در علم و رواج تحشیه‌نویسی،

ضعف یا فقدان آزادی فرهنگی، عدم امنیت اجتماعی به‌ویژه در سده دوازدهم هجری و بی‌ثباتی و تزلزل در حیات اجتماعی، ضعف و افول حوزه حیات شهری و آسیب‌پذیری طبقه متوسط شهری در برابر حوزه عشیره‌ای- قبیله‌ای، از عوامل فرهنگی و اجتماعی تأثیرگذار در ازبین‌رفتن پویایی درونی تمدن اسلامی در سده‌های اخیر بوده است. (آقاجری، ۱۳۷۸: ۱۵)

حرکت ضد فلسفی غزالی و مخالفت او با فلسفه، مخالفت سلجوقیان با اسماعیلیان، منازعات، فقر، رکود اقتصادی، سلب آزادی بیان، کاهش علما در دوره سلجوقی. (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۲: ۲۰۷، ۲۰۶) تغییرات نهادی و نقش رهبران مذهبی در کاهش علوم در سده‌های میانه که با افزایش قدرت سیاسی این نخبگان، دامنه علم کاهش پیدا کرد. (Chaney, 2016: 1-41) قطع رابطه جامعه اسلامی با دنیای غیراسلامی در اثر از دست دادن روحیه تسامح و وحدت که از جذب و هضم چیزهای تازه از دنیای خارج محروم ماند و در داخل مواجه شدن با تمایلات تجزیه‌طلبی و تعصب‌گرایی، آغاز انحطاط را رقم زد. (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۳۰)

مسدود بودن باب اجتهاد در جهان تسنن، در اثر: ۱. ظهور نهضت عقلی در معتقدات اسلامی در اوایل خلافت عباسیان، ۲. طلوع و رشد تصوف زاهدانه، ۳. ویرانی بغداد، مرکز حیات عقلی مسلمانان در نیمه سده هفتم هجری. (اقبال، ۱۳۹۰: ۱۶۰-۱۵۷؛ Ashimi, 2016: 183) انحطاط فکر دینی که منشاء آن سیطره و غلبه فکر فلسفی یونانی و عقل انتزاعی و قیاسی بر تفکر دینی بوده است و این شیوه تفکر موجب جدایی مسلمانان از تعالیم قرآن شده که این روگردانی و عدم توجه به تعلیمات و دستورات قرآن، خود در زمره عوامل انحطاط درونی تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود. (اقبال، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۷)

تأثیر انحطاط علوم عقلی در انحطاط تمدن اسلامی؛ با غلبه متعصبین اهل سنت و حدیث و فقها بر فلاسفه و حکما و علما و معتزله در بغداد از اواسط سده سوم و دوره خلافت المتوکل علی‌الله (۲۴۷-۲۳۷ ق) مخالفت با اهل نظر آغاز شد و جدل و مناظره در آرا ممنوع شد و هرکه بدین کار دست می‌زد مجازات می‌شد. متوکل امر به تقلید و تسلیم و ترک نظر و مباحثه داد. غلبه عنصر ترک بر دستگاه خلافت به این امر یاری کرد و فرصت‌های مناسبی برای فقها و محدثان اهل سنت برای آزار فلاسفه و متکلمان معتزلی فراهم کرد و فرقه اشاعره این فرصت را کامل کرد. بنابراین، با ضعف خردورزی و تعقل‌گرایی، ازبین‌رفتن آزادی فکری و بروز روحیه جمود و تعصب‌گرایی، اندیشه‌ورزی و تفکر ضعیف شد و تقلید بدون اجتهاد جریان پیدا کرد. با بسته شدن باب اجتهاد که از سده هفتم به بعد پیش آمد، رکود و جمود فقه و تفکر اسلامی آغاز و عقل مورد تخطئه قرار گرفت و تمدن اسلامی قابلیت عقلانی خود را از دست

داد. با رشد تفکرات حدیث‌گرایی و منزلت یافتن بیش از حد روایات و مخالفت با علم و علما و گریزان شدن از تدبیر و تأمل در امور علمی و قرار دادن فلاسفه و متفکران در ردیف ملحدین و زنادقه، تفکر در جامعه اسلامی ضعیف، نقل و تقلید بدون اجتهاد برتری و تمسک به نصوص بدون تعمق در مقاصد آن، رواج یافت. در نتیجه علوم عقلی روز به روز از رونق افتاد. (ر.ک. صفا، ۱۳۷۴: ۱۳۵-۱۳۴)

غیبت امام عادل و عالم، حب دنیا و کراهت از مرگ، ضعف ایمان در دل‌ها، ضایع گرداندن نماز و پیروی از هوس‌ها، عدم آمادگی در برابر دشمن، نفاق و اختلاف و عدم اتحاد و همکاری، درک ضعیف از حقیقت اسلام و اهداف و مقاصد آن، ضعف دعوت به اسلام راستین، تزلزل عقیده در دل مردم، تسلیم شدن در برابر امور انحرافی و گناهان و منکراتی که در جامعه اسلامی رخ می‌دهد. (اسباب ضعف المسلمین، ۲۰۱۸م؛ ابن جبرین، ۲۰۱۰م)

هرج و مرج و بی‌ثباتی و ناامنی اجتماعی و سیاسی، تفرقه و تشتت سیاسی و مذهبی، فقر و بدبختی اکثریت مردم، فاصله شدید طبقاتی، مالیات‌های سنگین، تبعیض و نابرابری و بی‌عدالتی به اشکال مختلف، قتل و شکنجه و سرکوب نیروها و جریان‌های فکری- سیاسی پیشرو یا مخالف، زمینه بروز شورش‌ها و قیام‌های داخلی و ضعف و زوال خلافت عباسی و سلسله‌های حاکم بر بلاد اسلامی را فراهم کرد. (موثق، ۱۳۷۴: ۲۸)

به‌طورکلی، عواملی چون ساختارهای سیاسی- اجتماعی غلط و ناکارآمد، حاکمیت استبداد و نظامی- گری، سلطه سیاسی سلسله‌های تابع خلافت بغداد یا مستقل از آن و عدم حضور قوی نیروهای اجتماعی مسلمان، موجب توقف رشد اسلام و مسلمانان شد و به‌تغییر بنیان‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه به‌نفع حاکمان انجامید. در چنین وضعیتی، نظام حاکم اجازه رشد و شکل‌گیری نیروهای قوی اجتماعی را نمی‌داد و با گسترش ناامنی و بی‌ثباتی و هرج و مرج اجتماعی، از شکل‌گیری این پیشرفت‌ها در فکر، صنعت، تجارت و کشاورزی جلوگیری می‌کردند و نیروهای فکری- مذهبی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی پیشرو را به‌شدت سرکوب می‌کردند. (موثق، ۱۳۷۴: ۲۷) این عوامل درونی انحطاط تمدن اسلامی، تأثیرات نامطلوبی بر جامعه اسلامی نهاد، از جمله: کساد بازار علم و دانش، فرار اندیشمندان عرصه علم، انفعال فرهیختگان عرصه عمل، ازهم‌گسیختگی جغرافیایی و اضمحلال وحدت اسلامی، غفلت از مردم و افزایش اختلافات طبقاتی، تحریک دشمنان خارجی برای حمله به سرزمین‌های اسلامی، آشفتگی نظام اقتصادی، ازدیاد فقر عمومی، افزایش هرج و مرج داخلی و ... (جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۲۴۲-۲۴۱)

در مجموع عوامل درونی انحطاط را می‌توان در قالب چند سرفصل کلی مانند انحطاط اعتقادی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی و علمی جمع‌بندی کرد و مصادیق مهم آن‌را ذکر کرد که در جدول زیر تاحدودی نشان داده شده است. این موارد بین همه پژوهشگران مشترک است و بر آن اتفاق نظر دارند. این پژوهشگران به نقش اسلام در رشد و بالندگی تمدنی باور دارند و اصلاح دوباره وضع مسلمانان و احیای تمدن نوین اسلامی را با بازگشت به اسلام واقعی و درک حقیقت آن و عمل به احکام و آموزه‌های آن عملی دانسته‌اند. همچنین دیدگاه کسانی که افول و انحطاط را به اندیشه اسلامی مربوط می‌کنند مردود می‌شمارند و نقش‌آفرینی مؤثر اسلام را در حیات سیاسی و اجتماعی و تمدنی مسلمانان در صدر راهکارهای اصلاحی خود می‌دانند. ازاین‌رو، انحطاط تمدنی را از منظر آسیب‌شناسی درونی به انحراف در اندیشه و بنیان‌های فکری، کژرفتاری زمام‌داران و مردم، ناکارآمدی مؤسسات علمی و آموزشی، اختلال در وحدت و انسجام اجتماعی و گسترش تفرقه و ستیزه‌جویی و افول اقتصادی و علمی جامعه، پیوند داده‌اند.

جدول عوامل مهم درونی انحطاط تمدن اسلامی از منظر پژوهشگران

انحطاط اعتقادی	دور شدن از اسلام اصیل، انحراف فکری و عملی مسلمانان از تعالیم اسلام، کژفهمی - های دینی، مسدود بودن باب اجتهاد در جهان تسنن، ورود قوانین عرفی به مجموعه قوانین و حقوق اسلامی، فاصله گرفتن تطبیق عملی حکومت با مبانی اسلام در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، آموزشی و تربیتی.
انحطاط سیاسی	خودکامگی و استبداد خلفا و حکام، تغییر اندیشه سیاسی، ساختار سیاسی ناکارآمد، ضعف خلافت اسلامی، زمامداران نالایق، کشمکش‌های درون‌سرزمینی و جنگ‌های داخلی، بی‌ثباتی سیاسی، تجزیه امپراتوری اسلامی و ظهور هم‌زمان چند خلافت و حکومت‌های محلی.
انحطاط اقتصادی	فساد مالی، ناامنی راه‌ها و خطوط تجاری، اختلال تجارت، رکود اقتصادی، عدم تعادل مالی، اعطای اقطاع و تیمارات بزرگ، مالیات‌های ناعادلانه، کاهش ارزش پول، استقراض خارجی، فساد و فروش مناصب سیاسی، الگوی نامناسب کشاورزی و زمین‌داری.
انحطاط اجتماعی	تحزب و فرقه‌گرایی مسلمانان، فساد اجتماعی، تنزل وضع اجتماعی، رواج ظلم و ستم، گسستگی انسجام بین دولت و مردم، فاصله شدید طبقاتی، رشد تصوف و جریان‌های

	زهدگرا، عدم امنیت اجتماعی.
انحطاط اخلاقی	دنیاگرایی، اشرافی‌گری و فساد درباریان، سرگرم شدن مسلمانان به عیاشی و خوش-گذرانی، تجمل‌گرایی و تن‌آسایی، خودباختگی و عدم اعتماد به نفس، بروز انواع مفاسد و انحرافات اخلاقی و ناهنجاری‌ها در میان درباریان و مردم.
انحطاط علمی	زائل شدن روحیه تسامح علمی، بروز تحجر و جمود، وخامت حیات علمی و ناکارآمدی مؤسسات و نهادهای آموزشی، افول ایده‌های خلاقانه و کنجکاوی علمی، عدم پشتیبانی از فعالیت‌های علمی، تسلط دولت‌ها بر آموزش و مؤسسات آموزشی و بهره‌برداری سیاسی از آن‌ها، انحطاط علوم عقلی و مخالفت با علوم طبیعی و فلسفی و جریان‌های عقل‌گرا، غلبه نقل‌گرایی و تکیه بر فقه و علوم دینی.

ب. علل بیرونی

۱. فعالیت‌های تخریبی دشمنان اسلام به‌ویژه اقلیت‌های مذهبی قلمرو اسلامی و فعالیت‌های تبشیری میسیونرهای مسیحی؛ از طریق ایجاد شکوک و شبهات، وارد کردن اباطیل و اسرائیلیات در اسلام برای زشت نشاندن دادن و تخریب و تحریف چهره واقعی اسلام، رواج فساد و منکرات و گناه در میان مسلمانان (باده‌نوشی، عیاشی، بی‌بندوباری، رسوخ در عقاید مسلمانان و سست کردن روح اسلام در آنان)، تصدی مناصب مختلف اداری، نظامی و سیاسی در جامعه اسلامی و انتقال افکار و اعمال و اخلاق خویش از این فرصت میان مردم و انتقاد و معارضه و مجادله با اسلام، حمله غافلگیرانه به جوامع اسلامی برای نابودی، هنگام فراهم شدن فرصت (قربانی، ۱۳۶۵: ۴۳۱-۴۲۱)

نقشه دشمن در به ضعف کشاندن درک اسلامی مسلمانان و عدم توانایی در تطبیق احکام اسلام، از طریق جعل حدیث و وارد کردن آن در احادیث نبوی، جداسازی زبان عربی از زبان اسلام که موجب توقف اجتهاد و استنباط احکام، به‌وسيله کسی که این زبان را نمی‌دانست، شد، تلفیق بین فلسفه هند و اسلام به هدف روآوردن مسلمانان به تفکرات زهدگرایانه هندی، مبارزه فرهنگی غرب با اسلام با واردکردن قوانین غربی در جامعه اسلامی و حاکم کردن تمدن غربی بر فضای فکری مسلمانان، که نتیجه آن، توجه و تن‌دادن دولت‌های اسلامی به برخی از نظام‌های غربی، رواج ربا، اسراف و تعطیلی حدود شرعی و توجیه این گرایش و دورشدن از قضاوت اسلامی بود، (الزین، ۱۳۹۸ق: ۳۸-۳۳) ترویج ناسیونالیسم و ملیت‌پرستی در جامعه اسلامی از طریق مبارزه تبلیغاتی و جنگ استعماری به‌نام انسانیت

و علم و به خدمت گرفتن گروه‌های تبلیغاتی (انگلیسی، فرانسوی و آمریکایی). (الزین، ۱۳۹۸ ق: ۹۰-۵۹)

۲. **تهاجمات نظامی رومیان؛** که موجب ازدست‌رفتن شهرها و جزایر مهمی از قلمرو اسلامی و قتل و غارت و شیوع بیماری و گرانی اجناس و ارزاق در شهرها و نواحی مورد حمله می‌شد. (جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۲۴۳)

۳. **سقوط سیسیل؛** به دست نورمان‌ها که از اختلافات موجود بین شاهزادگان عرب در سیسیل استفاده کردند و موفق شدند آن‌ها را در سال ۱۰۹۱ م. از بین ببرند. بنابراین عرب‌های مسلمان مرکز مرفه و پیشرفته تمدن خود در جنوب اروپا و یک موقعیت استراتژیک مهم در مدیترانه را ازدست‌دادند. (زیتون، ۲۰۰۹م؛ عزیزاحمد، ۱۳۶۲: ۸۸-۸۳) پی‌آمدهای اقتصادی فتح سیسیل به‌دست نورمان‌ها به حال همه طبقات مردم مسلمان جزیره زیان‌آور بود. تعداد زیادی از روستاهای مسلمانان ویران شد و اغنام و احشام آنان از میان‌رفت. مسلمانان مجبوره پرداخت مالیات سرانه (جزیه) شدند و به‌صورت رعایا درآمدند و ناگزیر به مهاجرت در سرزمین‌های دیگر (آفریقا، اسپانیا و جاهای دیگر) شدند و در سیاست مسیحی‌سازی سیسیل، جای آنان با مهاجرت مسیحیان از ایتالیا پر شد و زمین‌های مسلمانان را مالک شدند. (عزیزاحمد، ۱۳۶۲: ۱۱۲-۱۰۹) بارون‌های نورمان در قتل‌عام‌هایی که بر مسلمانان در شهرهای مختلف وارد کردند نیروی آن‌ها را پراکنده ساختند و بسیاری از آنان به جنگل‌ها، مناطق کوهستانی یا شهرهای جنوبی گریختند. این اقدامات به پایان دادن قدرت مسلمانان در سیسیل و مهاجرت آنان به سایر سرزمین‌های اسلامی انجامید. (عزیزاحمد، ۱۳۶۲: ۱۱۶-۱۱۴) پس از اینکه سیسیل در سال ۱۱۹۴ م. / ۵۹۰ ق. به‌دست هانری ششم امپراتور آلمان افتاد و دوره نورمان‌ها در تاریخ سیسیل به‌سر آمد، وضع مسلمانان بهبود نیافت. پس از درگذشت هانری ششم، سیاست داخلی فردریک دوم فرزند او نسبت به مسلمانان سختگیرانه و به هدف حذف بقایای آنان از سیسیل بود. در نتیجه همه مسلمانان را به لوچرا تبعید کرد و بدین‌سان اسلام و حضور مسلمانان در سیسیل به پایان رسید. (عزیزاحمد، ۱۳۶۲: ۱۲۹-۱۳۵) این مسلمانان چند دهه‌ای در لوچرا واقع در نجد آپولیا به حیات خویش ادامه دادند؛ اما فشار و نفوذ ایتالیا از هر سو آنان را احاطه کرده بود. هدف سیاست فرمانروایان سیسیل مسیحی کردن مسلمانان لوچرا از طریق تشویق و ترغیب، اکراه و اجبار بود. سرانجام مهاجرنشین لوچرا در سال ۱۳۰۰ م. / ۷۰۰ ق. به امر شارل دوم ویران شد و مسلمانان لوچرا به اجبار به دین مسیحی درآمدند و اسلام از سیسیل و ایتالیا رخت بربست. (عزیزاحمد، ۱۳۶۲: ۱۶۸-۱۶۷)

۴. جنگ‌های صلیبی؛ که اثرات نامطلوبی بر مسلمانان داشت؛ از جمله: تأثیر بر نظام فکری و فرهنگی- اجتماعی خاورمیانه، رواج روحیه بی‌اعتنایی و انزواطلبی در مناطق مسلمان‌نشین که به‌تصرف صلیبی‌ها درآمده بود، گسترش تصوف^۱ در شرق مدیترانه و شکل‌گیری فرقه‌ها و طریقت‌های صوفیانه و رشد تکایا و خانقاه‌ها و زوایا، رواج فساد و فحشا (که سربازان مختلف، اعم از ترک، کرد، عرب و فرنگی به‌دلیل دوربودن از نظام خانواده به‌وجود آوردند)، صدمه‌های فرهنگی بر پیکره فرهنگ اسلامی به‌ویژه نابودی و سوزانده‌شدن کتاب‌های علمی مسلمانان، بسط نفوذ سیاسی و تجاری دولت فرانسه در قلمرو اسلامی، (ولایتی، ۱۳۸۸: ۱۶۰-۱۵۹؛ ولایتی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۶۳-۶۱) اختلاط نژادی صلیبیان با بومیان سوریه، تخریب شهرهای اسلامی، قتل‌عام عمومی، (جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۲۴۶) ضعف و زوال و ازهم-پاشیدگی جوامع مسلمان و تشدید این ضعف و پراکندگی در جهان اسلام. (موثقی، ۱۳۷۴: ۴۷) در اثر این جنگ‌ها، جان‌ها و مال‌های فراوانی از بین رفت، روستاها و شهرهای آباد به ویرانی کشیده شد و در تصرف طرابلس به‌دست صلیبی‌ها در سال ۱۱۰۹ م. یک‌صد هزار جلد کتاب‌های دارالعلم به غارت رفت و سوزانده شد. (کاشفی، ۱۳۸۴: ۲۱۳؛ یوسفی غروی، ۱۳۹۴: ۲۱۶) بیش از دو سده درگیری با صلیبیون، مردم را از مسائل علوم و فرهنگ منحرف کرد، از طرف دیگر، بیش‌ترین آسیب را به اقتصادی که پیشرفت تمدن براساس آن بود، وارد کرد و منابع اقتصادی مسلمانان را تحلیل برد. (زیتون، ۲۰۰۹م) «توحش و درندگی آمیخته به جنون، خلف عهد و نقض سوگند صلیبیان، مسلمانان را از آنان متفر ساخت» (لوبون، ۱۳۳۴: ۴۲۱). قتل، خون‌ریزی، قساوت، شقاوت و فساد صلیبیان در خلال این جنگ-ها آشکار شد. (لوبون، ۱۳۳۴: ۴۲۲) جنگ‌های صلیبی به‌دنبال خود ویرانی و تباهی باقی گذاشت. غالباً همه شهرهایی که در دست صلیبیون بود، مخصوصاً شهرهای طول ساحل مدیترانه دستخوش ویرانی شدند. این جنگ‌ها احساس ناخوشایندی را در میان مسلمانان و مسیحیان پدید آورد که بعدها نیز دوام یافت. (حتی، ۱۳۸۲: ۳۴۰-۳۳۹) از این دوران، کار تبلیغ مسیحیت در بین مسلمانان آغاز شد؛ زیرا صلیبیون با شکست نظامی در جریان این جنگ‌ها دریافته‌اند که راه آرام تغییردادن دین مسلمانان بهتر از برانداختن آن از طریق نظامی است. بنابراین با تأسیس فرقه‌های مذهبی و گستردن دامنه فعالیت آنان به شرق اسلامی و در ادامه با تأسیس مدارس زبان‌های شرقی و مؤسسه‌های مطالعات شرقی، در ترویج مسیحیت در جوامع اسلامی به فعالیت پرداختند. (حتی، ۱۳۸۲: ۳۴۲-۳۴۱)

۱. تصوف، خلوت‌نشینی و عبادت قدیسین به احتمال قوی از نمونه‌های مسیحی به دنیای اسلام راه یافت. (دورانت، ۱۳۸۵: ج ۴،

۵. **تهاجم مغولان؛** که وحشیانه‌ترین حمله به جهان اسلام بود، پیامدهای ناگواری بر فرهنگ و تمدن اسلامی داشت؛ نظیر: ویرانی خلافت اسلامی و کاسته شدن از موقعیت برتر دین اسلام در سرزمین‌های اسلامی، (ولایتی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۹۹) ویرانی و تاراج بسیاری از شهرها و نواحی و مناطقی که از حیث ثروت خیزی مشهور بودند، نظیر بخارا، سمرقند، بلخ، مرو، هرات، نیشابور، ری و ...، (دورانت، ۱۳۸۵: ج ۴، ۴۳۱؛ امیرعلی، ۱۴۰۱ ق: ۳۸۹-۳۸۸؛ کاشفی، ۱۳۸۴: ۲۱۵؛ غلام‌جمشیدی، ۱۳۸۷: ۱۳۰) ویرانی مراکز چون مساجد، مدارس و حوزه‌ها و کانون‌های علمی؛ تلف شدن هزاران دانشور، عالم و شاعر، نابودی کتابخانه‌ها و کتاب‌ها، ویرانی آبادی‌ها و نابودی نظام آبیاری و قنات‌ها در شهرهای اسلامی، آشفته شدن اقتصاد، فرار بسیاری از مردم و کاهش جمعیت در اثر تلفات انسانی (جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۲۴۹-۲۴۸؛ موثقی، ۱۳۷۴: ۵۹؛ ولایتی، ۱۳۸۸: ۱۶۵)^۱ نابودشدن اقسام پیشه و هنر یا مصنوعات و کارخانه‌هایی که در تمام مرزهای اسلامی رونق داشتند، ویران شدن جاده عمومی آسیای مرکزی (جاده ابریشم) که وسیله حمل و نقل کالاهای چین و هند به آسیای غربی و اروپا بود، کشته شدن بسیاری از کشاورزان یا به بیگاری رفتن در سپاه مغول، فرستادن هزاران تن از صاحبان پیشه و هنر به شرق دور جهت کار برای فاتحین، بربادرفتن تمدن چندین ساله در ماوراءالنهر و خراسان و برگشت مردم به قهقرا، نابودی تمام یادگارهای عظمت و سیادت دیرین، افول حیات عقلانی آسیای مرکزی، زیرا شهرهای این ناحیه دیگر نتوانستند فعالیت عقلانی خود را تجدید کنند، بلکه فعالیت آن‌ها صرف مسائل تصوف و چیزهای سطحی و خیالی شد. (امیرعلی، ۱۴۰۱ ق: ۳۹۰) حمله مغولان موجب نابودی سرمایه‌های علم، فرهنگ و تجارت در شرق اسلامی شد و غارت و ویرانی بغداد در حمله هلاکوخان مغول در ۶۵۶ ق/ ۱۲۵۸ م. یک فاجعه مدنی و انسانی بود و سپس حمله تیمور این فجایع را تکمیل کرد. (زیتون، ۲۰۰۹م)

در مجموع هجوم مغول تأثیر بسیار مهمی در رکود اقتصادی- اجتماعی و تخریب بنیان‌های فرهنگی و اجتماعی و خلاصه انحطاط داخلی شرق و جهان اسلام داشت و آثار فاجعه‌آمیز این هجوم در دوره‌های بعد همچنان باقی و دامن‌گیر مسلمانان بود. (موثقی، ۱۳۷۴: ۵۹) هجوم مغولان ویرانی‌های بسیاری را در حیات مادی و معنوی مسلمانان به وجود آورد، به طوری که انحطاط علمی و فقر و نابسامانی اجتماعی این دوره را با هیچ دوره دیگری نمی‌توان مقایسه کرد. (ولایتی، ۱۳۸۸: ۱۶۵؛ کاشفی، ۱۳۸۴: ۲۱۶) ورود مغول‌ها به ایران مصیبت بار و تقریباً با کشتاری همگانی همراه بود. جمعیت بسیاری از شهرهای

۱. این پیامدها براساس گزارش مورخان آن عصر است. برای نمونه ر.ک. جوینی، ۱۳۶۶: ۹۳-۵۱.

کوچک و بزرگ یکی پس از دیگری قتل عام شدند. با تاخت و تازهای قوای مهاجم و سرازیر شدن انبوه عشایر ترک و مغول که روستائیان و کشاورزان را از زمین‌هایشان بیرون می‌راندند، بسیاری از مناطق ایران خالی از سکنه شد. این فاجعه، مردم سرزمین‌های مغلوب را غارت و آنان را رعیت خود می‌کردند و باج و خراج‌های خانمان برانداز از آنان مطالبه می‌کردند. در نتیجه فرار و نابودی جمعیت‌های مناطق تسخیر شده، درآمد مردم و عایدات دولت یک‌باره سقوط کرد. برای مدت یک سده یا بیشتر تولید سفالینه و ابزار و آلات فلزی متوقف شد. بدین ترتیب دوره‌ای از استقلال نواحی شهری و پویایی فرهنگی خاتمه یافت. (لایپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۷۴) وقتی موج خونین مغول بازپس رفت، آنچه برجای ماند عبارت بود از اقتصاد بی‌شده، قنات‌هایی ویران یا کور، مدرسه‌ها و کتابخانه‌هایی سوخته، دولت‌هایی چنان فقیر و ضعیف و از هم گسیخته که قدرت اداره کشور را نداشتند و نفوسی که به نیم تقلیل یافته و روحیه باخته بودند. (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۳۱)

۶. سقوط اندلس؛ که با تصرف غرناطه،^۱ آخرین منطقه مسلمان‌نشین اسپانیا و اخراج مسلمانان از جنوب غربی قاره اروپا توسط مسیحیان اروپا در سال ۱۴۹۲ م. صورت گرفت، نقطه عطفی در افول و سیر نزولی قدرت جهان اسلام تلقی می‌شود. سه دسته عوامل در شکست مسلمانان از اروپائیان مسیحی و سقوط اندلس مؤثر بوده است. دسته اول عوامل داخلی (ضعف ساختار و سازمان حکومت امویان اندلس و بروز بدعت‌ها و انحرافات در حکومت، نظیر موروثی شدن خلافت و تبدیل شدن نظام حکومت اسلامی به حکومت استبدادی موروثی، از بین رفتن مساوات اسلامی و بروز تبعیض نژادی، دنیاطلبی، اختصاص درآمد حکومت به تجمل‌گرایی و خوشگذرانی حکومتگران به جای آنکه در امور عمومی صرف شود، سخت‌گیری بر مردم و نارضایتی آنان (دستگیری، زندانی کردن، شکنجه، کشتار و گاه قتل عام)، ثروت‌اندوزی، رواج گرایش به تجمل در زندگی، خوراک، لباس، ساختمان، خانه، کاخ-سازی، می‌گساری و زن‌بارگی و خریداری کنیزکان آوازه‌خوان، رواج مدیحه‌سرایی و سرودن اشعار عاشقانه و سرگرم شدن به شب‌های عیش و نوش (ولایتی، ۱۳۸۸: ۱۷۰-۱۶۹؛ ولایتی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۵۸-۱۵۴؛ طنطاوی، ۱۳۸۱: ۱۷-۱۶) تفرقه و اختلاف داخلی طوایف و امرای مسلمان در قرطبه و سایر نقاط اندلس (موثقی، ۱۳۷۴: ۵۰) و جنگ‌های طولانی بین اعراب و اسپانیایی‌ها در اندلس که با اقدامات تخریب‌کننده بسیاری از مظاهر تمدن اسلامی همراه بود. (زیتون، ۲۰۰۹م)

دسته دوم، عوامل خارجی و فشار مسیحیان که در دو برنامه طراحی شد: ۱. حمله نظامی و بازپس گیری تدریجی سرزمین اسپانیا، ۲. هجوم فرهنگی که طی برنامه‌ای درازمدت بذرخوت، بی‌اعتقادی و بی‌اعتنایی را در جامعه مسلمانان پاشیدند. آن‌ها با مسلمانان پیمانی امضا کردند که در سه چیز آزاد باشند. آزادی در تبلیغ دین، آزادی در آموزش به مسلمانان و آزادی در تجارت. ازاین طریق جوانان مسلمان برای آموزگاران مسیحی نوعی برتری فکری قائل شدند و در عقاید دینی خود سست و بی‌تفاوت شدند. همچنین در ترویج خوراک و پوشاک و نوشیدنی‌های حرام و ترویج بی‌قیدی و لاپرواہی‌گری در میان مسلمانان کوشیدند. به تدریج در پی این پیمان صلح با مسیحیان، اخلاق و رفتار مسلمانان اندلس به فساد و تباهی گرائید. مبلغان و کشیشان مسیحی گردشگاه‌های مجلل و زیبایی را فراهم می‌آوردند و در آن به تبلیغ مسیحیت می‌پرداختند. چهره‌های سرشناس مسلمان به این اماکن می‌رفتند و به شهوت‌رانی می‌پرداختند. با وارد کردن شراب اروپا به اندلس به ترویج باده‌گساری پرداختند و جوانان مسلمان را فاسد کردند. عشرتکده‌ها و مراکز عیش و نوش از جوانان پر شد و مساجد اسلامی از آنان خالی گشت. برای تأمین هزینه‌های خوشگذرانی، فساد اداری و رشوه و اختلاس رواج یافت و طبقات تولیدکننده مانند دهقانان، کارگران و صنعتگران مورد بی‌توجهی قرار گرفتند و هر روز فقیرتر و ناراضی‌تر می‌شدند. در آخر به قتل و کشتار مسلمانان پرداختند و شهرها را از دست آنان خارج کردند؛ ۳. عوامل ژئوپلیتیکی مؤثر در سقوط اندلس، زیرا اندلس در آغاز فتوحات به صورت کامل به تصرف مسلمانان درنیامد و ناحیه بزرگی در شمال غربی آن دست نخورده باقی ماند. برخی جاها نیز مسلمانان تسلط مؤثری نداشتند. مسیحیان از همین مناطق در فرصت مناسب و با استفاده از ضعف و اختلافات داخلی و بی‌توجهی مسلمانان، به صورت تدریجی به طرف جنوب گسترش پیدا کردند و سرانجام اسپانیا را به دامن مسیحیت بازگرداندند. (طنطاوی، ۱۳۸۱: ۳۱-۱۷؛ ولایتی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۹-۱۵۹؛ ولایتی، ۱۳۸۸: ۱۷۳-۱۷۰؛ قربانی، ۱۳۶۵: ۴۷۰-۴۶۵)

در ماجرای سقوط تمدن اسلامی در آندلس، دشمنان با انتشار فساد و بی‌بندوباری و ایجاد اختلافات بین زمامداران حکومت، بر مسلمانان چیره شدند و مسلمانان را به زور وادار به پذیرش دین مسیح می‌کردند و سپس به بهانه این‌که مسیحی نیستند برای سوزانده شدن در آتش، آن‌ها را به دیوان عدالت مقدس مذهبی می‌سپردند و سرانجام پس از حکم اسقف اعظم طلیطله به قتل دسته‌جمعی مسلمانان و اخراج آنان از اندلس پرداختند. (لوبون، ۱۳۳۴: ۳۳۸-۳۳۴ و ۳۹۲) براساس پژوهشی دراین باره، در سقوط آندلس، دو دسته علل (عام و خاص) تأثیر داشته است.

علل عام، شامل: ۱. جنگ‌های پیاپی در روزگار دولت امویان آندلس و دولت‌های پس از آن؛ ۲. پیامدهای منفی فشار جمعیت (مهاجرت انبوهی از دسته‌های عرب، بربر، یهودیان، ایرانیان، بردگان سیاه و صقالبه و پس از آنان نرماندی‌های اسکاندیناوی به جزیره آندلس، این منطقه را به پدیده فشار جمعیتی گرفتار کرد. از پیامدهای آن قحطی و گرانی بود و نیز تشدید برخورد گروه‌های جمعیتی بربر، عرب، مسلمان، مسیحیان و یهودیان با یکدیگر که محل امنیت و آرامش در جامعه آندلس بودند)؛ ۳. نابرابری توزیع جمعیت گروه‌های گوناگون نژادی (مهاجران)؛ ۴. محیط زیست (تأثیر محیط طبیعی در رویدادهای تاریخی). (شهیدی‌پاک، ۱۳۹۰: ۸۹-۸۶)

علل خاص، شامل: ۱. روی‌گردانی عربان شامی اموی از هدف‌های فتح در سرزمین آندلس، ۲. استبداد و فساد و سوءتدبیر امویان، ۳. رویارویی با تشیع (فاطمیان و ادریسیان) و ایجاد طرح دوستی امویان آندلس با دشمنان اسلام، ۴. ازدواج عربان با زنان بومی اسپانیا، ۵. فروپاشی خلافت اسلامی (در بغداد، دولت موحدین مراکش، و در اندلس)، ۶. فساد مرابطین، ۷. ناتوانی دریایی مسلمانان و پیدایی قدرت دریایی اروپایی - پرتغالی، ۸. کشمکش داخلی دولت‌های اسلامی مغرب با یکدیگر، ۹. فروپاشی اقتصادی جهان اسلام، ۱۰. نزاع خانوادگی غرناطه بر سر قدرت، ۱۱. سقوط علمی و فرهنگی مسلمانان که خود علت‌های مختلفی داشت از جمله: ۱. سرسختی و جمود اندیشه فقهی و کلامی و حاکمیت تقلید و خودکامگی فقیهان و سلفی‌گری در مغرب و آندلس و حذف کامل دیگر مذاهب فقهی از غرب اسلامی، ۲. محدودشدن کوشش‌های فلسفی به کوشش‌های گروه اندکی از عالمان و سرکوب‌شدن دانشمندان فلسفه‌گرا، ۳. آواره‌شدن دانشمندان اسلامی آندلس میان مغرب، مصر، مراکش، تونس و بلاد شام و هجرت انبوهی از نخبگان علمی آندلس به دیگر جای‌ها، ۴. فروپاشی نظام آموزش اسلامی در غرب اسلامی و ازدست‌رفتن بالندگی و پویایی آن، ۵. رقابت دولت‌های اسلامی مغرب و آندلس با یکدیگر بر سر علمای آندلسی مهاجر، ۶. نزاع پیوسته بربر - آندلسی در دولت‌های مغربی - آندلسی به - ویژه در دولت حفصی که به‌عرصه کارهای علمی و سیاسی کشیده شد، ۷. فروکاهش سطح عام فرهنگ اسلامی. درواقع مهم‌ترین عامل سقوط آندلس، کم‌توان شدن بازوی معنوی مسلمانان (عامل انتشار اسلام در اسپانیا) بود. نیروی معنوی ظهور آنان، بیش از هرچیزی بر اثر عوامل از میان‌برنده معنویت فرو خسیید. (شهیدی‌پاک، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۹۰)

منابی نیز در پژوهشی، وضعیت جامعه آندلس (که ترکیبی از عرب، قبایل یمانی، قیسی، بربرها، مولدان، مستعربان و صقالبه بود) را شرح داده و تعصبات قومی و قبیله‌ای؛ جنبش استرداد یا بازپس‌گیری

اسپانیا؛ نقش پاپ کاتولیک و صلیبیان را در سقوط آندلس مؤثر دانسته است. (منابی، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۷۱) پژوهش‌گرانی بر فساد اخلاقی به‌عنوان مهم‌ترین عامل سقوط تمدن اسلامی در آندلس تأکید کرده و عوامل آن را شامل انحراف در عقیده، فرورفتن در ناز و نعمت و تجملات، تساهل و تسامح با مسیحیان و ازدواج با زنان مسیحی آندلس، جنگ نرم و تهاجم فرهنگی دشمنان، دانسته‌اند. (عبدالمحمدی و رحیمی، ۱۳۹۲: ۹۲-۶۱)

۷. **پیدایش استعمار؛** در سده ۱۳ ق/ ۱۹ م، هجوم غرب و استعمار کهنه و نو و نظام سرمایه‌داری جهانی به کشورهای اسلامی (ولایتی، ۱۳۸۸: ۲۰۹؛ قربانی، ۱۳۶۵: ۴۳۲) که پیامدهایی داشت، ازجمله: تجزیه جغرافیایی و مرزی، تخریب عقاید و ایمان مسلمانان (از راه تأسیس مدارس اروپایی در کشورهای اسلامی، اعزام هیأت‌های تبلیغی و تأسیس بیمارستان‌ها و درمانگاه‌ها، تسلط بر کتب و نشریات و برنامه‌های فرهنگ و رسانه‌های گروهی، مشوب ساختن حقایق تاریخ اسلام به‌وسیله خاورشناسان و نویسندگان وابسته)، رواج تفکر الحادی و مکتب‌های مختلف در میان مسلمانان، ترویج ناسیونالیسم میان کشورهای اسلامی و برهم‌زدن وحدت مسلمانان، ترویج فساد و فحشا و بی‌بندوباری و سرگرم‌ساختن مردم به مسائل کم‌ارزش، قطع رابطه فرهنگی مردم با گذشته خود، تخریب چهره‌ها و شخصیت‌های اسلامی، طرح جدایی دین از سیاست و حاکمیت اندیشه دولت منهای دیانت، ترویج عقیده مخالفت اسلام با فرهنگ و تمدن، کمک‌های بلاعوض یا باعوض، الغای قوانین اسلامی و جایگزین کردن برنامه‌های غربی، (قربانی، ۱۳۶۵: ۴۵۴-۴۳۲؛ الزین، ۱۳۹۸ ق: ۹۰-۵۹؛ ثواب، ۱۳۷۹: ۳۲۷-۳۲۶) اجرای برنامه‌های آموزشی استعماری با جهت‌گیری ضداسلامی در مدارس و دانشگاه‌ها در میان جوانان و بی‌تفاوت یا بی‌قید کردن آنان نسبت به اسلام، (الزین، ۱۳۹۸ ق: ۱۰۴-۱۰۲) اعزام هیأت‌های تبلیغی و تبشیری به سرزمین‌های اسلامی، سرکوب حرکت‌های اسلام‌گرایی، ایجاد فرقه‌های سیاسی به‌نام مسلک دینی، تأثیرگذاری بر ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کشورهای اسلامی، برقراری روابط آزاد اقتصادی برای دنباله‌رو کردن کشورهای مسلمان و نیازمندساختن آنان به خود و وارد کردن مستشاران خویش به این سرزمین‌ها، نفوذ در بازارهای مسلمانان و انتقال منابع طبیعی و انسانی این کشورها به سرزمین‌های استعمارگر، گسترش فقر و بیکاری در جوامع اسلامی، حفظ سلطه خود بر جهان اسلام از طریق شرکت‌های تجاری چندملیتی و نهادهای بین‌المللی چون صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی، (ولایتی، ۱۳۸۸: ۲۲۰-۲۰۹؛ ثواب،

۱۳۷۹: ۳۲۸-۳۲۷)^۱ فشار پیرامونی بر اثر تحولات اقتصادی- اجتماعی- تکنولوژیک اروپا و نفوذ سرمایه‌داری تجاری در سرزمین‌های اسلامی از سده ۱۱ ق/۱۷ م، تنزل جامعه و تمدن اسلامی و ایرانی به موقعیت پیرامونی و ظهور موانع مضاعف در روند اجتماعی- تمدنی جوامع اسلامی. (آقاجری، ۱۳۷۸: ۱۵)

۸. شرق‌شناسی؛ با اهداف دینی- مذهبی، سیاسی- استعماری، اقتصادی- تجاری و علمی (برای تفصیل نقش این عامل، ر.ک. ولایتی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۰۵-۸۳؛ ولایتی، ۱۳۸۸: ۲۲۷-۲۲۰؛ قربانی، ۱۳۶۵: ۴۳۷-۴۳۵؛ ثواب، ۱۳۷۹: ۲۶۲-۲۵۳)

۹. صهیونیسم؛ که مانعی بر سر راه یکپارچگی سیاسی سرزمین‌های اسلامی و عاملی برای زدودن اندیشه ناب اسلامی و نابودی بنیان‌های تمدن اسلامی در جهان معاصر شد. (ر.ک. ولایتی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۸۰-۶۷؛ ولایتی، ۱۳۸۸: ۲۳۴-۲۲۷؛ قربانی، ۱۳۶۵: ۴۶۴-۴۶۲؛ ثواب، ۱۳۷۹: ۲۸۷-۲۵۳) آندره میکس از شرح رویارویی کشورهای اروپایی با جهان اسلام در سده ۱۹ م. و تجزیه و تصرف سرزمین‌های اسلامی، به عامل صهیونیسم اشاره می‌کند و می‌گوید که در همین بافت تاریخی غرب امپریالیست و شرق استعمارزده است که حرکت صهیونیسم آغاز می‌شود. غرب افزون‌بر استفاده از سلاح و فشار مالی، با فروکردن زنده‌ای در دل جهان اسلام، بیش از پیش به دشمنی خویش ادامه داد. چه بپذیریم یا نپذیریم، قدرت استعماری انگلیس بود که با تصمیم‌گیری در سرزمین‌های اشغالی خویش، فلسطین را برای مقر آینده یا «کانون ملت یهود» در نظر گرفت. بیانیه بالفور در دوم نوامبر ۱۹۱۷ که مورد تأیید فرانسه، ایتالیا و آمریکا نیز قرار گرفت، مشکلات عدیده‌ای را آفرید که باز ملت‌ها تاوان آن را پرداختند. (میکس، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۵۱) استعمار، شرق‌شناسی و صهیونیسم در زمره علل متأخر رکود فرهنگ و تمدن اسلامی آمده است.

