



نشریه علمی «علم و تمدن در اسلام» براساس موافقت شماره ۳/۱۸/۶۲۲۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۲۶ دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این نام منتشر می شود. این نشریه بر اساس 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:

بانک اطلاعات نشریات کشور

<https://www.magiran.com>

پایگاه مرکز علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.sid.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.noormags.ir>

پایگاه استنادی سیویلیکا

<https://civilica.com>

پرتال جامع علوم انسانی

<http://ensani.ir>



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال سوم (شماره جدید) / شماره دهم / زمستان 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



ویراستار فارسی:

احمد احمدی فیروز جانی

ترجمه انگلیسی:

حمزه مقدس نیان

صفحه آرا:

شقایق پروینی

شمارگان:

۵۰ نسخه

نشانی:

قم، زنبیل آباد، بلوار فردوسی

نبش 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، گفتمان سازی و اندیشه ورزی و تولید علم و دانش بومی در دو عرصه تمدن و دین با رویکردی تحلیلی، نقادانه، دینی و نوآورانه منتشر می شود، بدین شرح تدوین و تنظیم می شود.

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 می گردد، 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، جلد استفاده شده، نام محل نشر: نام ناشر، نوبت چاپ.

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.

در فهرست منابع از مخفف استفاده شود. ج به جای جلد/ چ به جای نوبت چاپ/ ش به جای شماره.

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 می شود. 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 استادیار در مقالات مستخرج رساله دکتری 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. تحریریۀ 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 ترجمۀ 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 نشریۀ 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

پیمان ابوالبشری/ استادیار دانشگاه نیشابور

مهدی اسلامی/ استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)

فرهاد پروانه/ دکتری تاریخ اسلام و مدرس دانشگاه

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

امیر دهقان نژاد/ دکتری تاریخ علم و مدرس دانشگاه

محمد دهقانی/ استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

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

آرمان فروهی/ دکتری تاریخ اسلام و مدرس دانشگاه

علی اکبر کجباف/ استاد دانشگاه اصفهان

اسدالله کرد فیروزجانی/ استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)

فرشاد کرم زاده/ دکتری تاریخ علم و مدرس دانشگاه

لیلا محمدی/ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

امید مسعودی فر/ استادیار دانشگاه پیام نور

مجید منهجی/ دکتری تاریخ اسلام و مدرس دانشگاه

مقالات

- بازسازی و تطور علوم حکمی (منطق و فلسفه) در ایران عصر ایلخانان (۷۳۶-۶۵۴ ق) ۱۰
امیر دهقان نژاد / فضل الله فولادی
- تبیین تاریخ نگاری محلی فارسی در بنگال و آشام در قرون یازدهم و دوازدهم هجری ۳۰
محمد حسین ریاحی
- واکاوی تأثیر پذیری مغولان از مظاهر ایران اسلامی- فرهنگی با تأکید بر ظفرنامه مستوفی ۵۱
علی شهزادی / سید ابوالفضل رضوی
- مفاتیح العلوم؛ فرهنگ تخصصی اصطلاحات علوم به عربی ۷۰
عبدالله فرهی
- اثرگذاری تمدن اسلامی بر استفاده از تکنولوژی و فناوری در عصر اطلاعات ۹۸
علی نجات بخش اصفهانی / سید علی قریشیان
- بررسی مؤلفه های تمدن ساز در تاریخ اسلام از منظر محمد عابد جابری ۱۲۰
داریوش نظری / سید علاءالدین شاهرخی / مجتبی گراوند / ثمانه نادری



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال سوم (دوره جدید) / شماره دهم / زمستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.3.10.1.3

بازسازی و تطور علوم حکمی (منطق و فلسفه) در ایران عصر ایلخانان (۷۳۶-۶۵۴ ق)

امیر دهقان نژاد^۱ / فضل الله فولادی^۲

(۱۰-۲۹)

چکیده

از نگاه بسیاری از مورخین گذشته و پژوهشگران معاصر، حمله مغول و حاکمیت ایلخانان بر ایران (۶۵۴-۷۳۶ ق) موجب ویرانی مراکز آموزشی و رکود علم و دانش در این سرزمین شده است. حال آنکه بررسی اسناد و منابع تاریخی و مطالعه آثار علمی دانشمندان این دوره بیانگر آن است که علی‌رغم ذهنیت‌های موجود، عصر ایلخانی از نظر تحول و فراوانی مراکز آموزشی و احیای دوباره فعالیت‌های علمی به‌ویژه در حوزه علوم عقلی و حکمی، یکی از ادوار مهم تاریخ ایران بوده است. این پژوهش بر آن است که با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی، آثار منطقی و فلسفی دانشمندان عصر ایلخانان را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد تا بدین پرسش پاسخ دهد که آیا استیلای مغول و حاکمیت ایلخانان سبب افول علوم حکمی (منطق و فلسفه) در ایران شده است؟ و یا آنکه، در این دوره شرایط بازسازی و تطور این علوم در ایران به عنوان بخشی از قلمرو تمدن اسلامی فراهم شده است؟ نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که با حاکمیت ایلخانان به‌رغم تمام ویرانی‌های ناشی از یورش مغول، در پی قرار گرفتن نهاد آموزش در دست دانشمندان ایرانی نزدیک به قدرت‌های سیاسی، علوم عقلی به‌ویژه منطق و فلسفه یک بار دیگر در کانون توجه مجامع علمی قرار گرفته و پیامد این تحول حفظ موارث علمی گذشتگان و دستاوردهای نوین در شاخه‌های مختلف این علوم بوده است.

واژه‌های کلیدی: ایلخانان، علوم، منطق، فلسفه، تمدن اسلامی.

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ علم دوره اسلامی، گروه تاریخ علم، پژوهشکده مطالعات فلسفی و تاریخ علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) amirdehghan55@yahoo.com

۲. استادیار گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان لرستان، خرم‌آباد، ایران. foolady_1387@yahoo.com

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۲

مقدمه

با ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی، تمدنی فراگیر شکل گرفت که قلمرو اسلام را از جنبه‌های گوناگون به‌ویژه ترقی علم و فرهنگ طی قرون متمادی پیشاهنگ تمام دنیای متمدن قرار داد. مصالحه دین با دانش یونانی در قرون نخستین تمدن اسلامی پیشرفت علوم را به‌دنبال داشت. متفکر مسلمان هیچ تضاد مهمی میان علوم اوانل و دریافت‌های دینی‌اش احساس نمی‌کرد. به عکس علوم مادی به‌خاطر فوایدشان جذاب می‌نمودند و فلسفه حاوی عناصری پنداشته می‌شد که برای تبیین و تدوین اصول دین و سازماندهی منطقی آموزه‌های دینی سودمند می‌نمود. لذا در جامعه علمی آن عصر، علوم اوانل و فلسفه در مجموع با پذیرش بالایی مواجه شدند. اما نگاه به علوم و وضع دانش‌ها در اسلام و ایران به منوالی که شرح داده شد باقی نماند و سنت فکری- علمی که از اواسط قرن ۲ ق، تا اوایل قرن ۵ ق، در تمدن اسلامی نهادینه شده بود در پی سیاست‌های سلاطین غزنوی (۵۸۲-۳۵۱ ق) و سلجوقی (۵۹۰-۴۲۹ ق) و غلبه عالمان متعصب بر فلاسفه، حکما و پیروان خردگرایی تضعیف گردید و رو به انحطاط گذاشت.

سنت فکری فلسفه ستیزی که در ایران و برخی دیگر از سرزمین‌های اسلامی شکل گرفت تا ایام یورش مغول کماکان با قدرت پابرجا بود. با استیلای مغول بر خاک ایران بسیاری از مورخین نظیر ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ ق)، این حادثه را علت رخت بر بستن دانش از بلاد شرقی تمدن اسلامی، به‌ویژه خراسان، ماوراءالنهر، بغداد و انتقال آن به دیار دیگر دانسته‌اند. که به تبع آن بسیاری از پژوهشگران معاصر نیز بر این باور هستند. پژوهش حاضر بر آن است، تا با مطالعه آثار منطقی و فلسفی دانشمندان ایران عصر ایلخانی و بررسی کمی و کیفی آن، بدین پرسش پاسخ دهد که آیا چنان‌که مشهور است استیلای قوم مغول و حاکمیت ایلخانان بر ایران سبب افول فعالیت‌های علمی به‌ویژه در حوزه علوم حکمی (منطق و فلسفه) در این سرزمین شده است؟ و یا آنکه فعالیت اندیشمندان ایرانی و مسلمان در دوره مذکور، سبب بازسازی، احیا و تطور این علوم در ایران عصر ایلخانی، به عنوان بخشی از قلمرو تمدن اسلامی گشته است؟

پیشینه پژوهش

در آثاری چون تاریخ ادبیات ایران تألیف ذبیح‌الله صفا و تاریخ فلسفه اسلامی تألیف هانری کربن^۱ از برخی از منطق‌دانان و فلاسفه ایران عصر ایلخانی به اختصار یاد شده است. غلامحسین ابراهیمی دینانی نیز در کتاب نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو به بحث و بررسی درباره‌ی خواجه نصیرالدین طوسی و آثار وی پرداخته است. همچنین تاکنون مقالاتی چند، همچون گزاره‌های همیشه صادق نزد خونجی در منطق مرتبه دوم از اسدالله فلاحی، میراث اثیری، حیات و کارنامه اثیرالدین ابهری از مهدی عظیمی، اندیشه‌های منطقی نجم‌الدین کاتبی قزوینی و نقش او در گسترش مکتب منطقی سینوی از اکبر فایدی و کریم علی‌محمدی و حکم قضیه و تصدیق: بررسی نظرات قطب‌الدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی در باب ماهیت تصدیق از محمدعلی اژه‌ای به چاپ رسیده است. همانطورکه از عنوان این مقالات برمی‌آید نویسندگان این آثار به بررسی موردی برخی از قضایای منطقی و اندیشه‌های فلسفی متفکران عصر ایلخانی پرداخته‌اند. از این‌رو انجام پژوهشی مستقل که علاوه بر فضای علمی و آموزشی ایران عصر ایلخانی، جایگاه و آثار منطق‌دانان و فلاسفه این دوره را در تاریخ علم ایران بعد از اسلام مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، لازم می‌نمود.

رویکرد نظام آموزش در عصر ایلخانان

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق) که در دوران حیات خویش مدیریت تمامی نهادهای علمی قلمرو ایلخانی را عهده‌دار بود (شاردن^۲، ۱۳۷۲، ج ۳: ۹۲۵) رسیدن انسان به مرحله کمال را در گرو دست یافتن به حکمت‌های نظری و عملی می‌دانست. (طوسی، ۱۳۹۱: ۱۳) و عقل به حکم اینکه اساس حکمت شناخته می‌شود در نزد او از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود و در بررسی مسائل در پرتو نور عقل حرکت می‌نمود. منزلت عقل در نزد وی تا آنجا بود که در این باب رساله‌ای مستقل تحت عنوان اثبات عقل مجرد یا رساله جوهر مفارق نگاشت. (طوسی، ۱۳۹۳: ۱۸۶-۱؛ حاجی خلیفه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۵۹) وی همچنین در کتاب تجرید الاعتقاد تلاش نمود تا نشان دهد حتی فهم حسن و قبح افعال نیز در توان فهم و خرد آدمی است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷) اندیشه خواجه نصیر و تلاش برای اشاعه آن در سطح مجامع علمی سبب شد بار دیگر علوم عقلی در کانون توجه اندیشمندان، دانشمندان و متولیان امر

1. Henry Corbin

2. Jean Chardin

آموزش در سال‌های پس از حیات خواجه قرار گیرد و برخلاف سده‌های پیش، آموزش اینگونه از علوم در مراکز علمی و آموزشی معمول گردد. در «بدایه النهایه» آمده است که خواجه نصیرالدین طوسی برای هر یک از فلاسفه در دارالحکمه، روزی سه درهم، برای هر یک از اطبا در دارطب روزی دو درهم، برای هر فقیه در مدرسه، روزی یک درهم و برای هر محدث در دارالحديث، روزی نیم درهم مقرر تعیین نمود. (ابن کثیر، ۱۹۹۷، ج ۱۳: ۲۱۵) این امر موجب شده بود که بسیاری از طلاب و علاقه‌مندان به امر تحصیل نسبت به فراگیری علوم عقلی اشتیاق داشته و به تحصیل آن پردازند. (نعمه، ۱۹۸۷: ۵۴۶، ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۵۰۲) که از این میان برخی به چهره‌های سرشناس علمی در تمدن اسلامی مبدل گشتند.

علم منطق در دوره ایلخانان

علم منطق از جمله علمی بود که از نخستین ایام ورود و ترجمه کتب یونانی در قلمرو اسلامی به عنوان مدخلی برای تعلم و آموختن سایر علوم، مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفت و به همین جهت از این علم با تعبیری همچون، «علم المیزان»، «خادم علوم»، «رئیس علوم» و جز آن یاد شده است. (آرنالدز، ۱۳۸۵: ۸۱) که در غالب این تعبیر بر جنبه ابزاری و آلی منطق در جهت یاری رساندن برای درک سایر علوم تاکید شده است. در دانش‌نامه‌های دوران اسلامی، علم منطق از اصول حکمت نظری به شمار آمده است. در عصر ایلخانی و در دانش‌نامه نفایس الفنون و عرایس العیون در تعریف علم منطق آمده است: «و آن عبارت است از قانونی که بدان فکر صحیح را از فاسد معلوم کنند.» (آملی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۴۴۱) اما خواجه نصیر طوسی علم منطق را از اقسام حکمت نمی‌داند و آن را علمی ابزاری برای دستیابی به مجهولات و معلوم ساختن آنها تلقی می‌کند که قوه تفکر را از خطا مصون می‌دارد. از- این رو علم منطق از نظر خواجه علمی است که در خدمت علوم دیگر است. (طوسی، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۴؛ طوسی، ۱۳۹۱: ۱۵) در برخی دیگر از منابع این دوره از علم منطق با عنوان «علم اندیشه سنج» یاد شده است. (صوره الاقالیم، ۱۳۵۳: ۹۷) همانطور که دیده می‌شود، فراگیری علم منطق در این دوره نیز به- عنوان مدخل و ابزاری برای درک سایر علوم و دور نگه داشتن قوه تفکر از خطا ضروری می‌نموده است.

آثار منطقی دوره ایلخانان

در دوره ایلخانان درباره فنون گوناگون علم منطق نظیر: مناظره، جدل، آداب بحث و جز آن، کتاب‌های اساسی تلخیص و شرح‌های فراوان نوشته شد. به عبارت دیگر عصر حاکمیت مغول در ایران، دوره تدوین کتاب‌های درسی برای علم منطق است. از دانشمندان مشهور نیمه اول قرن ۷ ق در منطق، افضل‌الدین بن ناماور الخونجی (۶۴۶-۵۹۰ ق) بوده است. خونجی در ایران به کسب علم پرداخت و با یورش مغول و جلای وطن بخش عمده‌ای از عمر خود را مانند برخی دیگر از اندیشمندان ایرانی در شام و مصر گذراند و مدت‌ها در مدرسه صالحیه قاهره و دیگر مدارس مصر تدریس نمود. (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۲۵۶-۲۵۵؛ سبکی، بی تا، ج ۸: ۱۰۵) از جمله آثار مهم وی در منطق کتب الموجز و کشف الاسرار عن غوامض الافکار بوده که شروح و حواشی زیادی بر آن‌ها نگاشته شده است. وی پس از فارابی (۳۳۹-۲۵۸ ق) و ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق) بیشترین تأثیر را بر منطق ارسطویی برجای گذاشته و کتاب کشف الاسرار عن غوامض الافکار مهم‌ترین نقطه عطف در منطق اسلامی پس از منطق شفای ابن‌سینا است، که تأثیر ژرفی بر منطق سینیوی گذاشت و از آنچنان شهرتی برخوردار شد که عبارت «صاحب کشف و پیروانش» در آثار منطق‌دانان سده ۸ ق، و بعد از آن بسیار مشاهده می‌شود. این اثر نوآوری‌های بسیاری همچون بحث تفصیلی خونجی از قضایای حقیقیه و بیان روابط پیچیده میان این قضایا، کشف موجهه سالبه المحمول و موجهه سالبه الموضوع، کشف گزاره‌های صادق و همیشه کاذب، بحث تفصیلی از عکس نقیض، یافتن عکس‌های مستوی و عکس‌های نقیض اتفاقی، نقد بسیاری از قیاس‌های وجهی سینیوی، نقد بسیاری از قیاس‌های اقترانی شرطی سینیوی و کشف قیاس‌های اقترانی جدید را در بر دارد. بسیاری از این نوآوری‌ها در آثار پس از خونجی مورد پذیرش قرار گرفته و یا با انتقادات شدید روبه‌رو شده است. به طوری که پس از وی، منطق‌دانان مسلمان به دو دسته موافق و مخالف خونجی درآمده‌اند. از موافقان می‌توان نام‌های سراج‌الدین ارموی، اثیرالدین ابهری، نجم‌الدین دبیران کاتبی و بسیاری از منطق‌دانان سده‌های بعدی را نام برد. از مخالفان منطق خونجی نیز می‌توان به خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی اشاره کرد. (الخونجی، ۱۳۸۹: ۳۵۰-۱؛ فلاحی، ۱۳۹۵: ۵-۶)

اثیرالدین ابهری (متوفی ح ۶۶۳ ق) از دیگر دانشمندان منطق‌دان عصر ایلخانی است که دارای بیش از ده تألیف در زمینه منطق و فروع آن می‌باشد. ایساغوجی یا الرساله الاثیریة فی المنطق از مهم‌ترین آثار ابهری در مقدمات منطق است که بیشتر کاربرد آموزشی داشته است. این کتاب برخلاف پندار برخی

پژوهشگران، ترجمه شرح یا باز نویسی از کتاب فرفوریوس یا کتاب مستقی درباره کلیت‌های پنجگانه نیست، بلکه دربردارنده دور کاملی از ابواب منطق به شیوه دو بخشی است. علاوه بر شرح مؤلف بر کتاب خویش، شرح‌ها و حاشیه‌های فراوان بر ایساغوجی ابهری نوشته شده است. همچنین این اثر سال‌ها پیش به مغرب زمین راه یافته و پی. توماس نواریسیس آن را در سال ۱۶۲۵م به همراه ترجمه‌ای به زبان لاتین در رم منتشر کرده است. رساله‌ای بی‌نام در منطق به زبان فارسی، دقائق الافکار، تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار و عنوان الحق و برهان الصدق از دیگر آثار ابهری در زمینه منطق می‌باشد. (ابهری،

خطی؛ عظیمی، ۱۳۹۲: ۱۷۴-۱۶۴؛ Anawati، 1982: 216-217)

دیگر شخصیت اثرگذار بر منطق دوره ایلخانی، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق) است. مهم‌ترین اثر وی در فن منطق یعنی کتاب اساس الاقتباس نیز به زبان فارسی است که خواجه آن را در نه بخش یعنی همه ابواب منطق ارسطو شامل، مدخل منطق (ایساغوجی)، مقولات عشر، اقوال جازمه (کتاب باری ارمیناس)، قیاس، برهان، جدل، مغالطه، خطابه، شعر، به اضافه مدخل فرفوریوس تألیف کرده است. (آملی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۹؛ طوسی، ۱۳۵۰: ۶۵۳-۱۹). این کتاب توسط رکن‌الدین محمد بن علی فارسی استرآبادی به زبان عربی ترجمه شده است. کتاب مقولات عشر، منطق التجرید به زبان فارسی و کتاب تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار که نقدی است بر کتاب تنزیل الافکار ابهری، از دیگر تألیفات خواجه در منطق می‌باشد. (مدرس رضوی، ۱۳۸۳: ۴۴۸) اگرچه پرداختن به علم منطق و نگارش آثاری در این زمینه توسط خواجه نصیر که مدیریت نهادهای علمی دوره ایلخانی را برعهده داشت، در توجه دوباره بدین علم موثر بود، اما مهم‌تر آنکه او با تألیف برخی از این آثار به زبان فارسی، نگارش این علم را بدین زبان استحکام بخشید.

نجم‌الدین دبیران کاتبی (۶۷۵-۶۰۰ ق) همکار خواجه نصیر نیز رسالاتی در علم منطق نگاشته که در قرون بعد همواره مورد استفاده مدرسان و طلاب علم بوده است. از جمله مهم‌ترین تألیفات وی در این زمینه کتاب منطق العین یا عین القواعد فی الحکمیه بوده که مشتمل بر مقدمه، سه مقاله و خاتمه است. در بخش اول مقدمه کتاب درباره ماهیت منطق و بیان حاجت بدان و در بخش دوم از موضوع منطق (تصورات و تصدیقات) بحث شده و در مقالات سه‌گانه پیرامون مفردات، قضایا، احکام و همچنین قیاس و اقسام و احکام آن سخن به میان آمده است. (دبیران کاتبی، ۱۳۵۵: ۲۲۵-۱۷۴) نجم‌الدین دبیران خود شرحی بر این کتاب به نام بحرالقواعد فی شرح عین القواعد نگاشت. قطب‌الدین شیرازی از شاگردان وی نیز علاوه بر شرح کتاب، آن را در مراکز علمی تدریس می‌کرده است.

(دبیران کاتبی، ۱۳۵۵: ۱۶۷-۱۶۶) دیگر تألیف معتبر نجم الدین دبیران در منطق کتاب مختصر رساله الشمسیه فی القواعد المنطقیه است که به نام صاحب دیوان جوینی نوشته شده و به عنوان کتاب درسی به مدارس عصر ایلخانی و ادوار بعد راه یافته است. (جامی، ۱۳۸۵: ۴۲۱-۴۲۰) ساختار و موضوعات کتاب براساس کتاب منطق العین می باشد که به اختصار بیان شده است. (دبیران کاتبی، خطی). علامه حلی این کتاب را با عنوان قواعد الجلیه و قطب الدین رازی آن را با نام تحریر القواعد المنطقیه و سعدالدین تفتازانی شرح کرده اند. میر سید شریف جرجانی نیز بر متن آن و شرح قطب الدین رازی حاشیه ای نگاشته که به حاشیه کوچک معروف است. المنصص فی شرح المخلص فی المنطق و جامع الدقائق فی شرح کشف الحقائق و مطارحات منطقیه بین الکاتبی و الطوسی از دیگر آثار نجم الدین دبیران در فن منطق است. (دبیران کاتبی، ۱۳۶۴: ۳۹-۳۸؛ دبیران کاتبی، خطی؛ قطب الدین رازی، ۱۳۸۶: ۴۵۷-۴) (۴-۴۵۷)

از دیگر کتاب های مبسوط منطق در قرن ۷ ق، کتب بیان الحق، المنهاج و مطالع الانوار از سراج الدین محمود بن ابی بکر بن احمد ارموی (۶۸۲-۵۹۴ ق) است. کتاب اخیر یکی از متون مهم درسی در علم منطق بوده و شروح و حواشی بسیاری بر آن نوشته شده است. (ارموی، ۱۳۹۳: ۳۹۲-۱۳) قطب الدین رازی این کتاب را با عنوان لوامع الاسرار فی شرح مطالع انوار شرح کرده است. (قطب الدین رازی، خطی؛ سبکی، بی تا، ج ۸: ۳۷۱)

قطب الدین شیرازی (۷۱۰-۶۳۴ ق) نیز بخشی از دانش نامه دره التاج لغره الدباج را به «فن منطق» اختصاص داده است. این بخش در واقع خود کتابی مشروح و جامع در این فن است که در همه ابواب منطق همچون، تاریخچه، ماهیت و منفعت آن، موضوع منطق، الفاظ، اقسام، احکام، قضایا و صناعات پنج گانه منطق و جز آن سخن رانده است. (شیرازی، ۱۳۶۵: ۴۵۲-۲۹۳) وی در این جمله، منطق را جزوی از علم مطلق و آلتی دانسته که به وسیله آن به علوم نظری و عملی می رسند و از آن جهت که آلت تحصیل دیگر علوم است آن را مقدم بر دیگر علوم دانسته که طالب علم بعد از تهذیب اخلاق باید به کسب آن می پرداخت. (شیرازی، ۱۳۶۵: ۲۵۷-۲۵۲). وی همچنین در شرح حکمه الاشراق به معرفی و شرح احکام و اقسام فن منطق و بیان اهمیت آن برای نیل به حقیقت می پردازد. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۶۲-۲۹) دیگر دانشمند عصر ایلخانی عضدالدین ایجی (متوفی ۷۵۶-۷۰۱/۷۰۸ ق) رساله مختصری در «آداب البحث» از فروع علم منطق با عنوان آداب المناظره نگاشت. این رساله علی رغم اختصار به علت جایگاه علمی والای نویسنده اش و نیز به علت شروح فراوانی که بر آن نوشته

شده همچون شرح محمد حنفی تبریزی (متوفی ۹۰۰ ق)، شرح محیی الدین بردعی (متوفی ۹۲۷ ق)، شرح عصام الدین اسفراینی (۹۴۳-۸۷۳ ق) و جز آن شهرت فراوانی یافته است. (دانش نامه بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۵۹) هدف از نگارش اینگونه کتاب ها آموزش دادن به پژوهشگران و سخنوران بود که به هنگام نگارش یا گفتگو، سخنان خود را بر پایه استوار منطقی بنیاد گذارند تا جای ایرادگیری در آن پدید نیاید و نیز در سخن رقیب، استدلال درست منطقی را از مغالطه، سفسطه، مصادره به مطلوب و جز آن بازشناسند.

قطب الدین محمد بن محمد رازی (۷۶۶-۶۴۷ ق) از شاگردان عضدالدین ایجی و علامه حلی در منطق، حکمت و علوم ادبی و شرعی از بزرگان عصر خویش بوده و در غالب علوم یاد شده تألیف داشته است. غیر از تحریر قواعد المنطقیه و کتاب لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوارکه از آن یاد شد، اثر دیگرش در منطق با عنوان رساله فی التحقيق کلیات مشهور است. این رساله در کلیات خمس و در پنج فصل و یک خاتمه نوشته شده و هر فصل از آن شامل یک قاعده است. از دیگر تألیفات وی در منطق رساله تحقیق دلالت، الرساله المعموله فی التصور و التصدیق و تعلیقاته و رساله محصورات است. (قطب الدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۹۲-۹۱؛ صفا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۴۵). آوازه آثار قطب الدین رازی در منطق و حکمت در همان ایام حیات او به خارج از مرزهای دولت ایلخانی راه یافت. سبکی در طبقات الشافعیه الکبری در این باره آورده است: «پیشوایی مبرز در علوم معقول بود، شهرت وی به سرزمین های دور دست رسید. در سال ۷۶۳ ق، به دمشق وارد شد و پس از مباحثه، او را پیشوایی در علم منطق و حکمت یافتیم که در علم تفسیر، معانی و بیان نیز صاحب دانش بود.» (سبکی، بی تا، ج ۹: ۲۷۶-۲۷۵) شاگرد مشهور قطب الدین رازی، منطقی و متکلم ایرانی، سعدالدین تفتازانی (۷۹۲-۷۱۲ ق) نیز اثری معروف به نام تهذیب المنطق و الکلام نگاشت و آن را به دو جزء منطق و کلام تقسیم نمود. تهذیب المنطق تقریباً یک دوره کامل و مختصر و در واقع یک درس نامه در منطق است که تفتازانی آن را برای آموزش و آگاهی جویندگان این علم نگاشته و آن را از حشو، زوائد و تکرار مذهب کرده است. (تفتازانی، خطی؛ بدایع نگار تفرشی، ۱۳۹۴: ۱۶۳-۱). این اثر به دلیل ایجاز و در برگرفتن یک دوره منطق، به سرعت مورد توجه قرار گرفته و در شمار کتب درسی درآمد و در قرون بعد شروح و حواشی بسیاری بر آن نوشته شد.

علم جدل در دوره ایلخانی

از فروع علم منطق در دوره مورد مطالعه علم جدل بود. جدل در لغت به معنی ستیزه جویی، مقابله حجت با حجت، نزاع، مناقشه و مناظره است. (ابن‌احمد، ۱۴۰۵، ج ۶: ۷۹) آنچه در منطق و فلسفه اسلامی از جدل مراد شده در واقع از محتوای نخستین تبیین منظم از دیالکتیک یعنی کتاب تویپکا از ارسطو نشأت گرفته و بسط یافته است. (Hall، 1972: sv "Dialectic") جدل علمی بود که به مباحثه‌کننده قدرت می‌داد تا هر وضعی را که اراده کند پافشاری نماید و هر وضعی را که بود مهدوم سازد و عاده اختصاص به علوم دینی داشت و در راه الزام مخالفین و دفع شکوک آنها به کار می‌رفت و از علومی بود که مدت‌ها پیش از ایلخانان همدوش علم خلاف که خود از فروع علم فقه شمرده می‌شود، در میان علمای اسلامی خاصه عالمان شرعی رایج بوده است. (صفا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۶۴) از جمله آثار جدلی در عصر ایلخانی کتب المغنی فی العلم جدل و تهذیب النکت از اثیرالدین ابهری (متوفی ۶۶۳ ق) است که کتاب اخیر شرحی انتقادی بر کتاب النکت فی علم جدل از ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی (۴۷۶-۳۹۳ ق) بوده است. (عظیمی، ۱۳۹۲: ۱۶۷-۱۶۶) از دیگر آثار معتبر جدلی در این دوره می‌توان به کتاب الخلاصه از محمد بن عبدالله مراغی (متوفی ۶۸۱ ق) و کتاب الفصول تألیف برهان‌الدین نسفی (۶۸۷-۶۰۰ ق) اشاره نمود.

فلاسفه عصر ایلخانی (آثار و اقدامات)

از نیمه دوم قرن ۵ ق، که مصادف با آغاز قدرت سلاجقه در ایران بود تا اواسط قرن ۷ ق، دوران افول علم فلسفه بوده است. تقویت کلام اشعری از طرف سلاجقه و گسترش مدارس نظامیه که در آن کلام در مقابل فلسفه تقویت می‌شد و ظهور چند تن از متکلمین بزرگ نظیر: شهرستانی، امام حرمین جوینی، غزالی و فخر رازی که عقایدشان در تقابل با فلسفه استدلالی قرار داشت و عواملی دیگر دست به دست هم داده، باعث افول فلسفه به‌ویژه مکتب ابوعلی سینا شد. این متکلمان از طریق نقدهای خود و حمله به فلسفه استدلالی تغییر مسیری در تاریخ فلسفه اسلامی به وجود آوردند و نوع مباحث فلسفه را تحت-تأثیر خود قرار دادند. (نصر، ۱۳۵۵: ۲۱)

در اواسط قرن ۷ ق، علی‌رغم یورش مغول، فلسفه استدلالی توسط خواجه نصیرالدین طوسی احیا شد. وی از یک سو به ویران‌کردن اندیشه‌های سازمان یافته اشاعره پرداخت و از سوی دیگر در بسط و گسترش اندیشه‌های فلسفی کوشید. خواجه درگام نخست به نقد کتاب المحصل امام فخر رازی از

اندیشمندان نیرومند اشعری پرداخت. (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۶۰۴-۵) و در گام بعدی در شرح خود بر کتاب الاشارات و التنبیها بر خرده‌گیری‌های این متکلم نسبت به اندیشه‌های ابن‌سینا خط بطلان کشید. نگارش همین شرح ارزشمند بود که در تجدید حیات فلسفه و استمرار آن در ادوار بعد تاریخ ایران نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا نمود. چراکه اگر غزالی در بیست مسأله وارد پیکار با فلسفه استدلالی شد، امام فخرالدین رازی در آنچه به‌عنوان شرح بر اشارات و تنبیهات ابن‌سینا نوشت نسبت به همه مسائل اساسی فلسفه، زبان به انتقاد گشود. به‌طوری که خرده‌گیری‌های وی از لحاظ فلسفی، اثری بادوام‌تر از اسلافش داشته است. (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۳۶۹-۷؛ نصر، ۱۳۸۶: ۳۵۳)

خواجه در مقدمه شرح الاشارات و التنبیهات شرط می‌کند که برخلاف ابن‌سینا سخن نگوید. چراکه از نظر وی تقریر یک سخن غیر از رد آن است. (طوسی، ۱۴۲۵ق، ج: ۱، ۱۷) با این وجود و علی‌رغم دفاعیات وسیع از عقاید فلسفی ابن‌سینا، خواجه در موارد مهم همچون مسأله اتحاد عاقل و معقول به مخالفت با نظریات ابن‌سینا برمی‌خیزد. این امر نشان می‌دهد که اهمیت فلسفه در نظر او بیش از اهمیت فرد است و معتقد است حقیقت نباید به پای شخص قربانی شود. (طوسی، ۱۴۲۵ق، ج: ۲، ۹۱۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۲۲۱) محمد بن عبدالکریم شهرستانی نیز از دیگر متکلمانی است که در کتاب مصارعه الفلاسفه به معنی «بر زمین زدن فلاسفه» با رجز خوانی موضع مخالف فلاسفه گرفته است. (شهرستانی، ۱۴۰۵ ق: ۱۷) و در هفت مسأله الهیات همچون توحید، علم واجب الوجود، حدوث عالم و جز آن به رد آرای ابن‌سینا می‌پردازد. از این‌رو خواجه نصیر در مقام پاسخ‌گویی وی برآمده و در کتاب مصارع المصارع در مقام دفاع از فلسفه به رفع انتقادهای شهرستانی از فلاسفه پرداخته است. خواجه نصیر به جز تألیفات یاد شده دارای آثار فلسفی دیگری همچون، جبر و اختیار، شرح اثبات العقل الفعال، العلل و المعلولات، اقسام الحکمه، ربط الحادث بالقدیم، العلم الاکتسابی، اخلاق ناصری، کیفیه صدور الموجودات و جز آن به دو زبان فارسی و عربی است. (مدرس رضوی، ۱۳۸۳: ۶۲۸-۳۳۶)

اگرچه خواجه نصیر فلسفه جدیدی نیاورد و از یک سلسله مبادی و مبانی بدیع سخن نگفت، اما برعهده خود گرفت که جواب معارضات غزالی، رازی، شهرستانی و دیگر هم‌فکرانشان را بدهد و مکتب ابن‌سینا را که این اندیشمندان با سرسختی به نبرد با آن برخاسته بودند از نو مستقر سازد. به‌گونه‌ای که جواب‌های وی بیش از تهافتات التهاافت ابن‌رشد دیگر مدافع فلسفه، در جهان اسلامی و به‌ویژه در قسمت‌های خاوری آن، تأثیر پایدار داشته است. آنچه که خواجه در این مرحله از تاریخ انجام داد این بود

که مانع آن شود که علوم مختلف در نبردگاهی عقلی، به صورت دشمن‌های سرسخت یکدیگر جلوه‌گر شوند و کوشید سد راه فلسفه را از طریق گفتگو از میان بردارد. چراکه وی بدین شناخت رسیده بود که گفتگو به همان اندازه که میان یک فیلسوف و یک فیلسوف دیگر امکان تحقق پیدا می‌کند، میان یک فیلسوف و یک مخالف فلسفه نیز امکان‌پذیر است. لذا او در میان آثار فلسفی ابن‌سینا به کتاب‌الاشارات و التنبيهات بیشتر توجه داشت. زیرا در این کتاب علاوه بر آن‌که با خود ابن‌سینا به گفتگو می‌پرداخت، می‌توانست با مخالفان سرسخت وی نیز به گفتگو بپردازد. در میان آثار متعدد کلامی نیز خواهی بیشتر بر کتاب‌هایی تکیه کرده که نویسنده آنها با فلاسفه سر ستیز داشته است. به‌طوری‌که کتاب مصارع‌المصارع خواهی که در مقابل کتاب مصارع‌الفلاسفه شهرستانی نگاشته شد، نمونه‌ای روشن در این باب به‌شمار می‌رود. وی با پیمودن راه گفتگو نه تنها جریان فکر فلسفی را از خطر سقوط و نابودی نجات داد، بلکه از این طریق به حفظ هویت ایرانی و احیای فرهنگ اسلامی نیز کمک کرد. کیفیت دفاع خواهی از فلسفه و چگونگی موضع‌گیری او در این باب می‌تواند یک عامل عمده و بنیادی برای نشر اندیشه‌های فلسفی در ایران بعد از دوره ایلخانان شناخته شود. برخلاف ابن رشد که شاگرد برجسته‌ای نداشت، اندیشه‌های خواهی نصیر پس از مرگ او نیز در میان شاگردانش جریان داشت. (نصیر، ۱۳۸۶: ۳۵۳-۳۵۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۲۱۴، ۳۵-۳۴) و طی قرن‌های متمادی مورد بحث و بررسی اصحاب اندیشه قرار گرفت.

جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف (۷۲۶-۶۴۷ ق) معروف به «علامه حلی» شاگرد برجسته خواهی نیز به پیروی از استاد در آثار خویش به دفاع از فلسفه و تلاش برای نشان دادن ضعف و سستی اصول اشاعره پرداخت. وی در کتاب التناسب بین الاشعریه و فرق السفسطائیه به مناسبت و سنخیت میان اندیشه‌های اشاعره و سفسطاییان می‌پردازد و آن مناسبت را انکار بدیهیات و مکابره در محسوسات و مشاهدات دانسته است. همچنین علامه در کتاب نهج‌الحق و کشف‌الصدق از طریق «نقض» و «معارضه» به شبهات اشعریان پاسخ می‌دهد و استدلال‌ها و برهان‌هایشان را بی‌اعتبار می‌داند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۲۳۳-۲۳۲؛ علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۴۰-۱۳۶)

هم‌زمان با خواهی نصیر، اثیرالدین ابهری (متوفی ح ۶۶۳ ق) از شاگردان امام فخر رازی کتاب معروفی به نام هدایه‌الحکمه در حکمت و در سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات نگاشت. (کربن، بی‌تا: ۳۰۷) که به عنوان کتاب درسی به مراکز آموزشی راه یافت و در قرون بعد حواشی و شرح‌های متعددی بر آن نگاشته شد و به‌ویژه در هند از تمام کتب دیگر فلسفه بیشتر شهرت یافت. (جامی، ۱۳۸۵: ۴۲۱-۴۲۰؛

نصر، ۱۳۵۵: ۲۳) نجم‌الدین دبیران (۶۷۵-۶۰۰ ق) از جمله شاگردان خواجه نصیر و اثیرالدین ابهری نیز اثر معروف حکمه‌العین را دو باب الهیات و طبیعیات نگاشت که همچون کتاب ابهری برای قرون متمادی در مدارس تدریس می‌شد و بزرگانی همچون قطب‌الدین شیرازی، علامه حلی و میرسیدشریف جرجانی (متوفی ۸۱۶ ق) بر آن شرح و حواشی نوشتند. (دبیران کاتبی، ۱۳۸۴: ۱۴۶-۹؛ جامی، ۱۳۸۵: ۴۲۱-۴۲۰) دیگر آثار نجم‌الدین دبیران عین‌القواعد و المنصص در منطق و حکمت و رساله اثبات الواجب است که در آن، برهان حکما را برای اثبات واجب از راه ابطال تسلسل رد کرده و شبهاتی بر آن وارد ساخته که به «شبهات کاتبی» معروف شده است. (دبیران کاتبی، ۱۳۸۴: ۴۱)

از دیگر فیلسوفان عصر ایلخانی که به سبب شبهاتی که به او نسبت داده‌اند شهرت یافته، سعد بن منصور بن حسن معروف به ابن‌کُمونه است. (متوفی ۶۸۳ ق). نزدیک به ۳۰ کتاب و رساله از ابن‌کُمونه برجای مانده است که کتاب الابحاث عن الملل الثلاث بحث برانگیزترین آن‌ها بوده است. گویا به جهت نگارش همین کتاب بوده که عامه مردم بغداد وی را ملحد دانسته و خواستار مجازاتش شدند. (ابن فوطی، ۱۹۸۷ م: ۲۱۰). این در حالی است که وی با فیلسوفان و دانشمندان معاصر خود مکاتبه داشته و رساله‌ای حاوی پرسش‌های فلسفی او و پرسش‌های خواجه نصیرالدین طوسی بر جای مانده است. (مدرس رضوی، ۱۳۸۳: ۵۱۳-۵۱۲) که این امر نشان‌دهنده آزادی اندیشه و گرایش به بحث و مناظره به جای تکفیر و سرکوب در فضای علمی عصر ایلخانی، برخلاف دو سده پیشین است. از دیگر آثار حکمی ابن‌کُمونه می‌توان به کتاب‌های ازلیه النفس و بقائها و الجدید فی الحکمه اشاره نمود که کتاب اخیر حاوی مسائل عمومی فلسفه است. (ابن کُمونه، ۱۳۸۵: ۱۹۳-۸۷؛ ابن کُمونه، ۱۴۰۲: ۵۹۴-۱۵۰)

قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰-۶۳۴ ق) از دیگر شاگردان خواجه نصیر که در دو حکمت مشائی و اشراقی استاد بود نیز دایره‌المعارف فلسفی دره‌التاج لغره‌الدباج را مبتنی بر شفای ابن‌سینا نگاشت و ابوابی از آن را به حکمت اولی، ریاضیات و طبیعیات اختصاص داد. (شیرازی، ۱۳۶۵: ۲۱۲-۱۰۲) قطب‌الدین علاوه - بر این شرحی بر حکمه‌الاشراق عمر بن محمد سهروردی نگاشت که در آن متن حکمه‌الاشراق را نقل و با شرح خود ممزوج می‌کند و نه تنها به توضیح لغات، اصطلاحات و بیان تعبیرات تشبیهی، استعاری و کنایی می‌پردازد، بلکه آگاهی‌های مفیدی را از بیان مفاهیم فلسفی و عرفانی و اندیشه‌های متقدمان و متأخران بر خواننده عرضه می‌کند. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۳۹-۱۰) وی همچنین شاگرد خویش قطب‌الدین رازی منطق‌دان و فیلسوف صاحب‌نام را ترغیب نمود تا به بررسی و سنجش گفتارهای فخر رازی و

خواجه نصیر در شروحشان بر الاشارات و التنبیهات پردازد که حاصل آن نگارش کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات بوده است. (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۶۲-۲۸)

خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۷۱۸-۶۴۵ ق)، وزیر بزرگ عصر ایلخانان علاوه بر علم طب که پایه ارتقای او بود و اثر تاریخی‌اش جامع التواریخ که بدان مشهور است، به اقتصاد، گیاه‌شناسی، کشاورزی، مهندسی، فلسفه و حکمت، تفسیر، کلام و حدیث؛ آگاهی داشت. اهل حکمت او را هم‌تراز با خواجه نصیرالدین طوسی از زمره حکما به شمار آورده‌اند. (اذکایی همدانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۲-۲۰) وی اصولاً طرفدار تفکر فلسفی و عقلانی بوده و عقیده داشت. «از عقلا شریف‌تر قومی نباشد» (همدانی، ۱۹۹۳م: ۴۱۵) به همین سبب ضمن نوشتن رسالاتی در دفاع از عقل و عقلانیت با عناوین عقل و علم (همدانی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۴۱) و در اثبات اشرفیت عقلا از علما (همدانی، ۱۹۹۳م: ۵۱۱-۴۱۵) در تمام موارد ممکن کوشیده است تا نظر متکلمان و فیلسوفان را یکی جلوه دهد و در تلفیق عقل و ایمان بکوشد. (نصر، ۱۳۵۳: ۳۲۵) بسیاری از مصنفات رشیدالدین که مطالعه آن برای دانشجویان ربع رشیدی الزامی بود حاوی مباحث فلسفی هستند. (همدانی، ۱۳۵۶: ۲۳۷-۱۹۸). این مصنفات بخشی از طرح عظیم خواجه یعنی تدوین یک دایره‌المعارف علوم اعم از نظری، عملی و اسلامی با عنوان «جامع‌التصانیف رشیدی» و مشتمل بر آثار وی همچون: مجموعه رشیدیه (توضیحات، مفتاح‌التفاسیر، سلطانیه، لطائف‌الحقایق) به همراه تحقیق‌المباحث، اسئله و اجوبه رشیدی، بیان‌الحقایق، آثار و احیاء، تنکسوق‌نامه و جامع‌التواریخ بوده است. (همدانی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۱۵-۴) همچنین از توجه رشیدالدین به معارف دیگر سرزمین‌ها، به‌ویژه کلام و فلسفه مسیحی، که به مناظره علمی وی با حکمای بودایی و فرنگی انجامیده است. (همدانی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۲۶؛ نصر، ۱۳۵۰: ۳۲۶)، می‌توان به عنوان عاملی در بسط علوم قلمرو اسلامی در تمدن‌های چین، هند و امپراتوری روم شرقی یاد کرد.

از دیگر حکمای صاحب‌نام اواخر دوره ایلخانی که شهرتش به خارج از مرزهای ایران آن عصر رسیده است باید به سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (متوفی، ۷۹۲-۷۱۲ ق) اشاره نمود. عمده‌ترین فعالیت وی در عرصه علوم، نگارش درس‌نامه‌های گوناگون به‌ویژه در حکمت و منطق بوده که بشدت مورد توجه اهل علم قرار گرفته است. با این وجود برخی وی را معلمی توانا اما فاقد نوآوری فکری و اصالت در تألیف آثار علمی می‌دانند. (وات، ۱۳۷۰: ۱۶۴)

کمیت و کیفیت آثار و تألیفات فلسفی قرن ۸ و ۷ ق، که به برخی از آنها اشاره شد، بیانگر آن است که فلسفه و حکمت به‌ویژه فلسفه مشائی و استدلالی در این دوره بر اثر رهایی از تعصبات دینی که در قرن ۵ و ۶ ق، ایران را فراگرفته بود رونق یافت. همچنین بررسی این آثار نشان می‌دهد که فلسفه عصر ایلخانی از شاخصه‌هایی برخوردار است که آن را از ادوار پیشین متمایز می‌کند. در این دوره نگارش کتب بدیع فلسفی و حکمی کم، ولی شروح و حواشی نویسی بر کتب فلسفی زیاد است. دانشمندان این دوره بیشتر به نقل و استناد بر گذشتگان و اثبات و یا رد سخنان ایشان توجه داشتند. فعالیت فلسفی در عصر ایلخانی تنها به اندیشمندانی که کارشان انحصار به منطق و حکمت داشت منحصر نبود، بلکه در بعضی متشرعان خاصه علمای شرعی شیعی هم مشاهده می‌شود. (صفا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۴۸) و اینگونه حکمت همگام با کلام، آزادانه در مراجع دینی ظهور کرد.

کتب حکمی و زبان فارسی در عصر ایلخانان

مسأله دیگری که در ارتباط با علوم حکمی دوره ایلخانان، باید بدان توجه داشت، آن است که با همه ناتوانی حکما در نگارش کتب حکمی به زبان فارسی به بهانه حاضر نبودن این زبان برای بحث‌های فلسفی، در عهد حاکمیت مغولان شاهد نگارش کتاب‌هایی در اصول و فروع حکمت به زبان فارسی هستیم. خواجه افضل‌الدین محمد بن حسن مرقی کاشانی معروف به بابا افضل (متوفی قرن ۷ ق) با نگارش رسالات متعدد به زبان فارسی یا با ترجمه بعضی از رسائل فلسفی بدین زبان و با ورود در مباحث مختلف حکمی و جستجوی اصطلاحات روان و سهل و گنجاندن آنها در عبارات مستحکم که هم جنبه معنی و هم جانب لفظ در آن رعایت شده است، سودمندترین کار را برای ارزش بخشیدن حکمی به زبان فارسی کرده است. ره‌انجام‌نامه، عرض‌نامه، جاودان‌نامه، مبادی موجودات، منهاج المبین و گشایش‌نامه از جمله آثار حکمی بابا افضل به زبان فارسی هستند. به‌علاوه وی از آثار حکیمان پیشین ترجمه‌هایی به زبان فارسی کرده است که از این میان می‌توان به آثاری همچون رساله نفس ارسطو، رساله تفاحه منسوب به ارسطو و ینبوع الحیات منسوب به هرمس الهرامسه اشاره نمود. (صفا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۵۰) بررسی این آثار فارسی نشان می‌دهد بابا افضل فیلسوفی متوقف در عقاید پیشینیان و متحجر در اصطلاحات و گفتارهای آنان نیست، بلکه مبتکر و صاحب نظر است. در تفکر فلسفی؛ وی شناخت نفس از اهمیت یگانه‌ای برخوردار بوده، به‌طوری‌که جایگاه محوری خودشناسی نزد وی به‌گونه‌ای است

که بر اغلب مباحث فلسفی در آثار او نظیر خداشناسی و وجودشناسی تأثیر نهاده است. (Nasr, 1975: 260)

اوحدالدین رازی (قرن ۷ ق) فیلسوف، شاعر و طبیب کمتر شناخته شده و معاصر با خواجه نصیرالدین طوسی دیگر اندیشمند عصر ایلخانی است که دارای تألیفات فلسفی به زبان فارسی است. وی دارای کتابی فلسفی با مایه های عرفانی در قالب نظم و نثر به نام حکیم‌نامه یا اجتماع علامه است که مؤلف در آن سعی کرده، در گفتگویی میان نفس ناطقه و عقل کلی، مراتب موجودات را از مبدا تکوین تا عالم جسمانی و مادی شرح دهد و به این ترتیب مسیر حرکت و بازگشت نفس ناطقه را به مبدا نشان داده و ترسیم نماید. مثنوی تبدیل صورت‌ها دیگر اثر فلسفی اوحدالدین است که به موضوع ماده موم و اشکال متظاهره آن ماده، به صور و اشکال گوناگون، در قالب داستانی بین چند کودک و یک تکه موم می‌پردازد. (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۳۱-۱۳) خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و شمس‌الدین آملی از دیگر حکمای عصر ایلخانی هستند که در نگارش برخی مطالب حکمی خود از زبان فارسی بهره جسته‌اند. نکته دیگر آنکه با جلای وطن برخی از دانشمندان و حکمای ایرانی و سکنی گزیدن آنان در نواحی دور از تاخت‌های ویران‌کارانه مغول نظیر شام و مصر، حکمت و دانش‌های باز؛ بسته بدان که تا این روزگار بیشتر در شرق جهان اسلام رواج داشت به جانب باختری آن، خاصه مصر و شام منتقل شد و بزرگان ایرانی در آن دیارها بساط درس گسترده‌اند. (صفا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۴۹) و شاگردانی توسط ایشان تربیت شدند که مروج اندیشه و کارهایشان در آن سامان گردیدند.

