



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:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://isc.ac/fa>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.noormags.ir>

پرتال جامع علوم انسانی

<https://www.Ensani.ir>

پرتال نشریات علمی وزارت علوم

<https://journals.msrt.ir>

پایگاه مرکز علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.sid.ir>

بانک اطلاعات نشریات کشور

<https://www.magiran.com>

پایگاه استنادی سیولیکا

<https://civilica.com>



علم و تمدن در اسلام

نشریه علمی

سال سوم (دوره جدید) / شماره یازدهم / بهار ۱۴۰۱

صاحب امتیاز:

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

مدیر مسئول:

دکتر سید جمال الدین میرمحمدی

سر دبیر:

دکتر مرتضی شیرودی

دبیر تخصصی:

دکتر حبیب زمانی محجوب

دبیر اجرایی:

دکتر آرمان فروهی

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

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 کجیاف / استاد دانشگاه اصفهان

امیرحمزه مهربانی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

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



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

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

نشریه علمی علم و تمدن در اسلام به صورت فصلنامه مقالات پژوهشی و ترویجی برخوردار از اصالت و ابداع را با تأکید بر میراث تمدن های شرقی جهان اسلام در چهار رویکرد:

(۱) دستاوردهای علمی مسلمین در سرزمین های شرقی جهان اسلام (ایران، ماوراءالنهر، هند، جنوب شرق آسیا و خاور دور)؛

(۲) جایگاه علوم عقلی و علوم نقلی در تمدن های شرقی جهان اسلام؛

(۳) تبادلات متقابل تمدن های شرقی و مناطق غربی جهان اسلام؛

(۴) تأثیرات تمدنی شرق جهان اسلام بر تمدن غرب

با هدف گسترش ارتباطات علمی، تولید علم، ترویج یافته های پژوهشی و کمک به تحقق تمدن نوین اسلامی منتشر می کند.

الف - ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان مقاله برخوردار از جذابیت و تازگی و ناظر بر یک مسأله در چارچوب

رویکردهای چهارگانه مذکور؛

۲. چکیده شامل مسأله، سؤال، روش و یافته های تحقیق بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه؛

۳. کلیدواژه در بردارنده پنج تا هفت واژه مرتبط و اساسی مقاله؛

۴. مقدمه ارائه دهنده 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، به ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلیدواژه، به منظور بسترسازی فهم آسان تر مطالب مقاله؛

۶. بررسی پیشینه تحقیق به منظور نشان دادن ضرورت تحقیق جدید؛

۷. حتی الامکان ارائه چارچوب یا مبانی نظری به منظور حرکت در قالبی مشخص، پرهیز از پراکنده گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛

۸. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر چهار تا شش موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر قواره مطرح شده در چکیده و مقدمه؛

۹. نتیجه گیری به معنای ارائه یافته های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز حتی الامکان عرضه پیشنهادهایی برای بررسی یافته ها و موارد مرتبط؛

۱۰. تنظیم کتابنامه براساس شیوه نامه تنظیم آدرس ها؛

۱۱. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جدول ها در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن)

۱۲. حجم مقالات ارسالی نباید کمتر از ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد. (۷۵۰۰ کلمه)

ب - شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع استفاده شده 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 چپ به راست تنظیم می گردد، مثال: (عسگری، ۱۳۹۳: ۹-۱۸)؛
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 پرانتز آدرس برسد، پیش از پرانتز 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 مورخ 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، نام محل نشر، نام ناشر، جلد مورد استفاده.
نمونه: شاردن، ژان (۱۳۷۲). سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: نشر توس، ج ۳.

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

نمونه: آرنالدز، آر (۱۳۸۵). «درآمدی بر منطق»، ترجمه رضا صادقی، فصلنامه معارف عقلی، س ۲، ش ۱، بهار، صص ۷۹-۱۱۰.

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 نام به صورت الفبایی تنظیم گردد. نام خانوادگی و نام نویسنده یا نویسندگان در هر بار تکرار در کتابنامه باید مجدداً نگاشته شود و از درج خط فاصله یا نقطه به جای نام نویسنده خودداری شود.

- درج «ق،ش و م» به نشانه سال قمری، شمسی و میلادی بعد از تاریخ لازم نیست. همچنین ضروری است معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری همزمان درج گردد، مثال: ۲۰۱۱ م/ ۱۳۹۰ ش.

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

- درج «ش» به نشانه شمسی، «ق» به نشانه قمری و «م» به نشانه میلادی پس از سال لازم است. ضروری است معادل قمری یا شمسی (دوران جدید) سال‌های میلادی همزمان درج گردد، مثال: ۱۳۹۰ ش/ ۲۰۱۱ م یا ۶۵۶ ق/ ۱۲۵۸ م.

- 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. حتی الامکان سطح علمی نویسنده مسئول نباید کمتر از استادیار باشد. سطح علمی یک یا چند نویسنده غیرمسئول دیگر، نباید کمتر از کارشناسی ارشد باشد. مسئولیت رتبه و سطح علمی اعلام شده، برعهده نویسنده یا نویسندگان است.

۲. ارسال مقاله به این نشریه به معنای عدم ارسال همزمان آن به مجلات و همایش‌های دیگر و نیز به منزله عدم چاپ کلی و جزیی آن است، در صورت اثبات غیر آن، بر اساس آیین نامه‌های وزارت علوم، تحقیقات و فناوری برخورد خواهد شد.

۳. لازم است مقالات ارسالی درباره مسأله‌ای خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.

۴. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسندگان مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۵. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و البته جزئیات ارزیابی‌های به‌عمل آمده به‌هیچ‌وجه در اختیار نویسندگان مسئول و ... قرار نمی‌گیرد.
۶. مسئولیت اصالت و صحت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و نیز مجله، مسئول دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات نیست.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین چکیده مقاله پس از نهایی شدن، توسط نویسندگان مسئول الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی‌شود مگر آنکه دارای نوآوری باشند. تشخیص این امر، با سردبیر است.
۹. مقالاتی امکان چاپ می‌یابند که از منابع دست اول استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکردهای مجله باشد.
۱۰. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم سردبیر صورت می‌گیرد.
۱۱. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن بلامانع است. توصیه می‌شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره‌های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۲. مجله از هرگونه نقد و پیشنهاد علمی استقبال می‌کند.
۱۳. برای مقالاتی گواهی پذیرش صادر می‌شود که همه مراحل ارزیابی آن، به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۴. مقالاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که تنها از طریق سامانه فصلنامه دریافت شود. پیگیری‌های بعدی تنها از طریق سامانه امکان پذیر خواهد بود.
۱۵. توصیه می‌شود نویسندگان یا نویسندگان در تنظیم نهایی مقاله از محتوای مقالات شماره‌های پیشین نشریه علمی علم و تمدن در اسلام استفاده نمایند.

- آرای اندیشه‌گران مسلمان معاصر هندوستان درباره انحطاط تمدن اسلامی نمونه پژوهی محمد اقبال و ابوالحسن ندوی..... ۱۰
جهانبخش ثواقب
- تبیین جایگاه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری ابوالقاسم سحاب تفرشی در عصر پهلوی اول ۳۵
میثم سلیمانی/ فاطمه احمدوند/ ولی الله برزگر کلیشمی
- عملکرد رصدخانه مراغه در گسترش دستاوردهای علم نجوم در عصر ایلخانی ۵۵
افتخار قاسم زاده/ جعفر نوری
- مبانی فلسفی تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)..... ۸۰
مهدی محمدی/ عادل مقدادیان
- تأثیر مذهب بر روایت‌های تاریخ‌نگاری هنر عصر صفویه (با تأکید بر خوشنویسی، نگارگری و موسیقی) .. ۱۰۰
محمدعلی نعمتی/ فضل الله فولادی
- نقد و بررسی کتاب تمدن و ملالت‌های آن ۱۲۸
لیلا ایزدپرست/ سید محمدامین حسینی



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال سوم (دوره جدید) / شماره یازدهم / بهار ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.3.11.1.9

آرای اندیشه‌گران مسلمان معاصر هندوستان درباره انحطاط تمدن اسلامی (نمونه پژوهی محمد اقبال و

ابوالحسن ندوی)

جهانبخش ثواقب^۱

(۱۰-۳۴)

چکیده

برآمدن و بالیدن تمدن و فرهنگ اسلامی از شگفتی‌هایی است که توجه بسیاری از اندیشه‌گران حوزه دین، تاریخ، تمدن، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی را به خود جلب کرده است. ضعف و زوال آن نیز این اندیشه‌گران را به تفکر واداشته که راز این عقب‌گرد و انحطاط را دریابند. از این رو، هرکدام با اصلی و فرعی کردن عواملی، تلاش کرده‌اند که ایستایی تمدن اسلامی را تبیین کنند. اندیشه‌گران جهان اسلام، ایرانی، عرب، ترک، هند، پاکستانی و... با هدف احیا، اصلاح و پیشرفت دوباره تمدنی، این مقوله را در حوزه اندیشه خود قرار داده‌اند. در این مقاله هدف، بررسی آرای محمد اقبال و ابوالحسن ندوی دو تن از اندیشه‌گران مسلمان شبه‌قاره هند، درباره انحطاط تمدن اسلامی، به شیوه توصیفی-تحلیلی است، با طرح این پرسش که؛ این اندیشه‌گران در تبیین موضوع به چه عواملی توجه داشته‌اند؟ یافته‌های پژوهش نشان داده است که ایشان عوامل درون‌ساختاری تمدن اسلامی از جمله انحطاط اعتقادی، سیاسی، اجتماعی، علمی و اخلاقی را در فرآیند نابودی فرهنگ و تمدن اسلامی مؤثر دانسته‌اند.

واژه‌های کلیدی: تمدن اسلامی، انحطاط، شبه‌قاره هند، اقبال، ندوی و عوامل انحطاط.

۱. استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

مقدمه

مقوله عقب‌ماندگی، زوال یا انحطاط تمدن اسلامی به اندازه گسترش جغرافیایی، بالندگی و درخشش علمی آن مورد توجه اندیشه‌گران غیرمسلمان و جوامع اسلامی، از حوزه آسیایی و آفریقایی با ملیت‌های عربی، ترکی، ایرانی و هند و پاکستانی، قرار گرفته است. این اندیشه‌گران با وجود پذیرش رخدادی به عنوان فرهنگ و تمدن اسلامی که در سده‌هایی از تاریخ گذشته در اوج بوده و دیگر جوامع پیرامونی و حتی اروپای قرون وسطی را در معرض پرتوافشانی خود قرار داده و در پیدایش رنسانس علمی اروپا نیز، مؤثر بوده است؛ به این موضوع هم اعتراف دارند که به تدریج زمینه‌های عقب‌ماندگی و زوال در این فرهنگ و تمدن پدید آمد و در مقایسه تمدنی با غرب جدید (پسارنسانس)، از بالندگی و پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی کاسته شد و به تعبیری به انحطاط رسید. با این فرض، این اندیشه‌گران درصدد برآمدند که علل این عقب‌ماندگی را از منظر عوامل درونی و برونی بررسی کنند که دیدگاه‌هایی در این باره شکل گرفت و آثار و تألیفاتی ارائه گردید. هدف این پژوهش، بررسی آرای محمد اقبال و ابوالحسن ندوی دو تن از اندیشه‌گران مسلمان شبه‌قاره هند، درباره عوامل انحطاط تمدن اسلامی است با طرح این پرسش که این اندیشه‌گران بر چه عوامل تأثیرگذاری در انحطاط تمدن اسلامی تأکید کرده‌اند؟ فرضیه پژوهش، اندیشه سیاسی این اندیشه‌گران را متأثر از وضعیت جهان اسلام در عصر استعمار و فضای گفتمانی نهضت اصلاحی در میان مسلمانان دانسته است. با توجه به حضور مستقیم استعمار بریتانیا در هندوستان و خسارت‌هایی که بر مسلمانان وارد کرد، این عامل بر دیدگاه این اندیشه‌گران تأثیر گذاشته و در بررسی موضوع، هم به ضعف‌ها و انحرافات درونی در زمینه اندیشه، سیاست، همبستگی اجتماعی، اخلاق، تکنولوژی و علم پرداخته‌اند و هم پدیده استعمار و تهاجم غرب به سرزمین‌های اسلامی را مؤثر دانسته‌اند. در این مقاله به دلیل رعایت حجم مقاله، به عوامل درونی از دیدگاه این اندیشه‌گران اصلاحی پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

درباره آرای اندیشمندان شبه‌قاره هند در زمینه مقوله انحطاط تمدنی، پژوهش اندکی صورت گرفته است. پژوهش‌های انجام شده بیشتر درباره اندیشه سیاسی برخی از این شخصیت‌ها است. برای نمونه؛ ذاکر اصفهانی (۱۳۷۷) «سیری در اندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری» داشته؛ جمشیدی (۱۳۹۰) «اندیشه سیاسی ابوالحسن ندوی» را بررسی کرده‌اند. در این میان، مجدالدین (۱۳۸۴) در مقاله «مسائل

عمده کشورهای شرقی در اشعار فارسی اقبال لاهوری» که با رویکردی جامعه‌شناختی به نقش فرد و جامعه در پیدایش نابرابری در جوامع بشری و نقش کشورهای سرمایه‌دار غربی در پیدایش نابرابری در سطح جهانی پرداخته، این موضوع را از دید علامه اقبال در عقب‌ماندگی جوامع اسلامی پی‌گیری کرده است. احمد بت (۱۳۹۰) در «بررسی دلایل انحطاط تفکر اسلامی و راه‌های احیای آن» به عوامل انحطاط تفکر دینی از دیدگاه اقبال و مطهری پرداخته است. او پنج عامل را از نظر اقبال مطرح کرده است: برداشت نادرست علمای درباری از برخی مفاهیم دینی، تصوف منفی و انزواطلب، نفوذ اندیشه‌ها و سیطره تفکر یونانی، تعطیلی فقه و اجتهاد، قدری‌گری. کلاهدوزها و عابدی‌ها (۱۳۹۴) در بخشی از مقاله «بررسی رنسانس اسلامی در تفکرات اقبال لاهوری»، هفت مورد از دلایل عمده عقب‌ماندگی جهان اسلام از نگاه اقبال را برگرفته از مقاله مجدالدین، فقط فهرست کرده و پیامدهای آن را نیز برشمرده‌اند. شیرودی و علی (۱۳۹۶) نیز به «عوامل درونی انحطاط تمدن اسلامی از دیدگاه اقبال با تأکید بر اشعار اردو» وی پرداخته و به چند عامل اشاره کرده‌اند. مجددا کلاهدوزها و عابدی‌ها (۱۳۹۸) در «بازشناسی عوامل اولیه واگرایی مسلمانان و ریشه‌یابی علل انحطاط جوامع اسلامی» در طرح عوامل تعطیلی فقه و اجتهاد و تصوف دنیاگریز در زمره عوامل انحطاط، به اقبال لاهوری نیز استناد کرده‌اند.

برخی از نوشته‌ها درباره نهضت‌های اصلاحی در هند و مقوله وحدت یا جنبش اتحاد اسلامی است و به‌طور خاص به مقوله انحطاط اختصاص ندارند، بلکه راه‌های اصلاحی عقب‌ماندگی جهان اسلام را مطرح کرده‌اند. امیر اردوش (۱۳۸۴) «تأملی در ناهمسازگری و پیشینه تلاش‌های همسازگرایانه در جهان اسلام؛ از آغاز اسلام تا پایان عصر عباسی» داشته و همو (۱۳۸۴) به «طرح نادری برای وحدت اسلامی» پرداخته و سپس (۱۳۸۵) «زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی در ایران قاجاری و امپراتوری عثمانی» را بررسی کرده است. امیر اردوش (۱۳۸۴) از کنار هم قراردادن این مقالات و افزوده‌هایی دیگر، کتاب «تأملی بر مسأله وحدت اسلامی از دیرباز تا دیروز با تکیه بر جنبش اتحاد اسلام» را تألیف کرده است. در این کتاب نخست به ناهمسازگری‌ها در جهان اسلام و تلاش برای وحدت پرداخته، در بخش دوم طرح وحدت اسلامی را در ایران عصر قاجار و امپراتوری عثمانی بررسی کرده و در بخش سوم به بررسی جنبش اتحاد اسلام و عناصر و مؤلفه‌ها و چهره‌های اندیشه‌گر اتحاد پرداخته است. او ویژگی‌های جنبش اتحاد اسلامی را که از عقب‌ماندگی جهان اسلام ناخرسند بوده، اسلام‌گرایی، استعمارستیزی و اصلاح‌گری ذکر کرده است. شکل دیگری از این کتاب (۱۳۹۳) به دو مقوله وحدت و بیداری اسلامی در حوزه گسترده تاریخی و در دوره معاصر در قالب جنبش اتحاد اسلام

پرداخته است. در بخش اول کلیات، تعاریف و مفاهیم و در بخش دوم، چهره‌ها، اندیشه‌ها و تکاپوها آمده است.

طرفداری (۱۳۸۹) در مدخل «خاکسار»، این نهضت سیاسی اجتماعی را که در دوران استعمار انگلستان در شبه‌قاره هند با هدف استقلال هندوستان از سلطه بریتانیا، احیای دوران عظمت و قدرت مسلمانان شبه‌قاره و بهبودی وضع توده‌های مردم، از سوی عنایت‌الله خان مشرقی در شهر لاهور بنیان گذاشته شد، معرفی کرده است. ناظمیان‌فرد (۱۳۹۰) در مقاله «دارالعلوم دیوبند؛ زمینه‌ها و راهبردها» به این نهاد آموزشی که با همت تنی چند از علمای مسلمان هند در عصر حاکمیت کمپانی هند شرقی انگلیس بنیان نهاده شد و منشأ تحولات عمده‌ای در حیات فرهنگی و سیاسی مسلمانان شبه‌قاره هند گردید، پرداخته است. طرفداری و طاوسی مسرور (۱۳۹۳) نیز «میراث سیاسی اجتماعی دارالعلوم دیوبند و نهضت دثوبندی در شبه‌قاره هند» را بررسی کرده‌اند. به عقیده نویسندگان، این نهضت در دوران تسلط استعمار در قالب جنبش اصلاحی برای ایجاد روح مبارزه در میان مسلمانان و ستیزه با استعمار پدید آمد و در جنبش اتحاد اسلام نیز نقش داشت. کلاهدوزها و عابدی‌ها (۱۴۰۰) براساس پیشین و افزوده‌های جدید، کتاب مکاتب احیاء اسلامی در هند قرن نوزدهم میلادی را تألیف کرده‌اند که در بررسی جنبش اصلاحی هند مفید است. در این مقاله، متمایز از پژوهش‌های دیگر، آرای دو تن از اندیشه‌گران مسلمان هندوستان درباره انحطاط تمدن اسلامی از منظر عوامل درونی به تفصیل، بررسی و تحلیل شده است. با توجه به این‌که به جز دو مقاله که به انحطاط تفکر دینی و عقب‌ماندگی جهان اسلام از دیدگاه اقبال به صورت مختصر پرداخته‌اند، هیچ‌کدام از مقالات به انحطاط تمدن اسلامی از منظر اندیشه‌گران موضوع این مقاله نپرداخته‌اند، انجام پژوهشی در این باره ضرورت می‌یابد که این مقاله آن را بررسی کرده است.