۱۰. فروپاشی خلافت عثمانی؛ زوال دولت عثمانی که یکی از دولت‌های بزرگ اسلامی بود، بر فرآیند زوال تمدنی جهان اسلام در دوره معاصر تأثیر مهمی داشت. تجزیه این امپراتوری، رویای وحدت جامعه اسلامی را از هم گسست و با سلطه استعمار غرب بر کشورهای پراکنده اسلامی، یک قدرت منسجم در حوزه تمدنی شکل نگرفت و در نتیجه کشورهای اسلامی در عقب‌ماندگی تمدنی قرار گرفتند. در بررسی فروپاشی دولت عثمانی، آرنولد توین‌بی (۱۹۷۵-۱۸۸۹ م)، سال ۱۵۵۵ م. را هم نقطه اوج و هم نقطه قهقریایی این امپراتوری ذکر کرده و عوامل اصلی زوال و فروپاشی آن را تورم پول

۱. همچنین ر.ک. ولایتی ۱۳۸۴، ج ۴: ۶۵-۲۵، ۱۸۱-۱۵۷؛ موثقی، ۱۳۷۴: ۹۲-۸۴.

رایج آن و تورم نیروی انسانی غلامان درباری سلطان عثمانی می‌داند. تورم پول رایج آن باعث ایجاد یک بحران اقتصادی گردید و نتیجه آن نارضایتی و بی‌نظمی در بین مستخدمین دولتی بود. انضباط غلامان درباری سلطان نیز با اهمال‌کاری‌های حکومت پاشیده شد و امپراتوری با بی‌نظمی شدیدی روبه‌رو شد. به تدریج ینی‌چری‌ها موقعیت خود را به‌عنوان یک نیروی نظامی کارآمد از دست دادند و به‌صورت یک نیروی آشوبگر شهری درآمدند و قدرت نظامی عثمانی به تدریج روبه زوال گذاشت. (توین‌بی، ۱۳۶۲: ۶۶۱-۶۶۲)

کاردینی مورخ ایتالیایی معاصر، در بررسی تاریخ روابط اسلام و اروپا، به تفصیل به روابط عثمانی و غرب، از دوره تهدید عثمانی تا دوره مرد بیمار بوسفور پرداخته و مباحثی را در زوال این قدرت اسلامی مطرح کرده است. (ر.ک. کاردینی، ۱۳۹۳: ۵۲۸-۳۱۱) از دیدگاه وی، در سده ۱۷ م. با اینکه عثمانی هنوز برای اروپا هول‌انگیز بود؛ اما زمینه‌های زوال آن از دوردست‌ها نمایان بود. دنیای غرب با برتری فناوری، عثمانیان را در قالب واردکننده به عقب می‌راند و خود روی به پیشرفت و ترقی می‌نهاد. امتیازات اقتصادی، مالی و گمرکی بی‌شماری که عثمانی‌ها به‌ویژه به فرانسه، هلند و انگلستان داده بودند، اقتصاد امپراتوری را به‌نحو فزاینده‌ای به بیگانگان وابسته کرده بود. خزانه حکومت گرچه با درآمد حاصل از این امتیازات انباشته و سرشار می‌شد؛ اما هیچ نشانی از پیدایش و تکوین یک طبقه متوسط شهری در آن نبود. شکاف فزاینده میان طبقات اشرافی بسیار مرفه نظامیان و زمین‌داران بزرگ از یک‌سو و طبقات شهری و روستایی رو به فقر و فاقه از دیگر سو، وجه ممیزه ساختار اجتماعی عثمانی بود. (کاردینی، ۱۳۹۳: ۴۵۱) طبقه متوسط معدود متشکل از خرده‌دهقانان و خرده‌کسبه با سیستم‌های اعتباری کاملاً بیگانه بود و مغازه‌داران و صنعت‌کاران هم قادر نبودند با رقبای اقتصادی اروپایی رقابت کنند. با فشارهای تهاجمی و فزاینده که از سوی اروپایی‌ها اعمال می‌شد، حکومت عثمانی در آغاز سعی کرد با اختیارکردن شیوه‌ها و فنون مشابه دست‌به‌اقدام بزند و نیازهای خویش را رأساً تأمین نماید؛ اما نهایتاً نتوانست اقتصاد و صنعت مستقلی ایجاد کند و مجبور شد به تجارت، اعتباردهندگان و مهندسان غربی روی آورد. دیوانسالاری عریض و طویل ترکان در قلمرو پهناور امپراتوری هرچه حریص‌تر و ناکارآمدتر می‌شد. سیاست مالیاتی کور و غیرمنعطف عثمانی، اتخاذ هرگونه ابتکاری را در نطفه خفه می‌کرد و فساد تنها راه گریز از دزدی عمال حکومت بود. (کاردینی، ۱۳۹۳: ۴۵۲)

نشانه‌های تزلزل واقعی در اواخر سده هیجدهم میلادی/دوازدهم هجری در امپراتوری عثمانی آشکار شد و اوضاع با سرعت و شیوه اسفباری تغییر کرد. این زمانی بود که شکاف بین اروپای غربی و شمالی

از نظر مهارت‌های فنی و صنعتی با سایر قسمت‌های جهان وسیع‌تر شد. (حورانی، ۱۳۸۴: ۳۷۰) در این دوران، قدرت فزاینده اروپا که پس از رنسانس به‌گونه بی‌سابقه‌ای در حال تقویت و گسترش قدرت آفرینندگی تکنولوژیک، توسعه ثروت و استعداد نظامی خود بود، این سرزمین را به رویارویی جهانی با جوامع اسلامی کشانید و عاملی اساسی در اضمحلال حکومت‌های اسلامی بود. (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۶۳ و ۳۶۹)

مجموعه‌ای از عوامل در فرآیند اضمحلال امپراتوری عثمانی تأثیر گذاشت مانند: تمرکززدایی شدید قدرت مرکزی، ازدست‌رفتن امکانات اداری و نظامی نهادهای دولتی، بروز شورش‌ها در ایالات و قیام‌های مردمی، شکست‌های نظامی، مبارزه دیرینه میان نخبگان مرکزی و ولایتی بر سر نظارت بر درآمدهای مالیات‌دهندگان، انتقال قدرت از حکومت مرکزی به ینی‌چری‌ها و خاندان‌های مستقر در ولایات، رکود اقتصادی و ضعف نظارت عثمانی بر تجارت در اثر سیطره اقتصاد تجاری جهانی و امپریالیسم اروپایی و اضمحلال قدرت مرکزی و انتقال آن به نخبگان محلی و نفوذ تجاری اروپایی، محروماندن نسل‌هایی متوالی از امیران عثمانی از دانش و تجربه لازم و آگاهی‌های سیاسی جهانی و نیز بی‌کفایتی و ضعف قدرت در اثر دور نگه‌داشتن سلاطین عثمانی از نظارت مستقیم بر امور دولت و سنت محصور داشتن شاهزادگان جوان در حرم و بازداشتن آنان از پذیرش مقام‌های اداری و نظامی فعال، تضعیف انضباط و کاهش وفاداری در میان ینی‌چری‌ها در اثر فساد اخلاقی سپاهیان ینی‌چری که ناشی از انحصار قدرت دولت و کاهش درآمدها بود، (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۴۳) تصرف زمین‌های ولایات و درآمدها از سوی سربازان و کارگزارانی که حقوق دریافت نمی‌کردند (در اثر توقف لشکرکشی‌ها و کسب غنایم و نیز تورم ناشی از وفور نقره آمریکایی و کاهش درآمدهای عثمانی)، ورود ینی‌چری‌ها به تجارت و حرفه‌های دیگر برای جبران کمبود درآمدهای خویش، ناتوانی سپاهیان از نظر آموزش و کارایی در برابر دشمنان اروپایی خود. (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۴۴)

همچنین توسعه قدرت اروپا و رقابت تجاری با عثمانی که به کاهش اقتدار سیاسی حکومت مرکزی و تضعیف هرچه بیشتر اقتصاد امپراتوری انجامید و به‌نوبه خود به ازدست‌رفتن قدرت عثمانی در ولایات و کاهش نظارت بر کارگزاران خود انجامید و حکمرانان محلی، سربازان و سایر افراد، قدرت محلی را در دست گرفتند. با شکل‌گیری گروه‌های شورشی و راهزن، مالیات‌های غیرقانونی بر مردم تحمیل شد. تمرکززدایی قدرت و نفوذ فزاینده مقام‌های محلی به فروپاشی اقتصاد سنتی عثمانی کمک کرد. موقعیت بی‌ثبات اجتماعی و اقتصادی به شورش‌هایی در میان سربازان بیکار و دهقانان فاقد زمین انجامید. در

بسیاری از نواحی بالکان، فروپاشی اقتدار مرکزی عثمانی سبب بروز جنگی سه‌جانبه در میان مقام‌ها و اعیان زمین‌دار ولایات، ینی‌چری‌ها و پیشه‌وران و شورشیان مسلح بر سر کسب قدرت درگرفت. (لایپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۴۹-۴۴۴) در مجموع جدایی متصرفات و تجزیه قلمرو و مستقل شدن ایالات تابعه، ظهور استبدادهای (حکومت‌های) محلی، بروز شورش‌ها در ایالات، شکست‌های عثمانی از اروپائیان در میدان‌های جنگ و عقب‌نشینی آن‌ها، ظهور نهضت‌ها و جنبش‌ها علیه عثمانی به‌ویژه جنبش‌های حوزه بالکان، دخالت‌های دول اروپایی و سرانجام تقسیم عثمانی (آبروی و دیگران، ۱۳۷۸: ۵۱۹-۴۹۵) پس از جنگ بین‌الملل اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴ م)، به فروپاشی این قدرت بزرگ اسلامی انجامید.^۱

نتیجه‌گیری

مقوله انحطاط تمدنی اسلام همانند پیدایش و گسترش و درخشش آن مورد توجه تمدن‌پژوهان، تاریخ-نویسان و دیگر پژوهش‌گران واقع شده و هرکدام علل و عواملی را در این باره برشمرده‌اند. تمدن‌پژوهانی نظیر دورانت، لوبون، زیدان، و حتی، از منظر بررسی حیات سیاسی نظام خلافت اسلامی به عوامل سقوط خلافت عباسی پرداخته و آن را به سقوط تمدنی مربوط ساخته‌اند. این نویسندگان ضعف و سستی‌هایی که در ارکان خلافت عباسی رخ داد و نیز حوادثی را که از بیرون بر آن تأثیر گذاشت در این سقوط و نیز در افول تمدن اسلامی که با خلافت عباسی پیوند داده‌اند، مؤثر دانسته‌اند. صاحب‌نظران مطالعات تاریخ اسلام و خاورمیانه نظیر لایپیدوس و میکِل و دیگران نیز با بررسی وضعیت جهان اسلام تا دوره معاصر، رخداد‌های این دوره را در مواجهه تمدن اسلامی یا به تعبیری جهان اسلام با تمدن غرب نیز افزون بر حوادث خلافت عباسی مورد توجه قرار داده‌اند. پژوهشگران اخیر نیز براساس گزارش‌های تاریخی درباره خلافت اسلامی و دگرگون‌هایی که در روند حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، مذهبی و علمی-فرهنگی آن رخ داد، پس از تبیین دوره درخشش تمدنی، فصلی از نوشته‌های خویش را به زوال و افول آن اختصاص داده‌اند و کوشیده‌اند به دسته‌بندی عواملی در این باره بپردازند. اینان نیز به دو دسته عوامل کلی بیرونی و درونی پرداخته‌اند که در انحطاط تمدنی اسلام مؤثر بوده‌اند. انحراف عقیدتی، فساد و دگرگونی اخلاقی و رفتاری زمامداران، جمود و تحجر اندیشه‌ای و ستیزه‌جویی با تفکر عقلانی، سست شدن روح تحقیق و جستجوگری، ضعف نظام و تأسیسات آموزشی، تفرقه و تجزیه امت اسلامی

۱. در این باره همچنین، ر.ک. میکِل، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۰۰-۳۸۷؛ حورانی، ۱۳۸۴: ۳۷۳-۳۷۰؛ الزین، ۱۳۹۸ ق: ۹۰-۵۹.

و ده‌ها عامل دیگر را، در زمره عوامل درونی انحطاط برشمرده‌اند و پدیده‌هایی چون جنگ‌های صلیبی، تهاجم مغولان، سقوط آندلس، تجزیه خلافت عثمانی، استعمار غرب و تهاجم به جهان اسلام را در رأس عوامل بیرونی مطرح کرده‌اند. آنچه این بررسی‌ها فاقد آن است ارائه نظریه یا نظریه‌هایی درباره انحطاط تمدنی است و بیشتر به برشمردن علل و عوامل بسنده کرده‌اند.

کتابنامه

آربري و ديگران (۱۳۷۸). *تاریخ اسلام*، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر، چ ۲.

آقاجري، هاشم (۱۳۷۸). «موانع فرهنگی - اجتماعي عدم رشد و شکوفايي تمدن اسلامي در قرون جدید با تکیه بر مورد ایران»، خلاصه مقالات سمینار دانشگاه، جامعه و فرهنگ اسلامی، ۷ و ۸ آذر ماه، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

آقایانی چاوشی، جعفر (۱۳۸۲). «عوامل سمو و انحطاط العلوم فی الحضاره الاسلامیه»، ترجمه عربی قیس آل قیس، آینه میراث، دوره جدید، ش ۲۰، بهار، ص ۲۱۰-۱۸۵.

ابن الجبرین، عبدالله بن عبدالرحمن (۲۰۱۰م). «اسباب ضعف الامه الاسلامیه الیوم»، مواقع ابن جبرین <https://www.ibn-jebreen.com>

«اسباب ضعف المسلمین»، ۱۰ جمادی الثانی ۱۴۳۹ ق/ ۲۰۱۸ م، <https://www.noslih.com>
الزین، سمیح عاطف (۱۳۹۸ ق). *ریشه‌های ضعف و عقب‌افتادگی مسلمین*، ترجمه محمود رجبی و محمدتقی کمالی‌نیا، قم: هجرت.

اقبال لاهوری (۱۳۹۰). *محمد، احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.

امیرعلی (۱۴۰۱ ق). *تاریخ عرب و اسلام*، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: گنجینه، چ ۲.
توین‌بی، آرنولد (۱۳۶۲). *تاریخ تمدن*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.

ثواقب، جهانبخش (۱۳۷۹). *نگرشی تاریخی بر رویارویی غرب با اسلام*، قم: بوستان کتاب، چ ۲.

جان‌احمدی، فاطمه (۱۳۸۸). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف، چ ۳.

جوینی، علاءالدین عطاالملک (۱۳۶۶). *تاریخ جهانگشای*، به‌همت محمد رمضان، تهران: پدیده «خاور»، چ ۲.

- حتی، فیلیپ خلیل (۱۳۶۶). تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۲.
- حتی، فیلیپ خلیل (۱۳۸۲). شرق نزدیک در تاریخ، ترجمه قمر آریان، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲.
- حورانی، آلبرت (۱۳۸۴). تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران: امیرکبیر.
- دورانت، ویل (۱۳۸۵). تاریخ تمدن (عصر ایمان)، ترجمه ابوطالب صارمی؛ ج ۴، ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۱۱.
- دورانت، ویل (۱۳۸۵). تاریخ تمدن (مشرق‌زمین گاهواره تمدن)، ترجمه احمد آرام، ج ۱ ع. پاشایی و امیرحسین آریان‌پور، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۱۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). کارنامه اسلام، تهران: امیرکبیر، چ ۷.
- زیتون، عادل (۲۰۰۹م). «الحضارة العربية الإسلامية، قراءة في قصة التدهور والانحطاط»، مجله العربی، برگرفته از سایت.
- زیدان، جرجی (۱۳۶۹). تاریخ تمدن اسلام، ترجمه و نگارش علی جواهرکلام، تهران: امیرکبیر، چ ۶.
- شابرا، محمد عمر (۱۴۰۱ ق. / ۱۹۸۱ م.). الحضارة الإسلامية، اسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح، ترجمه از انگلیسی به عربی محمد زهیر السمهوری، هرندن (ویرجینیا- آمریکا)، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- شهیدی‌پاک، محمدرضا (۱۳۹۰). «علل واقعی سقوط آندلس و نظریه ابن خلدون»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، س ۱، ش ۱، بهار، صص ۸۱-۱۱۰.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- طنطاوی، محمدسید (۱۳۸۱). غروب آفتاب اندلس: علل انحطاط حکومت مسلمانان در اسپانیا، تهران: دارالصادقین.
- عبدالمحمدی، حسین و اسدالله رحیمی (۱۳۹۲). «نقش فساد اخلاق در انحطاط تمدن اسلامی در آندلس»، گفتمان/اندیشه، دوره ۱، ش ۱، صص ۶۱-۹۲.
- عزیزاحمد (۱۳۶۲). تاریخ سیسلی در دوره اسلامی، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عنان، محمدعبدالله (۱۳۷۵). صحنه‌های تکان دهنده در تاریخ اسلام، ترجمه علی دوانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۱۰.

- غلام جمشیدی، محمدصادق (۱۳۸۷). فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران: دانشگاه پیام نور.
- قربانی، زین العابدین (۱۳۶۵). علل پیشرفت و انحطاط مسلمین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کاردینی، فرانکو (۱۳۹۳). تاریخ روابط اسلام و اروپا (تاریخ سوء تفاهات و پیشداوری‌ها از آغاز تا امروز)، ترجمه بهاء الدین بازرگانی گیلانی، تهران: علم.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۴). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- لاپیدوس، ایرا ام. (۱۳۷۶). تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، ترجمه محمود رمضانزاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- لوبون، گوستاو (۱۳۳۴). تمدن اسلام و عرب، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: علمی، چ ۴.
- منابی، محمد (۱۳۹۳). عوامل مؤثر در سقوط اندلس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی.
- موثقی، احمد (۱۳۷۴). جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: سمت.
- میکل، آندره با همکاری هانری لوران (۱۳۸۱). اسلام و تمدن اسلامی، ترجمه حسن فروغی، تهران: سمت.
- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۵). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۴، تهران: وزارت امور خارجه، و ۳، چ ۳.
- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: وزارت امور خارجه، چ ۲.
- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۸). فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، چ ۱۳.
- یوسفی غروی، محمدهادی (۱۳۹۴). کلیات تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.

Ashimi, Tijani Ahmad (2016), "Islamic Civilization: Factors behind its Glory and Decline", *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol. 9, Issue 5 (Apr.), pp. 180-184.

Chaney, Eric (2016), "Religion and the Rise and Fall of Islamic Science", A chapter from the author's dissertation presented at the conference, Harvard University.

Chapra, Muhammad Umer (2008), *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform*, Leicestershire, UK (United Kingdom): The Islamic Foundation.

Kuran, Timur, 2004, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation", *The Journal of Economic Perspectives*, 18: 3, Summer, pp. 71-90.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال دوم (دوره جدید) / شماره هفتم / بهار ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.2.8.3.8

تحلیل لزوم تغییر و همگرایی علوم دانشگاهی در ظهور تمدن نوین اسلامی

امید رضایی فر^۱

(۸۹-۶۹)

چکیده

مقاله حاضر به تحلیل رابطه علوم در مراکز علمی دانشگاهی در سطح دنیا می‌پردازد. دانشگاه به‌عنوان مرکز گسترش علوم نتوانسته است در خود و روح بشری همگرایی ایجاد نماید. شاهد این ناتوانی در ارتقای جایگاه مادی و معنوی روح انسانی، عدم توانایی ساختار دانشگاهی در نیل به هدف واحد است؛ که آن‌ها را نسبت به هم واگرا می‌نماید. عدم وجود جایگاه حکیم و علامه جامع‌العلوم، در خروجی دانشگاه‌ها، مسأله جدی است که مراکز علمی بدان مبتلا هستند. در این مقاله به روش توصیفی به ارزشیابی مولفه‌ها و برآوردی از نظر خبرگان به همراه گردآوری نتایج تجربی اتفاقات و پیامدها پرداخته شده و نتیجه آن بهره‌مندی از رویکرد ایجاد پارادایم جدید در حرکت تمدنی جهان اسلام است. در ابتدا، با استفاده از جمع‌آوری داده‌ها، مفاهیم مرتبط با آسیب‌ها، چالش‌ها و موانع تمدن نوین اسلامی استخراج و سپس مدل مفهومی مبتکرانه پیشنهاد گردیده است. یافته‌های پژوهش نشان دادند یک تمدن پارادایم‌ساز و مبتنی بر اصول غیراقتباسی، می‌تواند در دانشگاه‌ها با تغییر رویکرد به اصول اساسی توحیدی در معنای عام، عملی و بین‌رشته‌ای، که مضمون اصلی دانشگاه اسلامی بوده و می‌تواند منجر به حکمت محوری در توسعه آموزش عالی و تمدن‌سازی گردد، محقق شود. برخلاف نگاه سکولار به دانش، یعنی علمی که در مصادیق، اثری از روابط دیگر علوم و الهیات نمی‌بیند و جز انحراف در مسیر انسان نیست. دانشگاه‌ها می‌بایست با تغییر نگرش و سبک، نه تغییر ماهیت، به همگرایی برسند و از مسیر غیرالهی فاصله بگیرند. ایجاد این همگرایی علوم می‌تواند به پارادایم مبتنی بر تمدن اسلامی و ظهور تمدن نوین علمی منجر شود.

واژه‌های کلیدی: همگرایی علوم، حکمت، علم و تمدن اسلامی، دانشگاه اسلامی

۱. دانشیار گروه سازه، دانشکده عمران، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. orezayfar@semnan.ac.ir

مقدمه

دانشگاه به عنوان مرکزی برای گسترش و شناسایی علوم همواره در سده های اخیر مورد توجه جامعه بوده است. جایگاهی که برای توسعه، ترویج و شناخت هرچه بیشتر مسائل اطراف زندگی بشری مطرح شده است. ساختار دانشگاه ها از سال های ۱۸۰۰ میلادی تاکنون، تفاوت اساسی با ساختار علم شناسی و علم آموزی در گذشته دارد. علی رغم خرق عادت و نوآوری که در برخی از مسائل در طول تاریخ کاربرد داشته و موجب حذف خرافه و مصادیق غیر علمی شده است، در زمینه معرفتی و علوم تجربی، که توسط نوع بشر تجربه و کشف شده است، استناد به تجربه های گذشتگان، نشان دهنده درایت و اصالت و عدم توجه به آن، نشان از نو تجربه کردن است. مسیر گسترش علوم در تمدن های کهن و ایرانی و نیز در تمدن اسلامی، روم و یونان مشابهت هایی از جنس گردهمایی علوم و تجربیات تضاری در حوزه های مختلف است. آن ساختارها که ایراداتی را برای عدم تطبیق با نرخ رشد جمعیت و نیاز و تقاضای جامعه به خود دید، دستخوش تغییراتی به این بهانه شدند که گویا مسیر اصلی آن را تغییر داده است.

یکی از مشکلاتی که در قرون اخیر مشاهده می گردد، افزایش مشکلات جوامع علی رغم پیشرفت های ظاهراً مهم علمی در حوزه های مختلف است. از ملموس ترین مسائل آن، لزوم پیشرفت متوازن (توسعه پایدار) است که در شاخه های زیست محیطی بیشتر اثرات خود را نشان داده است. تغییرات ایجاد شده در اکوسیستم ها و زمین ناشی از عملیات مختلف ساخت و اکتشاف بدون امکان بازگشت کوتاه مدت (پیدایش مواد معدنی و کانی) و بلندمدت، آلودگی کلان ایجاد شده در طبیعت همانند تغییرات در لایه ازن و نرخ آب شدن قطب ها، تغییرات در سطح حیات زمین، تغییرات در توزیع و چرخش آب و ظهور تکنولوژی خودرو و تسلیحات نظامی، از جمله آن است. در این رابطه موارد متعدد از تردید مخترعان در خصوص کاربردهایی از علوم طبیعی و ماورای طبیعی، موجود و مستند است.

پرسش اساسی این است که لوازم تغییر و همگرایی علوم دانشگاهی در ظهور تمدن نوین اسلامی چیست؟ در پاسخ به این سؤال سعی در بررسی آن با نیت فتح بابی در تبادل نظر در این زمینه شده است. سؤالات فرعی زیر در ارتباط با سؤال اساسی مطرح می شود:

چرا در عصر حاضر و در خروجی دانشگاه ها جایگاهی به عنوان حکیم و علامه با تعریف جامع-العلوم را نمی توان یافت؟

دانشگاه چگونه می‌تواند به تربیت افراد و عقایدی منتهی شود که باعث رشد بشر بوده و تمدن‌ساز شوند؟

علم در هر حوزه‌ای چگونه می‌تواند تعهد انسانی به همراه داشته باشد؟

انسان چگونه می‌تواند خیر و شر خود را تشخیص دهد؟

انسان چگونه می‌تواند انتفاع یابد، ضرر نکند و ضرر نرساند؟

آگاهی انسان به ماهیت اعمال خود در اثرات متقابل با دنیای اطراف چگونه ممکن می‌شود؟

علم بشر ذاتاً محدود بوده و اذعان به آن در زندگی وی مشهود است. مسئله حاضر دارای ابعاد اثرگذار گسترده‌ای است که می‌تواند کلیه علوم تجربی، انسانی، نظامات علمی و دانشگاهی را در سطح جامعه و با اثرات اجتماعی و رویکردهای تغییر در سبک زندگی مورد تأثیر قرار دهد. اهمیت این موضوع در تأمین توالی نسل و تکامل پرورش روح انسان و تعالی آن حائز اهمیت بوده، به گونه‌ای که در مسیر پارادایم حاضر در عرصه جهانی تقلیل هر دو مورد با سرعت و شتاب روزافزون مشهود است. این مقاله به بررسی این موضوعات و ارائه پاسخی بر این سؤالات با نگاه بر لزوم تغییرات در زیرساخت نظام‌های دانشگاهی می‌پردازد تا بتواند زمینه‌ساز ایجاد نیاز در سطح جامعه اسلامی و جامعه علمی برای ظهور تمدن اسلامی موعود و بسترسازی آن گردد.

پیشینه پژوهش و نظریات موجود

تمدن‌گرایی اسلامی، به ظاهر بعد از جریان‌های تجددگرایی و شریعت‌گرایی پا به میدان گذاشت. این رویکرد هرچند ریشه در آرای اندیشمندان بزرگ اسلامی در سده گذشته دارد اما در قالب گفتمانی مستقل در کشورهای اسلامی و به ویژه در چند دهه اخیر مطرح شده است. رویکرد تمدن‌گرایی تلاش دارد میان شریعت‌گرایی دینی و تجددگرایی جمع کند؛ از این رو معتقد است که نه تنها دین با مقولاتی چون نوگرایی و توسعه در تضاد نیست بلکه تحول و پیشرفت علمی را از لوازم زندگی اجتماعی می‌داند. نقطه اختلاف این دیدگاه با تجددگرایی اسلامی در این است که روشنفکران مسلمان الگوهای خود را از مدرنیته اقتباس کرده و تنها به سازگاری ظاهری آن‌ها با اصول شریعت می‌اندیشند، حال آنکه رویکرد تمدن‌گرا به دنبال تبیین الگوهای پیشرفت در چارچوب فرهنگ اسلامی و آموزه‌های وحیانی است؛ رویکرد تمدن‌گرایی در واکنشی فعال و تعاملی با دو گرایش پیشین شکل گرفته و به دنبال پاسخگویی به چالش‌های عینی و گره‌های ناگشوده‌ای است که

دیگران از حل و فصل آن باز مانده‌اند؛ لذا در نظام معنایی آن، نشانه‌های ظاهراً مشترک زیادی با دو گفتمان یاد شده وجود دارد. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۳۰۵) از منظر تمدن‌گرایان، مشکلات پیش روی جهان اسلام متأثر از استکبار سلطه و عقب‌ماندگی مسلمانان در تولید علم است؛ و معتقدند که برای حل مشکلات جهان اسلام باید یک "تمدن نوین اسلامی" را شکل داد.

شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها از منظر پایگاه شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها، قوه عاقله‌ای است که با درک صحیح و جامع از ابعاد مفهوم اسلامی شدن دانشگاه‌ها و شناخت دقیق از وضعیت موجود، اقدام به تدوین راهبردها و برنامه‌های مناسب نموده و با نظارت کمی و کیفی بر حسن انجام برنامه‌ها، دستگاه‌ها و نخبگان را در طی این فرایند، راهبری می‌نماید. یکی از اصول عمومی این مأموریت، اهتمام به علم و اعتقاد به تأثیر بنیادی آن در اداره صحیح جامعه، تأمین رفاه و سعادت مردم و رشد متوازن است. آیت‌الله خامنه‌ای اعتقاد دارد، اسلامی کردن دانشگاه‌ها یک معنای عمیق، واجب، وسیع و جامعی دارد که شرط علمی بودن، اسلامی بودن، ایستادگی روی اصول اندیشه انسانی و خودباوری است و نه صرفاً ظواهر اسلامی. (قدوسی، ۱۳۹۳: ۵۵) به زعم جوادی‌آملی، اولین و آخرین حرف را در دانشگاه‌ها، علم می‌زند و تازمانی که دانش در دانشگاه مرتبط با اسلام نشود، نمی‌توان آن را اسلامی خواند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۳: ۷)

حوزه، قول و دانشگاه فعل خدا را تفسیر می‌کند، و دانشجو باید در دانشگاه رابطه میان نعمت و بلا را در جهان بداند و علوم، اعم از علوم تجربی و انسانی باید اسلامی‌سازی شوند. این نگرش مبتنی بر ترسیم صحیح و هندسی دو مسئله «رابطه عقل و دین» و «رابطه علم و دین» است. دو آسیب، محدود کردن دین به نقل و خارج ساختن عقل از حریم معرفت دینی و نگرش افقی به علم و طبیعت‌انگاری تمام هستی و گسستن دانش‌ها از یکدیگر به‌خصوص از فلسفه و جهانبینی الهی، پندار تعارض علم و دین را موجب گشت. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱)

علوم به سه دلیل اسلامی هستند: اولاً، علم محصول عقل و عقل داخل در حریم دین است، لذا محصول داخل در حریم دین است؛ دوماً، علم کاشف طبیعت است، صدر و ساقه جهان فعل و صنع خداست؛ پس علم، لاجرم الهی است، سوماً، علوم می‌توانند با فهم اجتهادی از خطوط کلی کتاب و سنت، طبیعت انسان را استخراج و به‌کار بندد و از این طریق برکات ببرند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۹) مقام تکوین دین، در سطح هستی‌شناسی و معرفت شناختی دین تفکیک می‌گردد. در سطح هستی دین که مختص خداوند است مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی-حقوقی

برای هدایت بشر تعیین شده است. سطح اول معرفت، معصومانه و کامل از سنخ علم حضوری بدون شائبه‌ای علمی-عملی است؛ هم عین‌الیقین و هم حق‌الیقین است. سطح دوم معرفت غیر-معصوم از وحی که معصومانه، زلال و در سطح علم شهود، عین‌الیقین و حق‌الیقین نبوده و علم حصولی است که در لوای عبارت دین ارائه می‌شود، معرفتی که در پس پرده وحی و آیات الهی است و نقل (ادراک، تفسیر و فهم بشر از وحی برخلاف اصل آن که مختص انسان معصوم) نامیده می‌شود. تطبیق اشتباه وحی با نقل و دین با نقل به برداشت سطحی و گاهی اشتباه از وحی می‌انجامد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲۵)

فراگیری علوم اسلامی از نظر اسلام «فریضه» محسوب می‌شود و در تمدن اسلامی مسلمانان آن علوم را برای رفع نیازها و انجام فریضه‌ها محترم می‌شموده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۳) علوم به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم می‌گردند. (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۱) این علوم به واسطه رشد جغرافیایی اسلام در برهه‌های مختلف به فضای استدلالی راه یافته و تکمیل شده است. (زیدان، ۱۳۷۲: ۵۵) این موضوع در ایران با داد و ستد علمی و عملی همراه بوده است. (مطهری، ۱۳۹۷: ۲۴) عقل در مقابل وحی نیست ولی در برابر نقل است. علم عقل، حصولی است و نه حضوری؛ خطاپذیر است نه معصوم؛ با مفهوم کار دارد و نه با حقیقت؛ هم منقطع‌الاول است و هم منقطع‌الآخر؛ نه از آغاز باخبر است و نه از انجام؛ تنها انسان کامل معصوم از گزند سهو و نسیان و انقطاع اول و آخر مصون است. دانشگاه با علوم اسلامی خروجی‌اش امام متقیان است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶: ۱) صرف نظر از مقام ذات و صفات، حکمت متعالیه اعم از وحدت وجود منتهی به فلسفه و وحدت شهود منتهی به عرفان، قابل دستیابی توسط انسان است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۷)

دانشگاه از منظر امام خمینی (ره) دانشگاه انسان‌ساز و تمدن‌ساز است. تحقق معقول علوم تجربی اسلامی، نیازمند معرفت‌شناسی قدرتمند و فلسفه پویا است که روابط دین با همه شاخه‌های علوم تجربی و فلسفه را قانع‌کننده تبیین نماید. توسعه تکنولوژی همه‌جانبه در چهارچوب اصول دین رخ می‌دهد. در اسلام وجود تعابیر علم نافع، امکان ثمره مثبت یا مضر را نشان می‌دهد. رابطه انسان با جامعه و طبیعت با توسل بر همین علوم مکتشفه، ممکن می‌گردد. ضمناً توسعه در قرآن در بستر دنیا با دید متناهی بودن آن رخ می‌دهد، بدون آن که آنرا هدف قرار دهد. ارتباط با خدا، خویشتن، جامعه و طبیعت باید مشمول توسعه و متشکل از این ۴ دسته از علوم باشد. علم علاوه بر کشف ماده متضمن آیه و مخلوق بودن است و هستی را بدون حذف ماورالطبیعه مطالعه می‌کند. (ملایری، ۱۳۸۷: ۹۹)

تکنولوژی، بشر را با بحران زیست محیطی روبه‌رو کرده و برخی بر این عقیده هستند که راه برون‌رفت از آن خاتمه فناوری است. پستمن در کتاب تکنوپولی، در مقام ارائه راه‌حل برون‌رفت از این مشکل، وظیفه را برعهده نظام آموزشی می‌نهد و به‌زعم وی این نظام‌ها قادرند، نسل آتی را تعلیم داده و آگاه سازند. برخی چون حسین نصر، راه را بازگشت به سنت و علم سنتی می‌دانند. (نصر، ۱۳۷۹: ۵۶)

طبقه‌بندی علوم می‌تواند به نیاز علمی هر تمدن اعم از به‌کارگیری روشمند، تفکیک و یا ترکیبی علوم پاسخ مناسبی دهد. (اکرمی، ۱۳۸۹: ۷۱) ضروری است که اندیشمندان رشته‌های مختلف در تعامل با یکدیگر به انسان بپردازند و با رویکرد بین‌رشته‌ای انسان را مورد مطالعه قرار دهند.