نتیجه‌گیری

بررسی آثار علمی برجای مانده از عصر ایلخانی و نگاه اندیشمندان این دوره به ارزش، اعتبار و جایگاه هر یک از شاخه‌های علوم نشان می‌دهد برخلاف سده‌های پیشین، حکمت و فلسفه بر فضای فکری جامعه علمی ایران مسلط بوده است. در عصر ایلخانان پس از یک دوره فترت طولانی، بار دیگر علوم عقلی همچون منطق و فلسفه در کانون توجه اندیشمندان، دانشمندان و متولیان امر آموزش قرار گرفت و برخلاف سده‌های پیش، آموزش اینگونه از علوم در مراکز علمی و آموزشی معمول گردید. در این دوره آثار متعددی در فنون گوناگون علم منطق نوشته شد که هم نوآورانه بود و هم به‌منظور تدریس در مراکز آموزشی ترتیب یافته بود. از این رو می‌توان حاکمیت ایلخانان را دوره تدوین کتاب‌های درسی و آموزشی برای علم منطق دانست. تألیفاتی که خارج از قلمرو ایلخانان به مناطق مختلف تمدن اسلامی،

مغرب زمین و همچنین ادوار تاریخی بعد راه یافت و مورد استفاده مدرسان و طالبان علم منطق قرار گرفت.

در کنار علم منطق، فلسفه نیز توسط حکمای بزرگ عصر ایلخانی چون خواجه نصیر احیا شد و در این زمینه آثاری به رشته تحریر درآمد که با پاسخگویی به معارضات مخالفان فلسفه، نه تنها جریان فکری فلسفه را از خطر نابودی نجات داد بلکه در بسط و گسترش اندیشه‌های فلسفی و استمرار آن در ادوار بعد تاریخ ایران تاثیر قابل ملاحظه‌ای داشت. همچنین در این دوره شاهد نگارش آثار متعدد فلسفی و حکمی به زبان فارسی هستیم. این مهم، علاوه بر آنکه ارزش حکمی انکار ناپذیری به زبان فارسی بخشید، پایانی بود بر ناتوانی و بهانه‌جویی حکمای پیشین در نگارش کتب فلسفی به زبان فارسی، چرا که تا پیش از این دوره، زبان فارسی را فاقد اصطلاحات و واژگان مناسب برای نگارش و تشریح مباحث فلسفی می‌دانستند.

منابع

آرنالدز، آر (۱۳۸۵). «درآمدی بر منطق»، ترجمه رضا صادقی، نشریه معارف عقلی، ش ۱، بهار، صص ۷۹-۱۱۰

آملی، شمس الدین محمد (۱۳۷۷، ۱۳۷۹). *نفائس الفنون فی العرایس العیون*، تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، ج ۱ و ۲، تهران: بی نا.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶). *نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران: نشرهرمس.

ابن احمد، خلیل (۱۴۰۵ق). *کتاب العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ج ۶، قم: انتشارات موسسه دارالهجره.

ابن فوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد (۱۹۸۷م). *الحوادث الجامعه و التجارب النافعه فی المانه السابعه*، بیروت: دارالفکر الحدیث.

ابن کثیر، حافظ (۱۹۷۷م). *البدایه و النهایه*، ج ۱۳، بیروت: مکتب المعارف.

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۵). *ازلیه النفس و بقائنها*، تصحیح انیسه برخواه، تهران: نشر مجلس شورای اسلامی.

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲ق). *الجلید فی الحکمه*، محقق حمید مرعید کبیری، بغداد: وزاره التعليم العالي و البحث علمی جامعه البغداد.

ابهری، اثیرالدین. /ایساغوجی، نسخه خطی، قم: کتابخانه حائری، گنجینه باز نسخه‌های خطی اسلامی و ایرانی، مجلد شماره ۶ در. ۹IRN-003-007.

ارموی، سراج‌الدین محمود بن ابی بکر (۱۳۹۳). *مطالع الانوار* (طرف المنطق)، ج ۱ و ۲ و ۳، مصحح ابوالقاسم رحمانی، موسسه تهران: پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. اذکایی همدانی، پرویز (۱۳۸۸). *خواجہ رشید*، مجموعه مقالات درباره رشیدالدین و ربع رشیدی تبریز، بی جا: چاپخانه علامه طباطبائی.

بدایع نگار تفرشی، میرزا مهدی (۱۳۹۴). *اللاهوتیه فی شرح تہذیب المنطق*، مصحح مهدی محقق، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴). «اوحدالدین رازی، حکیم ناشناخته عصر ایلخانی»، *فلسفه و کلام* (شراق)، ش ۳ و ۲، بهار و تابستان، صص ۳۱-۱۳.

تفتازانی، سعدالدین، تہذیب المنطق، شارح عنایہ اللہ/غیاث اللہ ہندی، نسخه خطی، قم: کتابخانه حائری، گنجینه باز نسخه‌های خطی اسلامی و ایرانی، مجلد 15 IRN-003-00

جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۵). *مثنوی ہفت اورنگ*، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران: انتشارات اهورا.

حاجی خلیفہ، مصطفی بن عبداللہ (۱۳۸۷). *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، مقدمہ شہاب الدین النجفی المرشی، تهران: المکتبہ الاسلامیہ و المکتبہ الجعفری.

خونجی، افضل‌الدین (۱۳۸۹). *کشف الاسرار، عن غوامض الافکار*، محقق خالد الرویہب، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

دانشنامہ بزرگ اسلامی (۱۳۶۷). *ذیل آداب البحث*، ج ۱، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، مقالہ شماره ۱۱۴.

دبیران کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۵۵). *منطق العین یا عین القواعد در فن منطق*، مصحح زین‌الدین جعفر زاہدی، مشهد: نشریہ دانشکدہ الہیات و معارف اسلامی مشهد.

دبیران کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۵۳). *مطارحات منطقہ بین کاتبی و طوسی*، (منطق و مباحث الفاظ)، بہ اہتمام عبداللہ نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل - دانشگاه تهران.

دبیران کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۸۴). *حکمہ العین*، تصحیح عباس صدری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

دبیران کاتبی قزوینی، نجم الدین (۱۳۶۴). *حکمه العین*، مصحح عباس صدری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق). *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، ج ۳، بیروت: بی نا

سبکی، عبدالوهاب بن علی (بی تا). *طبقات الشافعیه الکبری*، محقق محمود محمود طناحی، ج ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.

شاردن، ژان (۱۳۷۲). *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۳، تهران: نشر توس.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۵ق). *مصارع الفلاسفه*، محقق حسن معزی، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود (۱۳۸۳). *شرح حکمه الاشراق*، به اهتمام مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود (۱۳۸۶). *دره التاج لغره الدباج* (بخش حکمت عملی و سیروسلوک)، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود (۱۳۶۵). *دره التاج لغره الدباج* (بخش ۱، امور عامه، طبیعیات، الهیات)، تصحیح محمد مشکوه، تهران: نشر حکمت.

صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۳، تهران: انتشارات فردوس،

صوره الاقالیم (مؤلف ناشناس) (۱۳۵۳). *مصحح منوچهر ستوده*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۱). *اخلاق ناصری*، تهران: انتشارات اقبال.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۳). *اثبات العقل المجرد و شروح آن*، تصحیح و تحقیق طیبه عارف نیا، تهران: میراث مکتوب.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۰). *اساس الاقتباس*، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*، محقق محمد جواد حسینی جلالی، تهران: مکتب الاعلام.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۲۵ق). *شرح الاشارات والتنبیها*، محقق حسن حسن زاده عاملی، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

عظیمی، مهدی (۱۳۹۲). «میراث اثیری (حیات و کارنامه اثیر الدین ابهری)»، فلسفه و کلام، شماره ۳، سال چهارم، صص ۱۵۱-۱۸۰.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹). *نهج الحق و کشف الصدق*، ترجمه علیرضا کهنسال، تهران: نشر تاسوعا.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیهات*، مصحح علیرضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المحصل*، محقق حسین اتای، قاهره: مکتبه دار التراث. فلاحی، اسدالله (۱۳۹۵). *منطق تطبیقی*، تهران: انتشارات سمت.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۲). *منطق خونجی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). *تحریر القواعد المنطقیه*، مصحح محسن بیدار فر، قم: نشر بیدار.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۲۰ق). *الرساله المعموله فی التصور و التصدیق و تعلیقاته*، شارح محمد زاهد بن محمد اسلم هروی کابلی، محقق مهدی شریعت، قم: مکتبه الشهد شریعتی. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱)، *کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات*، مصحح، مجید هادی زاده، تهران: نشر میراث مکتوب.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، نسخه خطی، مدرسه صدر، گنجینه باز نسخه‌های خطی اسلامی و ایرانی IRN-018-0123

کربن، هانری (بی تا). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر. مدرس رضوی، محمد تقی (۱۳۸۳). *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: انتشارات اساطیر. نعمه، عبدالله (۱۹۸۷م). *فلاسفة الشیعة (حیاتهم و آرائهم)*، قم: دار الکتاب الاسلامی.

نصر، حسین (۱۳۸۶). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. نصر، حسین (۱۳۵۵). *فلسفه در اعصار تاریخ ایران*، گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علوم در ایران (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات وزارت علوم و آموزش عالی.

نصر، حسین (۱۳۵۰). *مقام رشیدالدین فضل‌الله در تاریخ فلسفه و علوم اسلامی*، مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

وات، ویلیام موننگمری (۱۳۷۰). *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

همدانی، خواجه رشیدالدین فضل الله (۱۳۵۵). *لطائف الحقایق*، به کوشش غلامرضا طاهر، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.

همدانی، خواجه رشیدالدین فضل الله (۱۳۵۶). *وقفنامه ربیع رشیدی*، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

همدانی، خواجه رشیدالدین فضل الله (۱۹۹۳ م). *اسئله و اجوبه رشیدی*، به کوشش رضا شعبانی، تهران: مرکز تحقیقات پارسی ایران و پاکستان.

Anawati, G.C. (1982). "Abhari, Atir-Al-Din," *Encyclopedia Iranica*, Vol. I, Fasc. 2, pp. 216-217.

Nasr, S.H. (1975). Afdal al-Din Kashani and the the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi, *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M.E. Matmu.

The Encyclopedia of philosophy (1972). ed Paul Edwards, Macmillan, sv "Dialectic", by Roland Hal, New York.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال سوم (دوره جدید) / شماره دهم / زمستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.3.10.2.4

تبیین تاریخ نگاری محلی فارسی در بنگال و آشام در قرون یازدهم و دوازدهم هجری

محمدحسین ریاحی^۱

(۳۰-۵۰)

چکیده

گسترش زبان و ادب فارسی بعد از قرن پنجم هجری در هند، سبب رواج تاریخ نگاری محلی فارسی گردید. در قرون بعدی ایالاتی مانند دکن، گجرات، مالوه و دهلی شاهد رشد تاریخ نگاری محلی فارسی بود. توسعه زبان و ادب فارسی توسط سلاطین و برخی کارگزاران حکومت‌های پس از حمله مغولان، در مناطق شمالی هند مانند کشمیر و یا غرب شبه قاره چون بنگال و آشام (آسام) و نیز نواحی دیگری مثل پنجاب در دوره‌های بعدی به‌ویژه قرون یازدهم و دوازدهم رونق بیشتری یافت. در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به‌صورت موردی به تاریخ نگاری محلی فارسی در منطقه بنگال و آشام پرداخته خواهد شد و از این رهگذر، ویژگی‌ها و شاخصه‌های تاریخ نگاری محلی در این منطقه مورد تبیین قرار خواهد گرفت. در دوره مدنظر دو اثر بهارستان غایی و فتحیه عبریه توسط دو ایرانی به نگارش درآمده است. در این آثار ضمن پردازش اطلاعات در ارتباط با وضعیت سیاسی، فرهنگی و اجتماعی به جغرافیای تاریخی، آب‌وهوا و محصولات کشاورزی پرداخته شده است که در نوع خود بدیع و قابل توجه است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ محلی، تاریخ نگاری، هند، بنگال، آشام.

۱. دکتری تاریخ اسلام و استاد جامعه المصطفی العالمیه، اصفهان، ایران. mhr.mhrmhr@yahoo.com

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

مقدمه

بی شک یکی از گسترده ترین عرصه های تاریخ نگاری اسلامی در هند، در دربارها و مراکز فرهنگی دوره اسلامی هند به وجود آمد. تاریخ نگاری اسلامی در شبه قاره هند، دیرتر از سایر ممالک اسلامی آغاز شد چراکه شکل گیری، ثبات و اقتدار حاکمیت های مسلمان در آنجا معمولاً از قرن هفتم هجری و پس از آن بود و آنچه می توان تاریخ نگاری اسلامی شبه قاره خواند، اساساً متأثر از تاریخ نگاری ایرانی، به زبان فارسی بود که سده های متمادی در این سرزمین، زبان دین، فرهنگ و ادب به شمار می رفت و از طریق نخستین فاتحان مسلمان و والیان خلفا یا بازرگانان وارد سند شد که از آنجا به نواحی دیگر شبه قاره رفت. حتی پس از انقراض خلافت بغداد و مهاجرت گروهی از دانشمندان کشورهای اسلامی به هند، بندرت می توان تاریخ نامه ای به عربی که در آنجا نوشته شده باشد را نشان داد. (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۰۱)

از اواخر قرن ششم در بنگال، دکن و هند جنوبی؛ از اوایل قرن هفتم کشمیر؛ و برخی مناطق شمالی هند از نیمه اول قرن هشتم هجری؛ (احمد، ۱۳۷۸: ۸۸-۹۲) و علاوه بر آن شهرهایی چون دهلی که با روی کار آمدن سلسله های اسلامی از جمله ممالیک، خلجیان، تغلق شاهیان، سادات و خاندان های افغان مانند لودی و سوری، روز بروز دامنه بسط و غلبه زبان فارسی و فرهنگ ایران گسترش یافت. در حقیقت آغاز حرکت نگارش تاریخ محلی فارسی از اواخر قرن ششم هجری و شکوه آن در عصر عظمت دولت گورکانیان یا تیموریان بود. به طوری که هرچند پادشاهانی چون بابر و همایون، شیفته زبان فارسی و فرهنگ ایرانی بودند اما اعتلای امپراتوری مغول هند در عصر اکبر نمودی بارز از جلوه های تابناک ادب ایرانی اسلامی در آن عصر است و جانشینانش از جهانگیر، شاهجهان و حتی اورنگ زیب، بر آن بودند تا این میراث غنی و پر بار را چونان گذشته حراست و تداوم بخشند. تواریخ محلی مناطق هند از اوایل قرن هفتم تا اواسط قرن دوازدهم هجری در برخی از نواحی این سرزمین تألیف شده و همه مناطق را دربر نمی گیرد و عمده تاریخ های محلی مربوط به نیمه دوم قرن دوازدهم تا اواخر قرن سیزدهم هجری است و با پدید آمدن این آثار در دوره مذکور، بسیاری از مناطق و ولایات هند دارای تألیفات تاریخ نگاری محلی فارسی شدند. هرچند که اتقان و ارزش آثار مربوط به تواریخ محلی شبه قاره از قرن یازدهم هجری به بعد بوده است که می توان مهم ترین آن ها را متعلق به عصر شکوه تیموریان از عهد اکبر تا پایان سلطنت اورنگ زیب دانست.

در واقع باید محلی نگاری فارسی را از لحاظ جغرافیایی تقریباً شامل کل سرزمین بزرگ و پهناور شبه قاره دانست و می‌توان مناطقی چون بنگلادش و پاکستان را که امروزه از جمهوری هند استقلال یافته‌اند، در قلمرو محلی نگاری به زبان فارسی در این سرزمین پهناور قلمداد نمود. درباره تاریخ بنگال و آسام (آشام) نیز در سال‌های اخیر مقالاتی تألیف گردیده که می‌توان به مقاله «غیبی اصفهانی» (مؤلف کتاب بهارستان غیبی) در جلد ۴ دانشنامه ادب فارسی اشاره نمود. نویسندۀ مقاله ویژگی‌ها و محتویات کتاب بهارستان غیبی و آنچه این کتاب از درباره وقایع حاکمان دوران جهانگیر در بنگال بیان داشته را به اختصار برشمرده است.^۱ در خصوص اهمیت کتاب بهارستان غیبی در وقایع بنگال مقاله دیگری وجود دارد که در جلد ۴ دانشنامه جهان اسلام درج گردیده که نگارنده مقاله مذکور «صدیقی» به اعتبار و اهمیت نوشته‌های بهارستان غیبی در بازگویی تاریخ بنگال عصر تیموری پرداخته است. به نظر می‌رسد اصل کتاب در اختیار نگارندۀ مقاله نبوده و به همین جهت در مورد محتوا تبیین لازم صورت نگرفته است.^۲ در باب تاریخ آسام «آشام» نگاه‌های فتح‌الله مجتبایی در جلد ۱ دایره‌المعارف بزرگ اسلامی مطالبی درباره موقعیت تاریخی این سرزمین در سده‌های هفتم تا دوازدهم هـ. ق در بردارد؛ اما با توجه به اتقان و جامعیت این مقاله، نویسنده از آثاری مانند فتحیه عبرتیه (تاریخ آشام) که اطلاعات و آگاهی‌های ارزنده‌ای در باب این سرزمین و سوانح و رویدادهای اقلیم آن نگاشته، مطلبی را ذکر ننموده است.^۳ بر این اساس پژوهش مستقل در ارتباط با تاریخ نگاری محلی فارسی در بنگال و آشام ضروری به نظر می‌رسد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

جغرافیا و تاریخ بنگال و آشام

نام بنگال؛ یا بنگاله از کلمه «بنگا» یا «ونگا» برگرفته‌شده است و سرزمین بنگال امروزه قسمتی از شرق هندوستان و نیز کشور بنگلادش را شامل می‌شود. از این قوم غیر آریایی در متون حماسی قدیم به زبان سانسکریت و کُتب مذهبی هندوان و همچنین ادبیات بودایی (میلنداینهو) یاد شده است. با گذشت زمان این نام بر سرزمینی اطلاق شد که این قوم در آن می‌زیست. بنگای (بنگال) در دوران پادشاهان پال و

۱. ر.ک. برزگر، حسین (۱۳۸۰). غیبی اصفهانی در دانشنامه ادب فارسی، ج ۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲. ر.ک. صدیقی (۱۳۷۷). بهارستان غیبی (غائبی) در دانشنامه جهان اسلامی، ج ۴، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

۳. ر.ک. مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۷۴). آسام در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

سین ناحیه کم وسعتی در ساحل شرقی رود گنگ و دلتای آن در جنوب بنگال کنونی بود. بنگال غربی را رادها و بنگال شمالی را پوندراوردهن می نامیدند. بر این نواحی، وریندا و لکهنوتی را نیز باید افزود. بخشی از بنگال شمالی و غربی را گور نیز می گفتند؛ اما گاهی این نام بر سراسر بنگال اطلاق می شد. نویسندگان مسلمان قدیم، بنگال جنوبی را بنگ یا بنگا نیز می نامیدند. (امام الدین، ۱۳۷۷، ج ۴: ۳۳۳-۳۳۵) با شکست های مکرر افغانان که از رقبای سیاسی بابریان محسوب می شدند و استیلای مجدد همایون و تثبیت این سلسله، افغان ها پس از مغلوب شدن های پیپی در هند و شرق یعنی در بنگال متمرکز شدند و در آن گوشه دورافتاده از مرکز سلطنت تا مدتی طولانی استقلال خود را حفظ نمودند و بالاخره در سال ۱۰۲۱ ق (عهد جهانگیر) با مقتول شدن آخرین سلطان مستقل افغان (خواجه عثمان) به دست اسلام خان^۱ مقاومت آن ها به پایان رسید و دوره والیان و استانداران بابری در آن جا آغاز شد. (ریاحی، ۱۴۰۰: ۲۶۷) پس از الحاق بنگال به دولت مرکزی هند، تعدادی از مورخان عهد جهانگیر و جانشینان وی به نوشتن تاریخ بنگال پرداختند. (اصغر، ۱۳۶۴: ۲۷۵)

آسام یا آشام از ایالات جمهوری هند، واقع در منتهای شمال شرقی آن کشور و در حال حاضر میان برمه و بنگلادش، در دامنه های هیمالیای شرقی، وسعت آن در حال حاضر ۷۸۸۹۰ کیلومتر مربع است. در برخی آثار مورخان و جغرافی دانان اسلامی مانند تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی (بیرونی، ۱۳۶۲: ۲۱۳ و ۲۱۹)، طبقات ناصری منهاج سراج (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۴۲۴-۴۳۲) و سفرنامه ابن بطوطه (ابن بطوطه، ۱۳۶۱، ج ۲: ۶۰۶ و ۶۰۷) نیز نام این ناحیه به صورت های تامران، امرود، کامرود، امروها و کامروپ دیده می شود. استیلای مسلمانان به آن جا از قرن نهم ق به بعد شروع می شود که علاءالدین حسین شاه (حک ۸۹۹-۱۴۹۴/۹۲۵-۱۵۱۹ م) توانست نواحی بنگاله را به نظم و حکام محلی آن جا را به اطاعت خود درآورد. (باسورث، ۱۳۸۱: ۵۸۵)

تفوق علاءالدین و جانشینانش چندان طولانی نبود و به خصوص به دلیل وضعیت آب و هوایی به ویژه باران های بسیار، گروهی از نیروهای محلی هندو مذهب که به نام هندویی «سورگه ناراین» موسوم بودند با ترویج و تعمیم مذهب هندویی به ایجاد وحدت و انسجام در قلمرو خود دست یافتند و توانستند حکام محلی را مطیع خود سازند و تا مدت ها گروه های بومی بر آنجا استیلا داشتند تا آن که در عهد

۱. اسلام خان یکی از فرمانروایان نظامی دوره جهانگیری بوده است. وی پس از قتل عثمان خان در جنگ خونین داکا در ۱۰۲۱ ق و پایان دادن سلسله افغانان بنگال از طرف جهانگیر شاه به عنوان نخستین استاندار بنگال منصوب شد و یک سال بعد از آن در سال هشتم دوره جهانگیری (۱۰۲۲ ق) درگذشت.

سلطنت جهانگیر، علاءالدین اسلام خان، حاکم بنگاله، کامروپ را در (۱۰۲۲ ق/ ۱۶۱۳ م) تصرف گردید. در زمان شاه جهان، آهومها در ناحیه کامروپ که جزء ولایت بنگال به شمار می‌رفت، دست به اغتشاش زدند و با تحریک و تقویت یکی از حکام محلی، ناحیه کامروپ را از دست مسلمانان بیرون آوردند. در ۱۰۴۸ ق/ ۱۶۳۹ م اسلام خان حاکم بنگال، بار دیگر به آن‌جا لشکر کشید و نیروهای آسامی را عقب راند و با راجه آسام پیمان دوستی و عدم تعرض بست. در اواخر عمر شاه جهان و به سبب اغتشاشات و نابسامانی‌هایی که بر سر جانشینی او و میان فرزنداناش درگرفته بود، راجه آسام و راجه کوچ بیهار کامروپ را متصرف شدند. حاکم ناحیه گاهواتی که اوضاع را خطرناک دید، به جهانگیر نگر (داکا، دهاکه) گریخت، بدین سان در ۱۰۶۸ ق/ ۱۶۵۸ م سراسر نواحی غربی درهٔ براهماپوترا به تصرف آهوم‌ها درآمد و تمامی تجهیزات نظامی دولت مرکزی (دهلی) به تاراج رفت. (مجتبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۳۳؛ سلیم، بی تا: ۲۱۹)

پس از این رویدادها میرجمله (میرمحمد سعید اردستانی) از ناحیه اورنگ زیب به حکومت بنگال و آشام منصوب گردید و مأموریت یافت سرزمین‌های از دست رفتهٔ امپراتوری گورکانی که در اواخر سلطنت شاه جهان از دست رفته بود را متصرف گردد، میرجمله پس از استقرار در بنگال و تهیهٔ تجهیزات لازم، در سال ۱۰۷۱ ق/ ۱۶۶۱ م نخست کوچ بیهار (کوچ بهار) را مسخر ساخت و پس از راه خشکی و دریا با ناوگان به آسام حمله‌ور شد. راجه آسام از برابر سپاه مغول گریخت و شهر گره‌گائون (چتیاگونگ) که پایتخت او بود به دست میرجمله افتاد، ولی دیری نگذشت که با فرارسیدن فصل باران‌های موسمی، منطقه را آب گرفت و ارتباط سپاه میرجمله با ناوگان او قطع شد و راه رسیدن آذوقه و علوفه مسدود گردید و آهوم‌ها که منتظر این فرصت بودند با شیخون زدن‌های پی‌درپی و حملات ناگهانی از اطراف وضع را بر مسلمانان بسیار دشوار و خطرناک ساختند. از سوی دیگر شیوع بیماری در سپاه، تلفات بسیار سنگین بدانان وارد آورد، باین‌همه میرجمله علی‌رغم این مشکلات پایداری کرد. سرانجام پس از گذشت فصل باران، راجه آسام پیشنهاد صلح کرد و با فرستادن دختر خود به حرم اورنگ زیب و قبول خراج سنگین، معاهده‌ای با میرجمله منعقد ساخت. میرجمله پس از این پیروزی دشوار هرچند در بازگشت به جهانگیر نگر (داکا) بیمار شد و جان سپرد ولی کوشش‌های او بی‌نتیجه نماند، زیرا تا چند سال امپراتوری مغول در این ناحیه با مشکلی مواجه نشد. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۳-۱۶، ۲۰-۲۸، ۳۳،

تاریخ نگاری-های محلی فارسی بنگال و آشام

بنگال از تاریخ نویسی محلی فارسی مستثنی نیست، انوشه سیزده مورد از این تواریخ را ضبط کرده است، دو مورد از آن (فتحیه عبرتیه (تاریخ آشام) و بهارستان غایی «غیبی») مربوط به قرن یازدهم هجری و بقیه آن متعلق به نیمه دوم قرن دوازدهم تا اوایل قرن سیزدهم هجری است. (انوشه، ۱۳۸۰، ج ۴: ۶۹۵-۶۹۴) ضمن این که ظهورالدین احمد نیز از اثر دیگری در قرن یازدهم هجری و در عصر اورنگ زیب (حک، ۱۰۶۸-۱۱۱۸ ق) به نام تاریخ عالم گیری در باب پیشینه بنگال نام برده است. اثر مذکور از شخصی به نام احمدعلی صفوی بوده که در دوران سلطنت اورنگ زیب عالم گیر، وقایع نویس بنگال بود. (احمد، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۰۷) اکنون این کتاب موجود نیست.

بهارستان غایی «غیبی»

اولین تاریخ محلی به زبان فارسی مربوط به بنگال که در اوایل قرن یازدهم هجری توسط یک شخصیت نظامی و فرهنگی مهاجر ایرانی به نام علاءالدین اصفهانی فرزند ملک علی نوشته شده، در بردارنده وقایع و اتفاقات تاریخ بنگال طی یک دهه (۱۰۲۱-۱۰۳۰ ق) به ویژه از جهت نظامی و سیاسی در عهد سلطنت جهانگیری می باشد. باتوجه به این که هیچ گونه نسخه ای از این اثر به دست نیامد در اینجا تنها اطلاعات مربوط به ویژگی ها و محتوای تألیف به صورت خلاصه ارائه شده است.

مؤلف کتاب «بهارستان غائبی» علاءالدین غائبی اصفهانی معروف به میرزا ناتهن که یکی از نظامیان معروف عهد جهانگیر بوده است. پدرش ملک علی ملقب به اهتمام خان مهاجر ایرانی بود که در زمان سلطنت اکبر، مقام کوتوالی آگره را عهده دار بود. جهانگیر او را در سال ۱۰۱۶ ق به فرماندهی هزاردت (پیاده) و سیصد سوار ارتقا داد و به عنوان میربحر (فرمانده توپخانه و ناوگان دریایی) به بنگال فرستاد؛ (برزگر، ۱۳۷۷، ج ۴: ۷۱۱) علاءالدین نیز در بنگال در مقام صاحب منصب توپخانه زیر نظر پدرش خدمت کرد و نزد اسلام خان چشتی که استاندار بنگال و بهار و اوریسه بود تقرب جست. (انوشه، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۹۰۸)

وقتی اسلام خان استاندار بنگال علیه «برابهویان» لشکرکشی نمود، اهتمام خان خدمات شایسته دریایی انجام داد. در سال ۱۶۱۲ م/ ۱۰۲۱ ق علیه عثمان لوهانی از جنگ «دولمباپور» برمی گشت که بیمار شد و در محل «اسرائیل» وفات یافت. (احمد، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۰۴) علاءالدین اصفهانی (میرزا ناتهن) نیز همراه پدرش در «نواره» خدمات دریایی انجام می داد. او علیه مهاجران «ماگ و فرنگی» کارهای

شایسته‌ای انجام داد. در محاصره «داک چهره» در یک شب علاءالدین نه‌ری را حفر نموده «اچهایمی» را به مرداب‌ها وصل کرده، قلعه را تصرف نمود. اسلام خان استاندار پیروزی بر زمین‌داران را بر علاءالدین (میرزا ناتهن) منسوب کرد. پیروزی علیه «پرتاب دتیا» در سلکا و تصرف قلعه‌های جیسور در اثر همت و کاردانی وی بود. در جنگ دولم‌باپور یکی از فیلان لوهانی بر سر او ضربه زده، دنده‌اش شکست و بیهوش شد اما جان به سلامت برد. در پاداش خدمات وی، او بر منصب و مقام پانصد پیاده و داشتن ۱۵۰ سوار رسید و به‌علاوه املاک پدرش نیز به او واگذار شد. او در لشکر کشی علیه ایالت‌های «کوچ بیهار» کامروپ و کاچاری خدمات شایسته‌ای انجام داد. وی به‌عنوان منتظم ارتشی (رئیس امور اداری ارتش) در جیسور و ساحل «کنیا گهات» خدمت می‌کرد. (احمد، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۰۴)

جهانگیر پادشاه گورکانی به او لقب «شتاب خان» اعطا نمود و در منصب و مقام ارتش ۳۰۰ پیاده و ۱۵۰ سوار را اضافه کرد. زمانی که شاهزاده خرم (شاهجهان) بنگال را تصرف کرد، علاءالدین (میرزا ناتهن) از او حمایت کرد و به او منصب چهار هزاره داده و وی را به‌عنوان ناظم «اکبر محل» مأمور نمود، وقتی شاهزاده برای تصرف «الله‌آباد» پیشروی کرد علاءالدین از اکبر محل برای وی کمک و مواد غذایی ارسال می‌داشت. مهابت خان، شاهزاده خرم (شاهجهان) را مجبور - به عقب نشینی نموده، داراب خان، ناظم جهانگیر نگار،^۱ از وی جدا شده به گوشه انزوا خزید، پس‌ازاین واقعه، احوال زندگی وی معلوم نیست. (ر.ک. جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹: ۴۶۲-۴۶۴؛ احمد، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۰۴-۵۰۵)

تحلیل و بررسی محتوای کتاب

بهارستان غائبی برای آشنایی با اوضاع و احوال بنگال پس از انقراض سلطنت مستقل افغانان در عهد جهانگیر، بی‌نظیر است و به‌ویژه درباره آخرین جنگ اسلام خان و عثمان خان (آخرین سلطان افغان بنگال) که مؤلف شخصاً در آن جنگ خونین شرکت داشته و نیز در مورد شورش و عملیات شاهزاده خرم (شاهجهان) در بنگال اطلاعات ذی‌قیمت و دسته‌اولی به دست می‌دهد. (اصغر، ۱۳۶۴: ۲۷۶)

بهارستان غائبی (غیبی) که در سال ۱۰۳۴ ق تألیف شده، تنها اثر علاءالدین و دربردارنده اطلاعات و یادداشت‌های اوست. این کتاب اثر تاریخی قابل‌توجهی است که به سبکی ساده و بی‌پیرایه نوشته شده ولی حاوی توصیف دست‌اول و تفصیلی رویدادهای نظامی، سیاسی و اجتماعی بنگال و اورپسا در ربع اول سده یازدهم هجری است. (برزگر، ۱۳۷۷، ج ۴: ۷۱۱) علاءالدین اصفهانی که شاهد دقیق

۱. نام سابق داکا پایتخت فعلی بنگلادش «جهانگیر نگر» یا «جهانگیر نگار» بوده است.

رویدادهای بنگال و اوریسه در ۱۰۱۷ تا ۱۰۳۴ ق بوده و در بسیاری از این اتفاقات (یا به واقع جنگ‌ها) شرکت داشته، تاریخ مفصل رویدادهای این دوره را در کتابش به فارسی ضبط و ثبت نموده است. این اثر در واقع خاطرات مؤلف است، اگرچه به نثری ساده و ناآراسته به تحریر درآمده، اما دارای گزارشی دسته اول و مشروح از رویدادهای نظامی و سیاسی بنگال در نزدیک به دو دهه است و آگاهی‌های مشروح و گرانمایی درباره قدرت نظامی افغانان نوحانی و گرانی در بنگال شرقی، افغانان پنی در اوریسه و روابط تیموریان با فرمانروایان نامسلمان کوچ بهار، آسام، اوریسه و جز آن به دست می‌دهد. بهارستان غیبی در چهار دفتر و هر دفتر در چند داستان تدوین شده که عبارت‌اند از:

۱. با عنوان اسلام نامه، در رویدادهای بنگال، بهار و اریسه در دوره استانداری اسلام خان

۲. در رویدادهای دوره استانداری قاسم خان^۱

۳. با عنوان ابراهیم نامه، در دوره استانداری ابراهیم خان فتح جنگ (۱۰۲۸-۱۰۳۲ ق)

۴. با عنوان واقعات جهانشاهی، در شرح ورود شاه جهان که بر پدرش جهانگیر شوریده بود، به بنگال و گرفتن زمام اختیار این استان. (برزگر، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۹۰۹)

از بهارستان غائبی (غیبی) تنها یک نسخه باقی است که در زمان حیات مؤلف تهیه شده و در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود، نسخه‌ای عکسی از این دست نویس در کتابخانه دانشگاه داکا موجود است که بهر ترجمه ملخصی از آن تهیه کرده است؛ (برزگر، ۱۳۷۷، ج ۴: ۷۱۱) آفتاب اصغر نیز از نسخه منحصر به فرد (نسخه کتابخانه ملی پاریس) خبر داده است، مارشال نیز در کتابشناسی خود از نسخه رونوشت این اثر که در کتابخانه دانشگاه داکا موجود می‌باشد نام برده است. (مارشال، ۱۳۸۹: ۴۵۹)

فتحیه عبریه؛ تاریخ آشام «آسام»

فتحیه عبریه^۲ اثری است مشتمل بر تاریخ مختصر «آشام» و اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی، جغرافیایی و شرح عملیات جنگی یکی از فرماندهان نظامی امپراتور عالمگیر معروف به میر جمله^۳ و

۱. قاسم خان برادر اسلام خان بود که پس از درگذشت او در سال ۱۰۲۲ ق استاندار بنگال شد.

۲. این اثر به تاریخ آشام نیز معروف است. البته نام اصلی این تاریخ «فتحیه عبریه» یا عبرتیه است. چنانچه از بیان خود مؤلف آشکار است: «چون این تاریخ مشعر از فتح و عبرت است به فتحیه عبریه موسوم شد» (طالش، ۱۹۹۹ م: ۹)

۳. میر محمد سعید اردستانی معروف به میر جمله در عهد سلطنت اورنگ زیب استاندار بنگال بوده است. وی در سال ۱۰۷۲ ق برای گوشمالی راجای آشام و کوچ بهار که در زمان بیماری شاه جهان و درگیری داخلی بین پسرانش (۱۰۶۷-۱۰۷۲)

اتفاقات و مصائب مربوط به لشکر وی در آن دیار که یکی از وقایع نگاران سپاه وی معروف به شهاب‌الدین طالش، تمام وقایع و حوادثی را که در دوران لشکر کشی مظفرانه ولی مصیبت‌بار او اتفاق افتاده، آن‌گونه که به چشم خود دیده، بلافاصله پس از فتح آشام و «کوچ بهار»^۱ در سال ۱۰۷۳ ق بی کم‌وکاستی در این کتاب به قلم آورده است. (ریاحی، ۱۴۰۰: ۲۸۳-۲۷۲)

در باب شخصیت «ابن محمد ولی احمد ملقب به شهاب‌الدین طالش» مؤلف تاریخ آشام یا فتحیه عبریه، جز آنچه خودش در مقدمه این کتاب آورده، اطلاعی در دست نیست. چنان‌که از بیان خود مؤلف پیداست وی از جمله مجلس‌نشینان و ندیمان میر محمد سعید اردستانی معروف به «میرجمله» (استاندار عالمگیر در بنگال) بوده است و این تاریخ را علی‌رغم خواهش مربی خود و پس از رحلت وی در سال ۱۰۷۳ ق به سلک نگارش درآورده است.

در باره علت تألیف اثر نیز آمده است:

و بنابر آن‌که اظهار این ماجرا به تصریح و کنایت و ارقام و کتابت مرضی طبع مشکل پسند نواب همت بلند (میرجمله) نبود... لهذا این بی‌مقدار که از آن سفر کثیرالخطر از حین توجه به مهم آشام تا هنگام ارتحال نواب خجسته فرجام بدارالسلام شامل راه‌یافتگان شبانه‌روزی در مجلس خاص بود با توجه تفرق بال و تشتت حال بندی از آن احوال و انموذجی از آن ملال و برخی از آن خصائص ملک وافر کلال و بعضی از اوضاع آشامیان بدفعال و سکنه جبال آن محال بعد از ارتحال نواب غفران مآل مرقوم خامه صدق مقال بر سبیل استعجال ساخت. (ریاحی، ۱۴۰۰: ۶)

این کتاب پس از مقدمه، مشتمل بر مطالب اصلی و یک ضمیمه است و شرح مندرجات آن این‌گونه است: ابتدا در بیان سبب لشکر کشی میرجمله به ولایت «کوچ بهار» و «آشام» و پس از آن ذکر ایالت آشام و توابع آن مانند کوچ بهار و شمه‌ای از احوال اجتماعی و فتح آن دیار (۱۰۷۲ ق) و در قسمت دیگر ذکر اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و جغرافیایی ولایت آشام و حوادثی که در دوران تسخیر آن روی داده است (۱۰۷۳ ق).

۱۰۷۰ ق) بسیار گستاخ و متمرّد بود، به دستور اورنگ زیب آشام را مورد حمله قرار داد و در سال ۱۰۷۳ ق با دادن تلفات زیاد و تحمل مشقت فراوان آنجا را تسخیر و در همان سال درگذشت.

۱. کوچ بهار از توابع ولایت آشام بوده است.

اثر ضمیمه‌ای نیز دارد که شامل شرح اقدامات شایسته خان^۱ در بنگال از جمله وفات میرجمله (۱۰۷۳ ق) تا سال ۱۰۷۶ ق که مطالب عمده آن عبارت‌اند از:

۱- اصلاحات شایسته خان در استان بنگال؛ ۲- حملات دزدان دریایی پرتغالی به استان بنگال و اقدامات متقابل استاندار بنگال؛ ۳- تهیه ناوگان و احداث پایگاه دریایی تحت نظارت شایسته خان؛ ۴- فتح ناوگان بنگال در دو جنگ دریایی؛ ۵- توصیف جزیره سندیب که از جزایر خلیج بنگال است و تسخیر آن؛ ۶- شکست ناوگان اراکان، (اراکان ایالتی هم‌جوار بنگال بوده است که برادر و رقیب اورنگ زیب یعنی شاهزاده شجاع را پناه داده بود)؛ ۷- حمله دو جانبه بزرگ امید پسر شایسته خان (فرمانده نیروی زمینی) و ابن‌الحسن (فرمانده نیروی دریایی) به چاتگاون^۲ و تسخیر آن به سال ۱۰۷۶ ق..

نویسنده فتحیه عبریه یا تاریخ آشام که غالباً منشی میرجمله^۳ بوده است، در نگارش این کتاب ورزیدگی و مهارت خود را در فن نویسندگی نشان داده است. وی در مورد شیوه نگارش اثرش چنین آورده است: «از اطناب و تطویل در عبارات ... و ایراد الفاظ مغلقه و اتیان کلمات غیر مأنوسه که مهمل طبایع و مخل ضمائر است احتراز و اجتناب واجب شناخت.» (ریاحی، ۱۴۰۰: ۶-۷)

قول مؤلف اثر در مورد متن تاریخ کاملاً درست است، البته مقدمه آن طبق روش زمان تا اندازه‌ای متکلفانه است ولی باید اعتراف کرد که در این راه مانند مورخان و منشیان، درباره شاه‌جهان تا حدی اغراق و مبالغه به کار نرفته است که عباراتش ملال‌آور شود. با این همه سبک نوشته ابتدای کتاب با انتهای آن به کلی متفاوت است و پس از مقدمه، سبک نگارش تاریخ سراسر عوض می‌شود و نوشته‌هایش به سادگی می‌گراید ولی این انشای مقدمه تاریخ آشام یا فتحیه عبریه بسیار متین و شیوه بقیه کتاب نیز لطیف و دل‌انگیز است. (اصغر، ۱۳۶۴: ۴۴۰)

باتوجه به این که نمونه‌ای از سبک نوشتار مقدمه کتاب نقل شد، مناسب است در اینجا نیز از شیوه انشای اثر (فتحیه عبریه) مطلبی ارائه گردد:

و این بهیم ناراین راجه بود عالی منش، عشرت پیشه، صاحب تصرف، معاشرت اندیشه، لب از لب پیاله برنگرفتی و دست از گردن صراحی بر نداشتی. کاخ دماغش جز صدای مغنیان رعنا نه پیچیدی و در

۱. شایسته‌خان بن آصف‌خان دایی اورنگ زیب و جانشین میرجمله در استان بنگال بوده است.

۲. منظور از چاتگاون همان چیتاگونگ بندر معروف در کشور بنگلادش فعلی است.

۳. میرجمله عنوانی برای مقامات بالا و مقرب به سلطان بوده که در عهد برخی شاهان گورکانی، گاهی به وزارت یا استانداری منصوب شده‌اند. (ر.ک. دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۳: ۱۹۴۱۴)

آغوش خیالش غیر از تمنای صحبت سرو قدان دلربا نگنجیدی، از هوای عیش پروای ملک نداشت و از هوس عشرت بکار حکومت نمی‌پرداخت. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۸)

از جمله ویژگی‌های اثر که اهمیت کتاب را بیشتر کرده است اینکه مصنف با مشاهدات شخصی خویش و اطلاعات فراهم آورده، آن‌را نوشته است. از این تاریخ، درباره حکومت دو استناددار مقتدر بنگال و اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این منطقه در آن زمان اطلاعات کامل به دست می‌آید. (احمد، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۰۷) فتحیه عبریه یا تاریخ آشام برای آشنایی با اوضاع سیاسی، اجتماعی و جغرافیایی سرزمین بنگال در زمان اورنگ زیب عالم‌گیر و روابط آن با راجه نشین‌های هم‌جوار آن مانند کوچ بهار، آسام، اراکان و پرتغالی‌های چاتگاؤن (چیتاگونگ) ارزش زائدالوصفی دارد و منبع منحصر به فرد آن زمان به‌شمار می‌رود. نظر به این‌که مؤلفش اغلب حوادثی را که در آن ثبت نموده یا به چشم خود دیده و یا به گوش خود شنیده و آن‌ها را با صداقت تمام و بی‌طرفی کامل به رشته تحریر درآورده است.

مؤلف نیز در ابتدای اثر به این مطلب اشاره کرده و نوشته: «از آن‌که مطمع خاطر با مغل مصادقتی و با هندوستان معاندتی و مطمع نظر محمدمت یکی و مذمت دیگری نبوده و سعی و نیکی و بدی که از هر کس بوقوع آمد بی‌کم و کاست بقلم درآورد.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۷)

آنچه از محتوای اثر به دست می‌آید این‌که شهاب‌الدین طالش در جنگ‌های یکی از سرداران دربار اورنگ زیب یعنی میر محمد سعید اردستانی محمد در مناطق آشام و بنگال نقش کاتب و یا وقایع‌نگار را ایفا نموده و اهمیت کتاب او بیشتر از این جهت است که مصنف با مشاهدات شخصی خویش اطلاعاتی فراهم آورده و آن را تألیف نموده است. به‌طوری‌که در سراسر تألیف نامی از کتاب و یا منبعی که طالش بدان استناد کرده باشد به چشم نمی‌خورد و با توجه به فحوای مطالب دقت قابل توجه نویسنده‌اش در مطالب گوناگون فتحیه عبریه چه صحنه‌های پیکار و یا مسائل رزمی و یا اطلاعات در باب ویژگی‌های اجتماعی و اقلیمی قابل توجه و دقیق به‌نظر می‌رسد، البته با توجه به این‌که طالش از نزدیک با امرا و عوامل حکومتی مراوده داشته باید از آگاهی‌های افراد و یا اطرافیان خود نیز سود جسته باشد.

قدیمی‌ترین نسخه فتحیه عبریه یا تاریخ آشام مربوط به سال ۱۰۷۳ ق/ ۱۶۶۳ م است که سال استنساخ اثر با سال تألیف آن مصادف است. نسخی از این کتاب در کتابخانه‌ها و یا مجموعه‌هایی نگهداری می‌شود که از جمله: ایندیا آفیس، بانک‌پور، منچستر (جان رایلندز) و برلین را می‌توان نام برد. هم‌چنین اثر به زبان‌های اردو و فرانسه ترجمه شده است. برگردان آن به زبان اردو توسط میر بهادر علی حسینی به

سال ۱۸۰۵ م در کلکته صورت گرفته و از روی همین ترجمه (ترجمة اردو) به زبان فرانسه توسط پاوی در سال ۱۸۴۵ م ترجمه شده است. به نوشته مارشال، ذیلی (ضمیمه‌ای) در برخی نسخه‌ها وجود دارد که تا وقایع ۱۰۷۶/۱۶۶۶ م را گزارش نموده است. (مارشال، ۱۳۹۰: ۳۴۰؛ اصغر، ۱۳۶۴: ۴۴۱)

نسخه مورد استفاده نگارنده از مجموعه میکرو فیلم نور در مرکز تحقیقات فارسی واقع در رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در دهلی نو فراهم آمده است که در تاریخ یازدهم آذر ماه ۱۳۷۸ مطابق با دوم ژانویه ۱۹۹۹ م توسط آقایان دکتر مهدی خواجه پیری و پرویز تیری تنظیم و تدوین گردیده و از روی نسخه خطی موجود در دانشگاه اسلامی علیگراست. البته ذکر از زمان استنساخ کتاب در نسخه مذکور موجود نیست.