مفهوم‌شناسی

اندیشه‌گران حوزه تمدنی، درباره تمدن،^۱ چیستی آن، رابطه تمدن و فرهنگ، عوامل ایجاد و زوالی تمدن و ابعاد دیگر، به تفصیل سخن گفته‌اند که نیاز به تکرار آن در این مقاله نمی‌رود اما می‌توان براین سخن توافق کرد که تمدن با حوزه شهرنشینی و مدنیت در ارتباط است و فرهنگ و تمدن نیز، باهم

۱. Civilization مشتق از civla در مقابل وحشی‌گری و برگرفته از کلمه Civitas و Civis به معنای شهر و شهرنشینی که در عربی به معنای الحضارة است.

پیوستگی دارند. فرهنگ هم در آفرینندگی تمدن نقش دارد و هم هویت‌دهنده، پیش‌برنده و متمایزکننده آن است. تمدن هم، بستر عینی پویایی، نهادینه شدن و فراگیری فرهنگ است و شکوفایی و بالندگی هرکدام در دیگری تأثیر دارد. در یک تعریف، تمدن عبارت است از:

مجموعه دانش‌ها، هنرها و فنون، آداب و سنن، تأسیسات و نهادهای اجتماعی که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های افراد و گروه‌های انسانی طی سده‌ها و اعصار گذشته توسعه و تکامل یافته و در تمام قسمت‌های یک جامعه و یا چند جامعه، که باهم ارتباط دارند، رایج است؛ مثل تمدن مصر، تمدن یونان، تمدن ایران و هرکدام دارای ویژگی-هایی است که به عوامل جغرافیایی، تاریخی و فنی خاص خود بستگی دارد. (روح‌الامینی، ۱۳۶۵: ۴۹)

باهمین دیدگاه اگر تمدن را به معنای کلی: «مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی» (شریعتی، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۷) بدانیم که انسان‌ها برای شکوفاسازی و در مسیر سامان دادن به زندگی خویش ایجاد می‌کنند، پس هر تمدنی با یک تفکر اساسی شکل می‌گیرد و با زوال آن تفکر رو به انحطاط می‌گذارد. (قراگوزلو، ۱۳۷۸: ۱۱۷) براین مبنا، مراد از فرهنگ و تمدن اسلامی نیز، مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی مسلمانان در دوره‌های تاریخی است که در بالندگی و پویایی تمدنی قرار داشتند. سپس با مقایسه وضعیت کنونی در سده‌های پس از دوران عظمت، به‌ویژه وضعیت معاصر جهان اسلام که حالت ضعف و عقب‌ماندگی داشته، مقوله زوال یا انحطاط آن، به معنای عقب‌گرد تمدنی یا چرخش از حالت عالی به سوی پستی، مطرح شده است. البته این انحطاط به معنای زوال کامل نیست؛ بلکه تمدن اسلامی در بخش‌هایی هم‌چنان تجلیات خود را تداوم داد و اسلام اعتبار و عظمت خود را تاکنون حفظ کرده است.

استفاده از مفاهیمی مانند «زوال» و «اسلام» به اندیشه‌گران و نویسندگان جوامع مسلمان این امکان را داد که از مرزهای ملی و منطقه‌ای فراتر رفته، پاسخ‌های مشترک را تدوین کرده و خود را بخشی از یک موجودیت تمدنی-ملی، فرهنگی، مذهبی- با تاریخ مشابه، که با مشکلات معاصر مشابه روبه‌رو است، تصور کنند. (Sing, 2017: 21) در این زمینه، افول یا انحطاط به عنوان چارچوب اصلی ساختار یک حوزه معنایی که از مفاهیم مرتبط (مانند زوال اخلاقی، انحطاط، عقب‌ماندگی، انفعال و رکود) و موارد متضاد آن‌ها (اصلاح، توسعه، ظهور، عمل و حرکت) تشکیل شده بود، کار می‌کرد. انحطاط اساساً با نوزایی و اصلاح گره خورده بود. درک بحران، اشتیاق برای «نوزایی»، نیاز به «اصلاح» و فراخوان برای

«عمل» را برمی‌انگیزاند. (Sing, 2017: 18-19) تغییرات چشمگیر سده‌های ۱۳ و ۱۴ قمری / ۱۹ و ۲۰ میلادی صحبت درباره افول را برای گویندگان آن، که تلاش کردند رویدادهای تاریخی و حال حاضر را در یک ترتیب منطقی قرار دهند، معنی‌دار کرد. هرکدام از اندیشه‌گران، دلایلی را برای انحطاط یا پیشرفت ارائه کردند و برخی از مدل‌های ساده پیشرفت و انحطاط مورد تردید قرار گرفت. (Sing, 2017: 59) غالب اندیشه‌گران جهان عرب و شبه‌قاره هند به مقوله انحطاط براساس وضعیت کنونی جوامع اسلامی پرداخته و عقب‌ماندگی جهان اسلام را پذیرفته‌اند؛ هرچند در علل این عقب‌ماندگی مناقشه‌هایی رخ داده است. ازاین‌رو بیشتر به راه‌های برون‌رفت از این عقب‌ماندگی و زوال، در قالب اندیشه اصلاحی پیشرفت پرداخته‌اند و نوین‌سازی جوامع اسلامی را برخی با بازگشت به اسلام و تعالیم آن و برخی با اخذ الگوهای پیشرفت غربی طرح کرده‌اند.

جریان اصلاح‌طلبی در هندوستان

در هندوستان جریان اصلاح‌طلبی دینی به دلیل حضور استعمار غرب در این سرزمین و انحطاط سیاسی، فکری و اجتماعی مسلمانان زودتر آغاز شد. در سده ۱۱ قمری / ۱۷ میلادی، عبدالحق دهلوی (مرگ: ۱۰۵۲ قمری / ۱۶۴۲ میلادی) به قصد احیای مجدد مقام اسلام راستین پیامبر اسلام (ص) در برابر بدعت‌های هزاره‌ای، از طریق مطالعه انتقادی و دقیق سنت نبوی، جنبش تجدید حیات اسلام راستین را در هند آغاز کرد. (احمد، ۱۳۶۷: ۱۴) سپس شاه‌ولی‌الله دهلوی^۱ (مرگ: ۱۱۷۶ قمری / ۱۷۶۲ میلادی) متفکر و اندیشمند هندی در سده ۱۲ قمری / ۱۸ میلادی جنبشی در قالب اصلاح‌طلبی دینی به راه انداخت و تأثیر بسیاری بر افکار و اعمال مسلمانان هند در آن دوره و دوره‌های بعد گذاشت. او که از فساد و انحطاط جامعه اسلامی و تباهی و تفرقه مذهبی، فکری و اجتماعی مسلمانان سنی در هند رنج می‌برد، به ضرورت اصلاح، نوآوری و تحول فکری مناسب با اوضاع و احوال عصر پی برد. شاه‌ولی‌الله به‌منظور بازگرداندن اسلام به شهرت و اعتبار اولیه، به نفی و رد خرافات و بدعت‌ها و پیرایه‌ها و طرح شعار بازگشت به اسلام راستین و به‌ویژه رفع تفرقه از میان مسلمانان سنی و ایجاد وحدت تلفیق میان مذاهب اسلامی (غیر از تشیع) و آشتی دادن پیروان آن مذاهب و مکاتب صوفیانه همت گماشت. (موثقی، ۱۳۷۴: ۱۹۳-۱۹۱؛ احمد، ۱۳۶۷: ۱۷-۱۵)

۱. شاه مترادف با مولا، شیخ، مرشد، سید، بزرگ و سرور است.

پس از او، این جریان اصلاح طلبی از فعالیت‌های فکری و فرهنگی به فعالیت‌های سیاسی و جهادی علیه استعمار روی آورد. در این مرحله، جریان‌های گوناگونی نظیر جنبش مجاهدین، جنبش فرائضی، جنبش محدثین، جماعت اهل القرآن، جماعت اسلامی، نهضت خاکسار، مکتب مذهبی دیوبند، مدرسه الهیات ندوه العلماء، سازمان جمعیت العلمای هند، جنبش نوگرایی هند، نهضت هندی خلافت و نهضت آزادی هند در هند پدید آمدند که در کنار فعالیت‌های فرهنگی - دینی، تأسیس مدارس دینی، تلاش برای جلوگیری از انحرافات و بدعت‌ها و بازگشت به اسلام راستین، برخی از آن‌ها مبارزه علیه استعمار انگلستان را نیز، در برنامه داشتند. تفصیل این جریان‌ها در نوشته‌های درباره هند آمده و نیازی به بازگو کردن نیست.^۱

در نهضت اصلاحی، تلاش برای احیای تمدن اسلامی به سود بشریت دانسته شده و انحطاط آن‌را خسارتی برای همه جوامعی که روزی از ثمرات آن تغذیه می‌کردند، دانسته‌اند. ابوالحسن علی حسینی ندوی (مرگ: ۱۳۷۸ شمسی / ۱۹۹۹ میلادی) از علمای هندوستان در هشدار، عقب‌نشینی مسلمانان از رهبری ملت‌های جهان و انزوای بعدی آن‌ها را خسارت بزرگی برای جهان انسانیت دانست، خسارتی که تاریخ دردناک‌تر و جهانی‌تر از آن را به یاد ندارد. به عقیده او، اگر جهان، منصفانه به آن نگاه می‌کرد باید روز ضعف و عقب‌نشینی مسلمانان را روز اندوه جهانی می‌نامید؛ زیرا این عقب‌نشینی به منزله شکست اسلام در رسالت خود برای رهبری جهان است که قوانین و تعالیم آن می‌تواند بشریت را به سوی کمال رهبری کند. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۷) او قصد داشت خسارت جهان را از ناحیه ضعف و انحطاط مسلمانان و پیشرفت اروپا بازتاب دهد، زیرا این خسارت را متوجه جهان بشریت می‌دانست. چون روح و معنویات بشر و همه سرمایه بشری از مادیات و بالاتر از آن در برابر تهاجم ویرانگر تمدن و نفوذ غرب، در معرض خطر قرار گرفت. (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۰۲) با این دیدگاه است که اصلاح طلبان مسلمان راه - حل‌های گوناگونی برای احیا و پیشرفت جامعه اسلامی و برون رفت از وضعیت زوال و عقب‌ماندگی ارائه داده‌اند. در این مقاله به طرح دیدگاه‌های دو تن از اندیشمندان شبه‌قاره هند پرداخته می‌شود.

۱. درباره این جریان‌ها، ر.ک: احمد، ۱۳۶۷: ۲۵-۱۷؛ خامنه‌ای، ۱۳۴۷: ۱۰۳-۲۵، ۱۸۳-۱۵۵؛ نهرو، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۵۴-۷۹۰، ج ۳: ۱۴۱۹-۱۳۷۳؛ موثقی، ۱۳۷۴: ۲۱۴-۲۱۰، ۳۲۴-۲۷۶؛ آخوندزاده، ۱۳۶۵: ۴۳-۱۹؛ طرفداری و طاوسی مسرور، ۱۳۹۳، ج ۶: ۴۱۳-۳۹۵؛ طرفداری، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۶۶۸-۶۶۶.

انحطاط اعتقادی

اندیشه‌گران مسلمان در بررسی عوامل درونی انحطاط، معمولاً در رأس این عوامل، ضعف‌ها و انحراف‌هایی را که در حوزه اندیشه و اعتقاد مسلمانان رخ داده مطرح می‌کنند، یعنی آسیب‌شناسی در حوزه اعتقادی و مبانی اندیشه‌ای. محمد اقبال لاهوری (مرگ: ۱۳۱۷/۱۹۳۸) که احیای فکر دینی در اسلام را مطرح کرده است، مسدود بودن باب اجتهاد در جهان تسنن را یکی از علل عمده انحطاط مسلمانان دانسته است. وی اجتهاد را اصل حرکت (نیروی محرکه) در اسلام خوانده که معنای لغوی آن، کوشیدن است. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۵۷) او علل اصلی این مسدود شدن را در چند چیز برشمرده است: ۱. ظهور نهضت عقلی در معتقدات اسلامی در اوایل خلافت عباسیان و جدال بین عقلی‌گری افراطی معتزله و محافظه‌کاران یا اصحاب سنت؛ ۲. طلوع و رشد تصوف زاهدانه که موجب غفلت مردم از وجه اجتماعی اسلام شد؛ ۳. ویرانی بغداد، مرکز حیات عقلی مسلمانان در نیمه سده هفتم هجری در اثر حمله مغولان که ضربت بسیار بزرگی بود. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۶۰-۱۵۸)

او عدم درک صحیح از اصول ثابت و متغیر، (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۵۷) جلوگیری متفکران محافظه‌کار مسلمان از هر نوآوری فقهی که از ترس تجزیه بیشتر جامعه صورت می‌گرفت، ایجاد حیات اجتماعی یک‌نواخت برای مردم، افراط در سازمان‌داری در برابر نیروهای مخرب و احترام گذاشتن غلط به گذشته را از عوامل انحطاط فکری جامعه اسلامی می‌داند. زیرا معتقد بود سرنوشت نهایی یک ملت، بیش از آن‌که به سازمان بستگی داشته باشد به ارزش و نیرومندی مردم بستگی دارد. در اجتماعی که به حد افراط سازمان‌دار است، فرد خرد شده و روح و فکر خویش را از دست می‌دهد. بنابراین، تقدس کاذب نسبت به تاریخ گذشته و برانگیختن آن چاره‌ای برای جلوگیری از انحطاط نمی‌کند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۶۰) هم‌چنین، قدری‌گری منحط را، که چندین سده بر جهان اسلام مسلط بوده، از عوامل انحطاط اندیشه اسلامی دانسته؛ که مقداری نتیجه اندیشه فلسفی، مقداری نتیجه ضرورت‌های سیاسی و مقداری نتیجه کاهش تدریجی نیروی جانبخشی بوده که اسلام در آغاز به پیروان خود داده بوده است. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۲۲)

اقبال برداشت نادرست و تفسیر غیرواقعی علمای درباری و کج‌فهم از برخی مفاهیم دینی را باعث انحراف فهم درست اسلام دانسته و آن‌را در زمره عوامل انحطاط تفکر دینی ذکر کرده است. به نظر او برخی از علمای سنتی بحث‌های نظری را مطرح می‌کردند؛ اما طرح اندیشه‌های اسلامی را در عمل آن‌گونه‌که باید، ضروری نمی‌دیدند. این بدفهمی‌ها موجب اختلاف و مشاجرات در میان مسلمانان می‌شد.

(اقبال، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۹۵؛ احمد بت، ۱۳۹۰: ۴۱). اقبال علمای درباری را به دلایلی نکوهش می‌کند از جمله؛ تأویل‌های شخصی و نادرست از دین، (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۵۳۵) تبدیل قرآن از کتاب زندگی به کتاب مرگ، (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۵۳۵) قرآن‌فروشی و رسوا کردن دین، عدم شناخت و بی‌خبری از جوهره اسلام، (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۵۳۱) تفسیر دین بر وفق مراد صاحبان قدرت و ایجاد تفرقه میان مسلمانان (اقبال، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۵۴ و ۳۹۳، ۳۱۳؛ احمد بت، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۱)

به نظر اقبال، انحطاط فکر دینی از عوامل درونی زوال تمدن اسلامی بوده است که منشاء آن غلبه فکر فلسفی یونانی و عقل‌انتزاعی و قیاسی بر تفکر دینی است و این شیوه تفکر موجب جدایی مسلمانان از تعالیم قرآن شده که این روگردانی و عدم توجه به تعلیمات و دستورات قرآن، خود از دیگر عوامل انحطاط درونی تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود. او معتقد است: فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است و در عین آن‌که به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، اما بیش ایشان درباره قرآن را دچار تاریکی کرد. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۷)

اقبال به این نکته توجه داشته که بشریت و تمدن به یک سلسله قوانین ثابت نیاز دارد و بدون آن ترقی امکان‌پذیر نیست، از سوی دیگر، مقوله‌هایی که بنابه مقتضیات زمان تغییرپذیرند. این دو خصوصیت تغییر و ثبات (ابدیت) باید در جامعه باهم باشد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۵-۱۴) او می‌گوید:

اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را باهم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود، اصولی ابدی داشته باشد؛ چه آنچه ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دائمی، جای پای محکمی برای ما می‌سازد، ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین «آیات» خدا [همان تغییر] می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت بازدارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول [عدم اعتراف به هیچ امر ابدی] را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم [عدم تغییر] را (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۵۷)

از نگاه اقبال، اندیشه فلسفی یونانی دو گوهر ارزشمند توصیه شده در قرآن: یکی تجربه حسی و شناخت عینی از طبیعت و تاریخ و دیگری ادراک شهودی از خود و حقیقت انسانی را از مسلمانان ربود و تفکر

دینی را به عزلت و انحطاط کشاند. ازاین‌رو، اقبال هم از روش‌های ارسطویی برای دریافت فهم و معارف دینی انتقاد می‌کند و هم از استدلال‌های کلی و نظریه‌پردازی مجرد و بدون واقع‌نگری ناخرسند است و آن‌را با روش معرفت‌شناسی قرآنی و اسلامی که سه منبع قرآن، تاریخ و جهان طبیعت را معرفی کرده، بیگانه می‌داند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۳۷ و ۱۰۸، ۴۹، ۱۸؛ شیرودی و علی، ۱۳۹۶: ۱۲۳) اقبال براین باور است که در ظرف مدت پانصد سال اخیر، یعنی از رنسانس به بعد، فکر دینی در اسلام عملاً حالت رکود داشته است. در مدت طولانی رکود و خواب عقلی مسلمانان، اروپا با کمال جدیت درباره مسائلی می‌اندیشیده که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آن‌ها دل بسته بودند. در این مدت، پیشرفت‌های زیادی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده و گسترش قدرت آدمی بر طبیعت، او را قادر کرده که بر نیروهایی که محیطش می‌سازند چیرگی یابد؛ دیدگاه‌های تازه طرح‌ریزی شده و مسائلی تازه جلوه‌گر شده است. در کنار این بیداری و پیشرفت‌های علمی در اروپا، موج تبلیغات ضد دینی و به-ویژه ضد اسلامی نیز رواج یافت. تحت تأثیر این تحولات، نسل جوان‌تر اسلام در آسیا و آفریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود شدند. ازاین‌رو، اقبال می‌گوید با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با بی‌طرفی مورد مطالعه قرار گیرد که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خداشناختی در اسلام، چه مددی می‌تواند به ما برساند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۱)