(رضوی، ۱۳۸۸: ۶۵) باتوجه‌به نظریه‌ها و اینگتون، غرب از بروز تمدن اسلامی واهمه داشته و بدین منظور برای پیشگیری از این موضوع با اسلام‌هراسی و معرفی اسلام-آمریکایی کشورها را در دوراهی انتخاب سلفی‌ها یا پایگاه آمریکایی قرار داده است. لذا ضمن مخالفت با تکفیری‌ها، چهره‌ای نامعقول از اسلام به جهان معرفی می‌نماید. (علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۱۱۹)

طرفداران همگرایی علم و فناوری می‌خواهند موجودی فراانسانی با توانایی‌های فوق بشری، از انسان بسازند. مخالفان آن معتقدند، حریم خصوصی، اختیار و مرز میان انسان و ماشین از میان خواهد رفت. درحالی‌که در قرآن، انسان دارای دو بعد مادی-روحانی است. اساس تفکر و دیدگاه مادی، هویتی جز ماده و جسم قائل نیست. (خان‌احمدی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰) همچنین دارایی‌های غیر ملموس دانش یا سرمایه اجتماعی به‌عنوان کلیدی‌ترین نقش در موتور توسعه اقتصادی است که برای به فعل درآوردن مطلوب، نیازمند حضور فرهنگی و پژوهشی برجسته است. (گودرزوند چگینی، ۱۳۹۷: ۱۶) نوع بهره‌برداری از علم از نگاه مولوی اهمیت دارد، "علم را بر دل زنی یاری بود، علم را بر تن زنی ماری بود"، اشاره به تمایز برخورد مادی و معنوی با علم دارد. تمدن اسلامی که مرکز ثقل آن سرزمین ایران و علمای ایرانی بودند، دچار امتناع اندیشه و فقدان رشد علم شده و اتفاقات میانه قرن ۱۹ به انزوا و اضمحلال آن منجر شد. (کافی، ۱۳۹۵: ۱۴)

تاریخچه تغییر پارادایم در نظامات علمی و آینده نگری در اسلام

در میانه قرن بیستم رویکرد اثبات‌گرایی مسیر علم را تاکنون تبیین نموده است، در اثبات‌گرایی یا یافت‌باوری موسوم به پوزیتیویسم، هرگونه فلسفه علم براساس این دیدگاه است که در علوم طبیعی و اجتماعی، داده‌های برگرفته شده از «تجربه حسی»، تنها منبع همه شناخت‌های معتبر است.

پوزیتیویسم مدتی قابل ملاحظه، سنت رایج در فلسفه علم بود، اما با ظهور نگرش جدید و کارهای متفکرانی مانند کوهن و کواهن کم به حاشیه رانده شد. طبق نظر کوهن سیر دگرگونی و پیشرفت یک علم به صورت یکسان نیست، بلکه دوره‌های هنجارین و انقلابی را از سر می‌گذرانند. براین اساس خطاها در علوم موجود رهیافتی برای علوم جدید خواهند بود. (کوهن، ۱۳۸۹: ۷۸) لذا در ظهور تمدن اسلامی نیاز به بازتعریف یک پارادایم علمی خواهد بود که نظارت و دقت بر خطاهای پارادایم موجود دارد. فناوری‌های همگرا مطرح شده در دهه اخیر، اصول جدی در تفاوت لازم برای رشد بشر با اندیشه غربی، از جمله لزوم ترکیب علوم چهارگانه (زیستی، اطلاعات، شناختی و نانو) با یکدیگر را دنبال می‌کند که بطلانی بر تجزیه‌گرایی در عمیق‌سازی دانش کاربردی است، که در قالب محصول و توسعه کسب و کار تعریف می‌شود. تمدن‌هایی که به دنبال انقلاب‌های جدید صنعتی، کشاورزی، آبی‌تی و مجموعاً زندگی هستند، بدون بهره‌گیری از این حوزه نمی‌توانند به آن دست یابند. همه دانش بشر طی قرن‌ها جمع شده و می‌خواهد راه جدیدی باز کند تا انقلاب جدید و شکوفاشدن توانمندی انسان و رسیدن به ابر-انسان را منجر شود. هدف این همگرایی در نهایت، ارتقای عملکرد انسانی است. (Bainbridge, Mihail, 2005: 10)

وجه تمایز دانشگاه‌ها تغییراتی بنیادی ویژگی‌های درهم تنیده‌اش است. در نسل اول، آموزش نقش محوری داشته و جایگاه اجتماعی این نسل انتقال میراث دانش به نسل بعد بوده است. بسیاری از بزرگ‌ترین نوآوری‌های علمی در علوم طبیعی در قرن ۱۷ میلادی رخ داده است. انتقاد، پژوهش و نوآوری در انتقال معرفت به نسل بعد مؤثر بود. این دانشگاه‌ها در انزوای اجتماعی و با بودجه دولتی دایر بود. اولین گذار جدی در نهاد دانشگاه در قرن ۱۹، زمانی بود که ایده روشنگری و نقد چهارچوب‌ها اروپا را درنوردید. "هامبولت"، فیلسوف آلمانی در پی تلقی جدیدی از دانشگاه به دنبال کشف طبیعت بوده و سعی در حفظ میراث گذشتگان یا دفاع از آن‌ها ندارد. برخلاف دانشگاه‌های نسل اول که امروز عملاً وجود ندارند، دانشگاه‌های نسل دوم هنوز حتی در کشورهای توسعه یافته بخش عمده دانشگاه‌ها هستند که بعضاً تحت حمایت مالی دولتی هم نیستند. در قرن ۲۰، خرابی ناشی از جنگ جهانی و تبعات آن، انتظارات اجتماعی خاصی را روی دوش دانشگاه‌ها گذاشته بود. آن‌ها باید علاوه بر تربیت نیروی متخصص در تولید شغل، ثروت و توسعه اقتصادی نقش مستقیم ایفا کنند. دانشگاه کمبریج و استنفورد با تأسیس دره سیلیکون، الگویی ایجاد کردند. دانشگاهی که صرفاً به دنبال پژوهش و آموزش نیست و سعی دارد با سرمایه‌گذاری در نوآوری و تجاری‌سازی ایده

متولد در دانشگاه، به تولید ثروت و کارآفرینی بپردازد. در نسل سوم، آموزش و پژوهش، ذیل نوآوری و کارآفرینی تعریف می‌شود. جدول ۱ مقایسه نسل‌های دانشگاهی است. علی‌رغم ارائه مفهومی اولیه، دانشگاه نسل چهارم، صرفاً یک بنگاه اقتصادی پاسخ‌گو منفعلانه به نیاز بازار نیست. (Hamm, Kopper, 2015: 14)، بلکه سعی می‌کند تا فعالانه محیط اجتماعی-اقتصادی جامعه را شکل دهد. (Lukovics & Zuti, 2015: 38).

جدول ۱ مقایسه ویژگی دانشگاه‌های نسل اول تا سوم (Wissema, 2009: 1) و نسل چهارم (Lukovics, Zuti, 2015: 38)

ویژگی	نسل اول	نسل دوم	نسل سوم	نسل چهارم
هدف	آموزش	آموزش و پژوهش	آموزش، پژوهش و بهره‌گیری از دانش	آموزش، پژوهش، بهره‌گیری از دانش و توسعه فعالانه اقتصادی و اجتماعی
نقش	حفاظت از حقیقت	شناخت حقیقت	ایجاد ارزش افزوده	خلق اهداف راهبردی و ایفای نقش محرک در جامعه و اقتصاد
خروجی	متخصصین	متخصصین و دانشمندان	متخصصین، دانشمندان و کارآفرینان	متخصصین، دانشمندان و کارآفرینان و اقتصاد محلی رقابتی
روش	مدرسی	علم تک رشته‌ای	علم چند رشته‌ای	علم بین رشته‌ای
زبان	لاتین	ملی	انگلیسی	چند زبانه (انگلیسی و زبان محلی)

جهت گیری	جهانشمو ل	ملی	جهانی	-
مدیریت	رئیس	دانشمند پاره وقت	مدیریت حرفه‌ای	مدیریت حرفه‌ای و متخصصین محلی
اتکای مالی	سلطنت	دولت، شهریه	بدون حمایت و دخالت دولت	-

نهی هدف و هماهنگی در جهان آفرینش موجب شکل‌گیری ظلم و ستم است. براساس قرآن، آفرینش جهان هدف‌دار بوده، هیچ‌گونه بطلان و عبثی ندارد؛ (ص: ۲۷) و هدف هرچیزی کمال مناسب آن است و کمال وجودی جهان خلقت، نیل به مقام برتر هستی و رهیدن از نقص نسبی و رسیدن به تمامت و سلامت است. ناهماهنگی، ستم با جهان آفرینش و متضاد با هدف خلقت و جهاز هاضمه آن بوده و مایه تباهی و مانع رسیدن به هدف است؛ (ظهر الفساد فی البر...) (رم: ۴۱)، (و لو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات و الأرض...) (مؤمنون: ۷۱) همچنین انسان مخلوق ممتازی است که با هدف ویژه آفریده شده و عبث نیست؛ (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى) (قیامت: ۳۶)، (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ عَلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ). (مؤمنون: ۱۱۵) ستم و ظلم با کمال انسان متناسب نبوده، همواره سد راه رسیدن وی به مقصود آفرینش است. اسلام، نوید می‌دهد که حکومت پهنه زمین و گستره زمان به‌دست و ارستگان آزاده از هرگونه ردیلت، قرار می‌گیرد؛ تا هم به ستم ظالمان پایان بخشد و هم سطح زمین از تباهی طایغان تطهیر گردد، (و نُريدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَيِ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ)، (قصص: ۵) (... أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ). (انبیاء: ۱۰۵) وظیفه حکومت صالحان وارث زمین را چنین ترسیم می‌نماید: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) (حج: ۴۱). (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۰)

این ستم در نوعی از کاربرد نسنجیده علوم حادث می‌شود، لذا انسجام علوم و تمرکز بر عدم تعدی، تاکنون کمتر مورد توجه بوده و علی‌رغم تلاش بر تأمین آن، در اثرات جانبی و تبعات، کمتر در دید و توان محاسباتی بشر بوده است. مسیری که امروز در پیشرفت علوم دیده می‌شود، منجر به تباهی

زمین شده و محیط زیست بشری را در ارتفاع محدوده اضرار جمعی مدید می‌کشاند و فساد را بر روی زمین و دریا می‌گستراند. این موضوع نشان دهنده نیاز به تغییر در مسیر علوم است که موجب تغییر نگرش و پارادایم جدیدی در نظامات دانشگاهی است.

تشخیص، مختصات و مشخصات علم مورد نیاز در پارادایم جدید

در این بخش به بررسی خصوصیات و مصادیق تعریف‌کننده علم مورد نیاز برای پارادایم نوین اسلامی بر اساس منابع در دسترس و تفاسیر آیت‌الله جوادی‌آملی پرداخته می‌شود. این خصوصیات به صورت شاخصه‌های اصلی قابل حصول یا توجه مورد تدقیق قرار خواهد گرفت.

الف- ظرف و ظرفیت دانش: تفاوت کسب دانش با ظرفیت دانش مهم است. امام حسن مجتبی (ع) طبق نقل کلینی فرمود: «كُونُوا أَوْعِيَةَ الْعِلْمِ وَ مَصَابِيحَ الْهُدَى» (الکلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۰۱) شما ظرف دانش باشید و چراغ هدایت؛ این ظرف پر ظرفیت را پر از دانش کنید با علم راه خود را ببینید و با چراغ به دیگران راه بدهید تا نه راه آن‌ها را ببندید و نه بیراهه بروید.

ب- حکمت و کوثر بودن علم و عدم تکاثر: خداوند فرمود خود این کتاب حکمت است؛ (یس: ۱ و ۲) زیرا برای هدایت انسان، تبشیر و انذار نازل شده (بقره: ۱۸۵)؛ یعنی علوم ناب را به او افاضه و به بخش انگیزه او عنایت کند؛ که «عَبْدٌ بِرِ الرَّحْمَنِ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانَ» (الکلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱). خدای سبحان علمی را می‌ستاید که حکمت و خیر کثیر باشد و نه منشأ تکاثر.

ج- عمل به علم و تزکیه: سخنان امیرمؤمنان (ع) که «رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ»، (نهج البلاغه: ح ۱۰۷) «إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا»، «إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا وَ إِذَا تَقَنَّنْتُمْ فَأَقْدِمُوا» و «لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا» (نهج البلاغه: ح ۲۷۴) ناظر به همین است. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»، مسبوق است به بحث شب‌زنده‌داری و حذر از قیامت و پرهیز از ناصوابی («أَمَّنْ هُوَ قَانَتْ آتَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَ قَائِمًا يُحْذِرُ الْآخِرَةَ وَ يَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ») (زمر: ۹) / اول تزکیه است و بعد تعلیم و تعلم؛

د- عدم تعدی حتی غیر عمد: در کنار علوم تجربی، (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) (فاطر: ۲۸) آمده است. اگر علم، تجربی محض باشد، عالم تجربی که معرفت‌شناسی او برهان عقلی است، وقتی به جهان می‌نگرد، از امکان آن‌ها پی به واجب و از حدوث آن‌ها پی به قدیم می‌برد که تفکری فلسفی-کلامی است و اگر سخن از تجرید فلسفی-کلامی نباشد، سخن از تجربه حسی چون

اقسام علوم تجربی است که از موجودات آسمانی و زمینی بهره‌های علمی، اقتصادی، اجتماعی و... می‌برد، این آیه یعنی عالمانی که از نظم، بهره صحیحی برای جامعه به ارمغان بیاورند، نه بیراهه بروند و نه راه کسی را ببندند، سعی کنند از نظام هستی بهره صحیحی ببرند، هم مشکلات خود و هم نیازهای دیگران را برطرف کنند، خشیت آن هراس درونی است، که انسان خود را نیازمند به مبدأ غنی قوی می‌بیند و هراس دارد که لطف آن مبدأ از او جدا و از فیض ذات اقدس اله محروم شود.

ه- هدایتگری و نافع بودن: هدایت‌گرشدن علم، در پرتو هماهنگی با عمل در جامعه در آیه فوق در کنار آیه نَفَر نیامده بلکه در کنار آیه نظم‌شناسی و بهره‌وری، خدمت کردن به جامعه و حرکت به سمت آزادی و استقلال آمده است. هماهنگی علم و عمل در این است که آن چراغ به‌دست همین علم (زیتونه) افروخته می‌شود. اگر علمی چراغ افروز نباشد، دودمان‌سوز است و اگر «زیتونه»، «مشکاة»، «مصباح» و «زجاجه» فراهم نکنند، دیگر (نُورٌ عَلَی نُورٍ) (نور: ۳۵) نخواهد بود و مصباح هدایت نمی‌شود. علم غیرنافع ممدوح است، «اللهم ارزقنا علماً نافعاً» یا «أستلک العلم النافع» یا «أعوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا یَنْفَعُ»؛ (کفعمی، ۱۴۱۴ ق: ۲۹۹). علمی می‌تواند نافع باشد که قوی‌تر از همه و شهودی است که با عمل صالح همراه بوده و این عمل صالح، تمام نیازهای خود را با آن علم تأمین می‌کند. به عقیده قدما «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ علماً» (حسینی، ۱۴۳۰: ۳۷۵) اگر کسی حسی را از دست داد علم حاصل از آن حس را هم بدون حد و حصری از دست خواهد داد؛ از نظر اسلام نیز بی‌تقوایی حتی اگر علم اسمی و رسمی را فراهم کند، زمینه شهود را فراهم نخواهد کرد، (اتَّقُوا اللَّهَ وَ یُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ) (بقره: ۲۸۲) و شرط «عین‌الیقین» با وارستگی حاصل می‌شود. در سوره احزاب پیامبر را اسوه حسنه می‌نامد، ایشان انسان را سراج منیر معرفی کرده و به حکمت و علوم نافع آشنا می‌کند، چون خود او سراج منیر بود، و به‌همین دلیل اسوه بودن پیامبر، امام حسن مجتبی (ع) می‌فرماید: مصباح هدایت باشید، اسوه شدن پیامبر به معنای مستقل از زمان قابل توجه است.

و- علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین: خداوند، علمی را منشأ هدایت می‌داند که زمینه «عین‌الیقین» باشد. «عین‌الیقین» زمینه «حق‌الیقین» است. در علوم رسمی هیچ یادی در این سه بخش نیست، فرمود: (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ) (تکاثیر: ۵)، (لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ) (تکاثیر: ۶)، (ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عِیْنِ الْیَقِینِ) (تکاثیر: ۷) و بعد به «عین‌الیقین» می‌رسد. تقسیم قرآنی براساس آن «علم‌الیقین» است که مقدمه و زمینه برای «عین‌الیقین» باشد، فرمود: (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ)؛ هم‌اکنون که در دنیا هستید، جهنم را می‌بینید. امیرمومنان (ع) فرمود: «فَهُمْ وَ الْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا

فَهُمْ فِيهَا مُتَعَمِّونَ وَ هُمْ وَ النَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا»، (نهج البلاغه: ح ۱۹۳) البته این در حد «كَأَنَّ» است که کمتر از مقام «أَنَّ» است. «علم‌الیقین» با شهود همراه و زمینه شهود است که انسان بتواند بهشت و دوزخ و اهل آن‌ها را ببیند. خداوند فرمود عده‌ای از مردان الهی هستند که از اسرار و رموز کارهای دیگران باخبر هستند (إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيَيْنَ * وَمَا أَذْرَاكَ مَا عَلَيُونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ) (مطففین: ۱۸-۲۲) بندگان اهل قُرب نه تنها بهشت را می‌بینند، بلکه از اعمال و ضوابط ابرار در دنیا باخبر هستند، اگر «علم‌الیقین» به این بارگاه بار نیابد این همان علم مصطلح است که مشکلی را حل نکرده و مشکل‌ساز است. آفت ادراک آن قال است و حال *** خون به خون شستن محال است و محال. (مولوی، ۱۳۷۴: ۲۲۶) مجهول نظری با مفهوم حصولی حل نمی‌شود، اگر حل شد که کار غالب حوزویان و دانشگاهیان همین است، می‌شود علم رسمی و علم اسمی که این «علم‌الیقین» قرآنی نیست و اگر «علم‌الیقین» قرآنی بود زمینه شهود دوزخ را فراهم می‌کرد. از اینکه فرمود: (لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ)؛ یعنی هم‌اکنون که در دنیا هستید دوزخ و اهل آن‌ها یا بهشت و اهل آن‌ها را می‌بینید و گرنه بعد از مرگ، کفار هم می‌گویند: (رَبَّنَا ابْصُرْنَا وَسَمِعْنَا)، (سجده: ۱۲) خدای سبحان به کافران هم دوزخ را نشان می‌دهد. (أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ) (طور: ۱۵)

ز- لزوم سیر معرفت ذات خداوند: معرفت خداوند، اسما، اوصاف، افعال، اقوال و آثار، به ترتیب پنج مرحله است. این مراحل پنج‌گانه از اهل شهود، اهل برهان، اهل موعظه حسنه، اهل جدال احسن تا توده مردم برای آن است که «النَّاسُ مَعَادُنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ». (الکلینی، ۱۳۶۷، ج ۸: ۱۷۷) لذا در تمام این مراحل ابزار شناخت و لزوم چگونگی برخورد با اسباب فراهم آمده و ارتباطی تنگاتنگی با مباحثی دارد که منتهی به علوم مختلف می‌گردد.

ح- علم نور الهی: مصباح هدایت «داعی الی الله» است و سراج منیر خود، که نیازی به نور دیگران ندارد. در قیامت شمس و قمر نیست (لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا)، (انسان: ۱۳) هنگامیکه (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) (تکویر: ۱) شد، (إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ) (تکویر: ۲) می‌شود. انسان بدون نور نمی‌تواند زندگی کند، نور مصنوعی در آن‌جا نیست؛ فقط نور الهی است که از هستی انسان متاله نشأت می‌گیرد (وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ)، مصباح هدایت‌ها در قیامت مصداق جمله نورانی (يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ) (حدید: ۱۲) هستند که پیشاپیش آن‌ها نور حرکت می‌کند؛ ولی دیگران این نور را نمی‌بینند، خود انسان نیز است که این نور را می‌بیند. همان علمای راستین که جزو وارثان انبیا هستند، و «عُلَمَاءُ أُمَّتِي أَفْضَلُ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (جزایری، ۲۰۰۶ ج ۲: ۴۶۵) یا «كَأَنِّيَاءِ بَنِي

إِسْرَائِيلَ» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲)، خودشان نورانی هستند و به جامعه نور می‌دهند؛ کسی که علم حصولی مفهومی دارد بعید است که هم‌تا یا به منزله پیامبر باشد؛ ولی کسانی که اهل علم شهود، حضور و تمثالات ملکوتی هستند، در خط مقدم این تمثیل هستند. «ای برادر تو همان اندیشه‌ای» (مولوی، ۱۳۷۴: ۹)

ط- ظرفیت علم و نه اکتساب: امام مجتبی (ع) فرمود عالم شوید، بلکه فرمود فقط ظرف دانش باشید؛ عقل و علم بشر، تجربی و تجربی به منزله چراغ است و نه صراط و صرفاً تشخیص‌گر و راهنما است، صراط را خداوند معین کرده است، راهیان این راه انبیا و اولیا هستند، چون انسان مسئول است با امر به معروف و نهی از منکر و چون خلیفه خداست با معلم کتاب و حکمت و مزگی نفوس بودن، این راه را به دیگران نشان دهد؛ اراده این راه تنها به سخن گفتن نیست، بنان و بیان گوشه‌ای از رهنمایی است، عمده پیمودن عملی راه است. (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (اسراء: ۹) در این ظرف، غیر علم نباید جا پیدا کند؛ قصه، افسانه، داستان، خرافات، خواب و خیال آنچه که علمی نیست در نفس انسان جایگاهی ندارد، زیرا خدا دل را ظرف علم قرار داد و مهم‌ترین علمی که با الهام در این دل به ودیعت نهاد (فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا). (شمس: ۸) از بیانات امیرمومنان (س) برمی‌آید که «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا» (نهج البلاغه: ح ۱۴۷) این دل‌ها ظرف علوم است بهترین دل آن قلبی است که ظرفیت آن بیشتر، مبسوط و دارای شرح صدر است، «سینه خواهم شرحه شرحه». (مثنوی معنوی، دفتر ۱: ۱) برخی از مطروفاها بر سعه ظرف می‌افزایند؛ همین علم (نافع)، ظرفیت عالم را بیشتر می‌کند. هر علمی ظرف خود را بیشتر نمی‌کند. «كُلُّ وَعَاءٍ يَصِيْقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسَعُ». (نهج البلاغه: ح ۲۰۵) حضرت فرمود هر ظرفی با آمدن مطروف از ظرفیت آن کاسته می‌شود مگر ظرف دانش. علم، مطروفی است که بر ظرفیت می‌افزاید. برخی علوم همانند اجرام مادی از ظرفیت ظرف می‌کاهند؛ قلبی که برای علم برهانی و استدلالی خلق شد آن را با فسانه پُرکردن و علمی که «عِلْمٌ لَا يَصُرُّ مَنْ جِهَلُهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلْمُهُ» (الکلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۲) اسراف است؛

ی- علم باقی و جاری در آخرت: مردان الهی بدون هراس از مرگ، مرگ را به جای خود می‌میرانند؛ (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)؛ (آل عمران: ۱۸۵). هر ذائقی مذوق را هضم می‌کند و از بین می‌برد. در صحنه برزخ انسان هست ولی مرگ نیست، پس تا (لِقَاءَ اللَّهِ) (عنکبوت: ۵) راه طولانی است و اگر قرآن به انسان آموخت (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَيَّ رَبِّكَ كَذْحًا فَمُلَاقِيهِ)؛ (انشقاق: ۶) یعنی نابودی

در کار نیست، مرگ تخلّل عدم بین متحرك و مقصد نیست، مرگ هجرت مرحله‌ای است؛ پس از مرگ، انسان باید علمی داشته باشد که در برزخ و معاد کارآمد باشد. در هر مقطعی از راه، رهنمائی خاصی است؛ که باید به سلاح سراج و صراط، به علم صائب و عمل صالح مسلح بود. تنها انسان است که دشمن درونی هم دارد؛ یعنی وهم در اندیشه مزاحم عقل برهانی و شهوت در انگیزه مزاحم عقل عملی است که «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»؛ (الکلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۱) فرشتگان بدون وهم و شهوت بوده، اهل مبارزه نیستند، نه دشمن درون دارند و نه بیرون؛ (وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ) (صافات: ۱۶۴) دشمن بیرونی انسان مزاحمان استکبار هستند که همواره سخن آن‌ها (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ) (اعراف: ۱۲) است و قدرت طلب هستند. دشمن درونی وهم ناسازگار با عقل و شهوت ناسازگار با انگیزه است. اگر از دشمن بیرونی نجات پیدا کرد، از دشمن درونی؛ در جهاد اکبر بین عقل و قلب، جهاد لطیف و ظریفی رخ می‌دهد؛ عقل همواره با استدلال سرگرم است می‌گوید باید بفهمیم، قلب می‌گوید فهمیدن با علم حصولی مشکل را حل نمی‌کند، باید ببینم (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ). (نحل: ۹۶)

انسان تازه‌ای است سه مقطع جهاد اصغر، اوسط و اکبر را در پیش دارد و «كادح الي رب» است باید علمی تهیه کنند که تمام این مقاطع را تأمین کند. علم غیر الهی چنین نیست، اما علم الهی صبغه وجهه‌ای دارد. اگر علم چنین بود هرگز (لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا) (حج: ۵) دامن‌گیر انسان نمی‌شود، از گزند سب و مبالغه مصون است. انسان از هر پلیدی بخواهد مهاجرت کند به جایی می‌رسد که علم استدلالی برای او پای چوبین است علمی متصل به علم الهی لازم دارد که نافع و قوی باشد. ممکن است کسی علم خوب داشته باشد، ولی باز خاموش شود، زیرا علم گاهی عطیه و افاضه خدا و بعضاً ارتباط خداست. گاهی خداوند به کسی علم صائب عطا می‌کند، اما نگهداری این علم را به او می‌سپارد و اگر قلبی را به علم خود متصل می‌کند، آن علم، فعلی است نه ذاتی و فعل خداست نه در مقام ذات خدا، هرچند علم فعلی به مقام ذات خدا مرتبط است؛ ولی انسان به علم فعلی خدا مرتبط است و به پایان نمی‌رسد. «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَا تَأْتِرُقِ السَّمَاءُ أَعْلَمُ». (نهج البلاغه: خ ۱۸۹)

ک- علم متصل و منزل الهی: خداوند قرآن را انزال کرد، نه از جنس نزول باران، بلکه آن‌را به زمین آویخت؛ یک طرف قرآن به دست خدا و طرف دیگر به دست ماست. اگر جامعه‌ای قرآنی شد، علم و فیض آن قرآنی است. در همان حدیث «إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ...». (ابن حیون، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸)

از پیامبر (ص) رسیده است که این دو ثقل یکی قرآن، ثقل اکبر و یکی ثقل غیراکبر که اهل بیت رسول خدا هستند، قرآن سببی است که «سَبَبُ طَرَفُهُ بَيْدُ اللَّهِ وَ طَرَفُ بَأْيْدِيكُمْ» (مفید، ۱۳۶۴: ۱۳۵) قرآن و علوم قرآنی انداختنی نیست، آویختنی است. اگر کسی قلب خود را ظرف معارف توأم با قرآن و عترت همزمان قرار دهد، علمش از بین نمی‌رود، هرچند کم شود؛ ولی قطع نشود.

اثبات همگرایی علوم، مفهوم نور و علم نور الهی

از منظر اسلامی و فلسفه رئالیسم علم نور الهی است و خداوند به‌عنوان نور علی نور. هریک از شاخه‌های علم به‌منزله پرتوی از نور الهی است و نشاندهنده این است که هریک به‌صورت مستقل شاخه‌ای از نور، الهی است و در هریک از علوم به‌عنوان جنبه‌ای از اسما الهی متبلور بوده و بی‌واسطه با آن مرتبط بوده و تحت اثر آن در طبیعت نقش آفرینی می‌کند. اگر این انوار و پرتوهای الهی ناشی شده از خداوند است، چگونه در دنیای امروز با گسترش علوم و سطح دانش، مشکلات نوع بشر بیش از پیش شده و آنچه امروز ناشی از پیشرفت عاید بشریت شده است چیزی جز ناآرامی، کم‌رنگ شدن همدلی و انسانیت و عدم درک مفاهیم معنوی در سطح عموم نبوده است. این موضوع محدوده دانشگاه‌ها و مراکز علمی کشورهای در حال پیشرفت نبوده و بیش‌ترین مشکل حتی در جوامع توسعه یافته نیز قابل ملاحظه است.

دانشگاه گسترش علوم را در قالب علم محض منفرد صورت می‌دهد، خواسته یا ناخواسته، دانشگاه با رویکرد فعلی در کشورهای در حال پیشرفت نظیر ایران، که بدون اغراق دنباله‌رو سیستم دانشگاهی متعارف شده در دنیا است، نتوانسته است در علوم و روح بشری همگرایی ایجاد نماید. اگر در گوشه‌ای از دنیا جمع‌گرایی افزایش یافته، اثرات مخرب دیگری اعم از افسردگی‌های اجتماعی، فردی و ماشینی شدن ارتباط انسانی را به‌همراه آورده است. علت واگرایی روح بشری و انزوای معنویت، فرای از بحث اعتقادی، به دلیل واقعیت و هدف واحد نداشتن علوم است، که آن‌ها را در عرصه‌های مختلف و اگر می‌سازد. مهندس مکانیک در طراحی خودرو به پزشک معالج یا کارشناس ادبیات احتیاجی ندارد! اگر خداوند نور علی نور و مرکز اتساع انوار و اسما الهی شناخته می‌شود و هریک از علوم به‌عنوان پرتوی الهی در این جهان طنین‌انداز در نظر گرفته شوند، پس منشأ تمام انوار الهی از ذات خداوند است، پس هرکدام از انوار الهی با اتساع از ذات اقدس، در جهان پرتو افکن بوده و تمثیل آن (معاذالله) به وجود مرکز نوری چون یک چراغ در یک اتاق، تصویری می‌تواند باشد از

چگونگی وجود و توسعه علوم، که در آن هر پرتو نوری، می تواند شاخه ای از علوم اعم از مهندسی، ادبیات، پزشکی و.... باشد. در این گسترش، جایگاه انسان ها در طول تاریخ حدی میانه در این تمثیل است. به گونه ای که در هر برهه از تاریخ سطح علم بشر به میزان قابل توجهی در کشفیات مطرح شده در هر زمان، جایگاهی را مابین مبدأ نور و محل انتشار آن به انسان داده است. در این نمایش با دور شدن از مرکز انتشار (چراغ) سطح تحت تأثیر افزایش می یابد و نشان می دهد که علوم وقتی در معرض انتشار قرار می گیرند و واشکافی می شوند، هرچند هریک جزئی از ذات و اسما خداوند هستند اما در راستای گسترش خود و در توسعه کاربرد ظاهری، دارای ماهیت و اگر نسبت به علوم دیگر هستند که در مجاورت هم قرار گرفته اند و این ماهیت و اگر اگرچه توسعه داشته اما دارای واقعیتی دیگر از جنبه دور شدن از ذات اقدس و مرکز انتشار نیز هست. در واقع علوم وقتی دارای راستای الهی هستند که در مسیر تعالی به همگرایی متمایل باشند و در این صورت الهی خواهند بود و اگر واگرایی و عدم تناسب در بین علوم مختلف باشد، جهت گیری غیر الهی و مسیر مخالف حرکت به سمت خدا خواهند داشت. به تعبیری هنگامی که آدم (س) در بهشت خلاف امر الهی به کشف و درک میوه ممنوعه متمایل گشت، گویی با گسترش دانش خود به دور شدن از بهشت الهی و نزدیک شدن به وعده گاه شیطان رسید! و همین باعث طرد وی گشت.

در مفاهیم مذهبی این موضوع با عناوین دیگر قابل تطبیق است، بر مبنای روایات و آیات قرآن، "خداوند تمام علم کائنات از ازل تا ابد را (به صورت نور الهی در قلب پیامبر (ص)) به ودیعه گذارده است" این مضمون ترکیبی، از ودیعه علم الهی به پیامبر، اشاره به وجود آنچه لازم است در قرآن هست، و نزول قرآن چون نور به قلب پیامبر، دارد. به عبارتی، علم موجود در کائنات به صورت نور الهی است، این علم به فرستاده خداوند در قلب وی به ودیعه قرار گرفته است. (نه در مغز)، این علوم قابل جمع و همگرایی و دارای صفت و مضمون مشترکه بوده، دفعاً قابل اعطا هستند و نحوه استفاده عالم کامل، پیامبر (ص)، به این علوم کامله با وجود دارا بودن کل آن با تصور متعارف که توجیه کاربرد در محدودیت زمانی برای ایشان دارد، متفاوت است.

انا مدینه العلم و علی بابها، مصادیقی از این آیات هستند. برداشت و استفاده رسول خدا (ص) از علوم کامله تحت تسلط وی، علی رغم زمان و امکانات محدود شده به تاریخ حضور، با نحوه استفاده و توسعه این علوم توسط بشر امروزی متفاوت است که نشان از جهت گیری معکوس بشر امروزی نسبت به روش رسول خدا است، اینچنین که انسان در کشف اموری که به تجربه و تحقیق

تجربی به آن نائل می‌شود به دلیل یک بعدی نگری و عدم اعتنا به علوم همجوار و برای واگرایی به سمت غیرالهی، دارای رفتارهای به ظاهر هنجاروار، و در باطن مخرب شده است. از جمله مصادیق آن، بن بست های زیست محیطی و سلامتی در تولید وسایل نقلیه و زندگی ماشینی، تأمین زنجیره انرژی و فجایع انسانی و گسترش خشونت و جنگ های فرامنطقه ای در تولید اسلحه، عدم تناسب کارکرد فیزیولوژیکی بدن با محیط و مصرف بی رویه انرژی در تولید و مصرف برق، است.

مسیر تکامل علوم باید انسان را به ضرر کمتر برساند ولی به مشکلات بزرگ تر رسیده است. والعصر، ان الانسان لفی الخسر، در تاریخ، نشان می دهد که انسان در ضرری از جنس خسران، ضرر از سرمایه، نه از سود است که موجب گسترش به ظاهر علوم بشری ولی به نقطه ای تاریک تر است. نوع کاربرد علوم به ظاهر امروزی، بسیار مهم است، در نظام ماتریالیستی حاکم بر جهان، کاربرد این علوم منتهی به استفاده بیشتر از منابع بشری و برهم زدن نظم و تعادل طبیعت است، که نشان دهنده اثرات متقابل محیطی مخربی در توسعه هریک از شاخه های فناوری است. در تولید سلول های تولید برق خورشیدی، عدم راندمان بالا و گرم شدن مضر محیط اطراف، در تولید وسایل برقی، ماهیتی غیرطبیعی با اثرات اضافی و مزاحم، اسراف در وسایل ساخته شده قبلی و توجه به ظواهر فریبنده کم اثر و وقت گیر را موجب می شود. در زمینه پزشکی بن بست های رفتاری برخی از معالجان و همچنین وجود داروهای با یک اثر و چند ضرر، نظم طبیعی را برهم زده است.

در زمینه مهندسی، بناهای بلند مرتبه جرأت ایجاد پیدا کرده اند و این موضوع در کمال تعجب خلاف روایات مذهبی و حتی اصول روانشناختی و انرژی درمانی، یادآور مثال های روشن از قرآن و قوم عاد و ثمود می گردد. در کلیه زمینه ها توسعه واگرایی علوم باعث رشد بیش از حد تعامل نامفید بشر شده و انسان امروز از همه امکانات خود استفاده نموده تا بیش از پیش فعال باشد، خسته شده و برای رفع خستگی استراحت کند و به این واسطه فرصت اندیشیدن را نداشته باشد. تناقضی اصلی در روح کاربرد تکنولوژیک که اندیشه ای است تا ما را از اندیشیدن باز دارد. این چنین است که بشر با گسترش علوم، نه در مسیری الهی، به بسط مصادیق آن پرداخته و از منبع علم دور شده و شیطان وار حرکت کرده است. ضرر اولی تری نیز در این چهارچوب به وی می رسد و آن ایجاد اعتماد به نفس کاذب به خود، به جای توکل و اعتماد به خداست. انسان با گسترش مصادیق علوم فکر می کند که بیشتر می فهمد (توهم دانایی)، درحالی که بیشتر می داند و در واقع کمتر می فهمد. اینچنین است که

سود و ضرر خود را تشخیص نمی‌دهد و با دست خود به "ظهر الفساد فی آبر و البحر..." می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

در دانشگاه امروز جهت‌گیری به سمت گسترش و واگرایی علوم است. نگاه به موضوع علم باید با نگرش همگرا صورت گیرد و این موضوع در اندیشه فلسفه رئالیستی قابل مشاهده است، در این سیستم آموزشی است که افرادی چون حکیم ابوعلی سینا نیز به وجود می‌آید، کسی که اگر به مشکل علمی برخورد می‌کند، با اقامه نماز به پاسخ خود می‌رسد و یافته‌های علمی وی قرن‌ها مرجع علمی جهانی است. توجیه مسئله فوق یعنی ارتباط متافیزیک و مسائل علمی در علوم امروزه لازم به واکاوی است. نمونه‌هایی در حوزه‌های مختلف علوم از شاگردان امام جعفر صادق (ع) تا علامه‌های بسیاری که متأسفانه در سده اخیر درصد پیدایش آن‌ها رو به افول گذارده است، قابل بازشناسی است. مضامینی از این دست در حوزه علوم تجربی وجود دارد، جایی که ابوعلی سینا در شفا مطالعه علوم تجربی را عین مطالعه فقهی و منتج و ممزوج باهم می‌داند. این معنی مضمون اصلی دانشگاه اسلامی باید باشد که منجر به حکمت محوری در توسعه آموزش عالی است. برخلاف نگاه سکولار به دانش دانشگاهی، یعنی علمی که در مصادیق کاربرد اثری مستقیم از روابط الهی نمی‌بیند. دانشگاه‌ها باید بتوانند با شیوه‌های فرا رشته‌ای و اجماع به تغییر سبک پرداخته و علوم را همگرا نمایند. یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های مورد نیاز در دانشگاه‌ها برای رسیدن به این هدف، ایجاد هسته‌های تفکر بین رشته‌ای است. در این خصوص می‌توان با ایجاد مراکز مشخص در دانشگاه‌ها موضوعاتی در قالب‌های پژوهشی با مضامینی ترکیبی از علوم مجاور ایجاد نمود و موضوعات تحقیقی برای دانشجویان معرفی کرد. از طرف دیگر در این مراکز می‌توان تحقیقات صورت گرفته در گذشته در دانشگاه‌ها را به شکل انتقادی مورد بازنگری و تحلیل بیشتر قرارداد، و از زوایای دیگر نیز بررسی نمود.