تحلیل و بررسی محتوای کتاب

کتاب در ابتدا با حمد خداوند آغاز و از اراده پروردگار مبنی بر نابودی کفر و شرک سخن گفته و این که هدف از تسخیر ممالک کفر (از ناحیه دولت گورکانی و پادشاه اورنگ زیب) بسط شریعت و حقیقت است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱) پس از آن به وصف پیامبر اکرم (ص) پرداخته و با شعری از سعدی شیرازی آن را تکمیل می‌نماید:

بلغ العلی بکماله کشف الدجی بجماله/ حصنت جمیع خصاله صلوا علیه و اله

(طالش، ۱۹۹۹م: ۲)

در نخستین صفحات اثر، شهاب‌الدین طالش به باج‌گذاری فرمانروایان منطقه در دوره شاهجهان اشاره دارد، هم چنین مؤلف به ظلم و فشار بر مردم و سپاه گورکانی از ناحیه ملاعین آشامی سخن می‌گوید، در حقیقت منظور او تقبیح عملکرد رفتار بومیان هندوی آشام به مسلمانان و لشکر میرجمله (میر محمد سعید اردستانی) اعزامی از ناحیه امپراتوری دهلی و حکومت تیموری است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۳-۲)

مؤلف کتاب در مورد خود واژه الاقل را بکار برده و خود را این گونه معرفی می‌کند:

«ابن محمد ولی الملقب به شهاب‌الدین طالش» و هم چنین از مقام و موقعیت میر محمد سعید اردستانی (میرجمله) یاد کرده و در توصیف او را: «رکن رکین، استوانه قائمه دارالسعادة، سلطنت عظمی، ملجاء عرب و عجم و صاحب سیف و قلم و عمدة الملک» خطاب نموده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۵)

در باب وجه تسمیه و علل نام‌گذاری تاریخ آشام به فتحیه عبرتیه آن را به جهت ذکر پاره‌ای امور غریبه حیرت‌افزا و وقایع عجیب عبرت‌نما و آمیختگی مطالب اثر با حکمت و عبرت دانسته است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۶ و ۹)

مؤلف از کوشش خود مبنی بر این که سعی بر آن داشته که در نگارش از اطناب و تطویل در عبارات پرهیز نماید، گفته است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۶) ضمن این که مطالب کتاب آمیخته با آیات و روایات و نیز اشعار و امثال و نثری شیوا و درخور تحسین و جالب است. نویسنده تاریخ آشام به طرح برخی مشکلات و از جمله هرج و مرج و اختلافات داخلی بین گورکانیان به‌ویژه پناه گرفتن شاهزاده شجاع (حک ۱۰۶۸-۱۰۶۹ ق/ ۱۶۵۷-۱۶۵۹ م) در بنگال و زوال او اشاره دارد. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۰) سپس از استیلای پادشاه دیگر گورکانی، یعنی محی‌الدین محمد اورنگ زیب سخن می‌گوید و او را شهنشاہ گیتی ستان، سلطان السلاطین و خاقان الخواقین، حامی شرع و بلادالله توصیف می‌کند. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۱)

از مواردی که همواره در کتاب به چشم می‌آید مطرح نمودن موانع بسیار بر سر سپاه و مشکلات لشکر در مواجهه با درختان انبوه و جنگل‌های بسیار به‌ویژه در کوچ بهار است، ضمن این که کوچ بهار را در اعتدال و لطافت هوا، طراوت سبزی و سیاحت و بساتین از سایر سرزمین‌های شرقی هندوستان ممتاز و متمایز می‌داند و از انهار بسیار، اشجار فراوان و ثمرات آن یاد می‌کند. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۶-۱۳)

از رسومات ساکنان آن به‌ویژه عادات و آداب این سرزمین یاد می‌کند و در جایی می‌نویسد: «بعضی مردم آن مُلک افسون نیز دانند که بر آب خوانند و بر مجروح خوراند تا نجات یابد.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۹) و یا از شخصی مرتاض به نام دهرمراج نام برده که در کوهستان زندگی می‌کرده و عمری طولانی (حدود ۱۲۰ سال) داشته و غیر از نارگیل و شیر چیز دیگری تناول ننموده و از نفسانیات و امور دنیوی چشم پوشیده و در کمال عدالت و شفقت با رعایای خود رفتار نموده، هم‌چنین از سرسبزی و زیبایی سرزمین مورد سکونت این مرتاض یاد نموده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۲۱)

عمده مطالب اثر به بیان اهداف سپاه به فرماندهی میرجمله در مصاف با دشمنان می‌پردازد و از جمله منظور این رزم را استخلاص مسلمین، استیصال مشرکین و اعتلای اسلام و اعدام رسوم کفر و ظلم می‌داند و جهاد را فریضه دانسته و می‌نویسد، بدین جهت است که سپاه کمر جد و اجتهاد به جهاد بسته و آستین را برای جاهدوا فی سبیل‌الله بالا زده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۴۲-۲۴).

از نصب و ایجاد ادوات نظامی و تغییرات و تصرفات در جنگل و گماشتن ۴۵ زنبورک و ۱۲۳ صندوق و دیگر آلات توپخانه مطالبی را ذکر نموده (طالش، ۱۹۹۹م: ۲۰) و از رشادت سردارانی مانند رشید-خان که از شخصیت‌های نظامی بوده یاد کرده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۲۸) مؤلف از فتوحات بسیار علی‌رغم وجود سختی‌های مسیر به‌ویژه در فتح قلاع سخن به میان آورده (طالش، ۱۹۹۹م: ۲۹) و این‌که در داخل این نبرد (جنگ آشام) شیوة شیبخون مرسوم بوده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۳۳) و سپاه میرجمله غنایم فراوانی را از آشامیان گرفته است که شهاب‌الدین طالش از مواردی از آن‌ها نام برده به‌ویژه غنیمت گرفتن ۳۰۴ کشتی که به هر یک توپ کلانی (بزرگی) نصب بوده که به دست مردم پادشاهی (سپاه اعزامی اورنگ زیب) افتاده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۴۶) عمده عملیات جنگی در این نبردها دریایی بوده و با کشتی یا قایق‌های جنگی صورت گرفته است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۴۷). در غلبه سپاه «میرجمله» حاکمان محلی باج‌گذار شدند از جمله این غنائم تعداد بسیاری فیل، اموال متعدد از نقد و جنس و ارسال دختر حاکم آشام برای پادشاه هند بوده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۴۸)

باتوجه به گزارش فتحیه عبریه، در مناطقی مانند «کرکانور» و «کامروپ» درگیری‌های نظامی بیشتر بوده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۵۰) در این نبردها گاهی تعدادی از مسلمانان و یا سپاه گورکانی نیز به اسارت دشمن درمی‌آمدند از جمله این‌که جمعی توسط راجه آشام؛ اسیر و اموال آنان نیز ضبط شده است. البته راجه نیز به واسطه ترس گریخته و به کامروپ می‌رود. (طالش، ۱۹۹۹م: ۵۳) نویسنده اثر در جای‌جای کتاب از آیات قرآن کریم، روایات و احادیث بهره برده و گاهی در مثال‌ها و مطالب به قصص و حکایات پرداخته است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۵۵)

طبیعت زیبای مناطق آشام و بنگال و ثروت انبوه آن همواره مورد اشاره شهاب‌الدین طالش بوده است، از جمله بارش باران‌های دائمی و یا مزارع وسیع، باغات و گلزارهای متنوع و یا حیواناتی مانند آهو، فیل، معادن و فلزاتی چون نقره و مس (طالش، ۱۹۹۹م: ۶۷-۵۸). باتوجه به آمدوشد مردم آن دیار با قایق و وسایل دریایی، از آن‌ها و مصالح این وسایل یاد کرده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۷۴)

طالش معتقد است آشامیان (مردم آشام) نسبت به راجه و بزرگ خود احترام فراوانی قائل بودند و در دیدار با او، وی را تعظیم و با دوزانو خم می‌شده و در تقرب به او چشم بر زمین می‌دوخته‌اند. (طالش، ۱۹۹۹م: ۷۳) هم‌چنین از دستار بستن و جامه و تبنان و کفش پوشیدن و در حقیقت رسم پوشش آن‌ها مطالبی را ذکر نموده است و می‌نویسد: «پارچه بر سر و لنگی بر کمر بندگان و چادری بر دوش گیرند.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۷۳-۷۴) در باب آداب حرب و زمان آن بین آشامیان آورده است: «دلاوری و

از خودگذشتگی گروهی از ایشان این گونه است که شب سه شنبه به حرب و شبیخون پردازند و آن روز را مبارک دانند.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۷۷)

باتوجه به نوشته فتحیه عبریه «تاریخ آشام»، مشکلات مسلمانان در برخی مناطق آشام از حیث برگزاری برخی آداب و انجام اعتقادات سخت و همراه با تقیه بوده است چنانچه در این باره آمده است «در صلوا و صوم قیام می نمایند اما از اذان گفتن و خواندن و قرائت و آشکار کردن کلام الله ممنوع بودند.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۷۹) و شاید این موضوع را به توان ناشی از این دانست که آشام از جمله مناطق شبه قاره بود که اسلام در آنجا دیر و به کندی نفوذ نمود و ساکنان بومی نیز سخت به آداب و عقاید گذشته خود پایبند بودند.

از پیوستگی بیوت و خانه ها، باغ ها و باغچه ها و مزارع مطالبی آمده و این که خانه ها کنار باغات قرار داشته و همه آن ها نیز در جوار منزل راجه و نیز به دلیل رطوبت بسیار، خانه ها در ارتفاعات بنا شده است و در این مورد می نویسد: «به جهت رطوبت رسم آن دیار نیست که روی زمین را صحن خانه گردانند بلکه بالای آن تالار باشد مسکن سازند.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۸۲-۷۹)

از جمله رسوم آن زمان در آشام این بوده است که: «در بازار خرید و فروش اطعمه در اسواق متعارف نیست، سکنه آن جا قوت یکسالة خود را در خانه ذخیره می کنند.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۷۹). در بین زنان نیز اعتقاداتی وجود داشته به ویژه در نحوه پوشش و در برخی مناطق معتقد بودند که تنها سینه ها را بپوشانند، طالش در این باب آورده است: «در جبال جنوبی آشام، در کوچه و بازار حضوری بی تکلفانه با ازواج و مجالست با آنان وجود دارد.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۸۳)

در لابه لای متون تاریخ آشام، گاهی سخن از افراد برجسته و شخصیت های بلند پایه و یا فرماندهان سپاه «میرجمله» شده و نامی از آن ها ذکر گردیده است، افرادی مانند میر مرتضی، راجه امرسنگه، سید سالار-خان و میر سید محمد که در محافظت و نگهداری مناطقی مانند کرکانو نقش داشته اند. (طالش، ۱۹۹۹م: ۸۵) از روش برخورد سپاه بومیان آشام و یا مقابله دشمنان در مصاف با سپاه گورکانی نیز مطالبی آمده است از جمله این که: «آتشبار جنود هند و قطاع الطریق... نقاب برکشیده بودند سر به شورش بر آورده و در میدان آسمان جولان کردن گرفتند، آتشبار هوا موشک دوانیدن آغاز کرد.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۸۹)

مؤلف فتحیه عبریه (تاریخ آشام) بارها از سختی مسیر به ویژه انبوه درختانی سخن گفته که گویا کسی تاکنون یا جمعیتی تا آن زمان به این صورت انبوه از آن عبور نکرده بود. (طالش، ۱۹۹۹م: ۹۲) ضمن

این که سپاه دولت مرکزی هند (گورکانی) از مزارع یا زمین های قابل استفاده متصرفه در آشام جهت معیشت خود استفاده نموده است، طالش در این مورد آورده است: «رسیدن لشکر به ملک آشام و کواحتی و در سرکار کامروپ، علی القدر زمین مزروع ساخته، قوت خویش از آن حاصل نمایند.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۹۶)

تقسیم مناصب و سمت ها از سوی میرجمله نیز در کتاب فتحیه عبریه یادآوری شده از جمله این که: «رشیدخان به فوج داری کامروپ و جمعی از امرا و منصب داران و چهل کشتی جنگی و محمد بیک را با چهارصد سوار و دو صد پیاده جهت مشار الیه تعیین نمود.» (طالش، ۱۹۹۹م: ۹۷)

از مشکلات عدیده سپاه «میرجمله» یا عوامل اورنگ زیب در فتح آشام بیماری هایی بوده که دامن گیر این سپاه می شده است و باید عمده این امراض را به جهت آب و هوا و شرایط جوی به ویژه ناسازگاری آن با طبیعت سپاهیان دانست. (طالش، ۱۹۹۹م: ۹۹) و حتی فرمانده بزرگ سپاه یا «میرجمله» (میرمحمد سعید اردستانی) نیز دچار کسالتی شدید شد، برخی از حکما و اطبا از جمله حکیم میرزا محمد و حکیم شفیعا بیماری او را استسقا تشخیص داده و مردمان آشام را گمان آن بود که راجه آشام باعث سحر او شده است. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۰۰)

با-توجه به شدت بیماری، میرجمله وصایایی نموده از جمله در باب تغسیل و تکفین خود و ارسال جنازه اش به سوی نجف اشرف و نیز این که جمیع مستملکاتی که در ایران وجود دارد وقف امور خیریه گردد و در این مورد شخصی به نام محمود بیک را وصی خود قرار داد. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۰۰)

در آخرین روزهای حیات، میرجمله قدرت سوار شدن بر مرکب را نداشت و مدتی را در کوچ بهار سکونت گزید، برخی امرا و اطبا او را تشویق به رفتن به «خضرپور» نموده به امید این که بهبودی حاصل شود. وی در آخرین لحظات زندگی نیز دستوراتی را برای امرا و فرماندهان صادر نمود. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۰۱) و سرانجام میر محمد سعید اردستانی معروف به میرجمله کارگزار و عامل پادشاه عالم گیر (اورنگ زیب) در آشام و نواحی بنگال در دوم رمضان المبارک ۱۰۷۳ ق بعد از ادای شهادتین در کشتی جان به جان آفرین تسلیم نمود. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۰۲)

مؤلف تاریخ آشام که معمولاً در بسیاری موارد اثر از مضامین مذهبی سود جسته از خداوند بزرگ مسئلت می نماید که میرجمله را مورد شفاعت پیامبر اکرم (ص) و آل طاهرینش قرار دهد. (اللهم ارزقه شفاعه النبی و آله) شب نعش را به خضرپور برده و پس از غسل و کفن در امارتی، جنازه را حسب

الوصیه به نجف اشرف انتقال داده و به خاک سپردند و فرزند میرجمله جهت رساندن مطالب و گزارش به درگاه پادشاهی رفتند. (طالش، ۱۹۹۹م: ۱۰۳)

ضمیمه اثر نیز بیشتر به اقدامات شایسته‌خان در ولایت بنگال پرداخته و موضوعاتی مانند ایجاد پایگاه و تدارکات ناوگانی مقتدر به‌ویژه در مقابله با دزدان دریایی، تهاجمات استعمارگران و تحرکات شاهزاده شجاع در مقابل دولت مرکزی اشاره دارد، هم‌چنین در باب حمله عوامل شایسته‌خان به چاتگاؤن (چیتاگونگ) و تصرف آن نیز مطالبی درج شده است.

- علاوه بر این که در باب احوالات سیاسی، لشکری و کشوری منطقه مواردی آمده، بیانگر ویژگی‌ها و خصوصیات فرهنگی، اجتماعی، مذهبی، طبیعی و جغرافیایی آشام و بنگال نیز می‌باشد.

- حضور مؤلف در امور و جریانات و تصدی وی در باب به تصویر کشیدن اتفاقات و شواهد مثالی که آورده؛ حکایت از کیاست وی در نقل مطالب می‌کند و بر ارزش اثر افزوده است و ادبیات مؤلف و نحوه نوشتار او بیانگر احاطه وی نه تنها در ادب فارسی و فرهنگ ایرانی بلکه فرهیختگی وی در علوم اسلامی و شناخت از دانش‌های قرآنی و روایی است.

- بنابر تصریح کسانی که در باب تواریخ هند اظهار نظر نموده‌اند، طالش مؤلف فتحیه عبریه فردی راست‌گو و درست نویس بوده، وقایع را آنچه بوده ذکر نموده و از اغراق، تحریف و مبالغه پرهیز کرده است و به تعبیر آفتاب اصغر: نظر به این که مؤلف اغلب حوادثی را که در اثر خود ثبت نموده و یا به گوش خود شنیده و آن‌ها را با صداقت تمام و بی طرفی کامل به رشته تحریر درآورده، ارزش و اعتبار آن به مراتب بالاتر می‌رود. (اصغر، ۱۳۶۴: ۴۴۰)

در انتها نتایج نقد و بررسی اثر را چنین می‌توان برشمرد:

- هرچند مطالب کتاب بر اساس سیر زمانی تألیف گردیده اما عاری از فصل‌بندی و تنظیم دقیق مطالب است. در ذکر دقیق و کامل اطلاعات در باب شهرها و شخصیت‌ها کوتاهی شده است، مثلاً تنها از شهر یا فردی نام برده شده بدون آن که مشخصات آن درج گردد.

- نفوذ امپراتوری تیموری در برخی مناطق شبه‌قاره دیرتر صورت پذیرفت که از جمله آن منطقه آشام (آسام) و برخی نواحی بنگال بوده است و در این راه مقاومت‌هایی توسط برخی از فرمانروایان، راجه‌ها و یا سران مذهبی هندوها صورت پذیرفته که همراه با تحریکات بوده؛ به‌طوری که اقلیت مسلمانان موجود در آن منطقه همواره در فشار بوده‌اند، یکی از انگیزه‌های مهم مأموریت میرجمله چنانچه از متون فتحیه عبریه یا تاریخ آشام برمی‌آید استخلاص مسلمین تحت عنوان جهاد با کفار بوده است.

- وجود چنین آثاری، تأثیر زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایرانی و نفوذ آن را در مناطق مختلف و حتی دوردست شبه‌قاره هند بیان می‌کند. به‌طوری‌که دربردارنده لطایف، آیات، اشعار و روایات و دارای فصاحت، آراستگی و نکاتی بدیع و نشانگر تبحر مؤلف و دقت او در ارائه کلام است. و وجود این‌گونه تألیفات مبین حضور مستمر و محسوس ایرانیان در ارکان مختلف دولت گورکانی نه‌تنها در عصر اکبر، جهانگیر و شاه‌جهان بلکه در عصر سلطنت اورنگ زیب نیز می‌باشد. نویسنده اثر که شهرت طالش داشته - و باید اصل او از مناطق شمالی ایران باشد -، از ندما و نزدیکان میرجمله یعنی میرمحمد سعید اردستانی - که وی نیز از سادات طباطبایی بوده - است و با استناد به مطالب کتاب مؤلف و میرجمله هر دو مؤدب به آداب و اعتقاد شیعه امامیه بوده‌اند.

- از دیگر ویژگی‌های تألیف، ترسیم موقعیت طبیعی و جغرافیایی به‌ویژه وفور جنگل‌ها، مناطق سرسبز، مراتع و وجود باران‌های موسمی و کشتزارهای فراوان در منطقه آشام و بنگال است، به‌طوری‌که گاهی مؤلف آن‌ها را به‌عنوان مانع در عملیات جنگی و باعث توقف، یا تزلزل و ایجاد شبیخون دانسته و این موضوع خود در بیان وضعیت جغرافیایی و اقلیمی مناطق گویا است.

- در استناد و تبیین محتوا از منابع کتبی، ذکری نشده است. نگارنده اثر با عنایت به نزدیکی و تقریبی که به دستگاه میرجمله داشته، بسیاری از اتفاقات و جریانات را مورد نظر گرفته و مطالب را با دقت و ظرافت بیان نموده است، بیانسندها و رسوم رایج در مناطقی از آشام و بنگال به‌ویژه شهرها و روستاهای آن نیز از دیگر نکات ارزشمند این اثر بوده که در حقیقت نقبی بر اوضاع اجتماعی است، مانند احترام به راجه و نحوه تنظیم و تکریم به وی، نوع و شیوه لباس پوشیدن، رفتار و آداب برخی زنان و مجالست و رسومات از جمله نحوه پوشش و یا وجود برخی مرتاضان و سلوک و معیشت آنان، ساختن و ایجاد ابنیه و عمارات و یا سنت خانه‌سازی در ارتفاعات به دلیل رطوبت بسیار و باران‌های فراوان و یا شیوه‌های معالجه با افسون و اوراد، استفاده از مصالح متناسب با طبیعت و اقلیم، اشاره به امور اقتصادی، بازارها و بیع و شری، اثمار و فواکه و مواردی از این قبیل که این نیز بیانگر دقت و دیدگاه مؤلف و استنباط او از جامعه آن زمان بنگال و آشام است.

ارائه دقیق و همراه با نکات در نوع ابزار و ادوات جنگی مانند توپخانه و کاربرد آن در تألیف مشهود است، هم‌چنین عمده عملیات نظامی جنبه دریایی داشته و از ناوها و قایق‌های جنگی استفاده شده است. اشاره - به‌عنوان و القاب خاصه مراتب و مناصب نظامی و لشکری در اثر قابل‌توجه و مشخص است، به‌ویژه این‌که گاهی موقعیت و میزان نفوذ و اقتدار آنان ذکر شده است. تقویت نیروی دریایی

گورکانیان و توسعه اقتدار نظامی بحریه داخلی این دولت در مقابله با هرج و مرج های داخلی بنگال و نواحی آن در دوران شایسته خان والی اورنگ زیب در منطقه نشانگر تسلط بیشتر گورکانیان در بنگال و آشام است.

- مؤلف علاوه بر بیان طبیعت زیبای آسام و بنگال از وجود ثروت های کلان مانند کثرت فیلان، آهوان، انواع پرندگان و نیز وجود معادنی از فلزات مانند مس و نقره هم یاد نموده است. از مضامین اثر می توان به شدت تعصب هندوان بنگال و آشام به اعتقادات خود و پای بندی آنان به رسوم و آداب مذهبی و دفاع از آن به ویژه در مقابل مسلمانان را استنباط نمود. مطالب آمیخته با همدیگر بوده و تفکیک چندانی به ویژه از حیث موضوعی وجود ندارد.

نتیجه گیری

تاریخ نگاری محلی به زبان فارسی در شبه قاره که از قرن هفتم هجری آغاز شد، علاوه بر این که نشانگر حیات زبان و ادب فارسی در هند و اقلیم آن بود؛ مبین تأثیرگذاری علوم و دانش های ایرانی - اسلامی به ویژه تاریخ نگاری در این سرزمین است. در مناطق مختلف هند اثرگذاری هویت عنصر ایرانی بسیار محسوس و ملموس بود، به ویژه این که مکاتب فکری و فرهنگی نیز عمدتاً از ناحیه متفکران و فرهیختگان ایرانی در هند شکل می گرفت؛ این روند نفوذ و گسترش زبان فارسی در همه عرصه ها در دوره های تاریخی غزنوی، حمله مغول، عصر تیمور و جانشینان او و دوره صفویه نیز ادامه یافت که نتیجه آن تألیف بسیاری از کتب تاریخی از جمله تواریخ محلی است. از مناطق مهم تاریخ نگاری محلی فارسی هند، منطقه بنگال و آشام است که دارای ویژگی های خاص خود بود. این مناطق اگرچه از دورترین نواحی شبه قاره هند نسبت به سرزمین هایی مانند ایران به حساب می آمدند؛ اما از تأثیرات معنوی و مادی ایران اسلامی به ویژه اثرات فرهنگی و رجال یا شخصیت های مؤثر در امور ادبی، دینی، سیاسی و نظامی آنان بی بهره نماند.

در تواریخ بنگال و آشام قرون یازدهم و دوازدهم هجری، متون و عبارات آراسته به نظم و نثر فارسی و برگرفته از شیوه منشیانه است. در این آثار استناد به اشعار شعرا و ادبا شده و انشای آن نیز استناده است. بهارستان غایبی و فتحیه عبریه نشانگر اهمیت حضور مهاجران ایرانی به ویژه در رده های بالای سیاسی و نظامی در استحکام دولت گورکانی، ساختن قلاع و ایجاد عمران و آبادی و نیز توسعه و ترویج اسلام در مناطق مختلف هند است. این آثار دربردارنده و مبین وقایع و عملکرد دینی - سیاسی دولت گورکانی در

قرن یازدهم هجری به‌ویژه نیمه دوم آن و عصر جهانگیر در مناطقی از شبه قاره هند است. بهارستان غایبی، اولین تاریخ محلی به زبان فارسی بود که مربوط به بنگال اوایل قرن یازدهم هجری است که در آن بررسی ویژگی‌های جغرافیای تاریخی و اوضاع اقلیمی مناطق و ایالات در تاریخ نگاری محلی بنگال و آشام موردتوجه بوده است. از بین تواریخ بنگال فتحیه عبریه به اوضاع جوی و طبیعت ازجمله نزولات آسمانی، وسعت مزارع و جنگل‌ها، میزان آب‌ها و نوع محصولات کشاورزی اشاره محسوسی داشته است که در نوع خود بدیع بوده و خواننده را با اوضاع جغرافیایی آن سامان آشنا می‌سازد. همچنین این اثر در تبیین سازمان حکومتی و مناصب و توضیح درباره برخی مقامات و مراتب، قابل توجه است.

منابع

- ابن بطوطه (۱۳۶۱). *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- احمد، ظهورالدین (۱۳۸۷). *تاریخ ادب فارسی در پاکستان (از جهانگیر تا اورنگ زیب)*، ترجمه و تحشیه شاهدچودری، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اصغر، آفتاب (۱۳۶۴). *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان (تیموریان بزرگ)*، لاهور: خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران.
- امام الدین (۱۳۷۷). «بنگال» در *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۴، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.
- انوشه، حسن (۱۳۸۰). «ادراکی بیگلاری» در *دانشنامه ادب فارسی*، زیر نظر حسن انوشه، ج ۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۱) *سلسله‌های اسلامی جدید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- برزگر، حسین (۱۳۷۷). «بهارستان غایبی» در *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۴، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.
- برزگر، حسین (۱۳۸۰). «غیبی اصفهانی» در *دانشنامه ادب فارسی*، زیر نظر حسن انوشه، ج ۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲). *تحقیق ماللهند*، تصحیح منوچهر صدوقی سها، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جوزجانی، منهاج سراج (۱۳۶۳). طبقات ناصری (تاریخ اسلام و ایران)، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغت نامه، ج ۱۳، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
ریاحی، محمدحسین (۱۴۰۰). تاریخ نگاری محلی اسلامی-ایرانی در شبه قاره هند، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۳.

سجادی، سید صادق، عالم زاده، هادی (۱۳۷۵). تاریخ نگاری در اسلام، تهران: سمت.
سلیم، غلامحسین (بی تا). ریاض السلاطین (بنگاله)، تصحیح مولوی عبدالحق، کلکته: ایشاتک سوسائتی بنگاله.

صدیقی (۱۳۷۷). بهارستان غیبی (غائبی) در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۴، تهران: بنیاد دایره المعارف بزرگ اسلامی.

طالش، شهاب الدین بن محمد (۱۹۹۹ م). فتحیه عبریه (عبرتیه)، به اهتمام مهدی خواجه پیری و پرویز نیری، دهلی نو: مرکز میکروفیلم نور.

مارشال، دارانوسروانجی (۱۳۹۰). مغولان در هند (بررسی کتابشناسی دست نویس ها)، ترجمه حسین برزگر کشتلی، تهران: موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

مجتبایی، فتح الله (۱۳۷۴). «آسام» در دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، تهران: بنیاد دایره المعارف بزرگ اسلامی.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال سوم (دوره جدید)/ شماره دهم/ زمستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.3.10.3.5

واکاوی تأثیرپذیری مغولان از مظاهر ایران اسلامی- فرهنگی با تأکید بر ظفرنامه مستوفی

علی شهزادی^۱/ سید ابوالفضل رضوی^۲

(۵۱-۶۹)

چکیده

یورش مغولان به ایران در (۶۱۶ ق)، یکی از موضوعات مهم در ایران اسلامی- فرهنگی و تداوم مفهوم ایران است. جامعه‌ی ایرانی به دنبال عبور از بحران هجوم مغول، سیاست، کارآمدی اقشاردیوان سالار ایرانی و پویایی کارکردهای فرهنگی عناصر ایرانی را درپیش گرفت. یکی از کانون‌هایی که تداوم مفهوم ایران را بر عهده داشت، شاهنامه‌های منظوم این عصر، ازجمله مهم‌ترین آن‌ها ظفرنامه حمدالله مستوفی است. در این میان دو دیدگاه نسبت به مستوفی وجود دارد نخست آنکه تداوم را به نفع اهل فرهنگ و ادب ایرانی معرفی می‌کند اما به دیدگاه‌های مستوفی در خصوص ایران اسلامی- فرهنگی اشاره نمی‌کند. دوم آنکه ایران را در حکم مفهوم-واژه ای کارآمد و مبین شرایط تاریخی نوظهور به کار می‌گیرد. اما نگاه به مستوفی چونان یک ایرانی فرهمند از عهد و اندیشه ایران باستان بر یک ایرانی مسلمان فرهمند از ایران اسلامی غالب است. نتیجه این که با توجه به ساختار فنی بحث، توجه دو دیدگاه تنها بر اثبات تداوم مفهوم ایران قرار گرفته است، به طوری که از رویکرد اسلامی- فرهنگی مستوفی غافل مانده‌اند. لذا این مقاله درصدد است با تبیین این دیدگاه‌ها پیرامون اندیشه تداوم مفهوم ایران، به روش توصیفی-تحلیلی با بررسی دیدگاه‌ها و شاهنامه ظفرنامه مستوفی، به رویکرد اسلامی- فرهنگی مستوفی و تأثیرپذیری مغولان از آن پاسخ دهد.

واژه‌های کلیدی: ایران، شاهنامه، ظفرنامه، حمدالله مستوفی، مغولان.

۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

shahzadi_ali@yahoo.com

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Razavi_edu@yahoo.com

مقدمه

ظفرنامه، مهم‌ترین اثر حمد الله مستوفی (۷۳۵ ق)، بزرگ‌ترین شاهنامه دوره ایلخانان و مقلد شاهنامه فردوسی است. محور قراردادن مظاهرایران اسلامی- فرهنگی در رویدادهای تاریخی و معرفی ایلخانان به عنوان اعضای از بدنه‌ی ادوار حاکمیتی ایران، مهم‌ترین بخش این شاهنامه را در بر می‌گیرد. نمود این امر به دلیل حاکمیت ایلخانان بر ایران و ثبات و امنیت نسبی حاصل از آن بود که با زوال مراکز سیاسی محدود کننده‌ای همچون اسماعیلیه نزاری و خلافت عباسی همراه گشت. ازسویی دیگر در عصر ایلخانان، علی‌رغم زیاده‌خواهی اشرافیت نظامی مغولی نوعی تلاش برای نهادینه کردن قدرت از سوی رجال ایرانی مشاهده می‌کنیم که نمود بارز خود را در دستاوردهای عصرمسلمانی ایلخانان نشان داده است. در این میان به نظر می‌رسد انسجام جغرافیای سیاسی، تمرکز نسبی قدرت، کارآمدی اقشار دیوان‌سالار، پویایی کارکردهای فرهنگی عناصر ایرانی و مشکلات ایلخانان در زمینه‌ی مناسبات خارجی دست‌به‌دست هم داده و نوعی هم‌نوایی را میان جامعه و حکومت برقرار کرده است.

اگر این همگرایی را از منظر اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی بنگریم و پیامد آن را تلاش برای احیای هویت‌های فرهنگی و تمدنی ایرانی در قالب انگاره‌های اسلامی تلقی کنیم، شاهنامه نویسی این عصر به‌عنوان مصداق مشخص شعر حماسی-تاریخی، انگاره‌های هویتی و آنچه بعضاً با عنوان اندیشه‌های ایران‌شهری از آن یاد می‌کنند را دارد. بنابراین پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مغولان از مظاهرایران اسلامی- فرهنگی چه تأثیر پذیری داشته‌اند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که مغولان در ایران، ازطریق جذب در فرهنگ و تمدن ایرانی و مواجه با اندیشه‌های ایران‌شهری، به مرور ایرانی شدند. در این میان نقش شاهنامه‌های این عصر، به خصوص ظفرنامه حمدالله مستوفی غیرقابل انکار است. آشکارترین نمود جذب مغولان در فرهنگ و تمدن اسلامی ایران، در رفتار حاکمان ایلخانی بود. امری که در رفتارحاکمان بیگانه ایران زمین شاهدنیستیم.

در ذکر پیشینه‌ی پژوهش نیز باید گفت که مقالات متعددی در خصوص ظفرنامه مستوفی به نگارش درآمده است. از جمله‌ی آنها مقاله «بازیابی مفهوم ایران زمین در آثار و آرا حمدالله مستوفی قزوینی» نوشته هاشم آقاجری و احمد فضلی نژاد است. این مقاله به این پرسش پاسخ می‌دهد که تداوم مفهوم ایران در عصر ایلخانان چگونه بوده است؟ و درپاسخ، این تداوم را به نفع اهل فرهنگ و ادب ایرانی معرفی می‌کند. اما به دیدگاه‌های مستوفی در خصوص ایران اسلامی- فرهنگی اشاره نمی‌کند. اما نکته مهمی که باید به آن توجه شود، این است که در آن به دیدگاه‌های مستوفی در خصوص ایران اسلامی-

فرهنگی اشاره‌ای نمی‌شود. بلکه هجوم مغولان را به مثابه هجوم تورانیانی می‌داند که با زوال خلافت عباسی در (۶۵۶ ق) و اسماعیلیه نزاری، عصر نوینی در تاریخ ایران رقم زدند. در حالی که مستوفی به عنوان یک مسلمان درصدد برپایی یک حکومت دینی اصیل ایرانی است، که از خاکستر ویرانی‌ها برآمده و بی‌نیاز از منشور و لوای خلافت، حکومت می‌کند. این مهم نکته‌ای است که تا به حال از این زاویه به آن نگاه نشده است. مقاله ارزشمند دیگر، «حماسه به مثابه تاریخ: کارآمدی شعرحماسی در بینش تاریخ‌شناسانه حمدالله مستوفی»، نوشته سید ابوالفضل رضوی است که نویسنده در آن به این پرسش، که بینش و روش تاریخ‌شناسانه مستوفی در حماسه تاریخی خود چگونه بوده است، پاسخ می‌دهد. در پاسخ نیز، محور اصلی بیان جایگاه و کارکرد شاه عدالت‌محور در *ظفرنامه* مستوفی به عنوان الگویی کارآمد از مفهوم شهنشاه ایرانی در حکومت ایلخانان مد نظر قرار گرفته است. همچنین طبق مقاله مزبور، مستوفی ایران را در حکم مفهوم-واژه‌ای کارآمد و مبین شرایط تاریخی نوظهور به کار می‌گیرد. اما نویسنده اثر، این دیدگاه را دارد که مستوفی به تبعیت از فردوسی، احیای نظام شاهی-آرمانی ایرانی و تقویت مولفه‌های آن را در جهت انطباق با شرایط عصر خود در نظر داشته است. لذا مستوفی به‌عنوان یک ایرانی فرهمند از عهد و اندیشه ایران باستان معرفی شده و نه یک ایرانی مسلمان فرهمند از ایران اسلامی غالب و به رویکرد اسلامی مستوفی اشاره‌ای نشده است. بنابراین تأثیر مسلمانی مستوفی و نگرش او به عنوان یک مسلمان پاک‌اعتقاد، مبهم و ناشناخته است. لذا این مقاله درصدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر *ظفرنامه* حمدالله مستوفی، به تبیین این تأثیرپذیری مغولان از ایران اسلامی-فرهنگی بپردازد. درلایه لای این مبحث به پیشینه شاهنامه‌سرایی در ایران و تغییر آن از حماسه ملی به حماسه تاریخی، پرداخته شده است.

ایران پس از ورود مغولان

پس از حمله مغول بر ایران و تداوم حاکمیت آنان، مغولان کوچ‌نشین براساس سنن زندگانی خود این رویه را در پیش گرفتند که ایل قوی از طریق تفوق نظامی ایلات دیگر را در خود ادغام می‌نمود. (تسلف، ۱۳۶۵: ۱۰۶) و بر افراد ایلات مغلوب فرمان می‌راند، تفوق و غلبه نظامی خود را برای حکومت بر مردم متمدن ایرانی و اسلامی، کافی می‌دانستند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که تنها عامل مشروعیت آنها قدرت نظامی بود (لمبتن، ۱۳۷۲: ۲۷۳-۲۷۱). با این حال مغولان به رعایت قوانین یاسا که مجموعه‌ای

از عادات و معتقدات متناسب با نحوه‌ی زندگی صحراگردی بود، اصرار می‌ورزیدند. (جوینی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۲-۱۷)

در نتیجه پیروی از یاسا به عنوان مجموعه‌ای از مقررات و قوانین مربوط به نحوه‌ی لشگرکشی و تشکیل قوریلتهای و نحوه‌ی پاداش و مجازات افراد، شیوه‌ی حکومتی مغولان و اصول زندگی آنها را متناسب با نظام ایلی و قبیله‌ای تعیین می‌نمود. (زریاب خویی، ۱۳۶۶: ۴۴) لذا با غلبه‌ی نگرش صحراگردی ایلخانان نخستین و اشرافیت ایلی گریز از مرکز، حفظ نهادهای ریشه دار جامعه متمدن ایرانی ضرورت داشت. به گفته‌ی عبدالحسین زرین کوب، «بعدها در دوران هلاکوخان نواده‌ی چنگیز و بانی سلسله ایلخانان، مغول‌های مهاجم به تدریج به دلیل آشنایی با دنیای اسلام و فرهنگ ایرانی معتدل‌تر شدند». (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۴۲) بنابراین دستاوردهای ایران پس از ورود مغولان را می‌توان در دو وجه دستاوردهای ایجابی و سلبی بررسی کرد.

وجه سلبی: سده‌ی هفتم سرآغاز گسست هویتی دیگری برای ایرانیان بود که با حمله‌ی مغول رنگ واقعیت به خود گرفت و برای مدت دو قرن ادامه داشت. اقوام غیرمتمدن و بیابانی مغول با قدم گذاشتن به سرزمینی که هزاران سال تمدن و مدنیت و شش قرن هویت و تمدن ایرانی - اسلامی را پشت سر گذاشته بود، ضربات جبران ناپذیری بر پیکره‌ی علم، هنر و تمدن ایرانی - اسلامی وارد ساختند. «کتاب سوزیها، کشتارمردمان، ویرانی شهرها و مراکز علمی و تمدنی، رواج خرافات و اعتقاد به سحر و جادو، رواج فساد و رذایل اخلاقی، بنیان و زنجیره‌ی علقه‌های هویت و فرهنگ ایرانی را در محاق فروبرد. قتل عام مغول در ماوراءالنهر به حدی بود که در شهر مرو نزدیک ۷۰۰ هزار نفر و در نیشابور یک میلیون و ۸۴۷ هزار نفر را از دم تیغ گذراندند». (صفا، ۱۳۸۴: ۲۱۷)

یورش چنگیز و جانشینانش به غرب، تنها به ایران محدود نماند، بلکه پس از فتح تمامی سرزمینهای ایران و برچیدن حکومت خوارزمشاهیان و برخی جنبشهای افراطی مذهبی همچون اسماعیلیه، آهنگ فتح بغداد کردند و در دوره‌ی هلاکو خان مغول و بانی حکومت ایلخانان، خلافت ۵۲۴ ساله‌ی عباسیان را برچیدند. مغولان در ابتدای حملات خود به ایران، نوعی نسل کشی و آن هم نه تنها نوع انسانی آن، بلکه نوعی نسل کشی فرهنگی و هویتی ایرانیان را شروع کردند. (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۵۲۴)

وجه ایجابی: در حکومت ایلخانان اگرچه در ابتدای امر یاسای چنگیزی بر امور اداری و نظامی ایران حاکم بود و آیین آن‌ها همان آیین‌های متداول در آسیای مرکزی و ترکستان و مغولستان بود؛ اما پس از اقامت در ایران، به تدریج دین عمومی ایرانیان یعنی اسلام و آداب و رسوم ایرانی و در کل مصادیق فرهنگی

و تمدنی ایرانیان را پذیرفتند، تا آنجا که ایلخانان کم‌کم ادیان اجدادی خود را رها کرده و پس از به تخت نشستن سلطان محمود غازان خان، دین رسمی مغولان اسلام شد و حتی یاسای چنگیزی به یاسای غازانی تغییر یافت و این سنت تا انقراض سلسله ایلخانان ادامه یافت. (صفا، ۱۳۸۴: ۲۲۶). حاصل این دو وجه سلبی و ایجابی در عصر ایلخانان، یعنی کشتار، تخریب و ایجاد وحشت در کنار موارد ایجابی چون امنیت و ثبات نسبی که با زوال نهادهای سیاسی مانند خلافت عباسی و اسماعیلیه نزاری صورت گرفت، زمینه‌های دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی عصر ایلخانان پدید آمد. این دگرگونی در شاهنامه‌سرایی عصر مسلمانی ایلخانان و به خصوص ظفرنامه مستوفی تأثیر گذار بود.

مستوفی و اهمیت شاهنامه ظفرنامه ایلخانی

دوره زندگانی مستوفی که از (۶۸۰ ق) تا سالهای پس از (۷۴۰ ق) است در برگیرنده بخشی از عصر حاکمیت ایلخانان و مغولان در ایران است. دولت ایلخانان که حدود چهل سال پس از هجوم چنگیز به ایران و با آمدن هلاکو و ساقط کردن خلافت عباسی در (۶۵۶ ق) تشکیل گردید، تا سال (۷۵۶ ق) و پایان سلطنت انوشیروان ادامه می‌یابد. (خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۳، ۹۴-۹۳) اهمیت زمان زندگی مستوفی و ارتباط آن با موضوع مقاله حاضر در این است، که وی دوران حکومت مغولان بر ایران را به خوبی درک کرده است و همین امر بر ظفرنامه تأثیر گذاشته است.

ظفرنامه یکی از نمونه‌های تاریخ منظوم فارسی است که در سه بخش قسم الاسلامیه (تاریخ عرب، قسم الاحکامیه (در تاریخ عجم) و قسم السلطانیه (در تاریخ مغول) سروده شده است مستوفی در مدت پانزده سال این شاهنامه را در ۷۵ هزار بیت به اتمام رسانده است.

کشیدم درین پانزده سال رنج/ بگفتم سخن پانزده بار پنج

عرب بیست و پنج و عجم بیست هزار/ مغول سی هزار آمد اندر شمار

(مستوفی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۴۷۳)

بخش نخست که از تاریخ زندگانی حضرت محمد (ص) آغاز شده و با انقراض بنی عباس به پایان می‌رسد و شامل بیست و پنج هزار بیت است. قسم احکامی در تاریخ عجم است که تاریخ دوره سلطنت سلسله‌های سلاطین ایران را شامل می‌شود و بیست هزار بیت است. قسم سلطانی که ارزشمندترین و مهم‌ترین بخش این منظومه تاریخی است در احوال ترکان و مغولان، وقایع عصر چنگیزخان، تاریخ سلسله ایلخانان تا سال (۷۳۵ ق) می‌پردازد که پایان سلطنت ابوسعیدبها درخان بوده و

شامل سی هزار بیت است. به گفته رستگارا نگیزه سرایش ظفرنامه بر اثر اصرار و تشویق دوستان است و هم به خاطر این که بعد از فردوسی تا آن روزگار کسی تاریخ ایران بعد از اسلام را به نظم نکشاده بود راه و شیوه فردوسی را در پیش می‌گیرد. (رستگار، ۱۳۷۷: شش)

ظفرنامه چون منظومه‌ای حماسی است، بنابراین همانند شاهنامه فردوسی، به بحر متقارب و وزن فعولن فعولن فعل سروده شده است. نکته قابل توجه در این مقوله آن است که ظفرنامه به نحو شگفت انگیز حامل بیشترین تعداد واژگان فردوسی، اعم از ترکیب و تعبیر و کاربردهای کنایی و استعاری و به طور کل واحدهای لغوی شاهنامه است، که از قرن چهارم به قرن هفتم و هشتم آورده شده و این نشانه استغراق بسیار ژرف صاحب ظفرنامه در شعر فردوسی و تأثیرپذیری از او است. (مستوفی، ۱۳۷۷: ج ۱، مقدمه)

به فردوسی آن مرد شیرین سرا کنم/ هم در این داستان التجا

چو مانند او کس در مثنوی / نسفته ست، او را کنم پیروی

(مستوفی، ۱۳۷۷: ج ۱، هفده)

اهمیت ظفرنامه تنها منحصر به نظم نیست، بلکه به سبب اطلاعات ارزشمندی است که در تاریخ مغول و ایلخانان به آن اشاره شده است. اما این اثر ارزشمند به سبب قرار گرفتن در زیر سایه جامع التواریخ رشیدی، سالیان زیادی از اهمیت آن غفلت شده بوده است. علت این امر به سبب آن بود که بسیاری از مورخان ظفرنامه را ذیل جامع التواریخ دانستند. علی رغم این گفتار، ظفرنامه نه تنها نسخه بدل جامع التواریخ رشیدی نیست، بلکه مکمل و گاهی ناقض نوشته‌های اوست. برای نمونه بیان واقعیت درباره‌ی ولایتعهدی الجایتو است و این مستوفی است که حقیقت را بر ملا می‌سازد.

در مقدمه جلد اول جامع التواریخ که به تاریخ مبارک غازانی مشهور است و رشید آن را پس از مرگ غازان به الجایتو تقدیم کرده، در ستایش خان جدید می‌نویسد: «براه ولی العهدی، وارث سرسر سلطانی و والی تاج و نگین جهانبنانی گشت». (رشیدالدین فضل الله، ۱۳۶۲: ج ۱، ۳)

وانگهی در زمان قوریلتای پسر غازان، آلبو (۱۲۹۷-۱۲۹۹ م/ ۶۹۷-۶۹۹ ق) در قید حیات بود و ایلخان را دلیلی نبود که برادر را ولیعهد خویش کند و برای سلطنت آینده پسر خردسالش مدعی بتراشد. همکاران و پیروان رشید که متوجه تناقض نوشته او با موضوع حیات آلبو بودند، سعی بر اصلاح آن داشتند. کاشانی می‌نویسد که اعلان ولایت عهدی الجایتو، چهارسال قبل، (کاشانی، ۱۳۴۸: ۱۳) و وصاف می‌گوید که سه یا چهار سال قبل از فوت غازان بوده است. (شیرازی، ۱۳۳۸: ۴۵۷) و بناکتی که نوشته‌هایش کلاً متأثر از جامع التواریخ است، به سال (۱۳۱۷ م- ۷۱۷ ق) یعنی قدری بعد از وفات

الجبایتو، بدون این که ذکری از اعلامی پیشین بکند، می نویسد که غازان در ماه آخر زندگانی اش ولیعهدی را به برادر تفویض کرد. (بناکتی، ۱۳۴۸: ۴۷۰)

آن که حقیقت را می شکافد مستوفی است که وصیت غازان را در بستر مرگ چنین توصیف می کند:

چو خربنده گرد و آلافرنگ / که هستند در ملک مردی بننگ
سرافراز خربنده اکنون به راه / سزاورترشد به تخت و کلاه
که هم مهتر است از هنر هم به سال / همان از دور و دارد این انتقال
که بودش پدر پیش ازین پادشا / برادرش اکنون جهان کدخدا
ورا کردم اکنون ولیعهد خویش / که او راست تدبیر این کار بیش
که از وی بود زنده آیین / من نییچد کسی سر از این انجمن
(مستوفی، ۱۳۸۸: ۷۰۷)

بنابراین مستوفی، در مورد روایات جامع التواریخ و سایر منابع مورد استفاده خود تا آن جا که امکان داشته، از افرادی که آن دوره ها را درک کرده بودند، تحقیق کرده است و برخی از قلب حقایق را که مؤلفین آن ها به دلیل ملاحظات سیاسی در آثار خود صورت داده اند، اصلاح کرده است. (سودآور، ۱۳۷۴: ۷۵۸-۷۵۵)

تداوم مفهوم ایران اسلامی- فرهنگی در اندیشه مستوفی

چنان که در شاهنامه فردوسی، محور اکثر وقایع، بر پایدار ماندن ایران و ارزش های سیاسی و فرهنگی و سنت های تاریخی مردم آن است. (رستگار فسایی، ۱۳۸۷: ۳۸۵) تکیه ی مستوفی در ظفرنامه نیز بر مفهوم فرهنگی و سیاسی ایران است به ویژه آن که تا حدودی ایران جغرافیایی از دیدگاه او با سلطه ی ایلخانان بر مرزهای باستانی ایران تحقق یافته بود. مستوفی ضمن شرح تقسیمات جغرافیایی زمین به تقسیم بندی فریدون باز می گردد و سپس به طول و عرض و حدود سرزمین های ایران پرداخته و جزئیات مفصل آن را شرح می دهد. حدود این سرزمین ها همان است که در تقسیم بندی جهان فریدونی به ایرج داده شده و اهمیت آن در تقابل با اندیشه ی سیاسی دوره ی خلافت است که ایران بخشی از دارالاسلام بوده و تقریباً به عنوان واحدی مستقل فراموش شده بود.

ایران به سرزمینی که در میانه ی جهان قرار دارد، خود هستی زنده و پایداری است. پادشاهان و حاکمان قادر به تغییر ماهیت سیاسی، فرهنگی آن نیستند فرّه ایزدی آنان در صورتی که از عدالت و خردمندی دور شوند، از آنها باز پس گرفته می شود و در این وضع حاکمی دیگر و حتی در خارج از ایران جغرافیایی

ممکن است جایگزین آنها شده و وارث «ملک کیان» گردد و این در صورتی است که به ضرورت‌ها و مقتضیات این نوع حاکمیت تن در دهد. چنان که نخستین شاهی که بدین گونه قدرت را از کف داد، جمشید پیشدادی است و پس از او دشمن‌ترین دشمنان ایران یعنی ضحاک توانست هزار سال بر این مرز و بوم حکومت کند. بنابراین تورانیان به مثابه ضحاک هستند که مشروعیت حکومت بر ایران را یافته‌اند. این مشروعیت به سبب دور شدن فره ایزدی از سلطان محمد خوارزمشاه به مانند جمشید پیشدادی است. همچنین تورانی خوانده شدن مغولان از ابداعات بی بدیل مستوفی در ظفرنامه است.