اقبال در خطابه‌ای عنوان می‌کند که اسلام حقیقتی است جهانی و تا وقتی مسلمانان این روحیه را به‌طور-کامل در خود حفظ کنند، او می‌تواند تا سرحد توانایی و با استمداد از آن بصیرت و بینایی که در پرتو فهم اسلام به‌دست آورده، در اعماق اندیشه آنان مشعلی برافروزد و اصول و مبادی اسلامی را به آن‌ها بیاموزد. (خامنه‌ای، ۱۳۴۷: ۲۴۱)

چپست دین برخاستن از روی خاک/ تا ز خود آگاه گردد جان پاک

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۳۵۵)

اقبال در اشعار خود نیز، انحراف‌های فکری و دینی (دوری از تعلیمات قرآن، ترک علوم تجربی، قدری-گری)، سنت‌گرایی و محافظه‌کاری فقهی و تعطیلی اجتهاد (که او بر بازگشایی اجتهاد، پویایی اجتهاد و تحقیق و نوآوری به‌جای تقلیدگرایی علمی تأکید داشت) تحجر و جمود به‌شکل‌های مختلف و نفوذ اندیشه‌های بیگانه و غیراسلامی را از عوامل مهم انحطاط تمدن اسلامی برشمرده است. (اقبال لاهوری، ۱۹۹۴: ۶۹۰ و ۵۲۸؛ شیرودی و علی، ۱۳۹۶: ۱۲۹-۱۲۲) او هستی مسلمانان را به آیین آن‌ها مربوط

کرده که اگر آیین آن‌ها از دست برود همه اجزای آن‌ها گسسته می‌شود. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۷۰-۱۶۹، ۱۶۵) او قرآن را برای تغییر وضعیت فرد و اجتماع، برتر از روآوری و تمسک به مکتب‌های ناقص و تک‌بعدی می‌داند که در زمانه اقبال افراد و جوامع را می‌فریفتند. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۳۶۸)

انحطاط سیاسی

انحرافات که در ساختار سیاسی حکومت اسلامی پدید آمد، چه در دوران خلافت و چه بعدها که جوامع اسلامی شکل گرفتند، از عواملی بوده که این حکومت‌ها را چه به لحاظ مبانی اندیشه‌ای درباره چگونگی مدیریت سیاسی و رابطه زمامدار با مردم و دشمنان بیرونی و چه به لحاظ فعل سیاسی خود زمامدار، به سوی فساد و زوال کشاند. این موضوع در قالب نگرش تاریخی بر روند خلافت، سپس حکومت‌های پراکنده مسلمانان، به‌ویژه دوره معاصر که این حکومت‌ها در چنبره استعمار بودند، مورد توجه اندیشه‌گران قرار گرفته است. اقبال ملوکیت را عامل زوال خلافت و اندیشه اتحاد اسلام و در نهایت عاملی در انحطاط جوامع اسلامی دانسته است. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۵۴۳-۵۴۲، ۵۲۰)

اقبال اندیشه ناسیونالیسم^۱ (ملی‌گری) و سوسیالیسم^۲ (اشتراکی‌گری) را در جوامع اسلامی و اندیشه جدایی دین از سیاست و حکومت را که غربیان در جوامع اسلامی پراکندند و عناصر غربزده آن‌را ترویج می‌کردند، در انحطاط تمدن اسلامی مؤثر دانسته و بر اصل اتحاد جهان اسلام تأکید دارد. او معتقد بود وحدت واقعی و زنده، بنابر نظر متفکران ملی‌گری، چندان آسان نیست که تنها با قبول یک سرور یا خلیفه رمزی و اسمی به‌دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان ایشان به‌وسیله رشته اتصالی از یک کمال مطلوب روحی، باهم سازگار و هماهنگ شده باشد. به‌نظر او اسلام نه ملی‌گری است نه استعمار، بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آن‌که عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد. بنابراین، نظر اقبال این بود که برای رسیدن به این وحدت جمعی، هرکدام از ملت‌های مسلمان ابتدا باید در عمیق‌ترین خود خویش فرو رود و به خودش توجه کند تا زمانی برسد که همه ملت‌های مسلمان چندان نیرومند و صاحب قدرت شوند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلی بسازند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۶۷)

1 . Nationalism.

2 . Socialism.

جوهر ما با مقامی بسته نیست. / باده تندش به جامی بسته نیست.
 هندی و چینی سفال جام ماست. / رومی و شامی گل اندام ماست.
 قلب ما از هند و روم و شام نیست. / مرزیوم او بجز اسلام نیست.
 زان که ما از سینه جان گم کرده‌ایم. / خویش را در خاکدان گم کرده‌ایم.
 مُسلم استی دل به اقلیمی میند. / گم مشو اندر جهان چون و چند.
 می‌نگنجد مُسلم اندر مرز و بوم. / در دل او یاهو گردد شام و روم.

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۵۹-۱۵۸)

اقبال در غزلی می‌گوید: "این نکته گشاینده اسرار نهان است. / ملک است تن خاکی و دین روح و روان است." با مربوط بودن تن و روان باهم، تن و جان زنده خواهد بود. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۸) او می‌گوید: از وقتی که غرب اندیشه قومیت، جدایی و تفرقه را در میان مسلمانان دامن زد، آن وحدت پیشین از میان رفت و مسلمانان از هم بیگانه شدند. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۶۲-۱۶۱) از این رو، در سخنی با امت عربیه، خطر تجزیه امت اسلامی و تکیه کردن بر بیگانه را هشدار می‌دهد. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۷۶) او از مسلمانان می‌خواهد که «از فریب عصر نو هشیار باش / ره فتد ای راهرو هشیار باش» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۶۰) اقبال اتحاد با اندیشه توحید را موجب بالندگی و اقتدار مسلمانان می‌داند. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۴۱-۴۴۰)

برخلاف اندیشه سکولاریسم^۱ که در برخی از دولت‌های اسلامی نظیر ترکیه نیز نفوذ کرده و قائل به جدایی دین از حکومت بود و ملی‌گرایان ترکیه این نظریه دوگانگی اشتباه را از تاریخ اندیشه‌های سیاسی اروپا اقتباس کرده بودند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۶۴) اقبال می‌گوید: این اندیشه که در دستگاه اسلامی فکر دولت و حکومت بر همه اندیشه‌های دیگر غالب‌تر باشد، اشتباه است. در اسلام دینی و دنیایی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند. شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود. در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود، دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دولت دو جانب یا دو روی یک چیزند. اسلام حقیقت واحد غیرقابل تجزیه است. جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی به-

1. Secularism.

صورت نیروهای زمانی- مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۶۳-۱۶۲)

تقسیم اسلام در واحدهای سیاسی، عامل مهم آسانی رواج ناسیونالیسم بود. جهان اسلام پیش از پاره پاره شدن در سده ۱۰ قمری/ ۱۶ میلادی (دولت عثمانی، صفویه، مغولان هند) دستخوش تغییرات درونی بود که به استحاله دولت از شکل تک مرکزی به شکل چندمرکزی کمک کرد. (خدوری، ۱۳۶۶: ۱۷) در دوره معاصر نیز، با رشد ناسیونالیسم عربی، ترکی، ایرانی و غیره، وحدت اسلامی هرچه بیشتر از هم گسست و اندیشه ملی گری بیش از هر ایدئولوژی دیگری بر ذهن گروه های وسیعی از جوامع اسلامی مسلط شد. دولت های غربی در نشر اندیشه اومانیسم و ناسیونالیسم به کشورهای اسلامی نقش مهمی داشتند و این حرکتی بود که در بستر کشمکش دیرینه کلیسا و غرب شکل گرفته و تداوم یافته بود. (الطانی، ۱۳۶۹: ۲۴-۱۷)

اقبال، ملی گری (ناسیونالیسم) و اجتماعی گری (سوسیالیسم) مبتنی بر بی خدایی گری (آتئیسم)^۱ را موجب برانگیخته شدن کینه، بدگمانی و خشم در روابط بشری می داند که موجب فقر روح بشری می- شوند و راه منابع نهفته انرژی روحانی او را سد می کنند. او براین باور است که نه راه و رسم باطنی گری قرون وسطایی می تواند بیماری های بشریت گرفتار نومیدی را درمان کند و نه ملی گری و اجتماعی گری ملحدانه جدید. جهان نو نیازمند تجدید حیاتی زیست شناختی است و دین که در تجلیات برتر خود، نه جزمی گری و تعبد است و نه تشریفات و کاهن بازی، تنها عاملی است که می تواند از لحاظ اخلاقی، انسان جدید را برای تحمل بار مسئولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است، آماده سازد و به او ایمانی را بازگرداند که با آن بتواند شخصیتی را برای خود در این جهان کسب کند و برای پس از این جهان نگه دارد. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۹۴) او می گوید: دین از آن جهت که کوششی آگاهانه برای دریافت اصل نهایی و مطلق ارزش و از طریق آن، تکمیل شخصیت انسان است، امری است که نمی- توان منکر آن شد. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۹۴) وی معتقد است که امت محمدی نهایت زمانی ندارد و دوام آن ابدی است. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۶۴-۱۶۲) حسن سیرت او از تأدب به آداب محمدیه است. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۷۳-۱۷۱) با گذشتن از حسب و نسب، (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۹۵-۱۹۴) حفظ و نشر توحید (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۷۹-۱۷۶) و با تسخیر قوای نظام عالم می تواند گسترش یابد. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۸۲-۱۷۹) با همین نگرش، اقبال بر غرب گرایی و تجددگرایی

1 . Atheism.

مصطفی کمال آتاترک که با پشت کردن به اسلام و رو آوردن به غرب تصور می‌کرد ترکیه را به ترقی و پیشرفت می‌رساند، حمله می‌برد و او را نکوهش می‌کند. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۳۵۸-۳۵۷)

ابوالحسن ندوی نیز در این زمینه، انحطاط را محصول سیاست دانسته و دو عامل «جدایی دین از سیاست» و «حکومت و قدرت‌یابی ناشایستگان» را (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۱۴-۱۱۳؛ رضوان، ۱۳۷۸: ۱۴۵) از آثار انحطاط برشمرده است. او کسی را واجد رهبری جهان اسلام می‌داند که آن‌قدر از روح اسلام و اسرار دین آگاه باشد که بتواند مشکلات بشر را برطرف کند. آن‌قدر هوش و قوه و جدیت و علم داشته باشد که پیش از دیگران، قوای طبیعی عالم و منابع ثروت و قدرت را به‌سود اسلام و مصالح مسلمانان تسخیر کند. او اظهار تأسف می‌کند که به‌جای رهبران شایسته، افراد نالایقی حکومت را به‌دست گرفتند که از روح اسلام بی‌اطلاع و از تربیت اخلاقی و دینی به‌دور بودند. با چنین زمامدارانی دیگر کسی درباره مسائل دینی و دنیوی حکومت‌ها اظهار نظر نمی‌کرد. در اثر نالایقی سیاستمداران، شکاف عمیقی در اساس اسلام پدید آمد و تحریفاتی در حیات اسلام رخ داد که به‌دنبال آن اسلام حقیقت خود را از دست داد. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۱۳)

ندوی ریشه این شکاف‌ها و بی‌کفایتی‌ها را به دیکتاتوری خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس مرتبط می‌کند که سبب شدند اسلام رو به ضعف و انحطاط نهد. آن‌ها عملاً سیاست را از دین جدا کردند و چون آگاهی دینی نداشتند، برخی از عالمان را به خود نزدیک ساختند تا از اندیشه آنان بهره گیرند؛ اما هرگاه مایل نبودند از آنان کناره می‌گرفتند و به جدال با رجال دین برمی‌آمدند. در اثر روش حکمرانان، دین از سیاست جدا شد و دستگاه دین و زمامداران به سیر ارتجاعی گام نهاده و به روش جاهلیت بازگشتند. شکاف بین دولت و ملت‌ها ایجاد شد و گاه به دشمنی و جدال کشیده شد. امر به معروف و نهی از منکر در حکومت‌ها ترک شد و ملت در ناز و نعمت و خوش‌گذرانی و مجالس عیش و طرب فرو رفته و آشکارا به فسق و فجور روی آوردند. در نتیجه با این روش زمامداران، اسلام نمی‌توانست رسالت خویش را انجام دهد و رهبری جهانی ملت‌ها را از دست داد؛ زیرا اعتقاد دینی سیاستمداران ضعیف و نابود شد. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۱۵-۱۱۴) او معتقد بود گمراهی در میان مسلمانان بروز کرد و بدعت‌های روی داد که اسلام ماهیت اصلی خود را از دست داد. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۱۸-۱۱۷). از قحط‌الرجالی، انحطاط دامن مسلمانان را گرفت و روز به روز این انحطاط توسعه پیدا کرد. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۱۸)

انحطاط اجتماعی

در زمینه اجتماعی، اقبال اختلافات داخلی (هرج و مرج و جنگ‌های داخلی؛ تجزیه امپراطوری اسلامی) و انحطاط فرهنگی (تقلید از فرهنگ غربی و فرقه‌گرایی) را از عوامل مهم انحطاط تمدن اسلامی برشمرده است. (اقبال لاهوری، ۱۹۹۴: ۲۵۷ و ۲۳۰؛ اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۶۵ و ۳۶۹، ۳۵۴؛ شیرودی و علی، ۱۳۹۶: ۱۳۴-۱۲۹) او در پی اتحاد جهان اسلام بود (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۵۱-۱۵۰، ۱۵۶-۱۵۵؛ اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۶۲-۱۵۸) که مشاهده انحطاط تمدن اسلامی و تجزیه و افتراق کشورهای اسلامی این ایده را در او تقویت کرده بود و تحقق آن می‌توانست نتایج مهمی برای آنان داشته باشد، از جمله؛ احیای ارزش‌های فکری و معنوی مسلمانان، رسیدن به زندگی با عزت، تجدید عظمت دین اسلام، بیداری جوامع مسلمان، حل مشکلات آن‌ها، رسیدن به آزادی و نابودی سلطه غرب بر جهان اسلام (ستوده، ۱۳۶۵: ۳۷۹ و ۳۶۷، ۱۶۵، ۱۵۹؛ ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۲۲-۳۲۰) او معتقد بود: روگردانی مسلمانان از اسلام و پیروی از شیطان موجب شکست آنان در طول تاریخ شده است (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۰۷؛ ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۱۶ و ۳۱۹) و از آنان می‌خواهد که باتکیه بر فرهنگ غنی خویش، هویت از دست رفته خود را بازیابند. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۷۳، ۴۳۲، ۳۶۵، ۳۶۲)

اقبال با این‌که فرهنگ غرب را می‌شناخت و با اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی غرب آشنایی عمیق داشت، غرب را فاقد یک ایدئولوژی جامع انسانی می‌دانست. ازاین‌رو، در عین دعوت به فراگیری علوم و فنون غربی، مسلمانان را از هرگونه غرب‌گرایی و شیفتگی به مکاتب غربی برحذر می‌داشت. (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۲) به عقیده او، مثالی‌گری (ایده‌آلیسم)^۱ اروپا هرگز به‌صورت عامل زنده‌ای در حیات آن درنیامده و نتیجه آن پیدایش «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی‌هایی ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آن‌ها بهره‌کشی از نیازمندان به سود توانگران است. او اروپای امروز را بزرگ‌ترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت و مسلمانان را مالک اندیشه‌ها و کمال مطلوب نهایی مطلق مبتنی بر وحی می‌داند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۸۵) ازاین‌رو، از مسلمانان می‌خواهد که دنباله‌رو غرب نباشند و افراد غرب‌گرا را نکوهش می‌کند که چشم به غرب دارند. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۸۲، ۴۸۱، ۴۴۹، ۴۴۳، ۶۶)

1. Idealism.

اقبال در اشعار، مقالات، سخنرانی‌ها و کنفرانس‌های خود همواره کوشش دارد مجدها، عظمت‌ها، فرهنگ‌ها، لیاقت‌ها و شایستگی‌های این امت را به‌یاد آورد و بار دیگر او را به خودش مؤمن سازد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۵) در مجموع اقبال در کنار عامل دوری از اسلام و آموزه‌های دینی (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۲۹، ۱۷۰) عواملی را که از مسلمانان شخصیت غلامی و بندگی بسازد در عقب‌ماندگی جهان اسلام مؤثر دانسته است، نظیر؛ عقل خود را به دست دیگران سپردن و بلندگوی اغیار شدن، زندگی غیرمستقل و تبعی داشتن (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۹۴-۱۹۰) روی آوردن به غرب و همه چیز را از غرب خواستن، پیشانی بر آستان ارباب قدرت ساییدن و بندگی آنان کردن (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۳۸۵ و ۲۹۲، ۶۲، ۴۰، ۷) تهی‌دست بودن و نداشتن عزم لازم و در یوزگی کردن و منت دیگران را پذیرفتن (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۰۰-۹۹) قدر خود را ندانستن و به‌جای زندگی شاهینی، کرکس‌وار زیستن (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۵۹؛ مجدالدین، ۱۳۸۴: ۲۱۶-۲۱۵؛ کلاهدوزها و عابدی‌ها، ۱۳۹۴: ۸۰) از نظر اقبال چنین زیستی، غلامی و بندگی برای مسلمانان می‌تواند این پیامدها را به‌همراه داشته باشد: بی‌هویتی و خودگم‌کردگی و دنباله‌روی از دیگران، تفرقه و تنازع و پراکندگی، دونه‌می و سازش با شرایط موجود، دل‌مردگی و تن‌پروری و رکود، ناامید بودن و در اندیشه آینده نبودن، (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: بندگی‌نامه ۲۳۲-۲۲۵) بی‌توجهی به گذشته و فراموشی افتخارات آن. (مجدالدین، ۱۳۸۴: ۲۱۸-۲۱۷؛ کلاهدوزها و عابدی‌ها، ۱۳۹۴: ۸۰) محور اصلی جهان‌بینی اقبال «فلسفه خودی» است. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۹۰-۸۵) وی معتقد است: همان‌طور که فرد احياناً دچار تزلزل و یا گم کردن شخصیت می‌شود و از خود فاصله گرفته، با خود بیگانه گشته و غیر خود را جای خود می‌گیرد، جامعه نیز، چنین است و دچار بی‌هویتی می‌شود. (مجدالدین، ۱۳۸۴: ۲۱۳) او در این فلسفه خودی، مسلمانان را به شناخت خویشتن، حفظ هویت و شخصیت مسلمانی، عدم سکون و کسب قدرت دعوت می‌کند. (کلاهدوزها و عابدی، ۱۳۹۴: ۷۲) فلسفه خودی او به‌معنی هسته شخصیت بشری و معیار ارزش‌ها است. (صافی، ۱۳۶۶: ۲۵۳) این نگرش ناشی از مشاهده شرایط نابسامان جامعه اسلامی و به‌ویژه مسلمانان شبه‌قاره هند، سیطره‌جویی غرب، کج‌فهمی گروهی از مسلمانان و درگیری‌های داخلی مسلمانان با یکدیگر و درگیری مسلمانان و هندوها بوده است. (مجدالدین، ۱۳۸۴: ۲۱۳)

مسلمانان به‌خویشان درستیزند./ بجز نقش دوئی بر دل نهریزند.