در تمامی این طرح‌ها، رشته‌های علوم انسانی و دینی از جمله فلسفه و عرفان الهی می‌تواند با نگرش‌های اسلامی و رئالیستی در کنار تمام شاخه‌های علمی و فنی به این امر کمک نماید. یکی از موضوعات مهم که در اندیشه‌های اسلامی به آن اشاره شده است تحقیق و تدبر در قرآن است. در واقع موضوعی که متأسفانه خلاف فرمایش پیامبر (ص) دیگران در عمل به آن از ما پیش افتاده‌اند،

در این طرح می‌توان با تشکیل کارگروه‌های مختلف متشکل از اندیشمندان رشته‌های مختلف به طرح موضوعات مهم برگرفته از قرآن پرداخت و راجع به آن‌ها تحقیق نمود و یا آن‌را به پیوست الزامی برای تحقیقات تبدیل کرد. یکی از روش‌های مهم دیگر در رسیدن به این اهداف، تحقیق در سیره‌های انبیا و ائمه معصومین است که در واقع به‌عنوان افراد صاحب علوم کامله با تطبیق رفتار و سنت‌های آنان به نتایج علوم و حکمت عملی رسید و با تحقیق در این زمینه به ریشه برخی از آن موضوعات در حد فهم بشر رسید.

از مهم‌ترین ارکان علوم کامله، علوم عملی و عمل کردن به علوم است که می‌بایست توسط فضاهایی از قبیل ارتباط با صنعت اجرایی و عملیاتی گردد. در این طرح می‌توان با فاصله گرفتن از نظام مصرفی به ایجاد قوانین زیرساختی و قوانین عملی در رسیدن به اجتماع ایده‌آل پرداخت. از مهم‌ترین گزینه‌های قابل پیشنهاد، ایجاد گرایشی جدید در رشته‌های مختلف است، که در آن به تحقیق در زمینه تخصصی یک رشته و با نگرشی حکمت‌وار و باتکیه بر قوانین الهی و سنت‌های پیامبران و ائمه؛ تحقیق صورت گرفته و به پژوهش در زمینه رشته مورد نظر در متون و سنت‌های الهی پرداخت. هدف اصلی ایجاد پایگاهی در درون دانشکده‌های علوم مختلف برای ایجاد ارتباطی بین آن‌ها و پژوهش همگرا به آن علم است. این خود موجب می‌شود از تک‌روی و تک‌بعدی شدن علوم عبور و به ارائه کاربردی از علوم مختلف به صورت حکیمانه و باتکیه بر اصالت وجود رسید و می‌توان ارتباط این رشته‌ها توسط دانشکده‌ای مستقل از ترکیب همه شاخه‌ها در دانشگاه‌ها ایجاد گردد. ایجاد این همگرایی علوم می‌تواند به پارادایم مبتنی بر تمدن نوین اسلامی منجر شود.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۳). *دعائم الاسلام*، قم: نشر موسسه آل البيت.
- اکرمی، ایوب (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی طبقه بندی‌های علوم در تمدن اسلامی» *مجله معرفت*، س ۱۹، ش ۱۵۱، صص ۸۸-۷۱.
- السید الرضی (۱۳۸۷ ق/ ۱۳۴۶). *نهج البلاغه*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، حکمت ۱۰۷-۲۷۴-۱۴۷-۲۰۵ و خطبه ۱۹۳-۱۸۹.
- الکلینی (۱۳۶۷). *الکافی*، تهران: نشر حیدری.

- جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله (۲۰۰۶ م/۱۳۸۵). ریاض الابرار، ناشر موسسه التاری العربی، ج ۲.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۵). «آینده جهان از نظر اسلام»، *مجله الکترونیکی اسراء*، ش ۸.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «علم نافع و هویت ساز» *فصلنامه اسراء*، س ۱، ش ۱.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق از احمد واعظی، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹). «سخنرانی پیرامون دانش و دانشگاه اسلامی» *پایگاه اینترنتی حمزه*.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹). «علوم انسانی در صبغه اسلامی» *مجله عیار*، ش ۲۳.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۹۶). «پیام آیت الله جوادی آملی به سومین دوره طرح نخبگانی علوم انسانی» *پایگاه اینترنتی اسراء*.
- حسینی اختیارالدین، (۱۴۳۰ ق/۱۳۸۸). *اساس الاقتباس*، قاهره: نشر دارالآفاق العربیه.
- خان احمدی محمد، داریوش فرهود، بیژن رنجبر، مریم مال میر (۱۳۹۵). «اخلاق در همگرایی علوم و فناوری»، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، س ۱۱، ش ۲، صص ۱۰-۱.
- رضوی، سیدابوالفضل (۱۳۸۸). «تاریخ و ضرورت همگرایی با علوم اجتماعی» *فصلنامه تاریخ اسلام*، س ۱۰، ش ۴، صص ۸۱-۶۵.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶). *کارنامه اسلام*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ۵.
- زیدان، جرجی (۱۳۷۲). *تاریخ تمدن اسلامی*، ترجمه علی جواهرکلام، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵). «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر» *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۴۴-۴۳، صص ۳۱۱-۲۷۹.
- علی‌یاری، حسن (۱۳۹۴). «نقش کشورهای غربی در چگونگی شکل‌گیری اندیشه سلفی» *مطالعات بیداری اسلامی*، س ۴، ش ۷، صص ۱۳۸-۱۱۹.
- قدوسی، حسن (۱۳۹۳). *نکته‌های ناب*، تهران: نشر معارف.
- کافی، مجید (۱۳۹۵). «الزامات نظری احیای تمدن اسلامی ایرانی» *مطالعات بیداری اسلامی*، س ۵، ش ۱۰، صص ۳۲-۱۱.
- کفعمی، ابراهیم (۱۴۱۴ ق/۱۳۷۳). *المصباح*، بیروت: نشر موسسه العلمی للمطبوعات.

کوهن، تامس (۱۳۸۹). *ساختار/تغییرهای علمی*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: نشر فلسفه و کلام.

گودرزوند چگینی، مهرداد (۱۳۹۷). «رویکرد دانشگاه‌های نسل چهارم کار و عمل-مورد مطالعه: دانشگاه‌های کمبریج، استنفورد و هاروارد» *فصلنامه آموزش مهندسی ایران*، س ۲۰، ش ۷۸، صص ۱۶-۱.

مجلسی محمدباقر (۱۳۶۳). *بحارالانوار*، تهران: نشر کتابخانه مسجد حضرت ولیعصر، مترجم ابوالحسن موسوی همدانی، ج ۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *آشنایی با علوم اسلامی ۱- منطق و فلسفه*، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ شصتم.

مفید، محمد (۱۳۶۴). *مالی*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

ملایری، موسی (۱۳۸۷). «علوم اسلامی، قرآن و توسعه»، *مجله پژوهش دینی*، ش ۱۶، صص ۹۹-۱۱۸.

مولوی، جلال الدین بلخی (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*، توفیق هـ سبحانی، تهران: مؤسسه الطبع

والنشر، دفتر سوم، بخش ۲۲۶-دفتر ششم، بخش ۱- دفتر دوم، بخش ۹-دفتر اول، بخش ۱.

نصر، سیدحسین (۱۳۷۹). *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، قم: موسسه فرهنگی طه.

Hamm R, Kopper J (2015), "Fourth Generation Universities and Regional Development" *Higher education institutions and regional development*, Proceedings of the 3th ERSA international workshop.

Wissema, J.G, (2009), *Towards the Third Generation University Managing the University in Transition*, Edward Elgar Publishing Limited the Lypiatts, Massachusetts, USA

Lukovics, M., & Zuti, B. (2015), "New Functions of Universities in Century XXI Towards `Fourth Generation` Universities" *Transition Studies Review Journal*, 22(2).

WilliamSims B. and Mihail C. Roco (2005), *Managing nano-Bio-Info Cogno Innovations: Converging Technologies Insociety*, National Science Foundation, Springer, Dordrecht.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال دوم (دوره جدید) / شماره هشتم / تابستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.2.8.4.9

بررسی کتابشناسانه آثار تودور نولدکه در زمینه شرق شناسی تمدن اسلامی (۱۸۳۶-۱۹۳۰ م)

عبدالرفیع رحیمی^۱ / فوزیه جوانمردی^۲
(۹۰-۱۱۱)

چکیده

از قرن نوزدهم با شروع تحقیقات شرق شناسی اسلامی در سرزمین های آلمانی زبان (آلمان، بلژیک، اتریش، لوکزامبورگ، سوئیس)، شاهد جایگاه حاشیه ای آن در زندگی فکری محققان این ناحیه هستیم. وجود تعبیر عامیانه، بر جدی نبودن و حالت تفنی داشتن مطالعات شرق شناسانه در آلمان دلالت دارد. باوجوداین، سرزمین ژرمن محققان بزرگی در زمینه مذکور در دامان خود پرورش داد که از جمله این شرق شناسان تمدن اسلام می توان تودور نولدکه، خاورشناس برجسته و متخصص تاریخ و تمدن اسلام را نام برد. پژوهش حاضر بر آن است تا با به کارگیری روش توصیفی-تحلیلی به بررسی افکار و انگیزه های این شرق شناس معروف آلمانی پردازد. با واکاوی منابع مختلف می توان گفت، بهره مندی نولدکه از علوم مختلف، هم چون، آگاهی از علوم مربوط به خاورشناسی، پرداختن و توجه به رشته های تاریخ و تمدن اسلامی، تسلط بر زبان های سامی، حقیقت جویی، نگاه لغت شناسانه و دقت و بصیرت در تمام آثار برجای مانده از وی از جمله دستاوردهای این پژوهش نسبت به شخصیت علمی این مستشرق به شمار می رود.

واژه های کلیدی: خاورشناسی، نولدکه، تمدن اسلام، ایران، آلمان، علم.

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول) aghabeigom@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین، قزوین، ایران.

fouziehjavanmardi@yahoo.com

مقدمه

در سده ۶ ق. برابر با ۱۲ م. بیشتر اعضای کلیسا، مردم مغرب‌زمین را به جنگ صلیبی بر ضد مسلمانان فرامی‌خواندند، اما پطرس مکرّم^۱ تأکید می‌کرد که برای غلبه بر مسلمانان فعالیت‌های تبلیغی؛ بیش از جنگ می‌تواند مؤثر باشد، مشروط بر آنکه مبلغان نخست اسلام را بشناسند و این آغازی بر شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی شد. وی دستور داد قرآن ترجمه شود؛ عملی که تا این زمان بی‌سابقه بود و اقدام بسیار مهمی به‌شمار می‌آمد؛ زیرا برای نخستین بار بود که منبع اصلی شناخت اسلام در دسترس غربی‌ها قرار می‌گرفت تا براساس آن به پژوهش درباره سرزمین‌های شرقی دست بزنند. در این میان مستشرقان زیادی دست‌به شرق‌شناسی زدند که تودور نولدکه آلمانی در زمره این افراد بود. وی تحصیلاتش را در رشته الهیات و فلسفه و کلیه زبان‌های سامی تا مقطع دکتری به پایان رساند و در پایان‌نامه خود با عنوان تاریخ قرآن در دو بخش، به تاریخ ادبی قرآن، با استفاده از منابع اسلامی و تحقیقات خاورشناسان اروپایی پرداخت و موجب پدید آمدن آثاری شد که هم از لحاظ کمی و هم از حیث کیفی فراوان و قابل تقدیر است.

مسئله پژوهش حاضر آن است که آثار مهم خاورشناسانه و مبتنی بر دین اسلام نولدکه چه بوده و در مطالعات شرقی خود چه نیات و انگیزه‌هایی داشت؟ برداشت‌هایی که افراد مختلف از این محقق داشتند، نشان دهنده اهمیت آثار نولدکه است. از جمله ادوارد گرانویل براون^۲؛ خاورشناس بریتانیایی قرن ۱۹ و ۲۰ م. که می‌گوید: «بی‌شک بعضی از خاورشناسان در تحقیقات خود فقط در جستجوی حقیقت علمی و ادبی و تاریخی بوده و خواسته‌اند به جهان دانش و ادب خدمت کنند و کوشش‌های ملل دیگر را در نشر معارف بشر و تمدن جهانی به جامعه خود و جهانیان بشناسانند و احترام و قدرشناسی جوامع را نسبت به ملت‌های متمدن و متمدن باسابقه دیرین و کهن، جلب نمایند و برانگیزند.» (براون، ۱۳۶۹: ۳-۴) وی نولدکه را در ردیف این گروه از مستشرقین قرار داد و افرادی نظیر او را به دور از غرض‌ورزی‌های استعمارگران و سیاست‌مداران و بازرگانان می‌دانست و آن‌ها را افرادی صرفاً طالب حقیقت معرفی می‌کند. رژی بلاشر^۳ خاور-شناس بزرگ فرانسوی که از شاگردان برجسته نولدکه بود، درباره استادش می‌گوید: «کار شگرف

1. Peter Makram

2. Edward Granville Browne

3. Régis Blachère

تاریخ قرآن را مدیون نولدکه و مکتبش هستیم.» (بلاشر، ۱۳۷۲: ۲۸) نولدکه با طبقه‌بندی خاص خود، نکاتی را به‌صورت اطمینان‌بخش روشن ساخته و در ارتباط با سیر تاریخی نزول قرآن، انتظار خواننده غربی را به درک معانی آن برآورده می‌کند. در واقع «بدون دسترسی به طبقه‌بندی نولدکه آشنایی با قرآن به آسانی ممکن نبود زیرا ناهماهنگی اسلوب کتاب سبب گمراهی می‌گردید.» (بلاشر، ۱۳۷۲: ۵۲) استیفان فیلد^۱ نیز درباره تاریخ قرآن نولدکه می‌گوید: «هر شرق‌شناسی که بخواهد به پژوهش‌های شرقی بپردازد باید کتاب نولدکه را بخواند» و اعتراف می‌کند که در فهم فرهنگ و تمدن اسلام، این نسل همواره بر پژوهش‌های نسل پیشین خود تکیه می‌کنند، این واقعیتی است که خود شرق‌شناسان نیز به آن اعتراف کرده‌اند. (الدسوقی، ۱۳۷۶: ۱۰۸)

قریب هفتادوپنج سال پس از زمانی که نخستین چاپ «تاریخ قرآن» نولدکه در سال ۱۸۶۰ م. انتشار یافت، دانشمند ایرانی ابوعبدالله زنجانی در بخش‌های پایانی کتابش به اثر بازنگری شده تاریخ قرآن اشاره کرد. زنجانی، نولدکه را دانشمندی بزرگ خوانده و تاریخ قرآن او را کتابی با ارزش دانسته و حتی چکیده‌ای از مباحث وی در باب ترتیب نزول سور قرآن را در کتاب خود آورده است. (زنجانی، بی‌تا: ۱۷۶) در دیدگاه معاصرینی چون گنورگ اشتاوت، اسلام‌شناس آلمانی، نولدکه ابتدا از اسلام متنفر بود و این گلدزیه‌ر بود که با نامه‌هایی که برای وی نوشت از اصالت علمی که در تفسیر قرآن و حدیث وجود داشته، دفاع کرد و او را به بررسی اسلام تشویق کرد. طی همین نامه‌ها بود که نولدکه هم به اهمیت اصالت این متن و سایر متون اسلامی پی برد. (نگارنده: ۱۳۷۲/۱۰/۹۴) اسدالله مبشری نیز در مقدمه ترجمه کتاب درآمدی بر قرآن بلاشر چنین آورده است: «مستشرقانی چون نولدکه و شاگردانش به دنبال آن بودند که اهمیت قرآن را نشان بدهند و این‌که اندیشه‌ها و مطالب درباره مؤسس اسلام و قرآن که پیش از این در اذهان مردم اروپا جای گرفته واقعیت ندارد و با دید اسلام منطبق نیست بلکه پیوسته تصویری که هرگز با واقعیت انطباق نداشته را در ذهن داشتند.» (ر.ک به مقدمه درآمدی بر قرآن)

اما ادوارد سعید؛ نولدکه را از دوست‌داران تمدن و فرهنگ یونانی می‌دانست که علاقه خود به یونان را از طریق اظهار عدم علاقه آشکار به شرق، ابراز می‌کرد، درحالی‌که شرق بالاخره جایی بود که موضوع مطالعه و تحقیق وی را تشکیل می‌داد. (سعید، ۱۳۷۷: ۳۷۵). وی درجایی دیگر می‌گوید: «که حاصل جمع همه کارها و فعالیت‌های او در مورد شرق تأکید و تأییدی مجدد بر این نظریه

بود که مردم مشرق زمین افراد پست و پایینی هستند.» (سعید، ۱۳۷۷: ۳۰۷). باتوجه به نظریات مختلف و در بررسی آثار موجود از تنودور نولدکه، اگرچه وی به راستی مبدع سبک‌های جدیدی برای شرق‌شناسی شد که چندان مطلوب مسلمانان نبود، ولی نباید از نظر دور داشت که وی تشنه حقیقت‌جویی و پرورش‌یافته مکتب کشوری بود که مستشرقان آن چندان به جنبه استعماری شرق توجه نمی‌کردند و بیشتر به دنبال جنبه علمی تحقیقات خود بودند. حتی در موارد زیادی نولدکه افرادی چون لامنس را به دلیل استفاده از منابع مجعول و سست سرزنش می‌کند. به طور کلی طبق دیدگاه‌های مختلف در مورد نولدکه، وی بیش‌ترین تأیید را از سوی جامعه غربی داشته است. اما به اذعان افرادی نظیر سعید نیز، نولدکه شرق را در رده پایینی می‌دانست. حتی اگر بی‌طرفی کامل وی را بپذیریم چنانکه مورد تمجید افرادی چون زرین کوب، زنجانی، دهخدا و... قرار گرفته است، ولی نباید از نظر دور داشت که در آثار وی به موارد معدودی برمی‌خوریم که قبول آن‌ها ما را با مشکل روبه‌رو می‌کند. چنانکه، در برخی موارد به نتیجه‌هایی می‌رسد و مسائلی را مطرح می‌کند که درواقع برداشت خود وی است و پایه علمی چندان به دنبال ندارد.

در پژوهش‌های پیشین صرفاً به تاریخ قرآن تنودور نولدکه پرداخته شده و نقدهایی هم که بر او شده براساس همین اثر وی است و لذا سایر آثار و تفکرات وی مغفول ماند. در این پژوهش سعی بر آن شده با بررسی زمینه‌های فکری، اجتماعی دوره محقق و نیز مطالعه مستقیم برخی از آثار نولدکه، به تحلیلی همه‌جانبه درباره وی دست پیدا کنیم. ازجمله این آثار می‌توان به شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان از محمد حسن زمانی، مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن اثر محمدجواد اسکندرلو که تنها به جنبه انتقادی وی پرداخته است. تاریخ قرآن، تألیف محمود رامیار اثری جامع که به بررسی همه مؤلفان قرآن شناس از جمله نولدکه پرداخته است. به طور کلی می‌توان گفت حتی آثاری چون اس‌ترنر^۱ و ادوارد سعید هم بیشتر تمرکزشان روی شرق‌شناسی بود و نه فرد خاصی، لذا در رسالات نگاشته شده‌ای که شاخص‌ترین آن‌ها مربوط به تقی صادقی است، فهرستی از مقالات فارسی مرتبط با نولدکه نیز موجود است؛ از جمله احمد سعدی و صفر نصیریان، بررسی دیدگاه نولدکه درباره نبوت و وحی، سید محمد باقر حجتی، سید عقیل نسیمی، بررسی و نقد برخی دیدگاه‌های نولدکه درباره جمع قرآن. بررسی دیدگاه‌های نولدکه در مورد رسم الخط و قرائت قرآن. به طور کلی مقالات و کتب بسیاری نیز به زبان‌های مختلف چون انگلیسی و

آلمانی و.. نوشته شده است، اما به نولدکه، به عنوان بخش کوچکی اشاره کرده اند و در مجموع پژوهشی جامعی در این زمینه یافت نمی شود.

بررسی مفهوم شرق شناسی

در دیدگاه کلی، شرق شناسی به رشته ای گفته می شود که درباره کشورهای شرقی گفتگو و قضاوت کرده و واقعیت های آن را بررسی و تفسیر می کند. شرق شناس نیز به کسی اطلاق می شود که مطالعات وی به نحوی با مشرق زمین نسبت پیدا کند. ادوارد سعید خاورشناسی را نوعی سبک فکری می دانست که بر مبنای یک تمایز بود شناختی و معرفت شناختی میان «شرق» و غالب موارد «غرب» قرار دارد. (ادوارد سعید، ۱۳۷۷: ۱۵) در بررسی معنای لغوی، «استشراق» و معادل انگلیسی آن «Orientalism» است؛ این واژه به عقاید یا سیاست شرقی و رشته ای که به قول دهخدا بحث از زبان و علم و ادب ملل خاور می کند. (دهخدا: ۱۳۷۳: ۸۳۲۳) اشاره دارد.

فرهنگ ویستر، «oriental» را مشرق زمین، آسیا، یا خاور و ناحیه ای که به جغرافیای طبیعی وابسته است (Guralnikmm, 1986: 1002) و «Orientalism» را نوعی از ویژگی های رفتاری و نیز مطالعه فرهنگ مردم مشرق زمین (Ibid: 1003) می داند. فرهنگ آکسفورد نیز «Orientalism» را «خاورشناسی، زبان هنر و دیگر امور کشورهای شرقی» و نیز واژه «Oriental» را عبارت از کشورهای شرق دور، مانند ژاپن و چین می داند. (homby, 1989: 873) مفهومی که این تعریف را از خاورشناسی ارائه می دهد آن قدر کلی است که به نظر می رسد شرق شناس باید به همه یا حداقل بخش عمده ای از جوامع شرقی احاطه داشته باشد تا بتوان او را شرق شناس نامید. المنجد نیز استشراق را «توجه و اهتمام غربی ها به میراث و تمدن و زبان شرق» و مستشرق را «ادیب غربی که به بررسی میراث و تمدن و زبان شرق اهتمام می ورزد» (المنجد، ۲۰۰۱: ۷۶۵) معنا کرده است. معلوف «عالم و آگاه به زبان ها و ادبیات و علوم شرقی» را مستشرق می نامد. (معلوف، ۱۳۹۰: ۳۸۴)

شرق شناسی در ابتدا مفهومی کلی بود، همان طور که ادوارد سعید هم تعریف عام تر آن را این گونه ارائه داده بود. در واقع شرق شناسی تمام جنبه ها و شئون شرق را در بر می گرفت و به مرور زمان به سوی تخصصی شدن پیش رفت. (امیرخانی فراهانی، ۱۳۹۳: ۱۹) به طوری که در فرآیند تخصصی شدن آن به شاخه های متعددی از جمله: اسلام شناسی، ایران شناسی، هند شناسی، ترک

شناسی، مصر شناسی، چین شناسی و تقسیم شد. (الویری، ۱۳۸۱: ۱۸) ترنر هم به پیروی از صورت‌بندی ادوارد سعید، شرق‌شناسی را نحوه‌ای از تفکری قلمداد می‌کرد که بر پایه نوعی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خاص، تقسیم‌بندی آشکاری را بین شرق و غرب ایجاد می‌کند و شرق‌شناسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «گفتمانی برای تولید و تشکیل شرق و هم چون شکل خاصی از قدرت و معرفت استعماری». (اس ترنر، ۱۳۸۴: ۱۷۰)

طبق برخی از منابع واژه شرق‌شناس (Orientalist) برای اولین بار در سال ۱۷۶۶ م. در دایره المعارفی لاتین درباره «پدر بولینوس» استفاده شد. (اسماعیل احمد، ۱۹۹۲ م: ۲۹۲) اما به قولی دیگر به سال ۱۷۷۹ م. برمی‌گردد که در این سال برای اولین بار اصطلاح «Orientalism» از ماده شرق = Orient در فرهنگ انگلیسی آکسفورد به‌کاررفت و در سال ۱۸۳۸ م. همین واژه در فرهنگ علمی فرانسه درج شد. (رضوان، ۱۴۱۳ ق: ۲۳)

اوضاع فکری آلمان در زمان نولدکه

بسیار واضح است که برای به‌دست‌آوردن تحلیلی صحیح از نولدکه، توجه به زمانه و خاستگاه فکری وی مهم خواهد بود، لذا در این‌جا به بررسی اوضاع فکری آلمان از قرون ۱۹ به بعد و حضور افراد شاخص این دوره در زمینه خاورشناسی که میزان تأثیرشان را در نولدکه می‌توان دید، پرداخته می‌شود. در قرن ۱۹ م. که غرب به‌دنبال به‌کرسی نشاندن اهداف فرهنگی خود بود، بیش از هر زمان دیگری متوسل به پدیده خاورشناسی شد، از جمله دایره المعارف اسلامی لیدن که حاصل تلاش ۹ نفر از مشاهیر مستشرق از جمله آلمانی‌ها بود (الیگودرزی، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۳). در این زمان در دانشگاه‌های سرزمین‌های آلمانی‌زبان، معمول بود که مطالعات زبان‌شناسی در همه زبان‌های غیر اروپایی، یعنی آفریقایی و آسیایی را تحت عنوان مطالعات شرق طبقه‌بندی کنند و نمایندگان و محققان این زمینه تحقیقاتی، همگی خود را به‌نوعی شرق‌شناس می‌نامیدند. (برت. گ، بی‌تا، ۲۷)

آلمان اگرچه پس از فرانسه و انگلیس به خاورشناسی روی آورد، اما از آن جهت که همانند آن دو کشور فرصت استعمارگری نیافت و نیز پایگاه دینی مسیحیت محسوب نمی‌شد، از دو عامل مخرب فعالیت‌های خاورشناسی دور بود. به‌همین دلیل خاورشناسی آلمان را باید جامع‌ترین و سالم‌ترین نوع خاورشناسی دانست. با این حال ویژگی دیگری در خاورشناسی آلمانی وجود دارد که

در دو مدرسه فوق‌الذکر وجود نداشت و آن هم نفوذ فوق‌العاده یهودیان در مدارس مجارستان است. همین عنصر مشترک همه انواع خاورشناسی‌ها یعنی برتری‌جویی آن‌ها، باعث گشته تا در برخورد با فرهنگ اسلامی دچار لغزش‌های متعددی شده و نیز به دلیل نحوه‌گزینش موضوعات پژوهش‌هایشان همواره از ناحیه مسلمانان، با دیده تردید و انکار نگریسته می‌شدند. در مجموع باید گفت هر پژوهشی پیرامون شرق‌شناسی بدون توجه جدی به خاورشناسی آلمان ناقص است و به قول ادوارد سعید قابل سرزنش است. (سعید، ۱۳۷۷: ۴۲) از برجسته‌ترین قرآن‌پژوهان مدرسه آلمانی می‌توان تنودورنولدکه، گوستاوویل، گریم، پریتل، شوالی، اشپنگر، برگشتراسر، ولرس، کارل بروکمان^۱ و... را نام برد. (صادقی، ۱۳۷۹: ۷۰ و ۷۱) نکته دیگر این‌که اگر پدر خاورشناسی به مدرسه خاورشناسی فرانسه تعلق دارد، پیر خاورشناسی یا شیخ المستشرقین را باید در مدرسه خاورشناسی آلمان جستجو نمود و آن‌هم کسی جز تنودورنولدکه نیست.

بسیاری از خاورشناسان و محققان زبان‌شناسی آلمانی در جنگ جهانی دوم به مناصب دولتی غیرعلمی و غیر دانشگاهی گماشته شدند (برت. گ، ۱۳۷۰: ۴۶-۴۵) که دلیلی بر حاشیه‌ای بودن مطالعات شرقی در این سرزمین است. بدین ترتیب کسی که امروزه در سرزمین‌ها و کشورهای آلمانی‌زبان خود را شرق‌شناس بنامد، منظورش این است که در زبان‌های غیراروپایی به‌خصوص زبان‌های آسیا و شمال آفریقا تحقیق و مطالعه می‌کند. اسلام‌شناسی به‌عنوان یک رشته مطالعاتی منظم از بطن شرق‌شناسی سربرمی‌آورد، اما آشکارا عناصری از زبان‌شناسی و سایر موضوعات و روش‌ها را در خود فراهم داشت. (برت. گ، ۱۳۷۰: ۲۷)

نگاهی مختصر به زندگی نولدکه

تنودورنولدکه^۲ (تنودور نُولدِکِه) (الزکلی، ۱۹۹۲م: ۵۵) با لقب بزرگ خاورشناسان آلمان و متخصص در زبان‌های عربی، فارسی و سریانی (انوری، ۱۳۸۷: ۲۲۱۳) در دوم مارس سال ۱۸۳۶ م. در شهر هاربورگ از توابع هامبورگ آلمان به دنیا آمد. البته وی با زبان‌های یونانی، لاتین، فرانسوی، انگلیسی، ایتالیایی و اسپانیایی نیز آشنایی داشت. (الزکلی، ۱۹۹۲م: ۹۶) سپس در شهر لینگن، زیر نظر پدرش که مدیر دبیرستان بود، تحصیلات مقدماتی‌اش را تا کسب آمادگی

1. Gustav Weil, Grimm, pretzel, Shawwal, Sprenger, Brgshtrasr, Vlrs, Carl Brvkman

2. Theodore Nöldeke

برای ورود به دانشگاه ادامه داد. در همین دوران دبیرستان به مطالعه زبان عبری پرداخت و در دانشگاه گوتینگن زبان‌های عبری، عربی، سریانی، آرامی، فارسی و ترکی و سانسکریت را فرا گرفت. (رحیمی ریشه، بی تا: ۲) به گفته خودش تنها دلیلی که برای ورود به عرصه خاورشناسی داشت این بود که «رشته مطالعات یونانی دیر زمانی است که به شکل فراگیر و همه‌جانبه مورد مطالعه قرار گرفته و مجالی برای کشف تازه‌ها در این رشته وجود ندارد، ولی زبان‌های سامی هم-چنان بکر است و به‌سادگی می‌توان به کشفیات جدیدی در آن دست یافت.» (بدوی، ۱۳۷۷: ۶۵۷)

در واقع می‌توان گفت راهنمایی‌های استادش «هاینریش اوالد»^۱، کارشناس زبان‌های سامی و دوست پدرش نیز بی‌تأثیر نبود تا نولدکه به مطالعات شرقی روی آورد. (بدوی، ۱۳۷۷: ۶۵۷) نولدکه در ۱۸۵۶ م. و در سن بیست سالگی نخستین دکترای خود را با عنوان رساله «درباره تاریخ قرآن» دریافت داشت. (بدوی، ۱۳۷۷: ۶۵۷) وی پس از دریافت دکترا، به مسافرت‌هایی خارج از آلمان رفت. دلیل این مسافرت آشنایی پیدا کردنش با خاورشناسان مشهوری بود که موجب آگاهی وی به دست‌نوشته‌های خطی گران‌بهای عربی شد، همین امر موجب گشت تا آثار گران‌بهایی از خود برجای بگذارد. (رضوان، ۱۴۱۳ق: ۱۸۵) نولدکه در حین بررسی دست‌نوشته‌های کتابخانه وین و لیدن هلند، با مستشرقان مشهوری هم‌چون یونبول، دوزی، ماتیس دفریس و کوئن^۲ و نیز خاورشناسان جوانی چون دخویه، دیونگ و انگلمن^۳ آشنا شد. سپس به بررسی مخطوطات عربی در گوتای آلمان پرداخت. سفر به ایتالیا، لیدن، وین و انگلیس تنها سفرهایی است که نولدکه به خارج از آلمان داشت. با وجود آن‌که تخصص او به زبان، ادبیات، تاریخ و جغرافیای جهان عرب و خاورمیانه مربوط می‌شد در طول زندگی‌اش به هیچ‌یک از کشورهای اسلامی سفر نکرد. (بدوی، ۱۳۷۷: ۶۵۸)

نولدکه همچنین به مطالعه زبان نیاندایی و لهجه آسوری که هنوز در اطراف دریاچه ارومیه به آن تکلم می‌شود، پرداخت. تعیین وی در سال ۱۸۶۴ م. به‌عنوان استاد زبان‌های سامی دانشگاه کیل، انگیزه‌ای قوی برای کار جدی در زمینه زبان‌های سامی شد. اگرچه این امر وی را هیچ‌گاه از ادامه

1. Heinrich Ewald

2. Yvnbvl, embroidered, Matisse Dfrys, Kevin

3. Dkhvyh, Dong, Anglmm

مطالعاتش دربارهٔ عهد قدیم، کتاب مقدس و نگارش مقالاتی در این خصوص، باز نداشت. در سال ۱۸۷۲ م. به سمت استادی دانشگاه استراسبورگ در مرکز ایالت آلزاس که در این زمان پس از جنگ ضمیمه خاک آلمان شده بود، برگزیده شد و تا سال ۱۹۲۰ م. در این دانشگاه ماند. این دوره طولانی که بیش از پنجاه سال به طول انجامید، دورهٔ جا افتادگی و شهرت وی در زمینهٔ خاورشناسی بود. نولدکه در بهار ۱۹۲۰ م. به شهر کارلسروهه^۱ منزل پسرش نقل مکان کرد و در این جا ده سال آخر زندگی اش را گذراند وی از زمان کودکی ضعیف بود و به انواع بیماری‌ها دچار می‌شد، باین حال ۹۴ سال عمر کرد تا این که در ۲۵ دسامبر سال ۱۹۳۰ م. درگذشت. (بدوی، ۱۳۷۷: ۶۵۹-۶۰)

زمینه‌های پیدایش تفکرات شرق‌شناسی تئودور نولدکه

تحولات اروپا، بعد از رنسانس سلطهٔ کلیسا را از بین برد و به تبع آن الهیات مسیحی مورد مناقشه قرار گرفت و این منجر به پیدایش فرقهٔ پروتستان شد. متألهان پروتستان همچنین تلاش کردند با رویکردی تاریخ محور، لایه‌های کتاب مقدس را بدون تعصب دینی و با روش‌های علمی محض مورد نقادی قرار دهند. این دست پژوهش‌ها به تدریج سایر کتب آسمانی نظیر قرآن را نیز در بر- گرفت و دانشمندان غربی را به بررسی وقایع تاریخی مربوط به پیدایش و سیر وقایع قرآن کریم علاقه‌مند کرد، در شمار مطالعاتی با این رویکرد، نام نولدکه آلمانی می‌درخشد. (پارسا، ۱۳۹۰: ۷۱ و ۷۲)

نولدکه از منظر ایده آلیستی به تاریخ می‌نگریست. نگاهش منتسب به اصالت نظر و اندیشه در فرآیند تحول تاریخی بود. برخلاف مارکسیست‌ها وی بیشتر زیر بنا را فرهنگی می‌دانست. نولدکه برحسب دیدگاه ایدآلیستی خود به روابط بین‌الملل نگرشی خوش بینانه داشت و به همکاری دولت‌ها در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی تأکید داشت. وی با افکار نژادپرستانه نازی‌ها و جنگ همواره مخالف داشت.

نولدکه همواره سعی‌اش بر این بود که احساسات و عواطف معنوی خود را در تحقیقات علمی مدخلیت ندهد و احترامش بیشتر به حقیقت است. البته دیدگاه‌های نولدکه، به دلیل علاقه‌اش به یونان چالش برانگیز است، به طوری که در نظریهٔ رایج امروزه می‌بینیم مورخ بی طرف وجود ندارد،

لذا می‌توان در بی‌طرفی کامل وی تردید کرد. در زمینه قرآن هم بیشتر نگاهش متوجه فقه‌اللغه و جریان تکوینی است. یعنی به بررسی واژه‌ها، پدیدار شدن و چگونگی تغییرات شکل نهایی واژه‌ها تأکید می‌کرد و این‌جا تحت تأثیر رمانتیسیسم آلمان سده نوزدهم بود. آثار وی برای سیاستمداران کاربردی نداشت به‌همین خاطر می‌توان گفت به دور از غرض‌ورزی و منافع شخصی یا سرزمینی بود. به‌طوری‌که منزوی هم می‌گوید، روش نولدکه علمی محض است. (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۴۱)

بررسی برخی از آثار شرق شناسانه‌ی نولدکه

تألیفات به‌جای‌مانده از نولدکه عبارت‌اند از:

- ۱- فهرست تألیفات غزالی ۲- گفتارهایی پیرامون شناخت شعر قدیم عرب ۳- گفتارهایی درباره زبان‌شناسی سامی (بدوی، ۱۹۸۴م: ۴۱۷) ۴- زندگانی محمد (ص) (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۲)
- این کتاب هرچند به نحو ایجاز و اختصار نوشته‌شده، ولی نولدکه با اتکا به مآخذ تاریخی، آن‌را به نگارش درآورده است. ۵- تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان (این اثر یکی از مهم‌ترین دستاوردهای شرق شناسی بوده که حاصل کار تیمی و مشترک مستشرقان است، تصحیح تاریخ طبری به سرویراستاری خاورشناسانی چون نولدکه بود) ۶- حماسه ملی ایران ۷- اساس زبان-شناسی ایران (این کتاب در دو مجلد در استراسبورگ به چاپ رسیده است). ۸- دستور زبان عربی فصیح ۱۸۹۷ م. (بدوی، ۱۳۷۷: ۶۵۹) ۹- خمس معلقات، ترجمه و شرح (الزركلی، ۱۹۹۲م: ۹۶) ۱۰- امراء غسانی از آل جفنه ۱۱- برگزیده اشعار عربی ۱۲- تاریخ روایه‌الاسکندر (شاهد اعظم، ۱۳۸۶: ۱۵۰) ۱۳- مقاله‌ای با نام قرآن رسمی باتوجه به قرائت مصریان (صادقی، ۱۳۷۹: ۸۹) ۱۴- دستور زبان نیاندایی به سال ۱۸۷۲ م. ۱۵- در مقاله‌ای از وی با عنوان «آیا محمد (ص) معلم مسیحی داشت؟» که آن‌را به سال ۱۸۵۸ م. نوشت. این اثر در سال ۱۹۳۰ م. به‌صورت کتابی با نام آیا محمد آموزگاران مسیحی داشت به چاپ رسید. (اسکندرلو، ۱۳۹۱: ۶۴). ۱۶- حدود پنجاه نامه از نامه‌های نولدکه به گولدتسیهر (گولدزیهر). (رحیمی ریس، بی‌تا: ۱۸) ۱۷- تاریخ قرآن: وی اولین کسی است که این نوع شیوه پژوهش درباره قرآن را به‌کار بست و به‌خاطر همین کتاب به دریافت جایزه آکادمی فرانسه نائل شد و ۱۸- فهرست‌نگاری تألیفات امام محمدغزالی به سال ۱۸۶۰ م. (زمانی، ۱۳۵۸: ۳۰۸)

مهم‌ترین آثاری که از تودور نولدکه در دسترس بود به شرح زیر است:

زندگانی محمد (ص)^۱

شاید بتوان گفت دلیل تألیف آثاری از این دست، این بود که غربی‌ها دین اسلام را به نام دین محمد (ص) می‌شناختند، لذا سیره و شرح احوال آن حضرت همواره مورد توجه بود. بر «زندگانی محمد» نولده نقد‌های زیادی شده از جمله این‌که به اعتقاد نولده واژه‌ای به‌عنوان صفت پیامبر، نشان نمی‌دهد که ایشان با کتاب‌های ادیان پیش از خود آشنایی نداشته و آن‌ها را نخوانده بود و در واقع امی بودن پیامبر را انکار می‌کرد. نولده به این نتیجه می‌رسد که امی بودن بر جهل پیامبر و ناتوانی وی بر خواندن و نوشتن دلالت نمی‌کند بلکه تنها نشان می‌دهد که وی کتب عهدین را نمی‌شناخت. (دولت‌آبادی، ۱۳۸۹: ۵۹) اما برای این ادعای خودش دلیلی نیاورده است. درحالی‌که در این دوران سواد خواندن و نوشتن در جزیره‌العرب، چنان کم بود که اگر کسی باسواد بود به آن مشهور می‌شد و هیچ اسمی از پیامبر به‌عنوان فردی باسواد برده نشده است. درجایی دیگر نیز برای واژه «اقرء» در آغاز سوره علق باوجودی‌که تمام مفسران و مترجمان به قرآن خواندن گرفته‌اند وی برای نخستین بار در تاریخ آن‌را به معنی وعظ کن و تبلیغ کن و نه خواندن گرفت. (رامیار، ۱۳۸۴: ۱۸) درحالی‌که معنی نولده در هیچ کتاب و تفسیر روایی نیامده است. باید گفت مستشرقان به‌دلیل پیش‌فرض‌ها و مبانی اشتباه دچار خطاهای پی‌درپی می‌شدند مثلاً نفهمیدن درست واژه‌ای باعث می‌شد، نولده در کتاب تاریخ قرآن، مصادر خارجی برای قرآن کریم در نظر بگیرد و به اشتباه اظهار کند که پیامبر (ص) در قصص قرآنی از معارف مسیحی و یهودی که به‌صورت شفاهی به اعراب منتقل شده بود، تأثیر پذیرفته است.