اگر نقش فردوسی را در نهضت ناسیونالیسم ایرانی یا همان اندیشه شعوبی گری واضح و مشخص بدانیم، تکیه بر فرهنگ ایران باستان با پیوستگی حکمت و حکومت جایگاه ویژه‌ای را در شاهنامه‌اش، از آن خود کرده است. همچنان که شهاب الدین سهروردی، فیلسوف دوران ایران اسلامی، کیخسرو و فریدون را به عنوان حکیم حاکم، شاهانی آرمانی معرفی می‌کند. هدف اساسی او زنده کردن حکمت الهی ایران باستان در ایران اسلامی بود. (شایگان، ۱۳۷۳: ۲۰۶) با این حال رگه‌های پنهان اندیشه شعوبی در آن نمایان است، مستوفی در نقش یک فیلسوف، اندیشه برادری تورانی را از فردوسی الهام می‌گیرد.

هرچند نهضت ملی گرایی شعبیه ایرانی نه تنها یک واکنش برضد ستم اعراب و تحقیرهای ایشان است، بلکه کوششی برای شناخت و حفظ هویت ملی و میراث فرهنگی خویش است که اوج این کوشش در زمینه حفظ زبان فارسی، در شاهنامه فردوسی تجلی می‌کند. با این حال با وجود تقلید ظفرنامه مستوفی از شاهنامه فردوسی، اندیشه‌ی شعوبی گری، اندیشه غالب در آن نیست، بلکه به اندیشه برادری تورانی برمی‌خوریم که بسیار قابل تأمل است. تورانیانی که به عنوان عموزاده‌های ایرانیان، هم چون میهمانان خوانده یا ناخوانده‌ای به ایران دست یافتند و به مرور زمان خصلت تورانی خود را از دست داده و ایرانی شده‌اند. این تعبیر نوین در ظفرنامه مستوفی، به تدریج در ذهن جامعه‌ی ایرانی و مغولان در ایران نفوذ یافت.

در این میان پدیده غالب جایگزین شعوبی گری، رواج «تصوف» است. پدیده‌ای که در کنار دین اسلام پدید آمد و با فرهنگ ایرانی-اسلامی همراه شد. همچنین ویرانی‌های مغولان در دوران نامسلمانی ایلخانان باعث ترویج افکار زاهدانه و ترک دنیایی گشت، که در ظهور خانقاه‌ها و انتقال تصوف به تصوف خانقاهی، نقش مهمی را ایفا نمود. هرچند می‌توان گفت که با رشد تصوف در عهد ایلخانان و گسترش تاریخ نگاری و ادبیات منظوم به زبان فارسی، یک پشتوانه عظیم فکری و فرهنگی برای رشد و توسعه‌ی زبان فارسی به وجود آمد. با این حال با گسترش افکار زاهدانه و ترک دنیایی حاصل از یورش گسترده

مغولان به ایران، زبان فارسی در خدمت ادب تصوف در آمد و در ادوار بعدتشیع از طریق این ادبیات (زبان فارسی) وارد هویت ایرانی گردید.

در این میانه اهمیت و نقش شاهنامه‌های منظوم ایلخانی اگرچه بیشتر منحصر به ادب تاریخ نگارانه و سیاسی عصر زمانه خود است؛ اما ادب دینی آن در برگیرنده‌ی مجموعه‌ای از عقاید ایران باستان است، که مفهوم درآمیختن دین و دولت ایرانی را بر می‌انگیزاند. هرچند که این اعتقادات فی نفسه اسلامی نیست؛ اما مضمون عدالت در اسلام را دارد. همچنین سرایش بیست و پنج هزار بیت درباره‌ی تاریخ اسلام، در تفهیم مباحث اسلامی بی تأثیر نیست. ازین رهگذر اشتراک مفهوم عدل در اسلام و تشیع با شاه عدالت محور یا دادگر در دوره‌ی ایلخانان، به طور مستقیم در جذب مغولان به اسلام و فرهنگ ایرانی-اسلامی تأثیر داشت. از سویی دیگر خالی بودن میدان از هم‌آورد خلافت سنی بغداد در گسترش مفهوم عدل اسلامی و شیعی با شاه عدالت محور آرمانی ایرانشهر را نمی‌توان بی تأثیر انگاشت.

ازسوی دیگر، مساله‌ی عدالت، برابری و برادری پادشاهان ایلخانی با ایرانیان در ظفرنامه مستوفی، امری است که حتی در شاهنامه فردوسی نیز شاهد آن نیستیم. مغولانی که اینک تورانی خوانده شده‌اند و به سرزمین‌های عموزاده‌های خود دست یافته‌اند، صاحب فره شدند و دیگر ایرانی و پادشاه ایران هستند. همچنان که مستوفی تحت تأثیر فردوسی در شاهنامه با محور قرار دادن ایران در رویدادهای تاریخی، سعی در تداوم مفهوم ایران در دوره‌ی اسلامی نموده است، مغولان را نیز به عنوان بخشی از حاکمان این دوره معرفی کند. اما درظفرنامه تداوم مفهوم ایران در عصر مسلمانی ایلخانان نمود ویژه‌ای یافت، به گونه‌ای که مساله برادری و برابری مغولان تورانی با ایرانیان در ظفرنامه مستوفی امری بدیع است:

کتاب سنوم آمده از مغول/ فروزنده چون از چمن برگ گل

به سلطانی آمد مرآن را خطاب/ چو دارد به سلطان دین انتساب

(مستوفی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۱)

انتساب به سلطان دین پیامبر اکرم (ص) بیانگر یک مفهوم اصیل اسلامی است. لذا اگر چه از ظفرنامه این گونه استنباط می‌شود که مستوفی در جهت بازیابی مفهوم ایران زمین پس از قرن‌ها حاکمیت خلافت، تلاش فراوان نمود و به رنسانس نام ایران در دوره‌ی پس از ویران‌گری‌های مغولان شتاب بخشید؛ اما حقیقت امر آن است، که مغولان با وجود جذب در فرهنگ ایرانی و ساقط نمودن خلافت عباسی، با جاذبه عدل ایرانی و اسلامی موجود در بدنه‌ی فرهنگ و ایران دینی، به همگرایی کالبدنهیفته تشیع و

حکومت، و پیوستگی دیانت و سیاست سرعت بخشیدند، و این مهم در ذهن جامعه ایرانی تقویت یافت. هر چند که توفیق دینی-سیاسی این مهم در دوران دولت مقتدر صفوی به انجام رسید. اما مستوفی با احیای زیربنای مبانی مشروعیت حکومت در ظفرنامه و بسط آن با انگاره‌های هویت ایرانی چون «فره ایزدی» و اسلامی چون «انتساب به سلطان دین» به شاه عدالت محوردست یافت، که در دوران بعد با ورود تشیع از بستر ادب تصوف در هویت ایرانی به صوفی کامل اسلامی و شیعی در مشروعیت حکومت ایرانی-اسلامی رسید. لذا هنر مستوفی را تنها در انعکاس هویت ایرانی و بازایی مفهوم ایران نمی‌توان جستجو کرد بلکه زمینه سازی و مقدمه چینی بر همگرایی حکومت اسلامی و حکومت ایرانی در تداوم این دو مهم نیز بخشی از واقعیت نهفته در ظفرنامه و آثار مهم وی است. همچنان که هنر مستوفی را نمی‌توان به صورت مفرد در تقلید از فردوسی تلقی نمود. ایجاد عصری نوین از همگرایی ایران دینی در دوره اسلامی و ایران فرهنگی را می‌توان از او دانست، در حالی که فردوسی تنها به انعکاس اندیشه‌های ایران باستان اهتمام ورزید و بر این مهم توفیق نیافت.

ظفرنامه مستوفی انعکاس جامعه ایلخانان

فرهنگ ایرانی، پس از ساسانیان طی چند سده در تعامل با دو فرهنگ اسلامی-عربی و ترکی-مغولی قرار گرفت که حاصل آن پدیداری یک فضای متکثر فرهنگی با غالبیت عنصر ایرانی بود. شعر به عنوان انعکاس جامعه‌ی ایلخانان، گرایش‌های ایران دوستی و ایرانی را با خود به همراه دارد. اساس داستان-سرودهای حماسی ستایش و توصیف قهرمانان، سرداران و بزرگانی است که حضور و یادکردشان در واحد اولیهٔ قبیله‌ای یا جامعهٔ کوچک پدری، با کشش‌های درونی همهٔ اعضای به هم پیوسته هماهنگ است.

سنت‌هایی که قرن‌ها پیش در زمان آل بویه خود را نشان داده بود، احیاگر جهان ساسانی بود، همچنین که دیوانسالاران ایرانی بزرگ چون نظام الملک طوسی توجه ویژه به اصل عدالت و دادگری سلطان داشته و الگوهای خود را نیز از ایران باستان به ویژه انوشیروان به دوره اسلامی انتقال می‌دهد. (نظام الملک، ۱۳۷۷: ۳۶-۴۷) اما در عصر ایلخانان منظره‌ی فرهنگی برخاسته از فکر و اندیشه‌ی ایرانی، یکپارچگی بیشتر قلمرو ایران در نبود حاکمیت اسماعیلیه و خلفای عباسی، ایران عصر ایلخانان در روزگار اسلامی، پوششی از رویکردهای اسلامی و ایرانی بیشتری به خود گرفت.

ناگفته نماند، در کنار سنت شاهنامه نویسی، شاهنامه نگاری به عنوان عنصری از عناصر فرهنگی، توسط ایرانیان در مقابل رویکردهای مغولی مطرح شد تا مغولان بر پیشینه دیرینه و با شکوه ایران پی ببرند. ازجمله‌ی آنها، شاهنامه‌های کوچک در زمان آل اینجو. در سده هشتم قمری، شیراز مرکز نقاشی، پژوهش‌های دینی و چشمه جوشان لطیف‌ترین شعرهای جهان بود. در این دوره شیراز هم چون تبریز یکی از بزرگترین مراکز نگارگری کتاب ایران به شمار می‌آمد. در تبریز نفوذ نقاشی چینی بسیار بود. اما در شیرازی که از دربار مغول دور بود، سبک سنتی ایرانی دوام آورد. (لیمبرت، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۴۵)

با این حال فارغ از شاهنامه نگاری، در شاهنامه نویسی ایلخانی، شرح حال آن‌ها برای اهل چنین جامعه-ای شوق‌انگیز بوده است و تأثیری برانگیزاننده در خاطر آن‌ها داشته است. جامعه‌ای که با انواع خطرهای روبه‌رو بوده و خصلتی خطرپذیر نیز داشته است. مهاجرت، کوچ، حفظ موقعیت اقتصادی و اجتماعی و خاندانی، به ویژه در مواجهه با دیگر خاندان‌ها و اقوام مهاجر و کوچنده و تداخل قلمروهای اقتدار و ... به ناگزیر روحیه‌ای مبارزه‌جو و افتخارطلب پدید می‌آورده است. از این رو جنگ و قهرمانی و پیروزی در جنگ، مایه تفکیک‌ناپذیری از ذهنیت چنین جامعه‌ای و در نتیجه مایه تفکیک‌ناپذیری از داستان-سرودهای این اقوام است. (مختاری، ۱۳۷۸: ۴۸)

فضیلت و افتخار در میان چنین قومی (ایلخانان)، فضیلت و افتخار «برتران» است. خواه «برتران» درون قوم و خواه «برتری» میان اقوام. پیداست که هر چه قومی بدوی‌تر مانده باشد، تکیه و تأکیدش بر ارزش‌ها و گرایش‌های برتری‌طلبانه جسمی، خاندانی، مادی و فروپرستانه و خودستایانه و برتری و قهرمانی و غرور و افتخار در جنگ و کشتار بیشتر است. (مختاری، ۱۳۷۸: ۵۲) بینش قهرمانی و تکیه بر نقش بنیادین خرد در تحولات اجتماعی طی اعصار مختلف در ادبیات ملت‌ها خود را جلوه‌گر می‌سازد. دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی و تغییر در شکل تولید اقتصادی سبب تغییر در شکل تولید هنر و درون‌مایه‌های آن می‌گردد. (پوینده، ۱۳۷۱: ۲۷۵)

در آثار ادبی این دوره توجه به ارزش‌های فردی بسیار برجسته‌تر از دوره‌های دیگر است. تکیه بر عناصر فردگرایی، قهرمان‌پروری و شخصیت‌پرستی اگر چه سنتی به جای مانده از قصه‌های کلاسیک و کهن است؛ اما تداوم آن ارتباط تنگاتنگی با ساختار اقتصادی اجتماع دارد و حاصل تأثیرپذیری ذهنی نویسنده از موقعیت اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ای است که در آن به سر می‌برد. در عین حال بازتاب واقعیت‌های اجتماعی و تصویر آرمان‌ها و ایده‌آل‌های درونی شاعر است.

ظفرنامه مستوفی به عنوان اوج تلاش ملی گرایی و تلاش فرهنگی قرن هفتم هجری از نظر جنبه های تاریخی و فرهنگی، مجموعه ای از اعتقادات دینی، اسطوره و اندیشه های فلسفی است. چگونه ممکن است مستوفی در این قرن پر آشوب اهداف آگاهانه ی سیاسی فرهنگی نداشته است؟ مستوفی به اهمیت کتاب خود در آگاهی مردم ایران و مغولان واقف است و می خواهد به یاد ایرانیان بیاورد که در گذشته جامعه ای آباد و پروار داشته اند. در حقیقت ادبیات حماسی و درون مایه ی تشجیع و جرات دفاع از منافع فرهنگی و ملی ایرانیان در اندیشه مستوفی یاد آور ارزش های ایرانی است بی آنکه در پی جنگ افروزی باشد.

لذا کشف هویت ایرانی و شناخت معیارهای متمایز کننده آن باعث شد تا جامعه ایرانی در کشف هویت غیر ایرانیان، تورانیان و ترکان و مغولان را نیز به خوبی بشناسد. بنابراین در ظفرنامه علاوه بر ایران سیاسی، ایران فرهنگی در کنار عناصری همچون عدالت، دین ورزی، خردمندی و هنر در کنار یکدیگر قرار می گیرند. این اثر با تداوم مفهوم ایران زمین در عرصه فرهنگ و ادبیات این کشور، از اندیشه ایرانی در قرن هفتم پاسداری کرد. مستوفی در ظفرنامه با تلفیق مؤلفه های فرهنگی و سیاسی مفهوم ایران زمین، به اندیشه ایرانشهری ایران باستان روی آورد. از نظر او مرزهای ایران سیاسی با ایران فرهنگی در هم آمیخته شده اند. مستوفی تقریباً همه ویژگی هایی که شاهنامه فردوسی برای شاهان باستانی ایران قائل است، برای انطباق حاکمان دوره اسلامی و به ویژه ایلخانان با آیین شهریاری ایران باستان استفاده کرده است.

او آگاهانه فره ایزدی را اولین نشانه مشروعیت سلطان می داند و ازین رو سلاطین ایرانی دوره اسلامی را با این معیار می سنجد. این موضوع به ویژه در مورد ایلخانان کاملاً مشهود است. مستوفی که سالها در کار تحقیق و شناخت شاهنامه بوده و تحولات روزگار خود و پیش از آن را درک کرده، کاملاً بر نقش ویرانگر مغولان در ایران آگاه است و آنها را نمایندگان شاهان آرمانی ایران نمی داند؛ اما شرایط استثنایی این کشور پس از عصر خلافت را نیز کاملاً درک می کند. با این حال هجوم مغول ویژگی های پایداری را نه تنها در تفکر اندیشمندانی هم چون مستوفی بلکه در تفکر هر ایرانی باقی گذاشت. عناصری چون مساوی دانستن مفهوم ترک و مغول با ویرانگری و قساوت که در شعر و ادب فارسی نمایان شد و باقی ماند.

همچنین دنیا گریزی و تصوف و ظهور فرقه مختلف صوفیه با تکیه بر ظهور مهدی (عج)، از این دوره به بعد از مسائل مهم تاریخ ایران شد. این ویژگی ها در نتیجه افسردگی و ناامیدی حاصل از ایلغار مغول به وجود آمد. مستوفی در ظفرنامه هنگامی که به بخش سلطانی یعنی شرح احوال مغول می رسد، پس از ذکر اصل و نژاد ترکان و.. به ماجرای فریدون و سه پسرش باز می گردد و در واقع می خواهد مغولان را از

نسل همان تورانیانی معرفی کند که از مرز میان خود با ایران که رود جیحون بود تجاوز کردند. (مستوفی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۹۰۳). این نگاه بر تمام رویدادهای مربوط به مغول در ظفرنامه حاکم است؛ اما نکته مهم اینجاست که این تجاوز به منظور دستیابی به فره ایزدی و توسط تورانیان (مغولان) بود، لذا معنای این تجاوز دگرگونه است. در دوره‌ی مسلمانی ایلخانان، این توجیه از منظر ایرانی بودن پادشاه ایلخانی در نوع خود بی نظیر است.

از منظر حماسه، نگاه مستوفی به جامعه قابل توجه است. همان‌گونه که از تعاریف انواع شعر حماسی برمی‌آید، وظیفه شاعر در این نوع ادبی به نظم درآوردن افتخارات و بزرگی‌های قوم و ملت خود است و به‌نوعی می‌توان گفت شعر او آینه تمام‌نمای تاریخ ملتی است که او در میانشان زندگی می‌کند. به همین دلیل شاعر حماسه‌سرا به جنبه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی قوم خود آشناست و شیوه زندگی و مناسبت‌های اجتماعی و سیاسی یک ملت را می‌توان از طریق این حماسه‌ها به‌دست آورد. با این حال تغییر سبک حماسه‌های ملی به حماسه‌های تاریخی، در رهگذر توجه مغولان به امر تاریخ‌نویسی در قرن هفتم قمری، خود در خور توجه است.

کهن گشته این داستان‌ها زمن/همی نوشود بر سر انجمن

(فردوسی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۹)

چو این نامور نامه آمد به بن/زمن روی کشور شود پرسخن

ازان پس نمیرم که من زنده‌ام/که تخم سخن را پراکنده‌ام

(فردوسی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۲۱)

زنده کردن زبان فارسی و تکرار مکرر «انجمن» به معنای جامعه، نشان از رویکرد حماسی-ملی (حماسه‌ی ملی) از منظر اسطوره و تاریخ دارد. اما در ظفرنامه مستوفی به عنوان مهم‌ترین شاهنامه‌های ایلخانی، رویکرد حماسی-تاریخی (حماسه‌ی تاریخی) است.

سرِ اهل عالم در آمد به خاک/تن سروران شد همه در مغاک

نماند اندر ایران یکی دودمان/که دودی از آن برنیامد دمان

زپیکار آن مردم رزم زن/شد ایران زمین خالی از مرد وزن

زمبدهای فطرت کسی آن چنان/خرابی نکردست اندر جهان...

(مستوفی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۸۱۹)

با این حال انگیزه اجتماعی عظیم مستوفی، منجر به نظم تاریخی گشت که در نوع خود بی نظیر است. هنر مستوفی تنها در تقلید از فردوسی نیست، بلکه در سرودن اولین شاهنامه بعد از اسلام است که به ذکر تاریخ اسلام، تاریخ سلاطین ایران بعد از اسلام و تاریخ مغولان و ایلخانان می‌پردازد. درحقیقت مستوفی را می‌توان احیاگر سنت شاهنامه سرایی بعد از فردوسی دانست و مشوقی برای شاهنامه‌های دوران بعد، که هیچ کدام به شهرت ظفرنامه مستوفی نرسیدند.

ازین میان می‌توان به تمرنامه هاتفی یا ظفرنامه هاتفی، ظفرنامه شرف الدین علی یزدی و سایرین اشاره کرد. نکته‌ی مهم دیگر درخصوص ظفرنامه مستوفی، نحوه ترتیب بندی وقایع و حوادث در آن به مانند تاریخ عمومی است. مستوفی در آفرینش یک شاهنامه ایرانی-اسلامی به مثابه تاریخ عمومی و تاریخ سلسله‌ای در قسم سلطانی آن توفیق بزرگی یافت.

هنر وی در حماسه سرایی تاریخی و استفاده از سخن موزون در شرح تاریخ، جایگاه وی را به عنوان یک شاعر-مورخ در جایگاه رفیعی قرار می‌دهد که تنها هدف وی بیان تاریخ و یا شعر و ادبیات نیست، بلکه همگرایی کارکردهای فرهنگی عناصر ایرانی با انگاره‌های هویتی اندیشه ایرانی شهری است. اندیشه‌ای که مفاهیم اساسی، چون ایران سیاسی، ایران جغرافیایی و ایران فرهنگی را در خود جای می‌دهد. هرچند از نظر مستوفی، ایران دینی در ایران سیاسی قرار داشته و با نیرویی معنوی به نام فره یا خورنه گره خورده است، که بنابر سنت ایرانی، پیش از خلقت جسم موجود بوده، برای کسب مشروعیت حکومت ضروری می‌نماید. (Gnoli, 2001: 324) بنابراین در تداوم مفهوم ایران، مستوفی به ایران وفادار است و از منظر سیاسی، اندیشه‌ی سیاسی ایرانی شهری ایران باستان را مورد توجه قرار می‌دهد.

با توجه به این که در روابط تاریخی حکومت‌های ایرانی با خلافت عباسی، هر چه میزان نزدیکی آنها به خلافت بیشتر است، نام ایران زمین کم رنگ‌تر و هر چه استقلال آن دولت‌ها بیشتر بوده، توجه به سرزمین ایران و تکرار نام آن افزایش می‌یابد، خلاءسیاسی خلافت عباسی در این عصر قابل توجه است. درواقع مستوفی با درک این خلاءسیاسی موجود و شرایط ویژه‌ی زمانه به تداوم مفهوم ایران و ایرانی حیاتی جاودانه بخشیده است. امری که هرچند در شاهنامه فردوسی، بازآفرینی هویت ایرانی را شاهد هستیم، اما تداوم مفهوم ایران در دوران وی به سبب حیات خلافت عباسی جاودانگی ندارد. به عبارت دیگر در دوران حیات فردوسی، خلافت عباسی به حیات سیاسی و دینی خود ادامه می‌داده و به ارتباط با دولت‌های ایرانی و صدور لوا و منشور برای آن حکمرانان می‌پرداخته است.

از سویی دیگر مستوفی با تکیه بر بنیاد فرهنگی و آیینی خویش، دین مبین اسلام را در جایگاه فرهنگ ایرانی-اسلامی قرار داد و با فرهنگ خویش، دین خویش را به مغولان نشان داد و راه را برای گسترش آن در زمینه‌های فرهنگی آنان گشود. بنابراین ظفرنامه تنها کوششی در جهت باز شناساندن تاریخ سلاطین ایران و مغولان در ایران نبود، بلکه تلاشی در شناساندن تاریخ اسلام به مغولان نیز بود، تا در مواجهه با فرهنگ ایرانی-اسلامی، به چگونگی احوال تاریخ این دین مایل شوند. مدعای این امر قسم الاسلامیه ظفرنامه است که بیست و پنج هزار بیت را دربردارد.

بررسی دیدگاه‌ها درباره تأثیرپذیری مغولان از ایران اسلامی-فرهنگی

دیدگاه نخست، تداوم مفهوم ایران را به نفع اهل فرهنگ و ادب ایرانی معرفی می‌کند که ابتدا ایرانیان از آن سود جسته و به رسالت ملی خویش آگاه گشته‌اند و سپس به جذب مغولان در ایران فرهنگی مبادرت ورزیده‌اند. اما در این دیدگاه، به تأثیر ایران دینی که از ملزومات ایران سیاسی در اندیشه ایران شهری است، اشاره‌ای نشده است. در اینجا منظور از ایران دینی قطعاً دین اسلام است. بنابراین نقش ایران دینی (ایران اسلامی) در کنار ایران فرهنگی نقشی بی‌بدیل است. با واکاوی ظفرنامه مستوفی می‌توان به این نکته پی برد که سرودن بیست و پنج هزار بیت درباره تاریخ اسلام و ارادت به ائمه تشیع (ع) قطعاً اتفاقی نیست و حاکی از ارادت ویژه مستوفی به دین اسلام و فهم وی از جایگاه ایران دینی در ایران سیاسی است.

تداوم مفهوم ایران در ظفرنامه، در سایه‌ی تقلید از شاهنامه فردوسی نیست بلکه در اندیشه ایران دینی که جزیی از ایران سیاسی است؛ هم مرید فردوسی است و هم به صورت مستقل و اسلامی عمل می‌کند. سرایش بیست و پنج هزار بیت درخصوص تاریخ اسلام اشاره مستقیم به اندیشه اسلامی مستوفی دارد. همچنین مستوفی نسبت به امامان معصوم توجه خاصی داشته است، زیرا در طول گزارش دوران حکومت خلفای بنی عباس، احوال ائمه را نیز در جای خود ثبت و ضبط کرده و از ایشان به عنوان امامان معصوم نام برده است. هم چنان وی امام حسن (ع) را آخرین خلیفه از خلفای راشدین دانسته است که شش ماه حکومت کرده است. وی در خلافت امام حسن (ع) این گونه آورده است: «"خلافت امیر المومنین، حامد رسول رب العالمین، حسن المجتبی بن علی المرتضی، رضی الله عنهما"؛ همچنین امامان شیعه را با القابی چون "امام اعظم"، "امام معصوم" و یا با عنوان کلی "ائمه طاهرین" یاد کرده است». (باقری اهرنجانی، ۱۳۸۰: ج ۲، هـ) بنابراین در تشریح کلی دیدگاه اول، نگاه مستوفی نسبت به مغولان معطوف به تورانی نژاد بودن ایشان دانسته شده و از این جهت با ایرانیان عمو زاده و خویشاوند گشته‌اند. لذا این

موج تورانی با دور شدن فره از سلطان خوارزمشاه، به فره کیانی و ایران دست یافتند. این در حالی است که تا عصر مسلمانی ایلخانان، با وجود زوال خلافت عباسی در (۶۵۶ ق) و اسماعیلیه نزاری در (۶۵۴ ق)، ارکان دین و دولت پیوستگی نداشت و تا مسلمانی غازان (۶۷۰-۷۰۳ ق) روند جذب مغولان در ایران اسلامی-فرهنگی ممکن نگشت.

بنابراین دیدگاه نخست از ظفرنامه، به این مهم می‌رسد که مغولان هرچند به مثابه تورانیان، خویشاوند و عموزاده قلمداد شدند اما خویش اصلی و برادر نشدند. زیرا که در اندیشه تداوم مفهوم ایران و اندیشه‌های ایران‌شهری، مغولان تورانی و عموزاده ایرانیان هستند و با ایرانیان هرگز برادرو برابر نیستند. اما به خاطر حکومت بر بهترین زمین یعنی ایران زمین، در نزد ایرانیان ارج می‌یابند.

می‌توان این دیدگاه را در اندیشه‌ی نظامی گنجوی (نیمه دوم قرن ششم هجری قمری) نیز جستجو کرد، آنجا که ایران را دلِ زمین می‌خواند و حاکمیت بر این سرزمین را شایسته‌ی بهترین انسان‌ها می‌داند:

زان ولایت که مهتران دارند/بهترین جای بهتران دارند

(نظامی، ۱۳۸۴: ۶۳۳)

اما به نظر نگارنده، اندیشه ایران دینی-اسلامی، مسلمانان با یکدیگر هم برادر و هم برابرند. لذا در تعریف بهتری می‌توان گفت که مغولان از حیث مسلمانی و تورانی بودن، برادر و برابر با ایرانی شده‌اند. در دیدگاه دوم، نگاه مستوفی به ایران، در راستای حکم مفهوم-واژه ای کارآمد و مبین شرایط تاریخی نوظهور تعریف شده است. در این دیدگاه تکیه بر هویت ایرانی موجود در خلال اشعار مستوفی با در پرتو تقلید قرار داشتن آن از شاهنامه فردوسی، سعی در انعکاس دوران تجدید هویت و فرهنگ ایرانی به مثابه پیروزی نهایی عنصر ایرانی تلقی شده است. اما در این رویکرد از مقتضیات تشکیل یک دولت ایرانی که روح دینی اسلام، حاکم بر سیاست آن است، کمتر توجه نموده است. به خصوص که شاهنامه‌های این عصر به عنوان مصادیق تجدید هویت و فرهنگ ایرانی به کار رفته‌اند؛ بیشتر به بازنمایی ایران سیاسی و ایران فرهنگی در ظفرنامه پرداخته شده است. این امر درحالیست که با خلاء مشروعیت مذهبی خلافت بغداد با انقراض ایشان در (۶۵۶ ق) مواجهیم؛ اما میراث اسلامی منعکس در آثار اندیشمندان ایران زمین، روح جاری اسلام در هویت دینی این مرز و بوم است. بنابراین در این دیدگاه، به لایه‌های زیرین هویت دینی ایرانیان از منظر اسلام در خلال اشعار ظفرنامه مستوفی توجه کمتری شده و بیشتر به شرح آنچه که در پرتو تقلید از شاهنامه فردوسی است، سخن رفته است.

این دیدگاه بیان گر آن است که مستوفی به تبعیت از فردوسی، احیای نظام شاهی-آرمانی ایرانی و تقویت مؤلفه‌های آن را در جهت انطباق با شرایط عصر خود در نظر داشته است. پس این نتیجه را به دست می‌دهد که مستوفی به عنوان یک اندیشمند صاحب سبک، پیش از آفرینش یک اثر بدیع، مقلد اندیشه‌ای است که فردوسی آن را از دوران پیشین یاد آوری کرده و مستوفی آن را تکمیل کرده است. لذا تأثیر مسلمانی مستوفی و نگرش او به عنوان یک مسلمان پاک اعتقاد مبهم و ناشناخته می‌ماند.

بنابراین، براساس دو دیدگاه ذکر شده، می‌توان دیدگاه سومی را مطرح کرد که سه رکن تورانی نژاد بودن مغولان، مسلمان شدن مغولان ایران در عصر مسلمانی ایلخانان و وجودشاه آرمانی عدالت محور ایرانی چون انوشیروان دادگر، مغولان را در ایران اسلامی-فرهنگی جذب نموده و ایرانی کرده است. هم چنان که پس از انقراض ایلخانان و دوران پرآشوب بعد از آن، اثری از ایشان در صفحات تاریخ ایران زمین نخواهیم یافت.

نتیجه گیری

مغولان در ابتدا با جذب در مظاهر ایران فرهنگی و ایران سیاسی هم چون شاه عدالت محور، با تحت تأثیر قرار گرفتن از هویت ایرانی در رهگذر شاهنامه‌های این عصر و به خصوص ظفرنامه حمدالله مستوفی، مسیر اعتدال را طی نموده و در این راه تمامی خلق و خوی خویش را از دست دادند، ایرانی شدند و به اسلام گرویدند. لذا با وجود خلاء ناشی از خلافت عباسی، این سنگربانی از اسلام، به ایران منتقل گردید و توسط حاکمیت سیاسی ایلخانان مغول انجام شد. در نتیجه، با پیشرفت و همگرایی بیشتر، ایران دینی با ایران سیاسی به همراه آمد. درنهایت، گسترش ایران دینی در اندیشه ایرانشهری، به بازتاب زنده‌ای از موارث ساسانی- اسلامی منجرشد که به جریان شریعت نامه نویسی در جهت مشروعیت خلافت سلاطین عثمانی پایان داد. سلاطینی که خود را جانشینان خلفای عباسی و خلفای جهان اسلام می‌دانستند و به آن افتخار می‌نمودند.

منابع

- بناکتی، داوود (۱۳۸۴). *تاریخ بناکتی در روضه اولی‌الباب فی معرفه التواریخ و الانساب*، به کوشش جعفر شعار، تهران: انجمن آثار ملی.
- پوینده، محمد (۱۳۷۱). *جامعه‌شناسی ادبیات*، تهران: هوش و ابتکار.

تسف، ولادیمیر (۱۳۵۶). *نظام اجتماعی مغول (فتودالیسم خانه به دوشی)*، ترجمه شیرین بیانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

جوینی، علا الدین عظاملک (۱۳۷۵). *تاریخ جهانگشای*، به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: دنیای کتاب.

خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی (۱۳۳۳). *تاریخ حبیب السیر*، ج ۳. تهران: خیام.
رستگار، نصرت الله (۱۳۷۷). *ظفرنامه (چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷ هجری به شماره Or2833)*، زیر نظر نصرالله پور جوادی، نصرت الله رستگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی ایران/ انتشارات آکادمی علوم اتریش.

رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۷). «حماسه سرایی در ایران پس از حمله مغول تا ظهور صفویان»، *آینه میراث*، تابستان، ش ۴۱، صص ۵ تا ۲۲.

زریاب خویی، عباس (۱۳۶۶). «سازمان اداری ایران در زمان حکومت ایلخانان»، *باستان شناسی و تاریخ*، ش ۲ دوره، پاییز و تابستان، صص ۲۹ تا ۳۹.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱). *تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی*. تهران: سخن.

سود آور، ابوالعلاء (۱۳۷۴). *ظفرنامه و شاهنامه مستوفی*، ایران شناسی، ش ۴.

شایگان، داریوش (۱۳۷۳). *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، تهران: فرزانه روز.

شیرازی، فضل الله بن عبدالله (۱۳۳۸). *کتاب مستطاب و صاف الحضرة*، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران: کتابخانه ابن سینا.

صفا، ذبیح الله (۱۳۸۴). *حماسه سرایی در ایران از قدیمی ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم*، تهران: انتشارات فردوسی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *شاهنامه*، ج ۲، تهران: هرمس.

فضل الله همدانی، رشیدالدین (۱۳۶۴). *مکاتبات رشیدی، گردآوری محمد ابرقوهی*، به اهتمام و تصحیح محمد شفیع. تهران: لاهور.

کاشانی، شمس الدین، *تاریخ منظوم*، نسخه خطی شماره ۵۸۵ س. موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

لمبتن، ان (۱۳۷۷). *مالک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری. تهران: علمی و فرهنگی.

لیمبرت، جان (۱۳۸۶). شیراز در روزگار حافظ، ترجمه همایون صنعتی زاده. شیراز: دانشنامه فارس: میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.

مختاری، سید محمد (۱۳۷۸)، حماسه در رمز و راز ملی، تهران: توس.

مستوفی، حمدالله (۱۳۸۰). ظفرنامه، تصحیح پروین باقری اهرنجانی، مهدی مدائنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مستوفی، حمدالله (۱۳۷۷). ظفرنامه، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷ هجری در کتابخانه بریتانیا (or.2833).

مستوفی، حمدالله (۱۳۸۱). نزهت القلوب، تصحیح محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز.

نظام الملک طوسی، حسن (۱۳۷۷). (سیاستنامه) سیرالملوک، به کوشش جعفر شعار، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نظامی گنجوی (۱۳۸۴). کلیات نظامی گنجوی، ج ۲، تصحیح وحید دستگردی. تهران: نگاه.

وصاف الحضرة، فضل الله بن عبدالله شیرازی (۱۲۶۹). تجزیه الامصار وتجزیه الاعصار (تاریخ وصاف الحضرة در احوال سلاطین مغول)، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، بمبئی.

Gnoli, Gherardo (2001) "Farre, Xuarnah", <http://www.Iranica.Com>



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال سوم (دوره جدید) / شماره دهم / زمستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.3.10.4.6

مفاتیح العلوم؛ فرهنگ تخصصی اصطلاحات علوم به عربی

عبدالله فرهی^۱

(۷۰-۹۷)

چکیده

کتاب مفاتیح العلوم (کلیدهای دانش‌ها) یکی از کهن ترین فرهنگ‌های به جای مانده اصطلاحات علوم به عربی و متأثر از کتاب العین فراهیدی است، که به تسامح، از جمله کهن‌ترین دانشنامه‌های جهان اسلام نیز شمرده شده است. نویسنده این کتاب، یعنی ابوعبدالله خوارزمی کتاب خود را به نام ابوالحسین عیبدالله بن احمد عتبی، وزیر نوح بن منصور سامانی، فراهم آورده است. مفاتیح العلوم در دو مقاله و پانزده باب و نود و سه فصل برای نخستین بار توسط فان فلوتن در لیدن هلند به چاپ رسید که مقاله اول آن شامل علوم شریعت و علوم عربی مرتبط با آن و مقاله دوم آن شامل علوم مردم غیر عرب می‌باشد. ما در این مقاله برای نخستین بار به منابع و مآخذ خوارزمی و به‌ویژه العین خلیل بن احمد فراهیدی به دقت توجه کرده و در ضمن، نام افراد و کتاب‌های مورد استناد خوارزمی را از کتاب مفاتیح العلوم استخراج کرده‌ایم. این کتاب از نظر زبان شناختی هم دارای ارزش بسیار زیادی است. چراکه با توجه به واژگان دخیله و کاربرد آنها در هر علمی می‌توان میزان تأثیرگذاری تمدن‌های دیگر بر تمدن اسلامی را در علوم مختلف مورد سنجش و ارزیابی قرار داد؛ واژگانی که از زبان‌هایی چون فارسی، یونانی، لاتین، خوارزمی، ترکی، مروی، سریانی و هندی به عاریت گرفته شده و به کتاب مفاتیح العلوم راه یافته است. لذا در این مقاله شماری از واژگان دخیله مورد استناد خود خوارزمی هم از کتاب مفاتیح العلوم استخراج شده است. در ضمن، در این مقاله به سیر مطالعاتی انجام شده درباره این کتاب در غرب، به ویژه مستشرقان آلمانی، و نیز محققان عرب نیز توجه خاص صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: مفاتیح العلوم، ابوعبدالله خوارزمی، فرهنگ اصطلاحات، واژگان دخیله، العین.

۱. استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران. farrahi.as@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲ نوع مقاله: ترویجی

مقدمه

نظر به اهمیت بحث طبقه‌بندی علوم در تمدن مسلمانان، به نمونه‌هایی برجسته از این طبقه‌بندی‌ها در میان اندیشمندان عرب، ایرانی و غربی اشاره می‌کنیم. با مراجعه به این طبقه‌بندی‌ها می‌توان دریافت که این افراد با نگاه به فایده، هدف، روش و یا موضوع هرکدام به گونه‌ای دست به طبقه‌بندی علوم زده‌اند. اما در این میان، فردی به‌سان ابوعبدالله خوارزمی (۳۳۹ق/۳۲۹-۹۵۰-۳۸۷ق/۳۷۶-۹۹۷م) به‌عنوان کاتب و دبیر تلاش دارد تا اصطلاحات علوم گوناگون را دسته‌بندی کند و از این بُعد، شیوة وی در طبقه‌بندی علوم به‌ویژه با افرادی که نگرش فلسفی و منطقی دارند، متفاوت و بلکه منحصر به‌فرد است؛ لذا شاید بتوان وی را در این زمینه، یعنی دسته‌بندی اصطلاحات تخصصی پرکاربرد میان عالمان هر رشته، پیشگام دانست. اما اجازه دهید پیش از پرداختن به کتاب مفاتیح‌العلوم خوارزمی، با توجه به سيطرة فلاسفه بر علم طبقه‌بندی علوم، دیدگاه‌های یکی از این فلاسفة نخستین، یعنی یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۰ق/۷۹۶م-۲۵۲ق/۸۶۶م) را در این باره به اختصار مورد بررسی قرار دهیم.

کندی ضمن اشاره به تقسیم‌بندی فلسفه به علم و عمل [حکمت نظری و عملی]، این تقسیم‌بندی دوگانه را ناشی از همان دو ساحتی بودن نفس بشری دانسته و آنها را به ترتیب در تناظر با دو منبع مهم معرفتی حس و عقل شمرده است. (الکندی، ۱۳۷۲: ۸) او علوم را به دو دسته بزرگ علوم انسانی و علوم دینی تقسیم‌بندی کرد؛ او راه دستیابی به علوم دینی را وحی و علوم انسانی یا همان فلسفی را تحصیل می‌دانست، (الآلوسی، ۱۹۸۵م: ۱۸؛ اسماعیل، ۱۴۱۸ق: ۸۷-۸۹)، که با این نوع نگاه می‌توان به همان تقسیم‌بندی دوگانه علوم به حضوری و حصولی نزدیک شد. علوم انسانی یا همان فلسفی از دیدگاه وی عبارت بودند از: ۱- ریاضیات؛ ۲- منطق؛ ۳- طبیعیات؛ ۴- علم النفس؛ ۵- علم مابعدالطبیعه. (الآلوسی، ۱۹۸۵م: ۱۸؛ اسماعیل، ۱۴۱۸ق: ۸۷-۱۰۱). کندی ضمن مقدمه دانستن ریاضیات در امر تعلیم، از شاخه‌های این علم با این عناوین یاد کرده است: ۱- عدد؛ ۲- هندسه؛ ۳- تنجیم؛ ۴- تألیف (موسیقی).^۱ اما محمد بن اسحاق ندیم (ح ۹۱۰/۳۰۰م-۳۸۴ق/۹۹۴م) در طبقه‌بندی آثار کندی با نگاهی موشکافانه‌تر علاوه بر ۱- حسابیات، ۲- هندسیات، ۳- نجومیات و ۴- موسیقیات، به ۵- کریات، ۶- فلکیات، ۷- احکامیات و ۸- ابعادیات (الندیم، ۱۸۷۱م: ۲۵۶-۲۶۰) هم اشاره می‌کند که می‌توان این آثار را نیز در زمینه علوم تعلیمی به حساب آورد؛ این طبقه‌بندی محمد بن اسحاق ندیم نشان از نگاه تخصصی‌تر به شاخه‌های علوم در عصر وی دارد.

کندی در نگاه به علم اشیای طبیعی با توجه به آثار ارسطو، به این علوم اشاره کرده است: ۱- خبر طبیعی (سمع الکیان)؛ ۲- آسمان؛ ۳- کون و فساد؛ ۴- پدیده‌های جوّی و ارضی (علم آثار علویّه)؛ ۵- معادن؛ ۶- علم نبات؛ ۷- علم حیوان. او در اینجا امور غیرجسمانی متصل به اجسام را پس از علم اشیای طبیعی قرار داده و البته بر مبنای کتب ارسطو به این علوم اشاره کرده است: ۱- علم نفس؛ ۲- حس و محسوس؛ ۳- خواب و بیداری؛ ۴- طول عمر. (الکندی، ۱۳۶۹: ۳۶۸) همچنین، او در توجه به علوم ارضی آنچه از جواهر خمسه وجود دارد ضمن عالم کون و فساد در سه سطح مشاهده می‌کرد: ۱- در زمین (مثل معادن)؛ ۲- روی

۱. او تحت تأثیر آموزه‌های مدرسه‌ی اسکندریه شاخه‌های ریاضیات را با این ترتیب نیز ذکر کرده است: ۱- عدد (حساب)؛ ۲- تألیف (موسیقی) ۳- هندسه؛ ۴- تنجیم؛ او بازگشت علوم عدد و موسیقی را به مقوله «کم» و بازگشت هندسه و ستاره‌شناسی را به مقوله «کیف» می‌دانست؛ او معتقد بود که بدون آشنایی با علم کم و کیف، نمی‌توان به شناختی درست از جواهر محسوس و معقول دست یافت. (الکندی، ۱۳۶۹: ۳۶۹-۳۷۲)

زمین (مثل حیوان)؛ ۳- بالای زمین (مثل باران و رعد و برق و دیگر عوارض جوّی).^۱ در ضمن، محمد بن اسحاق ندیم ضمن طبقه‌بندی آثار کندی، از آثار وی در زمینه علم طبیعی با عنوان احداثیات یاد کرده است. (الندیم، ۱۸۷۱م: ۲۶۰)

پس از فیلسوف عرب، کندی، مقداری هم به دیدگاه‌های معلم ثانی، ابونصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹ق) می‌پردازیم. فارابی متأثر از طبقه‌بندی ارسطویی، بر اساس طبقه‌بندی خود در احصاء العلوم، علوم را هشت دانسته است: ۱- علم زبان؛ ۲- علم منطق؛ ۳- ریاضیات؛ ۴- طبیعیات؛ ۵- الهیات؛ ۶- علم مدنی؛ ۷- فقه؛ ۸- علم کلام؛ (الفارابی، ۱۹۴۹م)^۲ که ظاهراً در این تقسیم‌بندی زبان و منطق را مقدمه و ابزار دیگر علوم، ریاضیات، طبیعیات و الهیات را علوم نظری و علم مدنی، فقه و کلام را علوم عملی به-شمار آورده است. البته همان‌گونه که عثمان بگار (۱۹۴۶م-) اشاره می‌کند، فارابی در این کتاب به دنبال ذکر همه علوم نبوده و تنها مشهورات و علوم و صناعات قیاسی را با محوریت منطق و علوم فلسفی مورد توجه قرار داده است. (بگار، ۱۳۸۱: ۱۵۷-۱۵۹) از نگاه فارابی در احصاء العلوم، علوم تعلیمی عبارت‌اند از: ۱- عدد؛ ۲- هندسه؛ ۳- مناظر؛ ۴- نجوم؛ ۵- موسیقی؛ ۶- ائصال؛ ۷- حیل [مکانیک]. او پس از علم زبان و علم منطق، در سومین فصل از کتاب خود به این علوم پرداخته است (الفارابی، ۱۹۴۹م: ۷۵-۹۰).

فارابی در کتاب احصاء العلوم پس از پرداختن به علوم تعلیمی در فصل سوم، علم طبیعی و سپس علم الهی را در فصل چهارم مورد بررسی قرار داده و در زمینه تقسیم علوم طبیعی نیز از ارسطو تأثیر پذیرفته است. (الفارابی، ۱۹۴۹م: ۹۱-۹۹، ۱۳۶؛ بگار، ۱۳۸۱: ۱۷۵) او علم الهی را سودمندترین و علم طبیعی را کم‌فایده‌ترین علم دانسته و در طبیعیات این مباحث هشت‌گانه را مورد توجه قرار داده است: ۱- اصول اجسام طبیعی؛ ۲- اصول عناصر و اجسام بسیط؛ ۳- کون و فساد اجسام طبیعی؛ ۴- بررسی مبادی اعراض و انفعالاتی که تنها مخصوص عناصر است؛ ۵- خصوصیات اجسام مرکب؛ ۶- معادن؛ ۷- گیاهان؛ ۸- حیوانات (از جمله انسان). این تذکر لازم است که صناعات و فنون عملی همچون: پزشکی، معماری، کشاورزی و دریانوردی از دیدگاه فارابی در زمره صناعات غیرقیاسی به‌شمار آمده و در نتیجه، در این تقسیم‌بندی از آنها ذکری به میان نیامده است. اما گنجاندن علم النفس در زمره علوم طبیعی، همچون دیگر فیلسوفان مشایی، از جمله ویژگی‌های مهم علم طبیعی فارابی است (بگار، ۱۳۸۱: ۱۴۴، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۷؛ Baeumker, 1916: 1-13).

خواص از نگاه فارابی در درجه نخست فلاسفه و سپس افرادی چون جدلی‌ها، سوفسطائی‌ها، متکلمان و فقیهان بودند و صاحبان صنایع عملی چون پزشکی جز بر وجه استعاره جزو خواص به‌شمار نمی‌آمدند. (الفارابی، ۱۹۸۶م: ۱۳۴) فارابی یکی از ویژگی‌های حکیم را این می‌دانست که «از برای زندگانی دنیا و حرفت‌ها علم را فرانگیرد». (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۳۶۷) او صناعات و فنون عملی همچون پزشکی، معماری، کشاورزی و دریانوردی را در زمره صناعات غیرقیاسی به‌شمار آورده و در نتیجه، در تقسیم‌بندی خود از علوم، نامی از آنها به میان نیاورده است. (بگار، ۱۳۸۱: ۱۵۵-۱۵۸) حتی ابن‌صاعد آندلسی (د. ۴۶۲ق/ ۱۰۷۰م) نویسنده کتاب طبقات الأمم هم به‌عنوان یک نویسنده برجسته در توجه به ملل صاحب علم و دانش، مانند بسیاری دیگر از علمای قدیم،

۱. او افلاک و ستارگان را مربوط به عالم کون و فساد نمی‌دانست. (الکندی، ۱۳۷۲: ۱۲)

۲. او در جای دیگر هم فلسفه را شامل همه علوم دانسته و موضوعات علوم و مواد آنها را خارج از ۵ بخش ندانسته است: ۱- علوم الهی؛ ۲- علوم طبیعی؛ ۳- علوم منطقی؛ ۴- علوم ریاضی؛ ۵- علوم سیاسی. (الفارابی، ۱۴۰۵ق: ۸۰).