بنالند ار کسی خشتی بگیرد./ از آن مسجد که خود از وی گریزند.

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۵۲۱)

از نگاه ندوی، دولت‌های بزرگ به فکر توسعه نفوذ خود بودند تا بتوانند پرچم‌های خود را بر فراز دیگر کشورها به اهتزاز درآورند. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۷۸) به دنبال نفوذ حکومت‌های اروپا، مفسد غرب و مصیبت‌های زیادی متوجه کشورهای ضعیف گردید. او از دنباله‌روی مسلمانان از کشورهای غربی و اینکه آنان را یاور خود می‌پنداشتند، اظهار تأسف کرده (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۳۳) و معتقد است: انحطاط دینی و اخلاقی اروپا سبب شد که امتیازات طبقاتی و نژادی شروع شود. سستی عقاید ممالک اسلامی و تقلید از اروپا و تمدن غرب، مصائبی را برای اسلام به بار آورد. مسلمانان به جای آن‌که رسالت خود را درباره امنیت و صلح جهانی انجام دهند و اختلافات نژادی را برطرف سازند و با همبستگی، قدرت مهمی در برابر جنگ افروزان و اختلافات نژادی به شمار آیند، به اختلافات قومی و نژادی در کشورهای خود دامن زدند و هرکدام بر ملیت خویش تکیه کردند و به اسلام بی‌اعتنا شدند. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۷۲-۱۷۱) ملت‌ها و دولت‌های آسیا و شرق کوشیدند همان راهی را که اروپا پیموده بود بروند و روش سیاسی، تمدن، اخلاق و آداب اجتماعی اروپا را سرمشق خود قرار دهند و فکر و عقیده غرب را دنبال کنند. از این رو، در گوشه و کنار جهان اسلام، تمدن و دین مورد هجوم افراد تازه به دوران رسیده واقع شد و شرق در تبعیت از غرب در تنگنای فقر اخلاقی، روحی، اجتماعی و اقتصادی قرار گرفت. (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۳۲-۲۳۰) بنابراین، مسلمانان در اثر بی‌اعتنایی به احکام دین، تبلی در امور دنیا و جنایت بر خود و هم‌نوع خویش، رهبری جهان را از دست دادند و غرب جانشین آنان شد و جهان را به سوی مادیت و جاهلیت کشاند. (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۲۹-۲۲۸)

انحطاط علمی

اقبال بی‌توجهی مسلمانان را به علوم تجربی و دانش‌های جدید در عقب‌ماندگی آنان مؤثر دانسته و برخلاف برخی عالمان محافظه‌کار که فراگیری علوم روز را با مبانی دینی مخالف می‌دانستند، فراگیری دانش و تکنولوژی، نظام آموزشی و روش پژوهش را برای مسلمانان سودمند می‌دانست که حتی می‌توانند آن‌را از تمدن غرب فراگیرند؛ اما تقلید کورکورانه نداشته باشند، بلکه از قوه اجتهاد و ابتکار بهره‌مند باشند (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۱؛ اقبال لاهوری، ۱۹۹۴: ۶۹۰؛ اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۰۱-۳۶۹)

اقبال تأکید دارد اخذ و اقتباس تمدن غرب نباید به تقلید از مظاهر غرب بینجامد؛ بلکه باید با روح و تشخیص، استقلال، اعتماد به نفس، سنجش و انتقاد، گزینش خلاق و ابداع و ابتکار قرین گردد.

(فراستخواه، ۱۳۸۸: ۲۸۷-۲۸۲) او قدرت غرب را از مظاهری چون موسیقی، رقص، بی‌دینی، خط لاتین و مانند این‌ها نمی‌داند. او می‌گوید: علم و فن (تکنولوژی) موجب قدرت غرب شده است. پس شرقی‌ها اگر می‌خواهند قدرتمند شوند می‌توانند با گذر از پوستهٔ ظاهری تمدن غرب به علم و فن آن دست یابند و با پالایش و نقد آن، متناسب با فرهنگ شرقی و اسلامی، خود را به آن مجهز کنند. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۳۰)

اقبال معتقد بود: ریشه علوم و فنون موجود در غرب از شرق است که بذر آن توسط مسلمانان کاشته شد، به بار نشست و به غرب منتقل شد. همچنین هنر و دین هم از خاک خاور است. از این رو، می‌خواهد که مسلمانان ید بیضای دیگری از آستین بیرون آورند، گره از کار امت بگشایند، نشئهٔ فرنگ را از سر بنهند، خود را از دست اهرمن واره‌اند و نقشی از جمعیت خاور فکندند (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۳۹؛ اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۷۹-۴۷۸ و ۵۰۴-۵۰۳). از این رو، اخذ و اقتباس مبتکرانه، (نه تقلیدی) تمدن غرب را در جنبهٔ علوم و فنون از سوی مسلمانان مذموم نمی‌داند؛ چراکه در اصل این علوم از جهان اسلام به غرب رفته و فرهنگ اروپایی از جنبهٔ عقلایی آن، گسترشی از بعضی از مهم‌ترین مراحل فرهنگ اسلامی بوده است. تنها نگرانی او این است که مسلمانان در ظاهر فریبندهٔ فرهنگ اروپایی که آن‌را بتخانه می‌خواند گرفتار شوند و از رسیدن به آن جنبهٔ دانشی و فنی آن بازمانند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۲۱؛ اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۵۰۴-۵۰۳، ۴۳۹، ۴۳۱)

اقبال آن علم و فراستی که مرد مجاهد را از تیغ و سپر بیگانه سازد، یعنی روح مبارزه علیه سلطه‌گر را از او دور سازد، به پر کاهی برابر نمی‌گیرد. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۸) و مسلمانان را از فتنه‌های چنین علم و فنی که موجب می‌شود "اهرم‌ن اندر جهان ارزان و یزدان دیرباب"، برحذر می‌دارد. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۱۳)

اقبال گرایش غرب به مسائل دنیوی را ناشی از به‌کارگیری نادرست عقل و نفی اشراق می‌داند. می‌گوید هیچ دلیلی نیست که فرض کنیم اندیشه و اشراق یا درون‌بینی معارض یکدیگرند. هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و مکمل یکدیگرند. هر دو خواستار دیدار یک حقیقتند. اشراق به تعبیر برگسون^۱ نوع عالی-تری از عقل است. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۷) او می‌گوید: عقل در فرنگ گرفتار شده است و در برابر عقل خودبین غرب، از عقل جهان‌بین یاد می‌کند که پهنای دو عالم و نور فرشتگان و سوز دل آدم با اوست و مسلمانان به این عقل مجهزند و از خلوت کده عشق برون تاخته‌اند. بنابراین، غرب با آن عقل به

1. Bergson.

دانش رسیده؛ اما از عشق غافل شده است. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۷۵، ۴۴۶، ۲۹۸) عشق و عقل، ذکر و فکر، جمال و جلال (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۳۳۰) باید مکمل یکدیگر باشند. این همان روش معنوی است که باید جایگزین گرایش مادی مخرب شود. (ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۰۸) اگر چنین شد عالمی دیگر می‌شود و ساختن این عالم کار مسلمانان است. (اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۳۵۷)

اقبال، سنت‌گرایی و محافظه‌کاری را از موانع نوآوری و پویایی علمی در جامعه اسلامی می‌دانست و تلاش می‌کرد در راه احیای اندیشه پویای اسلامی اقدامی کند. به باور او: «جامعه مسلمانان محافظه‌کار این سرزمین [هند] هنوز آماده اقدام به بحث نقادانه‌ای در فقه نیست و اگر به چنین کاری اقدام شود، مایه ناراحتی بسیاری از مردم خواهد شد و اختلاف کلمه‌های مذهبی پیش خواهد آورد.» (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۷۲)

ندوی بی‌اعتنایی به علوم سودمند را در انحطاط تمدن اسلامی دخیل دانسته و براین دیدگاه است که مسلمانان و دانشمندان آنها به علوم طبیعی مفید اعتنا نکردند و به دنبال فلسفه یونان رفتند و علوم تجربی را کنار گذاشتند. مسلمانان به جای این که قوای طبیعت را به کمک آزمایش و علوم تجربی تسخیر کنند و به نفع ملت و تقویت قدرت مادی و روحی خویش به کار برند، به مسائل فرضی فلسفه پرداختند و درباره روح و فلسفه اشراق و وحدت وجود بحث می‌کردند. او با اشاره به زیاد بودن کتاب‌های طبیعی و هیئت و آزمایش عملی مسلمانان که حتی مورد استفاده علمی اروپا قرار گرفت و دانشمندان اروپایی به عظمت آن اعتراف کردند، اما در مقایسه با کتاب‌های طبیعی اروپا در سده ۱۷ و ۱۸ میلادی/ ۱۱ و ۱۲ قمری آن‌را بسیار اندک دانسته است. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۱۶-۱۱۵) ندوی با اشاره به سقوط قدرت عثمانی در اثر مفساد اجتماعی، توقف پیشرفت علم و انحطاط فکری و علمی عمومی، جمود علمی را منحصربه کشور عثمانی ندانسته، بلکه شرق و غرب جهان اسلام را دچار این بلیه دانسته است. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۲۶-۱۲۳)

به تعبیر ندوی، جهان اسلام در قحطی دانش به سر می‌برده و نبود تحقیقات علمی در جهان اسلام برای مسلمانان لکه ننگینی بود. او سده نهم هجری را آخرین سده نشاط، تولید ابتکار، ادب و شعر و حکمت دانسته و سده دهم را سده سستی و تقلید و داستان‌سرایی دانسته که این سستی در همه علوم، چه طبیعی و چه دینی، ادبی، تاریخ و تعلیم و تربیت حکم‌فرما بوده است. از این‌رو، نظریات تازه و دانش جدیدی عرضه نشد و مطلب درخوری به دانش بشری افزوده نگردید. او می‌گوید: پس از سده نهم هجری، دیگر در میان مسلمانان عنوان عبقری، نابغه و محقق به کسی داده نشد. (الندوی، ۱۳۷۰: ۱۲۷-۱۲۶)

ندوی عقب‌نشینی مسلمانان را به علوم نظری و حکمت یا شکست در تمدن منحصر نکرده؛ بلکه این عقب‌ماندگی را شامل اختراعات جنگی نیز، دانسته که اروپا در زمینه فنون نظامی از مسلمانان پیشی گرفتند. هم‌چنین به عقب‌ماندگی مسلمانان در شئون زندگی اشاره کرده است. (الندوی، ۱۳۷۰: ق: ۱۲۹) اضافه می‌کند: کشورهای اسلامی در مسابقه علمی جهان عقب ماندند و گرفتار ذلت و بندگی شدند؛ لذا تا زمانی که جهان اسلام در برابر غرب در علم، سیاست، صنعت و تجارت ذلیل باشد، غرب بر حیات آن‌ها چیرگی دارد و منابع گوناگون آن‌ها را به یغما می‌برد. از این رو، توصیه می‌کند که مسلمانان نباید دنباله‌رو غرب باشند؛ بلکه باید به وسایل صنعتی و نظامی پیشرفته مجهز شوند و در علوم، فنون، تجارت و مهارت‌های نظامی قوی شوند تا نیازمند غرب نبوده و تن به استثمار ندهند. جهان اسلام باید فرهنگ جدید را موافق روح رسالت خود سامان دهد، زیرا مسلمانان مدت‌ها رهبری علمی جهان را برعهده داشتند و سرزمین اسلامی مرکز فرهنگ و تمدن بود و افکارشان در روح، فرهنگ، ادب و فلسفه جهان مؤثر بود. جهان اسلام می‌تواند با توانایی روحی، صنعتی، نظامی و استقلال تعلیم و تربیت، دوباره رسالت جهانی خویش را ایفا کند. (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۴۴-۲۴۱)

انحطاط اخلاقی

اقبال به دنیاگرایی در زمره عوامل انحطاط اشاره کرده است. (اقبال لاهوری، ۱۹۹۴: ۲۳۱-۲۳۲) او ضمن طرح «فلسفه خودی» معتقد است: جامعه اسلامی در برخورد با تمدن و فرهنگ غربی دچار بیماری تزلزل شخصیت و ازدست‌دادن هویت واقعی خود که هویت اسلامی است، گردید و باید آن‌را بازیابد. «خود» و «خویشتن» این جامعه و رکن اصلی شخصیت این روح جمعی، اسلام و فرهنگ اسلامی است. نخستین اقدام مصلحان باید بازگرداندن ایمان و اعتقاد این جامعه به خود واقعی او یعنی فرهنگ و معنویت اسلامی باشد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۵-۵۴) اقبال با تقسیم‌بندی زندگی دینی به سه دوره «ایمان»، «اندیشه» و «اکتشاف» می‌گوید در دوره سوم، حیات دینی به صورت آرزوی تماس مستقیم با حقیقت مطلق پیدا کردن درمی‌آید. در این مرحله دین مسئله جذب شخصی حیات و قدرت می‌شود، فرد شخصیت آزاد پیدا می‌کند و این نه از طریق رهایی از قید و بندهای قانون؛ بلکه از طریق اکتشاف سرچشمه نهایی قانون در اعماق خودآگاهی خاص خود او حاصل می‌شود. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۸۷) طبیعی است که قرآن این خودآگاهی را در مسلمانان ایجاد می‌کند. چراکه از نظر او: هدف قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی‌های آدمی است تا روابط چندجانبه خود را با خدا و با جهان

فهم کند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۲۲) پس مسلمانان باید آزادترین مردمان روی زمین باشند و وضع خود را بازشناسند، زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام، آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گسترش آن بپردازند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۸۶)

فساد عصر حاضر آشکار است. / سپهر از زشتی او شرمسار است.

اگر پیدا کنی ذوق نگاهی / دو صد شیطان ترا خدمتگزار است.

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۵۵۸)

تا کجایی غیرت دین زیستن / ای مسلمان مردن است این زیستن

مرد حق بازآفریند خویش را / جز به نور حق نبیند خویش را

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۶۵)

عصر ما را ز ما بیگانه کرد. / از جمال مصطفی بیگانه کرد.

سوز او تا از میان سینه رفت. / جوهر آئینه از آئینه رفت.

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۴۶۶)

ندوی ریشه ضعیف و عقب ماندگی مسلمانان را شیفتگی و علاقه مفراط به زندگی دنیا و مادیات و خوشگذرانی و خرسندی از اوضاع فاسد و آرامش طلبی بی اندازه دانسته است. (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۴۱) از نظر او: عوامل بی شماری همراه با تأثیر تمدن غرب، مسلمانان را به زندگی اشرافی و تجمل پرستی و اسراف در خوش گذرانی کشانده است. (حسنی، ۱۳۵۴: ۴۲۸) وی تقویت نیروی ایمان در قلوب مسلمانان و برانگیختن احساسات و عواطف دینی را وظیفه بزرگ جهان اسلام، کانون های اسلامی، هیئت های دینی و دولت های اسلامی می داند. (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۳۷ و ۲۴۰) او معتقد است: اسلام می تواند جهان را کنترل کند، مردم را به اخلاق و افکار نیک آشنا سازد و آنان را به فضیلت، تقوا، سعادت و رستگاری دنیا و آخرت برساند. (الندوی، ۱۳۷۰: ۲۳۴)

نتیجه گیری

از مجموع دیدگاه های دو اندیشه گر شبه قاره هند که در این مقاله به آن ها پرداخته شد، می توان نتیجه گرفت که این متفکران همانند دیگر اندیشمندان جهان اسلام در جنبش اصلاح طلبی دینی، مقوله انحطاط را برای تمدن اسلامی، پس از دوران مجد و شکوه، پذیرفته اند و درصدد تبیین علل آن برآمده اند

و تلاش‌هایی را نیز، برای احیا و پیشرفت آن به کار بستند. این تلاش‌ها در زمینه آسیب‌شناسی این زوال و تبیین آن از منظر عوامل درون‌ساختاری و برون‌ساختاری، ارائه راه‌کارهایی برای اصلاح و برون‌رفت از وضعیت عقب‌ماندگی، احیای عظمت دوباره اسلام و ایجاد تمدن نوین اسلامی بوده است. در بررسی عوامل درونی انحطاط تمدن اسلامی، به مجموعه‌ای از عوامل، از اندیشه تا عمل سیاسی، کنش اجتماعی، رفتار اخلاقی و شیوه زیستی مسلمانان پرداخته‌اند؛ شامل:

انحرافات اعتقادی: روگردانی از قرآن و دستورات شریعت، بدعت‌ها و خرافات وارد شده در حوزه دین و فهم دینی، بسته بودن اندیشه فقهی و تعطیلی اجتهاد؛

انحرافات سیاسی: زمامداران نالایق، اندیشه جدایی دین از حکومت و سیاست، رشد اندیشه ملی‌گری و اشتراکی‌گری در جوامع اسلامی؛

انحراف اخلاقی: دنیاگرایی و تن سپردن به ذلت و سکوت در برابر ستم‌کاری‌ها، دوری از اخلاق اسلامی و فرورفتن در بی‌بندوباری؛

زوال اجتماعی: ازدست‌دادن همبستگی ایمانی و بروز تفرقه و اختلاف در امت اسلامی، تقلیدگری از فرهنگ غربی، تجددگرایی و غربزدگی؛ عقب‌ماندگی علمی و فنی ناشی از ضعف تأسیسات آموزشی، کاستی گرفتن روحیه پژوهش، جستجوگری و نقد و نقادی در میان علمای دین و مراکز علمی مسلمانان، تقلید در حوزه دانش به جای ابتکار و خلاقیت و نوآوری علمی.

این اندیشمندان بر بازگشت به قرآن و احیای حاکمیت اسلام بر جوامع مسلمان، توجه به اجتهاد به عنوان نیروی محرکه اسلام و پذیرفتن توأمان ثبات و تغییر در تبیین مفاهیم فقهی متناسب با مقتضیات زمان، حذف بدعت‌ها و پیرایه‌ها از چهره اسلام، روآوری به علم و تکنولوژی حتی با اخذ و اقتباس مبتکرانه از غرب، اتحاد و همبستگی مسلمانان و دوری از تفرقه و اختلاف، ترویج ارزش‌های دینی و روگردانی از فرهنگ غربی، رسیدن به خودآگاهی و خودباوری، رشد معنویت و توسل به عقل و عشق (ماده و معنا) و آزاد کردن جوامع اسلامی از ایدئولوژی‌های وارداتی، به عنوان راه‌کارهای احیاء و اصلاح جوامع اسلامی و حیات دوباره تمدن اسلامی، تأکید ورزیده‌اند.

کتابنامه

آخوندزاده، محمد مهدی (۱۳۶۵). تجزیه شبه‌قاره هند و استقلال بنگلادش، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

احمد، عزیز (۱۳۶۷). تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، کیهان با همکاری علمی و فرهنگی.