تاریخ ایرانیان و اعراب در زمان ساسانیان^۲

این اثر در سال ۱۸۷۹ م. به نگارش درآمد و از جمله کتاب‌های پرارزش در مورد تاریخ ساسانیان و مهم‌ترین کتاب تحقیقی این دوره است. دلیل این امر تسلط نولده بر زبان‌های یونانی، لاتینی و سریانی و تطبیق این‌ها با منابع اسلامی - عربی و فارسی بود. نکته قابل توجه این کتاب دقت نظر و

1. Leben Mohammeds

۲. تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان/ تألیف تنودور نولده؛ ترجمه عباس زریآب خوئی. عنوان اصلی آن: Geschichte du Perser und Araber zur Zeit des Sasaniden.

توجه نولدکه به تلفظ واقعی نام اشخاص و مکان‌های ایرانی بود. (نولدکه، ۱۳۵۸: مقدمه مترجم) این کتاب در اساس ترجمه بخشی از «تاریخ الرسل و الملوك»، نوشته محمد بن جریر طبری بود. از نظر نولدکه تاریخ طبری مطمئن‌ترین منبع است؛ به این دلیل که التقاط مواد، مطالب فراوان و منابعی را که اختلاف داشته‌اند، تحریر و تهذیب نکرده بلکه در کنار هم آورده و این ارزش کار را بالا می‌برد.

تودور نولدکه در سعی عظیمی که دخویه و سایر همکارانش برای برگرداندن کامل کتاب طبری به آلمانی داشتند، متعهد به این بخش از کتاب شد. اما به‌زودی معلوم شد که به قول خود نولدکه «اجرای این قصد به اشکال برمی‌خورد و برخلاف مصلحت» بود و از طرفی به برخی حوادث بااهمیت کتاب نیز می‌بایست بیشتر پرداخته می‌شد، به قول دکتر شعبانی این‌جا بود که دانشمند پرتوان احساس مسئولیت تازه‌ای می‌کند. عینی اندیشی و دخیل نکردن احساسات که خاص محققان غربی است، در مورد نولدکه صدق می‌کند. این کار وی با وسواس علمی همراه است و اگر تعلق خاطر آشکار وی را به فرهنگ غربی و به‌ویژه یونانی و انتقادهای آشکارش را به فرهنگ شرقی و نیز کم‌التفاتی مشهود وی به مضامین اصیل حیات ایرانی را صرف‌نظر کنیم، در مجموع اثر وی شاهکار و نمونه‌والایی از تصحیح و تحشیه‌نویسی متن است. (شعبانی، ۱۳۶۳: ۵۳-۵۰)

نکته دیگری که نولدکه مطرح کرد یک نوع تاریخ تطبیقی بود، به اعتقاد وی یکی از دلایل سقوط ساسانیان به دلیل عوامل جغرافیایی پایان روزگار ساسانیان بود «به‌رحال عوامل طبیعی بر ضد یک دولت و ملت کارگر افتاد و موجب شد تا دگرگونی بزرگ و بنیادی در ایران‌زمین رخ دهد، سیل و طاعون از پیش به سود عرب‌ها که به مملکت ایران تاختند و شرایط را برای شکست ساسانیان فراهم آورد.» (نولدکه، ۱۳۵۸: ۵۸۳) درحالی‌که این نگرش جغرافیایی به حوادث تاریخی، به-تازگی و عمیقاً به‌عنوان علت‌یابی حوادث تاریخی مطرح شده است.

حماسه ملی ایران^۱

یکی از معروف‌ترین کارهای خاورشناسان در ادبیات ایران چنان‌که بزرگ علوی هم می‌گوید: «بحث و تحقیق پرمغزی است» که نولدکه به‌عنوان حماسه ملی ایران انجام داده است. این کتاب ابتدا با عنوان زبان‌شناسی ایران در دو جلد و سال‌های ۱۸۹۵-۱۹۰۴ م. در استراسبورگ چاپ شد. این مبحث از روزی که انتشار یافته، معتبرترین و جامع‌ترین بحث درباره حماسه‌های ملی ایران و

شاهنامه فردوسی به شمار رفته و همه کسانی که در این زمینه فعالیت دارند به این اثر نظر داشته‌اند. در سال ۱۳۰۹ دکتر نفیسی از بزرگ علوی خواست این رساله را از آلمانی ترجمه کند. با تعطیلی نشریه شرق که ناشر آن نفیسی بود این کار ماند تا اینکه با کمک مالی تقی‌زاده وزیر مالیه، به‌طور کامل ترجمه شد.

نولده معتقد بود آشنایی ایرانیان با موضوعات حماسی توسط کتاب‌های مقدسشان و نیز نوشته‌های یونان است (نولده، ۲۵۳۷: مقدمه مترجم) و می‌گوید، عده‌ای معتقدند که فردوسی مطالب خود را از کتب پهلوی و ذهن داستان‌سرایان گرفته اما این واقعیت ندارد، زیرا مطالب اساسی شاهنامه با منابع قدیمی عربی مطابقت دارد و فردوسی زبان پهلوی را نمی‌دانست. البته فردوسی از زبان عربی هم اطلاع چندانی نداشت و مآخذ وی کتب فارسی و ترجمه خدای‌نامه قدیم بود که به‌دستور ابومنصور عبدالرزاق طوسی به‌عمل آمده بود. (نولده، ۱۳۵۸: مقدمه مترجم) از طرفی هرچه به پایان شاهنامه نزدیک می‌شویم آن‌جاکه درباره ساسانیان سخن به میان می‌آید فردوسی کوشیده تا رویدادهای تاریخی صرف ارائه دهد و از روایت‌های این بخش بکاهد. (کولسینکف، ۱۳۵۵: ۸۸)

نولده می‌گوید، در تطبیق تاریخ دوره‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی با اوستا، شاهنامه فردوسی بسیار موفق عمل کرده و نیز به‌خوبی از عهده تنوع مطالب برآمده است؛ به‌همین خاطر فردوسی را می‌ستاید و برای وی مقام استادی قائل می‌شود که دقتی به پای وی نمی‌رسد. وی تمام شاهنامه را عبارت از «تاریخ جامع شاهنشاهی ایران از بدو شروع تا انقراض آن به‌دست عرب‌ها» می‌داند. (نولده، ۲۵۳۷: ۸۸) اما به‌طور کلی از نظر نولده، شاهنامه تحریف‌شده و نیز انتقاد متن آن کار مشکلی است و آن‌را نتیجه تکامل تدریجی روایات ملی فارسی می‌داند. از طرفی می‌گوید: «علت عمده‌ای که مانع از قدردانی از شاهنامه است حجم بزرگ آن است، اصولاً خوب است که قسمت‌های این کتاب هرکدام علی‌حده خوانده شود، و به‌طور یقین مشرق‌زمینی‌ها خودشان نیز این کتاب را همین‌طور خوانده‌اند و نظر شاعر نیز چنین بوده است.» (نولده، ۲۵۳۷: ۱۴۰) این سخن وی در واقع پایه و اساس منطقی و آکادمیکی ندارد و ازسوی یک دانشمند خاورشناس دور از ذهن است و موجب نقدهایی بر آن شده است. می‌توان گفت حجم بالای شاهنامه، عظمت و بزرگی کار فردوسی را نشان می‌دهد. البته نولده درجایی دیگر در توجیه این سخنش می‌گوید، با پرداختن به جنبه مثبت شاهنامه حجم بزرگ آن‌را مانع از تفسیر آن (نولده، ۲۵۳۷: ۱۶۵) و

موجب عدم انتقاد بر آن کرده و به ما فرصت شناخت خصایص شاعر را می‌دهد. (نولدکه، ۲۵۳۷: ۱۶۴) هم‌چنین وی در بخش مربوط به تدوین شاهنامه، دقتی را گرفتار فساد اخلاقی می‌داند که پیش از او هم در ایران رواج داشته و اهل ذوق را به آن متهم می‌کند و حتی دقتی را کشته شده به دست غلامی ترک که معشوقش بوده، می‌داند. (نولدکه، ۲۵۳۷: ۴۷) اما روشن نمی‌کند که منبع او در این باره چیست و اصولاً آوردن این مطالب چه اهمیتی در اصل موضوع دارد و نیز این طبقه جامعه که ادبا بودند را از نظر اخلاقی زیر سؤال می‌برد.

تاریخ قرآن^۱

تاریخ قرآن نولدکه به سال ۱۸۶۰ م. تألیف شد و مهم‌ترین و دوران‌سازترین، پژوهش خاورشناسی درباره قرآن و مطالعات قرآنی شد. (نولدکه، ۲۰۰۴م: x1) همه قرآن‌پژوهان غربی و بیشتر قرآن-پژوهان شرق در پژوهش‌های خود تحت تأثیر این کتاب بودند. گفته می‌شود که اصطلاح «تاریخ قرآن» نخستین بار از سوی نولدکه به‌کاررفته و این امر، ناشی از نگرش خاورشناسان به متن قرآن است. (مهدوی راد، ۱۳۷۹: ۲۳۲) وی به‌دلیل کهولت سن از شوالی خواست که ساختار جلد اول این کتاب را بازنویسی کند، اما وفات شوالی مانع از این شد. در واقع، از آغاز تحریر نخست تاریخ قرآن تا شکل‌گیری نهایی آن ۸۰ سال (کریمی نیا، ۱۳۵۸: ۸۳) و سه نسل از علمای پژوهشگر قرآنی آلمان سپری گردید، تا این اثر پدید آمد.

این کتاب، متن قرآن را به‌عنوان سندی از اسناد تاریخ انسانی قرار داده و سپس به مبحث جمع کردن قرآن و تعداد قراء می‌پردازد. اثر وی در سه جزء است، جزء اول درباره منشأ و خاستگاه قرآن است و به آیات و سوره‌های قرآنی از لحاظ لغت می‌پردازد. طولانی‌ترین سوره‌ها مربوط به این دوره است، هم‌چنین کلمه الرحمن برای نخستین بار در این سوره‌ها ذکر شده و شامل ۲۱ سوره است. (ر.ک تاریخ القرآن نولدکه) نولدکه معتقد است، چون از دوران ماقبل اسلام در قسمت جنوبی و مرکزی عربستان «الرحمن» درباره خدا به‌کار می‌رفته، لذا در این سوره‌ها نیز فراوان استعمال شده است. اما در واقع هیچ ملازمه‌ای میان کاربرد زیاد این واژه و اثبات مکی بودنش وجود ندارد، به-قول اسکندرلو، عقل هرگز نمی‌پذیرد که صرفاً به دلیل کثرت کاربرد یک واژه در سوره‌ای بتوانیم دوره نزول آن را معین نماییم. (اسکندرلو، ۱۳۸۷: ۹۱) اما وجه غالب در سور مکی، در این است

که کلمه الرحمن در آن‌ها ذکر نشده است و ۲۱ سوره را در بر می‌گیرند. (نولدکه، ۲۰۰۴م، مقدمه مترجم) بخش بعدی کتاب به سوره‌های مدنی و خصوصیات آن‌ها اختصاص دارد. در این سوره‌ها بیشتر قواعد فقهی و تشریعی آمده است و سجع کمتری در آن‌ها به چشم می‌خورد. برخلاف سوره‌های مکی که در آن‌ها «یا ای‌ها الناس» آمده است در این سوره‌ها آیات با «یا ایها الذین آمنوا» شروع شده است. (ر.ک به تاریخ القرآن نولدکه) در جزء دوم به مسئله جمع کردن قرآن براساس روایات می‌پردازد و آن‌ها را با دقت در مقایسه با دیگر روایات قرار می‌دهد. در جزء سوم اثرش به تاریخ متن قرآن می‌پردازد و مهم‌ترین خصوصیات نگارش مصحف عثمان را بررسی و آن‌را در مقایسه با سایر قرائات غیرعثمانی قرار می‌دهد و به‌صورت مفصل به قرائت و مشهورترین قاریان و مهم‌ترین منابع می‌پردازد. در پایان کتابش به مهم‌ترین نسخه‌های خطی قرآن که آن زمان نزد پژوهشگران معروف بوده است می‌پردازد. (ر.ک به تاریخ القرآن نولدکه)

مؤلف در تألیف این کتاب عمدتاً به سه گروه از منابع تکیه داشته است: ۱- آثار یهودی- مسیحی قدیم مانند انجیل‌های اربعه، ۲- آثار مستشرقان در تألیف این کتاب از تحقیقات شمار کثیری از اسلام‌شناسان مستشرق از جمله آگوست فیشر، گوستاو فلوگل، دخویه، گولدتسیهر، هامرپور-گشتال، هیرشفلد، هانری لامنس، الویس اشپرنگر، گوستاو وایل، یولیوس ولهاوزن^۱ استفاده شده است ۳- منابع اسلامی: نولدکه نزدیک به هفتاد درصد از منابع اهل سنت استفاده کرده و بیش از همه از طبری، ابن هشام، سیوطی، بخاری، صحیح مسلم و... بیش‌ترین بهره را برده است. در میان آثار شیعه نیز، از دست‌نویس تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر امام محمدباقر و الصافی فی التفسیر القرآن فیض کاشانی نیز استفاده کرده است. (رحیمی ریشه، بی‌تا: ۲۸)

اما باتوجه‌به مطالب این کتاب، نولدکه کوشیده تا ثابت کند که پیامبر اسلام بسیار داناتر و باسوادتر از آن بوده که مسلمانان می‌پندارند و بر تمام اسفار عهد قدیم و جدید و ادیان جزیره و ایران و جهان احاطه داشته و از آن‌ها الهام گرفته است. درجایی دیگر نیز آیات مکی و مدنی را مبتنی بر نیازهای شخصی، اجتماعی، سیاسی پیامبر دانسته و درنهایت قرآن را توجیه‌کننده زندگی پیامبر می‌داند. اما همان‌طورکه پیش از این هم اشاره شد این ادعا کاملاً رد شده و امی بودن پیامبر یک مشخصه بارز وی بود و در سرزمین کوچک عربستان این حد توانایی و سواد قطعاً نباید تا زمان پیامبری‌اش

1. August Fischer, Gustav Flugel, Dkhvyh, Gvldtsyhr, Hamrpvrgshtal, Hirschfeld, Henry Lamns, Elvis Sprenger, Gustav Weil, Julius Wellhausen

مخفی می‌شد و درجایی باید خود را بروز می‌داد. به همین خاطر الدسوقی می‌گوید «این اثر فریبده‌ترین تألیف آکادمیک شرق‌شناسی نوین است که در ویرانگری و ایجاد تردید و تزلزل در آسمانی بودن قرآن و زدن ریشه اسلام بی‌مانند است.» (الدسوقی، ۱۳۷۶: ۴۰-۳۹) البته الدسوقی نیز در این جمله تا حد زیادی راه افراط پیش گرفته، زیرا نولدکه خود در ادامه می‌گوید مسلمانان باید خوشحال باشند زیرا که این فضیلتی برای پیامبرشان است که من برشمردم. مشخص است وی به خوبی درک نکرده بود که امی بودن پیامبر به چه دلیل اهمیت دارد و تصور می‌کرد برشمردن این فضایل برای پیامبر موجب خشنودی هم می‌شود، که حاکی از بی‌غرضی وی است.

نقد شعر عربی^۱

عبدالرحمان بدوی در کتابش با نام «دراسات حول الشعر الجاهلی»، به این اثر نولدکه و در کتاب دیگرش تحت عنوان «من تاریخ و نقد الشعر العربی القديم» به نولدکه به‌عنوان یکی از کسانی که به شعر عربی پرداخته‌اند اشاره کرده و ترجمه قسمتی از اثر وی را در اینجا آورده است. (بدوی، ۱۹۸۶م: ۴۰-۱۷) نولدکه در این اثرش به بررسی صحت شعر جاهلی با توجه به آنچه در کتب مهم عربی هم چون مفضلیات، اغانی و... مطرح گشته می‌پردازد. از مسائل مهمی که در این کتاب دیده می‌شود، اعتقاد او به این است که وجه تسمیه معلقات را به این دلیل که اشعار جاهلی بر پرده کعبه آویزان است، تکذیب می‌کند. وی هم‌چنین با اشاره به آیات قرآن کریم که در مورد شعر است، پذیرش یا عدم پذیرش شعر از جانب خداوند و رسول‌الله را مطرح می‌کند و به آغاز و پیدایش شعر عربی اشاره می‌کند و مسئله صحت شعر جاهلی را از زبان بروینلش مورد بررسی قرار می‌دهد. از میان شاعران جاهلی نیز به تحلیل شعر شاعری، به نام الحطینه می‌پردازد. (بدوی، ۱۹۸۶م: ۴۰-۱۷)

نولدکه همانند سایر خاورشناسان در پی شکستن باور گذشتگان درباره این بود که زبان فصیح رایج شعر در عصر جاهلیت زبان قریشی بود. وی معتقد است که لهجه فصیح عربی امروزی، ترکیبی از لهجه‌ی حجاز و نجد و اقلیم فرات است. تفسیر نولدکه در این زمینه، به قول ضیف، تفسیر عام است. می‌توان گفت وی در تفسیر بسیار دقیق بود، به‌طوری‌که در مورد هر تفسیری دقت خاصی

داشت. با بررسی علل فرعی به نتیجه کلی می‌رسید و این دقت بالای وی را نشان می‌دهد.
(ضیف، ۱۹۷۲م: ۴۹)

نامه‌ها

ایگناز گلدزیهر معروف به همکاری با اساتید و خاورشناسان معاصرش بود. به طوری که در یکی از نامه‌هایش به دانشجویانش می‌گوید: «اگر می‌خواهی در زندگی ات موفق باشی دو چیز از تو انتظار دارم، هر نامه‌ای که به دست رسید را جواب بده حتی اگر جوابت منفی باشد و دیگر این که در کنگره شرق شناسان شرکت کن زیرا این به اندازه کار تحقیقاتی ارزش دارد.» این ویژگی شخصیتی گلدزیهر موجب شد تا به تودور نولدکه هم نامه‌هایی بنویسد. نولدکه در این زمان به یکی از معروف‌ترین چهره‌های لغت‌شناسی تبدیل شده بود. (Simon, 1986: p159-161) وی تحت تأثیر نامه‌های گلدزیهر بود که به مطالعات اسلامی علاقه‌مند شد. (یادداشت‌های نگارنده از نشست پژوهشکده تاریخ اسلام: ۹۴/۱۰/۱۲) به طوری که رابرت سیمون هم می‌گوید، دلیل اهمیت مکاتبات گلدزیهر و نولدکه در این است که از طرفی گلدزیهر به عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های اسلام‌شناسی مطرح بود و نیز به خاطر این که این دو مستشرق جهان‌بینی منسجم و ثابتی داشتند که در محققان بعد از آن‌ها کمتر پیدا می‌شد. (Simon, 1986: p159-161)

در اکتبر و نوامبر ۱۹۳۲ م. «آکادمیا ارتسیتو»^۱، در نشریه دانشگاهی دانشکده علوم مجارستان، اعلام کرد که کارولی پسر ایگناز گلدزیهر مجموعه عظیمی از نامه‌های دست‌نویس پدرش را به دانشگاه بخشید. در میان نامه‌ها، ۲۱۷ نامه گلدزیهر به نولدکه با وساطت اورل استاین از دانشگاه توپینگن برای کپی گرفتن به امانت گرفته شد. در همان زمان ۲۸۷ نامه نولدکه به گلدزیهر نیز کپی گرفته شد و به مجموعه قبلی اضافه شد. (Simon, 1986: p159-161) این نامه‌ها نشان‌دهنده حقایق علمی و کارهای انسانی گسترده این دو دانشمند بود، که این ویژگی در کارهای چاپی آن‌ها خیلی به چشم نمی‌آید. از سوی دیگر نامه‌های رد و بدل شده بین این دو مستشرق نشان‌دهنده ایدئولوژی و ارزش‌های موجود بین این دو است. (Simon, 1986: p159-161)

نتیجه‌گیری

باتوجه به کلیه مباحث می‌توان نتیجه گرفت که با فاصله گرفتن تدریجی مغرب زمین، از قرون وسطی، اسلام‌شناسی غربیان با پژوهشگری بیشتری قرین شد و به‌مرور زمان شرق‌شناسان نامداری را پدید آورد، که با کشیشان و مورخان زودباور گذشته تفاوت داشتند. به‌راستی می‌توان گفت نولدکه در ردیف هیچ‌کدام از مورخان مغرض و استعمارگرا و جاه‌طلب قرار نمی‌گیرد و شخصی بود که به دنبال علم و حقیقت بود. روند بی‌طرفانه و علمی وی در بررسی‌های آثارش در قبال مسائل اسلام و قرآن را به‌وضوح می‌توان دید. بانگاه به تفکرات نولدکه شاهد این امر هستیم که آگاهی‌های وی، بسیار بیشتر از سایر شرق‌شناسان پیشین خود است و رویکرد مغرضانه شرق‌شناسی در وی به رویکرد روش‌مند و منصفانه‌تری تغییر یافته است. اما در بعضی از آثار از جمله تاریخ القرآن چون مسلمان نیست برخی از مسائلی که محققان مسلمان به دلیل اعتقاد اساساً به آن وارد نمی‌شوند را مورد بحث قرار داد و از طرف دیگر به دلیل این‌که او خارج از حوزه اسلام بوده برخی سوءتفاهمات برایش به وجود می‌آمد و نیز در آثاری چون «حماسه ملی ایرانیان» به دلیل عدم آشنایی با فرهنگ ایرانی، سخنی شگفت‌پیرامون اثر حکیم توس بیان می‌کند و آن این‌که علت عدم قدردانی از شاهنامه حجم بزرگ آن است و همان‌طور که اشاره شد، این سخن وی پایه و اساس منطقی ندارد.

اما اگر از این اشتباهات معدود نولدکه صرف نظر کنیم، در بررسی کلی آثارش متوجه این حقیقت می‌شویم که او همواره مقام علم را بالاتر از عواطف شخصی خود می‌دانست و به هنگام داوری میان مسلمان و یهودی و مسیحی سعی بر آن داشت که جانب حق را بگیرد. در کتاب تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان وی چنان دقیق بوده که امروزه تنها کتاب کریستین سن با آن می‌تواند برابری کند. دلیل این امر هم در تسلط بالای نولدکه بر زبان‌های شرقی و روش فقه‌اللغه‌ی دقیقی که در بررسی واژگان نموده است می‌باشد. اما در حقیقت این امر را نمی‌توان نادیده گرفت که اغلب مستشرقان و از جمله نولدکه به اعتراف خود وی، یونان باستان را مبنای هویت خود ابراز می‌داشتند و لذا می‌توان گفت نه نولدکه و نه هیچ مستشرق دیگری بدون پیش‌فرض نیست.

کتابنامه

- اس ترنر، برایان (۱۳۸۴). *رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی پست‌مدرنیسم و جهانی شدن*، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: نشر یادآوران.
- اسکندرلو، محمدجواد، حیدر پاسنگ (۱۳۹۱). «بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد سیره و تاریخ‌نگاری با رویکرد قرآنی» *دوفصلنامه علمی-ترویجی قرآن‌پژوهی خاورشناسان*، س ۷، ش ۱۳.
- اسکندرلو، محمدجواد (۱۳۷۸). *مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن*، ویراستار: سید محمدحسن جواهری، قم: نشر پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- اعظم‌شاهد، رئیس (۱۳۸۶). *اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقین*، تهران: نشر مرکز جهانی علوم اسلامی.
- الویری، محسن (۱۳۸۱). *مطالعات اسلامی در غرب*، تهران: سمت.
- الیگودرزی، فاطمه (۱۳۸۱). «*روند شرق‌شناسی و توجه مستشرقین آلمانی به ایران*» *مجموعه مقالات اولین همایش اسناد و تاریخ معاصر*، ج ۳، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی، امیرخانی‌فراہانی، فاطمه (۱۳۹۳). *اسلام‌شناسی و اسلام‌شناسان از شناخت تا تعامل*، تهران: نشر الهدی.
- انوری، حسن و دیگران (۱۳۸۷). *فرهنگ اعلام سخن*، تهران: نشر سخن.
- الدسوقی، محمد، (۱۳۷۶). *سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: نشر هزاران.
- الزركلی، خیرالدین، (۱۹۹۲م). *الاعلام قاموس تراجم*، جزء التامن، بیروت: دارالعلم للملایین.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۹۸۴م). *موسوعة المستشرقین*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۳۷۷). *دائرة المعارف مستشرقان*، ترجمه صالح طباطبایی، تهران: نشر روزنه.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۹۸۶م). *دراسات المستشرقین حول صحه الشعر الجاهلی*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- براون، ادوارد (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه بهرام مقدادی، تحشیه و تعلیق ضیاءالدین سجادی و عبدالحسین نوایی، تهران: نشر مروارید.

- بلاشر، رژی (۱۳۷۲). *درآمدی بر قرآن*، مترجم اسدالله مبشری، تهران: نشر ارغنون.
- پارسا، فروغ (۱۳۹۰). *خاورشناسان و جمع و تدوین قرآن کریم*، ویراستار علیرضا پلاسید، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوانمردی، فوزیه (۱۳۹۴). *نشستی با موضوع «اسلام‌شناسی در سایه شرق‌شناسی» با سخنرانی گئورگ اشتاوت*، پروفسور اسلام‌شناس آلمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۵). *نقد آثار خاورشناسان*، تهران: انتشارات چاپخش.
- دولت‌آبادی، معصومه (۱۳۸۹). «مفهوم امی بودن پیامبر (ص) و ادعای مستشرقان» *دوفصلنامه علمی و ترویجی قرآن‌پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)*، مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی، س ۵، ش ۹.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱). *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین، تهران: نشر دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامه*، زیر نظر دکتر محمد معین و سید جعفر شهیدی. ج ۶، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
- رامیار، محمود (۱۳۸۴). *تاریخ قرآن*، تهران: امیرکبیر، چ ۶.
- رحیمی ریشه، احمدرضا (۱۳۸۲). «تاریخ قرآن نولدکه - شوالی»، معرفی، بررسی و نقد منابع، نشریه سفینه، ش ۱.
- رضوان، عمر بن ابراهیم (۱۴۱۳ق). *آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره*، الرياض: دار طیبه.
- زمانی، محمدحسن (۱۳۵۸). *شرق‌شناسی و اسلام‌شناسانی غربیان (تاریخچه، اهداف، مکاتب و گستره فعالیت مستشرقان)*، قم: موسسه بوستان کتاب، حوزه علمیه قم.
- زمانی، محمدحسن (۱۳۵۸). *مستشرقان و قرآن نقد و بررسی آرای مستشرقان درباره قرآن*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- زنجانی، ابو عبدالله (بی‌تا). *تاریخ جامع قرآن کریم*، ترجمه حسام فاطمی، تهران: افشار.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷). *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- چ ۲.
- شریفی، علی (۱۳۷۸). *بررسی و نقد دیدگاه‌های مستشرقان درباره نسخ قرآن کریم*، رشت: نشر کتاب مبین.

- شعبانی، رضا (مرداد و شهریور ۱۳۶۳). «نقد و معرفی کتاب تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان» نشریه دانش، نشریه مرکز دانشگاهی، س ۴، ش ۵.
- صادقی، تقی (۱۳۷۹). رویکرد خاورشناسان به قرآن، تهران: نشر فرهنگ گستر.
- ضیف، شوقی (۱۹۷۲). البحث/الادبی (طبیعت، مناهجه، اصوله، مصادره)، الطبعة السابعة، القاهرة: نشر دارالمعارف.
- عمایره، اسماعیل احمد (۱۹۹۲). الظاهره/الاستشراقیه/المستشرقون و تاریخ ملتهم بالعربیه، بحث فی الجذورالظاهره/الاستشراقیه، عمان: دارحسین.
- فراگنر، برت گ (۱۳۷۰). «ایران‌شناسی در کشورهای آلمانی زبان (۱) و (۲)»، ترجمه مرتضی اسعدی، نشریه دانش، س ۱۱، ش ۶۷.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۵). «قرآن‌های موجود پیش از مصحف عثمان (پدیدآورنده تنودور نولدکه، فریدریش شوالی)» فصلنامه علوم قرآن و حدیث: ترجمان وحی، ش ۱۹.
- کولسینکف، آ. ای (۱۳۵۵). ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه م. ریحیایی، تهران: نشر آگاه.
- گلدزیه‌ر، ایگناس (۱۳۵۷). درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه علینقی منزوی، ج ۱، تهران: نشر کمانگیر.
- مطهری نیا، محمود (۱۳۸۹). مستشرقان و نبی اعظم (ص) نقد و بررسی آرای پنج تن از مستشرقان درباره سیره نبوی و شخصیت و تاریخ پیامبر اعظم، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
- معلوف، لویس و دیگران (۱۳۹۰). المنجد فی اللغة و الاعلام، تهران: نشر خرسندی.
- مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۷۹). سیر نگارش‌های علوم قرآنی، تهران: موسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران، دبیرخانه نمایشگاه قرآن کریم.
- نولدکه، تنودور (۲۵۳۷). حماسه‌ی ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: نشر سپهر، چ ۳.
- نولدکه، تنودور (۱۳۵۸). تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران: نشر انجمن آثار ملی.
- نولدکه، تنودور (۲۰۰۴م). تاریخ القرآن، تعدیل: فردریش شفالی، مترجم: د. جرج تأمر، بیروت، الطبعة الاولى.

homby.AS. (1989) *Oxford Advanced learners dictionary*. Fourth edition oxford university press.

Simon, Robert, (1986). *Ignac Goldziher his life and scholarship as reflected his works and correspondence*, E.j. brill- Liden, 1986.

Guralnikmm, David, (1986). *WEBSTERS NEW WORLD DICTIONARY of the American language*, editorichief.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال دوم (دوره جدید) / شماره هشتم / تابستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.2.8.5.0

مواجهه مفهومی بوم گرایانه سیدجمال الدین اسدآبادی و آیت الله محمدحسین نائینی غروی با تمدن غرب

مرتضی شیرودی^۱

(۱۱۲-۱۲۶)

چکیده

حفاظت از اسلام در برابر هجوم همه جانبه غرب به همراه تأمین زندگی و معیشت مردم مسلمان، مسأله‌ای است که ایرانیان طی ۱۵۰ سال گذشته با آن مواجه بوده‌اند. نخستین مرحله این مسأله، تضاد یا تعامل معنایی مفاهیم مدرنی چون آزادی-رهای، دموکراسی-مشروطه طلبی، توسعه-پیشرفت، تمدن-تجدد و مانند آن است که از آن به بحران مفاهیم در علوم انسانی یاد می‌کنند. سیدجمال الدین اسدآبادی و آیت الله محمدحسین نائینی غروی از پیشگامان دینی تقابل و تعاضد با مفاهیم مدرن‌اند اما این دو با دو روش متمایز یکی با حفظ اصالت سنت، متمرکز بر تحمیل معانی سنتی بر مفاهیم مدرن و دیگری با استدلال عدم تغایر مفاهیم مدرن با اسلام، ناظر بر تحمیل معانی مدرن بر مفاهیم سنتی با مفهوم تمدن به معنای جدید خود یعنی توسعه و ترقی مادی روبرو شده‌اند. نوشتار حاضر با تمرکز بر مقوله تمدن به تبیین این دو روش و نتایج حاصله با کاربست روش تحلیل محتوا می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: سیدجمال الدین اسدآبادی، آیت الله نائینی، تمدن غرب

۱. دانشیار گروه تمدن و سیاست اسلامی، مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)، قم، ایران.

dshirody@yahoo.com

مقدمه

زمانی که یک فرهنگ قدرت زایش خود را به دلیل موجه و غیرموجه از دست می دهد، بومی سازی تفکر اجتماعی وارداتی، برای متفکران دین دار به یک ضرورت اجتناب ناپذیر تبدیل می شود، از آن رو که آنان نمی توانند به اندیشه های ناخوانده نه بگویند و خود نیز، یارای ابداع نظریه های تمام وطنی را ندارند. آنان به خوبی می دانند هر نظریه وارداتی، ناگزیر، به ابزار هژمونی صاحبان همان نظریه بدل می شود؛ لذا اگر بخواهند از این دور باطل بگریزند، ناچارند برخی از اصول اساسی آنرا که به کار می آید، برگزینند و با ترکیب این اصول با نقطه نظرها، واژه ها و گمان هایی که ریشه در خاک و تجربه ایران دارند، نظریه های نوینی بیافرینند که رنگ و بافتی بومی شده دارد و در عین حال، از حمایت جهانی برخوردارند. سیدجمال الدین اسدآبادی و آیت الله نائینی از این دسته متفکران اسلامی دوره معاصرند.

این مقاله در پی بررسی مواجهه بوم گرایانه سیدجمال الدین اسدآبادی و آیت الله نائینی غروی با تمدن مغرب زمین است. نعمت الله فاضلی بومی شدن (Indigenization) را "ناظر به فرایند طبیعی تعامل ارگانیک بین فرهنگ، زبان، تاریخ و تجربه یک جامعه با علم" دانسته است. "بومی بودن" جنبه روش شناسانه دارد و ناظر به این امر است که علوم اجتماعی برای این که از روایی و اعتبار بیشتری برخوردار شود باید رویکردی درونی یا امیک داشته باشد. "بومی گرایی (Nativism)" نوعی گرایش سیاسی و ایدئولوژیک است. در این گرایش، مسأله بومی، امری سیاسی و مربوط به چگونگی رابطه و نسبت بین غرب و کشورهای غیربومی است. "بومی سازی (Indigenizing)" نوعی سیاست یا خط مشی سیاسی است که متأثر از گفتمان های مختلف مسأله بومی سعی در هدایت سازمان یافته علم به سوی بهره برداری از آن در جامعه معین دارد. "بومی نگری یا بوم آگاهی نوعی خودآگاهی بازاندیشانه و انتقادی عالمان و کنش گران علوم اجتماعی نسبت به فعالیت های حرفه ای شان در تمام زمینه های آموزش، پژوهش و کاربست علم است." (فاضلی، ۱۳۸۹: ۳۵۵)

داده های پژوهش

الف- سیدجمال الدین اسدآبادی

نسبت سیدجمال با مدرنیته چیست؟ سیدجمال آنچه در غرب روی داده را تمدن می نامد در حالی که اغلب دین داران یا سنت خواهان، تمدن غرب را به دلیل ضدیت با دین، طرد می کنند. نامی که سید جمال بر تحولات و دستاوردهای غرب جدید می نهد، ترقی است، یعنی: نام ترقیات "محیرالعقول" بر آن

می‌گذارد. او از راه آهن حیرت می‌کند که غربی‌ها آنرا به‌دست آورده‌اند و به یک "طرفه العینی"، فرسنگ‌ها راه می‌پیماید؟ یا از اختراع "ماشین پرقوه" متحیر است به آن جهت که در آنی، هزاران کیلو بار را حمل می‌نماید؟ غربی‌ها با همین ابزارهای جدید تمدنی بر "اقوام شجاع" عالم سیطره یافته‌اند تا حدی که این اقوام شجاع، از مقابله با آن عاجز مانده‌اند. (فاضلی، ۱۳۸۹: ۱۶۷) سیدجمال در توصیفی صریح-تر، تمدن را این‌گونه معنا می‌کند:

جهان تمدن چیست؟ آیا غیر از شهرهای بزرگ و بناهای مرتفع و قصور مجلل و با شکوه و کارخانه‌های عظیمی که پنبه و ابریشم را با رنگ‌های گوناگون به‌صورت پارچه بیرون می‌دهند و غیر از معادن و کان [ی]‌های مختلف و احتکار سرمایه‌های گزاف به‌وسیله سرمایه‌داران و غیر از اختراع توپ‌های مهیب و کشتی‌ها و بمب‌های مخرب و سایر ابزارهایی که برای قتل نفس و آدم‌کشی به‌وجود آورده‌اند، چیز دیگری است؟ و آیا ملل راقیه و متمدن امروز جز به داشتن این اشیاء به چیز دیگری افتخار دارند و آیا در غیر این مورد، مسابقه‌ای گذارده‌اند؟ (گروهی از دانشمندان، ۱۳۵۴: ۲۲۳)

هم‌چنین، سیدجمال تمدن را چیزی می‌دانست که: "ملت‌ها را از جهان وحشی‌گری و بربریت، رهایی می‌دهد و به بالاترین مقاصد انسانی می‌رساند. تمدن مقوله‌ای است که با خاموش کردن علم و جلوگیری از نهضت علمی، بیگانه است، چراکه: با تعطیل شدن جنبش‌های علمی و فلسفی، خرده‌ها از تحقیقات و تفتیشات علمی گمراه می‌شوند و راه وصول به تمدن، مسدود می‌گردد. (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۳: ۱۰۲) البته سیدجمال از یک سو، این ترقیات و تمدنیات را حاصل آگاه شدن انسان غربی به-وجود داده‌های علمی و صنعتی خدادادی در سرشت انسانی خویش و تلاش برای به‌قوه رساندن آن‌ها، می‌داند (اسدآبادی، بی تا، ج ۲۷: ۱) و از سوی دیگر، همه این تمدن را مثبت ارزیابی نمی‌کند:

اگر تمام این اختراعات و اکتشافات و همه مصالح و منافع عاید از آنرا در یک طرف ترازو بگذاریم و جنگ‌ها و مصائب و عواقب شوم و نتایج حاصله از آنرا در طرف دیگر، قطعاً کفه دوم سنگین‌تر خواهد بود. در این صورت، چنین ترقی و دانش و تمدنی جز انحطاط و مصیبت، چه ثمری دارد؟ و البته چنین دستگاهی جز جهل و وحشی‌گری بهره‌ای نخواهد داشت و با مجهز شدن به این نوع وسایل مخرب، انسان بیچاره را به عالم حیوانیت سوق خواهد داد. (گروهی از دانشمندان، ۱۳۵۴: ۲۲۴)

اما این معایب و مضار باعث نشد که سیدجمال نام آنرا تمدن نگذارد. به‌نظر می‌رسد سیدجمال دو ساحت برای تمدن غربی قائل است درحالی‌که سنت گرایان اغلب به تمام تمدن غرب، نگاه منفی دارند. آنها، اغلب هم با ماهیت‌های جدید، مخالف‌اند و هم با قالب‌های نوین، اما، سیدجمال

چهارچوب‌های تازه را پذیرفته، البته، تلاش او بر آن بود که محتوای بومی به آن ببخشد. از جمله این قالب‌ها، مشروطه و حزب است.