۳. منظور فارابی از این علم، علم نجوم تعلیمی است و نه احکام نجوم؛ فارابی ظاهراً احکام نجوم را تنها نوعی حرفه شمرده است و نه علم. همچنین، او آنچه را که مربوط به علم جغرافیاست از فروع علم نجوم به‌شمار آورده است. (الفارابی، ۱۹۴۹م: ۴۳، ۸۴-۸۵، ۱۳۰، ۱۳۴)؛ در ضمن، فارابی ضمن نگارش رساله‌ای درباره‌ی احکام نجوم بر این علم خرده گرفته، اما در کل آن را مردود شمرده است. (بگار، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

صنایع و حرفه‌های عملی را علم ندانسته و بر اساس همین استدلال، چینی‌ها را در زمره ملل صاحب دانش به‌شمار نیاورده است. (ابن‌صاعد، ۱۹۱۲: ۸)

اخوان‌الصفاء در رساله هفتم از بخش ریاضی در فصلی مربوط به اجناس علوم، آن را به سه بخش تقسیم‌بندی کرده‌اند: ۱- علوم ریاضیه؛ ۲- علوم شرعی وضعی؛ ۳- علوم فلسفی حقیقی. علوم ریاضیه از دیدگاه اخوان‌الصفاء عبارت بودند از: ۱- کتابت و قرائت؛ ۲- لغت و نحو؛ ۳- حساب و معاملات؛ ۴- شعر و عروض؛ ۵- زجر و فال؛ ۶- سحر و عزائم؛ ۷- کیمیا و جیل؛ ۸- حرف و صنایع؛ ۹- بیع و شراء و تجارات و حرث و نسل؛ ۱۰- سیر و اخبار. علوم شرعیه هم عبارت بودند از: ۱- تنزیل؛ ۲- تأویل؛ ۳- روایات و اخبار؛ ۴- فقه، سنن و احکام؛ ۵- تذکر، موعظه، زهد و تصوف؛ ۶- تأویل خواب. آنها علوم فلسفی را هم در چهار دسته طبقه‌بندی کرده‌اند: ۱- ریاضیات؛ ۲- منطقیات؛ ۳- طبیعیات؛ ۴- الهیات. در ضمن، آنها از علوم: ۱- عدد (ارثماتیکی)؛ ۲- هندسه (جومطریا)؛ ۳- نجوم (أسطرونومیا)؛ و ۴- تألیف (موسیقی)، به‌عنوان ریاضیات تعلیمی نام برده‌اند و حساب و معاملات را جزو علوم ریاضیه به‌شمار آورده‌اند. (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق: ۴۸-۴۹، ۲۶۶-۲۶۸؛ ۱۹۹۵م: ۳۵/۱، ۲۵۹-۲۶۰) اخوان‌الصفاء علوم طبیعی را به ۷ بخش طبقه‌بندی کرده‌اند: ۱- علم مبادی اجسام، که شناخت پنج چیز است: هیولی، صورت، زمان، مکان و حرکت؛ ۲- علم سما و عالم؛ ۳- علم کون و فساد؛ ۴- علم حوادث جوّی؛ ۵- علم معادن؛ ۶- علم نبات (گیاه‌شناسی)؛ ۷- علم الحیوان (جانورشناسی). بنابه عقیده آنها، علاوه بر این علوم، پزشکی، بیطره، تربیت و پرورش چهارپایان، درندگان، و پرندگان، حرث و نسل، و صنایع را نیز بایستی در زمره طبیعیات دانست. (اخوان‌الصفاء، ۱۹۹۵م: ۲۶۲/۱-۲۶۳)

از زمانی که دکارت با شعار «من فکر می‌کنم، پس هستم»، اساس تجربه‌محوری به سبک غربی را بنیان نهاد، اغلب اندیشمندان غربی پس از وی نیز همین روش را در کار طبقه‌بندی علوم به کار بردند، که به-عنوان مثال می‌توان به طبقه‌بندی علوم توسط دانشمندانی همچون اگوست کنت، اسپنسر و آمپر اشاره کرد. (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۸۶) با نگاهی به علوم تجربی مورد توجه پژوهشگران در نشریات علمی نیز بهتر می‌توان به محوریت یافتن تجربه در علم‌شمردن علوم پی برد. نشریه علوم تجربی از علوم ذیل به-عنوان علوم تجربی نام برده است: ۱- علوم زیستی (گیاه‌شناسی، علوم کشاورزی، باغبانی، بیوشیمی، آناتومی، زیست‌شناسی سلولی، بوم‌شناسی، شیمی، زیست‌شناسی ملکولی، فیزیولوژی، پزشکی و جانورشناسی)؛ ۲- علوم فیزیک (شیمی، فیزیک، نجوم، علوم زمین، علوم محیط زیست)؛ ۳- علوم اجتماعی (اقتصاد، زبان‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی)؛ ۴- علوم رسمی (علوم رایانه، ریاضیات، آمار و علم سیستم‌ها)؛ ۵- علوم کاربردی (معماری، آموزش و پرورش، مهندسی، علوم بهداشتی، فناوری و مدیریت). (دسترسی در: <http://www.jexpsciences.com/index.php/jexp/index>, retrieved in 05/Jun./2014) با نگاهی به این فهرست علوم به خوبی می‌توان فهمید که تا چه حد چیزهایی که در گذشته فن شمرده می-شدند، امروزه جزو علوم قرار گرفته‌اند.

در یک تقسیم‌بندی جالب بر مبنای طبقه‌بندی دودویی نیز فردی ایرانی به نام دکتر فدایی علوم مربوط به طبیعت را بدین نحو طبقه‌بندی کرده است: الف) جهان خرد؛ ب) جهان بزرگ. منظور از جهان بزرگ و کوچک در اینجا در واقع، همان آفاق و انفس است که در جهان بزرگ، انسان با مشاهده به تبیین می-پردازد و در جهان خرد به کشف قوانین موجود در جهان دست می‌زند تا بتواند از این طریق به خلق آثار یا ایجاد تغییرات دست زند.

الف) جهان خرد (علوم و فنون): ۱- علوم محض؛ ۲- علوم مهندسی و رفتاری. **علوم محض:** ۱- شیمی؛ ۲- فیزیک. **شیمی:** ۱- معدنی؛ ۲- آلی. **فیزیک:** ۱- دینامیک؛ ۲- استاتیک. **ب) جهان بزرگ:** ۱- علوم سماوی؛ ۲- علوم ارضی. **علوم سماوی:** (۱- علوم فضایی؛ ۲- اخترشناسی. **علوم فضایی:** ۱- نجوم؛ ۲- فضاانوردی. **اخترشناسی:** ۱- جو نزدیک؛ ۲- جو دور). **علوم ارضی:** (۱- علوم خاکی؛ ۲- علوم آبی/دریایی. **علوم خاکی:** ۱- ذی حیات؛ ۲- بدون حیات. **علوم آبی/دریایی:** ۱- اقیانوس‌شناسی؛ ۲- موجودات دریایی). اما بیشترین زیرشاخه‌ها در این طبقه‌بندی به علوم خاکی اختصاص دارد و عبارتند از: **ذی حیات (زیست‌شناسی):** (۱- جانوران؛ ۲- گیاهان. **جانوران:** ۱- جانورشناسی؛ ۲-

آناتومی و فیزیولوژی. آناتومی و فیزیولوژی: ۱- درمان؛ ۲- پیشگیری. درمان: ۱- پزشکی؛ ۲- پیراپزشکی. پیشگیری: ۱- علوم تغذیه؛ ۲- تربیت بدنی. گیاهان (گیاهشناسی): ۱- درختان؛ ۲- بوته‌ها). بدون حیات: (۱- در سطح؛ ۲- در عمق. در سطح: ۱- ریخت‌شناسی؛ ۲- جغرافیا. در عمق: ۱- معدن‌شناسی؛ ۲- زمین‌شناسی). (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۱۷۳-۱۷۷)

به‌عنوان یکی از مشهورترین اندیشمندان معاصر عرب در عصر حاضر هم به دکتر محمد عابد الجابری (۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م-۱۴۳۱ق/۲۰۱۰م) اشاره می‌کنیم. جابری قائل به وجود سه نظام معرفتی^۱ در جهان اسلام بود: ۱- نظام معرفتی بیانی؛ ۲- نظام معرفتی عرفانی؛ ۳- نظام معرفتی برهانی.^۲ او ضمن شناسایی این سه نظام معرفتی، علوم را با توجه به ماهیت آنها در سه دسته طبقه‌بندی کرد (اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۰). ۱- علوم بیانی: بلاغت، فقه، کلام و اصول فقه؛ ۲- علوم عرفانی: تصوف، فلسفه و تفسیر باطنی شیعی، کیمیاگری، فلاحت نجومی، طلسمات و ستاره‌بینی؛ ۳- علوم برهانی: منطق، ریاضیات و طبیعیات.^۳

نگاهی به سیر مطالعات انجام شده درباره این کتاب

پس از آشنایی مقدماتی محققان غربی با این کتاب از طریق انتشار کتاب کشف‌الظنون نوشته حاجی-خلیفه توسط گوستاو فلوگل^۴ (لایپتسیگ ۱۸۳۵م/۱۲۱۴-۱۸۵۸م/۱۲۳۷) و الخطط نوشته مقریزی (بولاق، القاهرة ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م/۱۲۳۳) و به‌ویژه کتاب تاریخ ادبیات عرب (GAL) نوشته کارل

۱. جابری نگاهی ساختارگرایانه به تاریخ فرهنگ و اندیشه داشت و از مفهوم نظام معرفتی (Épistémè) فوکویی - البته با تعریفی متفاوت نسبت به فوکو - در راستای تبیین عقل عربی بهره برد؛ تعریف نظام معرفتی از دید وی چنین بود: «نظام معرفتی مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول و دستورالعمل‌ها است که در هر دوره معین تاریخی ساختار ناخودآگاه معرفت را بنا می‌نهد، و به اختصار هم می‌توان گفت: نظام معرفتی هر فرهنگ، ساختار ناخودآگاه آن فرهنگ است»، ۲۰۰۶: ۳۷؛ برای کسب اطلاعات بیشتر درباره منجر شدن بهره‌گیری از چنین تعریفی برای فهم فرهنگ عربی به تناقض‌گویی در منظومه فکری جابری. (ن.ک. هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۴)

۲. برای کسب اطلاعاتی جامع در این باره (ن.ک. الجابری، ۲۰۰۴: ۱۳-۲۴، ۳۷۹-۳۸۳، ۴۸۲)

۳. این علوم مبتنی بر نظام معرفتی واحدی هستند که بر اساس قیاس غایب بر حاضر استوار است.

۴. این علوم مبتنی بر نظام معرفتی کشف و وصال هستند که جابری آنها را نامعقول عقلی نامیده است.

۵. این علوم بر تجربه و شناخت عقلی استوارند.

بروکلمان^۱ (۱۸۹۰م/۱۲۶۹)، این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۸۹۵م/۱۲۷۴ توسط مستشرقی به نام فان فلوتن^۲ در لایدن به چاپ رسید. (See Vloten, 1895) در واقع همین اشاره مختصر بروکلمان به این کتاب بود که منجر به شناسایی و معرفی آن توسط فان فلوتن در پنج سال بعد شد. سپس این کتاب مورد توجه آیلهارد ویدمان^۳ (۱۸۵۲-۱۹۲۸م) قرار گرفت و در سال ۱۹۰۲م/۱۲۸۱ باب‌های چهارم و پنجم آن، یعنی حساب و هندسه، و چهار سال بعد (۱۹۰۶م/۱۲۸۵) باب هشتم از مقاله دوم (کتاب الحیل) را مورد بحث و بررسی قرار داد و در همان سال به بررسی واژه‌های مورد استفاده در دیوان آب پرداخت. وی مطالعات خود را در باب حساب و هندسه ادامه داد و دو سال بعد نتایج تحقیقات خود را در این زمینه منتشر کرد. او در سال ۱۹۱۰م/۱۲۸۹ واژه‌های مورد استعمال در پیمانه‌ها، اوزان، مقادیر، الفاظ دیوان برید، اوزان اطباء و دیوان ضیاع و نفقات را بررسی کرد و در مجموعه‌ای تحت عنوان *Stucke aus den Mafātīh al-'Ulūm* در ارلانگن^۴ منتشر کرد، و در ۱۹۱۱م/۱۲۹۰ به موضوع علم کیمیا نزد عرب پرداخت، که پس از وی یولیوس روسکا^۵ دنباله کار وی را در این زمینه پی گرفت. ویدمان در ۱۹۱۲م/۱۲۹۱ با استفاده از اصطلاحات جغرافیایی ارائه شده در کتاب مفاتیح‌العلوم به بررسی علم جغرافیا نزد بیرونی، شیرازی و کندی پرداخت، و در ۱۹۱۵م/۱۲۹۴ موضوع علم ستاره‌شناسی را بررسی کرد و در همین سال، ارنست سیدل نیز در زمینه علم طب به ارائه بحثی مفصل پرداخت. پس از وقفه‌ای هفت ساله یعنی در ۱۹۲۲م/۱۳۰۱، ویدمان به همراه مولر^۶ مطالعاتی در باب تاریخ موسیقی انجام داد، و بالاخره در سال ۱۹۲۷م/۱۳۰۶ به نگارش مقاله خوارزمی در دایرةالمعارف اسلام پرداخت. از میان انگلیسی‌زبانان ادوارد براون^۷ در سال ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ اطلاعاتی درباره این کتاب در اثر خود، یعنی تاریخ ادبیات ایران ارائه نمود، و جرج سارتون^۸ نیز در کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ علم به سال ۱۹۲۷م/۱۳۰۶ این کتاب را مورد توجه قرار داد. ولی در مجموع باید گفت که انگلیسی‌ها چیزی بر

1 Carl Brockelmann (17 September 1868 - 6 May 1956)

2 Gerlof van Vloten (1866-1903)

3 Eilhard Ernst Gustav Wiedemann (1 August 1852, Berlin - 7 January 1928, Erlangen)

4 Erlangen

5 Julius Ferdinand Ruska (9 February 1867, Bühl, Baden - 11 February 1949, Schramberg)

6 Müller

7 Edward Granville Browne (7 February 1862 - 5 January 1926)

8 George Alfred Leon Sarton (31 August 1884 - 22 March 1956)

تحقیقات آلمانها درباره این کتاب نیفزودند. اما ویدمان بر مستشرق هندی، جمشید مانک‌جی اونوالا^۱ تأثیر نهاد و قسمت‌هایی از این کتاب توسط وی به انگلیسی ترجمه شد. در سال ۱۹۵۹م/۱۳۳۸ اشترن^۲ اصطلاحات فلسفی ارائه شده توسط خوارزمی را با رساله‌کندی مقایسه نمود و سه سال بعد، نیکولاس رشر^۳ نیز به بحث و بررسی باب دوم از مقاله دوم این کتاب در زمینه علم منطق و ترجمه این قسمت از کتاب به انگلیسی پرداخت. کلیفورد ادموند باسورث^۴ نیز بر اساس همین کتاب طرحی عمومی در زمینه تقسیم‌بندی علوم اصلی و فرعی ارائه کرد و در سال ۱۹۶۴م/۱۳۴۳ به معرفی شش نسخه خطی جدید از کتاب مفاتیح‌العلوم پرداخت که پیش از آن شناخته شده نبودند و ضرورت توجه دوباره به متن این کتاب را متذکر شد؛ هرچند که به‌نظر می‌رسد این نسخه‌های جدید حاوی مطلب اضافه‌ای برای توضیح و تشریح این متن نیستند. اما تقریباً در ربع قرن پس از کارهای انجام شده توسط باسورث کارچندان مورد توجهی در مطالعات شرق‌شناسی صورت نگرفته است و به نظر می‌رسد که موضوع علم اصطلاحات در میراث علمی اسلام، دیگر مورد توجه مستشرقان نیست.

در مجموع مستشرقان در آثار خود، در زمینه وثاقت، ارزش علمی و معرفی آن، مطالعات عمومی، تحقیق متن، ترجمه‌ها، نسخه‌های خطی و چاپهای آن، بررسی اصطلاحات و تقسیم علوم در آن به مطالعه و تحقیق پرداخته‌اند. آنها در فصول و ابواب کتاب، ازجمله فقه، کتابت و اخبار از مقاله اول کتاب، و منطق، طب، علم عدد، هندسه، نجوم، موسیقی، حیل و کیمیا از مقاله دوم، به ارائه نتایج تحقیقات خود پرداخته‌اند، که در این زمینه باید به‌طور ویژه از مستشرقان آلمانی و در رأس آنها ویدمان و سپس روسکا، سدیل و میلر یاد کرد. تقریباً می‌توان گفت که این کتاب در یک بازه زمانی هفتاد ساله از زمان انتشار آن توسط فان فلوتن در سال ۱۸۹۵م/۱۲۷۴ تا زمان بیان آخرین مباحث پیرامون این کتاب توسط باسورث مورد توجه مستشرقان قرار داشته است.

محققان عرب تازه در همین اواسط قرن بیستم و آن‌هم در سطحی بسیار محدود به این کتاب پرداخته‌اند. اولین محققان عرب که به تحقیق درباره مفاتیح‌العلوم پرداخته‌اند، الباز العربی و یحیی الخشاب هستند که در سال ۱۹۵۸م/۱۳۳۷ مقاله‌ای با عنوان «ضبط و تحقیق الألفاظ الإصطلاحية التاريخية الواردة فی

1 Jamshedji Maneckji Unvala

2 Stern

3 Nicholas Rescher (born 15 July 1928)

4 Clifford Edmund Bosworth (29 December 1928 - 28 February 2015)

کتاب مفاتیح العلوم» نوشتند، و در مجموع باید گفت که در میان عرب‌زبانان، با وجود انتشار کتاب در سال ۱۹۲۳م/۱۳۰۲ و چاپ مجدد آن در بغداد و بیروت، چندان مورد توجه و بررسی قرار نگرفت و تنها افراد معدودی از میان متفکران عرب، مثل احمد مطلوب در این زمینه به نگارش مقالاتی پرداخته‌اند. چاپ منیریه در شهر قاهره به سال ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م/۱۳۰۲ دومین چاپی می‌باشد که از این کتاب صورت گرفته است. شکل افست این کتاب در بغداد و بیروت نیز بر اساس چاپ لیدن و منیریه، منتشر شده است (ن.ک. خوارزمی، ۱۴۲۸ق، صص ۱۰-۴۱؛ ۱۰۶۸-۱۰۶۹: ۱۹۷۸: Sabra, 1978). مقاله‌ای نیز در زمینه اصطلاحات دیوانی و اداری مفاتیح العلوم توسط دکتر خولة عیسی صالح الفاضلی با عنوان «آلیه المصطلحات الاداریه الوردیه فی کتاب مفاتیح العلوم للخوارزمی» نوشته شده است، که به خوبی این اصطلاحات را مورد بررسی قرار داده است. (الفاضلی، ۱۴۲۵ق) رساله‌ای فارسی نیز توسط امین سلطانه‌خواه، دانشجوی کارشناسی رشته‌ی موسیقی، با عنوان تجزیه و تحلیل هنری سازشناسی مفاتیح العلوم خوارزمی در سال ۱۳۷۵ش نوشته شده است، که نویسنده در این رساله کوتاه ۶۸ صفحه‌ای ضمن شناسایی ۱۳ ساز معرفی شده در کتاب خوارزمی، به ارائه توضیحات تکمیلی درباره این سازها در میان دیگر آثار مسلمانان و شماری از مستشرقان پرداخته است، هرچند که این رساله را نمی‌توان تحقیقی جامع در این زمینه دانست. (ن.ک. سلطانه‌خواه، ۱۳۷۴-۱۳۷۵)

معرفی نویسنده

نویسنده این کتاب، ابو عبدالله محمد بن احمد بن محمد بن یوسف الکاتب خوارزمی (ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۳۵۵؛ حاجی خلیفه، ۱۳۶۲ق: ۱۷۵۶/۲)، از اهالی خراسان به سال ۳۳۹ق/۳۲۹م/۹۵۰ در خوارزم متولد شد؛ البته این امکان نیز وجود دارد که پس از رفتن خانواده وی از خوارزم به بلخ، در بلخ متولد شده باشد. (Sabra, 1978: 1068) (ویدمان، ۱۴۱۸: ۱۷؛ زرکلی، ۱۹۹۹م: ۳۱۳؛ محبوب، ۴۲۳) مقریزی نیز در الخطط با لقب البلخی از وی یاد کرده است. وی در بخارا و به نقلی دیگر، نیشابور- به دربار نوح دوم پسر منصور سامانی پیوست (Sabra, 1978: 1068؛ ویدمان، ۱۴۱۸: ۱۷) و سرانجام نیز در سال ۳۸۷ق/۹۹۷م وفات یافت. (حاجی خلیفه، ۱۳۶۲ق: ۱۷۵۶/۲) او قدیم‌ترین دبیر و کاتب مسلمانی است، که به نگارش کتابی دانشنامه‌ای در باب اصطلاحات علوم تحت عنوان مفاتیح العلوم پرداخت. (ویدمان، ۱۴۱۸: ۱۷؛ زرکلی، ۱۹۹۹م: ۳۱۳)

معرفی کتاب

کتاب مفاتیح‌العلوم (کلیدهای دانش‌ها) به گفته مؤلف، به نام ابوالحسین عبدالله بن احمد عتبی، وزیر نوح به منصور سامانی (حاجی خلیفه، ۱۳۶۲: ۱۷۵۶/۲) و با هدف حل مشکلات صناعات پیشین و آشنایی با رموز و اصطلاحات هر گروه از دانشمندان تألیف یافته است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۴) بنا بر مطالعات علامه قزوینی، با توجه به اینکه عتبی در فاصله سال‌های ۳۶۷ تا ۳۷۲ ق/۹۷۸ تا ۹۸۳ م سمت وزارت را برعهده داشته است، «تألیف این کتاب نیز بالضروره در عرض این مدت بوده است». (خوارزمی، ۱۳۶۶: [سخنی از مترجم]، پانزدهم) اما در پاسخ به این پرسش مهم که چرا خوارزمی این کتاب را مفاتیح‌العلوم نام نهاد، خود نویسنده چنین می‌نویسد:

«برای آنکه مدخل دانش است و برای بیشتر دانش‌ها در حکم کلید است، پس هر کس آن را بخواند و مطالبش را بخاطر سپرد، و سپس در کتابهای علمی بدقت بنگرد، با آن علوم آشنا می‌شود و به راز آنها پی می‌برد، اگرچه با آن علوم بیگانه باشد و با اهل آن دانش‌ها مصاحبت و همنشینی نکرده باشد». (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۵-۶)

وی برای جلوگیری از ابجاز و اطناب کتاب، اصطلاحات مشهور و معروف در میان مردم را کنار گذاشته و از کلمات پیچیده و بیگانه نیازمند شرح و تفسیر چشم پوشیده، و میان این دو راه مشکل و آسان حد وسط را برگزیده است:

«هر اصطلاحی که بیشتر مورد نیاز بود، و از دیگر کلمات مناسب‌تر می‌نمود برگزیدم، به فروع بسیار و مشتقات خنک و بی‌معنی نپرداختم، و از آوردن مثال و گواه پرهیز کردم؛ زیرا اکثر این اصطلاحات، اسامی و الفاظی است که به‌وسیله اهل دانش وضع و اختراع شده یا کلماتی است که از زبان‌های بیگانه معرب گردیده است». (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۵)

در ضمن، با وجود تأثیرپذیری خوارزمی از احصاء‌العلوم فارابی، وی تقسیم‌بندی خود از علوم را با روشی مخالف فارابی انجام داده است. خوارزمی خواسته تا در حد توانایی خود، اصطلاحات مورد استفاده هر علمی را گردآوری کند و به هیچ‌وجه نگاهی فلسفی همچون فارابی در تقسیم‌بندی علوم ندارد. (ن.ک. الخوارزمی، ۱۴۲۸: مقدمة الأعسم، ۱۴) در واقع، مفاتیح‌العلوم بیش از آنکه یک دایرة‌المعارف و یا دانشنامه باشد، فرهنگ لغتی غیرمنظم برای اصطلاحات شایع در علوم، بر اساس اسلوب و روش شناخته شده در کتب لغت آن روزگار بود. (ن.ک. الخوارزمی، ۱۴۲۸: مقدمة الأعسم، ۱۷) واضح است که هدف مؤلف از تألیف این کتاب، نگارش کتابی در علم لغت عربی، یعنی توضیح

معانی مختلف لفظی واحد که در علوم و دانش‌های مختلف کاربرد داشت، بوده است. همچنین، خوارزمی به علومی که فارابی ذکر می‌کند، دو علم مهم یعنی طب و کیمیا را افزوده است و از این جهت کتاب وی جامع‌تر از کتاب فارابی است. (محبوب، ۴۲۳-۴۲۴) باید گفت که مفاتیح‌العلوم به عنوان یک فرهنگ اصطلاحات پایه گرفته شده از رشته‌های گوناگون، و به عنوان توصیفی از رسوم و اعمال آن عصر در علوم و دفترخانه‌ها از ارزش قابل ملاحظه‌ای برای مطالعه فرهنگ اسلامی برخوردار است. (Sabra, 1978: 1068)

این کتاب در دو مقاله و پانزده باب و نود و سه فصل تنظیم شده است. مقاله اول، شامل: علوم شریعت و علوم عربی مرتبط با آن (فقه، کلام، نحو، دبیری یا نویسندگی، شعر و عروض و علم اخبار) و مقاله دوم، شامل: علوم مردم غیر عرب (فلسفه، منطق، طب، ارثماطیقی یا علم عدد، هندسه، نجوم، موسیقی، حیل [مکانیک] و کیمیا). الف) علوم شریعت و علوم عربی مرتبط با آن: ۱- فقه (اصول فقه- طهارت- نماز- روزه- زکات- حج و شرایط آن- بیع- نکاح- دیات- ارث- نادر)؛ ۲- کلام (اصطلاحات مخصوص متکلمان اسلامی- ارباب آرا و مذاهب از گروه مسلمانان- فرقه‌های نصاری و اصطلاحاتشان- فرقه‌های یهود و اصطلاحات آنان- ارباب ملل و نحل- بت پرستان عرب و اسامی بت- هایشان- ابوابی که متکلمان در آنها از اصول دین سخن می‌گویند)؛ ۳- نحو (مبادی علم نحو و وجوه اعراب بر مذهب تمام نحوی‌ها- وجوه اعراب و توابع آن بنا به گفته خلیل بن احمد- وجوه اعراب بر مذهب فلاسفه یونان- ترتیب اسماء- مواردی که اسم مرفوع می‌شود- مواردی که اسم منصوب می‌شود- مواردی که اسم مجرور می‌شود- مواردی که اسم از لحاظ اعراب تابع اعراب پیش از خود است- ترتیب افعال- حروفی که افعال را منصوب می‌کنند- حروفی که افعال را مجزوم می‌کنند- نادر)؛ ۴- آیین دبیری (اصطلاحات و اسماء یادداشت‌ها و دفاتر و اعمال- اصطلاحات دبیران دیوان خراج- اصطلاحات دیوان خزانه- الفاظی که در دیوان برید (=چاپار) به کار می‌رود- اصطلاحات دبیران دیوان سپاه- الفاظی که در دیوان ضیاع و نفقات بکار می‌رود- الفاظی که در دیوان آب به کار می‌رود- اصطلاحات دبیران رسائل) ۵- شعر و عروض (کلیات عروض و اسامی بحرها (=اجناس)- اسامی علت‌ها و زحاف‌ها- قافیه- اشتقاق این القاب و اصطلاحات- نقد شعر) ۶- اخبار و تاریخ (پادشاهان ایرانی و القابشان- خلفا و سلاطین اسلامی و صفات و القابشان- سلاطین یمن و القابشان- یمنی‌هایی که در روزگار جاهلیت بر قبیله معد سلطنت کردند- پادشاهان روم- کلماتی که در تاریخ ایرانیان بسیار بکار می‌رود- اصطلاحاتی که در کتاب‌های فتوح و مغازی و تاریخ عرب بعد از اسلام زیاد استفاده

می‌شود- کلمات و اصطلاحاتی که در تاریخ عرب و در روزگار جاهلیت بسیار به کار رفته- کلمات و اصطلاحاتی که در تاریخ روم زیاد کاربرد داشته است)

ب) علوم مردم غیر عرب: ۱- فلسفه (اقسام فلسفه- خلاصه‌ای از علم الهی- کلمات و اصطلاحاتی که در فلسفه و کتاب‌های فلسفی بسیار استعمال می‌شود) ۲- منطق (ایساغوجی (=مدخل)- قاطیغوریاس (=مقولات عشر)- باری‌ارمیناس (=قضایا)- انولوطیقا (=تحلیل)- افودقیتی (=برهان)- طوبیقی (=جدل)- سوفسطیقی (=سفسطه یا مغالطه)- ریطوریقی (=خطابه)- بیوطیقی (=شعر)؛ ۳- طب (تشریح- بیماری‌ها و داروها- غذاها- ادویه مفرده- ادویه مفرده‌ای که اسامی تشبیهی دارند- ادویه مرکبه- وزن‌ها و پیمانه‌های طیبیان- نوادر) ۴- ارثماطیقی یا علم عدد (کمیت مفرده- کمیت مضافه- اعداد مسطحه و مجسمه- عیارها- اقسام حساب)؛ ۵- هندسه (مقدمات این علم- خط- سطوح (=بسیطها)- احجام (=مجسمات))؛ ۶- نجوم (نام‌های ستارگان ثابت و سیار و صورت آنها- ترتیب افلاک و احوال اختران و شکل زمین و آنچه به این بحث مربوط می‌شود- مبادی احکام [نجوم]- ابزار و آلات منجمان)؛ ۷- موسیقی (اسامی آلات موسیقی و چگونگی استخدام آنها- کلیات علم موسیقی- وزن‌های متداول و معمول)؛ ۸- علم حیل [مکانیک] (جرّ اثقال با نیروی اندک و نام ابزارهای آن- حرکات آب و ساختن ظرف‌های حیرت‌آور و ساختن آلاتی که خودبه‌خود دارای حرکتند)؛ ۹- کیمیا (ابزار و آلات این صنعت- اسامی جوهرها و عقاقیر و ادویه‌ای که مورد استفاده کیمیاگران است- شیوة به‌کاربردن و تهیه و ترکیب این اشیا).

نامیدن علوم فلسفی، طبیعی و ریاضی به علوم مردم غیر عرب یا دخیله در این کتاب، به هیچ‌وجه به معنای عدم پذیرش این علوم در جهان اسلام نبود؛ «بلکه صرفاً گزارشی از این واقعیت بود که آنها توسط مردم غیرعرب (عجم)^۱ رشد و توسعه یافته بودند. این کتاب آشکارا به این مفهوم اشاره دارد که یک فرد تحصیلکرده، باید با دو شاخه آموزشی اصلی آشنا باشد». (Sabra, 1978: 1068) همچنین، گفتنی است که خوارزمی یکی از نخستین افرادی است که به تاریخ تحت عنوان «اخبار» جایگاه علمی بخشیده و آن را در زمره علوم شرعی جای داده است. (ن.ک. مدخل تاریخ/تاریخ‌نگاری دانشنامه جهان اسلام) وی در باب علم فقه به آرای علمای شیعه چندان نپرداخته (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳) و بیشتر به آرای علمای اهل سنت، به‌ویژه مذهب حنفی، توجه دارد.

۱. البته لازم به ذکر است که منظور از عجم در اینجا تنها ایرانیان و یا فارسی‌زبانان نیست. بلکه منظور همه‌ی اقوام غیر عرب، اعم از ایرانی، یونانی، سریانی و غیره است.

درباره تأثیرگذاری این اثر بر آثار بعدی هم باید گفت که بسیاری از پزشکان مسلمان پس از خوارزمی، در طریقه و شیوة نوشته‌های پزشکی خود از این کتاب بهره برده‌اند، که از جمله آنها می‌توان به ابن جزار، ابن زهر، عمار موصلی، ابن نفیس، علی بن عیسی و ابن الخاتمه اشاره نمود. (محبوب، ۴۲۴) مطالب تاریخی این کتاب نیز اهمیت فراوانی دارند و ابن خلکان نیز در روایتی بدان استناد جسته است. (۱۳۶۴: ۳۵۵) الایبیری در مقدمه خود بر مفاتیح‌العلوم از ۳۲ نفر پس از خوارزمی نام می‌برد، که در نگارش اثر خود از روشی مشابه او بهره برده‌اند. (ن.ک. الخوارزمی، ۱۴۰۴: مقدمه الایبیری، ۹-۱۰)

منابع خوارزمی در نگارش مفاتیح‌العلوم

با نگاهی به کتاب خوارزمی، می‌توان فهمید که وی در تألیف این کتاب به منابع مختلف لغوی، فقهی، عروضی، فلسفی، کلامی و غیره- بدون اشاره به نام آنها- مراجعه کرده است و خوارزمی در ارائه چنین مجموعه‌ای پیشگام است و شاید تنها علی بن عباس در ارائه دایرةالمعارفی طبی استثنا باشد. (ن.ک. الخوارزمی، ۱۴۰۴: مقدمه الایبیری، ۸) اشاره به برخی آرای متفاوت ابوحنیفه، مالک بن انس و داود بن علی اصفهانی (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۴) با جمهور اهل سنت. استناد به آرای خلیل بن احمد در بیان معنای قلّس (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶) و وسق (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۰) و یمین الغموس (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۵) در علم فقه، و در بیان معنای آیس (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۳۰) در علم کلام، و واژه‌های آنقلّه و مّلاح (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۹) در آیین دبیری، و واژه جواسّ در باب فلسفه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۳۲)، و واژه یمس (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۵۳)، شوصّه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۵۶)، اطرّیه و قرانی (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۵۹)، هلیون (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۱)، آنبجات (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۸) و مّراهم (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۹) در علم طب، و جذاء و بُرجان (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۸۶) در علم عدد، و هندسه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۹۳) در باب هندسه، فلک (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۰۶) در علم نجوم، صنّج (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۶) در علم موسیقی؛ استفاده از آرای خلیل بن احمد، به‌ویژه در وجوه اعراب و توابع آن، (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۴۶) در علم نحو؛ شایان ذکر است که خلیل بن احمد فراهیدی مؤلف کتاب العین اولین فرهنگ‌نویس اسلامی و واضع علم عروض است. ابوعبدالله خوارزمی در کتاب مفاتیح‌العلوم بیش از هر فردی به او استناد کرده است که با توجه به اهمیت این موضوع، در ادامه مقاله به این شخصیت مهم و کتاب مشهور العین بیشتر خواهیم پرداخت.

اما خوارزمی در بیان اصطلاحات دیوان آب، از دیوانی به نام دیوان کستبزد نام می‌برد که ظاهراً یکی از کارهای آن خبر دادن از تحول اسمی به اسم دیگر بوده است و چه بسا مؤلف در بیان اصل واژگان از آن بهره برده باشد. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۹) اشاره به سخنان برخی بزرگان مثل ابوعلی بصیر (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۷۱)، منصور، خلیفه عباسی (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۷۲) و عمر بن خطاب (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۷۳)، و برخی از دبیران (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۷۳-۷۶)، و همچنین شعری همچون امرؤالقیس، ابوتمام، جریر، جعدی، بشار، طرفة و ابوزید (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۹۳-۹۵ و ۱۳۹). استناد به کلام اصمعی در بیان معنای واژه بغداد و رد سخن ابن‌دُستویه، نویسنده کتاب تصحیح‌الفصحیح، در این زمینه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۱۱-۱۱۲). ذکر نام کتابهایی به نامهای سمع‌الکیان (به سریانی شمعاکیانا) (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۳۴) در باب فلسفه، ایساغوجی نوشته فورفورئوس، قاطیغوریاس اولین کتاب ارسطاطالیس (خوارزمی، ۱۳۶۶: ص ۱۳۸) و باری‌ارمیناس دومین کتاب او (خوارزمی، ۱۳۶۶: ص ۱۴۱)، آنولوطیقا (خوارزمی، ۱۳۶۶: ص ۱۴۲)، افودقطیقی (خوارزمی، ۱۳۶۶: ص ۱۴۴)، طوییقی، سوفسطیقی، ریطوریقی (خوارزمی، ۱۳۶۶: ص ۱۴۵) و بالأخره بیوطیقی، نهمین کتاب از کتابهای منطق (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۴۶) در علم منطق، بدون اشاره به اینکه از آنها بهره برده یا نه؛ وی با آثار ابن‌مقفع نیز آشنایی داشته است و در باب علم منطق می‌نویسد:

«عبدالله بن مقفع جوهر را عین می‌نامد، همچنین برای تمام مقولات و دیگر چیزهایی که در فصل‌های این باب آمده است، نام‌هایی وضع کرده است که اهل منطق آنها را رد کرده‌اند، من نیز از بازگو کردن آنها خودداری کردم و از آنچه مورد قبول همگان است گواه آوردم.» (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۳۹)

خوارزمی به کتاب التفسره [کنایه از بول] نوشته ایوب رهاوی، (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۷۲) به کتاب اسطقسات نوشته اقلیدس در باب اصول و مقدمات یا مبانی دانش هندسه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۹۳) و به کتاب زیج در علم نجوم (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۹۳) هم اشاره کرده است. در ضمن، او در باب تعلیمات متأثر از ریاضی‌دانان یونانی بود و به گفته ویدمان، «بدون شک خوارزمی در زمینه ریاضیات از آثار دانشمندان یونانی همچون اقلیدس، نیکوماخوس، هیرو، فیلون و غیره بهره برده است». (ویدمان، ۱۴۱۸: ۱۷) تأثیر تعلیمی و نظام طبقه‌بندی رازی بر قسمت کیمیا (باب نهم از مقاله دوم) نیز هویداست و این قسمت، تقریباً به طور کامل رونوشت یا اقتباسی از المدخل‌التعلیمی و المدخل‌البرهانی رازی است. (جوهرچی، ۱۳۹۳: ۱۷۵/۱۹).

العین فراهیدی، منبع اساسی خوارزمی در مفاتیح العلوم

همان گونه که اشاره شد بیشترین ارجاع خوارزمی در کتاب مفاتیح العلوم به کتاب مشهور العین فراهیدی است. خلیل بن احمد فراهیدی فرهنگ نامه بزرگ العین را با عقلی ریاضی به شکلی منحصر به فرد نگاشت.^۱ او با نگارش این اثر نقشی منحصر به فرد در تأسیس علم معاجم، استخراج مسائل نحو و عروض و تصحیح قیاس برپایه نظریه ای موسیقایی ایفا کرد (Sezgin, 2003: 1/9). پس از فراهیدی، شاگردش سیبویه با الکتاب به دستورنویسی صرف و نحو عربی همت گماشت و محمد بن ادريس شافعی (۱۰۵-۲۰۴ ق.) هم با الهام از استادش سیبویه بود که اصول فقه را در الکتاب (نامی همنام کتاب استاد) که بعدها به الرساله مشهور شد، مدون و مبوب کرد. شافعی با وضع قواعدی برای فقه و به کارگیری دقیق روش هایی همچون تمثیل و قیاس فقهی برای استنباط احکام توانست به خوبی رهیافتی روش شناختی و معرفت شناختی در اندیشه اسلامی پایه ریزی کند که تا به امروز همچنان اثرات آن به وضوح قابل مشاهده است.^۲ مرجعیت فراهیدی در نهضت واژه پردازی زبان عربی و نقش مؤثر آن در فرایند تبدیل شدن زبان عربی به زبان علم طبیعتاً توجه اندیشمندان مسلمان و از جمله طبقه کاتبان و دبیران را هم به خود جلب کرد که نمونه بارز آنها ابو عبدالله خوارزمی است که تلاش نمود فرهنگی از اصطلاحات به کار رفته در علوم گوناگون تدوین و تبویب کند. پس بی سبب نیست که خوارزمی در نگارش فرهنگ اصطلاحات علمی خود، یعنی مفاتیح العلوم، بیش از هر شخص دیگری به فراهیدی استناد جسته است.^۳

۱. او ترتیب حروف لغت نامه اش را با توجه به مخارج این حروف به شیوه دانشمندان سانسکریت هندی از حلق تا لب تدوین و تنظیم کرده است؛ (ن. ک. الفراهیدی، ۱۴۰۵ ق؛ التّدیم، ۱۴۳۰ ق؛ ۱۱۳-۱۱۵) به گفته جابری این اثر بزرگ بنا به گفته ی برخی مورّخان مشتمل بر بیش از ۱۲ میلیون ماده لغت ۲ تا ۵ حرفی بود که فراهیدی تنها لغات مستعمل را از میان آنها نگه داشت؛ (الجابری، ۲۰۰۶ م: ۸۱-۸۲، ۱۲۴) اما طراپیشی این دیدگاه اغراق آمیز را رد کرده و آن را حداکثر مشتمل بر ۲۱۹۵۲ ماده دانسته است. (طراپیشی، ۲۰۰۲ م: ۲۱۷-۲۳۲)

۲. جابری این نظام بندی را در قالب یکی از نظام های معرفتی حاکم بر فرهنگ عربی یعنی «نظام بیانی» قابل دفاع و تبیین شمرده است. او نسبت میان «علم اصول» را به فقه همچون نسبت میان «منطق» به فلسفه دانسته و جایگاه اصول فقه شافعی در نظام بیانی را همچون جایگاه منطق ارسطویی در نظام برهانی و «قواعد روش» دکارت در تکوین عقل اروپایی شمرده است؛ بر همین اساس، وی از شافعی به عنوان بزرگترین شریعت گذار عقل عربی نام برده است. (الجابری، ۲۰۰۶ م: ۱۰۰-۱۰۶)

۳. همان گونه که اشاره شد وی در بیان معنای قلس و وسق و یمین الغموس در علم فقه، و در بیان معنای آیس در علم کلام، و واژه های آنفله و ملاح در آیین دبیری، و جواس در باب فلسفه، و نمس، الشوصه، اطریه و قرانی، هلیون، آنبجات و مراهم در علم طب، و جذاء و بُرجان در علم عدد، و هندسه در باب هندسه، فلک در علم نجوم، صنج در علم

زبان‌شناسان عرب، اعم از عاربه و مستعربه، با دقت در کیفیت تولید صدا از حلق تا لب به شکل حروف و چگونگی ترکیب این حروف برای ساخت کلمات، از ثنایی تا خماسی، و ریخته‌شدن الفاظ و واژه‌های تولید شده در قالب و صیغه‌هایی آهنگین و موسیقایی به‌خوبی اهمیت دانش موسیقی و ریاضی را به‌عنوان ابزاری اساسی برای معرفت و شناخت زبان برای آیندگان به تصویر کشیدند؛ تصویری که نمونه‌اعلای اولیه آن بی‌شک در قالب کتاب العین فراهیدی به‌خوبی برای ما جلوه‌گری می‌نماید. «زبان» در چنین شرایطی واژه‌ها را به این دلیل که ممکن هستند، درست می‌شمرد و نه به این دلیل که از محیطی تجربی و واقعی، داده‌هایی استقرایی و یا تجربه‌ای اجتماعی گرفته شده‌اند.

علوم دخيله

علوم دخيله يا همان و علوم اوائل يا علوم مردم غير عرب از نگاه ابو عبدالله خوارزمي عبارت‌اند از: ۱- فلسفه؛ ۲- منطق؛ ۳- طب؛ ۴- ارثماطیقي يا علم عدد؛ ۵- هندسه؛ ۶- نجوم؛ ۷- موسیقي؛ ۸- حیل [مکانیک]؛ ۹- کیمیا (الخوارزمي، ۱۸۹۵: ۵). اما علوم اوائل از نگاه فارابی و به تقلید از ارسطو به دو بخش تقسیم می‌شد: ۱- علوم نظری؛ ۲- علوم عملی. علوم اوائل يا علوم قدما در برابر علوم شرعیه يا عربیه، به علومی گفته می‌شد که از راه ترجمه کتب یونانی به عربی به عالم اسلامی راه یافته بود، و شامل علوم ریاضی، طبیعی، نجوم، موسیقي، منطق و فلسفه بود، و گاهی علوم خفیه همچون علوم طلسمات، احکام نجوم و کیمیا را نیز در بر می‌گرفت.^۱

پایه‌های اولیه ظهور فلسفه را هم باید در علوم اوائل و به‌ویژه فلسفه طبیعی و تعلیمی و بالأخص دو علم پزشکی و ستاره‌شناسی یافت، که این هر دو علم از مشغله‌های اصلی فلاسفه در دوران باستان و بلکه قرون وسطا بوده است. از علوم فلسفی نزد محمد بن اسحاق ندیم می‌توان با اصطلاح علوم قدیمه یاد کرد. از مقاله هفتم کتاب الفهرست چنین برمی‌آید که محمد بن اسحاق ندیم علوم قدیمه را شامل این علوم می‌دانست: ۱- فلسفه طبیعی؛ ۲- علوم تعلیمی؛ و ۳- علوم پزشکی. البته او در این مقاله پیش از هر علمی به فلسفه اشاره کرده و آن را به نوعی مادر همه علوم دانسته است؛ او حتی از برخی

موسیقی و به‌ویژه در وجوه اعراب و توابع آن، در علم نحو به آراء خلیل بن احمد فراهیدی استناد جسته است؛ برای نمونه نک. الخوارزمي، ۱۸۹۵: ۱۱، ۱۴، ۲۱، ۲۲۳-۲۳۷.

۱. نک. دایرةالمعارف فارسی مصاحب، ج ۲، ص ۱۷۵۹، ذیل مدخل «علوم اوائل».

ریاضی دانان و یا پزشکان با تعابیر فلاسفه ریاضی و یا فلاسفه پزشکی یاد کرده است. (ندیم، ۱۳۶۶:

۳/۱، ۲۳۸-۳۰۳)^۱

واژگان دخیله در مفاتیح العلوم

شاید بتوان گفت که بزرگترین ارزش این کتاب برای یک زبان‌شناس بحث تحول زبانی و نهضت واژه‌پردازی در قلمرو مسلمانان طی سده‌های نخستین است که مفاتیح العلوم خوارزمی کلیدهای فراوانی برای فهم بهتر این بحث مهم به دست پژوهشگر علم زبان‌شناختی می‌دهد: «زیرا صرفنظر از گروه انبوهی واژه‌های تازی بیش از ۳۰۰ واژه فارسی، ۱۰۰ واژه یونانی، ۲۵ واژه لاتن [لاتین]، چندین واژه خوارزمی، ترکی، مروی، سریانی، ۲۰ واژه هندی و غیره در آن گرد آمده است. به کمک این واژه‌ها و دسته‌بندی آنها در می‌یابیم که مثلاً کدام دانش یا دانشها در نزد کدام قوم بیشتر رونق داشته و در کجا ناشناخته بوده است. به‌دست‌آویز چنین مطالعه‌ای می‌توانیم بفهمیم که مثلاً فلسفه، موسیقی، منطق، داروسازی، اندازه‌گیری، امور لشکری، ستاره‌شناسی، مکانیک (علم الحیل)، کیمیا و غیره خاص یونانیان؛ ستاره‌شناسی، موسیقی، مکانیک، کیمیا، اصطلاحات دیوانی، پزشکی و داروسازی در حد ایرانیان؛ اصطلاحات دینی (اسلامی)، ادبی و مانند اینها در انحصار اعراب بوده است. ارزش دیگر کتاب در «آواشناسی» بوده که خود بخشی از زبان‌شناسی است. چگونگی تبدیل: پ، چ، گ، ک، ش فارسی به ب، ف، ج، ق، س در عربی، و به‌همین ترتیب پ، ک یونانی به ب، ف، ق در عربی و مانند اینها در این کتاب به‌خوبی نمایان شده و مطالعه آن بسی سودمند و در عین حال لذت‌بخش است.» (روح‌بخشان، ۲۸۵)

ما از طریق این کتاب می‌توانیم با کاربرد بسیاری از اصطلاحات در جامعه آن زمان و حتی تا اندازه‌ای میزان کاربرد آنها در مناطق مختلف آشنا شویم؛ برای مثال، خوارزمی از ذکر اصطلاحات فلسفه عملی خودداری می‌کند و می‌نویسد: «اصطلاحات اهل این دانش میان خاص و عام مشهور است» (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۲۸). وی سفتجه [=سفته]، مُسْتَاة [=سد] و تسجیع را واژه‌هایی شناخته‌شده می‌داند و در توضیح آنها به «معروف است» بسنده می‌کند. در باب اوزان و مقادیر مورد استفاده در دیوان

۱. به‌عنوان مثال، ابن‌صاعد آندلسی هم مانند محمد بن اسحاق ندیم زمانی که به اندیشمندان بزرگ یونانی همچون افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس و بطلمیوس اشاره می‌کند، از همه آنها با تعبیر فیلسوف یاد می‌کند (ابن‌صاعد، ۱۹۱۲م: ۴۸).