احمد بت، بشیر (تابستان ۱۳۹۰). «بررسی دلایل انحطاط تفکر اسلامی و راه‌های احیای آن در اندیشه‌های استاد مطهری و اقبال لاهوری» اندیشه تقریب، س ۷، ش ۲۷، صص ۴۳-۳۱.

اقبال، جاوید (۱۳۷۲). زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، ترجمه شهین‌دخت کامران مقدم صفیاری، مشهد، آستان قدس رضوی.

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۶). اشعار فارسی اقبال لاهوری، مقدمه و حواشی م. درویش، تهران، جاویدان.

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

اقبال لاهوری، محمد (۱۹۹۴). کلیات اقبال (اردو)، لاهور، به‌اهتمام اقبال آکادمی پاکستان.

امیراردوش، محمدحسین (بهار ۱۳۸۵). «زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی در ایران قاجاری و امپراتوری عثمانی» اندیشه تقریب، ش ۶، صص ۹۶-۸۱.

امیراردوش، محمدحسین (۱۳۸۴). تأملی بر مسأله وحدت اسلامی از دیرباز تا دیروز باتکیه بر جنبش اتحاد اسلام، تهران، مجمع جهانی تقریب اسلامی.

امیراردوش، محمدحسین (۱۳۹۳). وحدت اسلامی، بیداری اسلامی؛ مفاهیم و پیشینه، تهران، ادیان.

جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، علی‌اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ج ۱۵.

الطائی، نجاح عطاء (۱۳۶۹). سیر اندیشه ملی‌گرایی، ترجمه عقیقی بخشایشی، بی‌جا، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

الندوی، ابی‌الحسن علی‌الحسنی (۱۹۵۱). ماذا خسرالعالم بانحطاط المسلمین، قاهره، مطبعه دارالکتب العرب.

حسنی، سیدابوالحسن (۱۳۵۴). حدود خسارت جهان و انحطاط مسلمین، ترجمه مصطفی زمانی، قم، پیام اسلام.

خامنه‌ای، علی (۱۳۴۷). مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران، آسیا.

- خَدّوری، مجید (۱۳۶۶). گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- ذاکر اصفهانی، علیرضا (پاییز و زمستان ۱۳۷۷). «سیری در اندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری»، فرهنگ، ش ۲۸-۲۷، صص ۳۲۶-۳۰۵.
- رضوان، السید (تابستان ۱۳۷۸). «اسلام‌گرایان و جهانی شدن؛ جهان در آینه هویت»، ترجمه محمد مهدی خلجی، نقد و نظر، س ۵، ش ۱۹ و ۲۰، صص ۱۶۴-۱۴۲.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۶۵). زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران، عطار.
- ستوده، غلام‌رضا (۱۳۶۵). در شناخت اقبال؛ مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، تهران، دانشگاه تهران و وزارت ارشاد اسلامی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹). تاریخ تمدن، تهران، قلم، ج ۱.
- شیرودی، مرتضی؛ علی، ساجد علی (بهار و تابستان ۱۳۹۶). «عوامل درونی انحطاط تمدن اسلامی از دیدگاه اقبال با تأکید بر اشعار اردو»، مطالعات تاریخی جهان اسلام، س ۵، ش ۹، صص ۱۳۶-۱۱۷.
- صافی، قاسم (۱۳۶۶). سفرنامه پاکستان؛ نگرشی به تاریخ و فرهنگ، تهران، کلمه.
- طرفداری، علی محمد (۱۳۸۹). «خاکسار»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، ج ۱۴.
- طرفداری، علی محمد؛ طاوسی مسرور، سعید (۱۳۹۳). «میراث سیاسی و اجتماعی دارالعلوم دثوبند و نهضت دثوبندیه در شبه‌قاره هند»، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه اسلام، گروهی از نویسندگان، قم، دارالاعلام لمدرسه اهل‌البیت (ع)، ج ۶.
- فرستخواه، مقصود (۱۳۸۴). سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- قراگوزلو، محمد (زمستان ۱۳۷۸). «خطوط گسل در نظریه برخورد تمدن‌ها»، قبسات، س ۴، ش ۱۴، صص ۱۴۷-۱۱۲.
- کلاهدوزها، پرستو؛ عابدی، حمید (پاییز و زمستان ۱۳۹۴). «بررسی نظریه رنسانس اسلامی در تفکرات اقبال لاهوری»، جستارهای تاریخی، س ۶، ش ۲، صص ۸۸-۶۹.
- کلاهدوزها، پرستو؛ عابدی، حمید (پاییز و زمستان ۱۳۹۸). «بازشناسی عوامل اولیه واگرایی مسلمانان و ریشه‌یابی علل انحطاط جوامع اسلامی»، پژوهش‌های ادیانی، دوره ۷، ش ۱۴، صص ۲۶۲-۲۳۴.

- مجدالدین، اکبر (بهار و تابستان ۱۳۸۴). «مسائل عمده کشورهای شرقی در اشعار اقبال لاهوری؛ رویکرد جامعه‌شناختی» پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۴۶-۴۵، صص ۲۳۰-۲۱۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ج ۲.
- موثقی، احمد (۱۳۷۴). جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، سمت.
- ناظمیان‌فرد، علی (زمستان ۱۳۹۰). «دارالعلوم دیوبند؛ زمینه‌ها و راهبردها»، مطالعات شبه‌قاره، س ۳، ش ۹، صص ۱۴۸-۱۲۹.
- نهر، جواهر لعل (۱۳۶۶). نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، تهران، امیرکبیر، ج ۱-۳.
- Sing, Manfred (2017). "The Decline of Islam and the Rise of Inḥiṭāṭ: The Discrete Charm of Language Games about Decadence in the 19th and 20th Centuries", Inhetat-The Decline Paradigm: Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History, Edited by Syrinx von Hees, Würzburg: Ergon Verlag, pp. 11-70.



20.1001.1.26764830.1401.3.11.2.0

تبیین جایگاه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری ابوالقاسم سحاب تفرشی در عصر پهلوی اول

میثم سلیمانی^۱ / فاطمه احمدوند^۲ / ولی الله برزگر کیلشی^۳

(۳۵-۵۴)

چکیده

ابوالقاسم سحاب تفرشی از فرهیختگان اواخر عهد قاجار و عصر پهلوی اول بوده است. در کارنامه علمی و ادبی سحاب آثار بسیار متنوعی وجود دارد، متونی مانند درسنامه‌های فنی و ریاضی دارالفنون، اولین نمونه‌ها از نگارش‌های جدید ایرانیان درباره تاریخ حیات امامان شیعه، شرح حال نویسی نامداران تاریخ اسلام به زبان فارسی با الهام از شرح حال‌های کلاسیک عربی مانند تأریخ الإسلام ذهبی، فرهنگ لغت فرانسه به فارسی و اولین نمونه‌های پیش‌تازانه برای شناخت وضع معاصر کشورهای اسلامی. سحاب در تاریخ‌نگاری بیشتر به تاریخ اسلام به ویژه تاریخ ائمه اطهار پرداخته که به صورت شرح حال نویسی است. اصلی‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگری سحاب، توجه به تاریخ اسلام و تاریخ تشیع است. سحاب در علت تألیف کتب تاریخ ائمه به ارادت خاص خود به آنان اشاره دارد. وی فرزند زمانه‌ای است که افکار و تمایلات ضد اسلامی و باستان‌گرایی و ناسیونالیسم در میان آن دوره رواج داشت و این افکار از سوی حاکمیت نیز حمایت می‌شد، اما سحاب با وجود برخورداری از عقاید عمیق اسلامی، گرایش بسیاری به پیشرفت کشورهای اسلامی به سبک اروپائیان داشت. مسئله اصلی پژوهش این است که جایگاه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری ابوالقاسم سحاب تفرشی را مورد بررسی قرار داده باشد. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر اسناد و منابع کتابخانه‌ای، به بررسی مولفه‌های تاریخ‌نگاری و ویژگی‌های تاریخ‌نگری می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: ابوالقاسم سحاب، تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگری و عصر پهلوی اول.

۱. کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. Meysamsoleymani82@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول) Ahmadvand@isr.ikiu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. V.barzegar@isr.ikiu.ac.ir

مقدمه

ابوالقاسم سحاب تفرشی فرزند محمد زمان، در تفرش زاده شد. سحاب از فرهیختگان جامعه ایرانی در اواخر عهد قاجار و عصر پهلوی اول بوده است. در میان این آثار متنوع که رویکرد و ماهیت تاریخی در بیشتر آنان به چشم می‌خورد، آثار تاریخ نگارانه به سبک زندگی نامه نویسی یعنی «تاریخ خجسته» نیز که روزشمار زندگی سحاب از فاصله سالهای ۱۲۷۵ تا ۱۳۱۵ است.

در آثار سحاب افزون بر تاریخ خجسته، می‌توان به آثار تاریخ‌نگارانه و یا ترجمه‌ها و تألیفاتی با مضامین و رویکرد تاریخی مانند: تاریخ مدرسه عالی سپهسالار، تاریخ مفتاح‌الاعلام در تراجم احوال پیشوایان و مشاهیر و اخبار عالم اسلامی، زندگانی شاه عباس کبیر، فرهنگ خاورشناسان، تاریخ زندگانی ائمه، ترجمه کتاب‌های التصویری الاسلام عندالفرس، ترجمه تاریخ القرآن و ترجمه السقیفه اشاره کرد. این فهرست غنی از آثار نه تنها سحاب را نخبه‌ای پرکار در روزگار خویش می‌نمایاند، بلکه وی را دارای درک و نگرشی تاریخی نشان می‌دهد. افزون بر این، سحاب به عنوان اولین کسی است که به حوزه‌هایی مانند تاریخ خاورشناسان، شرح حال بزرگان جهان اسلام به زبان فارسی و تاریخ زندگانی امامان شیعه به زبان فارسی، با زبان و رویکردی معاصر پرداخته است. وی از اولین پیشگامان حوزه‌های پژوهشی تاریخ به شمار می‌رود که چندین دهه بعد در قالب کرسی‌های تاریخ، تاریخ اسلام و تاریخ تمدن اسلامی در دانشگاه‌های معاصر ایران پدید آمدند. در این مقاله به رویکردها، سبک‌های تاریخ‌نگارانه، موضوعات، نثر و نیز رهیافت‌های اساسی وی در تاریخ نگاری همچون: رهیافت اداری، اجتماعی و اقتصادی در تاریخ خجسته؛ رهیافت روشنفکری مذهبی در بازگشت به اسلام همزمان با اقبال نسبت به مدرنیسم که از ویژگی فکری سحاب است، می‌پردازیم:

بررسی ویژگی‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری ابوالقاسم سحاب تفرشی بر اساس آثار مکتوب عمده‌ترین مسئله‌ای است که این پژوهش می‌کوشد به روش توصیفی-تحلیلی به شرح آن بپردازد و در پژوهش‌های وی اهمیت و کیفیت آن‌ها را به عنوان پژوهش تاریخی، نقد و اعتبار سنجی نماید. با رسیدن به این دو هدف، شناختی مطلوب از تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری سحاب و همچنین جایگاه وی به عنوان یک مورخ مشخص خواهد شد. روش پژوهش در این مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی است و اساس این پژوهش با شیوه‌ی کتابخانه‌ای-اسنادی برای گردآوری داده‌ها و تحلیل آن‌ها از منابع شکل گرفته است.

پیشینه تحقیق

زندگی و آثار سحاب از جنبه‌هایی مورد بررسی قرار گرفته است؛ ولی تحقیق جامع و مستقلی در ارتباط با موضوع پیشنهادی صورت نگرفته است. کتاب تاریخ خجسته نوشته ابوالقاسم سحاب در اصل نسخه خطی‌ای بود که به اهتمام نوه وی غلامرضا سحاب در ۱۳۹۴ شمسی بعد از افزوده‌هایی به چاپ رسیده است. در این کتاب صرفاً به زندگی نامه سحاب و شرح آثار وی پرداخته شده است.

کتاب گوهر اندیشه که توسط محمدرضا درمزاری و غلامرضا سحاب نگاشته شده است، صرفاً توصیفی از زندگی نامه سحاب است و تحلیلی در آن صورت نگرفته است. دیگری کتاب یادگار سحاب است که توسط غلامرضا سحاب و حمیرا محب‌علی نگاشته شده و در سال ۱۳۹۶ به چاپ رسید. این کتاب شامل زندگی نامه ابوالقاسم سحاب و شرحی مختصر از کل آثار او شامل کتب و مقالات است. این کتاب نیز صرفاً توصیفی از زندگی نامه سحاب است و تحلیلی در آن به چشم نمی‌خورد. مقاله "ابوالقاسم سحاب تفرشی و توجه به فرهنگ تمدن اسلامی ایرانی" که به مختصری از زندگی‌نامه سحاب و علل و موارد توجه به فرهنگ و تمدن اسلامی ایرانی اشاره دارد و تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورد بررسی قرار نگرفته است. مقاله «سحاب» که در دانشنامه جهان اسلام جلد ۳۳ به چاپ رسیده، در واقع به زندگی عباس سحاب توجه ویژه دارد و در مقدمه آن به طور مختصر به شرح احوال و آثار ابوالقاسم سحاب اشاره دارد. همانطور که بیان شد در مورد موضوع مقاله هیچگونه اثر جامع و مانعی نوشته نشده است و این مقاله موارد مربوط به مولفه‌های تاریخ‌نگاری سحاب و ویژگیهای تاریخ‌نگری وی در عصر پهلوی اول مورد بررسی قرار می‌دهد.

زندگی نامه ابوالقاسم سحاب

ابوالقاسم سحاب در سپیده دم جمعه ۲۰ فروردین ۱۵/۱۲۶۶ رجب ۱۳۰۴ در روستای فم از توابع شهرستان تفرش، در خانواده‌ای دهقانی و مذهبی دیده به جهان گشود. قصبه فم تفرش از محال عراق (اراک) و قم است و سرزمینی است کوهستانی و زیاده خوش آب و هوا و دارای طراوت است. چنانکه مردمانی بزرگ و دانشورانی سترگ و رجال کافی و وزرا و دبیرانی لایق و ادبایی وافی از این آب و خاک بروز و ظهور کرده‌اند. (سحاب، ۱۳۹۴: ۱۵) از همان کودکی آثار هوش و اشتیاق به درس، در سحاب نمایان بود؛ طوری که در سه سالگی به مکتب‌خانه رفته و ساعت‌ها نظاره‌گر درس خواندن بچه‌ها بود. (سحاب، ۱۳۷۸: ۱۰) ابوالقاسم پس از ورود به مکتب خانه، کتاب‌های مختلف از جمله: نصاب

الصبيان، جامع المقدمات و کتب دیگر را آموخت و در کنار آن با مطالعه کتب متفرقه در زمینه‌های مختلف بر معلومات خود افزود. (سحاب، ۱۳۷۸: ۱۱)

دوران نوجوانی و جوانی سحاب به دلیل آغاز ورود وی به عرصه‌های مختلف حائز اهمیت است. وی در این دوره است که هنر خوشنویسی را می‌آموزد و همچنین آن را تدریس کرده و سفرهایی نیز، به تهران دارد و با رجال (سیاسی و علمی) همنشینی می‌کند. وی علاوه بر عشق فراوان به فراگیری، بهره‌مندی از هنر-های زمانه از جمله، خوشنویسی را پیشه راه خود ساخته بود. به همین جهت، در سن پانزده سالگی عزم خود را برای کامل کردن هنر مزبور راسخ می‌سازد. از این رو، ابوالقاسم با آنکه خطی خوش داشت مدتی را نزد میرزا عباسقلی به تعلیم خط پرداخت و در اندک مدتی در هنر خطاطی نوشتن خطوط مختلف نستعلیق، نسخ، ثلث و شکسته نستعلیق بسیار مسلط شد. (سحاب، ۱۳۷۸: ۱۴-۱۳)

سحاب در مورد آغاز معلمی خود در تاریخ خجسته چنین می‌نویسد:

در ۱۶ سالگی پدر خواست برای من اشتغالی در تفرش باشد و سرگرمی داشته باشم و به مسافرت من به تهران یا نقطه دیگری راضی نمی‌شدند، لذا وادار به امر معلمی و تدریس در تفرش نموده و دبستانی به سبک قدیم و جدید تقریباً ترتیب داده و اطفال را به ترتیب و تعلیم مشغول شدم. (سحاب، ۱۳۹۴: ۲۰)

وی بعدها درباره شیوه فراگیری دروس می‌نویسد:

روش تحصیل من این بود که قبل از طلوع آفتاب از منزل خود تا منزل سید استاد که مسافتی بسزا داشت، در سرما و گرما بدون مسامحه می‌رفتم و تا یک ساعت از آفتاب گذشته مراجعت نموده و به امر دبستان و تعلیم شاگردان خود می‌پرداختم. همچنین برای مطالعه و مباحثه و حفظ دروس جدیت می‌نمودم و مخصوصاً اوقاتی را که برای برداشتن محصول و خرمن با والد به سر زراعت خود می‌رفتیم، من کتاب خود را برده و با نور ماه و روشنایی مهتاب مطالعه می‌نمودم و در صورت عدم امکان مطالعه به محفوظات خود می‌پرداختم و قسمت عمده از صمدیه و تهذیب المنطق و غیره را حفظ کردم. (سحاب، ۱۳۹۴: ۲۰)

از دیگر توانمندی‌های ابوالقاسم ذوق و قریحه سرشار وی در سرودن اشعار ژرف و علاقه فوق‌العاده به مطالعه و فراگیری سروده‌های شعرای مشهور بود. وی به‌هنگام اقامت میرزا اسمعیل خان دبیر در تفرش به جهت همسایگی و رابطه خویشاوندی با او و تحت تأثیر تشویق‌های مشارالیه به نوشتن مصنفات و

مؤلفات خود همت گماشت. (سحاب، ۱۳۷۸: ۱۷) سحاب علاوه بر معاشرت و مراوده با دوستان و همدرسان خود در طی تحصیل و نیز، همزمان با بهره‌مندی از محضر اساتید خویش، با بسیاری از مقامات، اندیشمندان و بزرگان علم و قلم ایران و جهان برحسب مورد، رابطه داشته و از توانمندی‌های نظری و انسانی آنها برای رشد و پیشرفت علمی خود استفاده می‌کرده است. (سحاب، ۱۳۷۸: ۳۸)

ابوالقاسم سحاب سالیان سال از عمر خود را برای توسعه فرهنگ ایران زمین تلاش کرد. (سحاب، ۱۳۹۴: ۳۷۶) وی از همان اوایل خردسالی، رسالت خود را در «آگاه شدن و آگاه ساختن» یافته و بر- این اساس شغل اصلی وی از سنین نوجوانی تا اواخر عمر، تدریس علوم معمول در دبستان و دبیرستان‌ها بوده است. سحاب علاوه بر ریاست فرهنگ ثلاث، تدریس در مدارس تهران، معاونت کتابخانه ملی در سال ۱۳۱۷، عضو هیئت ممتحنه مدارس ابتدایی مرکز در سال ۱۳۰۶، منشی گری محاسبات وزارت معارف در سال ۱۳۰۷، مدیریت دفتر دانشسرای عالی تهران در ۱۳۲۳، همکاری با نشریات و مطبوعات متعدد، مترجمی و مدیریت داخلی مجله علم و تربیت را بر عهده داشت. (سحاب، ۱۳۹۴: ۵۵-۵۶)

عباس سحاب در مقدمه کتاب زندگانی امام حسن عسگری (ع) در مورد وفات پدرش چنین می‌نویسد:

ابوالقاسم سحاب در اثر بیماری قلبی و فشار خون در روزهای آخر عمر چند روزی بستری شد و در سپیده دم روز بیست و یکم دی ماه ۱۳۳۵ در سن ۶۹ سالگی دیده از جهان فرو بست و روح پرفتوحش به عالم ملکوت پیوست. جسم بی جان‌ش با مراحم از آقای حسن سراج حجازی دوست و شاگرد با وفای او و همچنین آقای مصباح تولیت آستانه مقدس در صحن مطهر حضرت معصومه در قم صحن آئینه، مقابل بارگاه آن حضرت، کنار حوض به خاک سپرده شد. کتابخانه شخصی او بنا به وصیتش با همکاری بسیار ارزنده استاد و شاعر فقید مرحوم عبدالله صالحی سمنانی، به کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه تقدیم گردید. (سحاب، ۱۳۶۹: ۱)

مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری سحاب و ویژگی‌های آن

برخلاف تاریخ‌نگری که اصطلاحی کاملاً جدید است و برای اولین بار توسط عبدالحسین زرین کوب وضع شد، تاریخ‌نگاری قدمتی دیرینه‌ای دارد و شاید به قول زریاب خویی، در هر ملتی از زمانی شروع

می‌شود که تاریخ آغاز می‌گردد. (بختیاری، ۱۳۹۲: ۱۱۱؛ میرزا صالح، ۱۳۸۱: ۱۱۵) دسته‌بندی آثار تاریخ‌نگاری سحاب شامل: تاریخ معاصر ایران، تاریخ اسلام، تاریخ هنر، تاریخ مراکز آموزشی، فرهنگ نامه‌های تاریخی، کتب تاریخی درسی و کتب تاریخی اسلام معاصر است.