روش بومی سازی مفاهیم مدرن سیدجمالی هم متأثر از تفکیک ادیان است و هم دل به وحدت ادیان دارد. اولاً او دو تمدن را می‌بینید که یکی در غرب و یکی در شرق ریشه دارد. دراین حالت، دو مفهوم سیاسی وجود دارد که در دو تمدن شکل گرفته‌اند که به کارگیری هریک در عرصه دیگری، نیازمند بومی سازی است. ثانیاً تمدن غرب و شرق یکی‌اند و نمی‌توان آنها را دو تمدن به‌شمار آورد بلکه باید آن دو را همانند علم، برخوردار از یک واقعیت دانست و این واقعیت همان ذات انسانی است؛ یعنی هرکس به ذات انسانی، که ادیان الهی و دین آخرین به‌دنبال آن‌اند، برگردد کمال می‌یابد. پس، سیدجمال به وحدت حقیقت قائل است. این وحدت در همه ادیان الهی است (وجه مشترک با سنت گرایان مدرن) ولی کمال آن در حقیقت خاتم است.

ب- آیت الله نائینی

تمدن مفهومی نو نیست ولی کاربردهای تازه‌ای در اندیشه سیاسی آیت الله نائینی یافته است، زیرا نائینی، اروپای قبل از جنگ‌های صلیبی را بی بهره از تمدن دانسته و از این رو نوشته است: "مطلعین بر تواریخ عالم دانسته‌اند که ملل مسیحیه و اروپائیان، قبل از جنگ صلیب ... از تمام شعب حکمت علمیه بی نصیب بودند." (نائینی، ۱۳۳۴: ۱) نائینی معتقد بود همین وضعیت در اروپای تا دوره رنسانس یا در اروپای تا دوره "واقعۀ عظیمه" یا نهضت علمی و صنعتی^۱ (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۵) استمرار یافته در نتیجه، گفته است: از علوم تمدنیه، حکمت علمیه و احکام سیاسیه یا به‌واسطه عدم تشریع سابقه و یا از روی تحریف کتب سماویه، بی بهره بودند، که حاصل آن در اروپای دوران طولانی مذکور این شد که: پاپ و سلطان بر سراسر اروپا، خیمه تاریکی^۲ (لوفان، ۱۳۸۲: ۴۵) برپا کردند و مغرب نشینان در جهل و بی خبری قرار گرفتند. او وضعیت مسلمانان در دوره پس از نوزایی تا دوره قاجار را مشابه اروپای قبل از رنسانس تبیین می‌کند و لذا آن‌را "ذل رقیت و اسارت طواغیت" و "معرضین از کتاب و سنت" (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۶) می‌نامد، وضعیتی که در آن، مسلمانان احکام دین را با ترقیات، مغایر و با

۱. سیدجواد ورعی واقعۀ عظیمه نائینی را به‌معنای رنسانس به‌کاربرده است. (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۵) سیدمحمود طالقانی نیز، مراد نائینی را

از واقعۀ عظیمه، جنبش علمی و صنعتی اروپا دانسته است. (نائینی، ۱۳۶۱: ۱)

۲. عبارت خیمه تاریکی را سیدمحمود طالقانی برای توصیف اروپای قرون وسطی به‌کاربرده است. کاربست خیمه تاریکی، نشان از آشنایی طالقانی با آرای اندشمندان غربی دارد که قرون وسطی را عصر تاریکی نامیده‌اند. (نائینی، ۱۳۶۱: ۱)

ضروریات عقل، مخالف دیده‌اند. بی تمدنی مسلمانان حاصل دو چیز است: اول - بی علمی: "عدم فوزشان را به مقصد [تمدن] به ... بی علمی خود مستند دانستند." دوم - بی عقلی - "قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن ... اقرار کردند." و "علاج این ام‌الامراض [بی تمدنی] را اهم مقاصد خود [تمدنیات و ترقیات] قرار داده و عاشقانه در مقام طلب برآمدند." (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۵) بنابراین، تمدن غرب، تبلوری از دو مقوله علم و عقل است و بی تمدنی مسلمانان نیز، حاصل چند چیز است، از جمله: (۱) ایل گرای^۱: "در هر گوشه و کنار دزدان و راهزنان به وسیله انتساب به ایل و عشیره [عشیره] و دست بندی، قدرتی را بر پا نمودند و کوس لمن الملکی زدند." (۲) قیصر مداری: "بساط کسری و قیصر که اسلام برچید، همان دستگاه قرون وسطی را که غرب منهدم ساخت، به نام دین و پشت سنگر دین تجدید نمودند." (نائینی، ۱۳۸۲: ۲) آیت الله طالقانی در حاشیه کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله و با استناد به نوشته‌های شیخ محمدحسین نائینی، نتیجه و برآیند ایل گرایی، قیصرمداری و ... را چنین ترسیم می‌کند: اصول مدنی، قانونی و سیاسی اسلام در میان اوراق کتب دفن گردید، استقلال و شخصیت از مسلمانان سلب شد، ذلت و عبودیت طبیعت ثانوی گردید و حس به عزت از میان رفت و اکثریت مسلمانان از حقوق حقه خود بی خبر ماندند، مردمی که در چنین محیطی به سر می‌بردند، غیر از وضع موجود تصور نمی‌نمایند، گمان می‌کنند آن‌ها برای عبودیت و اطاعت قدرتمندان آفریده شده و قدرتمندان برای معبودیت و فرمانروایی، این‌گونه روحیه، مبدأ تمام بیماری‌های فکری و اقتصادی و اخلاقی است چنانچه نویسنده عالی مقام [نائینی] به آن اشاره فرموده [است]. (نائینی، ۱۳۸۲: ۳)

از مجموع سخن‌های نائینی در باب تمدن، نتایجی استخراج می‌شود از جمله:

الف - نائینی وضعیت جهان اسلام پس از رنسانس را با اروپای قبل از نوزایش، همسان دیده است و بر هر دو وضعیت، نام بی تمدنی نهاده است، به علاوه، تمدن جدید غرب را همان "اصول تمدن و سیاست اسلامی" دانسته که غربی‌ها آن‌را از "کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت" اخذ کرده‌اند. چنین مقایسه‌ای، شاید از مقوله قیاس مع الفارق به‌نظر برسد، زیرا تمدن اسلامی نه در صورت و نه در سیرت، چندان شباهتی به تمدن غرب ندارد مگر آنکه چون نائینی، شباهت آن دو را، صوری تصویر کنیم.

۱. دکتر ابراهیم برزگر به‌صورت مبسوط درباره تأثیر قبیله گرایی در تاریخ اسلام از صدر تا دوره‌های میانی سخن گفته است. (برزگر،

ب- نائینی تمدن غرب را با علم و عقل برابر دیده و این همان دو شاخصه بنیادی تمدن غرب است درحالی که تمدن اسلامی اغلب بر علم تجربی و عقل ابزاری استوار نبوده است. گرچه نائینی از تجربیت علم و ابزاریت عقل سخن به میان نیاورده ولی اظهار من الشمس است که تمدن غرب، میوه علم تجربی و نه علم الهی و عقل ابزاری و نه عقل دینی تمدن اسلامی است. بنابراین، آنچه نائینی به عنوان شاخصه های تمدن می گوید به تجدد غربی طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۹) نزدیک تر است تا تمدن ابن خلدونی (اسلامی) (ابن خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۹) و ازاین رو، شاید بتوان گفت که نائینی تمدن و تجدد را به ترتیب ریشه دار در سنت اسلامی و سنت غربی مجسم می کند.

ج- در باب تمدن و تجدد، اولاً، تمدن را همانی می داند که در غرب زاده شد و البته به باور نائینی، غربی ها، اساس تمدن خویش را از اسلام و مسلمانان پیش از خود گرفته اند. ثانیاً، تمدن مغرب زمین، ناشی از علم و عقل است که قبل از نائینی کمتر بدان به عنوان عناصر تمدن ساز غرب و لزوم به کار بستن آن در جوامع شرقی برای دستیابی به تمدن و تجدد، اشارت رفته است. (برزگر و شیرودی، ۱۳۸۹: ۱۵۴)

یافته های پژوهش

الف- سیدجمال الدین اسدآبادی

نگارنده از آنچه سیدجمال در باب تمدن به مفهوم مدرن آن گفته است و در روش بومی سازی او، یافته های زیر را استخراج کرده است.

۱- نور، حقیقت علم: عالی ترین پیوستگی در روش سیدجمال در بومی سازی مفاهیم، پیوستگی علم و دین است. علم به مفهوم آگاهی قطعی، مطلق آگاهی، تصور ذهنی و دانش تجربی است. علم در این معنا، دارای ویژگی های ظنی مانند علوم فلسفی، دارای روش تجربی و مرکب از گزاره های صحیح و سقیم است، البته آنچه بیشتر در بحث رابطه علم و دین مطرح است، ارتباط دین با علوم تجربی است. داده های علوم تجربی به دو بخش تقسیم پذیرند: ۱) قوانین علمی که حدی از قطعیت دارد و لذا، با گزاره های قطعی دینی هیچ گونه برخورد و تعارضی ندارند. ۲) نظریات علمی که از قطعیت برخوردار نبوده و ازاین رو، با داده های دینی، هماهنگ و کاملاً سازگار نیستند. در نتیجه، نباید انتظار داشت که هماهنگی کاملی بین دین و علم به معنای دانش تجربی وجود داشته باشد اما، مسلم آن است که بین قطعیات دین و علم، تعارضی نبوده و نخواهد بود. (هات، ۱۳۸۲: ۶۷)

نگاه سید به مقوله علم و دین، پیوستگی است. او از دو منطق برای اثبات همبستگی این دو، بهره گرفته است. نخست به تاریخ مسلمانان اشاره می‌کند و علم اندوزی آنان در دوره‌های مختلف تاریخی را دلیل بر عدم تغایر علم و دین، فرض می‌کند، علمی که بخشی از آن هرچند نازل، قطعاً از وجه تجربی برخوردار بود. سید بر آن بود تا زمانی که فراگیری علوم تجربی و علوم الهی در دستور کار مسلمانان قرار داشت، آنان در عظمت بودند اما، دولت‌ها و ملت‌های مسلمان برای دوری گزیدن از علم، عقب ماندند و مقهور قدرت بیگانگان شدند. (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۴۳)

دوم، علمی که در غرب مایه ترقی آن سامان گردید، از مسلمانان اخذ شده و لذا لااقل، بخشی از علوم مسلمانان، تجربی بوده که از درون آن، علوم تجربی غرب پدید آمد. به هر روی، همه علوم در نزد سیدجمال، برآمده از دین‌اند و در واقع در نگاه سید، علم و دین، همدیگر را تأیید می‌کنند. (هات، ۱۳۸۲: ۶۷) سید به جای آن‌که به مأخذ و نحوه استخراج علوم بنگرد و بر پایه آن، علوم را به تجربی و غیر آن، تقسیم نماید، گاه نگاه پراگماتیستی به علم را برمی‌گزیند و لذا، علمی را علم می‌داند که دارای نتیجه باشد. مراد از نتیجه، نور است. "عالم، حقیقه نور است، اگر عالم باشد... این چه عالمی است که خانه خود را منور نمی‌کند." (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۸۹) پس چیزی که به رهایی از ظلمت بینجامد، علم است چه تجربی باشد و چه فقهی. جنبه دیگر نگاه پراگماتیستی سید به علم را در نتایج مادی یا دنیوی آن باید جستجو کرد. به این عبارت سید بنگرید: "این فرنگی‌ها که اکنون به همه جای عالم دست انداخته‌اند... این دست درازی و این ملک‌گیری نه از فرنگ بوده و نه از انگلیز [انگلیس] بلکه علم است که هر جا عظمت و شوکت خود را ظاهر می‌سازد." (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۹۰)

۲- سنت خواهی مقتدرانه: نشانه‌های بسیاری از جمله نشانه‌های زیر را در سنت خواهی سیدجمال و در روشی که نام بومی سازی مفاهیم مدرن بر آن گذاشته‌ایم، می‌توان یافت، از جمله: سید در نامه‌ای خطاب به محمدحسن امین دارالضرب می‌نویسد:

نگاشته بودید که جناب جلالت مآب اجل افخم به اوج اقتدار رسیده‌اند. اگر در آن نفع خلق است باعث مسرت و خشنودی است. اگر چشم من درو خیر عموم عبادالله نباشد، کور باد، بهتر است و اگر دستم برای سعادت مخلوق نباشد از حرکت بازماند و اگر پایم در راه نجات امت محمدیه، قدم نزنم، شکسته شود. این است مذهب من و این است مشرب من و امید آن دارم که جناب جلالت مآب اجل، به قدر اقتدار خود در خیر ایرانیان بیچاره مسکین فلک زده بکوشد. (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۴۹)

سید در نامه دیگری به محمدحسن امین دارالضرب: "چه در غرب باشم و چه در شرق، مقصدی نیست جز آنکه در اصلاح دنیا و آخرت مسلمان بکوشم و آخر آرزویم آن است که چون شهدای صالحین، خونم در این راه ریخته شود، ولی در حرکات خودم مجبورم ... از اراده الهیه سرباز نزیم." (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۵۱) به باور سید:

یگانه راه علاج و نجات، منحصر به این است که هر فردی از افراد مسلمانان بر طبق قرآن محید النعل بالنعل باید عمل نماید و به اسلاف خود در صدر اول اسلام اقتدا کند و از خلوص نیت و صفای باطن و نوع خواهی، دوری از حقد و بخل و حسد، طمع، بساطت، عیش التزام به واجبات و محرمات که به مابه السعادت و السادت اسلاف ما بود به بازار عمل گذارد. (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۲۶۳)

بهره‌گیری سیدجمال از واژه‌هایی چون: محاربه دینیه، مجاهده ملیه، امت محمدیه، اراده الهیه، وظیفه شرعیه، فرقه شیعه و دین محمدی، آموزه‌های دینی، وظایف مذهبی، نجات مسلمانی، انتقام الهی، حبا للاسلامی و... نشانه‌های بارزی در روشی است که در احیای اسلام به‌کارگرفته که بخشی از این احیا، افزایش قدرت هضم دستگاه هاضمه اسلام در هضم واردات تمدنی-سیاسی است. به‌دیگریان، سنت خواهی سید، گرایش به گذشته‌ای دارد که متمدنی است. این گرایش، خواهان بازتولید شکوه قبلی است. دال مرکزی سنت خواهی سید، اسلام است، اما اسلام اصیل. اسلام اصیل، همان اسلامی است که در صدر اسلام بوده و در دایره سلف صالح قرار می‌گیرد که ظرفیت پذیرش و استحاله غیر را داشت. آنچه در روش بومی سازی سید قابل توجه است آن‌که: او هیچ چیز را در خارج از اسلام نمی‌خواهد. مختصر اینکه، سید در بومی سازی مفاهیم، ابتدا به سراغ توانمند سازی اسلام، شیعه و ایران می‌رود.

۳- نوگرایی محتاطانه: سیدجمال، هم در عمل و هم در تئوری، نواخواه بود، البته نواخواهی نامی است که ما بر گرایش‌های تئوریک و پراگماتیک^۱ او به مدرنیته غربی می‌نهیم، اما، سید، چنین باور و اعتقادی نداشت. آنچه او بدان وفادار ماند و بدان عمل کرد، اسلام بود. او پا از اسلام فراتر ننهاده، اسلامی که او از زیر خروارها خرافه بیرون می‌کشید، اسلامی بود با گرایش نواخواهی محتاطانه. مثالی را در اینجا می‌آوریم: سید در اولین سفر به عثمانی و پس از شش ماه ورود و سکونت در استانبول، به عضویت انجمن دانش و یا انجمن معارف و یا دارالفنون درآمد. او از این انجمن خواست که "تعلیمات عمومی" (واثق، ۱۳۵۵: ۵۴) را به اجرا بگذارد. او در یکی از سخنرانی‌های خود در این انجمن که به دعوت

حسن فهمی افندی معروف به شیخ الاسلام و مدیر انجمن صورت گرفت، پیرامون ترویج صنعت چین سخن گفت:

[باید] زندگی اجتماعی انسان را به یک بدن زنده تشبیه ساخت و هریک از صنعت‌ها را به منزله یکی از اندام او قرار داد مثلاً: کشاورزی را به کبد و کشتیرانی را به پاها تشبیه ساخت و جسم که از پیوند آن‌ها، جسم خوشبختی انسان فراهم می‌شود و جسم زنده نیست مگر به روان و روان این تن یا نبوت است یا حکمت ولی نبوت یک موهبه‌ای است الهی با کسب به‌دست آورده نمی‌شود و به هرکس نمی‌رسد بلکه خداوند به هرکس صلاح بداند عطا فرماید. (وائقی، ۱۳۵۵: ۵۷)

در این سخنان، سید، نبوت را به صنعت تشبیه ساخت و یا به تعبیری دیگر، برای اثبات سخنش در مورد صنعت، از نبوت بحث نمود و یا "نبوت را یک هنر و پیغمبر را هنرمند قلمداد کرد." چنین سخنانی که نشانه‌هایی از نوگرایی داشت، مورد اعتراض شیخ الاسلام دولت عثمانی قرار گرفت. شیخ الاسلام، برخی از علما را با خود همراه ساخت و حتی دستور داد در بالای منابر برعلیه سید تبلیغ نمایند در عوض، روشنفکران و دانشمندان به حمایت از سید برخاستند، اما "علمای قشری" (وائقی، ۱۳۵۵: ۵۸) در این جدال، سلطان عبدالحمید را همراه خویش نمودند تا این‌که توفیق یافتند سید را از استانبول اخراج نمایند.

بهره‌گیری از فلسفه مثال دیگری در این باره است:

وقتی که سید در یکی از جوامع شریفه [مسجد] سلطان احمد و یا اباصوفیه، از کتاب احیاءالدین فیلسوف اسلام امام ابوالحامد غزالی که نسبت به او خیلی احترام داشت راجع به علمای سوء، یک موعظه ایراد کرد در آن وقت از جهلای اسلامبول که در کسوه علمای خودشان را نشان می‌دادند هجوم‌های مدهشی دید والحاصل سید جمال الدین که در این کونفرانس [کنفرانس] و موعظه خود به قدر ذره [ای] هم از حدود شرعیه تجاوز نکرده بود تکفیر کرده شد. (وائقی، ۱۳۵۵: ۵۹)

باید توجه داشت که نقش فلسفه (عقل) چنان در پیشرفت تمدنی اهمیت داشت که ارنست رنان-استاد کرسی زبان عربی دانشگاه پاریس- پشت کردن به فلسفه را عامل عقب ماندن مسلمانان از قافله تمدن دانسته است. (افشار، ۱۳۵۶: ۷)

از هریک از این دو مورد، دو چیز دریافت می‌شود: الف- به دلیل نوگرایی سید بود که علمای قشری با او به مخالفت برخاستند و علیه او تبلیغ کردند "سید جمال الدین افغان برای نشر افکار فاسده، کار می‌کند."

(واثقی، ۱۳۵۵: ۵۹) و همین نخواستگی او بود که: روشنفکران^۱ و دانشمندان را به حمایت از سید واداشت. ب- نوگرایی و نخواستگی سید که در تأکید بر لزوم تعلیمات عمومی، تشبیه صنعت و هنر به نبوت، کاربست علوم تجربی در تدریس و... هویدا است، با گفتارهای او در انجمن معارف، "در پیرامون اتحاد و اتفاق مسلمانان و فواید علم، صنعت، اقتصاد و تجارت" همراه بود، (مخزومی، ۱۹۳۱: ۵۴) رنگ و بوی سنتی هم به خود می‌گیرد. در تأیید این موضوع و در تأیید شیوه عمل سید، واثقی می‌گوید: در این زمان، وظیفه‌ای که مسلمان درپیش دارد و بسیار سنگین می‌نماید، این است که:

بی آن‌که کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد.... آن- کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال الدین اسدآبادی [بود]. (اقبال لاهوری، بی تا: ۱۱۲)

سید جمال الدین "یک پیشوای مذهبی هم به‌شمار می‌رفت که" می‌خواست اسلام را از راه سازش دادن و جور کردن با مقتضیات دنیای جدید به‌صورت تازه درآورد. سید می‌گفت که تمام ترقیات را می‌توان با اسلام سازش داد. " (لعل نهرو، ۱۳۳۸، ج ۲: ۱۲۵۲)

ب- آیت الله نائینی

نگارنده از آنچه آیت الله نائینی در باب تمدن به مفهوم مدرن آن گفته است، در روش بومی سازی او یافته‌های زیر را استخراج کرده است.

۱- **تقدم مشروطه و تأخر مشروعه:** حکومت مشروطه و همه مفاهیمی که سازنده آن است، یک ابداع اروپایی است که نائینی کوشیده به‌روشی ویژه (روش شناسی بومی سازی) آن را به محصولی شرقی و شرعی مبدل سازد. (انطباق سنجی) اما نتیجه حاصله از این تعارض یا تعامل، چه بوده است؟ مهم‌ترین تلاش نائینی، سازگار نمودن تکلیف الهی (سنت) و حق مردمی (مدرنیسم) است. وی باتوجه به نظریه ولایت فقها در امور حسبیه، نهایت کوشش را برای مشروعیت رأی اکثریت به‌عمل می‌آورد. اگرچه تئوری حکومتی وی، فقیه را برای مشروعیت امور، مبسوط البید نمی‌کند، ولی معتقد است که با حضور مجتهدان در میان نمایندگان قوه مقننه و نظارت آن‌ها بر مصوبات قوانین، حکومت شورویه مشروعیت شرعی می‌یابد. به‌طور کلی، دیدگاه نائینی درباره مشروطیت، بیش از آن‌که جنبه دینی یا اسلامی داشته

باشد ریشه در معلومات سیاسی و آگاهی‌اش از شرایط و مقتضیات زمانه داشت. نائینی زمانی به تأیید مشروطه پرداخت که تصور می‌کرد که آن، تنها راه‌حل برای حفظ اسلام در زمانه قاجار است و از همین دریچه، به تحلیل مفاهیمی چون: آزادی، مساوات، رأی اکثریت، پارلمان و... در چهارچوب مشروطه و البته در درجه نازل‌تری، مشروعه پرداخت.

در نظریه شرق شناسی ادوارد سعید، یک نیروی پنهانی وجود دارد که نوعی جاذبه نامرئی پدید می‌آورد. این نیروی کشنده، اغلب، ناخودآگاه، ایده‌ها و رفتارهای انسانی را شکل می‌دهد. بی‌شک بخشی از ایده‌ها و رفتارهای سیاسی آیت الله نائینی تحت تأثیر چنین نیروی مکننده‌ای تولد و تداوم یافته است و به‌همین جهت، زمانی که گرد و غبار فتنه گری امواج فکری فرو می‌نشیند، تأسف و انفعال سیاسی به سراغ نائینی می‌آید و او را ناگزیر می‌سازد به جمع‌آوری تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله مبادرت ورزد و گوشه‌گیری سیاسی اختیار کند و این وضعیت، نشان از نیروی مکنده دینی یا ربانی قوی‌تری داشت که دائم او را به-سوی خود می‌کشید.

۲- اولویت صورت غربی بر سیرت شرقی: از مؤلفه سازنده شرق شناسی صورتی ظاهری است. بدین معنا که: شرق شناسی با صورت شرق کار دارد و نه می‌خواهد بداند، حقیقت درونی شرق چیست؟ و نه دانستن آن‌را مفید می‌داند؟ در این سازه، مترسک جای انسان و اوهام جای واقعیت می‌نشینند. شرق شناسی، این اقدام را تنها برای مفاهیم شرقی انجام نمی‌دهد بلکه مفاهیم مدرنی را به شرق ارائه و یا بر شرق تحمیل می‌کند که از قاعده فوق، مستثنی نیست. از این‌رو می‌توان گفت که: تاریخ معاصر و مدرن قبل و پس از مشروطه را باید نوعی بازی جهان مدرنتیه با خاورمیانه در پلان کلی و با ایران در سطح جزئی‌تر، بر سر مسأله نیست‌انگاری دانست. این بازی به نحوی در تنها کتاب سیاسی آیت الله نائینی و یکی از بزرگ‌ترین آثار عصر مشروطه، یعنی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله دیده می‌شود. به این معنا که: میرزای نائینی، به زیرکی از قاعده "اکل میته به قدر اضطرار" و نظریه "حدّ مقدور" بهره می‌گیرد اما در عوض، نوعی حکومت دموکراتیک را در عصر غیبت پیشنهاد می‌کند که منافات با شریعت را در آن نمی‌بیند. نائینی در کتابش می‌آورد که چند فصل دیگر دربارهٔ مسأله "حکومت در اسلام" نوشته بود و تصمیم داشته که آن‌ها را در کتابش بیاورد، ولی چون در خواب و ازسوی امام عصر (ع) به او الهام شده بود که حکومت اسلامی با مشروطیت تفاوت دارد، بنابراین نوشته‌های مربوط به حکومت اسلامی را از کتابش جدا ساخت. (مددپور، ۱۳۸۳: ۳۳) پس، نائینی صورتی ظاهری برای مشروطه قائل است که علی‌رغم بزک‌ها و گریم‌های شرعی، با عمق امور اسلامی متفاوت است ولی جالب است بر پایه یک رفتار روش-

مند و با رفت و آمدهای به شرطیت و شرعیت، ظاهری شریعت پسند به آن می دهد که به دلیل دور بودن از سنجش های اجتماعی، چند صباحی مغایرت آن با شرع پنهان ماند.

بنابراین باید گفت: نائینی به عنوان مجتهد شیعی، دغدغه "احیای هویت دینی" داشت و البته، این کار را در پرتو تفسیرهای دینی از مفاهیم دموکراسی از جمله: آزادی صورت داده است. یا اینکه به باور نائینی، آنچه تحت عنوان حقوق سیاسی در غرب مطرح است، متاعی خودی بوده که دوباره به موطن اصلی (هَذِهِ بَصَائِعُنَا زُدتْ إِلَيْنَا) بازگشته است. یا باید گفت: او در پی تعادل و توازن بین رأی اکثریت نمایندگان مردم و مجتهدین عادل و آگاه و مانند آن، بوده، یعنی: از طرفی در پی مشارکت، حقوق و حضور آگاهانه مردم در سیاست، برای کاهش ظلم و استبداد است و از طرف دیگر، چون عالم شیعی است، به تفسیر دینی حقوق سیاسی مردم می پردازد و از آن جایی که مهم ترین جلوه و ظهور دین در شیعه، در ولایت فقها و مجتهدین متبلور است، توازن و مرزبندی بین "شریعت و سیاست" به تعادل و توازن بین "ولایت و سیاست" تبدیل می شود، ولی این کار را با مدد به واژه های به عاریت گرفته از غرب انجام داده است.

(نائینی غروی، ۱۳۶۱: ۶۸ و ۲۷، ۸، ۶)

۳- عرفیت یک گام جلوتر از شرعیت: نائینی یک نظام غیر استبدادی ایرانی را به عنوان یک نظام معرفتی در عرصه سیاسی تعریف می کند و شقوق مختلف آن را تبیین می نماید، این نظام، مشتی از دروغ و راست، سادگی و پیچیدگی و ترکیبی از نهادهای اجتماعی و سیاسی و ... را در بر دارد که به نوبه خود، خصلت دو سویه ای را نمایش می گذارد، یعنی این که: هم از خصلت های شرقی و دینی مایه می گیرد و هم از خصیصه های غربی، اما آن بخشی که از شرق به عاریت می گیرد، همانی است که غرب طی چند سده، خود در ذات شرق، نهادمند کرده است. به بیان عمیق تر: روح استنباط میرزای نائینی، بیش تر نوعی مصلحت اندیشی تا تعلق تام به ساحت حقیقت است. در مورد نائینی به نحوی با موضوع مشابه با فقهای بزرگی چون محقق کرکی در دوره شاه طهماسب مواجهه ایم که مالیات حکومت ستمکار را به واسطه وابستگی حکومت به عالم دین، مباح اعلام کرده بود. از نظر میرزا، وابستگی مشروطه به علما، منشأ رفع عرضی خُبث ذاتی آن می شود، بدون آن که غاصبیت حکومت نسبت به مقام امامت، نفی شود. او وجود چنین رژیم را صرفاً در عصر غیبت مجاز می داند؛ زیرا با آن، نسبت به رژیم استبدادی که دین را بهانه حکومت قرار می دهد، ظلم و اغتصاب کمتری روی می دهد^۱ و این به معنای محدودیت و مشروطیت قدرت مطلقه حکمران ستمکار است و از قاعده دفع افسد به فاسد پیروی می کرد، اما این موضوع، از

۱. از نظر میرزا، ظلم مشروطه، غضب حکومت امام زمان علیه السلام است، و نه ظلم به ساحت اقدس احدیت.

نویسندگان منورالفکر، متأثر است، به‌ویژه آن‌جا که از شعبه استبداد دینی و توجیهات شرعی دموکراتیک و آزادی سخن می‌گوید. نظام امامت ائمه و بعد، ولایت علما و ولایت سلطان به اذن فقیه، نظام معرفتی سیاسی نائینی را می‌سازد ولی همین نظام، بین عرفیت و شریعت سرگردان است و این سرگردانی از ماهیت شرقی نشأت می‌گیرد که چنین حکومتی را مشروع جلوه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

اهمیت روش بومی سازی مفاهیم مدرن سیدجمال، از یک‌سو، در حمایت از رهبران مذهبی و ازسوی-دیگر، در پذیرش تمدن اروپایی نهفته است. در این صورت، تحمیل سنت بر مدرنیت در اندیشه سیاسی سیدجمال نه از جهت تأکید به برتری ظاهری اسلام است بلکه از این جهت است که اروپا با علم به عاریت گرفته از اسلام به پیشرفت رسید و اگر امروز اسلام به همان علم روی آورد، مدنیت می‌یابد. پس مدنیت یابی اسلام نه به جهت تقلید از غرب بلکه به‌خاطر بهره‌گیری از علمی است که مال اسلام است و اینک در دست اروپائیان قرار گرفته.

در واقع، تعدادی از علمای دینی از جمله سیدجمال الدین اسدآبادی در مواجهه با مفاهیم مدرنی چون مشروطه، قانون اساسی، منافع ملی، علم تجربی، عقل ابزاری، حزب سیاسی و... به تحمیل سنت بر مدرنیسم بر پایه شرع و با کاربست اجتهاد دست زدند. نحوه مواجهه این عالمان دینی با مفاهیم مدرن و روش بومی سازی آن‌ها در چارچوب "اجتهاد" و از زاویه "شریعت" صورت گرفته و تلاش اصلی آنان معطوف به امکان بهره‌گیری از پویایی اجتهاد برای تحقق کاربست مفاهیم مدرن در جامعه شریعت مدار ایران بوده است.

روش بومی سازی مفاهیم مدرن از سوی علمای دینی با توجه به روش سیدجمال و نائینی، در مواجهه و توجیه مفاهیم مدرنی چون: مدنیت و مشروطیت یا تحمیل سنت بر مدرنیته است و یا تحمیل مدرنیته بر سنت بود، اما وجه مشترک آن دو، دغدغه یکسان در پاسداشت "سنت برجای مانده از گذشته" است. در حقیقت، مواجهه علمای دینی اغلب با مفاهیم مدرن در چارچوب اجتهاد و از دریچه دین صورت گرفته است. در واقع، "روحانیون از دستگاه مختصات مفاهیم خاص خود استفاده می‌کردند و آن دستگاه مختصات هم، چیزی نبود جز فقه و علم اصول" این اتفاق از دوره مشروطه به بعد، رشد بیشتری یافت به‌گونه‌ای که مجتهدان و مراجع مقیم نجف، از فقه و اصول برای تبیین شرعی مشروطه بسیار بهره بردند.

روش بومی سازی مفاهیم مدرن از سوی آیت الله نائینی به چه صورتی انجام گرفته است؟ پاسخ آن است که نقطه عزیمت نائینی در کتاب *تنبيه الامه و تنزيه المله*، "حفظ بیضه اسلام" است و پاسخ او به چالش مفاهیم مدرن و سنتی که در قالب مشروطه خواهی تبلور می‌یافت، پاسخ دینی بود و در واقع، "پاسخ نائینی به مقوله مشروطه، دفاع شرعی از آن در برابر شبهات مشروعه خواهان به‌شمار می‌آمد،" اما نباید فراموش کرد که نائینی تمام توان و همت خود را به‌کار بست تا مفاهیمی که اساساً از غرب وارد شده بود را بومی کند. "بومی سازی مفهوم آزادی و مساوات و منطبق ساختن آن بر فرهنگ خود، گرچه در کوتاه مدت می‌توانست منشأ اثر باشد، اما حقیقت مساوات و آزادی در تفسیری غیردینی از انسان نهفته بود." اصولاً مشروطه و مفاهیم مرتبط به آن، رهاورد عهد روشنگری است، لذا می‌توان گفت: نائینی در بومی سازی مفاهیم می‌کوشید "چیزی که متعلق به دیگری بود مفهومی خودی بدهد،" ولی کار مهم او "برای بومی سازی فرهنگ غیر خودی به‌منظور به‌کار بستن آن علیه واضعین غربی‌اش، از فقه و اصول بهره برد.

کتابنامه

اسدآبادی، سیدجمال الدین (۱۳۱۲)، *مقالات جمالیه*، گردآورنده میرزا لطف الله خان اسدآبادی، تهران: انتشارات اسلامی.

اسدآبادی، سیدجمال الدین (بی تا). *عروه الوثقی*، ترجمه زین العابدین کاظمی، تهران: حجر، ج ۱. افشار، ایرج (۱۳۵۶). *دوره کامل مجله کاوه* (دوره قدیم) ش ۳۴، تهران: بی نا.

اقبال لاهوری، محمد (بی تا). *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمدآرام، تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.

الحسینی اسدآبادی، سیدجمال الدین (۱۳۷۹)، *نامه‌ها و اسناد سیاسی-تاریخی*، به کوشش و تحقیق سیدهادی خسروشاهی، تهران: کلبه شروق.

برزگر، ابراهیم و شیرودی، مرتضی (بهار ۱۳۸۹) «واکاوی مفهوم انحطاط در اندیشه سیاسی ابن خلدون و طباطبایی»، *فصل نامه علمی پژوهشی معرفت در دانشگاه اسلامی*، س ۱۴، ش ۱، صص ۱۵۴-۱۷۳.

برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳). *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*، تهران: سمت.

حلبی، علی اصغر (بی تا). *زندگی و سفرهای سیدجمال الدین اسدآبادی*، تهران: زوار.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۰). *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.

عنایت، حمید (۱۳۶۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

فاضلی، نعمت الله (۱۳۸۹). «گفتمان مسأله بومی: مسأله بومی سازی علوم اجتماعی از رویکرد مطالعات فرهنگی»، در *علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم با همکاری انجمن جامعه شناسی ایران.

گروهی از دانشمندان (۱۳۵۴). *یادنامه سید جمال الدین اسدآبادی*، قم: دارالعلم.

لعل نهر، جواهر (۱۳۳۸). *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیر کبیر، ج ۲.
لوفان، بومر فرانکلین (۱۳۸۲). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی: گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

معزومی، محمد (۱۹۳۱). *خاطرات جمال الدین الافغانی الحسینی*، بیروت: بی نا.
مددپور، محمد (پاییز ۱۳۸۳). «چالش مدرنیته و دیانت در عالم سکولار منور الفکران و عالم دینی»، *مجله آموزه*، ش ۶، ص ۴۲-۶۱.

مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۴۳). *سید جمال الدین اسدآبادی*، تهران: انتشارات مجله ماه نو.
نائینی غروی، محمدحسین (۱۳۶۱). *تنبيه الامه و تنزيه المله*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
نائینی، آیت الله میرزا محمدحسین (۱۳۸۲). *تنبيه الامه و تنزيه المله*، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، قم: موسسه بوستان کتاب قم.
نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱). *تنبيه الامه و تنزيه المله*، به کوشش سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نائینی، آیت الله محمدحسین (۱۳۳۴). *تنبيه الامه و تنزيه المله یا حکومت از نظر اسلام*، به پاورقی و مقدمه سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

واتقی، صدر (۱۳۵۵). *سیدجمال الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی*، تهران: پیام.
هات، جان اف (۱۳۸۲)، *علم و دین: از تعارض تا گفت و گو*، ترجمه بتول نجفی، مقدمه مهدی گلشنی، قم: طه.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال دوم (دوره جدید) / شماره هشتم / تابستان ۱۴۰۰

20.1001.1.26764830.1400.2.8.6.1

تطورات معنای علم از دیدگاه چالمرز و نقد آن (باتکیه بر آرای حمید پارسانیا)

مریم غازی اصفهانی^۱

(۱۲۸-۱۵۱)

چکیده

علم و چیستی آن از موضوعات بسیار چالش برانگیز در میان متفکران عصر حاضر است. آلن فرانسیس چالمرز در کتاب چیستی علم خود درباره چیستی روش های علمی براساس استقرا گرایی، ابطال گرایی، معقول گرایی، نسبی گرایی، نظریه های نظم گریز و آفاق گرایی بحث نموده است. در کتاب دیگرش با عنوان علم و تولید آن نیز با بیان نظریه پوزیتیویستی و راهبرد تاریخی-جامعه شناختی سعی در دفاع از عینیت دانش علمی دارد؛ اما یافته ها حاکی از آن است که چالمرز در تبیین چیستی علم در اثر اول خود دارای ایراداتی است. هرچند سعی نموده به گونه ای آن ها را در کتاب دوم خود برطرف نماید؛ اما از آنجا که مبانی فکری او برخاسته از نظریه کنت و به تبع آن کانت و مبانی پوزیتیویستی است، نتوانسته بین ذات داشتن و برساخته بودن علم جمع کند و در تبیین چیستی علم توفیقی به دست آورد. نگارنده به دنبال دستیابی به پاسخ این پرسش است که علم از دیدگاه آلن فرانسیس چالمرز چیست و خوانش او از علم چه تطوراتی داشته است؟ در نوشتار حاضر ابتدا به روش نقد درونی مبانی اندیشه چالمرز در دو اثر یادشده بررسی شده و سپس با استفاده از آرای حمید پارسانیا نقد بیرونی شده است. استاد پارسانیا برای برون رفت از بحران ماهیت علم، آن را دارای هویت ذاتی و نفس الامری می داند که در جهان دوم و سوم با انگیزه ها و زمینه هایی وارد می شود و منحصر در دانش آزمون پذیر نیست. در نوشتار حاضر با استفاده از تبیین جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن علم و معرفت پاسخ اشکالات چالمرز در چیستی علم تبیین شده است.