خزانه می‌توان فهمید که یک دینار = ۶ دانق = ۲۴ طسوج = ۲۰ قیراط = ۳۶ حبه = ۱۰۸ شعیره [=جو] است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۴ و ۷۰) توجه فراوان به اوزان، مقادیر و اندازه‌ها و استفاده از کسر در بیان دقیق آنها از نکات قابل تأمل دیگر این کتاب می‌باشد. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۴، ۶۷-۷۰، ۱۶۹-۱۷۱) وی با کاربرد صفر، ضرب، تقسیم، جذر و انواع حسابهای جبر و مقابله، خطا، تدبیرالحشو، حساب الدرهم و الدینار و حساب الدیباچ، جیب مستوی و معکوس و انواع چندوجهی‌های منتظم و اجسام بیضوی و حلقوی و استوانه‌ای و مخروطی و هلیجی و عدسی در علم عدد و حساب، آشنایی داشته است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۸۳-۱۸۹ و ۱۹۶-۱۹۹) ما در اینجا فهرستی از واژگان دخیله که خود خوارزمی به دخیله بودن آنها اشاره دارد، می‌پردازیم:

۱. فارسی: فجر اول: در عربی ذنب‌السرطان یعنی دُم گرگ نام دارد که در فارسی صبح نخست یا صبح کاذب نامیده می‌شود. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶)

زندى [زندیک]: این کلمه در لغت تازی معرب شده و به یک نفر از فرقه مزدکیه، زندیق گفته‌اند و جمع آن رَنداقه است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۳۹)

أوارج: این کلمه معرب آواره است و در فارسی معنی منقول [=دفتر یادداشت] می‌دهد. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۵۷)

روزنامج [=روزنامه]: یعنی یادداشت روزانه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۵۷)

تأریج: گفته‌اند این کلمه فارسی و معنایش نظام و ترتیب است. احتمالاً مصدر باب تفعیل از کلمه أوارج است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۵۸)

أنجیذج: به معنی ملقوت است، این کلمه فارسی معرب شده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۰)

أوشنج: تفسیر این کلمه مطوی و مجموع است. این کلمه نیز فارسی معرب شده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۱)

جزیه: این کلمه معرب گزیت است که در فارسی به معنی خراج و مالیات است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۱)

طسق: این کلمه را در فارسی تشک می‌گویند که به معنی اجرت و دستمزد است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۲)

برید: کلمه‌ای است فارسی و در اصل بُریده ذَنب [=بریده دم] بوده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۵)

فُرانیق: معنی آن در فارسی پروانه است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۵)

آسگدار: کلمه‌ای است فارسی و معنی آن «از کوداری» است، یعنی: از کجا داری؟ (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۵)

دیوان گسّتبزود: که از کلمه کاست افزود به معنی کاهش و افزونی معرب شده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۶۹)

تاریخ: بنابر آنچه روایت شده این کلمه فارسی است و اصلش «ماه‌روز» بوده است که معرب شده، این اشتقاق بعید به نظر می‌رسد، ولی [در کتب] آمده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۷۷)

بیض نیم‌پرشت: این کلمه فارسی است، یعنی تخم مرغی که گرم کنند تا نیم‌بند شود، ولی کاملاً پخته نشود. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۰)

فراریج: جوجه‌ها، این لغت فارسی معرب شده است و جمع فرّوج است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۰)

حزاء: گیاهی است که به سبب بوی خوشش به کرفس شباهت دارد، این گیاه را به فارسی دینارویه می‌گویند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۰)

امیرباریس: به فارسی زرشک، زرت، زرگ می‌گویند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۰)

شحم حنظل: دارویی است که آن را به فارسی گبسته می‌گویند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۴)

پیروح: در فارسی هزارگشای است که تفسیر آن می‌شود دارویی که هزار گره را می‌گشاید. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۴)

أظفار: به فارسی ناخنه [ناخنک] گویند و در ساختن بوی خوش به کار می‌رود. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۴)

هندسه: کلمه‌ای است فارسی که معرب شده و از لغت فارسی اندازه به معنی مقدار گرفته شده است... دیگری گفته است: این کلمه معرب اندیشه به معنی فکر است، و این درست نیست، زیرا در کلام بعضی از فارسی‌زبانان این جمله آمده است: اندازه با اخترشماری باید، یعنی هندسه به احکام نجوم نیازمند است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۹۳)

کواکب سیّاره: زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد، قمر، که نام آنها در فارسی می‌شود: کیوان، هرمز، بهرام، خور، ناهید، تیر، ماه. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۰۳)

زیج: ... این کلمه در فارسی زه به معنی وتر است که معرب آن زیج شده و جمعش زیجه است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۰۹)

زائجه: صورتی مربع یا مدور است که برای تعیین مواضع ستارگان در فلک می سازند تا در هنگام اظهار نظر در مولد یا غیر آن، در آن بنگرند این کلمه از زایش فارسی مشتق شده که به معنی مولد است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۰۹)

مطالع الفلک المستقیم: آن را به فارسی جوی راست می گویند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۰)

جوزهر: دو نقطه ای است که آن دو نقطه دو دایره از افلاک را قطع می کنند، این دو نقطه را عُقْدَتین می نامند، جوزهر کلمه ای فارسی است که معرب شده گوزچهر است یعنی صورت جوز، برخی گفته اند گوی چهر است به معنی صورت گوی، اولی صحیح تر است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۰)

اوج: این کلمه فارسی است و آن اوگ بوده، برخی گفته اند اَوْزَه بوده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۱)

خاصه: حرکت خود ستاره است در فلک التدویر که آن را حصّه می نامند، و آن را در فارسی کَنَدَر می گویند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۲)

گردجه: کلمه ای است فارسی و معنی آن قطعه است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۳)

وبال: برجی است که مقابل بیت است، و آن بطیارج معرب از پتیارة فارسی و برج هفتم از هر بیت است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۵)

کنارروزی: ستاره ای است که در سرشب دیده می شود.

کنارشبی: ستاره ای است که هنگام صبح دیده می شود، و این دو کلمه فارسی هستند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۷)

کدخداه: برخی گفته اند: هیلج در فارسی به معنی همسر مرد است، و کدخداه همان زوج یا شوهر است، و معنی آن ربّ البیت [خدای خانه] است، زیرا کدّه به معنی خانه است و خداه به معنی رب است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۸)

مُستق: ساز مردم چین است که از چند نی به هم پیوسته ساخته می شود و نامش در فارسی بیسه مُشته است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۶)

صنّج: به فارسی چنگ است و از سازهای زهی است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۶)

بربط: و آن عود است، این کلمه فارسی است و اصل آن بَرِیت بوده، یعنی سینه مرغابی (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۶)

دساتین: پرده هایی است که بر دسته سازهای زهی بسته می شود و انگشتان نوازنده روی آنها قرار می گیرند و مفردش دستان است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۶)

- دستان: نام هر لحنی از لحن‌های منسوب به باربد است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۶)
- بیرم: به آن بارم نیز می‌گویند. بارم لغتی فارسی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳۵)
- می‌دزد: این کلمه در فارسی به معنی رباینده می و شراب است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳۹)
- مهندم: لغت فارسی معرب شده است، و آن از کلمه هَندام [اندام] فارسی مشتق شده و معنی آن چسبیدن چیزی است به چیز دیگر، به طوری که جدا کردن این شی ممکن نباشد، یعنی بدون آنکه آن را چسبانیده یا لحیم کرده باشند، در جای خود استوار است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳۹)
- تَخَاتِج: این کلمه جمع تَخْتَجَه و به معنی آلوار است که از لغت فارسی تخته معرب شده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳۹)
- سُرِن الرَّحَى: پروانه‌ای است که با ریزش آب می‌چرخد. بَرکاتُ السُّرِن پره‌های این پروانه است، این کلمه فارسی معرب شده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۴۰)
۲. یونانی: واژه قانون الخراج از یونانی [گازت] معرب شده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۵۸)
- فلسفه: این کلمه از فیلاسوفیا مشتق شده و یونانی است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۲۷)
- ایساغوجی: به معنی مدخل یا مقدمه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۳۷)
- قاطیغوریاس: در یونانی به مقولات گفته می‌شود. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۳۸)
- تَریاق: از لغت تیریون یونانی مشتق شده، و آن اسم است برای زهر بعضی از حیوان‌ها، مانند افعی و امثال آن (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۷)
- جومطریا: نام یونانی علم هندسه است، و آن را صنعت تعیین مساحت می‌گویند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۹۳)
- علم نجوم: این دانش را به عربی تنجیم و به یونانی أَصْطُرْنومیا می‌گویند که اصْطُر به معنی ستاره و نومیا به معنی دانش است.
- لورا: نهمین صورت فلکی است، معنی آن در یونانی صَنْج است، به واسطه نورش آن را صَنْج می‌گویند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۰۴)
- آفِجیون: در یونانی به معنی اوج است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۱)
- آفرِجیون: به یونانی به معنی حسیض است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۱)
- برکسیس: یعنی اختلاف‌المنظر، و آن لفظی یونانی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۱)

أَصْطَرلاب: در یونانی به این ابزار **أَصْطَرلابون** می‌گویند، و **أَصْطَر** به معنی ستاره و **لابون** به معنی آینه است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۹)

موسیقی: معنی این کلمه ترکیب الحان است، و این لفظ یونانی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

موسیقور و موسیقار: نام نوازنده و آهنگساز است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

ارغانون: آلتی است که مردم یونان و روم به‌کار می‌برند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

شلیاق: سازی زهی است که مردم یونان و روم به‌کار می‌برند (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

لور: به یونانی همان چنگ است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

قیتاره: ساز مردم یونان و روم است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

صناعة الحِیل: این دانش را به یونانی **منجانیقون** [مکانیک] می‌گویند و یکی از اقسام آن جرّاثقال با نیروی اندک است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳۵)

برطیس: فلکه بزرگی است که در داخلش محوری قرار دارد که به‌وسیله آن محور اثقال را بلند می‌کنند، و تفسیر آن در یونانی **محیطه** است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳۵)

مخل: لغتی یونانی است. تخته گرد یا هشت‌گوشه‌ای است که به‌وسیله آن اجسام سنگین را به حرکت در می‌آورند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۳۵)

۳. **هندی: نارچیل:** جوز هندی [نارگیل] (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۰)

صُبّار: تمر هندی تازه (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۰)

بَسبَاسَه: پوست جوز هندی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۲)

دارشیشغان: ریشه سنبل هندی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۲)

حَبّ الثَّیْل: قَرَطَم هندی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۲)

حُصَصْ هندی: عصارة درخت زرشک است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۲)

طاليسْفَر: پوست درخت [زیتون هندی] است که در هندوستان به‌دست می‌آید. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۲)

ساذج: گیاهی است که در بعضی از سرزمین‌های هند می‌روید. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۳)

فاغره: ریشه نیلوفر هندی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۳)

أَطْرِیْقَل: این دارو را به هندی تری‌آبهل می‌گویند، یعنی ترکیب شده از سه ماده که عبارتند از: اِهْلِيلَج اصفر و بَلِيلَج و اَمَلَج. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۷)

۴. سندی: **بَهْطَه**: این کلمه سندی است و به معنی برنجی است که با شیر و روغن می‌پزند. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۰)

۵. سریانی: **فیل زهرج**: در لغت سریانی به معنی زهره فیل است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۲)
بحران: حالتی است که به بیمار دست می‌دهد، یعنی ناگهان استفراغ می‌کند و دگرگونی بسیار در او دیده می‌شود ... این کلمه سریانی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۷۲)

کبسه: لغت سریانی است که معرب شده است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۲۱۳)

۶. رومی: **مِیْعَه**: صمغ درختی است در روم. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۳)

سِیسالیوس: آنجذان رومی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۳)

قَرْدَمَانَا: کَرَوِیای رومی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۴)

جَنْطِیَانَا: ریشه سنبل رومی است. (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۶۳)

نتیجه‌گیری

کتاب مفاتیح‌العلوم را می‌توان یکی از نخستین فرهنگ‌های اصطلاحات علوم در زبان عربی دانست که توسط یک دبیر و کاتب ایرانی مسلمان نوشته شده است. همانگونه که برای اولین بار در بررسی منابع این اثر نشان داده شده است، مفاتیح‌العلوم تا حد زیادی متأثر از کتاب العین فراهمی است و در واقع کتاب العین را می‌توان دایرة‌المعارفی عمومی شمرد که زمینه را برای خلق این فرهنگ اصطلاحات تخصصی هموار کرد. مفاتیح‌العلوم را به تسامح یکی از اولین دانشنامه‌های جهان اسلام نیز می‌توان به حساب آورد که اصطلاحات تخصصی هر علمی را بر اساس یک طبقه‌بندی مشخص عرضه کرده است. همچنین، خوارزمی از جمله اولین نویسندگان مسلمانی است که تاریخ را علم شمرده و در زمره علوم جای داده است. هدف مؤلف از تألیف این کتاب، نگارش کتابی در تعریف واژگان تخصصی علوم گوناگون در زبان عربی بود و بر همین اساس هم از شمار علوم که فارابی در احصاء‌العلوم به آنها اشاره کرده است، فراتر رفته و به علوم چون طب و کیمیا هم پرداخته است. این کتاب در دو مقاله و پانزده باب و نود و سه فصل تنظیم شده است. مقاله اول، شامل: علوم شریعت و علوم عربی مرتبط با آن و مقاله دوم، شامل: علوم مردم غیر عرب، که علوم شریعت و علوم عربی مرتبط با آن از نظر خوارزمی عبارت‌اند از: ۱- فقه؛ ۲- کلام؛ ۳- نحو؛ ۴- آیین دبیری؛ ۵- شعر و عروض؛ ۶- اخبار و تاریخ. اما علوم مردم غیر

عرب هم: ۱- فلسفه؛ ۲- منطق؛ ۳- طب؛ ۴- ارثماطیقی یا علم عدد؛ ۵- هندسه؛ ۶- نجوم؛ ۷- موسیقی؛ ۸- علم حیل [مکانیک] و ۹- کیمیا هستند.

ابوعبدالله خوارزمی در تألیف کتاب مفاتیح‌العلوم به منابع مختلف در علوم گوناگون از جمله لغوی، فقهی، عروضی، فلسفی و کلامی مراجعه کرده و به نام شخصیت‌هایی چون ابوحنیفه، مالک بن انس، داود بن علی اصفهانی، خلیل بن احمد فراهیدی، ابوعلی بصیر، منصور، خلیفه عباسی و عمر بن خطاب، امرؤالقیس، ابوتمام، جریر، جعدی، بشار، طرفة، ابوزید، اصمعی، عبدالله بن مقفع و ابن-دُستویه، نویسنده کتاب تصحیح‌الفصیح، اشاره کرده است. در ضمن، خوارزمی نام کتاب‌هایی چون دیوان کستبزد (که ظاهراً یکی از کارهای آن خبر دادن از تحول اسمی به اسم دیگر بوده است)، سمع-الکیان (به سریانی شمعاکیانا) در باب فلسفه، ایساغوجی نوشته فورفریوس، قاطیغوریاس، باری-ارمیناس، آنولوطیقا، افودقطیقی، طوبیقی، سوفسطیقی، ریطوریقی و بالأخره بیوطیقی در علم منطق، التفسره [کنایه از بول] نوشته ایوب رهاوی، اسطقسات نوشته اقلیدس در باب اصول و مقدمات یا مبانی دانش هندسه و کتاب زیج در علم نجوم را هم در اثرش ورده است.

ارزش مهم دیگر این کتاب در زبان‌شناسی است، که با توجه به واژگان دخیله و کاربرد آنها در هر علمی می‌توان میزان تأثیرگذاری تمدن‌های دیگر بر تمدن اسلامی را در علوم مختلف مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. در این کتاب می‌توان اصطلاحات مختلفی را در علوم گوناگون از میان زبان‌هایی چون فارسی، یونانی، لاتین، خوارزمی، ترکی، مروی، سریانی و هندی، علاوه بر عربی مشاهده کرد. فهرست شماری از واژگان دخیله که خود خوارزمی هم به دخیله بودن آنها اشاره دارد، عبارت‌اند از: ۱- در زبان فارسی: آوارج: رزنامج تأریج آنجیذج آوشنج جزیه طسق، برید، فرائق، آسکدار، دیوان کستبزد، تاریخ، بیض نیمبرشت، فراریج، دینارویه، امبرباریس، کبسته، هزارگشای، ناخنه، هندسه، کیوان، هرمز، بهرام، خور، ناهید، تیر، ماه، زیج، زانجه، جوی راست، جوزهر، اوج، خاصه، گردجه، وبال، کنارروزی، کنارشی، کدخداه، هیلاج، مستق، بیشه‌مشته، صنج، بربط، دساتین، بیرم، می‌دزد، مهندم، تختنج، سرن‌الرحی، برکارالسرن؛ ۲- در زبان یونانی: گازت، فلسفه، ایساغوجی، قاطیغوریاس، تریاق، جومطریا، اصطنومیا، لورا، آفیجیون، آفریجیون، برکسیس، اصطرلاب، موسیقی، موسیقور و موسیقار، ارغانون، شلیاق، لور، قیتاره، منجانیقون [مکانیک]، برطیس، منخل؛ ۳- در زبان هندی: نارجیل، صُبار، بسباسه، دارشیشغان، قَرم، حُصَص، طالیسفر، سادج، فاغره، اطرِیفَل؛ ۴- در زبان سندی: بهَطَه؛ ۵- در زبان سریانی: فیل-زهرج، بحران، کبیسه؛ ۶- در زبان رومی: میعه، آنجُدان، قَردمانا، جَنطیانا.

منابع

- الآلوسی، حسام محیی‌الدین (۱۹۸۵م). *فلسفة الكندی: آراء القدامی و المحدثین فيه*، بیروت: دار الطلیعة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، أيلول (سبتمبر).
- ابن خلّکان (۱۳۶۴). *وفیات الأعیان و انباء انباء الزمان*، حققه الدكتور احسان عباس، المجلد السادس، قم: منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثانية.
- ابن صاعد الأندلسی، قاضی ابوالقاسم. *طبقات الأمم*، التحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.
- إخوان الصّفاء (۱۹۹۵م/۱۴۱۵ق). *رسائل إخوان الصفاء و خلائان الوفاء*، الإعداد و التحقيق: الدكتور عارف تامر، بيروت-باريس: منشورات عويدات، الطبعة الأولى.
- إخوان الصّفاء (۱۴۱۲ق). *رسائل إخوان الصفاء و خلائان الوفاء*، ۴ مجلّات، التقديم: بطرس البستاني، بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة الأولى.
- اسلامی، سیّد حسن (۱۳۸۷). «چهارگانه جابری (۱): عقل عربی از ادّعا تا اثبات»، دوماهنامه آئینه پژوهش، دوره ۱۹، شماره ۲.
- اسماعیل، فاطمة اسماعیل محمّد (۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م). *منهج البحث عند الكندی*، فیرجینیا: المعهد العالمی للفکر الإسلامی، الطبعة الأولى.
- بکّار، عثمان (۱۳۸۱ش). *طبقه بندی علوم از نظر حکمای مسلمان*، مقدمه: دکتر سیّد حسین نصر، مترجم: جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ نخست.
- الجابری، محمّد عابد (۲۰۰۶م). *نقد العقل العربي (۱): تكوين العقل العربي*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة التاسعة، كانون الثانی/يناير.
- الجابری، محمّد عابد (۲۰۰۴م). *نقد العقل العربي (۲): بنية العقل العربي*، دراسة تحليليّة نقدیّة لنظم المعرفة فی الثقافة العربيّة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة السابعة، تشرين الثانی/نوفمبر.
- جوهرچی، محمّد (۱۳۹۳ش). «رازى، محمّد بن زکریّا: ۵- کیمیای رازی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۹، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامى.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله الشهير بحاجی خلیفه و بکاتب چلبی (۱۳۶۲ق). *كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون*، المجلد الثانی، عنی بتصحيحه و طبعه عن نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات و

اللواحق من بعده و تعلیق حواشیه ثم بترتیب الذیول علیه و طبعها محمد شرف‌الدین یالتقایا و رفعت بیگلر الکلیسی، طبع بعناية وكالة المعارف الجلیلة فی مطبعها البهیة.

خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن احمد بن یوسف (۱۸۹۵م). *مفاتیح‌العلوم*، ویراستار: جی. فان فلوتن، لیدن.

خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن احمد بن یوسف (۱۳۶۶ش). *ترجمة مفاتیح‌العلوم*، ترجمة حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن احمد بن یوسف (۱۴۲۸ق). *مفاتیح‌العلوم*، تألیف: أ.د. عبدالأمیر الأعسم، الطبعة الاولى، بیروت: دارالمناهل للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۸هـ/۲۰۰۸م.

خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن احمد بن یوسف (۱۴۰۴ق). *مفاتیح‌العلوم*، حققه و قدم له و وضع فهرسه ابراهیم الابیاری، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۴هـ/۱۹۸۴م.

دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۲ش). *عصر ایمان (بخش چهارم تاریخ تمدن)*، مترجمان: ابوالقاسم صارمی و دیگران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.

روح‌بخشان، عبدالمحمد. «مفاتیح‌العلوم»، *راهنمای کتاب*، جلد دوازدهم، صص ۲۸۴-۲۸۹
زرکلی، خیرالدین (۱۹۹۹م). *الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین)*، الجزء الخامس، الطبعة رابعة عشر، بیروت: دارالعلم للملایین، شباط/فبرایر.

سلطانخواه، امین (۱۳۷۴ و ۱۳۷۵ش). *تجزیه و تحلیل هنری سازشناسی مفاتیح‌العلوم خوارزمی*، استاد راهنما: تقی بینش، تهران: دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی، شماره ثبت: ۱۶۴۰۷ (دانشکده هنرهای زیبا: ۴۰۶۵).

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۶۵ش). *نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحكماء)*، مترجم: مقصودعلی تبریزی، با دیباچه‌ای درباره‌ی تاریخ‌نگاری فلسفه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمدسرور مولائی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نخست.

طرایشی، جورج (۲۰۰۲م). *نقد نقد العقل العربی: اشکالیات العقل العربی*، بیروت: دارالساقی، الطبعة الثانية.

عبدالرازق، مصطفی (۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م). *فیلسوف العرب و المعلم الثانی*، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

الفارابی، ابونصر (۱۹۴۹م). *إحصاء العلوم*، حققه و قدّم له و علّق عليه الدكتور عثمان امين، مصر: دارالفكر العربی، الطبعة الثانية.

الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *الجمع بين رأى الحكيمين: افلاطون الإلهي و ارسطوطاليس*، المقدمة و التعليق: الدكتور البير نصری نادر، تهران: انتشارات الزّهاء، الطبعة الثانية.

الفارابی، ابونصر (۱۹۸۶م). *كتاب الحروف*، المقدمة و التحقيق و التعليق: محسن مهدي، بيروت: دارالمشرق.

فاضلی، الدكتور خولة عيسى صالح (۱۴۲۵ق). «آلية المصطلحات الادارية الواردة في كتاب مفاتيح-العلوم للخوارزمي». *آفاق الحضارة الإسلامية*، العدد: الرابع عشر، السنة: السابعة، شعبان.

فدايي عراقی، غلامرضا (۱۳۸۹ش). *طرحی نو در طبقه بندی علوم*، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، چاپ نخست، زمستان.

الفراهیدی، ابو عبد الرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۵ق). *كتاب العين*، التحقيق: الدكتور مهدي المخزومي و الدكتور ابراهيم السامرائی، قم: دارالهجرة، الطبعة الأولى.

الکندی، ابویوسف یعقوب بن إسحاق (۱۳۶۹ق). *رسائل الکندی الفلسفية*، حققها و اخرجها مع مقدمة لكل منها و تصدير واف عن الکندی و فلسفته: محمّد عبد الهادي ابوريدة، القاهرة: دارالفكر العربی، الجزء الأول.

الکندی، ابویوسف یعقوب بن إسحاق (۱۳۷۲ق). *رسائل الکندی الفلسفية*، حققها و اخرجها مع مقدمة لكل منها و تصدير واف عن الکندی و فلسفته: محمّد عبد الهادي ابوريدة، القاهرة: دارالفكر العربی، الجزء الثاني.

محجوب، فاطمه. *الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية*. المجلد السادس عشر، القاهرة: دارالغد العربی. مقریزی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن علی بن عبد القادر العبيدي (۱۴۱۸ق). *المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار*، ۴ مجلدات، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى.

النديم، ابوالفرج محمّد بن اسحاق (۱۸۷۱ و ۱۸۷۲م). *كتاب الفهرست*، نشره جوستاف فلوجل (۱، ۲)، لايتسك.

النديم، ابوالفرج محمّد بن اسحاق (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م). *كتاب الفهرست (آلّفه سنة ۳۷۷ق.)*، قابله علی أصوله و علّق عليه و قدّم له: الدكتور أيمن فؤاد سيّد، لندن: مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي.

الندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق (۱۳۶۶ش). *الفهرست*، ترجمه و تحقیق: محمدرضا تجدد، به کوشش: مهین جهان‌بگلو (تجدد)، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

وسل، ژیوا (۱۳۶۸ش). *دائرةالمعارف‌های فارسی*. مترجم: محمدعلی امیرمعزی، تهران: انتشارات توس، چاپ اول.

ویدمان (۱۴۱۸). «الخوارزمی»، *دائرةالمعارف‌الاسلامیة* (أصدر بالألمانية و الإنجليزية و الفرنسية و اعتمد فی الترجمة العربية علی الأصلین الإنجلیزی و الفرنسی)، المجلد التاسع، یصدرها باللغة العربية: احمد الشنتاوی، ابراهیم زکی خورشید، عبدالحمید یونس، دارالفکر.

هاشمی، سید احمد (۱۳۸۳ش). «تکوین و تطوّر شیوه‌های تفکر در نخستین سده‌های اسلامی»، *مجلّة تاریخ علم*، تهران: پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران، شماره دوم، پاییز.

Baeumker, Clemens (1916). „Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum): Ein mittelalterliche Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften“, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Texte und Untersuchungen, Bd. XIX, Heft 3, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Sabra, A.I. (1978). “al-Khwarazmi”, *The Encyclopaedia of Islam*, v. IV (Iran-Kha), Leiden: E.J.Brill.

Sezgin, Fuat (2003). *Wissenschaft und Technik im Islam*, Band I (Einführung in die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften), Band II (1. Astronomie), Band III (2. Geographie; 3. Nautik; 4. Uhren; 5. Geometrie; 6. Optik), Band IV (7. Medizin; 8. Chemie; 9. Mineralien), Band V (10. Physik und Technik; 11. Architektur; 12. Kriegstechnik; 13. Antike Objekte), *Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Herausgegeben von Fuat Sezgin, in Zusammenarbeit mit Carl Ehrig-Eggert, Ekhard Neubauer and Mazen Amavi, Frankfurt am Main.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال سوم (دوره جدید) / شماره دهم / زمستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.3.10.5.7

اثرگذاری تمدن اسلامی بر استفاده از تکنولوژی و فناوری در عصر اطلاعات

علی نجات بخش اصفهانی^۱ / اسید علی قریشیان^۲

(۹۸-۱۱۹)

چکیده

تمدن و تمدن سازی از قدیم دارای تاریخی با فراز و نشیب های فراوان بوده و تکنولوژی آن را دست خوش تغییرات شکلی و هویتی کرده است. تمدن اسلامی از برجستگی های مادی و معنوی ویژه ای برخوردار است. کشور ما نظام اسلامی را با الگوگیری از ویژگی های تمدن اسلامی و به برکت مجاهدات رهبری فقیدمان ایجاد کرد. اگر به تمدن اسلامی نگاهی تاریخی داشته باشیم، علیرغم کوشش حاکمان و زمامداران مصلح، دست استعمارگران با استفاده از ابزار فناوری و تکنولوژی غیرسازنده، تبلیغات مخرب و تهاجم فرهنگی با ترویج سبک زندگی تخریب گرایانه به دنبال استحاله این تمدن و نظام است. مسئله اصلی تحقیق این است که شجره طیبه، تمدن سازی اسلامی را حیات طیبه ای می دهد که با پیوند معنوی و سالم تکنولوژی، زندگی دنیوی و اخروی مسلمانان را ارتقا داده و از توطئه ها و رذیلت های تمدن غرب جلوگیری می کند و از ترویج فساد به وسیله فناوری ناسالم، که چالشی در سطح جامعه و سبک زندگی اسلامی است، ممانعت به عمل می آورد. سؤال تحقیق، میزان اثرگذاری تمدن اسلامی در استفاده از تکنولوژی و فناوری در عصر اطلاعات است. روش تحقیق توصیفی و تحلیل محتوا براساس مطالعه میدانی است. محققین ضمن بررسی شوک آینده و تأثیرات فناوری های غیر سازنده، ضرورت اخلاقی شدن تکنولوژی و پیوند آن را با اخلاق و تمدن اسلامی بررسی کرده و با ارائه مدل محقق ساخته با مشخص کردن اثرات تمدن اسلامی بر فناوری با الهام گیری از شجره طیبه اثرات فوق را تبیین و راهبردهای آسیب شناسانه را از این موضوع ارائه می نمایند.

واژه های کلیدی: تمدن اسلامی، حیات طیبه، سبک زندگی، تکنولوژی و عصر اطلاعات.

۱. دانشیار گروه مدیریت، دانشکده مدیریت، اقتصاد و حسابداری، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

s.a.ghoreyshyan@gmail.com

۲. مربی گروه مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. hany.orveh@gmail.com

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۲

مقدمه

هر مکتب و مذهبی، سبک زندگی خاصی برای بشر ارائه می‌دهد و مدعی است، جامعه مطلوب و زندگی سالم در نتیجه پیروی از نوع و روش زندگی است که ارائه می‌نماید. حقیقت این است وقتی سخن از سبک زندگی اسلامی و حیات طیبه به میان می‌آید، دو موضوع چستی سبک زندگی و آفت‌های عدم پیروی از سبک زندگی صحیح نیز مطرح می‌شود. ظهور تکنولوژی‌های نوین در عصر حاضر با لحاظ تحولاتی که همراه آن بوجود آمده است، بسیاری از کارکردهای عوامل تاثیرگذار در سبک زندگی از جمله خانواده‌ها را تحت تاثیر قرار داده است. امروزه با هجوم شبکه‌های ماهواره‌ای، ارتباطی و اجتماعی، که معلول و زائیده تکنولوژی هستند، بنیان‌های اعتقادی و اخلاقی فرهنگ‌های غنی نشانه گرفته شده و همچنین، غلبه اندیشه‌های مادی‌گرایانه و غیردینی بر زندگی باعث شده که زندگی هر روز از معنای اصلی خود به سوی معناهای نمادی و ساخته شده مبتنی بر همین تفکرات، گرایش پیدا کند. محققین در مطالعه مقطعی از تاریخ به مواردی از زندگی انبیا از جمله زندگی حضرت سلیمان نبی ۷ برخورد کرده‌اند که در ساختن معابد و مساجد و تمدن سازی نقش محوری ایفا نموده است. (الویری و مهدی نژاد، ۱۳۹۲: ۱۹۱)

استفاده از تکنولوژی پیشرفته در ابعاد گوناگون جغرافیایی، طراحی، معماری و استفاده از عناصر غیرطبیعی در ایجاد تمدن و اقدامات وسیع حکومتی و به‌کارگیری ابزار و تکنولوژی پیشرفته امواج استفاده از عناصر غیرانسانی و قدرت ماورایی و اعمال ولایت بر جنیان و بهائم و فرمان‌روایی بر باد و زمین و تصرف بر عالم طبیعت و ماورای عالم طبیعت برای ایجاد تمدنی متعالی و غیرقابل دسترس برای ابنای بشر و خلق کارهای بدیع، همگی از نقش آن پیامبر در تمدن‌سازی پرده برمی‌دارد. (پیمان، ۱۳۴۰: ۲۵۳-۲۵۲)

در کلام الله مجید آمده است: «خدا [رتبه] کسانی از شما را که به دین گرویده و کسانی را که دانشمندند [بر حسب] درجات بلند گرداند و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است». (مجادله: ۱۱) با اندک دقتی در مضامین آیات، روایات، احادیث و مفاهیم مرتبط با علم و استفاده از تکنولوژی، به‌صورت برجسته مشهود است که جایگاه عالمان، مقام بلند و رفیعی است و علم نافع بر علم مخرب برتری دارد. در کتاب بحار جلد ۵۴ تا ۶۳ به شکل مفصل موارد متعددی از اهمیت و جایگاه علم و فناوری آورده شده است و در اصول کافی، موضوع کتاب اول را علم و جهل تشکیل می‌دهد.

حضرت سلیمان براساس قول امام رضا (ع) از ساخت زره برای امرار معاش استفاده می‌کرده که این یک فعالیت صنعتی محسوب می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۷۴)؛ از طرفی یکی از شاخصه‌های اساسی فرآیند تمدن سازی اسلامی تولید علم، پیشرفت و تکنولوژی است. حضرت علی ۷ در نهج البلاغه آورده‌اند: مردم سه دسته‌اند: دانشمندِ ربّانی، طالبِ علم در مسیر نجات و رستگاری، و نابخردان بی سر و پایی که در پی هر بانگی به راه می‌افتند و با هر بادی به سویی می‌گریند، از نور دانش روشنایی نمی‌گیرند و به پایگاه استواری پناه نمی‌جویند. (نهج البلاغه، کلمات قصار: ۱۴۷) در سیره حضرت داود (ع) لباس رزم و ساخت زره های آهنین و آموزش فنون نظامی و تجهیزات و تسلیحات دفاعی مشاهده می‌شود، قرآن در این مورد می‌فرماید: «وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ...» (انبیا: ۸۰) تولید لباس و زره، به‌ویژه با عنایت به جمله «لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ» که عنوان حصن، دژ و سپر مطرح شده، بیشتر گویای حقیقت تولید ابزار و ادوات پدافندی و استفاده از علم و فناوری است.

همچنین حضرت ابراهیم و اسماعیل (ع) پس از تجدید بنای کعبه، دست به دعا برداشتند و از خداوند خواستند که پیامبرانی در میان فرزندان‌شان برانگیزد تا آیات الهی و کتاب و حکمت را به آنان تعلیم دهند و مردم را تزکیه کنند، از این رو آن دو بر کتاب و حکمت که از ارکان تمدن هست، تأکید دارند. همچنین می‌توان به اقدامات تمدن‌ساز یوسف صدیق ۷ و برنامه‌ریزی او برای تولید و مقابله با قحطی و خشکسالی و آینده‌نگری وی اشاره نمود، که مجموعه اقدامات آن حضرت خود از کتاب بزرگ برنامه‌ریزی، تقدیر، تدبیر، سیاست‌گذاری، مردم‌داری، انسجام، آینده‌نگری و تدابیر حکیمانه رونمایی می‌کند. (محمدی، ۱۳۹۹: ۱۲۷-۱۲۵)

غرض از ذکر این مختصر آن است که مسلمین زمانی می‌توانند آقایی و سیادت جهان را برعهده گیرند که از منظر علمی و با نگاه اجتهادی دارای تمدنی سرشار از تعالیم اسلامی پویا و به دور از کجی و انحراف باشند و نه تنها در توسعه علم در جامعه بکوشند بلکه با حرکتی شکوفا و تحول آفرین در تعامل میان تکنولوژی و تمدن اسلامی به مسیر دانش بشری و نهادهای علمی از طریق تمدن اسلامی اعتلا بخشند.

در همین راستا، مقاله حاضر تلاش دارد به تبیین فرضیه اصلی بپردازد که به این قرار است: غایت و فرجام تمدن نوین اسلامی ناظر بر شکوفایی و پویایی شجره طیبه است که تحقق آن نیازمند پیشران‌های متنوعی در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اعتقادی خواهد بود. همچنین برخی از یافته‌های مقاله نشان می‌دهند که حیات طیبه تمدن اسلامی در سایه شجره طیبه برای تحقق، نیازمند مولفه‌هایی

نظیر: اصل توحید، معاد، وحدت، علم و فناوری، نظم، گسترش اخلاق، استقرار عدالت، دین مداری، تقوی، کرامت انسانی و ... است. حال که پیشینه تاریخی به کارگیری تکنولوژی و فناوری مورد بحث قرار گرفت، شایسته است تأثیر تمدن اسلامی در استفاده از این تکنولوژی‌ها نیز مورد واکاوی قرار گیرد تا ضمن تمرکز بر بحث اصلی، جایگاه تکنولوژی و فناوری در تمدن اسلامی تبیین شود.

تعریف و مفهوم تمدن

این واژه از اصل واژه عربی «مدینه» گرفته شده و به معنای اقامت در شهر و خو گرفتن به اخلاق مردم آن به کار رفته است. (مصطفوی، ۱۳۹۹، ج ۱: ۵۵) ابن خلدون با تعبیرهای «عمران بدوی» و «عمران حَضَری» بادیه‌نشینان را مانند شهرنشینان دارای تمدن دانسته است، گرچه در نوع، چگونگی و درجات تفاوت داشته باشند. برخی آن را ناظر بر جنبه علمی و عینی یا به عبارتی در سطح حوائج مادی انسان در جامعه تعریف می‌کنند و به حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی یا به قول ابن خلدون عمران یافتن (و اجتماعی شدن) تمدن می‌گویند.

آلمان‌ها فرهنگ را مقدمه تمدن شمرده و می‌گویند اگر فرهنگ از درون تکامل یابد، به نهادهای اجتماعی (شهرپذیری و تمدن) تبدیل می‌شود. در نگاه اشپنگلر آلمانی فرهنگ «culture» مرحله جوانی و شکوفایی و تمدن «civilization» دوره پیری، رکود و دستاوردهای مادی است. به این معنا که جوامع متمدن ابتدا موجد فرهنگ غنی و پیچیده‌ای می‌شوند، ولی در اوج خود دچار تصلب شده، به شکل متحجر تمدن درآمده به امپراتوری عظیمی تبدیل می‌گردند و فرهنگ محبوس در پشت دیوارهای تمدن پژمرده شده و به تدریج می‌میرد. در اثر این مرگ، تمدن‌های عظیم از درون پوک می‌شوند و فرو می‌ریزند. (مکی، ۱۳۸۳: ۲۳)

انگلیسی‌ها فرهنگ و تمدن را یکی می‌دانند. هانتینگتون نیز با اعتقاد به این که تمدن تمامیتی فرهنگی دارد، جدایی آن را از تمدن رد کرده و گفته است که تمدن همان فرهنگ است در ابعادی گسترده‌تر و به تعبیری تمدن گسترده‌ترین واحد مستقل فرهنگی است. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۶۱) دوران تمدن را شامل مجموعه اندوخته‌های معنوی و مادی در طول تاریخ انسان می‌داند و آن را نظامی اجتماعی تعریف می‌کند که با وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر شده و جریان پیدا می‌کند. در باور او تمدن، انسان را به فکر ایجاد مدینه و شهر می‌اندازد و در شهر است که روح اختراع، وسیله آسایش را فراهم می‌سازد و عقل مردم بارور می‌شود. (دورانت، ۱۳۸۴: ۳)

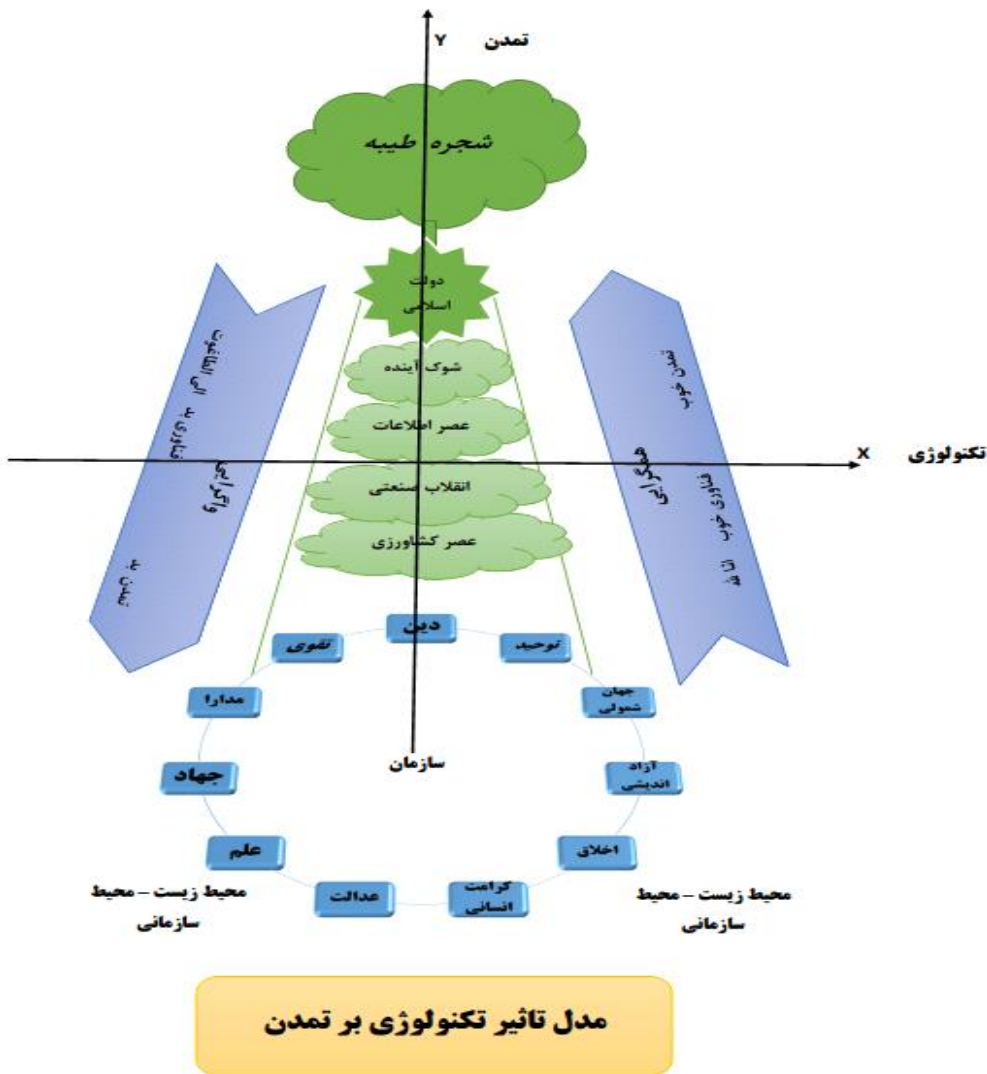
بنابر رویکردها و تعاریف، واژه‌های فرهنگ و تمدن، با معانی مختلف و مرتبط گاهی چنان به هم نزدیک می‌شوند که مترادف هم قرار می‌گیرند و گاه متفاوت و دارای رابطه عام و خاص هستند، به گونه‌ای که فرهنگ بیان‌گر شیوه زندگی يك ملت مشخص و محیط فکری، فلسفه و جهان‌بینی آن است. پذیرش هر کار فرهنگی سبب ورود به مرحله تمدنی است. از این‌رو، فرهنگ بخشی از تمدن و تمدن به معنای فرهنگ و تمدن است. زیرا فرهنگ فراگیرتر است. (آشوری، ۱۳۷۹: ۱۱۴)

هر تمدنی برای خود غایت و اهدافی را ترسیم می‌نماید و در این مسیر، تمدن اسلامی دارای عاقبتی است که براساس ادبیات قرآنی از آن به عنوان حیات طیبه در پرتو شجره طیبه یاد می‌شود. حیات طیبه تمدنی ناظر بر پیشرفت و تعالی دو جانبه جامعه انسانی در عرصه‌های مادی و روحانی است و برای رسیدن به حیات پاکیزه و طاهر در فرایند تمدن اسلامی نیازمند تربیت الهی به منظور کسب عزت و قدرت ملی برای جامعه تمدن ساز است. فرهنگ‌های پیشرو با ارائه عناصر تمدن‌ساز، انگیزه بخش و غایت آفرین، نقشی اساسی در خلق تمدن‌های بشری را بر عهده دارند. در این میان، فرهنگ پیشرو تشیع به عنوان عامل بسترساز در پیروزی انقلاب اسلامی، در مرحله تمدن سازی نیز از قابلیت‌های بسیاری برخوردار است. (شجاعی، ۱۳۹۵: ۷۱)؛ به همین دلیل است که خیلی از متفکران، با در نظر گرفتن ابعاد مادی و معنوی برای تمدن، تمدن اسلامی را جامع‌ترین تمدن‌ها دانسته‌اند. (زمانی‌محبوب، ۱۳۹۵: ۱۳۵)

در عصر حاضر، تکوین تمدن نوین اسلامی یکی از اساسی‌ترین موضوعاتی است که ذهن بسیاری از اندیشمندان در داخل و خارج کشور را به خود مشغول کرده است. (فرمینی، ۱۳۹۵: ۸۳) در این میان تکنولوژی به عنوان یکی از پیشران‌های مهم تمدن بشری در تحقق جامعه آرمانی می‌تواند نقش مهمی ایفا نماید. اگر پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین اسلامی بدانیم و هدف انقلاب اسلامی - که ایجاد یک تمدن نوین اسلامی است - را مد نظر قرار دهیم، دو بخش؛ حائز اهمیت است: بخش ابزاری و بخش متنی. بخش ابزاری عبارت است از: ارزش‌هایی که امروز به عنوان پیشرفت کشور مطرح است: علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی و بخش متنی سبک زندگی آن چیزهایی است که متن زندگی انسان را تشکیل می‌دهد.

چهارچوب مفهومی و نظری

باتوجه به ابعاد مختلف مدل طراحی شده زمینه تحقق تمدن نوین اسلامی و رسیدن به حیات طیبه که آرمان تمدن اسلامی است، بررسی آثار آن بر تکنولوژی و فناوری مطرح نظر است که در این تحقیق با طراحی مدل مفهومی مورد نظر به دنبال آن هستیم، اثرات تمدن اسلامی بر فناوری را بررسی و مولفه‌های آن را شناسایی کنیم و با الهام‌گیری از شجره طیبه اثرات فوق را تبیین و راهبردهای آسیب شناسانه موضوع را ارائه نماییم.



علم، فناوری و تکنولوژی از موضوعاتی است که در دوران و اعصار بنا به پیشرفت نوع ابزاری که توسط انسان‌ها اختراع می‌شده است، تاریخچه گسترده‌ای به درازای ادوار تاریخ بشری دارد. (ولاسیچ، ۱۳۹۸: ۴۰۹) لذا با توجه به مدلی که محققین برای تأثیر تمدن و تکنولوژی طراحی نموده‌اند به صورت مختصر به ذکر این دوران‌ها می‌پردازیم. تاریخ بشر توسط یک رشته پیوسته و تدریجی از اکتشافات، نوآوری‌ها و تغییرات در سبک زندگی و شیوه زیست آدمی شکل گرفته است. همچنین این تاریخ شامل جهش‌ها و انقلاب‌هایی است که دوره‌های جدیدی در تاریخ بشری ایجاد کرده‌اند. دوره‌هایی که با عناوین کشاورزی، صنعتی و اطلاعاتی نامیده شده‌اند. انقلاب کشاورزی یکی از نقاط عطف تاریخ است. طی سالیان بسیار طولانی پیش از انقلاب کشاورزی، انسان‌ها به طور کلی به عنوان عشایر شکارچی - گردآورنده زندگی می‌کردند. جوامع شکارچی - گردآورنده تمایل داشتند همچنان در گروه‌های کوچک باقی بمانند و به تساوی کامل انسان‌ها اعتقاد داشتند. تأمل در دوره‌های زمانی از عصر حجر گرفته تا عصر کشاورزی، عصر انقلاب صنعتی و عصر اطلاعات نشان‌دهنده تغییر و تحولات تمدن انسانی در اعصار گوناگون است که متناسب با علم بشری این تحولات قابل بررسی و پایش است.

شوک آینده

آینده برای بشر امروز در موارد بسیاری دیگر تداوم گذشته نیست. گسست‌های پی‌درپی و گسترده، پیوند انسان معاصر را با گذشته‌اش گسیخته و از حد ظرفیت آدمی برای تحمل تغییرات فراتر می‌رود. تافلر معتقد است بشر دچار بیماری تغییر شده چراکه نمی‌تواند خود را با سرعت تغییر محیط پیرامونش تطبیق دهد. گرچه پاره‌ای از این تغییرات گریز ناپذیرند اما بخشی از آنها هدایت نشده و بیهوده‌اند. تافلر رسالت انسان و جامعه معاصر را شناخت و هدایت تغییرات برای حفاظت بشر در برابر شوک آینده می‌داند و می‌پرسد که در این دنیای ناپایدار پدیده‌های گذرا، کدام ستون محکم می‌تواند ما را در برابر سیلاب آینده حفظ کند.

شجره طیبه و شجره خبیثه

انسان‌ها فرهنگی مشترک به نام فطرت الهی دارند، لیکن در هوشمندی و استعدادهای فکری و ذهنی یکسان نیستند، بلکه: «الْأَنسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِصَّةِ.» (کاشانی، ۱۳۶۹، ج ۲۶: ۵۱۰) کتابی

که جهان شمول است باید معارف فطری را با روش‌های متفاوت و در سطوح متعدد تبیین کند تا هیچ محقق‌ی به بهانه سطحی بودن مطلب خود را از آن بی‌نیاز نپندارد و هیچ ساده‌اندیشی به بهانه پیچیدگی و عمیق بودن معارف خود را از آن محروم نبیند.