۱- تاریخ معاصر ایران

- تاریخ خجسته: کتاب تاریخ خجسته کتابی است تاریخی که به صورت روزشمار، وقایع‌نگاری نگاشته شده است. این کتاب به روز شمار زندگی سحاب از فاصله سالهای ۱۲۷۵ تا ۱۳۱۵ به ویژه از ۱۳۰۴ تا ۱۳۱۵ پرداخته که مصادف با دوران پهلوی اول است. در این روزشمار هرچند سحاب نگاهی فردی به احوال و گزارش‌های حیات روزمره خویش دارد، اما مرتباً به ثبت وقایع تاریخی عصر خود نیز، می‌پردازد. در این کتاب مؤلف گزارش‌هایی از زندگی خود، جامعه ایران و جهان می‌دهد.

این کتاب به صورت وقایع‌نگاری است، گاه خیلی کوتاه و گاه مفصل وقایع را بیان می‌کند و بیشتر رویدادها بدون بررسی صرفاً نقل می‌کند. براساس بررسی‌های انجام شده بر روی کتاب تاریخ خجسته می‌توان این اثر را دارای چهار بخش از داده‌های تاریخی، در زمینه تاریخ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دانست.

-تاریخ سیاسی: تاریخ خجسته روایت‌گری دقیق از وقایع مهم سیاسی داخلی و گاه بین‌المللی را در برمی‌گیرد. بیشتر وقایعی که در این کتاب مطرح شده است مربوط به رخداد‌های سیاسی ایران و جهان است. برای نمونه از وقایع جهان سیاسی سال ۱۳۰۸ چنین می‌آورد: در ۱۳ خرداد، در انگلستان مستر بالدوین، ریاست وزرائی استعفا داد و فوراً به جای او مکدونالد رئیس حزب کارگر در ۷ ژوئن به ریاست وزرائی قرار گرفت. (سحاب، ۱۳۹۴: ۱۰۴)

در ۱۲ بهمن سال ۱۳۱۱ شمسی موضوع نفت ایران و انگلیس که در مجمع بین‌الملل مطرح شده بود با یک نوع توافق نظر بین طرفین پس از ۴۸ ساعت مذاکره صورت اصلاح به خود گرفته و تقریباً مناقشات تمام شده است. (سحاب، ۱۳۹۴: ۱۴۹) البته گفتنی است بیشتر وقایعی که در این کتاب مطرح شده است مربوط به رویدادهای سیاسی ایران و جهان (بیشتر کشورهای اسلامی مجاور ایران) است.

-تاریخ اجتماعی: تاریخ خجسته روایت‌گری دقیق از اجتماع در حال تحول ایران و گاه جهان آن دوران دارد که نمونه‌هایی از آن گزارش‌های اجتماعی در ذیل خواهد آمد:

سال ۱۳۰۸: اول محرم شروع مراسم تعزیه داری بود و مناظر‌ذاکرین با شکل مختلف بود. در عاشورا زیاد مثل پارسال شلوغ نبود، چون سال گذشته با آن مقابله کرده بودند. (سحاب، ۱۳۹۴: ۱۰۴)

سال ۱۳۱۳: تأسیس شرکت ریسندگی و بافت با ۶ میلیون و ۱۳۶ هزار از طرف مؤسسه محمودیه در اصفهان به نام شرکت زاینده‌رود ترتیب یافت. (سحاب، ۱۳۹۴: ۲۰۴)

-تاریخ فرهنگی: سحاب با تمرکز بر نگاهی که خود به موضوع فرهنگ و علم و آموزش دارد به اخبار فرهنگی روز شمار در این کتاب توجه دارد وقایع تاریخ فرهنگی در تاریخ خجسته از سهم کمتری برخوردار هستند. نمونه‌ای از گزارش‌های حاوی تاریخ فرهنگی در ذیل آمده است:

سال ۱۳۰۹: ۲۵ شعبان که ۱۵ دی بود، شب انجمن ادبی ایران به سرپرستی شاهزاده افسر (شیخ رئیس) اداره می‌شود، که شعرا جمع شده اند و هرکه ابیاتی شعر گوید. (سحاب، ۱۳۹۴: ۱۲۲)

-تاریخ اقتصادی: سحاب در تاریخ خجسته روایت‌گر تحولات اقتصادی و اقتصاد سیاسی عهد پهلوی اول است و در بعضی مواقع اخبار اقتصادی کشورهای دیگر را نیز آورده، بخش قابل توجهی از کتاب مربوط به وقایع اقتصادی بوده که نمونه‌ای از این گزارش‌ها عبارتند از:

سال ۱۳۰۶: ششم اردیبهشت مقدمات تأسیس بانک ملی از وزارت مالیه به خزانه داری داده شد و دکتر داندز سوئسی را برای پست خزانه داری ایران معرفی نمودند. (سحاب، ۱۳۹۴: ۷۷)

سال ۱۳۱۳: بودجه عایدات و مخارج... کل مملکت از طرف وزارت مالیه در جلسه هفتاد مجلس ۶۲۱۲۸۲۶۶۵ ریال است. (سحاب، ۱۳۹۴: ۱۶۹)

۲-تاریخ اسلام

سحاب در زمینه تاریخ اسلام دارای تألیفات و ترجمه‌هایی است که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

تألیفات: ۱-تاریخ ائمه ۲-پیدایش اختلاف بین امین و مأمون

ترجمه‌ها: ۱-السقیفه ۲-تاریخ قرآن

مقالات: ۱-طلوع آفتاب نبوت ۲-بالاترین درجه بخشش ۳-ایمان ۴-اسلام و ایرانیان در طب جدید

۵- ادبیات عرب

الف) کتب تألیفی

۱- تاریخ ائمه: عباس سحاب در مقدمه‌ای که به ترجمه کتاب تاریخ نقاشی در ایران، چاپ سوم ۱۳۵۷،

افزوده است، چنین می‌نویسد: «ابوالقاسم سحاب در نظر داشت که یک دوره تاریخ کامل ائمه اطهار را

تدوین نماید که که متأسفانه با مرگ سحاب باستانی کتاب زندگانی حضرت امام حسن که نیمه تمام است، این کار مهم تاریخی ناقص ماند.» (سحاب، ۱۳۵۷: ۱)

سحاب تاریخ زندگانی هشت امام را نگاشته است: ۱- امام حسن ۲- امام حسین ۳- امام صادق ۴- امام موسی الکاظم ۵- امام رضا ۶- امام جواد ۷- امام هادی ۸- امام حسن عسگری همه کتب تاریخ ائمه سحاب، جز تاریخ زندگانی امام حسن به چاپ رسیده است. سحاب در مقدمه کتب، هدف خود را از نگاشتن این کتاب ها ارادت خاص به امامان دانسته و این که در طول حیات خود خدمتی کرده باشد. (سحاب، ۱۳۳۴: ۱) این را می توان در قسمت آغازین کتب مذکور مشاهده کرد. مؤلف از منابع شیعه و اهل تسنن در جمع آوری مطالب کتب استفاده کرده است، اما اکثر منابع استفاده شده توسط وی منابع شیعه است.

مؤلف در نوشتن مطالب گاهی در متن ارجاع داده و در پاورقی آن مجلد و صفحه آن را آورده است و در بعضی مواقع ارجاع یا ارجاع دقیق نداده است.

ب) کتب ترجمه

سحاب در ترجمه های مربوط به تاریخ اسلام دارای سه اثر است که دوتای آنها به چاپ رسیده است. سحاب کتاب السقیفه اثر علامه مظفر را با انگیزه اثبات اصالت شیعه در سقیفه ترجمه کرده است. کتاب تاریخ قرآن که در تاریخ ۲۸ اردیبهشت ۱۳۱۷ نگاشته شده و تألیف ابوعبدالله مجتهد زنجانى بوده که سحاب آن را به فارسی ترجمه کرده است. نگارنده انگیزه خود را از تألیف این کتاب، خدمت به دین اسلام می داند. (سحاب، ۱۳۱۷: ۱)

ج) مقالات

سحاب در زمینه تاریخ اسلام چندین مقاله دارد که مهم ترین آن ها «طلوع آفتاب نبوت و قمر امامت» است که نشان بارز از شیعه گرایی وی دارد. مقاله «ادبیات عرب» در اسفند ماه ۱۲۹۳ در مجله رستاخیز شماره ۱۱ نوشته و در قاهره به چاپ رسیده است که موضوع آن در مورد ادبیات و اشعار ملت عرب قبل از اسلام و بعد از اسلام است. (سحاب، ۱۳۹۴: ۳۸۶-۳۸۵)

۲- تاریخ ایران اسلامی

سحاب در زمینه تاریخ ایران اسلامی دارای اثری مهم به نام «تاریخ زندگانی شاه عباس کبیر» است، این کتاب که در شرح حال و تاریخ زندگانی شاه عباس اول صفوی نوشته شده است، دارای سه جلد بوده که جلد اول آن در ۱۳۲۵ به چاپ رسید. گفتنی است غلامرضا سحاب در تاریخ خجسته آن را به صورت

یک جلدی معرفی می‌کند، ولی سحاب در آغاز تاریخ زندگانی شاه عباس کبیر چاپ سال ۱۳۲۵ می‌نویسد که این کتاب سه جلد و هر جلد به چند باب و فصل دسته بندی شده است. مقاله اسلام و ایرانیان در طب جدید در فروردین ۱۳۲۳ نوشته شده و در مورد تاریخ علم پزشکی و پزشکان ایران، اسلامی است، و این که علم پزشکی جدید اروپا ادامه علم پزشکی اسلامی است.

۳- تاریخ تعلیم و تربیت

ابوالقاسم سحاب کتب و مقالاتی را در باب تاریخ تعلیم و تربیت و مراکز آموزشی نگاشته است. از جمله تاریخ مدرسه سپهسالار، تاریخ مدرسه عالی سپهسالار و مقاله مسجد و مدرسه سپهسالار در میان این آثار، تاریخ مدرسه عالی به چاپ رسیده ولی تاریخ مدرسه سپهسالار نسخه خطی بوده که به چاپ نرسیده است.

سحاب کتاب تاریخ مدرسه عالی سپهسالار را در ۱۳۲۹ نگاشت و به چاپ رساند. این کتاب در مورد زندگانی مرحوم میرزا حسین خان سپهسالار، تاریخ بنا و ساختمان مسجد و مدرسه عالی سپهسالار، متصدیان امور مدرسه و مسجد و اوضاع فعلی مدرسه عالی سپهسالار است.

۴- فرهنگ نامه‌های تاریخی

سحاب در زمینه فرهنگ نامه های تاریخی دارای آثاری است، از جمله: فرهنگ خاورشناسان، فرهنگ نام بزرگان، مفتاح الاعلام و فرهنگ مستشرقین. از بین این کتاب ها فرهنگ خاورشناسان به چاپ رسیده و بقیه کتب دیگر نسخ خطی هستند.

کتاب فرهنگ خاورشناسان در شرح حال و خدمات مستشرقین به سرزمین شرق است و نگارنده آن را در سال ۱۳۱۷ نگاشته و در سال ۱۳۵۲ با مقدمه عباس سحاب به چاپ دوم می‌رسد.

سحاب علت تألیف و نام گذاری کتاب را چنین می‌نویسد:

خدمت گزاران پاسداران بیگانه را که از لحاظ دانش دوستی با ما یگانه بوده و علاقمند به ادبیات و تواریخ و کتب و سیره ما می باشند، به هموطنان خود معرفی نموده و خدمات ایشان را در ضمن گزارش حال هر کدام مورد بیان آرد، لذا این مجموعه به نام فرهنگ خاورشناسان موسوم گردید. (سحاب، ۱۳۱۷: ۳-۲)

کتاب تاریخ مفتاح الاعلام در تراجم احوال پیشوایان، مشاهیر و اخبار عالم اسلامی (از قرن اول اسلام تا قرن چهاردهم هجری اسلامی) در اسامی و اعلام بوده که در شش جلد نوشته شده است. این اثر نسخه خطی است که هنوز تصحیح نشده ولی نسخه دیجیتال آن در کتابخانه مجلس موجود است.

سحاب علت تألیف مفتاح الاعلام را شناختن افراد برجسته بشر و پیشوایان و فلاسفه و مشاهیر بزرگ و رجال نامی و علمای اعلام می‌داند. (سحاب، ۱۳۱۲، ج ۱: ۱۸)

۵- تاریخ اسلام معاصر

در این قسمت سحاب دارای مقالاتی است از جمله: ۱- اسلام در دمشق ۲- اسلام در یوگسلاوی ۳- اسلام در یمن ۴- اسلام در نوبه سودان ۵- اسلام در حبشه. این آثار نشان از توجه سحاب به وضعیت کشورهای اسلامی دارد. سحاب در این مقالات ابتدا تاریخ آنها، چگونگی ورود اسلام به این کشورها و شهرها، سپس وضعیت کنونی آنها را بیان می‌کند. سحاب درباره تاریخ دمشق در دوره اسلامی می‌نویسد: «در دوره اموی مرکز خلافت اسلامی از مکه و مدینه به دمشق انتقال یافت و امویان با داشتن چنین مرکزی از حدود هند تا اقیانوس اطلس را مالک و فرمانروا گردیدند و آن دولت با عظمت را ترتیب دادند.» (سحاب، ۱۳۹۴: ۳۹۰) وی در مقالاتی که در تاریخ خجسته آمده، در مورد یوگسلاوی چنین می‌نویسد: «آمار مسلمین یوگسلاوی اکنون به دو میلیون نفر می‌رسد و زبان آنها صربی و ترکی است و زبان عربی را هم در مدارس تعلیم می‌دهند.» (سحاب، ۱۳۹۴: ۳۹۵)

۶- تاریخ هنر

سحاب در زمینه تاریخ هنر دارای ترجمه‌ای ارزشمند به نام «تاریخ نقاشی در ایران» است. این کتاب که در تاریخ ۱۳۲۸ نگاشته شده، تألیف دکتر زکی محمد حسن مصری است که به چاپ رسیده است. این کتاب شش فصل دارد که شامل تاریخ هنر ایران، از باستان تا اواخر دوره صفوی پرداخته است.

۷- کتب تاریخی درسی

سحاب مؤلف کتب درسی بوده است که کتابی تاریخی نیز، در بین آنها به نام «تاریخ ایران» وجود دارد. کتاب تاریخ ایران درسی در مورد تاریخ ایران باستان است که مربوط به دانش آموزان ابتدایی، مقطع پنجم و ششم در زمان حیات مؤلف بوده است.

سحاب در تألیفات کتب و مقالات اهتمام جدی به تقسیم‌بندی آثار دارد. هر کتابی را به چند باب و چند فصل بر اساس ترتیب موضوعی تقسیم و سپس فصول را نیز به تیترهای موضوعی منظمی دسته‌بندی کرده است. عباس سحاب در مورد تنظیم تاریخ‌نگاری سحاب چنین می‌نویسد:

استاد سحاب در ماده تاریخ تسلط فراوان داشت و گاه و بی‌گاه اشعاری به فارسی و عربی می‌سرود که به صورت پراکنده در نشریات مختلف به چاپ رسیده است. مرحوم سحاب کلیه امور مربوط به تألیفات و نوشته-

های خود را اعم از تحریر، پاک‌نویس و غلط‌گیری نمونه‌های چاپی و امور دیگر را شخصاً انجام می‌داد. وی در اواخر عمر علی رغم کهولت سن با عشقی سوزان حتی در اغلب روزهای تابستان که گرما و درجه حرارت به اوج خود می‌رسید، با پای پیاده به چاپخانه می‌رفت و در امور تصحیح، غلط‌گیری چاپ و تنظیم آثار خود نظارت می‌نمود. (سحاب، ۱۳۶۹: ۱۱)

سحاب در نگارش برخی از کتب تاریخ‌پیش از اشعار استفاده کرده است. مثلاً در کتاب تاریخ زندگانی سیدالشهدا، اشعاری که خود سروده در آخر کتاب آورده است و در متن نیز، متناسب با موضوعی که بحث می‌کند، اشعاری که خواننده یا خود سروده را ذکر می‌کند. در تاریخ خجسته نیز با بیان وقایع، در ذکر بعضی از آنها ابیاتی سروده است، برای نمونه سحاب با بیان اخبار یکی از همکارانش در روابط با آمریکایی که دچار اشتباه شده چنین می‌گوید: به نازموده مده دل به نخست/ که لنگ ایستاده نماید درست

تاریخ‌نگری ابوالقاسم سحاب و ویژگی‌های آن

بی تردید، آنچه شور و شوق عامه امروز از تاریخ طلب می‌کند تنها شناخت گذشته نیست، معنی و هدف گذشته و آینده نیز هست: تاریخ‌نگری^۱ همین نکته است که فلسفه تاریخ را به رغم اعتراض‌هایی که بر امکان آن هست توجیه می‌کند که نزد پیروان الهی این معنی و هدف تاریخ روشن است. وجود تاریخ را براساس تقدیر الهی می‌دانند. (زرین کوب، ۱۳۵۴: ۲۰۴) و با توجه به شواهد و آثار بتواند ویژگی‌های تاریخ‌نگری وی را از آن استخراج کند. سحاب با نگارش حدود هفتاد اثر جاوید که بیشتر تاریخی هستند، دیدگاه و تفکر تاریخی خاصی را دنبال می‌کرده که در این فصل به بررسی ویژگی‌های تاریخ‌نگری وی می‌پردازیم. آثار تاریخی سحاب دارای خصوصیات است که اهم آن‌ها به شرح ذیل ارائه می‌شود:

۱- اسلام‌گرایی

۲- شیعه‌گرایی

۳- گرایش به فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی

۱. اصطلاح «تاریخ‌نگری» برای اولین بار توسط عبدالحسین زرین‌کوب به کار رفت ولی وی در آثارش هیچگونه تعریف دقیقی از آن ارائه نمی‌دهد. (بختیاری، ۱۳۹۲: ۵۹)

۴- توجه به اقدامات فکری فرهنگی

۵- توجه به آموزش (به ویژه آموزش تاریخ)

در ادامه شرح مستندات هریک از این ویژگی‌ها ذکر می‌شود.