واژه های کلیدی: آلن فرانسیس چالمرز، چیستی علم، علم و تولید آن، فلسفه علم، حمید پارسانیا

۱. دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات، دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران..

Maryam_ghazi2002@yahoo.com

مقدمه

علم و فلسفه علم از مفاهیم کلیدی و چالش برانگیز بشر در همه اعصار به ویژه قرن بیستم است. از واژه علم تعابیر و تعاریف گوناگونی ارائه شده و دانشمندان در طول تاریخ در مورد چیستی علم نظراتی همسو نداشته اند. حتی برخی از نظریه پردازان حوزه دانش، در طول عمر خود نیز در مورد چیستی علم و دانش دیدگاه های متفاوتی ارائه نموده اند. متفکران غربی نیز سال ها درصدد ارائه تعریفی از علم و تبیین چیستی آن بوده اند. اندیشمندانی که درصدد ارائه تعریفی از علم برآمده اند را می توان به دودسته کلی تقسیم نمود که نزاعی را در حوزه شناخت علم و چیستی آن شکل داده اند: رویکرد اول نظریه پردازان سنتی که معتقدند علم و نظریه های علمی از طریق مشاهده و آزمایش به دست می آیند؛ اما دسته دوم که نظریه پردازان جدید هستند، رویکرد تجربه گرایی محض نسبت به علم را دارای ایراداتی می دانند. باین وجود، خود آن ها نیز به علت پابندی محض به پوزیتیویسم، در تعریف علم و چیستی آن به بن بست می رسند. (پارسانیا، ۱۳۹۸، کلاس درسی ۱ آبان)

آلن فرانسیس چالمرز^۱ (متولد ۱۹۳۹ در بریستول، انگلستان) فیلسوف علم و بریتانیایی-استرالیایی-ست. کتاب او با عنوان چیستی علم، از پر فروش ترین کتاب ها در حوزه فلسفه علم است و به زبان های مختلف از جمله فارسی ترجمه شده است. کتاب دیگر او تحت عنوان چگونگی ساختن علم در سال ۱۹۹۰م منتشر شد. او در سال ۱۹۶۱ در رشته فیزیک فارغ التحصیل شد و پس از گذراندن دوره کارشناسی ارشد در دانشگاه منچستر، دو سال به تدریس فیزیک و تاریخ علم مشغول شد. سپس به تحصیل در دوره دکتری فلسفه علم در دانشگاه لندن پرداخت و در سال ۱۹۷۱م فارغ التحصیل شد. او اکنون دانشیار تاریخ و فلسفه علم در دانشگاه سیدنی (۲۰۲۱م) است و بیش از چهل مقاله تحقیقی در مجلات تخصصی بین المللی منتشر نموده است.

در بررسی آثار چالمرز در مورد چیستی علم، مسئله اساسی این است که با وجود نقدهایی که او به عنوان یک نظریه پرداز جدید به رویکردهای سنتی دارد؛ اما به دلیل پابندی به تفکرات پوزیتیویستی توانسته راهی برای برون رفت از تضاد موجود و جمع میان ذات داشتن و برساخته بودن دانش ارائه نماید؛ بنابراین مسئله نوشتار حاضر این است که تبیین پوزیتیویست از علم چیست و چگونه سعی دارند از گردابی که در آن دچار هستند خارج شوند. در این نوشتار نظریات آلن فرانسیس چالمرز فیلسوف علم پوزیتیویست در مورد چیستی علم مورد بررسی قرار می گیرد. آثار او از رایج ترین منابع

در مورد چیستی علم و دانش در ایران است. از این رو، ابتدا دو اثر او با عنوان چیستی علم و علم و تولید آن بررسی شده و سپس دو اثر براساس تقدم و تأخر زمانی با یکدیگر مقایسه می‌شوند. سپس با ارائه نقد درونی و تحلیل کلی و با بهره‌گیری از آثار استاد پارسانیا در باب چیستی علم به نقد بیرونی پرداخته و در نهایت راه برون‌رفت از اسارتی که چالمرز و سایر دانشمندان علم پوزیتیویست در آن گرفتار هستند ارائه می‌شود. در کتاب اول، چالمرز علم را محدود به دانش آزمون‌پذیر می‌داند و به‌عنوان یک فیلسوف پوزیتیویست محض درصدد تعریف علم است؛ اما از آنجاکه با این تعریف بسیاری از شناخت‌های علمی خارج از دایره تعریف او قرار می‌گیرند در کتاب دوم به‌نوعی میان ذات داشتن و بر ساخته بودن دانش جمع نموده و راهبردی میانه را پیشنهاد می‌کند که البته چاره‌ای برای مشکل او نیست. او فرهنگ را مبنای تعریفش از علم قرار می‌دهد و نمی‌تواند مشکل خود و سایر پوزیتیویست‌ها در تعریف علم را حل کند؛ بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که علم از دیدگاه چالمرز که یک پوزیتیویست است، چیست؟ و این تعریف در دو اثر از او چه تطوراتی داشته است؟ و اینکه چگونه با استفاده از دیدگاه اسلامی و آرای استاد پارسانیا می‌توان آن را نقد و بررسی نمود؟

برخی از پژوهش‌های موجود به موضوع تبیین چیستی علم پرداخته‌اند و در پی دستیابی به فلسفه علم بوده‌اند، از جمله کتاب علم‌شناسی فلسفی اثر عبدالکریم سروش. این نویسنده مدعی است فلسفه علم (علم‌شناسی) از فلسفه، تاریخ و جامعه‌شناسی تشکیل شده و بیشتر روشی توصیفی است تا توصیه‌ای و تاریخی است تا منطقی، نسبت گراست تا واقع‌گرا و پسینی است تا پیشینی. اثر دیگر، کتاب فلسفه علوم اجتماعی نوشته آلن راین و ترجمه عبدالکریم سروش است که در آن با ذکر مثال‌هایی زنده از تحقیقات جاری علوم اجتماعی، وضع فعلی این علوم و نسبت آن‌ها با علوم طبیعی، تجربی و فلسفه را تبیین و همچنین نقد و داوری می‌شود. (راین و سروش ۱۳۸۸: ۲) علاوه بر این علامه محمدتقی جعفری در اثر ارزشمندی با عنوان تحقیقی در فلسفه علم به موضوع فلسفه علم در چهار محور اصلی: «مرزهای دین و دانش»، «نسبت علم با علم‌ها»، «نسبت فلسفه و فیزیک» و «حقیقت اکتشاف و اختراع» پرداخته‌اند؛ اما کارل همپل در کتابی با عنوان فلسفه علوم طبیعی هشت محور اصلی را مبنای کار فلسفه علم می‌داند که عبارت‌اند از: «پژوهش علمی»، «آزمون فرضیه‌ها»، «معیارهای تأیید و پذیرش»، «قوانین و نقش آن‌ها در تبیین علمی»، «نظریه‌ها و تبیین نظری»، «مفهوم‌سازی» و «تأویل نظری». (همپل و معصومی همدانی، ۱۳۶۹: ۴) کتاب نظریه‌های مربوط به

علوم انسانی، نوشته ژولین فروند و ترجمه علی محمد کاردان است که به مسائلی از قبیل طبقه‌بندی علوم، روش‌ها و موضوع تمایز علوم از یکدیگر پرداخته است. (فروند و کاردان: ۳۴) علاوه بر آثار یادشده مقاله نقد و بررسی مؤلفه‌های ماهیت علم در آموزش علم نوشته ابراهیمی و شیخ رضایی نیز از بعد دیگری به مسئله علم توجه داشته است. در این مقاله به بررسی چستی ماهیت علم و مؤلفه‌های آن پرداخته و دیدگاه‌های استاندارد بین‌المللی که در آموزش مورد استفاده قرار می‌گیرد، نقد و بررسی شده است. (ابراهیمی و شیخ رضایی، ۱۳۹۶: ۱) پژوهش حاضر ضمن بهره‌گیری مناسب از منابع موجود ابتدا به بررسی چستی علم از دیدگاه چالمرز در کتاب نخستین او می‌پردازد و سپس دیدگاه او را در این زمینه با اثر دوم خودش تطبیق داده و در نهایت دیدگاه کلی چالمرز در چستی علم را با توجه به آرای استاد پارسانیا نقد می‌کند که مشابه این کار در پژوهش‌های پیشین موجود نیست. در آثار یادشده تنها به بررسی علم از دیدگاه پوزیتیویستی پرداخته و تطورات معنای علم در دانش پوزیتیویست مدنظر نبوده است. این درحالی است که برای داشتن فهم عمیق از مبانی نظری پوزیتیویستی، لازم است ابتدا به وسیله نقد درونی دو خوانش متقدم و متأخر از چستی علم از دیدگاه پوزیتیویستی ارائه شود. برخی از منابع موجود به نقد و بررسی علم از دیدگاه غربی و برخی دیدگاه اسلامی پرداخته‌اند و به نظر می‌رسد کارهای تطبیقی به ندرت انجام شده‌اند. نوشتار پیش‌رو علاوه بر آنکه تصویر کلی از دیدگاه غرب در مورد چستی علم ارائه می‌دهد، با نگاه نقادانه آن را بررسی نموده و تفاوت اساسی تعریف غرب از علم را با تعریف اسلام بیان می‌کند.

مفاهیم اصلی

مفاهیم اصلی که از درپچه آن‌ها می‌توان به موضوع اصلی نوشتار حاضر وارد شد، عبارت‌اند از:

فلسفه علم

اندیشمندان مسلمان در مورد فلسفه علم تعاریف گوناگونی ارائه داده‌اند. برخی گفته‌اند: فلسفه علم، عبارت است از تبیین اصول و مبانی و به اصطلاح «مبادی» علم دیگر و نیز تاریخچه، بنیان‌گذار، هدف، روش تحقیق، سیر و تحول آن علم. به عبارت دیگر در فلسفه علم خود علم، به عنوان یک موضوع، مورد بررسی قرار می‌گیرد. برخی دیگر معتقدند: فلسفه علم معرفت ماهیت علم و انواع اصول و مبادی و نتایج آن و نیز شناخت روابط علوم با یکدیگر، چه در قلمرو «آن چنانکه هستند» و چه در قلمرو «آن چنانکه می‌توانند باشند» است. برخی نیز فلسفه علم را این‌گونه تعریف می‌کنند: یک سیستم فلسفی

که بررسی منظمی را در مورد ماهیت، روش‌ها، مفاهیم و پیش‌تصورات علم و مکان و موقعیت آن در نظام عقلی انسان، به‌عهده دارد. کارل پوپر معتقد است که فلسفه علم یا معرفت‌شناسی به تحلیل مسائل علمی، نظریه‌ها، شیوه‌ها و تفحص علمی می‌پردازد و ما را به کاوش در مباحث علمی و بررسی مبادی، لوازم، لواحق و حدود مسئله‌های علمی مطرح، می‌کشاند و از این طریق در فهم تاریخ تفکر علمی به ما کمک می‌کند. فلسفه علم به‌طور خلاصه عبارت‌است از تبیین و تحلیل ویژگی‌های علوم (به‌معنای عام)، تبیین و تحلیل ویژگی‌ها و مختصاتی مانند پیش‌تصورات و پیش‌تصدیقات، مفاهیم و قضایای مورد استفاده در علوم روش‌ها، ارتباط علوم با همدیگر، قوانین و نظریه‌ها، حوزه عمل و... (امید، ۱۳۷۳: ۲) درواقع پوپر از یک‌طرف به منطق و روش‌شناسی توجه دارد و از طرف دیگر تاریخ علم را دارای اهمیت ویژه می‌داند. (سروش، ۱۳۸۸: ۸) برخی دیگر برای شناساندن فلسفه علم مسائلی را که باید در حیطه مباحث اصلی فلسفه علم، به‌ویژه فلسفه علوم انسانی، قرار گیرند مطرح نموده‌اند مانند تناسب دلیل و مدعا، ارزیابی استدلالات آماری در اثبات قضایای علمی، تقدیس و تمجید علم، تلاش در کاهش بازیگری انسان در درک واقعیات و افزایش جنبه تماشاگری او، جلوگیری از زندانی شدن محققان در دایره محدود موضوعات تخصصی و جلب‌توجه آن‌ها به دیدگاه‌های کلی در جهان‌بینی، بحث در اهمیت و ترجیح بعضی از علوم بر بعضی دیگر و تعیین ملاک آن، تحقیق و تنقیح مسائل فلسفی هریک از علوم، کشف روابط فلسفه‌های علوم با یکدیگر برای کشف یک وحدت عالی در معارف فلسفی علوم و... (جعفری تبریزی، ۱۳۹۳: ۱۰۷) وایتهد معتقد است فلسفه وظیفه دارد میان اندیشه‌های دریافت شده از جهان خارجی و حقایق ملموس جهان واقعی سازگاری ایجاد نماید و به‌دنبال کلیاتی است که مشخص‌کننده حقیقت کامل واقعیت باشد و نظام فلسفی باید درباره حقایق ملموسی که علوم آن‌ها را انتزاع کرده است، توضیحاتی ارائه دهد. (وایتهد و گواهی، ۱۳۷۶: ۳۴۳)

چیستی علم

علم از موضوعاتی است که ارائه تعریفی واحد از آن امکان‌پذیر نیست و از جنبه‌های مختلفی می‌توان آن را بررسی نمود. یکی از معانی قدیمی علم که امروزه هم کاربرد دارد، متعلق به ارسطو است. در این تعریف دانش علمی مجموعه‌ای از آگاهی‌های قابل‌اتکا است که از لحاظ منطقی و عقلانی، قابل

توضیح باشند.^۱ علم در معنای پوزیتیویستی و مدرن آن ناظر به دانش آزمون‌پذیر است و این معنا از علم از نیمه دوم قرن نوزدهم رواج یافت؛ پیش از آن، معرفت‌های غیر حسی و قیاسی را نیز شامل می‌شد. (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۲) در تعریف دیگری، علم به معنی اقدام قاعده‌مند برای توسعه و سازمان‌دهی هدفمند اطلاعات ارزشمند در سراسر جهان است که در قالب تفسیرهای قابل‌آزمایش و پیش‌بینی‌هایی درباره جهان، صورت می‌گیرد. (Edward, 1999: 9) دانشمندان معتقدند: «علم از ابده (بدیهی‌ترین) بدیهیات است.» و تعابیر ارائه‌شده در مورد علم همگی در حد تعبیرهایی مترادف با علم‌اند، نه اینکه روشن‌کننده مفهوم آن باشند. (بنی هاشمی، ۱۳۸۵: ۲) به همین جهت برای شناساندن علم می‌توان آن را توصیف نمود. بنابر تعبیر استاد پارسانیا علم يك وصف ذات اضافه است؛ یعنی وصفی است که اضافه به معلوم دارد و همواره امری را نشان می‌دهد که از آن به عنوان معلوم یاد می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۷: ۳) بنابراین علم بدون معلوم نمی‌تواند باشد. دیدگاه اسلامی، در پاسخ به چیستی علم، آن را نوری معرفی می‌کند که خاصیت روشنی و روشنگری دارد.^۲

پوزیتیویسم^۳

پوزیتیویسم که آن را اثبات‌گرایی یا یافت باوری نیز نامیده‌اند هرگونه فلسفه علم بر اساس این دیدگاه است که در علوم طبیعی و اجتماعی، داده‌های برگرفته‌شده از تجربه حسی تنها منبع همه شناخت‌های معتبر است. داده‌هایی که از راه حواس به دست می‌آید را «شواهد تجربی» می‌گویند. اثبات‌گرایی، اصطلاحی فلسفی است که در قرن نوزدهم توسط آگوست کنت ساخته شد و به کار رفت. کنت معتقد بود جبری تاریخی بشریت را به سمتی می‌برد که نگرش دینی و فلسفی از بین می‌رود و فقط اندیشه قطعی و تجربی علم باقی می‌ماند و تاریخ، نهادهای اجتماعی مربوط به دین و فلسفه از بین خواهد رفت.

آثار چالمرز

خلاصه کتاب چیستی علم^۴

1 Aristotle, Metaphysic, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text>

۲. «أَلْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ». علم، نوری است که خداوند به قلب هر کس که بخواهد می‌افکند.

3 Positivisme

4 What Is This Thing Called Science

مهم‌ترین پرسش‌هایی که چالمرز در این کتاب به دنبال پاسخگویی به آن‌هاست به این شرح است: علم چیست و روش‌های علمی کدام‌اند؟ و چه زمانی می‌توان یک نظریه، فرضیه، قانون و یا پژوهش را علمی قلمداد نمود؟ نظریه‌ها و قوانین زندگی روزمره و علوم پایه و انسانی و روانشناسی و دیگر علوم براساس کدام روش‌های علمی و با چه پیش‌فرض‌هایی به دست آمده‌اند و این پیش‌فرض‌ها چقدر از نظر عقلی پذیرفته شده‌اند؟ کدام روش‌های علمی صحیح و کدام دارای ایراد منطقی هستند؟ آیا علم و روش‌های علمی می‌توانند دید واقعی و حقیقی از جهان و اجتماع پیرامون به ما بدهد؟ اساسی‌ترین پرسش مطرح شده در این کتاب که سایر سؤالات را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد همان پرسش اول در مورد چیستی علم است که موضوع اصلی پژوهش حاضر نیز هست. در این کتاب درباره ماهیت و روش‌های علمی براساس نظریات: استقرا گرایی، ابطال گرایی، معقول گرایی، نسبی گرایی، نظریه‌های نظم گریز و آفاق گرایی بحث شده است که خلاصهٔ مباحث آن‌ها در این بخش ارائه می‌شود:

استقرا گرایی^۱

در استقرا گرایی، معرفت علمی از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند حاصل می‌شود و علم بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد بنا شده است. سؤال این است که اگر علم بر تجربه بنا شده، چطور می‌توان از گزاره‌های شخصیه که از مشاهده نتیجه می‌شوند به گزاره‌های کلیه که معرفت علمی را می‌سازند رسید؟ پاسخ استقرا گرایان این است که اگر تعداد گزاره‌های مشاهداتی که اساس تعمیم را تشکیل می‌دهند زیاد باشد و مشاهدات تحت شرایط متنوعی تکرار شوند و گزاره‌های مشاهداتی با قانون جهان‌شمولی که از همین مشاهدات نتیجه گرفته‌ایم معارضه نداشته باشد، می‌توان به روش قیاسی^۲ به گزاره کلی رسید. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۸-۱۳)

اولین تردید در مکتب علمی استقرا گرایان این است که چگونه می‌توان اصل استقرا را توجیه کرد؟ استقرا گرایان برای پاسخ می‌خواهند با استفاده از منطق و براهین عقلی اثبات کنند که استدلال استقرایی متقن است. می‌گویند در براهین منطقی اگر مقدمه صادق باشد نتیجه هم صادق است و برهان‌های قیاسی این خصیصه را دارند. اگر براهین استقرایی هم این خصیصه را داشته باشند، استدلال استقرایی هم توجیه می‌شود؛ اما در استنباطات استقرایی این‌طور نیست که اگر مقدمات صحیح باشد

1 Inductionist

2 Deductive method

نتیجه آن‌هم الزاماً صحیح است. یا اینکه تلاش می‌کنند اصل استقرا را از تجربه اخذ کنند! و می‌گویند مشاهده شده که استقرا در موارد متعددی به‌کارگرفته شده و نتایج موفقیت‌آمیزی داشته در نتیجه اصل استقرا همیشه نتایج صحیح و موفقیت‌آمیزی دارد! این نتیجه‌گیری چون متضمن دور است باطل است. به مسئله استقرا چندین پاسخ داده شده که یکی از آن‌ها شکاکانه است. می‌توان ابتدای علم بر استقرا و نیز برهان هیوم^۱ که استقرا نمی‌تواند با توسل به منطق و تجربه تصدیق شود را پذیرفت و نتیجه گرفت که علم را نمی‌توان به‌طور عقلانی توجیه کرد؛ مانند هیوم که باور داشت عقیده به قوانین و نظریه‌ها چیزی بیش از عادات روان‌شناختی که در نتیجه تکرار مشاهدات مربوط به دست‌آمده‌اند، نیست! (چالمرز، ۱۳۹۶: ۳۳-۲۵)

- اشکال دیگر استقرا گرایان دو فرض آن‌هاست که می‌گویند: علم با مشاهده آغاز می‌شود و این‌که مشاهده اساس وثیقی را فراهم می‌کند که می‌توان از آن معرفت به دست آورد، در صورتی که تجربه بینایی مشاهده‌گر به تجارب گذشته، معرفت و انتظارات وی بستگی دارد و برخلاف نظر استقرا گرایان و تجربه‌گرایان، تناظری مستقیم میان تصاویر منقوش بر شبکیه و تجارب ذهنی که هنگام دیدن داریم وجود ندارد. نکته مهم دیگر اینکه گزاره‌های مشاهدتی دربردارنده نظریه هستند و نیز چون خطا پذیرند بنیان استواری در اختیار نمی‌نهند که بتوان معرفت علمی را بر آن‌ها بنا کرد.

هرچند باوجود همه اشکالاتی که بر نظریه استقرا گرایان وارد است نمی‌توان مدعی شد که به‌طور قطعی کنار گذاشته شده است. استقراگرایان جدید در مقابل استقرا گرایان سطحی با تفاوت قائل شدن برای سهم استقرا گرایان بین شیوه‌ای که یک نظریه نخستین بار به اندیشه می‌آید و یا کشف می‌گردد و شیوه‌ای که با آن نظریه‌ای توجیه می‌شود و یا توانایی‌هایش ارزیابی می‌شود به موضع تعدیل یافته‌تری دست یافته‌اند. در موضع تعدیل یافته، پذیرفته شده که یک نظریه از راه‌های مختلف و غالباً به شیوه‌های گوناگونی به دست می‌آید از جمله اینکه ممکن است نظریه‌ای در اثر یک بارقه الهامی به کاشف خود رخ نماید^۲ و یا جرعه یک نظریه علمی جدید در حین یک حادثه تصادفی زده شود، یا یک اکتشاف جدید پس از مشاهدات و محاسبات طولانی رخ بدهد.^۳

۱. مانند هیوم که باور داشت عقیده به قوانین و نظریه‌ها چیزی بیش از عادات روان‌شناختی که در نتیجه تکرار مشاهدات مربوط به دست‌آمده‌اند نیست!

۲. مثل افتادن سیب از درخت و مشاهده توسط نیوتن و جرعه خوردن یک فکر جدید

۳. مثل اکتشاف قوانین کپلر درباره حرکت سیارات

اشکال اساسی موجود این است که گزاره‌های مشاهدتی از نظریه حاصل می‌شوند و نظریه‌ها نیز خطاپذیرند. استقرا گرایان بین مشاهدات مستقیم که به گمانشان اساس مطمئنی برای معرفت علمی فراهم می‌آورد و نظریه‌ها که توجیه کردن آن‌ها منوط به مقدار تائید استقرایی که از گزاره‌های مشاهدتی حاصل می‌شود است، تمایز نسبتاً دقیقی قائل می‌شوند؛ اما این نظر با این نکته که تمایز قاطعی بین مشاهده و نظریه نمی‌توان قائل شد سست می‌شود زیرا مشاهده و درواقع گزاره‌های اخذشده از مشاهده آمیخته به نظریه هستند! (چالمرز، ۱۳۹۶: ۵۰-۳۴)

ابطال‌گرایی^۱

بنابر نظر ابطال‌گرایان، اگر گزاره‌های مشاهدتی صادق داشته باشیم می‌توانیم کذب بعضی گزاره‌های کلی را به‌طور منطقی از آن‌ها استنتاج کنیم، در صورتی که امکان ندارد بتوان از آن‌ها صدق گزاره‌های کلی را استنتاج کرد. این مطلبی صحیح و تردیدناپذیر است. درعین حال درستی این مطلب مشروط به این است که گزاره‌های مشاهدتی کاملاً مطمئنی در اختیار باشند؛ اما همان‌گونه که در گفتارهای مربوط به استقرا گرایی بیان کردیم، هیچ گزاره مشاهدتی از چنین وثاقتی برخوردار نیست. وقتی يك آزمون مشاهدتی با نظریه‌ای در تعارض بود، ممکن است منشأ تعارض در عدم توجه به قوانین حاکم بر اصول کارکرد وسایل آزمایشگاهی بوده باشد و اگر به آن‌ها توجهی دوباره شود تعارض نظریه با مشاهده رفع می‌شود. نکته دیگر اینکه عموم نظریه‌های موجود در تاریخ علم نظریه‌هایی نیستند که شامل تنها یک گزاره علمی باشند و براساس مشاهده یک مطلب مشاهدتی نمی‌توان به راحتی کل نظریه را باطل کرد. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۷۵-۵۱)

-نه تأکید استقرا گرایان سطحی بر استنتاج استقرائی نظریه‌ها از مشاهدات و نه تصویر حدس‌ها و ابطال‌های ابطال‌گرایان، نمی‌توانند چگونگی پیدایش و رشد نظریه‌های واقعاً پیچیده را شرح و تبیین کنند. تبیین‌های مناسب‌تر مستلزم این است که نظریه‌ها را به مثابه نوعی کل‌های ساختاری^۲ تلقی کنیم. لاکاتوش^۳ تصویر خود را از علم به منظور اصلاح و فائق آمدن بر مشکلات ابطال‌گرایی پاپری^۴ طرح

1. falsifiabilist

2. Theory as structure

3. Imre Lakatos

۴. سیر کارل رایموند پاپری یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان علم سده بیستم، آثار زیادی در فلسفه سیاسی و اجتماعی از خود باقی گذاشته است. پاپر به دلیل کوشش‌هایش در رد روش علمی اثبات‌گرایان از طریق پیشبرد روش ابطال‌پذیری تجربی، مخالفتش با دانش برآمده از

کرد. برنامه پژوهشی لاکاتوشی^۱ ساختاریست که برای پژوهش بعدی به نحوی ایجابی و سلبی رهنمون‌هایی فراهم می‌سازد. رهنمونی سلبی یک برنامه این شرط را شامل می‌شود که مفروضات اساسی آن نباید ترک یا جرح و تعدیل شود. این مفروضات اساسی با یک کمر بند محافظ^۲ که مشتمل است بر فرضیه‌های معین، شرایط اولیه و غیره، از ابطال مصون نگاه داشته می‌شود. رهنمونی ایجابی رهنمودهایی تقریبی را شامل می‌شود که حکایت از چگونگی امکان تحول و توسعه برنامه پژوهشی دارد. چنین تحول و توسعه‌ای انضمام مفروضات اضافی به استخوان‌بندی را شامل خواهد بود بدین منظور که پدیدارهای از پیش شناخته‌شده را در برگرفته و پدیدارهای بدیعی را پیش‌بینی کند. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۹۳-۷۶)

- دیدگاه دومی که نظریه‌های علمی را نوعی ساختار پیچیده می‌داند همان است که تامس کوهن^۳ آن را به وجود آورد تا درباره علم نظریه‌ای طرح کند که با واقعیات تاریخی توافق داشته باشد. ویژگی عمده نظریه وی، تأکیدیست که بر ممیزه انقلابی^۴ پیشرفت‌های علمی دارد که موافق آن، انقلاب متضمن رد یک ساختار نظری و جایگزینی آن با ساختار ناسازگار دیگری است. ویژگی مهم دیگر، نقش مهمی است که ممیزات جامعه‌شناختی جوامع علمی در نظریه کوهن ایفا می‌کند. از تفاوت‌های عمده بین کوهن در یک طرف و پاپر و لاکاتوش در طرف دیگر، تأکیدی است که کوهن بر عوامل جامعه‌شناختی می‌کند. به عبارت دیگر تامس کوهن بیشتر به تاریخ علم و بیش از آن به جامعه‌شناسی علم توجه دارد. (کوهن و آرام، ۱۳۶۹: ۲)

برخورد بین آرای کوهن در یک طرف و آرای لاکاتوش و پاپر در طرف دیگر، مناقشه‌ای را بین دو دیدگاه کاملاً متفاوت تحت عناوین معقول‌گرایی و نسبی‌گرایی، برانگیخته است. این مناقشه به مسائل

قیاس و استدلال کلاسیک (ارسطویی-افلاطونی) و دفاع از خردگرایی انتقادی، بنیادگذاری نخستین فلسفه انتقادی غیر توجیه‌گراانه در تاریخ فلسفه و دفاع نیرومندی از لیبرال دموکراسی و اصول انتقادگرایی اجتماعی که به نظر او امکان ظهور جامعه باز را فراهم کردند، شهرت دارد. (<https://fa.wikipedia.org/wiki>)

1. Methodology of Scientific Research programs

2. Protective belt

۳. توماس ساموئل کوهن (به انگلیسی: Thomas Samuel Kuhn) (زاده ۱۸ ژوئیه ۱۹۲۲ - درگذشته ۱۷ ژوئن ۱۹۹۶) فیلسوف و فیزیک‌دان آمریکایی بود. او بیشتر به تاریخ علم، فلسفه علم و جامعه‌شناسی علم می‌پرداخت. شناخته‌شده‌ترین کتاب او ساختار انقلاب‌های علمی است که در آن به ارائه معیارهایی برای تشخیص انقلاب علمی می‌پردازد.

۴. منظور چالمرز از ممیزه انقلابی وجه افتراق و تفاوتی است که در یک نظریه پدید می‌آید و سبب دگرگونی آن شده و آن را به نظریه دیگری تبدیل می‌کند.

ارزیابی، انتخاب نظریه‌ها و شیوه‌های تمیز علم از غیر علم مربوط می‌شود. لاکاتوش معقول‌گرا و کوهن نسبی‌گرا، خواننده می‌شوند.

معقول‌گرایی^۱

در معقول‌گرایی معیاری واحد، ابدی و کلی وجود دارد که به مدد آن می‌توان توانایی‌های نسبی نظریه‌های رقیب را ارزیابی کرد. به نظر معقول‌گرایان افراطی معیار کلی جمله تصمیمات و انتخاب‌های دانشمندان را رهبری می‌کند. آن‌ها هنگام انتخاب بین دو نظریه رقیب، نظریه‌ای را که با معیار کلی مطابقت داشته باشد برمی‌گیرند و آن‌را که با معیار ناسازگار باشد وا می‌نهند. از دید آن‌ها فقط نظریه‌هایی علمی هستند که بتوان آن‌ها را به‌وضوح براساس معیار کلی ارزیابی کرد و از بوته آزمون سرافراز بیرون آیند.

نسبی‌گرایی^۲

نسبی‌گرایان منکر وجود معیاری کلی و غیر تاریخی برای معقولیت‌اند که به اعتبار آن بتوان نظریه‌ای را برتر از دیگری دانست. آنچه خوبی یا بدی نظریه‌های علمی نسبت به آن سنجیده می‌شود نزد هر دانشمند یا هر جامعه علمی متفاوت خواهد بود. هدف از یافتن معرفت به این بستگی خواهد داشت که برای فرد یا جامعه موردنظر چه چیز مهم باشد و یا به چه امری ارزش بنهند. می‌گویند اگر علم در جامعه ما ارج بسیار دارد، این امر را باید با تحلیل جامعه فهم کنیم، نه با تحلیل صرف ماهیت علم.

آفاقی‌گرایی^۳

نظریه آفاقی‌گرایی که بر نظریه‌ای دلالت دارد که بیان می‌کند هر جزء معرفت از قضایای ساده تا نظریه‌های پیچیده، خصوصیتی دارد که از مرز آگاهی‌های افرادی که آن‌ها را مطرح نموده و مورد تأمل قرار می‌دهند فراتر رفته و در تقابل با فردگرایی است. در حقیقت معرفت چیزی خارج از ذهن افراد تلقی می‌شود. پاپر، لاکاتوش و مارکس نیز این نظریه را تأیید می‌کنند.

1. Rationalism

2. Relativism

3. objectivism

چالمرز معتقد است لاکاتوش و درعین حال پاپر و کوهن فرض کرده‌اند که تغییر نظریه‌ها باید به استناد تصمیمات و انتخاب‌های دانشمندان تبیین شود. لاکاتوش و پاپر نمی‌توانند تبیینی از تغییر نظریه‌ها ارائه دهند چون نمی‌توانند توصیه‌های کافی برای انتخاب نظریه‌ها مطرح نمایند، اما کوهن هر انتخابی که جامعه علمی تأیید کند را به صورت غیر نقادانه می‌پذیرد. سپس چالمرز روش‌شناسی لاکاتوش را تعدیل می‌کند تا انتخاب نظریه با تغییر نظریه باهم دیگر خلط نشود. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۵۶-۱۰۰)

نظم‌گزین

در نظریه معرفت‌شناسی^۱ فایرابند^۲ که یک نظریه نظم‌گريزانه است، از طریق استقرا گرایی و ابطال‌گرایی توضیح می‌دهد که چگونه همه روش‌شناسی‌های علم با تاریخ فیزیک ناسازگارند. او معتقد است روش‌شناسی علم نتوانسته قواعد مناسبی برای هدایت فعالیت دانشمندان ارائه دهد و ضرورتی ندارد که علم بر سایر معرفت‌ها برتری داشته باشد و از طریق برهان لاقیاسیت^۳ خود اثبات می‌کند چنانچه بخواهیم برای علمشان بالایی قائل باشیم باید سایر معرفت‌ها را هم از نظر ماهیت، هدف و روش بررسی کرده باشیم.

در دو بخش بعد در مورد ارتباط بین نظریه‌های علمی بحث می‌شود و جهانی که آن‌ها باید با آن مطابق شوند. از طرفی نظریه‌هایی داریم که چون ساخته بشر هستند در معرض تغییر و تحول‌اند و از طرفی جهانی داریم که باید نظریه‌ها مطابق آن باشند. برای پاسخ، نظریه واقع‌گرایی^۴ مطرح می‌شود. نظریه‌ها جهان را واقعاً آن‌گونه که هست توصیف می‌کنند. ابزارگرایی^۵ نیز معتقد است نظریه‌ها به منزله ابزاری برای ربط دادن یک مجموعه از وضعیت‌های مشاهده‌پذیر به مجموعه دیگر هستند. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۵۷-۱۸۸)

1. Epistemology

2. Paul Feyerabend

3. incommensurability

4. Realism

5. Instrumentalism

خلاصه کتاب علم و تولید آن^۱

این اثر چالمرز ۱۴ سال پس از کتاب اول او نگارش شده است. برای معرفی این کتاب در یک جمله آورده‌اند: پیشرفت‌های دفاع از عینیت دانش علمی. چالمرز در مقدمه می‌گوید: در جهانی زندگی می‌کنیم که علم جایگاهی والا دارد. البته در طی چند دهه اخیر کسانی کوشیده‌اند تا چنین جایگاه والایی را از علم بگیرند و آن را هم‌ردیف سایر سنت‌های شناختی قرار دهند. در نظر این عده رویکرد بالا داشتن به علم، رویکردی ایدئولوژیک است و باید باتوجه به اینکه علم وابسته به زمینه‌های اجتماعی است باید توهّمات موجود در خصوص علم را از بین ببریم. هرچند در برخی دیگر از منابع فلسفه علم، متافیزیک (به معنای توصیف کلی طبیعت و هستی و نیز به معنای تحلیل مفاهیم و پیش تصورات)، شناخت‌شناسی و منطق قلمداد شده است. (دهباشی ۱۳۶۳: ۲۲) در کتاب علم و تولید آن دو طرف دعوا داریم که چالمرز در این اثر این نزاع را تبیین می‌کند و قصد دارد بدون افراطی‌گری «جایگاه علم» را مشخص کند. نزاع در حقیقت، بین دو گروه وجود دارد: طرفداران نظریه پوزیتیویستی و مدعیان راهبرد تاریخی-جامعه‌شناختی.

نظریه پوزیتیویستی

باینکه بسیاری از ادعاهای پوزیتیویستی در مورد علم کنار گذاشته شده‌اند، اما چالمرز معتقد است راهبردی که برای دفاع از علم ارائه داده‌اند، برای همه کسانی که جایگاه علم را بالاتر از سایر شناخت‌ها می‌دانند، مورد قبول است. این راهبرد به دنبال آن است تا تعبیری جهان‌شمول و فرا تاریخی از علم و فرایندهای تولید آن ارائه دهد، مانند پوپر و لاکاتوش. پوپر قصد دارد براساس روش مبتنی بر استانداردهای مطلقاً آفاقی که مشخص‌کننده تمام علوم است، مرز بین علم^۲ و شبه‌علم^۳ را تعیین کند. لاکاتوش مسئله اساسی در فلسفه علم را جستجوی شرایطی جهان‌شمول می‌داند که یک نظریه تحت این شرایط، علمی محسوب می‌شود. چالمرز معتقد است راهبرد پوزیتیویستی شایستگی‌های یک نظریه علمی را مستقل از طبقه، نژاد، جنسیت و همه علل تاریخی-اجتماعی نشان می‌دهد. (چالمرز،

(۱۳۹۵: ۸)

1. Science and its Fabrication

2. Science

3. Pseudoscience

راهبرد تاریخی-جامعه شناختی

راهبرد تاریخی-جامعه شناختی با حمله به امکان وجود مجموعه‌ای از استانداردهای جهان‌شمول و همچنین روشی فرا تاریخی در تولید علم، آفاقی بودن علم و جایگاه ممتازی را که برای آن در نظر گرفته می‌شود، نفی می‌کند. جمله معروف «همه چیز ممکن است» از فایرابند نیز ناظر به همین موضوع است. آن‌ها معتقدند قوانین علمی، نه به دلیل مشخصاً علمی بلکه به خاطر سودمند بودن در مشروعیت بخشی و متقاعدسازی اجتماعی حفظ و تثبیت می‌شوند و به همین دلیل جامعه‌شناسی می‌تواند ماهیت و محتوای شناخت علمی را بررسی و تبیین کند. چالمرز می‌گوید شباهت این دو طرف و نیز راه به جایی نبردن آن‌ها به این دلیل است که به وجود روشی فرا تاریخی، جهان‌شمول و تغییرناپذیر اعتقاد ندارند و همین مسئله منجر به شکاکیت در خصوص علم می‌شود و هیچ نظریه علمی نمی‌تواند به نظریه دیگر ترجیح داده شود. او می‌کوشد با تفکیک میان «روش‌ها و استانداردهای جهان‌شمول و تغییرناپذیر» و «وجود برخی استانداردهای تاریخی ممکن»، از یک طرف هم صدا با طرفداران راهبرد دوم ارائه هرگونه روش جهان‌شمولی را منتفی بداند ولی از سویی دیگر در کنار پوپر و لاکاتوش از آفاقی بودن علم دفاع کند.