در این باره قرآن کریم می‌فرماید: «آیا ندیدی چگونه خداوند کلمه طیبیه (و گفتار پاکیزه) را به درخت پاکیزه‌ای تشبیه کرده که ریشه آن (در زمین) ثابت و شاخه آن در آسمان است؟! میوه‌های خود را در هر زمان به اذن پروردگارش می‌دهد، و خداوند برای مردم مثل‌ها می‌زند شاید متذکر شوند (و پند گیرند) و (همچنین) «کلمه خبیثه» را به درختی ناپاک تشبیه کرده که از زمین برکنده شده و قرار و ثباتی ندارد.» (ابراهیم: ۲۶-۲۴)

در آیات فوق که از جمله زیباترین و شیواترین مثل‌های قرآنی است، ایمان و کفر و فواید و آثار آن در زندگی بشر در قالب تصاویر بدیعی به زیبایی تمام ترسیم گردیده است. بنابر اعتقاد مفسرین مقصود از کلمه طیبیه در این تمثیل، همان اصل توحید و خداشناسی است که در زمین روح مؤمن روئیده و سایر عقاید حقه براساس آن و روی آن تنه، جوانه می‌زند و فضایل اخلاقی هم از آن جوانه‌ها منشعب می‌شود و همچنین اعمال صالحه به صورت میوه از آنها سر می‌زند. این درخت پاک است و طیب، اما از چه نظر؟ چون انگشت روی هیچ قسمتی گذارده نشده، مفهومش این است که از هر نظر منظره‌اش پاکیزه، میوه‌اش پاکیزه، شکوفه و گلش پاکیزه، سایه‌اش پاکیزه و نسیمی که از آن برمی‌خیزد نیز پاکیزه است. این شجره دارای نظام حساب شده‌ای است. ریشه‌ای دارد و شاخه‌هایی و هر کدام مأموریت و وظیفه‌ای دارند. اصولاً وجود اصل و فرع در آن، دلیل بر حاکمیت نظام حساب شده‌ای بر آن است. اصل و ریشه آن ثابت و مستحکم است. به طوری که طوفان‌ها و تندبادها نمی‌تواند آن را از جا برکنند. «أَصْلُهَا ثَابِتٌ»

شاخه‌های این شجره طیبیه در یک محیط پست و محدود نیست، بلکه آسمان جایگاه اوست. «وَفَوْعُهَا فِي السَّمَاءِ»

این شجره طیبیه پربار است، نه همچون درختانی که میوه و ثمری ندارند. بنابراین مولّد هستند. «تُؤْتِي أُكْلَهَا»

اما نه در یک یا دو فصل، بلکه در هر فصل، یعنی هر زمان که دست به سوی شاخه‌هایش دراز کنی محروم بر نمی‌گردد. «كُلَّ حِينٍ»

میوه دادن او نیز بی حساب نیست بلکه مشمول قوانین آفرینش است و طبق یک سنت الهی به اذن پروردگارش این میوه را به همگان ارزانی می‌دارد.. «بأذن ربّها»

اکنون درست بیندیشیم و ببینیم این ویژگی‌ها و برکات را در کجا پیدا می‌کنیم؟ مسلماً در کلمه توحید و محتوای آن، در یک انسان موحد و با معرفت و در یک برنامه سازنده و پاک، اینها همه متحرک، روینده و پوینده هستند، همه دارای ریشه‌های محکم و ثابتند، همه دارای شاخه‌های فراوان و سر به آسمان کشیده و دور از آلودگی‌ها و کثافات جسمانی و همگی فیض بخش و پر ثمرند. هرکس به کنار آنها بیاید و دست به شاخسار وجودشان دراز کند در هر زمان که باشد از میوه‌های لذیذ و معطر و نیرو بخش‌شان بهره می‌گیرد. مردان بزرگ و با ایمان، این کلمات طّیبه پروردگار، حیاتشان مایه برکت است، مرگشان موجب حرکت، آثار آنها و کلمات و سخنانشان و شاگردان و کتاب هایشان و تاریخ پر افتخارشان و حتی قبرهای خاموش‌شان همگی الهام بخش، سازنده و تربیت کننده است. اما از آنجا که یکی از بهترین راه‌ها برای تفهیم مسائل، استفاده از روش مقابله و مقایسه است، بلافاصله نقطه مقابل - شجره طّیبه - را در آیه بعد چنین بیان می‌کند: مثل کلمه خبیثه و ناپاک همانند درخت خبیث و ناپاک و بی ریشه‌ای است که از روی زمین کنده شده و در برابر طوفان‌ها هر روز به گوشه‌ای پرتاب می‌شود و قرار و ثباتی برای آن نیست. کلمه خبیثه همان کلمه کفر و شرک، همان گفتار زشت و شوم، همان برنامه‌های گمراه کننده و غلط، همان انسان‌های ناپاک و آلوده و خلاصه هر چیز خبیث و ناپاک است.

بدیهی است درخت زشت و شومی که ریشه آن کنده شده، نه رشدی دارد، نه ترقی و تکاملی، نه گل و میوه‌ای، و نه سایه و منظره و نه ثبات و استقرار. قطعه چوبی است که جز به درد سوزاندن و آتش زدن نمی‌خورد، مانع راه است و مزاحم رهروان و گاه گزنده، مجروح کننده و مردم آزار است! خداوند سبحان غیر از این زندگی دنیایی، زندگی دیگری را برای انسان مطرح می‌کند که نتیجه آن کمال وجود آدمی و تحقق بخشیدن اغراض روحی و معنوی انسان است. خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اجابت کنید خدا و رسولش را زمانی که شما را می‌خوانند بدانچه زنده‌تان می‌سازد، و بدانید که خدا حائل میان آدمی و دل اوست و اینکه به سوی او محشور می‌شوید.» (انفال: ۲۴) این آیه به روشنی از حیات برای کسانی که خود دارای حیات‌اند سخن به میان آورده است. طبیعتاً حیات موردنظر باید غیر از حیات معمول برای انسان‌ها باشد. شهید مطهری در این باره می‌نویسند:

«یکی از آیاتی که رسماً مردم را به دو دسته منقسم کرده است، دسته زندگان و دسته مردگان، و قرآن را عامل حیات و پیغمبر را محیی، یعنی حیات بخش و زنده کننده معرفی کرده است، آیه ای است که شاید صریح ترین آیات قرآن در این مورد است؛ می فرماید: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ"؛ ... می گوید این پیغمبر برای شما حیات و زندگی آورده است. شما الآن مرده اید، خودتان نمی فهمید؛ بیاید تسلیم این طبیب روحانی مسیحادم بشوید تا ببینید چگونه به شما زندگی می دهد.» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۵: ۴۴۹)

از دیگر مؤلفه های زمینه ساز تحقق حیات طیبیه در انسان، ایمان و عمل صالح است. خداوند متعال می فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ هرکس از مرد یا زن کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه ای حیات بخشیم و مسلماً به آنان اجر بهتر از آنچه انجام می دادند، دهیم.» (نحل: ۹۷)

آیه شریفه به صراحت بیان می دارد که حیات طیبیه وابسته به ایمان و عمل صالح، و این دو از زمینه های اعدادی و بسترهای اصلی حیات معنوی و طیب هستند. از دیگر مؤلفه های زمینه ساز تعالی معنوی و تحقق حیات طیبیه در انسان، شکوفایی عقل و خرد انسانی است. عقل سرمایه بنیادین نهفته در انسان و پایه و اساس شخصیت اوست؛ هرکسی به میزانی که این سرمایه را شکوفا سازد، به همان میزان به تعالی معنوی و حیات طیبیه واصل می شود. امام صادق (ع) می فرماید:

«پایه شخصیت انسان عقل است و هوش و فهم و حافظه و علم از عقل سرچشمه می گیرند. عقل، انسان را کامل کند و رهنما و بینایی بخش او و کلید امور اوست، و چون [کسی] عقلش به نور خدایی مؤید باشد، دانشمند و حافظ و متذکر و باهوش و فهمیده باشد و از این رو بداند چگونه و چرا و از کجاست و خیرخواه و بدخواه خود را بشناسد و چون آن را شناخت، روش زندگی و عوامل پیوند و نیز جدایی بخش خویش را بشناسد و در یگانگی خدا و اعتراف به فرمانش مخلص شود و چون چنین کند، [سرمایه های] ازدست رفته را جبران کرده و بر آینده مسلط گردد و بداند از کجا آمده و آمدنش بهر چه بوده و به کجا می رود؟ اینها همه از تأییدات عقل است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۵)

از آنچه بیان گشت روشن شد که حیات طیبیه نشأت گرفته از روحی جدید در انسان است. مراد از روح مذکور همان «روح الایمان» است که با اجابت دعوت خدا و رسول و با ایمان و عمل صالح و همچنین شکوفایی عقل، از جانب خدا افاضه شده و بر شاخسارش شکوفه های حیات طیبیه می شکفد. پس به طور خلاصه می توان گفت: اعمال انسان میوه های وجود انسان است، اخلاق انسان شاخه های وجود انسان

است، عقاید انسان ریشه‌های درخت وجود انسان است و اساساً روح انسان جز یک درخت نیست. یک درخت پر ریشه، پرشاخه، پرمیوه و پر برگ، درختی که در این دنیا انسان باید خودش پیوند بزند و در این دنیاست که این درخت، درخت طوبی یا زقوم می‌شود. از این‌رو، مثال‌های یادشده (و تشبیه مؤمن به درختی پاک و استوار و کافر به درختی خبیث و بی ریشه) صرفاً در حد یک مثال و تشبیه نیست، بلکه از یک حقیقت مهم و اصلی ثابت و تحقق‌یافتنی در زندگی و سبک زندگی حکایت دارد.

تمدن اسلامی و فناوری

بحثی که در اینجا مورد نظر است، رابطه تمدن اسلامی و فناوری است. روشن است که اسلام یک دین عقلانی و مؤید عقل است و اگر مواجهه‌ای با پدیده‌های گوناگون، به‌ویژه پدیده‌های نوظهور دارد مواجهه‌ای با پشتوانه عقلانی قوی است. بر همین اساس، اسلام با اصل فناوری به‌عنوان ابزاری برای بهبود زندگی هیچ مشکلی ندارد بلکه آن را برای آبادانی این دنیا و ارتقای مادی و معنوی زندگی انسان و جامعه انسانی لازم می‌داند. واقعیت این است که هیچ‌گونه سازگاری میان خط اصیل اسلام و فقر، درد، دشواری، بی‌نظمی و مانند اینها قابل مشاهده نیست؛ بنابراین اگر گسترش فناوری بتواند به کاهش فقر، از بین بردن دردها، ایجاد سهولت و نظم اجتماعی منجر شود و در مجموع به زمینه‌سازی و رفع موانع برای رشد و تعالی روحی انسان کمک کند، نه تنها مورد تأیید که دستیابی به آن مورد تأکید اسلام نیز هست. بعضی‌ها با حصر فناوری در عالم مدرن و نگاه غلط به رابطه دین و دنیا و تصور اینکه فناوری لزوماً به دنیاپرستی ختم می‌شود، مطلق فناوری را بدون هیچ قیدی، یک امر ضد دینی توصیف می‌کنند. این در حالی است که نه برداشت آنان از فناوری صحیح است و نه دنیای مورد نظر آنها با دنیای مورد نظر اسلام همسو است. آنچه مسلم است، در اسلام بهره‌گیری از دنیا و مواهب آن مذموم نیست بلکه آنچه مذموم است، فراموش کردن مقصد اصلی و ماندن در این دنیا است که از آن به دنیازدگی یا اگر همراه با شرک باشد، دنیاپرستی تعبیر می‌کنیم.

باتوجه به اهمیت تکنولوژی در توسعه جوامع، در جامعه ما نیز در سال‌های اخیر به تکنولوژی و فناوری توجه زیادی شده است. ولی در این رابطه آسیب‌های جدی وجود دارد که ضروری است به ریشه‌یابی آن پرداخته شود. بروز آسیب‌های نوظهور می‌تواند زمینه‌ساز نوع جدیدی از آسیب‌های اجتماعی و روانی باشد. به همین دلیل، برنامه ریزی برای شناسایی، پیشگیری و کاهش آسیب‌های نوظهور لازم و ضروری است. آسیب‌های نوظهور، آسیب‌های مرتبط با فناوری‌های جدید است.

مرز میان فناوری خوب و بد

در ادامه، مرزهای اصلی فناوری‌های ارزشمند و مفید از فناوری‌های بی‌ارزش و مضر را براساس استنباطی که از خطوط کلی اسلام داریم، بیان خواهیم کرد.

۱. انطباق با ارزش‌های اخلاقی و احکام شرعی

به یقین فناوری‌هایی در اسلام مقبول و مفید شناخته می‌شود که در کارکرد غالب آن (نه کارکرد نادر و استثنایی)، هیچ‌گونه مغایرت و تضادی با ارزش‌های اخلاقی و احکام شرعی وجود نداشته باشد. البته شناخت عمیق و همه‌جانبه فناوری‌ها و کارکرد آنها به مثابه موضوع‌شناسی، در صدور فتوا یا حکم شرعی، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و نباید برداشت‌های سطحی و جزئی‌نگرانه، به مقابل هم قراردادن احکام شرعی و بعضی فناوری‌ها منجر شود.

۲. دوستی و همراهی حقیقی با محیط زیست

این یک اصل غیرقابل برگشت است که هر فناوری که آتی یا تدریجی به محیط زیست انسان‌ها ضربات مهلک و غیر قابل جبرانی بزند و در عمل، بشر را به مسیر اسراف‌گری، تضییع منابع طبیعی، خارج کردن محیط زیست از توازن و تعادل و به تبع آن، نادیده گرفتن حقوق دیگران وارد کند، مورد تأیید اسلام نیست؛ درواقع، قرآن مجید در آیات متعددی مانند سوره بقره آیه ۱۶۸ می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا؛ ای مردم از آنچه در زمین است بخورید، درحالی که حلال و پاکیزه است»؛ در طرف دیگر، قرآن در مواردی همچون سوره بقره آیه ۶۰ تأکید می‌کند که «كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ؛ از روزی‌های الهی بخورید و بیاشامید و در زمین فساد نکنید!»؛ درواقع، منطقه ممنوعه در بهره‌گیری از دنیا، فساد است.

۳. دور نکردن بشر از حقیقت زندگی

فناوری خوب نه تنها نباید زندگی انسان را به بازیچه تبدیل کند که باید باب غفلت بشر درباره حقیقت زندگی‌اش را ببندد. امیرالمؤمنین امام علی ۷ می‌فرمایند: «كفى بالرجل غفلة أن يضيع عمره فيما لا يُنْجيه» (محمدری شهری، ۱۳۸۴، ج: ۸، ۱۵۳۳)؛ یعنی برای غفلت انسان همین بس که عمر خود را در چیزی که مایه نجات او نیست صرف کند؛ بنابراین از نظر اسلام، فناوری‌هایی که مستقیم و غیرمستقیم بشر را به سمت پوچی و بی‌معنایی سوق می‌دهند یا آن را از سیر خود از مبدأ به معاد دچار غفلت می‌کنند، فناوری‌های مضر شناخته می‌شوند، همچنان که قرآن مجید در سوره یونس آیه ۷ به مثابه یک قاعده کلی می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ

آيَاتِنَا غَافِلُونَ؛ آنها که ایمان به ملاقات ما (و روز رستاخیز) ندارند، و به زندگی دنیا خشنود شدند و بر آن تکیه کردند، و آنها که از آیات ما غافل اند.»

۴. حفظ کرامت انسانی

اسلام آمده است تا به انسان کرامت دهد، قرآن مجید در سوره اسراء آیه ۷۰ می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم.»

با این وصف، انسان موردنظر اسلام، موجودی با شرافت است و اگر فناوری به این شرافت و کرامت انسانی خدشه وارد کند و ضمن تحقیر و تخفیف انسان، حقوق عمومی و مسلم انسان را ضایع کند، حتماً از نظر اسلام قابل قبول نیست.

۵. اجتناب از رفاه‌زدگی

رفاه با رفاه‌زدگی متفاوت است، رفاه‌زدگی یعنی مواجهه حریصانه و سیری‌ناپذیر با لذایذ دنیوی و فراموش کردن نقش ابزاری رفاه در جهت رسیدن انسان به مقصد. امام علی ۷ می‌فرماید: «آن‌کس که قلب او با دنیاپرستی پیوند خورد، همواره جاننش گرفتار سه مشکل خواهد شد: اندوهی رهانشدنی، حرصی جدانشدنی و آرزویی دست‌نیافتنی.» (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۷۷)؛ از این منظر، حتماً فناوری‌هایی که انسان و جامعه را وارد مسیر رفاه‌زدگی می‌کنند، مورد تأیید اسلام نیستند.

۶. دوری از سطحی‌گرایی و شیء انگاری زندگی

بعضی از فناوری‌ها ضمن دورکردن انسان از تفکر، عمق‌نگری و عاقبت‌اندیشی، زندگی و مناسبات انسانی را در حد یک شیء و کالای قابل خرید و فروش تنزل می‌دهند که برحسب منافع مادی انسان سیال و قابل جابه‌جایی است. این فناوری‌ها نیز از این جهت که بشر را در تمایلات حیوانی خود متوقف کرده و از حقیقت و گوهر زندگی دور می‌کنند، مقبول اسلام نیستند.

۷. حفظ هویت شخصی بشر

اگر فناوری‌ها با سلب آزادی بشر به سمت یک‌دست‌سازی و کورکردن چشمه استعدادها و ظرفیت‌های متنوع مادی و فرامادی انسان‌ها بروند و به دنبال آن، یک سبک زندگی خاص؛ فارغ از ارزش‌مداری و

حق‌گرایی به انسان‌ها تحمیل کنند، حتماً این جنس از فناوری‌ها در اسلام قابل قبول شناخته نخواهند شد.

۸. مدیریت‌پذیری فناوری

نباید از نظر دور داشت که اگر فناوری بر انسان مسلط شود، اختیار و اراده او برای زندگی و شیوه استفاده از فناوری را سلب کند و نوعی جبر اجتماعی را برای انسان رقم بزند، حتماً این فناوری از نظر اسلام مورد تأیید نیست. همه آنچه در این هشت بند ذکر شد، در عرض هم نیستند بلکه ممکن است بتوان در یک تقسیم‌بندی متفاوت، بعضی از این بندها را ذیل بندهای دیگر قرار داد؛ با این حال، هدف از ذکر بعضی موارد به صورت مستقل، نشان دادن اهمیت آنها است. ضمن اینکه به یقین می‌توان به هشت بندی که عرض شد موارد دیگری را هم اضافه کرد؛ مهم این است که بدانیم شرط تولید یا بهره‌گیری از فناوری‌ها، رعایت مرزهایی است که به صراحت به اهم آنها اشاره شد. البته یک مطلب مهم در اینجا، به پیچیدگی‌های حاکم بر فناوری‌های نوظهور برمی‌گردد که درک این مرزها را به غایت دشوار می‌کند. حتی در مواردی، فناوری به عمد عیوب خود را پنهان می‌کند و به دنبال فریب بهره‌بردار است؛ بنابراین، فهم درست ماهیت و کارکرد یک فناوری و لایه‌های پنهان آن در تشخیص مفید یا مضر دانستن آن نقش اساسی دارد.

امکان و مفهوم فناوری اسلامی

بحث آخر، پاسخ به این سؤال است که آیا می‌توان به سمت تولید فناوری‌های اسلامی حرکت کرد که منتج به سبک زندگی سالم باشد؟ اگر پاسخ مثبت است، اسلامی بودن فناوری چه چیزهایی است؟ در پاسخ باید گفت به یک تعبیر، هر فناوری، همین که به شکل ضابطه‌مند در فرایند عقلی متولد شده و به حسن و قبح عقلی پشت نکرده و اخلاقیات را زیر سؤال نبرد، اسلامی است. به تعبیر دیگر، چنانچه یک فناوری مغایرتی با جهان‌بینی و شریعت اسلامی نداشته باشد، اسلامی است و اسلامی بودن در همین حد قابل احراز است. اما به تعبیر سوم - که از نظر محققین دقیق‌تر است -، آن فناوری‌هایی اسلامی هستند که از ابتدا از سوی مسلمانان با هدف تحقق اهداف کلی یا جزیی اسلام متولد می‌شوند و در بطن آنها آنچه برای تحقق این اهداف لازم است، پیش‌بینی شده است. به نظر می‌رسد، اسلامی خواندن این فناوری به صواب نزدیک‌تر است، هرچند این نوع فناوری‌ها، فقط فناوری‌های نرم یا فناوری‌های فرهنگی

نیستند بلکه در ساحت فناوری‌های سخت نیز می‌توان ماهیت و کارکرد آن را به شکل حداکثری با خواسته اسلام منطبق کرد.

ماهیت تکنولوژی

تکنولوژی علاوه بر اینکه ماهیت فرهنگی و اقتصادی دارد، منجر به تولید محصولات فرهنگی و ارتقای سطح دانش جامعه نیز می‌شود و در فعالیت‌های اقتصادی، درآمد، اشتغال و رونق اقتصادی را دربر می‌گیرد. توجه به ماهیت سیاسی آن نیز حائز اهمیت است، آنجایی که دولت‌ها و ساختار تشکیلاتی آنها در گسترش تکنولوژی و یا اعمال محدودیت‌ها و موانع تاثیرگذار هستند. در خصوص چگونگی و استفاده از تکنولوژی‌های مناسب و نحوه کاربرد و گسترش آنها در جوامع، باید این نکته را مدنظر قرار داد که تکنولوژی مناسب باید با بنیان‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ای که از آن استفاده می‌نماید سازگار بوده و ماهیت تکنولوژی مناسب این‌گونه است که فایده یا ارزش تکنولوژی آمیخته با قلمرو اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی سرزمینی است که از آن استفاده می‌نماید.

نتیجه‌گیری

باتوجه به مدل طراحی شده و سنجش ابزار اندازه‌گیری (پرسشنامه محقق ساخته) با استفاده از نظر خبرگان و با مطالعه پیشینه پژوهش، پرسشنامه‌ای برای اندازه‌گیری ابعاد تمدن و تکنولوژی طراحی و روی نمونه آماری پژوهش اجرا شد. نمونه آماری شامل ۱۰۰ نفر از کارشناسان حوزه تمدن و فناوری بود که با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی از هفت انتخاب شده بودند. در این مطالعه برای بررسی روایی از روش روایی محتوا (با استفاده از روش CVR) روایی سازه (با استفاده از روش تحلیل عاملی اکتشافی و تأییدی) و پایایی از روش همسانی درونی (با استفاده از آلفای کرونباخ) استفاده شد. برای تحلیل داده‌ها از نسخه 8/8 نرم افزار لیزرل و نسخه 25 نرم افزار SPSS استفاده گردید.

نتایج نشان داد ضریب CVR در هر یک از سؤالات مطلوب بود. همچنین نتایج تحلیل عاملی اکتشافی نشان دهنده ارتباط و تعامل تمدن و تکنولوژی با مولفه‌های مربوطه با تبیین 47 درصد واریانس بود. این عوامل نیز به وسیله تحلیل عاملی تأییدی تصدیق شد (P value برابر با 0.00) و پایایی پرسشنامه نیز با استفاده از روش آلفای کرونباخ 0.853 گزارش و تأیید گردید.

Model Summary				
Model	R	R Square	Adjusted Square	R Std. An error of the Estimate
1	.627 ^a	.393	.001	1.16114
a. Predictors: (Constant), تمدن				

با استفاده از مدل رگرسیون، ۴۰ درصد از پراکندگی متغیر وابسته (تمدن) از طریق متغیر مستقل (فناوری) قابل تبیین است که این مقدار باتوجه به جدول فوق در سطح اطمینان ۹۰ درصد معنادار است.

Coefficients						
Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	2.919	.036		8.694	.000
	تمدن	.649	.095	.65	-1.064	.087
a. Dependent Variable: فناوری						

باتوجه به جدول فوق، معادله رگرسیون تأثیر فناوری در تمدن به صورت زیر است:

$$Y = 2.919 + 0/65 \text{ (فناوری)}$$

Correlations			
		فناوری خوب	تمدن خوب
فناوری خوب	Pearson Correlation	1	.695
	Sig. (2-tailed)		.023
	N	126	126

ردیف	ابعاد ده‌گانه مدل	مولفه‌های تمدن - سازی با رویکرد الی الطاغوت و شجره خبیثه	مولفه‌های تمدن‌سازی با رویکرد الی الله و شجره طیبه	اثرات واگرایی	اثرات همگرایی	تشریح اثرات تمدن نوین اسلامی بر فناوری (ایجابی و سلبی)
۱	تمدن نوین اسلامی	A	B	C	D	E
۲	تکنولوژی	F	G	H	I	J
۳	تمدن رایج	K	L	M	N	O
۴	واگرایی	P	Q	R	S	T
۵	همگرایی	U	V	W	X	Y
۶	قرون و اعصار	Z	AA	BB	CC	DD
۷	شجره طیبه	EE	FF	GG	HH	II
۸	شجره خبیثه	JJ	KK	LL	MM	NN
۹	دولت اسلامی	OO	PP	QQ	RR	SS
۱۰	بیانیه گام دوم	TT	UU	VV	WW	XX

تمدن خوب	Pearson Correlation	.695	1
	Sig. (2-tailed)	.023	
	N	126	126

ضریب همبستگی پیرسون بین دو متغیر فناوری خوب و تمدن خوب در حدود ۰/۶۹۵ است که این رابطه در سطح اطمینان ۹۵ درصد معنادار است.

باتوجه به بررسی‌های صورت گرفته، جدول نتایج ده‌گانه تحقیق به شرح ذیل است:

جدول نتایج ده‌گانه و تشریح دستاوردهای تحقیق

توضیحات حروف لاتین در جدول:

A: اومانیسیم، سکولاریسم، نهیلیسم، ظلم، ظالمت، گمراهی، کفر، نفاق.

B: ایمان، توحید، حق تعالی، اهل البیت، دین، جهاد.

C: مولفه‌های تمدن‌سازی طاغوتی از مولفه‌های شجره طیبه فاصله گرفته و شکاف زیاده‌تر می‌شود.

D: در تمدن‌سازی همگرایی با شتاب بالا شکاف از وضعیت مطلوب را کم می‌کند.

- E: اثرات تمدن نوین اسلامی، سازنده، امید بخش و جهت دهنده است.
- F: فساد، ابتذال، ناتوی فرهنگی، تخریب.
- G: سرعت، دقت، اثربخشی و کارایی را شتاب می‌دهد.
- H: در هم افزایی مولفه‌های تمدن‌سازی طاغوتی، اثر سلبی و تقویت‌کننده و انهدام جامعه را دارد.
- I: با جهش و خیزش، اثر بخشی و برآورد نیازهای صادق را شتاب می‌دهد.
- J: اثرات مثبت و سازنده تکنولوژی در پیشرفت از جهات اقتصادی، سیاسی، شتاب‌دهنده است و از جهت منفی هشدار دهنده است.
- K: بسته به میزان بهره‌وری از فضایل انسانی اثر اصلاحی دارد ولی همسنگر تخریب است.
- L: از تجربیات آن‌که به یقین برسد استفاده می‌شود.
- M: نسبت به ستون 3 تضعیف‌کننده و در برخی موارد بازدارنده است.
- N: از تجربیات مفیدش که عقلانی و معارض وحی نباشد.
- O: مولفه‌های تجربی و آزمون‌شده که در جهت نیازهای صادق و قابل بهره‌برداری است.
- P: شتاب‌دهنده است.
- Q: می‌توان با تربیت و بهره‌گیری آموزه‌های دینی آن را اصلاح کرد.
- R: بسیار تشدیدکننده و فاصله‌دار از مطلوب است.
- S: تمدن نوین اسلامی می‌تواند واگرایی را اصلاح و نتیجه را به همگرایی مبدل کند.
- T: واگرایی در رویکرد خبیث تشدیدکننده باطل و همین واگرایی از منظر اعراض از باطل سازنده است.
- U: سلبی و بازدارنده است.
- V: هم‌افزایی بالایی دارد.
- W: اثرات سازنده و اصلاح‌کننده دارد.
- X: کلیدی و به‌صورت رمز موفقیت و سازندگی است.
- Y: وحدت، انسجام و همگرایی در مسیر مطلوب با تکنولوژی دقت و سرعت، نیل به مقصود را تسریع می‌کند.
- Z: باعث اتصال مولفه‌های تمدن بدون تعهد شده است، دوری از حق‌مداری.
- AA: روشن‌گرایانه و امید بخش.
- BB: با اومانیسیم، نهیلیسم و سکولاریسم رابطه بده بستانی دارد.

- CC: اثرات خیزشی، پیشرفت و اقتدار داشته است.
- DD: موج اول، دوم، سوم و هم اکنون چهارم بسته به میزان بهره‌دهی ایجابی آن مثبت و از نظر سلبی نامطلوب بوده است.
- EE: روشن‌گرانه و اصلاح‌کننده است.
- FF: شتاب‌دهنده است.
- GG: اصلاح‌کننده و از واگرایی جلوگیری می‌کند.
- HH: بسیار مثبت و آرمان‌گرایانه است.
- II: باتکیه بر مولفه‌های آن و استفاده از تکنولوژی، نیل به تمدن مهدوی را تسریع می‌کند.
- JJ: شتاب‌دهنده و سلبی است.
- KK: گرچه تخریب‌کننده است ولی رویکرد طيبة، بازدارندگی دارد.
- LL: تشدیدکننده است.
- MM: تقویت‌کننده جناح باطل، اما تمدن نوین بازدارندگی دارد.
- NN: باتوجه به مولفه‌های مربوطه در مقابل حق جویان باعث تأخیر به تمدن نوین می‌شود.
- OO: بازدارنده، جهادکننده، مبارزه‌جو و ستم‌کش.
- PP: شتاب‌دهنده، شکوفاکننده و سعادت بخش.
- QQ: با برخورد با عوامل فساد اصلاح‌کننده است.
- RR: شتاب‌دهنده و امیدوارکننده.
- SS: مسیر قطعی استقرار دولت کریمه و عزت بخش به جامعه مهدوی است.
- TT: هشداردهنده، اتمام حجت‌کننده.
- UU: امیددهنده، ضمن تذکر آسیب‌ها، تجربه‌دهنده.
- VV: بازدارنده و اتمام حجت‌کننده.
- WW: به صورت راهبردی خط مشی‌دهنده و تعیین تکلیف‌کننده.
- XX: باتوجه به مولفه‌های جدول در دو بخش آسیب‌شناسی چهل ساله اول و امیددهنده، استمرار مشیت الهی برای تعجیل در ظهور حضرت حجت (عج)
۱. همان‌طور که در جدول مشاهده می‌شود مدلی با ابعاد ده‌گانه طراحی و تأیید شده است.

۲. این مدل ارتباط خود را با مولفه‌های تمدن اسلامی با رویکرد الی الله (شجره طیبه) با ذکر ادبیات از اسناد بالا دستی نمایش داده است.
 ۳. در این جدول همچنین مولفه‌های تمدن رایج با رویکرد الی الطاغوت (شجره خبیثه) با ذکر ادبیات از اسناد و مدارک بالا دستی نمایش داده است.
 ۴. هرچه تکنولوژی و فناوری اثرات تخریب کننده داشته باشد، تمدن طاغوتی بیشتر ماهیت خود را نشان می‌دهد.
 ۵. هرچه قدرت تکنولوژی و فناوری اثرات سازنده داشته باشد، نیل به تمدن نوین اسلامی را مهیتر می‌کند.
 ۶. برای نیل به تمدن نوین اسلامی و زمینه‌سازی ظهور حضرت ولیعصر (عج) الزامات زیر لازم است:
الف- نهادینه کردن مولفه‌های تمدن نوین اسلامی در ساختار نیروی انسانی، حکمرانی دولت اسلامی؛
ب- لزوم فعال‌تر شدن دستگاه‌های فرهنگی به خصوص در دولت سیزدهم به عنوان یک فرصت در تحقق بند قبلی؛
ج- فعال کردن شورای عالی فضای مجازی برای برخورد با تهاجم فرهنگی و تقویت اطلاع‌رسانی و فرهنگ‌سازی در فضای مجازی؛
د- با استفاده از سیره رسول اکرم ۹ و اولیای معصومین و آموزه‌های امامین انقلاب لازم است موضوع امر به معروف و نهی از منکر برجسته شود؛
ه- با توجه به آثار دوسویه مولفه‌ها باید فاصله تا وضع مطلوب را از میان برداشت.
- تغییرات تکنولوژیکی، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار داده است. یکی از چالش‌های فرا روی فرهنگ‌ها، برخورد با این پدیده است. چون اساساً ورود تکنولوژی همراه با ارزش‌های غربی، چالش‌های جدیدی را در کشورهای دیگر به وجود آورده است. چراکه برخی از عناصر موجود در این پدیده مغایر با فرهنگ خودی (ارزش‌های اسلامی - ایرانی) است. داشتن شیوه زندگی اسلامی، بسترساز تمدن نوین اسلامی و پیشرفت همه‌جانبه است، رسیدن به این شیوه زندگی و عمل به آن اهمیت خود را بهتر نشان می‌دهد. یکی از عوامل بسیار مؤثر بر شیوه و مشی زندگی، تربیت فردی و اجتماعی با کنترل مولفه‌های مؤثر بر آن از جمله تکنولوژی و فناوری است.
- وقتی کودکی را خردورز پرورش دهیم، نهادینه کردن و آموزش آموزه‌های دینی در او بسیار آسان‌تر است. در این صورت است که به آسانی می‌توان برای او سؤال ایجاد کرد که این نظم آفرینش ساخته کدام ناظم

است؟ و با همین سؤال ساده، استدلال‌های عقلی و همه فهم دینی را ادامه داد که کاربرد تکنولوژی مناسب برای رشد جامعه از ابزارهای توسعه تمدن نوین اسلامی به حساب می‌آید. تکنولوژی بر پایه علم نافع به دنبال گسترش رفاه و آسایش برای آحاد بشری در جامعه است و علاوه بر رعایت مولفه‌های اخلاق بر تحکیم آنها در جامعه نیز اصرار می‌ورزد که از نمونه های آن می‌توان به تکنولوژی دریافت و نگهداشت سلول‌های بنیادی در کاهش آلام نیازمندان و دردمندان اشاره نمود. همچنین باید معنویت را تشریح کرد، معنویتی که از رهبانیت یا عرفان‌های کاذب و انزواگرایانه جدا می‌شود. به همین ترتیب شادابی و نشاط را هم باید تعریف کنیم و رواج باورهای حیات طیبه باعث می‌شود که مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران پر رنگ‌تر شود و پایه‌های اخلاق در جامعه استوارتر گردد. حرکت به سمت علم و تکنولوژی ربانی را می‌توان در جوشش و جنبش مسلمین در پایه‌گذاری مدینه فاضله که متکی بر اثرات شجره طیبه بوده پیدا کرد که با عنایات حضرت حق، انقلاب اسلامی که در آستانه برپایی تمدن اسلامی و با رویکرد تهذیب و تعلیم و تربیت علیرغم فراز و نشیب‌هایی که در گذشته اتفاق افتاده، به دنبال تولید علم و فناوری با نگرش اسلامی است و به همین منظور در مهندسی فرهنگی و فناوری کشور شورای عالی انقلاب فرهنگی مسئولیت تأمین این منظور را در نقشه جامع علمی و فناوری کشور دارد و تلاش‌ها در این جهت متمرکز شده است.

منابع

قرآن مجید.

آشوری، داریوش (۱۳۷۹). *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران: نشر آگه.

الویری، مرتضی، و مهدی نژاد، سیدرضا (۱۳۹۲). «رابطه دین و تمدن در اندیشه مالک بن نبی»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ص ۱۹۱-۱۶۳.

پیمان، حبیب‌الله (۱۳۴۰). *برداشت‌هایی درباره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: دریاچه نو.

جسپ، لئوناردو، و لاسیچ (۱۳۹۸). *اعصار کتاب سیستم‌های اطلاعات*، ترجمه ژوزف قربانی زاده، تهران: انتشارات بازتاب.

دورانت، ویل (۱۳۸۴). *دفاع از هند*، تهران: امید ایرانیان.

زمانی‌محبوب، حبیب (۱۳۹۰). «نوسازی تمدن اسلامی»، *تاریخ درآینه پژوهش*، س ۸، ش ۱، صص ۱۳۵-۱۱۷.

شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۳۸۷). *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، تهران: بی نا.
 شجاعی جشوقانی، مالک (۱۴۰۰). *سنت گرایان و مسئله علم در تمدن اسلامی (مطالعه موردی آرای علم شناختی دکتر سید حسین نصر)*، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، صص ۶۱-۹۵.
 فرمehینی، محسن (۱۳۹۵). «الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی» *فصلنامه مطالعات ملی*، ش ۱۷، صص ۸۷-۱۱۱.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۶۹). *الوافی*، ج ۲۶، تهران: نشر کتابخانه امام امیرالمومنین علی (ع).

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمدباقر و بهبودی، محمدباقر (۱۳۸۴). *بحارالانوار*، ج ۶۳-۵۴، تهران: اسلامیه.

محمدی، رمضان (۱۳۹۹). *تمدن در قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴). *میزان الحکمه*، ج ۸، تهران: پژوهشگاه علوم و معارف حدیث.

مصطفوی، حسن (۱۳۹۹). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۱۱، تهران: وزارت ارشاد.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.

مکی، محمدکاظم (۱۳۸۳). *تمدن اسلامی در عصر عباسی*، ترجمه محمد سپهری، تهران: سمت.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۵). *نظریه برخورد تمدن‌ها و متقلا/نش*، ترجمه مرتضی امیری، تهران: دفتر

مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، چ ۲.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال سوم (دوره جدید) / شماره دهم / زمستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.3.10.6.8

بررسی مؤلفه‌های تمدن ساز در تاریخ اسلام از منظر محمد عابد جابری

داریوش نظری^۱/اسید علاءالدین شاهرخی^۲/مجتبی گراوند^۳/اثمانه نادری^۴

(۱۳۷-۱۴۰)

چکیده

پس از ضعف تمدن اسلامی و در مقابل شروع فرآیند رشد و توسعه در کشورهای غربی، متفکران اسلامی به موضوع تمدن، چستی و عوامل تأثیرگذار در آن بیشتر از همیشه توجه کرده و در قیاس با تمدن غربی رویکردهای جدیدی نسبت به تحولات جوامع اسلامی و شاخص‌های تمدن ساز آن مطرح کرده‌اند. محمد عابد جابری از اندیشمندان و متفکران معاصر است که تحت تأثیر روند تحولات جوامع غربی به تحلیل و بررسی تحولات سیاسی و اجتماعی تاریخ اسلام پرداخته است. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای، به این سؤال اصلی پرداخته است که مؤلفه‌های تمدن ساز از دیدگاه جابری کدام است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که جابری در بررسی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی به نقش کلیدی سه عنصر، غنیمت و قبیله عنایت دارد و درصدد است با رویکردی انتقادی به تحلیل تحولات سیاسی معاصر جهان اسلام بپردازد. از دیدگاه جابری راهکار پیشرفت جوامع اسلامی در گرو فهم مقتضیات زمانه، سازگاری با مفاهیم دنیای مدرنیته مانند دموکراسی، نوگرایی و عقل سیاسی است.

واژه‌های کلیدی: جابری، تمدن اسلامی، قبیله، غنیمت، عقیده، عقل، دموکراسی، نوگرایی.

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. nazari.d@lu.ac.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. shahrokhia@lu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. (نویسنده مسئول) garavand.m@lu.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. samaneh.nadery@yahoo.com

مقدمه

در خصوص چگونگی شکل‌گیری تمدن اسلامی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که از جمله آن‌ها دیدگاه محمدعابد جابری (۱۳۱۳-۱۳۸۸ ش/۱۳۵۳-۱۴۳۱ ق) مورخ و فیلسوف مراکشی است. وی در تألیفات متعدد خود به‌ویژه در کتاب «تکوین العقل العربی» ضمن ناکافی دانستن مطالعات موجود در باب فرهنگ و تمدن اسلامی، به بازبینی تمدن اسلامی باتکیه بر یک رویکرد جدید می‌پردازد. تحلیل تمدن اسلامی مبتنی بر سه عقل یا نظام معرفتی به نام نظام بیانی، نظام معرفتی و برهانی و همچنین نظام عرفانی، بارزترین مشخصه اندیشه محمد عابد جابری است. (نوری، ۱۳۹۷: ۳۰-۳۲) منظور جابری از عقل بیانی؛ عقل زمینه‌ساز شکل‌گیری علوم بیانی مانند نحو، بلاغت، فقه و... است و عقل برهانی نیز از نظر او به استدلال و نظم‌بخشی به داده‌ها می‌پردازد. در خصوص عقل عرفانی نیز جابری به علوم مرتبط با ظاهر و باطن، شطح، تمایز میان حقیقت و شریعت و... اشاره می‌کند که از نظر او برگرفته از مناطقی چون یونان و مدارس اسکندریه و حران است و به‌عنوان نقطه ضعف تمدن اسلامی قلمداد می‌شود. (همان، ۱۳۹۷: ۳۶-۳۷) با توجه به این موضوع واژه کلیدی جابری در اشاره به تمدن اسلامی، عقل است. که از نظر او نحوه کاربرد آن در پیشرفت و پسرفت جوامع اسلامی نقش عمده‌ای دارد. چگونگی تعریف جابری از مفهوم تمدن اسلامی و فرآیند شکل‌گیری آن، رویکرد جابری نسبت به رویدادهای گذشته و تحلیل او از سه واژه کلیدی قبیله، غنیمت و عقیده به‌عنوان واژگان تمدن ساز، نگرش او نسبت به عوامل اثرگذار در پیشرفت کشورهای غربی و دستاوردهای تمدنی آن‌ها و مهم‌تر از همه راهکارهای جابری برای کاهش فاصله دنیای اسلام با غرب از جمله مسائلی است که با بررسی آن درک مؤلفه‌های تمدن ساز از دیدگاه این پژوهشگر اسلامی و همچنین زوایای فکری، سیاسی و اجتماعی او روشن‌تر خواهد شد.

پیشینه پژوهش

اندیشه‌های محمد عابد جابری در خصوص تمدن اسلامی و نقاط ضعف و قوت آن در قیاس با تمدن غرب، بازخورد زیادی در بین اندیشمندان غربی و مسلمان داشته است. از جمله مهم‌ترین منتقدان اندیشه‌های جابری در جامعه عرب، جورج طرابیشتی، هشام غصیب، ابراهیم محمود، محمود امین العالم، حسام آلوسی و طه عبدالرحمن است. (همان، ۱۳۹۷: ۲۶-۲۷) در ایران نیز تألیفات زیادی در خصوص اندیشه‌های محمد عابد جابری نوشته شده که بعضاً جنبه انتقادی دارد. اولین این نوشته‌ها به

گفت‌وگوی محمدرضا وصفی با محمد عابد جابری با عنوان «عقلانیت و هویت» مربوط می‌شود که ماحصل مصاحبه جابری با نشریات عربی است و در سال ۱۳۷۶ منتشر شده است. مکالمه حسن حنفی و محمد عابد جابری نیز در مقاله دیگری با عنوان «گفت‌وگوی متفکری از مشرق عربی و متفکری از مغرب عربی»، به قلم محمدمهدی خلجی در سال ۱۳۷۵ آمده است. محمدتقی کرمی نیز در مقالاتی با عنوان «تأملاتی در باب دین و اندیشه» در سال ۱۳۷۷-۱۳۷۸، «عقلانیت بدون هویت فرهنگی و تبیین ساختار عقل عربی» و همچنین «درآمدی بر اندیشه‌های محمد عابد جابری» در سال ۱۳۷۹ به‌طور مفصل به اندیشه‌های جابری پرداخته است.

از دیگر تألیفات مرتبط با اندیشه محمد عابد جابری در خصوص تمدن اسلامی، رساله‌ای با عنوان «نقد و بررسی نظریه انحطاط تمدن اسلامی از منظر ابن خلدون و جابری» است که به قلم دکتر مجید منهجی در سال ۱۳۹۲ منتشر شده و به چرایی رکود تمدن اسلامی از دیدگاه این اندیشمند مراکشی می‌پردازد. همچنین در این خصوص می‌توان به مقالاتی با عناوین «تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد جابری» نوشته فرامرز میرزا زاده، «تباهی اخلاق عربی به‌وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع (بررسی و نقد ادعاهای محمد عابد جابری)» نوشته حمزه‌علی اسلامی نسب، «اپیستمولوژی در دام ایدئولوژی (بررسی و نقدی بر دیدگاه محمد عابد جابری)» نوشته محمود جنیدی جعفری، «سنت و مدرنیته به روایت جابری از سید محمد آل مهدی»، «نقدی بر اندیشه جابری درباره شیعه از محسن دریا بیگی»، «تبیین و روش‌شناسی محمد عابد جابری در علوم اجتماعی» از حسن عبدی، «نگاهی به برخی ایده‌های اجتماعی جابری» از غلامرضا شفق و تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد جابری از سید محسن میری اشاره کرد. باتوجه به آنکه نگاه غالب اکثر این نوشته‌ها بررسی تفکرات محمد عابد جابری در خصوص معایب و نقطه‌ضعف‌های تمدن اسلامی و به‌طور کلی چگونگی انحطاط و رکود تمدن اسلامی است، در این نوشتار بر آنیم تا از زاویه‌ای دیگر به بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌های تمدن ساز از دیدگاه محمد عابد جابری بپردازیم.

زیست‌نامه علمی محمد عابد جابری

محمد عابد جابری (۱۳۱۳-۱۳۸۸/۱۹۳۵-۲۰۱۰م/۱۳۵۳-۱۴۳۱ق) متفکر، فیلسوف و مورخ مطرح مراکشی و فارغ‌التحصیل مقطع دکتری در رشته فلسفه از دانشکده ادبیات شهر رباط است. وی بررسی‌های زیادی در خصوص تاریخ اسلام، تمدن اسلامی و تحولات سیاسی صدر اسلام انجام داده و

نسبت به مردم مغرب عربی در استفاده از زبان و ابزار بیان عربی تسلط و چیرگی خاصی داشته است، به طوری که با بهره‌گیری از این ابزار، عامل اساسی اختلاف میان مغرب با دول عربی را بر طرف کرده است. (جابری، ۱۹۸۷م: ۱۷)

کتاب چهار جلدی «نقد العقل العربی» در واقع مهم‌ترین اثر جابری با موضوع تمدن اسلامی است که اولین جلد آن با عنوان «تکوین العقل العربی» در سال ۱۹۸۴م/ ۱۳۶۲/ ۱۴۰۴ق و دومین جلد آن با عنوان «بنیه العقل العربی؛ ساختار عقل عربی»، در سال ۱۹۸۶ / ۱۳۶۴/ ۱۴۰۶ق سومین و چهارمین جلد آن نیز به ترتیب با عناوین «العقل السیاسی العربی و العقل الاخلاقی العربی» در سال‌های ۱۹۹۰م/ ۱۳۶۸/ ۱۴۱۰م - ۲۰۰۱م/ ۱۳۷۹/ ۱۴۲۱ منتشر شده است. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۰) منظور جابری از عقل عربی فرهنگ حاکم بر جوامع عرب‌زبان است و به همین دلیل در بررسی آن، سایر تمدن‌های اسلامی غیر عرب را نادیده می‌گیرد. البته او عقل را به انواع مختلفی مانند عقل وجودی یا عقل یونانی، عقل مستقل، عقل ذهنی، عقل فاعل، عقل ساند و... تقسیم‌بندی می‌کند و به پیروی از آندره لالاند دو نوع «عقل بر سازنده» و «عقل برساخته» را برای انتقال بهتر اندیشه‌های خود به مخاطبان مطرح می‌کند. منظور وی از «عقل بر سازنده» قوه عقلانی هر فرد است که درک اشیاء و مفاهیم را برای او آسان می‌کند، اما عقل مورد نظر و تأکید او «عقل برساخته» است که از نسلی به نسل دیگر و از فردی به فردی دیگر متفاوت بوده و مبنای اصلی ارزیابی تمدن‌ها و به طور کل زیربنای آن به شمار می‌رود. (جابری، ۱۳۸۷: ۲۳۲-۱۵)

جابری و تمدن اسلامی

تمدن اسلامی از دیدگاه محمد عابد جابری برابر با فقه است که منشأ به وجود آمدن علوم اسلامی و علوم مادی مورد نیاز زندگی مردم مانند جبر و ریاضی در عصر تدوین بوده است. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۱۲۴) در حالی که واقعیت‌های تاریخی گویای آن است که مسلمانان تا پیش از عصر نهضت ترجمه و انتقال علوم عقلی از کشورهایی مانند یونان، ایران و هند به دنیای اسلام، به مرحله شکوفایی نهضت علمی نرسیده بودند. (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۴۴۴ و قفطی: ۱۳۷۱ ۵۲) با توجه به اینکه او عقل عربی یعنی فرهنگ مسلط بر آن زمان را عامل اصلی شکل‌گیری این تمدن قلمداد می‌کند، شرط رونق تمدن اسلامی را در زمان کنونی، نقد عقل عربی و بررسی معایب و ضعف‌های آن می‌داند. (جابری، ۱۹۸۸م: ۵)

جابری در بررسی موضوع تمدن اسلامی از اندیشه‌های ابن خلدون در باب چگونگی شکوفایی و سقوط دولت‌ها و به عبارتی دیگر پیری و جوانی آنان در کتاب «العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، تأثیر پذیرفته است. کلید واژه اصلی ابن خلدون در اشاره به مفهوم تمدن، عصبیت است که از نظر او باتوجه به تعریف لفظی آن به مفهوم، تعصب، عشق و غیرت یک خاندان، قبیله یا خانواده نسبت به همدیگر است. (همان، ۱۹۸۸م: ۴۲۱)

جابری تحت تأثیر عقیده ابن خلدون در کتاب «فکر ابن خلدون العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي»، سه عامل ایدئولوژی، اجتماع و اقتصاد را به عنوان مؤلفه‌های تمدن ساز مطرح کرده است. روش جابری در واقع ترکیبی به روز و تکمیل یافته از آراء متفکران غربی و نظرات ابن خلدون است که طرحی جدید از چگونگی تحولات صدر اسلام ارائه می‌دهد. (نوری، ۱۳۹۷: ۸۶-۸۷)

برای مثال، جابری در مبحث نقد عقل عربی به شدت متأثر از پل میشل فوکو فیلسوف و تاریخدان فرانسوی است و تحت تأثیر مفاهیم طرح شده از جانب او مانند گفتمان و قدرت به ترتیب کتاب‌های «الخطاب العربي المعاصر»، «تكوين العقل العربي» و بنية العقل العربي» و «العقل السياسي العربي» را می‌نویسد. (الزواوی بغوره، ۲۰۰۱م: ۱۹۶-۲۰۱)

مؤلفه‌های تمدن ساز از نظر جابری

جابری در تحلیل وقایع صدر اسلام به‌ویژه رویدادهای سیاسی به نقش اثرگذار سه عنصر عقیده، قبیله و غنیمت می‌پردازد و به عبارتی دیگر، این عناصر را مؤلفه‌های مهم تمدن ساز آن دوران بیان می‌کند. همچنین وی به اهمیت دموکراسی، عقل و استفاده از نوآوری‌های جدید در رشد تمدن‌ها پرداخته و سعی دارد تا جامعه اسلامی و مسلمانان را با تکیه بر آن از انزوا و گوشه‌نشینی نجات دهد. (جابری، ۱۳۸۰: ۳۶۳-۳۷۴).