۱. اسلام‌گرایی

در زمانه‌ای که سحاب زندگی می‌کرد، حکومت پهلوی سیاست‌های فرهنگی گسترده‌ای برای رواج باستان‌گرایی و ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم داشت و نویسندگانی همچون: هدایت، بزرگ علوی، شین پرتو^۱ و ... از این سیاست پیروی می‌کردند. سحاب برعکس این افراد و به‌رغم شرایط موجود در جامعه، یک نگاه تناقض و تضاد با اسلام در تاریخ ایران و اسلام نداشت و حتی در بیشتر آثارش اسلام‌گرا نیز بود. سحاب در کتاب «تاریخ مفتاح الاعلام» توجه خاصی به امامان و بزرگان اسلام و تاریخ تشیع دارد. مثلاً در این کتاب در مورد شیخ طوسی چنین می‌نویسد: «ابو جعفر طوسی، شیخ الطائفة محمد بن حسن بن علی است که به شیخ طوسی اشتهار یافته است او از بزرگان علمای شیعی و مورخین عالی مقام مذهب حق اسلامی ماست که اسلام به وجودش افتخار می‌کند.» (سحاب، ۱۳۱۲، ج: ۱، ۸۴)

سحاب در علت ترجمه تاریخ قرآن، اسلام‌گرایی خود را به وضوح نشان می‌دهد و چنین می‌نگارد:

حسن اتفاق ناگهان به کتاب تاریخ القرآن تصادف نمود که بزبان عربی تألیف شده پس از مطالعه دقیق و آگاهی از محتویات این نسخه نفیس بهترین خدمت علمی خود را ترجمه این کتاب به‌زبان فارسی از چند نظر دیدم: موضوع این کتاب که بحث از مهمترین کتابی است که در پیدایش و ظهور خود، دنیا را تکان داده و با اینکه تقریباً هزار و سیصد و هفتاد سال است که از ظهور آن می‌گذرد هنوز نظر دانشوران بزرگ را در شرق و غرب جهان بر خود متوجه نموده و روز به روز رغبت و میل جهانیان و ارباب دانش و بیش گیتی به مطالعه و بهره‌گیری از مبانی و احکام آن فزون تر می‌گردد. (سحاب، ۱۳۱۷: مقدمه)

۲. شیعه‌گرایی

۱. نام اصلی: علی شیرازپور پرتو.

ابوالقاسم سحاب علاقهٔ بارزی به مذهب تشیع داشته و باتوجه و بررسی آثار وی می‌توان آن را دریافت. برای نمونه چند مورد از شیعه‌گرایی وی در آثارش را بیان می‌کنیم. سحاب در تاریخ خجسته می‌نویسد: «امروز که یوم دوشنبه اول فروردین ماه است آفتاب از حوت به برج حمل داخل گردید این بنده در چنین موقعی با حالت روزه‌داری از طهران به حضرت عبدالعظیم مشرف گردیده و مراسم زیارت به‌عمل آمد.» (سحاب، ۱۳۹۴: ۵۹) سحاب بار دیگر علاقه و ارادتش به ائمه را با نگاشتن تاریخ زندگانی ائمه نشان می‌دهد. به‌گفته‌ی فرزند وی عباس سحاب، ابوالقاسم سحاب قصد داشت تاریخ همه‌ی امامان شیعه را بنویسد اما عجل به او زمان نداد. (سحاب، ۱۳۶۹: ۱)

وی تاریخ زندگی هشت امام را در در سیزده جلد می‌نگارد. علاوه‌بر این در مقدمه اکثر آنها می‌نویسد که برای حب و خدمت به امامان شروع به نوشتن این کتب می‌کند. سحاب در قسمت آغازین کتاب زندگانی موسی بن جعفر (ع) هدف خود را از نگاشتن این کتاب چنین می‌آورد:

سپاس و ستایش بی‌منتهی خدای متعال را که عنایت و الطاف خود را شامل احوال این بنده ذلیل بی‌مقدار و عبد مسکین خاکسار فرمود و توفیق نصیب و روزی گردانید که دیگر بار قلم برداشته و در راه نشر فضایل و مناقب پیشوایان دین و راهنمایان طریق حق و یقین قدم بردارم. (سحاب، ۱۳۳۴: مقدمه)

۳. گرایش به فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی

براساس آثار سحاب می‌توان توجه وی به فرهنگ و تمدن ایران اسلامی را پی برد. برای نمونه زمانی که از ابوعلی سینا سخن می‌گوید، کتاب قانون وی را اساس طب جدید غرب می‌داند و در مقالاتش چنین می‌نویسد:

شیخ‌الرئیس که از پزشکان عالی مقام ایرانی که در عصر طلایی این دانش به‌شمار می‌رفته، بعدها اروپائیان از آن کسب فیض می‌نمودند. عظمت این مؤلف بزرگ به جایی رسیده که بسیاری از ارکان طب جدید امروزی اساس و قواعد آن جزء مستخرجات کتاب «قانون» این استاد بزرگوار است که کتاب نامبرده را یکی از پزشکان بزرگ انگلستان ترجمه نموده و آن را به‌عنوان قانون پزشکی معرفی کرده است. (سحاب، ۱۳۹۴: ۴۰۹)

در جای دیگر نیز چنین می نویسد: «زمانی که سران اروپا از نوشتن نام خود عاجز بودند تمدن اسلامی پیدا شده و جهل لاتینی را یک بار به غارت داد و آن را از خواب عمیق خود بیدار گردانید و روح دانش را در آن تزریق کرد.» (سحاب، ۱۳۹۴: ۴۰۸)

سحاب در کتاب «تاریخ زندگانی شاه عباس کبیر» هدف خود را از نگاشتن این کتاب بیان خدماتی که سلاطین دودمان صفوی به کشور و میهن نموده اند و از میان آنها اقتدار شاه عباس کبیر صفوی که از تمامی سلاطین صفویه برانده تر است، می داند. (سحاب، ۱۳۲۵: ۱)

۴. توجه به اقدامات فکری فرهنگی

باتوجه به آثار سحاب، وی اقدامات فکری فرهنگی را بر عمل ترجیح می دهد. وی در نگارش تاریخ ائمه اولین کتابی که می نویسد تاریخ زندگانی امام صادق (ع) در سال ۱۳۲۳ (شخصیتی فکری فرهنگی) است. سحاب در کتاب تاریخ خجسته، توجه ویژه ای به اقدامات فکری فرهنگی زمانه خود داشته و به آن پرداخته است.

سحاب اقدامات سید ضیا را تایید می کند و در تاریخ خجسته چنین می نویسد:

با ریاست وزرائی جناب آقای سید ضیاءالدین که موجب نهضت و انقلاب احوال مردم ایران شد و ملت و دولت ایران، تکان شدیدی برداشت و از ۳ حوت ۱۲۹۹ شمسی که به ریاست دولت برقرار شد، بسی عملیات درخشان بر روی کار آورد و اعیان و اشراف را که عزیزان بلاجهت و بارگران بر دوش مردم و ملت بودند به جای خود نشانید از حسن جدیت و پافشاری این مرد بزرگ، معارف ایالات و ولایات هم مجدداً جانی تازه یافت و به جانب ترقی می رفت که سعایت کاران و بدخواهان این مملکت و مخربین دولت اسباب عزل سید را فراهم کرده و کابینه قوام السلطنه بر روی کار آمد. (سحاب، ۱۳۹۴: ۳۹)

سحاب در مورد میرزا حسین خان سپهسالار بارها مطلب می نویسد و ضمن تعریف و تمجید، وی را چهره ای فکری فرهنگی می داند. سحاب در کتاب تاریخ مدرسه عالی سپهسالار چنین می نویسد:

سپهسالار که مردی وطن پرست و عشق به ترقی کشور و انتظام امور در او هویدا بود و برای این جمله احکام و دستورهای او که در کارهای کشور داده دلیلی بس هویداست با هرچه کهنه بود دشمن و در همه چیز به نوبی و تازگی معتقد بود و به افکار پوسیده و رسوم قدیم وقعی نمی گذاشت.

(سحاب، ۱۳۲۹: ۱۵-۱۴)

۵. توجه به آموزش (به‌ویژه آموزش تاریخ)

ابوالقاسم سحاب چهار کتاب درسی را نگاشته است، از جمله: ۱- سیاق مظفری در زمینه علم سیاق و علم حساب ۲- حساب و هندسه که برای دوره ابتدایی تدوین کرده است ۳- راهنمای نوآموزان که نشر آن، فارسی ساده امروزی است و محتوای آن ستایش پروردگار، داستان‌ها، شعرها و گزارش‌های تاریخی برای یادگیری دانش آموزان ابتدایی است. ۴- تاریخ ایران (باستان) برای دوره ابتدایی. سحاب این کتب درسی را تألیف کرده که نشان از توجه او به آموزش دارد. در کتاب تاریخ خجسته نیز توجه زیادی به امور مدرسه و یادگیری دارد و بسیاری از آن اخبار را می‌آورد و یا در بحث دانشگاه و تأسیس آن مرتباً اخبارش را بیان می‌کند. برای نمونه در تاریخ خجسته چنین می‌آورد:

در آذرماه ۱۳۱۳ از طرف وزارت معارف لایحه تأسیس دانشگاه عالی به مجلس تقدیم و نام مدارس ابتدایی به دبستان، معلم آن به آموزگار، متوسطه‌ها به دبیرستان، معلم متوسطه به دبیر، مدارس عالی به دانشسرا، شعبات دانشسرا به دانشکده، مدارس فنی به هنرستان و معلمین مدارس عالی به استاد تغییر کرد. (سحاب، ۱۳۲۹: ۱۷۰)

همانطور که ذکر شد سحاب در آموزش تاریخ نیز آثاری دارد که نشان دهنده توجه وی به این زمینه است. داشتن آثاری در زمینه تاریخ آموزش (تاریخ مدرسه عالی سپهسالار، تاریخ مدرسه سپهسالار و مقاله تاریخ مدرسه سپهسالار) و اهمیت به مدارس و تاریخ آنها نیز توجه وی به تاریخ آموزش را به اثبات می‌رساند.

بررسی دیدگاه‌های تاریخی سحاب

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری در عصر پهلوی اول به علت حمایت حکومت از باستان‌گرایی، ناسیونالیسم و آثار ضد اسلامی بوده است. بررسی آثار سحاب نشان می‌دهد، وی به عنوان یک مورخ به باستان‌گرایی و ناسیونالیسم مورد نظر حکومت پهلوی نپرداخته بلکه برعکس، در آثارش بیشتر به اسلام‌گرایی و شیعه-گرایی پرداخته است. البته اینکه سحاب گفته‌ای بر ضد یا رد ناسیونالیسم ندارد خود موجب تأمل است. با توجه به بررسی آثار سحاب و به رغم دیدگاه‌های اسلام‌گرایی و شیعه‌گرایی به عنوان اهم ویژگی‌های تاریخ‌نگری وی، نمی‌توان ابوالقاسم سحاب را مورخی در حوزه تاریخ تخصصی اسلام دانست. برای نمونه وی در علت تألیف تاریخ ائمه، شفاعت و دستگیری امامان شیعه در جهان بعدی را مهمترین

انگیزه تألیف این اثر می‌داند. همچنین، وی در آغاز کتاب زندگانی امام حسن (ع) انگیزه تألیف خود را چنین بیان می‌کند:

حق خدمت‌گذاری و چاکری خود را به حدی که مقدور است در پیشگاه جلال و عظمت و بزرگواری و کرامت این پیشوای جلیل و سید و مولای تقدیم دارم تا به برکت وجود فائض‌الجود این امام حلیم کریم به توفیقات الهی موفق و موید گردیده و نعمای جذیله و عطایای جمیله این خاندان جلیل در دنیا و آخرت بهره‌مند و برخوردار گردم و این خدمت ناقابل بنده بی بضاعت قبول آن آستانه شده و به الطاف بی پایان و احسان شایان خود این عبد را بنوازند. (سحاب، تاریخ زندگانی امام حسن، نسخه خطی: ۱)

سحاب در علت تألیف تاریخ زندگانی امام هادی (ع) نیز چنین می‌نویسد:

دیگر بار قلم برداشته و از روی صدق عقیدت و صفای به این خدمت به خیر خاتمت قیام و مبادرت می‌نمایم و حق این امامین هادی و عسگری را که از جور اعدی دین دور از اوطان و بعید و غریب از بوم و بر و سامان خود شده به قدر امکان و توانائی استعداد خویش تحریر و تسطیر گذارم و خاطر خوانندگان را متوجه مظلومیت این جنابان و اهمیت مقام و منزلت و مناقب و شئون و جلال و عظمت حضرتین بنمایم و از پرتو انوار چراغ‌های راه هدایت به دل‌های دوستان و محبان ایشان تأییده بیشتر در مورد غرض اخلاص و توسل به پیشگاه جلال این وسائل نجات برآیند و بدانند که سعادت دنیا و آخرت بسته و مرتبط به نیازمندی و تشبث به رشته ولای این خاندان است و رستگاری از مهالک و مخاطرات دنیا و عقبی و رسیدن به درجات عالییه و منازل و جایگاه فردوس و جایگاه فردوس اعلی جز به تولای ایشان و تبرا از دشمنان ایشان حاصل نشود. (سحاب، ۱: ۱۳۶۷)

براین اساس می‌توان دریافت که احتمالاً انگیزه سحاب از تألیف این دست از کتب دینی، ارائه مجموعه‌ای از کتاب‌های تاریخ ائمه به زبان فارسی برای طبقه عوام جامعه است. بدین ترتیب در ارجاعات کتب تاریخی نیز سحاب کمتر به مستندات ارجاع داده است و بیشتر به صورت کلی به بیان رویدادهای تاریخی از منابع اصلی می‌پردازد.

آنجا که گرایش به فرهنگ و تمدن ایران اسلامی در آثار سحاب به‌طور بارز مشاهده می‌شود، گاه اغراق‌هایی در مورد تمدن ایران اسلامی بیان می‌کند. برای نمونه وی کتاب قانون ابوعلی سینا را اساس طب

جدید غرب میدانند. (سحاب، ۱۳۹۴: ۴۰۹) این بیان سحاب که اساس طب جدید غرب، کتاب قانون پزشکی بوعلی سینا است، باتوجه به عملکرد غرب در شکل‌گیری طب نوین قابل پذیرش نیست

نتیجه‌گیری

در این مقاله ویژگی‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری ابوالقاسم سحاب تفرشی مورد پژوهش و بررسی قرار گرفت. سحاب یک نویسنده عصر پهلوی اول و قسمتی از عصر پهلوی دوم (۱۳۳۵) است که با نگاهی تجدد خواه (البته تاجایی که با اسلام تعارضی نداشته باشد) و با حفظ دیانت اسلام و مذهب تشیع به نگارش بیش از هفتاد اثر پرداخته است. مهم ترین دستاوردهای این پژوهش را می‌توان به شرح ذیل طبقه‌بندی کرد:

۱- در تاریخ‌نگاری بیشتر به تاریخ اسلام به ویژه تاریخ ائمه اطهار (زندگانی هشت امام را می‌نگارد، که عمرش کفاف اینکه زندگانی همه دوازده امام به قلم بکشد، نمی‌دهد) پرداخته که به صورت شرح حال نویسی است. وی در انتخاب منابع عصر اسلامی با محوریت کتب شیعه، از منابع اهل تسنن نیز در تدوین آنها استفاده کرده است. البته قابل ذکر است که سحاب درگزینش روایات از منابع اهل سنت ایدئولوژی شیعه‌گرایی بر وی حاکم است.

۲- سحاب در بیان وضعیت تاریخ معاصر ایران، شیوه تاریخ‌نگاری به صورت وقایع‌نگاری با بیان تاریخ روز شمار دارد، از جمله: تاریخ خجسته و تاریخ مدرسه عالی سپهسالار. در تاریخ خجسته به دور از نگاه شخصی خود وضع موجود اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه را بیان می‌کند. وی در ضمن بیان تاریخ روز شمار عصر پهلوی اول در ذیل زندگینامه خود، کمترین تحلیل را ارائه می‌دهد و صرفاً وقایع را نقل می‌کند، به جز در مواردی استثنایی که حکومت با دخالت بی‌مورد باعث نقض قانون و آسیب دینی می‌شود، مانند کشف حجابی که در ۱۳۱۴ به دستور رضا شاه انجام می‌شود که سحاب در کتاب مذکور به صراحت مخالفت خود را بیان می‌کند.

۳- اصلی‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگری سحاب توجه به تاریخ اسلام و تاریخ تشیع است. سحاب در علت تألیف کتب تاریخ ائمه اطهار به ارادت خاص به ایشان اشاره دارد و اینکه بتواند قسمت کوچکی از حق پیشوایان دینی خود را ادا کند. وی در کتب مذکور توجه ویژه به معجزات امامان دارد. توجه به اقدامات فکری فرهنگی نیز از ویژگی‌های تاریخ‌نگری سحاب است اولین کتاب که در تاریخ زندگانی امامان شیعه می‌نگارد، کتاب تاریخ عصر جعفری است چون امام صادق (ع) شخصیتی فکری فرهنگی

است. سحاب در بیان تاریخ معاصر و تاریخ اسلام دارای یک نگاه جهانی است و همزمان به اخبار کشورهای اسلامی و کشورهای همسایه ایران نیز دقت ویژه‌ای دارد. وی به بحث آموزش توجه داشته و چهار کتاب درسی عصر خود را نوشته است که از میان این کتب درسی به آموزش تاریخ توجه خاصی دارد.