نقد راهبرد پوزیتیویستی

چالمرز می‌گوید: اولاً واحدی به نام «علم» وجود دارد و ثانیاً می‌توانیم پیشرفت آن را با توجه به یک روش جهان‌شمول ارزیابی کنیم؛ اما از چه منابعی برای پاسخ به این پرسش که «علم چیست؟ یا چه باید باشد؟» استفاده می‌کنند؟ براساس «علم و تولید آن» از منظر طرفداران راهبرد پوزیتیویستی می‌توان پاسخ‌های متفاوتی به پرسش‌های بالا داد و نقدهای آن بررسی می‌شود. همین نقدهاست که نشان می‌دهد این راهبرد عقیم است. (چالمرز، ۱۳۹۵: ۹)

- پاسخ اول با توسل به طبیعت انسان است. چون انسان شناخت علمی را تولید و ارزیابی می‌کند، بنابراین برای ارزیابی شناخت و روش‌های کسب آن، باید طبیعت عقل انسان را در کانون توجه قرارداد و ظرفیت‌های مربوط به انسان در استفاده از عقل خویش و مشاهده جهان از طریق حواس را بررسی کرد. چالمرز قویاً این نظر را رد می‌کند و می‌گوید تفاوت میان روش‌های ارشمیدس، نیوتون، گالیله و ارسطو نه برخاسته از طبیعت‌های متفاوت این افراد که ناشی از تفاوت در دوره‌هایی معرفت‌شناختی است که آن‌ها زندگی کرده‌اند.

- پاسخ دوم با توسل به فیزیک و تاریخ آن است. دسته‌ای هم می‌خواهند با توسل به فیزیک به عنوان نمونه یک «علم خوب»، به پرسش بالا پاسخ بدهند و مدعی‌اند که شناخت علمی درست باید تابعی از روش‌ها و استانداردهای علم فیزیک باشد؛ مانند پوپر و لاکاتوش. معیار پوپر برای تعیین مرز میان علم و شبه‌علم، دو بخش اساسی دارد: یک بخش منطقی که بیان می‌کند اگر یک نظریه دارای ادعاهایی ماهوی درباره جهان است، باید دسته‌ای از شرایط وجود داشته باشد که نظریه به واسطه آن، دچار مشکل شود و یک بخش روش‌شناختی که می‌گوید یک نظریه علمی نباید به شیوهای موقتی و با افزودن تبصره‌های آزمون ناپذیر، اصلاح شود.

چالمرز نقدی علیه معیار پوپر مطرح می‌کند: چرا یک نظریه موفق و باقابلیت‌های دست‌نخورده باید به دلیل مواجهه با مشکلاتی که با راه‌حل‌های آزمون ناپذیر برطرف می‌شوند، کنار گذاشته شود؟ او می‌گوید اگر معیار ابطال‌گرایی پوپر به یک هنجار بدل شود، عواقب ناگواری را برای علم در پی دارد. لاکاتوش ابطال‌گرایی پوپر را تعدیل می‌کند و می‌گوید یک برنامه تحقیقاتی دائماً با مشکلات و پدیده‌های متعارضی مواجه است که نباید فوراً به آن صورت که پوپر مدنظر دارد، کنار گذاشته شود و شواهد مخالف با ادعاهای محوری یک برنامه، ناهنجاری تلقی می‌شود و نه ابطال‌گر؛ اما به نظر چالمرز در اصلاحات لاکاتوش بر پوپر، گویی دیگر هیچ برنامه‌ای، هیچ وقت مردود نمی‌شود، چون ممکن است موفقیت هر لحظه در کمین باشد. (چالمرز، ۱۳۹۵: ۱۰ و ۹)

نقد راهبرد تاریخی-جامعه‌شناختی

به نظر آن‌ها برای نشان دادن درستی این راهبرد، اولین قدم پیش‌فرض «نظریه بار بودن مشاهدات» است و نتیجه می‌گیرند که مشاهدات انفسی‌اند، بنابراین واقعیات مشاهده‌پذیر وابسته به مشاهده‌گران، عوامل روانی، فرهنگ و تاریخ مربوط به ایشان است. فایرabend در مطالعات خود بر روی گالیله تلاش دارد تا نشان دهد که پذیرش نظریه کپرنیک متضمن تغییر در «واقعیات تجربی» بود. او مدعی است شاید بتوان به طور انتزاعی در توصیف یک واقعیت، بین تجربه‌های انفسی مشاهده‌گر با توصیف زبانی او از موقعیت تمایز قائل شویم، اما در عمل هیچ جدایی‌ای در کار نیست. در یک موقعیت مشاهدتی، مشاهده‌گران بین تجربه انفسی خود و توصیف زبانی پذیرفته‌شده بر مبنای آن، ارتباط برقرار می‌کنند. فایرabend این عملیات را تفسیرهای طبیعی می‌نامد و معتقد است هر مشاهده‌ای متضمن یک تفسیر طبیعی است.

اما چالمرز مدعی است «نظریه بار بودن مشاهده» به این معنی نیست که مشاهده در علم فاقد آفاقیت است و فقط بدین معناست که کفایت و مدخلیت گزارش‌های مشاهده‌ای در علم در معرض بازبینی هستند. او مدعی است گزاره‌های مشاهده‌ای قابل قبول، گزاره‌هایی هستند که می‌توانند از عهده آزمون‌هایی که متضمن استفاده ماهرانه از حواس هستند، بر بیایند و از طریق آزمایش‌های کنترل‌شده، می‌توانیم بسیاری از خصوصیات ادراک انسانی را حذف کنیم. (چالمرز، ۱۳۹۵: ۱۳)

پیش‌به‌سوی راهبردی میانه

چالمرز برای ارائه راهبرد میانه خود ابتدا سعی می‌کند هدف علم را مشخص کند. از نظر او هدف علم، تولید شناخت نسبت به جهان است، بنابراین هدف علوم فیزیکی به صورت خاص، تولید شناخت نسبت به جهان فیزیکی است یعنی به دست آوردن قوانین و نظریه‌هایی، منطبق بر جهان فیزیکی که به وسیله فعالیت‌های دانشمندان و از طریق مواجه کردن این نظریه‌ها با جهان و با استفاده از آزمایش محقق می‌شود. چالمرز مهم‌ترین شاخص چنین شناختی را «عمومیت» آن می‌داند و معتقد است که چه ما علم را به عنوان ابزاری برای کنترل بهتر و بیشتر طبیعت بپذیریم و چه آن را وسیله‌ای برای فهم طبیعت در نظر بگیریم، عمومیت از ویژگی‌های شاخص هردوی این برداشت‌ها است.

اگر نظر او را از هدف علوم فیزیکی یافتن تعمیم‌هایی بدانیم که بر رفتار جهان فیزیکی حاکم باشد، پرسشی پیش می‌آید: چگونه چنین تعمیم‌هایی باید احراز شوند؟ چالمرز برای جواب دادن پای ابزار و آزمایش را به میان می‌کشد چون معتقد است علم محتاج به تولید و مشاهده رویدادهایی است که آزمایش‌ها باید آن‌ها را تسهیل کنند. در نزد چالمرز برتری یک نظریه نسبت به نظریه رقیب، از طریق مواجهه آن با جهان واقعی و پس از برآمدن آن از آزمون‌های سخت مشخص می‌شود. البته او با این عقیده پوزیتیویستی که آزمایش، بنیان شناخت علمی را فراهم می‌کند، مخالف است و سعی می‌کند با واکنش‌های افراطی در خصوص نظریه محور بودن آزمایش‌ها مقابله کند.

سپس دو استدلال می‌آورد: آزمایش صرفاً شامل سخن گفتن درباره جهان و صورت‌بندی مشاهدات آزمایشی در زبانی وابسته به نظریه نیست، بلکه شامل کنش عملی در آن هم می‌شود. این طبیعت جهان فیزیکی و نه نظریه‌های مورد قبول آزمایش‌گران و مفسران آزمایش‌هاست که نتایج آزمایشی را تعیین می‌کند. به نظر چالمرز طراحی یک آزمایش باید به گونه‌ای باشد که پرسش‌های مهمی را درباره طبیعت روشن کند. البته این مسئله که چه پرسشی مهم است و آیا یک آزمایش خاص می‌تواند راه

مناسبی برای پاسخ به آن پرسش باشد، نظریه محور هستند. بالین وجود، خود نتایج یک آزمایش کاملاً آفاقی هستند، به طوری که اگر هر فرد کارآزموده‌ای آن‌ها را تکرار کند، همان نتایج را می‌گیرد. در اینجا مراد چالمرز از آفاقی بودن به معنای «آزمون‌پذیر از طریق رویه‌های جاف‌تاده» است. چالمرز برای مشخص کردن «جایگاه علم» میان هدف علم و روش‌ها و استانداردهای نظریه محور که هدف علم را محقق می‌سازند، تمایز قائل می‌شود.

چالمرز معتقد است که علم دو جنبه دارد: جنبه شناختی و جنبه غیر شناختی. تبیین جنبه غیر شناختی علم که دربرگیرنده مسائل اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و شامل سازمان‌های اجتماعی علم می‌شود، به کمک علل بیرونی یا فراعلمی یا جامعه‌شناختی، صورت می‌گیرد، اما تبیین جنبه شناختی علم، باید تنها به مدد عوامل درونی انجام شود. روش‌ها و استانداردهای علمی، در معرض تغییر دائمی هستند. چنین تغییراتی را می‌توان به صورت درونی، با توجه به بستری که هدف علم در آن فرض شده است و با ارجاع به کشفیات عملی و نظری توضیح داد. چالمرز رشد و گسترش تحقیقات علمی را تحت تأثیر عوامل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌داند و معتقد است که عمل می‌تواند رها از تأثیر این عوامل باشد. (چالمرز، ۱۳۹۵: ۱۶-۱۳)

بررسی تطبیقی دواثر چالمرز

مترجم کتاب علم و تولید آن معتقد است نویسنده در این اثر رویکردی معتدل دارد؛ نه دربند پوزیتیویسم است و نه علم را صرفاً برساخته اجتماعی می‌داند و معتقد است علم هم وجوه آفاقی دارد و هم انفسی. کتاب علم و تولید آن، مکمل کتاب چیستی علم است. چالمرز در علم و تولید آن مروری بر آرای دیگر علم‌شناسان دارد، با وجود این هر جا که نظریه علم شناختی او ایجاب می‌کند با رویکردی انتقادی با آن‌ها برخورد می‌کند و در ادامه نظریه نظم علم خودش را ارائه می‌دهد. همین مسئله باعث می‌شود خواننده علم و تولید آن احساس کند که نسبت به چیستی علم که بیشتر فصول آن فقط نقل آرای دیگر علم‌شناسان است، با اثری اصیل‌تر و هیجان‌انگیزتر مواجه است. کتاب علم و تولید آن به دلیل راه میانه‌ای که معرفی می‌کند ممکن است در تعدیل برخی مواضع علم شناختی در کشور ما، مانند پوزیتیویسم و نسبی‌نگری، مفید واقع شود.

خود چالمرز نیز معتقد است کتاب علم و تولید آن تکمله‌ای است بر کتاب چیستی علم. در چیستی علم به بررسی انتقادی تعبیرهای استاندارد از علم و روش آن پرداخته شده، اما جانشینی برای آن‌ها ارائه

نشده و به شدت هم شکاکانه تفسیر شده است؛ گویا هرگونه جایگاه ممتاز و آفاقی برای شناخت علمی انکار شده است. در کتاب علم و تولید آن دفاعیه‌ای خوب از علم به مثابه شناخت آفاقی ارائه شده است. (چالمرز، ۱۳۹۵: ۱۷)

نظریات چالمرز در دو اثر یادشده را می‌توان به دو روش درونی و بیرونی نقد نمود:

نقد درونی آرای چالمرز

زمانی که چالمرز به بررسی تطورات علم توجه می‌کند و ذات داشتن آن را بررسی می‌کند، به این نکته اشاره می‌نماید که علم در حوزه فلسفه تا قبل از تامس کوهن دارای ذات است. پس از کوهن ذات داشتن علم زیر سؤال رفته و بر ساخته می‌شود، به این صورت که علم در حاشیه اراده جامعه علمی است؛ (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۰۸) اما نظر خود در این رابطه را در کتاب دومش ابراز می‌کند و می‌گوید علم دارای ذات است و می‌خواهد بین ذات داشتن و عوامل اجتماعی تأثیرگذار جمع کند. (چالمرز، ۱۳۹۵: ۱۳) چالمرز در کتاب اول به مشکل استقرا اشاره می‌کند و این درحالی است که تشت رسوایی استقرا گرایان مدت‌هاست از بام افتاده چون می‌خواهند همه چیز را براساس استقرا بنا کنند. براساس نظر وبر این گونه است که محتمل ما را به احتمال می‌رساند و احتمال به محتمل و دوباره محتمل به احتمال و ... درواقع وبر به علیت باور دارد اما علیت را براساس احتمال در نظر می‌گیرد. (فقیه، ۱۳۸۸: ۱۹) اما امکان ندارد عقل عملی بتواند براساس محتمل و احتمال حرفی بزند. عقل عملی برای احتمال و محتمل حکم می‌کند اما در صحت و سقم عقل عملی و عقل نظری که پشتوانه عقل عملی است حرفی برای گفتن ندارد و این همان مشکل استقرا است.

مشکل معقول‌گرایانی چون پوپر و بیکن و بعد از آن‌ها تامس کوهن این است که معتقدند علم ذات ثابتی دارد به این صورت که یا هست و یا نیست؛ اما افراد پس از کوهن که در زمان آن‌ها بحث پارادایم‌ها مطرح می‌شود معتقدند هر محیطی برای خود دارای پارادایمی است و در نتیجه ما علم ثابتی برای همه نداریم. همین جاست که معنای روشنگری علم که توسط وبر بیان شده مشخص می‌گردد. معنای روشنگری وبر این است که باید امر واحد که همان علم است را بشناسیم که در معقول‌گرایی زیر سؤال می‌رود.

چالمرز هدف علم را تعمیم پدیده‌ها می‌داند اما این تعمیم‌ها چطور باید احراز شوند؟ او پای ابزار و آزمایش را به میان می‌کشد و می‌گوید آزمایش‌ها باید همه را تأیید کنند. این نکته نشان می‌دهد که او

درواقع میدان بازی کنت را پذیرفته، چون معتقد است حس باید به این پارادایم‌ها پاسخ دهد وگرنه گرفتار بحران می‌شود، درنتیجه می‌خواهد شکل پارادایم را تا آخر حفظ کند. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۵) وقتی که به بین‌الذهانی بودن دانش باور داشته باشد در حال ازبین بردن مبنا و پایه نظری خودش است؛ زیرا علم بین‌الذهانی موقتی است و این امکان وجود دارد که در آینده کسی چیز دیگری بگوید و همه چیز را زیرورو کند.

ایراد نسبی‌گرایی این است که نتیجه آن این می‌شود که هر قومی دانش مربوط به خودش را دارد، مانند آنچه در نوکانتی‌ها وجود دارد. به عنوان مثال اگر علم تاکنون در دست مردان بوده و اکنون در دست زنان قرار بگیرد، دانش به گونه‌ای دیگر خواهد بود. مثل آرای افرادی که معتقد به فمینیسم رادیکال هستند. نتیجه فمینیسم رادیکال این است که می‌گویند علم یا زنانه است و یا مردانه. تا وقتی رویکرد معقول‌گرایانه بر جامعه علم تسلط داشت، فمینیسم رادیکال امکان شکل‌گیری نمی‌یافت و قبل از آن با چنین پدیده‌ای در جهان علم مواجه نبودیم. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۲۲)

آفاقی‌گرایی نیز رویکردی نزدیک به دیدگاه معقول‌گرایی است. در این دیدگاه می‌گوید علم درصدد شناخت ابژه است و ازاین‌روی نوعی رئالیسم بوده و درنتیجه یک امر ذهنی نیست. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۳۴) پاپر، لاکاتوش و مارکس نیز طرفدار سنت رئالیسم هستند و معتقدند ساینس به دنبال فهم جهان است. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۸۶) این روند بعداً تغییر می‌کند به این دلیل که آمپرسیست‌ها می‌خواستند علم سوپژکتیو باشد. کانت معتقد بود هرچند شهود ما با واقع در افق حس رخ می‌دهد اما آنجا هم سوژه حضور دارد. سپس با مرگ سوژه مواجه می‌شوند و اینجاست که معرفت اینترسوپژکتیو و فرهنگی می‌شود.

در نظریه معرفت‌شناسی فایرابند که با عنوان ضد روش مطرح شده، دیدگاه‌ها دوباره به سمت نسبی‌گرایی متمایل می‌شود و معرفت‌های علمی را به دلیل نسبی بودن، قابل مقایسه با یکدیگر نمی‌دانند. در کتاب علم و تولید آن چالمرز می‌خواهد این نکته را ابراز نماید که وقتی علم تولید می‌شود درواقع نفی ذات‌گرایی از علم است و در حال نزدیک شدن به رویکردهای ابزارگرایی است. در این کتاب چالمرز تمام تقلای خود را می‌کند تا از حیثیت و عینیت علم دفاع کند.

چالمرز در این اثر در نقد راهبردهای پوزیتیویستی و تاریخی-جامعه‌شناختی بیان می‌کند که شباهت این دو طرف و نیز راه به جایی نبردن آن‌ها به این دلیل است که به وجود روشی فرا تاریخی، جهان‌شمول

و تغییرناپذیر اعتقاد ندارند و همین مسئله منجر به شکاکیت درخصوص علم می‌شود و هیچ نظریه علمی نمی‌تواند به نظریه دیگر ترجیح داده شود.

هرچند چالمرز درصدد نقد راهبرد پوزیتیویستی برآمده، اما به مشکل اساسی آن‌ها توجهی ندارد. مسئله‌ای که همه این مشکلات را برای پوزیتیویست‌ها ایجاد نموده این است که آن‌ها به‌خاطر نمی‌آورند که لفظ علم ابتدا از کجا آمده است و آگوست کنت چه مبنایی را پایه‌گذاری کرده و چرا متافیزیک دیگر علم نیست. اینکه مبنای فکری‌شان ساینس در معنای جدید آن است، دیگر در افق نگاهشان نیست و به‌صورت کامل به این معنا وابسته شده‌اند و درصدد نجات آن هستند و همین مسئله باعث پدید آمدن باتلاقی شده که در حال دست‌وپا زدن در آن هستند. مشکل چالمرز بازی در میدان کنت است که علم و دانش را تجربی و آزمون‌پذیر می‌داند و این مسئله‌ای است که در هیچ‌کدام از آثارش نمی‌تواند از آن رهایی یابد. هرچند پارادایم‌هایی نیز می‌آید اما هویت علم را روی مسائلی بنا می‌کند که تجربی و آزمون‌پذیر نیست.

ازنظر چالمرز هدف علم تولید شناخت نسبت به جهان است که این هدف دو اصل موضوعی دارد: اول اینکه جهانی هست و دوم شناختی وجود دارد و هدف علوم فیزیکی شناخت فیزیکی جهان است، یعنی به‌دست آوردن قوانین منطبق بر جهان فیزیکی. این مسئله مبتنی بر اصل هوکایمر است که می‌گوید این جهان از ازل پای قواعدش ایستاده است. مسئله باور داشتن به‌نوعی از شناخت بین‌الاذهانی نشأت گرفته که مرجعیت فرهنگ را نشان می‌دهد. (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۲)

چالمرز اگر اساس نظریاتش را اصلاح نماید و از میدان بازی کنت خارج شود، عقل را سوژکتیو به‌حساب نیاورد و معتقد باشد عقل، علم را تولید می‌کند، راهی باقی می‌ماند که حس نیز طریق الی‌المعرفت باشد. مسئله اینجاست که چالمرز با نهایت تلاشی که می‌کند نمی‌تواند بین ذات داشتن و برساخته بودن علم جمع ایجاد کند. روش او در این دو کتاب با روش و فرهنگ اسلامی کاملاً در تعارض است. نه او می‌تواند برطبق نظریه اسلامی ما سخن بگوید و نه ما می‌توانیم بر مبنای پوزیتیویستی او نظری ارائه دهیم. براساس روش‌شناسی بنیادین تفاوت اصلی ما با او در قائل بودن به ذات برای علم در مبنای اسلامی است.

نقد بیرونی با استفاده از آرای استاد پارسانیا

استاد پارسانیا برای برون رفت از بحران ماهیت علم که چالمرز در دو اثر خود در آن گرفتار شده، معتقد است که علم دارای هویت و ذاتی است؛ اما در عین حال عوامل و زمینه‌های اجتماعی در آمدن علم به جهان سوم نقش دارند. پس علم دارای نفس‌الامری است که در جهان دوم و سوم با انگیزه‌ها و زمینه‌هایی وارد می‌شود، اما آن انگیزه‌ها یا عقبه علمی انباشته‌شده در جهان سوم است و یا عوامل غیر معرفتی است که وجود دارد. (پارسانیا، ۱۴۰۰: ۴)

نظریات علمی را کسانی موضوع معرفت و علم خود قرار می‌دهند که درباره علم می‌اندیشند. علم را از منظرهای مختلف می‌توان محل گفت‌وگو قرارداد و معرفت‌شناسان و فیلسوفان علم روابط معرفتی نظریات علمی را با مبادی، مبانی، اصول موضوعه، پیش‌فرض‌ها، مفاهیم، موضوعات و حتی با دیگر علوم و دانش‌ها مورد بررسی قرار داده و پیامدهای معرفتی و منطقی یک دانش علمی را بررسی می‌کنند. جامعه‌شناسان معرفت و علم، تعمیمات اجتماعی معرفت، (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۴) روابط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی نظریات علمی و عالمان را دنبال می‌کنند. بررسی روابط معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با عناصر و اجزای درونی و بیرونی آن غیر از بررسی روابط فرهنگی و تاریخی نظریه با زمینه‌ها و عوامل اجتماعی آن است. این دو بررسی از دو منظر متفاوت انجام می‌شود:

منظر نخست: نظریه علمی را در جهان نخست یعنی در مقام نفس‌الامر و با صرف نظر از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد و روابط آشکار و پنهان نظریه را با مبادی اجزا و لوازم آن دنبال می‌کند.

منظر دوم: نظریه را در جهان دوم یعنی ظرف آگاهی و معرفت عالم و بلکه در جهان سوم یعنی در ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی مورد نظر قرار می‌دهد و عوامل وجودی و یا زمینه‌های بروز و حضور آن را در جامعه علمی شناسایی می‌کند. تأثیر زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌ها و عوامل غیر معرفتی فردی و اجتماعی در تکوین نظریه‌های علمی در شرایط فرهنگی و تاریخی مختلف یکسان نیست و دست‌کم این تأثیرات در همه شرایط به صورتی واحد به رسمیت شناخته نمی‌شوند. در فرهنگ‌هایی که حقایق علمی با صرف نظر از معرفت و آگاهی فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند و تأملات عقلی و دریافت‌های شهودی و وحیانی نسبت به آن حقایق در بین عالمان و نخبگان علمی آنان حضور زنده دارند تأثیر زمینه‌های معرفتی در آن‌ها فعال‌تر است.

در این نوع فرهنگ‌ها زمینه‌های معرفتی برتری خود را بر انگیزه‌ها و عوامل غیر معرفتی حفظ می‌کند؛ یعنی عوامل غیر معرفتی تحت تأثیر زمینه‌های معرفتی در جهت تکوین نظریه‌های علمی فعال می‌شوند. لکن در فرهنگ‌هایی است که به دلیل هویت دنیوی و سکولار خود و تحت تأثیر حس‌گرایی، عالم حقایق را که همان جهان نخست است، محدود و مقید می‌گرداند، دامنه تأثیر عوامل غیر معرفتی افزایش می‌یابد و هنگامی که جهان اول از افق ادراک و فهم آدمیان غایب شود، عوامل و انگیزه‌های غیر علمی برتری پیدا می‌کند چندان که زمینه‌های معرفتی علم به‌طور کامل به انگیزه‌ها و عوامل غیر علمی تقلیل داده می‌شوند. (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹)

چالمرز می‌خواهد ثابت کند که علم هم هویت دارد و هم ذات؛ اما چون در میدان کنت بازی می‌کنند و علم و دانش را تجربی و آزمون‌پذیر گرفته‌اند و اصلاً علم را این‌گونه معنا کرده، با حس احاطه می‌شود و کاری از پیش نمی‌برد اما اگر علم را محدود به دانش آزمون‌پذیر ندانیم طریقی به‌سوی معرفت باز می‌شود. بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی، هستی را به افق جهان مادی فرو نمی‌کاهد و انسان را در دو عرصه ثبات و تغییر می‌نگرد و معرفت را نیز نظیر نفس انسان جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا می‌داند.

مقصود ما از جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن (صدر، ۱۳۶۸: ۳۳۴) علم و معرفت این است که علم نیز مانند انسان در ابتدا دارای حدوث جسمانی بوده است اما در ادامه وجود خود براساس تغییر و تحول ذاتی که در آن رخ می‌دهد و نیز بر اثر ایجاد حرکت جوهری در آن، به امری مجرد تبدیل می‌شود. در نتیجه علم و معرفت نیز مانند نفس، در این مرحله از حالت انطباق در ماده خارج گردیده و دیگر نمی‌توان آن را بدین معنای مادی و جسمانی فرض نمود. از این‌روست که بقای دانش را روحانی می‌دانیم. در انطباق نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس ملاصدرا بر علم و معرفت چالش ایجاد شده در هویت و چیستی علم و دانش از میان می‌رود و همین‌جاست که تفاوت رویکرد چالمرز با نظریه اسلامی در چیستی علم را مبین می‌سازد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار دیدگاه چالمرز در مورد چیستی علم و اشکالات آن تبیین شد. نقد درونی آثار چالمرز این است که پابندی به ماده و تعلق جسمانی چگونه پوزیتیویست‌ها را در گردابی افکنده که هرچه بیشتر برای برون‌رفت از آن تقلا می‌کنند بیشتر در آن فرو می‌روند؛ اما با رویکرد اسلام به‌راحتی

می‌توان از این گرداب رها شد. استاد پارسانیا با الهام از تعالیم اسلامی راه چاره را قائل بودن به نفس‌الامر برای علم و معرفت می‌دانند. تقابل با رویکردهایی که با افول در وادی شکاکیت و نسبیت فهم ریشه یقین را می‌خشکانند و راه وصول به حقیقت را قطع می‌کنند، بخشی از زمینه‌های اجتماعی مقاله نظریه و فرهنگ استاد پارسانیا است و این تقابل می‌تواند گوشه‌ای از مواجهه فعال فرهنگ اسلامی در قبال نظریات سکولار مدرن و یا در متن مبادی شکاکانه و نیست‌انگارانه پسامدرن شکل‌گرفته‌اند و با حضور غیر نقادانه خود در جوامع علمی جهان اسلام، بنیان‌های تفکر و اندیشه دینی و فرهنگ اسلامی را نشانه می‌گیرند.

کتابنامه

- ابراهیمی تیرتاش، فهیمه، حسین شیخ رضایی (۱۳۹۶). «نقد و بررسی مؤلفه‌های ماهیت علم در آموزش علم» فصلنامه روش‌شناسی علوم/انسانی، ۱۶۰-۱۳۵.
- امید، مسعود (۱۳۷۴). «فلسفه علم چیست؟» کیهان/اندیشه، شماره ۶۴.
- بنی‌هاشمی، محمد (۱۳۸۵). کتاب عقل، تهران: نیا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۷۸). بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی، راهبران فرهنگ، ۳۱-۱۷.
- پارسانیا، حمید (۱۴۰۰). جهان‌های اجتماعی، تهران: نشر کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). «نسبت علم و فرهنگ» راهبرد فرهنگ، ش ۲.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی» راهبرد فرهنگ، ش ۲۳.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۸). کلاس درسی فلسفه علوم/اجتماعی، آبان، دانشگاه باقرالعلوم (ع)
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۳). تحقیقی در فلسفه علم، قم: موسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه محمدتقی جعفری.
- چالمرز، آلن (۱۳۹۵). علم و تولید آن، ترجمه مصطفی تقوی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- چالمرز، آلن (۱۳۹۶). چپستی علم، مترجم سعید زیباکلام، قم: انتشارات علمی و فرهنگی، چ هفدهم.
- دهباشی، مهدی (۱۳۶۳). فلسفه علم، اصفهان: نشر پیمان.

- راین، آلن و عبدالکریم سروش (۱۳۸۸). *فلسفه علوم اجتماعی*، قم: موسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). *علم‌شناسی فلسفی*، تهران: نشر صراط.
- شکری، محمود، یارعلی کرد فیروزجایی (۱۳۹۲)، «بررسی و تحلیل «جسمانیت نفس» از دیدگاه صدرالمتألهین» *انسان پژوهی دینی*، ۹۹-۱۱۵.
- صدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الاسفار الاربعه*، ج ۵، قم: مصطفوی، چ اول.
- فروند، ژولین و علی محمد کاردان (۱۳۷۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، تهران: نشر دانشگاهی.
- فقیه، فاطمه (۱۳۸۸). «روش‌شناسی ماکس وبر» *نشریه علوم اجتماعی*، س ۱، ش ۴.
- کوهن، تامس (۱۳۹۶). *ساختار انقلاب‌های علمی*، مترجم احمد آرام، تهران: سروش.
- واعظی، احمد (۱۳۸۷). «علم دینی از منظر آیت اله جوادی آملی» *روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)*، ۹-۲۳.
- وایتهد، آلفرد نورث، عبدالرحیم گواهی (۱۳۷۶). *سرگذشت اندیشه‌ها*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- همپل، کارل و حسین معصومی همدانی (۱۳۹۶). *فلسفه علوم طبیعی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 2 (new period) / No.8 / Summer 2021



Thoughts and reactions of Ahmad Makhdoum Danesh In contrast to the political, religious and scientific traditions of Bukhara

Ali Parmou¹

Abstract

The modernists and intellectuals of the Bukhara Seignior, in response to the political, social, economic and cultural backwardness of the Seignior and the subsequent domination of Tsarist Russia over the Central Asian region, which led to familiarity with Russian and European modernity and culture, called for reforms in various fields, Including literature and the education system. This thought led to the formation of a movement called the "Maarifparvari Movement" led by Ahmad Makh'doum Danesh (1243-1314 AH / 1828-1897 AD). Ahmad Danesh attributes the backwardness of his society to the two ruling forces in Bukhara; the masters considered politics and religion and called for political, educational, literary and cultural reforms in the traditional Bukhara society. In this study, the author intends to answer the question by looking at the activities of Ahmad Danesh, what actions did Danesh take with the aim of reforming Bukhara, and what achievements and reactions did these actions lead to? The results of the research indicate that he criticized the tyranny of the rulers and the ignorance and backwardness of the conservative clerics and tried to understand and popularize literary and written works and return to the original national and historical traditions in cultural affairs. He sought to reform society and called for a change in the view of the role of government, people and religion in Bukhara society; In response to Ahmad Danesh's activities, Bukhara's conservative scholars accused him of blasphemy and heresy.

Keywords: Modernity, Central Asia, Bukhara, Maarifparvari, Ahmad Makhdoom Danesh.

1 . PhD Educated in History and Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, qazvin, Iran. aliparmou@gmail.com



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 2 (new period) / No.8 / Summer 2021



Decline factors of Islamic Civilization from the Perspective of Contemporary Researchers

Jahanbakhsh Savagheb¹

Abstract

The decline of civilization in general and Islamic civilization, in particular, are among the issues that have been the focus of various scholars in the fields of history, civilization, theology, philosophy, politics, and the social sciences and they've involved at it from a variety of perspectives. The astonishing progress and brilliance of Islamic civilization in the centuries of history, and then its decline and scientific decline, have shaped the question in the minds of thinkers and scholars what factors have influenced the decline of Islamic civilization? This article examines the decline of Islamic civilization from the perspective of the history of civilization writers and scholars who have focused on the history of Islamic culture and civilization and the reasons for these two categories are outlined. The findings of the study show that, from the perspective of these scholars, both intrinsic and extrinsic factors have influenced the decline of Islamic civilization and of these, the internal factors of Islamic society have played a key role in the decline of Muslim civilization, and the influence of external factors has been due to the favorable internal conditions.

Keywords: Islamic civilization, Decline Contemporary researchers, Factors of civilizational degeneration.

1. Professor of History Department, Lorestan University, Khorramabad, Iran.
jahan_savagheb@yahoo.com



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 2 (new period) / No. 8 / Summer 2021



Bibliographic Survey of the Oriental Studies of Islamic Civilization works of Theodor Nöldeke (1836-1930)

Abdolrafie Rahimi¹/ Fouzieh Javanmardi²

Abstract

Since the 19th century, with the beginning of Oriental studies in German-speaking lands (Germany, Belgium, Austria, Luxembourg, Switzerland), we have witnessed its marginal place in the intellectual life of scholars in this region. The existence of slang terms indicates that Oriental studies in Germany are not serious but casual. Nevertheless, the land nurtured great scholars in this field, including Theodor Nöldeke, a prominent orientalist and specialist in Islamic history and civilization. This research intends to use the descriptive-analytical method to examine the thoughts and motives of this famous German orientalist. By analyzing different sources, it can be said that Nöldeke benefited from different sciences, such as knowledge of Oriental sciences, dealing with the fields of Islamic history and civilization, mastery of Semitic languages, and truth-seeking. Lexical view and accuracy and insight in all his surviving works are among the achievements of this research towards the scientific personality of this Orientalist.

Keywords: Orientalism, Nöldeke, Islamic civilization, Iran, Germany, science.

1. Associate Professor, Department of History, International University of Imam Khomeini Qazvin, Qazvin, Iran. aghabeigom@yahoo.com

2. PhD in Post-Islamic Iranian History, Imam Khomeini International University, Qazvin, Qazvin, Iran. javanmardi1318@gmail.com



The Necessity Analysis of Academic Sciences Conversion and Convergence for Manifestation the Modern Islamic Civilization

Omid Rezaei far¹

Abstract

This paper investigates and analysis the science relation in universities in the world. The university, as a center for the spread of science, has not been able to converge in itself and in the human soul. The inability of the academic structure to achieve a single goal indicates the inability to promote the material and spiritual status of the human soul. This is what creates convergence. Lack of the position of Hakim and Allameh, is the main question that shows this interruption.

In the text we investigates the question and its consequences in the world, western and eastern Islamic civilizations. The balanced progress (sustainable development) is one of this interruption results. First, using data collection, concepts related to the harms, challenges and obstacles of modern Islamic civilization were extracted and then a creative conceptual model was proposed. The findings of this study showed that a paradigm-building civilization based on original principles can change the approach to the basic principles of monotheism in universities in a general, practical and interdisciplinary manner, which is the main theme of the Islamic University and leads to central wisdom. To be realized in the development of higher education and civilization. Contrary to the secular view of knowledge, that is, science which in other examples does not see the effect of the relations of other sciences and theology, but deviates in its path. The university must converge and move away from the ungodly path by changing its style and attitude, not its nature. Creating this convergence of sciences can lead to a paradigm based on Islamic civilization and the emergence of a new scientific civilization.

Keywords: Convergence of Science, Wisdom, Science and Civilization of Islam, Islamic University.

1. Associate Professor, Faculty of Civil Eng. Dept., Semnan University, Semnan, Iran.
orezayfar@semnan.ac.ir



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 2 (new period) / No. 8 / Summer 2021



Ecological Conceptual Confrontation of Seyyed Jamaluddin Asadabadi and Ayatollah Mohammad Hossein Naeini Gharavi with Western Civilization

Morteza Shiroodi¹

Abstract

Protecting Islam from the all-out invasion of the West, along with providing a living for the Muslim people, is an issue that Iranians have faced for the past 150 years. The first stage of this issue is the conflict or semantic interaction of modern concepts such as freedom-liberation, democracy-constitutionalism, development-progress, civilization-modernity and the like, which is called the crisis of concepts in the humanities. Seyyed Jamaluddin Asadabadi and Ayatollah Mohammad Hossein Naeini Gharavi are among the religious pioneers of confrontation with modern concepts, but these two with two distinct methods, one by preserving the originality of tradition, focusing on imposing traditional meanings on modern concepts and the other by arguing that modern concepts do not change with Islam. Supervising the imposition of modern meanings on traditional concepts, have encountered the concept of civilization in its new meaning, that is, material development and progress. The present article focuses on the category of civilization to explain these two methods and the results obtained using the content analysis method.

Keywords: Seyed Jamaluddin Asadabadi, Ayatollah Naeini, Western, Civilization, Confrontation.

1. Associate Professor, Department of Politics and Islamic Civilization, Research Center for Islamic Civilization and Theology of the Holy Prophet (PBUH), Qom, Qum, Iran. dshirody@yahoo.com



Meaning Evolutions of the science from Chalmers' point of view and its critique (Based on the votes of Hamid Parsania)

Maryam Ghazi Esfahani¹

Abstract

Science and what science is one of the most challenging topics among modern scholars. In his book "What is Science", Alan Francis Chalmers discusses the nature and nature of scientific methods based on inductivism, falsificationism, rationalism, relativism, regression theories, and horizonism. In his other book, "Science and its Fabrication", he tries to defend the objectivity of scientific knowledge by expressing positivist theory and historical – sociological strategy; But the findings suggest that Chalmers has drawbacks in explaining what science is in his first work. Although he has tried to eliminate them in his second book; But since his intellectual foundations are derived from Kant's theory and consequently Kant and positivist foundations, he could not combine the nature and construction of science and succeeded in explaining what science is.

The author seeks to answer the question, what is science from the point of view of Alain Francis Chalmers, and what is the evolution of his reading of science? In the present article, first, the principles of Chalmers's thought in the two mentioned works have been studied by internal critique method and then external critique has been made by using Hamid Parsania's views. Professor Parsania, in order to get out of the crisis of the nature of science, considers it to have an intrinsic identity and soul that enters the second and third worlds with motives and contexts and is not limited to testable knowledge. In the present article, using the explanation of physicality, occurrence and spirituality, the survival of science and knowledge, the answer to Chalmers's problems in what science is has been explained.

Keywords: Alan Francis Chalmers, What is Science, Science and its Fabrication, Philosophy of science, Hamid Parsania.

1. PhD student in Culture and Communication, Faculty of Culture, Social Sciences and Behavior, Baqer Al-Uloom University, Qom, Iran.maryam_ghazi2002@yahoo.com



Scientific Journal Science and Civilization in Islam

Vol. 2 (new period) / No.8 / Summer 2021

License Holder:

Payambar Azam Research Center for Islamic Civilization and
Religious Studies

Managing Director:

Dr. Seyyed Jamal al-Din Mir Mohammadi

Editor In Chief:

Dr. Morteza Shiroudi

Executive Director:

Dr. Habib Zamani Mahjoob

Executive Director:

Dr. Arman Forouhi