بر همین اساس عناصر تمدن ساز را در رویکرد جابری می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول شامل مؤلفه‌های تمدن ساز در دوران صدر اسلام مانند عقیده، قبیله و غنیمت که در ارتباط با آن دوران معنا پیدا کرده و می‌توان به آن عناصری دیگری مانند دولت اسلامی و عقل عربی را افزود و دیگری کلیدواژه‌هایی مانند دموکراسی، عقلانیت و نوآوری است که به اعتقاد جابری باید در عصر مدرنیته به آن توجه داشت. لازم به یادآوری است، هرچند جابری به‌صراحت از این عوامل به‌عنوان عنصر کلیدی تمدن ساز یاد نمی‌کند اما آن را لازمه رشد و شکوفایی تمدن‌ها به‌ویژه تمدن اسلامی کنونی می‌داند.

الف: عناصر تمدن ساز در صدر اسلام

۱. عقیده

از مهم‌ترین مؤلفه‌های تمدن ساز از منظر جابری عقیده و به عبارتی دین است که عامل رسیدن به سعادت به شمار می‌رود. بر اساس گفته‌های جابری، دین اسلام براساس تساوی و برابری و احترام به حقوق بشریت و ارزش‌های اخلاقی و انسانی، تحولات مهمی در جامعه اسلامی ایجاد کرد که از جمله آن: ایجاد اتحاد و همدلی میان اقوام مختلف و اقلیت‌های دینی مانند مسیحیان و یهودیان، حذف فاصله‌های طبقاتی، رعایت ارزش‌های انسانی براساس تقوا و اجرای اندیشه جامعه مدنی مردم‌سالار بود که پیش از این سابقه نداشت. (جابری، ۱۳۸۰ : ۲۶۴ وصفی، ۱۳۸۸ : ۸۸) وی به‌طور مختصر در تعریف دین اسلام می‌گوید: «اسلام به‌عنوان دینی است که پیامبر اکرم آن را آورده است. این معنا را می‌توان در فرهنگ‌های زبان اروپایی مشاهده کرد. به‌عنوان مثال لسان العرب، اسلام را این‌گونه تعریف کرده است:

«...الاسلام اظهار الخضوع و اظهار الشریعه و التزام ما اتی به» (اسلام یعنی آشکار کردن فروتنی و دین‌داری و التزام به آنچه پیامبر اکرم آورده است) به‌طورکلی در فرهنگ عربی-اسلامی، معنای دیگری غیر از محتوای دینی برای اسلام نمی‌توان در نظر گرفت. در قرآن کریم واژه اسلام، تمام ادیان مرتبط با دین ابراهیم را در برمی‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (عمران، ۱۹) و در جای دیگر چنین می‌آورد: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵) (هر کس دینی غیر از اسلام جوید از وی پذیرفته نیست) با این همه توجه اسلام در قرآن کریم به دین ابراهیم است که همان ادیان توحیدی و نفی شرک و بت‌پرستی است...» (جابری، ۱۳۸۴، ۲۴)

به گفته جابری گرچه عده‌ای سعی می‌کنند با معرفی دین به‌عنوان ایدئولوژی مباحث اجتماعی دیگری چون فقر، سیاست و... را بزرگ جلوه دهند، اما دین ایدئولوژی نیست و اسلام هم که یک دین است بزرگ‌تر و مهم‌تر از آن است که به آن ایدئولوژی بگوییم؛ زیرا وقتی که به دین به‌عنوان ایدئولوژی نگاه می‌شود یعنی آن را در رابطه با نظام‌های اجتماعی دیگر بررسی می‌کنیم در صورتی که دین خود به‌تنهایی مهم‌تر و بزرگ‌تر از آن است که با نظام‌های دیگر تعریف شود؛ بنابراین جابری به دین به‌عنوان یک نهاد مستقل و هویت‌دهنده به سایر نظام‌های اجتماعی و به‌طورکلی تر عامل مهم تمدن ساز نگاه می‌کند و می‌گوید جامعه به دین نیازمند است، مخصوصاً وقتی مباحثی چون قدرت و سیاست مطرح

می‌شود. (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰) وی معتقد است دین با گذر زمان و همزمان با تغییرات جامعه نیازمند تغییرات و پرداختن به مسائل جدید است و برای روشن‌تر شدن این قضیه نظریه «اجتهاد پویا» را مطرح می‌کند که به معنی استخراج از متون دینی براساس نوع مشکلات و مسائل زمان حاضر است. وی در همین خصوص می‌گوید:

«... تحولات وسیع از دل انقلاب آنفور ماتیک برآمده‌اند، جملگی، توجه آدمی را به علوم نوین و مبانی معرفت‌شناسانه آن‌ها و نیز نتایج حاصل از آن‌ها، جلب کرده است تا از رهگذر آن بتوان شایستگی لازم را برای اجتهاد امروزی کسب کرد که کمتر از نیاز گذشتگان به دانش‌های لغوی و دینی، برای نیل به اجتهاد است...». (کریمی، ۱۳۷۸: ۴۱۱)

هرچند جابری بر تأثیر دین در حل مسائل و چالش‌های اجتماعی و سیاسی اشاره دارد اما از نظر او دین مفهومی سیاسی ندارد. (عبدالرازق، ۱۳۸۲: ۵۱) جابری در مورد جانشینی پیامبر معتقد است که باتوجه به حوادث رخ داده شده در تاریخ اسلام، پیامبر پس از خود جانشینی انتخاب نکرد و این امر را به مسلمانان واگذار نمود. (جابری ۱۳۸۴، ۲۱۳) وی اعتقاد خود در این مورد را چنین بیان می‌کند:

پیامبر از میان مردم رفت بدون آنکه به کسی پس از خود وصیت کند؛ و به نظر می‌رسد که وی این کار را از روی قصد و غرض آگاهانه انجام داده است، چرا که وی خود را همیشه به‌عنوان پیامبر، بالاتر از همه قرار می‌داد و با مردم همچون شیخ قبیله یا پادشاه رفتار نمی‌کرد و بارها این لقب را رد کرده بود. همچنین وی خود را پدری نمی‌دید که چیزی به ارث بگذارد، بلکه بارها این مسئله را تکرار می‌کرد و می‌گفت که ما چیزی را به ارث نمی‌گذاریم و آنچه از خود به‌جای می‌گذاریم صدقه است. افزون بر این، سنت‌های قبیله‌ای عرب ریاست را به ارث نمی‌نهاد. ریاست بر قوم منصبی بود که هر فردی می‌توانست با توجه به کفایت و صفات خویش، مستحق آن باشد. (همان، ۱۳۸۴: ۲۳۶)

تمدن زمانی به مرحله شکل‌گیری و پس از آن شکوفایی خواهد رسید که از مجموعه نظام‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... برخوردار باشد. (لوکاس، ۱۳۶۶، ج: ۱-۱۶-۷) از طرفی دین اسلام برای اجرای مقررات اسلامی به نظام سیاسی و برقراری حکومت نیاز خواهد داشت، به‌طوری‌که مهم‌ترین اقدام پیامبر (ص) در مدینه تشکیل حکومت اسلامی به‌منظور اجرای قانون اساسی منبعت از قرآن کریم و دستورات الهی بود. (ابن هشام، بی‌تا: ۵۰۱-۵۰۴)

۲. قبیله

یکی از عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری تمدن اسلامی از دیدگاه محمد عابد جابری، قبیله است که از نظر او به مفهوم همبستگی میان افراد و مشترکات آن‌ها مانند عشق به وطن، طایفه یا نگرش خاص است. (جابری، ۱۳۸۴: ۴۸) وی برای روشن‌تر شدن تأثیر قبیله بر تحولات قلمرو اسلامی، طبقات اجتماعی و گروه‌های مسلمان را به دودسته مستضعف و مستکبر تقسیم کرده و پایگاه قبیله‌ای و خانوادگی آن‌ها را شرح می‌دهد. بر این اساس عده‌ای از قبیله‌ای نیرومند و بزرگ برخاسته بودند که برای آنان پشتوانه محکم وجود داشت و عده‌ای برعکس پایگاه قبیله‌ای ضعیفی داشتند و به تعبیر قرآن به‌عنوان مستضعفان شناخته شده‌اند. (همان، ۱۳۸۴: ۸۷-۸۲۱)

جابری سپس به نقش دوگانه قبیله در دوران دعوت اسلامی در مکه و سپس مدینه می‌پردازد و معتقد است که قبیله در دوران مکی بیشتر فردی و مربوط به خون و نژاد اشخاص بوده است، در صورتی که در دوران حکومت اسلامی در مدینه از این تنگناها خارج شده و به‌عنوان ملت تغییر نام داده است. به‌طوری که به‌جای نسب و خون اشتراک عقیده و هدف طرح شده است. (همان، ۱۳۸۴: ۱۵۲) البته جابری از این موضوع غافل است که مهم‌ترین مخالفان پیامبر از قوم و قبیله او بودند، درحالی که در نظام قبیله محور بین افراد از یک نژاد و عقاید گوناگون پیوستگی محکمی وجود دارد. (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۷: ۶۵ و ابن خلدون، ۱۳۷۱: ۱۰۲) این متفکر مغربی تحولات بعد از رحلت پیامبر مانند جنگ‌های رده، ماجرای سقیفه و انتخاب عمر و ابوبکر را نیز به مفهوم قبیله ارتباط می‌دهد و آن را عامل اساسی می‌داند. (جابری، ۱۳۸۴: ۱۳۲-۱۴۰) درحالی که جدا از بحث تأثیرات قبیله‌ای، این تحولات برمبنای خواست جریان مخالف شیعیان رقم خورده و جابری در تحلیل آن به موضوع تعدی این افراد از توصیه و سفارش پیامبر (ص) مبنی بر انتخاب امام علی (ع) به‌عنوان جانشین برحق خویش در واقعه یوم‌الدار و غدیر، انحراف موضوع جانشینی پیامبر، عدم موافقت گروه‌هایی از جامعه مانند انصار و شخصیت‌های برجسته بنی‌هاشم با انتخاب ابوبکر به‌عنوان خلیفه در واقعه سقیفه بنی ساعده و... اشاره نمی‌کند. (طبری، ۱۳۷۵: ۸۶۶ و یعقوبی، ج ۲، بی تا: ۱۲۴) به‌عبارتی دیگر از آنجاکه اتفاقاتی مانند واقعه سقیفه بنی ساعده، جنگ‌های اهل رده و همچنین انتخاب ابوبکر و عمر به‌عنوان خلیفه به نوعی به دلیل عدم پیروی از دستورات و سفارش‌های رسول خدا (ص) صورت گرفته، در تحلیل کلیدواژه قبیله و تأثیر آن در رویدادهای بعد از رحلت پیامبر باید به آن نیز توجه کرد. (بلاذری، بی تا، ج ۱، ۳۳۴-۳۳۵)

۳. غنیمت

از دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار در شکل‌گیری و شکوفایی تمدن اسلامی از نگاه جابری، غنیمت و به عبارتی دیگر ثروت است که از نظر این متفکر مغربی در دوره صدر اسلام شامل خراج، عطایا و موارد مشابه آن بوده است. (بلاذری، بی تا، ج: ۱: ۴۹-۵۰) به گفته جابری اولین اهرم پیامبر برای فشار به گروه‌های مخالف یعنی قریش، عامل اقتصادی بوده (بلاذری، بی تا، ج: ۱: ۱۵۳) و غزوات پیامبر و پس از آن جنگ‌های رده نیز انگیزه‌ای جز کسب ثروت نداشته است. وی تأکید می‌کند که این مسئله همواره به عنوان عامل کلیدی در تحولات سیاسی و اجتماعی صدر اسلام ایفای نقش نموده (جابری، بی تا: ۱۱۳) و در تکمیل این نظر ابتدا موقعیت اقتصادی و تجاری قریش را شرح می‌دهد و سپس این نکته را بیان می‌کند که مبارزه قریش با پیامبر مبارزه‌ای برای دفاع از خدایان آن‌ها نبوده، بلکه به منظور حفظ موقعیت تجاری و مالی آن‌ها صورت گرفته است. بر همین اساس شکل‌گیری قوای نظامی در مدینه و حضور در غزوات و سرایا به منظور مقابله با کارشکنی‌های قریش صورت گرفته و پشت پرده اصلی آن موضوع مالی و به دست آوردن غنیمت بوده است تا به این وسیله دشمنان پیامبر اسلام مغلوب شوند. (جابری، ۱۳۸۴: ۱۷۴)

از آنجایی که دو رکن ارتش و مال از ارکان مهم حکومت‌ها به شمار می‌رود، محمد عابد جابری معتقد است که این دو عامل رفته‌رفته دعوت پیامبر را به سمت تشکیل سپاه، به دست آوردن پول و به طور کلی تشکیل دولت اسلامی سوق داد و در این خصوص می‌گوید:

«... این امکان پس از هجرت به دست آمد و مهاجران و انصار ارتش بودند و کمک‌های داوطلبانه آنان و نیز غنائمی که از دشمن به دست می‌آوردند، منابع مالی برای تجهیز و سازمان‌دهی آنان بود. آنگاه نیز که مکه فتح شد و قبایل عرب نمایندگانی به مدینه فرستادند تا به پیامبر (ص) این پیروزی را تبریک گویند و ورود خود را به اسلام بیان کنند، شبه جزیره عربستان عملاً تابع دولت دعوت پیامبر شده بود و از آنجا که زکات، تنها پیوند مادی‌ای بود که می‌توانست به گونه‌ای ملموس ثابت کند که یک قبیله عملاً اسلام آورده یا به بیانی دیگر تحت سلطه‌ی سیاسی اسلام قرار گرفته است، بنابراین پیامبر تأکید می‌دارد که به همراه دو قاضی آموزش دهنده دین و انجام امر قضاوت، فرماندهی برای سپاهیان آن قبیله و همچنین عاملی برای جمع‌آوری صدقات یعنی زکات گسیل دارد...» (همان، ۱۳۸۴: ۲۷۸-۲۷۷)

۴. عقل عربی

مبحث موردتوجه محمد عابد جابری با توجه به گرایش وی نسبت به جریان معتزله که به فهم کتاب و سنت از طریق عقل معتقد است، کاربرد اصطلاح عقل عربی به عنوان عامل مهم در ایجاد تمدن اسلامی است. او با تأکید بر ضرورت مطابقت عقل عربی با جریان مدرنیته، ضمن تأثیرپذیری از عقلانیت مدرن، (میرزاده، ۱۳۹۶: ۱۲۴۱) اندیشمندان جهان اسلام را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. دسته‌ای که تمدن غرب را نادیده می‌انگارند و آن را عامل عقب ماندگی دنیای اسلام می‌دانند.
۲. دسته‌ای که نسبت به سنت معترض هستند و آن را عامل عقب ماندگی مسلمانان می‌دانند.
۳. دسته‌ای که معتقدند به جای توجه و مخالفت نسبت به یکی از این دو، باید راه آشتی و پیوند میان آن‌ها را پیدا کرد.

منظور جابری از عقل نه قوه تفکر و محتوای آن، بلکه هویت و فرهنگ ملت‌ها است که در نهایت تمدن آن‌ها را شکل خواهد داد. او معتقد است عقل در دوران مختلف دچار دگرگونی می‌شود و در میان ملت‌های مختلف شکل‌های گوناگون می‌یابد و برای همین او بین دو حوزه فرهنگ و تمدن مغرب و مشرق تفکیک قائل می‌شود و به آن به عنوان مشرق عربی و مغرب عربی یاد می‌کند. (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۹) به عبارتی دیگر، منظور جابری از عقل عربی همان مشخصه‌های فرهنگی و فکری اندیشه هر ملت و قوم و به بیانی دیگر ارزش‌ها و هنجارها است که در بستر خاص فرهنگی و اجتماعی خود قرار می‌گیرد. به عنوان مثال مشخصه‌های زندگی در یک مکان اسلامی یا یک مکان غیر آن فرق می‌کند و این تفاوت‌ها خود باعث تفاوت در اندیشه و فرهنگ می‌شود. (کرمی، ۱۳۷۹: ۴۲۰) و جابری، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۱ از دید جابری با تکیه بر همین عقل و فرهنگ، ملت‌ها برای دستیابی به تجارت مناسب‌تر جهت ساخت تمدن‌های متعالی بهره می‌گیرند. (لوی صافی، ۱۳۸۳: ۲۲)

جابری بر این باور است که عامل تمدن ساز در قلمرو اسلامی یعنی عقل عربی یا همان فرهنگ اسلامی در عصر تدوین شکل گرفته (جابری، ۱۳۸۰: ۱۰۱) و نقش مستقیمی در شکل‌گیری علوم مختلف دینی و کلامی داشته است. ولی از دیدگاه او عقل عربی در دوران معاصرتر ایستا و بی حرکت باقی مانده، در صورتی که برعکس آن، جهان غرب با استفاده از تجارب این عامل تمدن ساز در جهان اسلام، سرآغازی نو برای تمدن خویش فراهم آورده است. از دیدگاه جابری پس از پیشرفت‌های مسلمانان در حوزه‌های مختلف علمی در عصر تدوین، آنان گرفتار تقلید از مذاهب چهارگانه و پیروی از پیشوایان آن شدند که نتیجه آن جدال و اختلافات میان مسلمانان و ایجاد تفرقه و پراکندگی بود. از طرفی، فرهنگ

حاکم بر ملت اسلامی یا همان عقل عربی از عنصر طبیعت که در قرن‌های بعدی موجب پیشرفت‌های دنیای غرب شد، غافل بود. (همان، ۱۳۸۰: ۲۴۶-۲۴۷)

۵. دولت اسلامی

از نظر محمد عابد جابری دیگر مؤلفه تأثیرگذار در شکل‌گیری تمدن اسلامی و به عبارتی مشخصه بارز آن، حکومت و بنیان‌های سیاسی است که آغاز آن به دوران خلافت عباسیان برمی‌گردد. او سیاست را ترکیبی از دین و دولت می‌داند، با این تفاوت که اسلام برای دین قانون تعیین کرده و آن را مشخص نموده، اما دولت و سیاست را به عهده اجتهاد مسلمانان قرار داده است. (احمدوند، ۱۳۸۰: ۱۹)

از نظر او دولت به‌عنوان یک اصطلاح سیاسی در همان روزگار به وجود آمد و آنان بودند که پس از پیروزی بر امویان برای نخستین مرتبه گفتند «هذه دولتنا» که بیانگر پیوند دین و دولت بود و پس از آن تاریخ‌نگاران تعبیرهای دولت اموی، دولت عباسیان، دولت معاویه و دولت هارون الرشید را به کار بردند؛ اما همان‌طور که اشاره شد، وی تشکیل حکومت اسلامی را از مشخصات تمدن اسلامی در دوران پیامبر نمی‌داند و به این دلایل اشاره می‌کند:

۱. عرب به هنگام بعثت، ملک و دولت نداشت و نظام سیاسی و اجتماعی در مکه و یثرب (مدینه) نظامی قبیله‌ای و در حد دولت نبود.

۲. مردم با بعثت پیامبر افزون بر کارهای عبادی، سلوک اجتماعی و معنوی منظمی را به وجود آوردند و پیامبر و مردم این سلوک اجتماعی را گسترش دادند تا در مدینه به بالاترین حد خود رسید.

۳. پیامبر با اینکه رهبر این جماعت بود ولی از این که «ملک» و یا رئیس دولت نامیده شود پرهیز می‌کرد، بلکه خود را نبی و رسول می‌دانست. مسلمانان نیز او را با همین ویژگی می‌شناختند و قرآن نیز با همین ویژگی از او یاد کرده است.

۴. تا هنگام مریضی پیامبر حکومتی در کار نبوده است، اما در آستانه رحلت ایشان که دعوت اسلامی گسترش یافت، دولت اسلامی تأسیس شد. به عبارتی در این زمان دعوت محمدی تحول و تطور پیدا کرده و به حد دولت رسید.

۵. قرآن بارها از امت و امت اسلامی یاد کرده، «کنتم خیر امه اخرجت للناس»، ولی از دولت و نظام سیاسی اسم نبرده است.

۶. اختلافی که در سقیفه بنی ساعده به وجود آمده بود و به بیعت با ابوبکر انجامید، اختلاف سیاسی بود و ارتباطی با دین نداشت. هر چند مردم از آنان با عنوان خلیفه و جانشین رسول‌الله یاد کردند. (مزینانی، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۵ و جابری، ۱۹۹۸م: ۱۷-۱۸)

با این حال محمد عابد جابری برخلاف اظهارات خویش در جای دیگری به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر اشاره کرده است. به عنوان مثال وی در مطلبی اشاره می‌کند که در ابتدا شرط پذیرش مسلمانی مردم، در گرو پذیرش حکومت پیامبر بوده است و آن‌ها تنها زمانی مسلمان نامیده می‌شدند که نه تنها اسلام پیامبر را می‌پذیرفتند بلکه حکومت او را نیز به رسمیت می‌شناختند؛ بنابراین حکومت پیامبر با این اوصاف یک امر تأییدشده و قطعی بوده است. (بسته نگار، ۱۳۸۵: ۹۰) همچنین دشمنی قریش با پیامبر که صرفاً به خاطر ترس از نابودی موقعیت سیاسی و اقتصادی آنان توسط پیامبر بوده است، دلیل دیگری است که نشان می‌دهد محمد عابد جابری علی‌رغم انکار نظام سیاسی در دوران پیامبر، در بیانات دیگر خود بر آن صحنه می‌گذارد. (جابری، ۱۹۹۸م: ۳۴)

ب: مؤلفه‌های تمدن ساز در عصر مدرنیته

۱- دموکراسی و عقلانیت

ازجمله مفاهیم جدید و تأثیرگذار در شکل‌گیری تمدن اسلامی که جابری به آن پرداخته مفهوم دموکراسی و عقلانیت است. وی معتقد است که جوامع مسلمان بیشتر به تحقق این دو برای پیشرفت و توسعه خود نیاز دارند. (فیلالی انصاری، ۱۳۸۰: ۱۲۷)

براساس بیانات محمد عابد جابری از آنجایی که اسلام دینی است مبتنی بر عقل و خرد بشری و تکالیف اسلامی بر پایه عقل پی‌ریزی شده است، (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۳) بنابراین بر یک مسلمان واجب است که پیرو خرد خویش باشد و دیدگاه‌ها و اندیشه‌هایش را صریح و بی‌ریا مطرح کند؛ و براساس این آیه که «ان الله غنی عن العالمین» انتخاب حاکم و رهبر جامعه خویش براساس خرد خویش نه تملق و ریا رفتار کند، (همان، ۱۳۸۷: ۸۶) بنابراین براساس تعاریف جابری اسلام دینی است مبتنی بر دموکراسی، خرد، عدالت و تمام اصولی که برای یک زندگی سعادت‌مند لازم است و مسلمانان تنها زمانی می‌توانند موفق و پیشگام باشند که در همه امور خود خصوصاً سیاست و قدرت از این ابزار استفاده نمایند. جابری همچنین فقه را نیز محصول تمدن اسلامی می‌داند و حتی تمدن اسلامی را با این عنوان نام‌گذاری

می‌کند و به آن تمدن فقه می‌گوید؛ و چنین توضیح می‌دهد، مانند تمدن یونانی که تمدن فلسفه است و تمدن اروپایی که تمدن تکنولوژی است. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۳)

جابری عامل عقب ماندن عقل عربی و تمدن اسلامی از پیشرفت‌های جهان معاصر را بی‌توجهی آن به طبیعت می‌داند. برخلاف فرهنگ غرب که ستیز اصلی بر سر نوع نگرش به جهان، هستی و از بیخ و بر کردن نگرش‌های قدیمی و بنای نگاه جدید است. او در واقع با تقسیم‌بندی ساختارهای عقل اروپایی و یونانی به دو عنصر عقل و طبیعت، معتقد است که در عقل عربی طبیعت و تمام عناصر آن جز برای کشف خدا نیست و مفهوم عقل در فرهنگ عربی نه به معنای تفکر بلکه به مفهوم اخلاق است. (جابری، ۱۳۸۰: ۲۵۴-۲۶۲ و بدوی، ۱۳۸۲: ۳۶) در حالی که اهمیت موضوع خردورزی و به تبع آن علم‌آموزی در زندگی دنیوی مسلمانان از همان ابتدا مورد تأکید کتاب قرآن و پیامبر بود و با توجه به این موضوع بستر شکوفایی علوم مختلف در دنیای اسلام فراهم شد، (کلینی، ۱۳۶۳: ۱-۲۴) به طوری که می‌توان از مسلمانان به عنوان پیشگامان شکل‌گیری نخستین تمدن نوآور و شکوفا و انتقال‌دهنده علوم به دنیای غرب یاد کرد. (نصر، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۳۸)

وی با اشاره به ضرورت مفهوم عقلانیت در تمدن اسلامی گرفتار شدن اندیشه جهان عرب در دام مفاهیم جدیدی چون ناسیونالیسم، سکولاریسم، سوسیالیسم، دموکراسی و... را ناشی از بی‌توجهی به این موضوع در جهان عرب می‌داند. (جابری، ۱۳۸۰: ۷۵-۷۶)

جابری با انتقاد از جریان‌های یکصد سال گذشته مانند جریان سنت‌گرا، لیبرال و جریان میانه این دو که ترکیبی از لیبرال و سنت است، (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۱) معتقد است که در هر سه نوع نگرش پایه مبحث بر روی قیاس غایب بر شاهد هست و قیاس خود چندین مشکل اساسی دارد که از جمله آن فقدان عینیت و گرایش به ذهنیت و نادیده گرفتن تاریخ و زمان است. کسی که در دام قیاس گرفتار است با دو مقوله مجهول و معلوم روبرو است. معلوم همان گذشته و مجهول همان آینده است که در نظر او ثابت شده و غیرقابل تغییر است. وقتی با این دید به گذشته نگاه کنیم که همه چیز مشخص است و درواقع در ذهنیات خود به این مسئله اعتقاد پیدا کنیم که گذشته پاک و مطلق است، هم گرفتار ذهنیت و هم از واقعیت دور شده‌ایم، هم زمان و تاریخ را نادیده گرفته‌ایم؛ زیرا زمان در حال تغییر است و کسی که گذشته را مطلق و معلوم می‌داند، تغییرات زمانی را نادیده گرفته است؛ بنابراین با این همه مقدمه جابری به این نتیجه می‌رسد که این سه نوع نگرش قابل اعتماد نیست و نمی‌توان باتکیه بر آنان به نتایج مطلوبی رسید. (همان، ۱۳۸۷: ۶۲) جابری خود متمایل و پیرو هیچ‌کدام از این سه گرایش نیست و می‌گوید راه

رسیدن به اندیشه پویا و خلاق، خردورزی است که بر پایه میراث فرهنگی جامعه خویش باشد نه غیر. او در این خصوص چنین توضیح می‌دهد:

«... ما بر این باوریم که زمان آن فرارسیده است تا از این تقسیمات و مواضع فراتر رویم. ما این کار را با اصالت بخشی فرهنگی به ارزش‌های مدرن معاصر، ارزش‌های انسانی جهان‌شمولی که خود را بر ما تحمیل می‌کنند و با پیوند این ارزش‌ها با آنچه ممکن است در میراثمان شبیه و همانند آن‌ها باشد، انجام می‌دهیم تا به گونه‌ای بازسازی شود که از آن پیشه و مرجعی برای نوگرایی در فرهنگ عربی بسازیم. این امر درواقع استراتژی نوسازی از درون، نوسازی فرهنگ عربی است؛ استراتژی که دارای چند محور است؛ محور نقد معرفت‌شناسی میراث، محور اصالت بخشی در اندیشه و آگاهی عربی، محور نقد مدرنیته اروپا و کشف لغزش‌ها و نسبی بودن شعارهای آن...» (جابری، ۱۳۸۹: ۲۷-۲۸)

از اینرو محمد عابد جابری با نقد از اندیشه عرب، نص‌گرایی، جمود، تقلید و بی‌توجهی به پیشرفت‌های علمی و همچنین گذشته پرستی، توجه به عنصر عقلانیت را مهم‌ترین عامل موفقیت جهان اسلام دانسته است.

۲- ضرورت نوگرایی

نکته مهمی که جابری در خصوص تمدن دنیای عرب و جهان اسلام بیان می‌کند، ضرورت نوگرایی و دگرگونی از درون میراث عربی یعنی قرآن و سنت است. به عنوان مثال وی می‌گوید:

«تجربه ترکیه به عنوان کشوری با گرایش غیر دینی از یک‌سو و تجربه پاکستان و ایران از سوی دیگر، گویای این واقعیت است که نوسازی شناخته‌شده در این کشورهای اسلامی، به رغم جهت‌گیری‌های متفاوتی که دارند، بازتاب یا نقش مؤثری در کشورهای جهان عرب نداشته است. نوسازی واقعاً باید برآمده از درون جهان عرب باشد. همین‌طور که نسبت به کشورهای اسلامی دیگر این امر اتفاق بیفتد. از آنجایی که جهان عرب کانون فرهنگی و دینی است، بنابراین اگر نوسازی در آن حاصل شود، می‌تواند تأثیر کارسازتری بر پیرامون خود داشته باشد...» (کریمی، ۱۳۷۸: ۴۱۴)

با این حال محمد عابد جابری تأکید دارد که این نوگرایی نباید عجولانه باشد و توضیح می‌دهد که جهان عرب همچنان بقایایی از گذشته را با خود دارد و نتوانسته این اجزای قدیمی خود را نادیده بگیرد و خود را از آن جدا کند. برای مثال، اقتصاد رانتی در جهان عرب حضور دارد و اقتصاد مبتنی بر روابط تولید در آن شکل نگرفته است. علاوه بر اینکه تاریخ زمانی و مکانی در جهان عرب هماهنگ نیست و مراحل

تکاملی تمام نقاط جهان عرب به یک شکل نیست. با این وجود چگونه می توان به طور کلی جهان عرب پس از قرن نوزده را در دوران رنسانس قرارداد. (شفق، ۱۳۸۸: ۱۷۴)

نتیجه گیری

باتوجه به مشخصات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جوامع اسلامی در ادوار مختلف و سیر نزولی دستاوردهای علمی و تمدنی مسلمانان در قرون معاصر، رویکردهای ضدونقیضی در خصوص مؤلفه های تمدن ساز در باور برخی از اندیشمندان جهان اسلام وجود دارد. محمد عابد جابری با انتقاد از شکاف عمیق جوامع اسلامی با کشورهای غربی در زمان فعلی، معتقد است که رفتارها و ارزش های تمدن ساز جامعه اسلامی در گذشته، تحت تأثیر سه عنصر غنیمت، قبیله، دین و عقیده به وجود آمده و هم اکنون نیاز جدی به بازنگری دارد. از دیدگاه جابری به طور کلی تر، عقل عربی و به عبارتی گفتمان موجود در فضای اجتماعی جامعه عرب در دوران صدر اسلام، عامل مهمی در انتشار مفاهیم اسلامی و اجرای قوانین آن بوده که اگرچه در آن دوران موفقیت آمیز بوده، اما در زمان کنونی کاربردی ندارد. از این رو لازم است مسلمانان باتوجه به عوامل مؤثر در رشد و توسعه جوامع غربی، در اندیشه های سیاسی و اجتماعی خود با اقتباس از نظریات جدید تجدیدنظر کنند. از نظر جابری غفلت مسلمانان از مقتضیات زمان، جریان های نوگرایی و عقلانیت مدرن، دولت های اسلامی را از توجه به طبیعت و پیشرفت های مادی و علمی دنیای غرب؛ بازداشته است. به همین دلیل آن ها برای عبور از این شرایط و رقابت بهتر با دنیای غرب، باید به تغییر و تحولات درونی روی آورده و قوانین اسلامی را طبق مقتضیات زمان و مکان به روزرسانی کنند. گرچه جابری باتکیه بر سه مقوله عقیده، غنیمت و قبیله فضای گفتمانی و اجتماعی صدر اسلام را بررسی و تحلیل کرده است و بر نقش این عناصر در ایجاد تمدن اسلامی تأکید دارد اما از نظر ایشان تمدن اسلامی در عصر تدوین یعنی قرن اول هجری تا قرن هفتم به اوج شکوفایی رسیده و پس از آن راکد مانده است؛ لذا در دوره معاصر برای تأمین رفاه مردم و جبران کاستی ها، توجه به مؤلفه هایی همچون فهم تغییر و تحولات دنیای امروز، عقل، دموکراسی و نوآوری در پیشرفت کشورهای اسلامی و مسلمانان ضرورت و اهمیت ویژه ای دارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۱). *الکامل فی التاریخ*، ترجمة ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹). *مقدمه*، ترجمة محمد پروین گنابادی، ج اول، تهران: علمی و فرهنگی.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۱). *العبر*، ترجمة عبدالحمید آیتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶). *الفهرست*، ترجمة محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.

ابن هشام، عبدالملک (بی تا). *السیره النبویه*، تحقیق: مصطفی السقاء و...، بیروت: دارالمعرفه.

احمدوند، شجاع (۱۳۸۰). «فرآیند تدوین معرفت شناسی و روش فقه سیاسی شیعه» فروردين، *مجله متین*، ش ۱۰، ۵۸-۱۷.

اسلامی، سید حسن (۱۳۸۷). «چهارگانه جابری عقل عربی از ادعا تا اثبات» *مجله اطلاع رسانی و کتابداری* آینه پژوهش، ش ۱۱۰-۱۱۱، خرداد و شهریور، صص ۸-۲۹.

الزواوی، بغوره (۲۰۰۱م) *میشل فوکوفی الفكر العربی المعاصر*، لبنان: دارالطلیعه للطباعة والنشر.

بدوی، شاهین (۱۳۸۲). «درآمدی بر اندیشه‌های محمد عابد جابری» *گفتمان*، ش ۹، پاییز و زمستان، صص ۳۵-۶۴.

بسته نگار، محمد (۱۳۸۵). «پیامبر و اقلیت‌های دینی»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۷۷، شهریور، صص ۸۸-۹۳.

بلاذری، احمد بن یحیی (بی تا). *انساب الاشراف*، تحقیق: محمد حمیدالله، مصر: دارالمعارف.

جابری، محمد عابد (۱۹۹۸م). *الدین والدوله و تطبیق الشریعه*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.

جابری، محمد عابد (۱۳۸۴). *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمة عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.

جابری، محمد عابد (۱۳۸۰). *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمة رضا شیرازی، تهران: یادآوران.

جابری، محمد عابد (۱۳۸۹). *سقراط‌هایی از گونه دیگر؛ روشنفکران در تمدن عربی*، ترجمة سید محمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.

جابری، محمد عابد (۱۹۹۸م). *مدخل الی فلسفه العلوم*، بیروت: المركز الدراسات الوحده العربی.

جابری، محمد عابد (۱۳۸۴). «مواجهه اسلام و غرب به چه معناست» ماهنامه چشم انداز، ش ۱۸، مهر و آبان، صص ۲۲-۲۴.

جابری، محمد عابد (۱۹۸۷م). نقد العقل العربي؛ بنية العقل العربي، بيروت: المركز الثقافي العربي.

جابری، محمد عابد (۱۳۸۷). تكوين العقل العربي، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

جابری، محمد عابد (بی تا). التراث الحداثه: دراسات... و مناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جابری، محمد عابد (۱۳۸۴). عقل سیاسی عربی، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: انتشارات گام نو.

جابری، محمد عابد (۲۰۰۰م). العقل السياسي العربي، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.

شفق، غلامرضا (۱۳۸۸). «نگاهی به برخی ایده‌های اجتماعی جابری» مجله معرفت، ش ۱۳۹، تیر، صص ۱۵۷-۱۷۸.

صافی، لوی صافی (۱۳۸۳) «وحی و خیزش تمدنی»، ش ۴۸، فروردین، صص ۷۷-۷۸.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵). تاریخ الامم والملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

عبدالرازق، علی (۱۳۸۲). اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا.

عمید، حسن (۱۳۷۱). فرهنگ لغت، تهران: امیرکبیر.

فیلالی انصاری، عبدو (۱۳۸۰). اسلام ولانیتیه، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده.

قفطی، ابوالحسن علی بن یوس (۱۳۷۱). تاریخ الحکما، به کوشش بهین دارائی، تهران: دانشگاه تهران.

کرمی، محمد تقی (۱۳۷۹). «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد جابری» مجله فلسفه کلام و عرفان، ش ۲۳ و ۲۴، تابستان و پاییز، صص ۳۹۹-۴۴۶.

کرمی، محمد تقی (۱۳۷۸). «تأملاتی در باب دین و اندیشه» فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۷ و ۱۸، زمستان و بهار، صص ۳۹۰-۴۱۶.

کلینی رازی، شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی (۱۳۶۳). گزیده کافی، ترجمه محمد باقر بهبودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

لوکاس، هنری (۱۳۶۶). تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات سخن.

مزینانی، محمدصادق (۱۳۸۵). «ماهیت حکومت نبوی»، مجله فقه و اصول حکومت اسلامی، ش ۴۲، زمستان، صص ۲۸-۶۵.

- میرزا زاده، فرامرز (۱۳۹۶). «تاریخ گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمدعابد جابری: بررسی و نقد» فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۷، ش ۱، بهار، صص ۲۵۶-۲۳۹
- میری سید محسن (۱۳۸۹). «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمدعابد جابری» فصلنامه اسرا، س ۲، ش ۲، صص ۱۰۵-۱۲۶.
- نصر، سید محمد (۱۳۵۹). علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نوری، سید محمدعلی (۱۳۹۷). تاریخ اسلام در اندیشه محمد عابد جابری، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). گفتگو با نصر حامد ابوزید، محمد ارکون، محمدعابد جابری و حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.
- یعقوبی، احمد بن محمد بن واضح (۱۳۷۳). تاریخ یعقوبی، بیروت: دار الصادر.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 3 (new period) / No.10/ Winter 2022



Reconstruction and Evolution of the Science of Wisdom (Logic and Philosophy) in Iran during Ilkhanid Era (653-736 AH)

Amir Dehghan Nejad¹/ Fazlullah fooladi²

Abstract

According to many past historians and contemporary scholars, the Mongol invasion and their rule over Iran has caused the destruction of educational centers and the stagnation of science and knowledge in this land. However, the study of historical documents and sources and the study of scientific works of scientists in this period indicate that despite the existing mentality, the Ilkhanate era in terms of evolution and frequency of educational centers and revival of scientific activities, especially in the field of intellectual sciences and science of wisdom, is one of the most important time periods in the history of Iran. This research intends to use a descriptive-analytical approach to study the logical and philosophical works of scientists of the Ilkhanate era to answer this question that whether the Mongol domination and rule of the Ilkhanate caused the decline of The Science of Wisdom (logic and philosophy) in Iran or, in this period, the conditions for the reconstruction and evolution of these sciences in Iran as a part of the realm of Islamic civilization have been provided?

The result of this study shows that with the rule of the Ilkhanate, in spite of all the devastation caused by the Mongol invasion, after that the educational institution was handled by Iranian thinkers close to political powers, intellectual sciences, especially logic and philosophy came to the attention of the scientific community. The consequence of this change has been the preservation of the past scientific heritage and new achievements in various branches of these sciences.

Keywords: Ilkhanate, Science, Logic, Philosophy, Islamic civilization.

1. PhD in History of Science in the Islamic Course, Department of History of Science in the Islamic era, Research Institute of Philosophical Studies and History of Science, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. amirdehghan55@yahoo.com
 2. Assistant Professor Department of History education Lorestan Farhangian University, Lorestan Farhangian University, Khorramabad, Iran. foolady_1387@yahoo.com
 Received: 1400 / 09 / 22 Accepted: 1400 / 11 / 25 Article Type: Original Article



Explanation of local Persian Historiography in Bengal and Assam In the eleventh and twelfth centuries AH

Mohammad Hosein Riyahi¹

Abstract

The spread of the Persian language and literature from the fifth century AH onwards led to the spread of local Persian historiography in India. In the following centuries, provinces such as Deccan, Gujarat, Malouh, and Delhi witnessed the growth of local Persian historiography. Development of Persian language and literature by sultans and some government agents after the Mongol invasion in northern India such as Kashmir or the western subcontinent such as Bengal and Assam (Assam) and other areas such as Punjab in later periods, especially the eleventh and twelfth centuries more prosperous Found. In this research, the descriptive-analytical method and relying on library resources on a case-by-case basis will deal with Persian local historiography in Bengal and Asham region, and through this, the features and characteristics of local historiography in this region will be explained. Two works by Baharestan Ghaybi and Fathieh Ebriyeh were written by two Iranians in the period under consideration. While processing information related to the political, cultural, and social situation in these works, historical geography, climate, and agricultural products are discussed, which is original and remarkable.

Keywords: Local history, historiography, India, Bengal, Assam.

1. Ph.D. in History of Islam (Al-Mustafa International University, Isfahan, Iran)

Received: 1400 / 10 / 15

Accepted: 1400 / 11 / 28

Article Type: Original Article



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 3 (new period) / No.10 / Winter 2022



Mafātīḥ ul-‘Ulum, Dictionary of specialized terms of knowledge in Arabic

Abdollah Farrahi¹

Abstract

The book Mafātīḥ ul-‘Ulum (Keys of Knowledge) is one of the oldest surviving dictionaries of terms of knowledge in Arabic, which is influenced by the book al-‘Ayn al-Farāhīdī, which is tolerantly considered one of the oldest encyclopedias in the Islamic world. The author of this book, Abū-‘Abdillāh al-Kha^wārazmī, has prepared his book in the name of Abū-l-Hussayn ‘Ubaydullāh ibn Aḥmad al-‘Utbī, the minister of Noah ibn Manṣūr as-Sāmānī. Mafātīḥ ul-‘Ulum was published at the first time in two articles and fifteen sections and ninety-three chapters by Van Vloten in Leiden, the Netherlands. The first article includes the knowledge of Sharī‘a and related Arabic knowledge and the second article includes the knowledge of non-Arab people. In this article, for the first time, we have paid close attention to the sources and references of al-Kha^wārazmī, and especially al-‘Ayn Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, and at the same time, we have extracted the names of the people and books cited by al-Kha^wārazmī from the book Mafātīḥ ul-‘Ulum. This book is also very valuable linguistically. Because according to the imported words and their application in any knowledge, can be measured and evaluated the impact of other civilizations on Islamic civilization in different knowledge; Words that have been borrowed from languages such as Persian, Greek, Latin, Kha^wārazmī, Turkish, Marvī, Syriac and Hindī, and have found their way into the book Mafātīḥ ul-‘Ulum. Therefore, in this article, a number of imported words cited by al-Kha^wārazmī himself have been extracted from the book Mafātīḥ ul-‘Ulum. In addition, this article pays special attention to the course of studies about this book in the West, especially the German Orientalists, as well as Arab scholars.

Keywords: Mafātīḥ ul-‘Ulum, Abū-‘Abdillāh al-Kha^wārazmī, Dictionary of Terms, imported words, al-‘Ayn.

1. Assistant Professor, Department of Islamic History, University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. (Mazāheb-e Eslāmī), farrahi.as@gmail.com

Received: 1400 / 10 / 28

Accepted: 1400 / 12 / 02

Article Type: : Extension



The Effect of Islamic Civilization in the Use of Technology in the Information Era

Ali Nejatbakhsh Esfahani¹ / Seyed Ali Qurayshian²

Abstract

The civilization of the old has a history with many ups and downs and technology has made it possible to change the shape and identity. Islamic civilization has special materials and a high-rise. Our country created the Islamic system by modeling the characteristics of Islamic civilization and the blessings of our leadership. If we have a historic civilization, we are historicity of the rulers and the rulers of the obligation, the colonialist with the use of non-compatible technology and technology tools, destructive advertising, and cultural invasion by promoting the destruction of this civilization and system. The main issue of research is that Genealogy of Prophet is a natural life with a spirituality that promotes the spiritual transplant of the world of worldly life and the Muslims of the Muslims and prevents the conspiracy and the violence of the Western civilization, and promotes corruption by unhealthy technology, which is a challenge to the level of society and the lifestyle of Islamic.

The question of the research is the impact of Islamic civilization in the use of technology and technology in the age of information. The research method is the descriptive and content analysis based on field study. The researchers, while examining the future shock and the effects of non-constructive technologies, examines the ethical necessity of technology and its transplantation with Islamic ethics and civilization, and by presenting a researcher model, by identifying the effects of Islamic civilization on technology, inspired by the Genealogy of Prophet, explain the above effects and the pathologists of this issue.

Keywords: Islamic civilization, good life, lifestyle, technology and information age.

1. Associate Professor of Management, Faculty of Management, Economics and Accounting, University of Payam Nour, Tehran, Iran. s.a.ghoreyshyan@gmail.com

2. Mentor of the Government Management, Faculty of Management, University of Payam Nour, Tehran, Iran. hany.orveh@gmail.com

Received: 1400/10/03

Accepted: 1400/11/27

Article Type : Extension



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 3 (new period) / No.10 / Winter 2022



A Study of the Components of Civilization in the History of Islam from the Perspective of Mohammad Abed Jaberī

Dariush Nazari¹/ Seyed Allaodin Sharokhi²/ Mojtaba Garavand³/ Samaneh Naderi⁴

Abstract

After the weakness of Islamic civilization and in contrast to the beginning of the process of growth and development in Western countries, Islamic thinkers have paid more attention to the subject of civilization, what and its influential factors than ever before and compared to Western civilization new approaches to the evolution of Islamic societies and indicators of civilization. The instrument has been proposed. Mohammad Abed Jaberī is one of the contemporary thinkers and thinkers who has analyzed and studied the political and social developments in the history of Islam under the influence of the developments in Western societies. Using a descriptive-analytical method based on library studies, the present article addresses the main question: what are the components of civilization from Jabri's point of view? Findings show that Jaberi considers the key role of the three elements of belief, booty, and tribe in the study of the history of Islamic culture and civilization and tries to analyze the contemporary political developments in the Islamic world with a critical approach. From Jabri's point of view, the solution for the development of Islamic societies depends on understanding the requirements of the time, adapting to the concepts of the modern world such as democracy, modernity, and political reason.

Keywords: Jaberī, Islamic civilization, tribe, booty, belief, intellect, democracy, modernity.

1. Assistant Professor of Islamic History, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorram Abaad, Iran.

2. Associate Professor of History of Islamic Iran, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorram Abaad, Iran.

3. Assistant Professor of Islamic History, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorram Abaad, Iran (Corresponding Author).

4. Ph.D. student in Islamic History, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorram Abaad, Iran.



**Scientific Journal
Science and Civilization in Islam**

Vol. 3 (new period) / No.10 / Winter 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