۴- سحاب در میان مورخان هم‌عصر خود از یک ویژگی متمایز برخوردار بود. وی در عصری که باستان‌گرایی و ناسیونالیسم به اوج خود رسیده و انگیزه‌های ضد اسلامی رواج چشمگیری یافته بود و حکومت وقت نیز حامی این انگیزه‌ها بود، با حفظ اصول اسلامی و توجه به دیانت اسلام و مذهب تشیع، پیشرفت و تجدد خواهی را تاجایی که با آن اصول اسلامی مذهب تشیع در تعارض نباشد، می‌پذیرفت، اما در عین حال، همواره در آثارش برای اسلام و تشیع اهمیت خاصی قائل بود.

کتابنامه

- اصفهان، سید محمد (۱۳۳۱). بیداری امت در اثبات رجعت، ترجمه ابوالقاسم سحاب، تهران، کتابفروشی و چاپخانه محمدعلی علمی.
- بختیاری، محمد (۱۳۹۲). تاریخ نگری و تاریخ نگاری عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۴). تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر.
- زکی، محمدحسین (۱۳۵۷). تاریخ نقاشی در ایران، ترجمه ابوالقاسم سحاب، تهران، چاپ سحاب.
- زمانی درمزاری، محمد رضا و سحاب، غلامرضا (۱۳۷۸). گوهر اندیشه؛ تاریخ زندگانی استاد ابوالقاسم سحاب، تهران، موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سحاب.
- زنجانی، مجتهد (۱۳۱۷). تاریخ قرآن، ترجمه ابوالقاسم سحاب، تهران، چاپخانه شرکت مطبوعات.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۰۵). تاریخ ایران برای سال پنج و شش ابتدایی، تهران، گنجینه سحاب بنیاد علمی فرهنگی سحاب (نسخه خطی).
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۱۲). تاریخ مفتاح الاعلام؛ در تراجم احوال پیشوایان و مشاهیر و اخبار عالم اسلامی، تهران، نسخه دیجیتالی کتابخانه مجلس، ج ۱ (نسخه خطی).
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۱۷). فرهنگ خاورشناسان، در شرح حال و خدمات دانشمندان ایران شناس مستشرقین، تهران، شرکت طبع کتاب.

- سحاب، ابوالقاسم (فروردین ۱۳۲۳). «پزشکان پیشین؛ اسلام و ایرانیان در طب جدید»، مجله راه نو، ش ۱، ۱۳۲۳، صص ۲۳-۲۹.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۲۳-۱۳۲۸). تاریخ عصر جعفری یا زندگانی حضرت امام جعفر صادق علیه-السلام، تهران، چاپ دانش.
- سحاب، ابوالقاسم (بهمن ۱۳۲۶). «قیافه اسلام در نقاط مختلف جهان: قیافه اسلام در یوگسلاوی»، مجله نور دانش، ش ۲۰، صص ۴۶-۴۸.
- سحاب، ابوالقاسم (اسفند ۱۳۲۶). «قیافه اسلام در نقاط مختلف جهان: قیافه اسلام در دمشق»، مجله نور دانش، ش ۲۶، صص ۵۶-۵۸.
- سحاب، ابوالقاسم (تیر ۱۳۲۷). «روح دیانت در اسلام» مجله نور دانش، ش ۴۱، صص ۵۳-۵۵.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۳۰). زندگانی حضرت موسی بن جعفر علیه السلام، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامی، ج ۱.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۳۴). زندگانی حضرت ابی عبدالله الحسین علیه السلام، تهران، چاپ دانش.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۳۴). زندگانی حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام، تهران، نسخه دیجیتالی کتابخانه مجلس (نسخه خطی).
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۳۴). زندگانی حضرت موسی بن جعفر علیه السلام، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامی، ج ۲.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۳۴). سرور الفواد یا زندگانی حضرت امام جواد محمد بن علی تقی علیه السلام، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامی.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۶۵). فلسفه و اسرار حج؛ همراه با مناسک حج علامه حلی، تهران، چاپ سحاب.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۶۷). زندگانی حضرت امام علی نقی علیه السلام، تهران، چاپ سحاب.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۶۹). زندگانی حضرت امام حسن عسگری علیه السلام، تهران، چاپ سحاب.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۷۳). تاریخ معاصر ایران؛ از تأسیس سلسله پهلوی تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، موسسه انتشارات عطایی، ج ۲.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۸۹). تاریخ زندگانی شاه عباس کبیر، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامی.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۹۴). تاریخ خجسته، تهران، نشر دنیای جغرافیای سحاب.

سحاب، غلامرضا (۱۳۹۴). زندگی و آثار و زمانه استاد ابوالقاسم سحاب تفرشی، تهران، نشر دنیای جغرافیای سحاب.

سحاب، غلامرضا (۱۳۹۶). یادگار سحاب، تهران، نشر دنیای جغرافیای سحاب.

سلیمانی، میثم و احمدوند، فاطمه (۱۴۰۰). «ابوالقاسم سحاب تفرشی و توجه به فرهنگ و تمدن

اسلامی ایرانی»، نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، س ۲، ش ۷، صص ۴۲-۵۵.

علامه، مظفر (۱۳۲۹). السقیفه، اختلاف در تعیین خلیفه، ترجمه ابوالقاسم سحاب، تهران، کتابفروشی

اسلامی،

میرزا، صالح (۱۳۸۱). تاریخ نگاری و فلسفه تاریخ در ایران، تهران، سپهر.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال سوم (دوره جدید)/ شماره یازدهم/ بهار ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.3.11.3.1

عملکرد رصدخانه مراغه در گسترش دستاوردهای علم نجوم در عصر ایلخانی

افتخار قاسم زاده^۱/ جعفر نوری^۲

(۵۵-۷۹)

چکیده

رصدخانه مراغه از مهم‌ترین رصدخانه‌های دوره اسلامی است که در سده هفتم هجری قمری و در زمان سیطره ایلخانیان بر ایران ساخته شد. پایه‌گذاری رصدخانه مراغه به‌مثابه مرکزی آموزشی و پژوهشی؛ زمینه‌های گردهمایی دانشمندان، گردآوری اسناد و کتب علمی معتبر و انجام پژوهش در فضایی آزاد به-همراه امکانات لازم را فراهم ساخت. نتیجه آنکه ارائه دستاوردها و کشفیات این مرکز علمی در جهان آن روز است. آوازه و شهرت این مرکز علمی باعث گردید تا توجه بسیاری از سرزمین‌ها را به‌سوی خود جلب سازد تاجایی که بعضی حکمرانان، آرزو می‌کردند تا بتوانند نظیر چنین مرکزی را در سرزمین خویش برپا سازند. حال باتوجه به اهمیت این مجموعه پر ارزش از نظر تاریخ علم ایران و جهان، سؤالی که ضرورت پاسخ‌گویی به آن وجود دارد، این است که عملکرد رصدخانه مراغه به‌عنوان مهم‌ترین مرکز علمی پژوهشی دوره ایلخانان در گسترش علم نجوم چگونه بوده که به الگویی برای ساخت رصدخانه‌های دیگر تبدیل شده است؟ پژوهش حاضر قصد دارد با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای به این سؤال پاسخ بدهد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که رصدخانه مراغه به تمام معنی یک مرکز علمی پژوهشی و آموزشی بود. این بنیاد علمی بی‌نظیر همچون فرهنگستان‌های پیشرفته امروزه، فضای بسیار وسیعی را در جایی مناسبی در مراغه به خود اختصاص داده بود که باعث گردید این رصدخانه به‌عنوان مهم‌ترین مرکز علمی پژوهشی و نجومی دوره ایلخانان در سده هفتم هجری قمری شناخته شود.

واژه‌های کلیدی: رصدخانه مراغه، خواجه نصیرالدین طوسی، نجوم، ایلخانیان و تاریخ علم

۱. کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. eftekhargasemzadeh@gmail.com

۲. استادیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه میبد، میبد، ایران. (نویسنده مسئول)

j.nouri@meybod.ac.ir

مقدمه

سال‌های آغازین سده هفتم هجری قمری هم‌زمان است با هجوم مغولان به سرزمین‌های اسلامی که شعله‌های آتش آن با دست بی‌تدبیر و اهداف کور و جهان‌گشایی‌های بی‌حاصل سلطان محمد خوارزمشاه (حک: ۵۹۶ - ۶۱۷ قمری / ۱۱۹۹-۱۲۲۰ میلادی) با برانداختن قراختاییان ترکستان و برداشتن سد دفاعی ماوراءالنهر و خراسان، برافروخته شد. خرابه‌هایی که در نتیجه حمله مغولان به وجود آمد، کمتر کسی فکر می‌کرد که روزی بتوان بر این ویرانی‌ها، آبادی و سکونت دیگری ساخت و به حاکمان مغول هم رسم و رسوم مملکت‌داری آموزش داد. این رخدادی بود که به‌همت دانشمندانی چون خواجه نصیرالدین طوسی در سرحد‌های شمال غربی ایران در مراغه به انجام رسید و کمتر از پنجاه سال بر خرابه‌ها و ویرانی‌های فرهنگ و تمدن گذشته، تمدنی بزرگ و حکومتی پیشرو، بنیان نهاد.

سقوط خلافت بغداد توسط هلاکوخان و از بین رفتن قدرت سیاسی و دینی عباسیان که سنی مذهب بودند، باعث ترویج فرهنگ ایرانی و شیوع مذهب تشیع شد. خواجه نصیرالدین طوسی نقش بسیار مهمی در این امر مهم داشت؛ زیرا با افکار و اندیشه خود نیروی ویرانگر مغولان را برای پژوهش‌های علمی و احیای فرهنگ و تمدن اسلامی به کار گرفت. خواجه نصیرالدین طوسی با تأسیس رصدخانه مراغه مانند یک مرکز آموزشی و پژوهشی زمینه‌هایی به وجود آورد تا نشاط علمی در میان دانشمندان و پیدایی آثاری از آنان در زمینه‌های مختلف علمی، فلسفی، کلامی، ادبی و تحقیقات جدید نجومی و ... گردید که منتهی به پیشرفت تمدن اسلامی گردیده است. نتیجه پژوهش‌ها و کارهای علمی خواجه نصیرالدین طوسی، مؤیدالدین عرضی دمشقی، فخرالدین مراغی و شاگردانش مانند قطب‌الدین شیرازی و ... منجر به تأسیس زیج ایلخانی شد و این امر به تحول جدیدی در تحقیقات نجومی منتهی شد؛ و از همه مهم‌تر الگوهای بطلمیوسی است که برای اولین بار به چالش، اصلاح و بازبینی کشیده شد و در زمان‌های بعد رصدخانه مراغه به الگویی برای رصدخانه‌های چون سمرقند، هند و چین تبدیل شد.

پیشینه پژوهش

در باره رصدخانه مراغه و اهمیت علمی آن، به صورت پراکنده کارهای ارزشمندی انجام شده است که در اینجا اشاراتی به این دست از آثار می‌شود: دسته اول مقالاتی هستند که تنها به صورت

مختصر این بنا را در چند سطر توصیف می‌کنند و از بنای رصدخانه مراغه به‌عنوان بنایی باشکوه و رفیع یاد کرده‌اند. این دست مقالات بدین شرح هستند: ۱- «رصدخانه مراغه» (۱۳۹۹) نوشته حمیدرضا گیاهی یزدی و پویان رضوانی؛ ۲- «خواجه نصیرالدین طوسی و رصدخانه مراغه» (۱۳۲۵) نوشته مدرسی زنجانی؛ ۳- «بناهای تاریخی آذربایجان (رصدخانه مراغه)» (۱۳۵۲) نوشته جواد سلماسی زاده؛ ۴- «پژوهشی بر روزگار خواجه نصیرالدین طوسی و رصدخانه مراغه» (۱۳۶۴) سخنرانی شهاب شهابی است که به نقش خواجه نصیرالدین طوسی در عصر مغولان در ایران می‌پردازد و سبک آن به‌صورت داستان و رمان است.

دسته دوم آثاری هستند که به جنبه باستان‌شناختی رصدخانه مراغه پرداختند که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ۱- «بررسی و تحلیل ماهیت کاربردی معماری صخره‌ای تپه رصدخانه مراغه» (۱۳۹۷) نوشته سعید ستارنژاد و همکاران؛ ۲- «کشف مجموعه علمی رصدخانه مراغه (یکی از معروف‌ترین مجموعه‌های علمی و نجومی شناخته شده در دنیای شرق)» (۱۳۵۶) نوشته پرویز ورجاوند؛ ۳- «کنکاش در بقایای رصدخانه مراغه نخستین بنیاد بین‌المللی علمی پژوهشی عصر ایلخانی» (۱۳۸۵) نوشته جواد شکاری نیری؛ ۴- «تعیین عملکرد و طرح معماری واحدهای نجومی مکشوفه در رصدخانه مراغه» (۱۳۹۵) نوشته جواد شکاری نیری؛ ۵- کتاب «کاوش رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران» (۱۳۶۶) نوشته پرویز ورجاوند؛ ۶- پایان نامه «طرح مجموعه علمی تاریخی خواجه نصیرالدین طوسی (در کنار سایت تاریخی رصدخانه مراغه)» (۱۳۷۶) نوشته شهرام باباخانیان؛ ۷- رساله «بررسی و تحلیل نوآوری‌های رصدخانه مراغه در نجوم محاسباتی (تدوین زیج‌ها) و نجوم رصدی (ابزارها و آنالیز داده‌ها)» (۱۳۹۰) نوشته سیدمحمد مظفری. ضمن ارزشمندی پژوهش‌های یاد شده باید خاطر نشان کرد که این تحقیقات به مسئله رصدخانه مراغه و اهمیت علمی و آموزشی آن به‌طور جامع و کامل نپرداخته‌اند و تنها اشاره‌ای مختصری به آن داشتند و بیشتر تحقیقات ناظر به جنبه باستان‌شناختی رصدخانه مراغه است؛ بنابراین پژوهش حاضر در تلاش است که به تبیین و توضیح رصدخانه مراغه و عملکرد آن در گسترش دستاوردهای علم نجوم در عصر ایلخانی بپردازد و اهمیت و نقش علمی آن را مورد بررسی و تفحص قرار بدهد.

بحث و بررسی

۱. زمینه‌ها و عوامل مؤثر در بنای رصدخانه مراغه با تأکید بر نقش خواجه نصیرالدین طوسی

درباره فراهم گشتن زمینه‌های ایجاد بنای رصدخانه مراغه و اینکه چه عواملی در انجام این امر مؤثر بوده‌اند، در نوشته‌های مختلف مطالبی عنوان شده که در جمع، اختلاف نظر با یکدیگر ندارند. در بعضی نیت انجام این کار به هلاکو خان نسبت داده شده و در برخی دیگر پیشنهاد را از آن دانشمند بزرگ خواجه نصیرالدین طوسی دانسته‌اند. با توجه به تمامی موارد، معقول‌تر چنین به نظر می‌رسد که برای انجام این مهم وجود شخصیت ممتاز و پر آوازه‌ای چون خواجه نصیر عامل اصلی بوده است و اگر هم هلاکو پیشنهاد این کار را داده باشد تنها به دلیل وجود خواجه نصیر بوده است. درباره شهرت و شخصیت علمی ممتاز خواجه نصیر -قبل از آنکه کار ایجاد رصدخانه مراغه به او سپرده شود- جا دارد تا به مطلبی که در بیشتر کتاب‌های تاریخ از جمله: «جامع التواریخ رشیدی» آمده اشاره کنیم.

زمانی که منگوقاآن فرزند «تولی خان» و نوه چنگیز خان در سنه ۶۴۸ قمری در قراقرم بعد از مرگ «کیوک خان» بر مسند سلطنت می‌نشاند، ابراز علاقه می‌کند تا در آن دیار رصدخانه‌ای بر پا دارد از این رو «جمال‌الدین محمد بن طاهر بن محمد الزیدی البخاری» را به دارالسلطنه «خان‌بالغ» احضار می‌کند و خواست خود را با او در میان می‌گذارد. دانشمند مزبور پس از تفکر لازم، خود را قادر به انجام این مهم نمی‌داند و مراتب را به اطلاع منگوقاآن می‌رساند. خان که سخت به ایجاد رصدخانه دل بسته بود با توجه به معروفیت فراوان خواجه نصیرالدین که «صیت» شهرت او در تمامی جهان شرق پیچیده بود، زمانی که امر تسخیر ایران را بر عهده برادر هلاکو خان می‌گذارد. او را «یرلیغ» می‌دهد که بعد از فتح ایران و قلع قلاع اسماعیلیه سلطان الحکما خواجه نصیرالدین بن محمد طوسی را که بطلمیوس دهر است و اقلیدس عصر، به دار الملک خان‌بالغ فرستاده تا به دستیاری وی امر رصدخانه را فیصل دهد. (همدانی، ۱۳۳۸: ۱۰۲۴)

اینکه منگوقاآن از مسافتی بسیار دور خواجه نصیر را می‌شناخته و انجام نیت خود را تنها به دست او میسر می‌دانسته، نشانه اعتبار و شهرت فراوان و جهانی این دانشمند است که از مرزهای ایران زمین فراتر رفته و چین را در بر گرفته بوده است. در مورد تأسیس رصدخانه مراغه و کیفیت انجام آن به نوشته شهاب‌الدین فضل‌الله شیرازی به‌خاطر نزدیک بودن به زمان تأسیس رصدخانه که در کتاب «وصاف‌الحضره» آمده است، اشاره می‌کنیم: هلاکوخان پس از تصرف بغداد، موصل و دیار بکر، سرحدات مملکت خویش را مشخص ساخت و بعد از سپردن ممالک متصرفه به حکام با سیاست

و کاردان، فراغت کامل یافت. خواجه نصیرالدین طوسی به ایلخان مغول پیشنهاد داد، در صورت صلاحدید ایلخان، برای تحقیق و تفحص در احکام و رصد ستارگان، رصدخانه‌ای تأسیس و همچنین زیجی تدوین کند تا ایلخان را از حوادث آینده آگاه سازد و ستاره پادشاه را نگاه کند تا کیفیت امتداد عمر و نفس و توسعه بقای ملک و توالد و تناسل و سفرهای پادشاه را دریابد و حقیقت آن را به وی بگوید. این سخنان مورد پسند هلاکو خان قرار گرفت و تولیت اوقاف سراسر ملک را به او واگذار کرد و طی دستوری زمینه‌های ساخت رصدخانه را فراهم ساخت. پس به فرمان ایلخان، از دمشق مؤیدالدین عرضی دمشقی؛ از قزوین نجم‌الدین کاتب؛ از موصل فخرالدین مراغی و از تفلیس فخرالدین اخلاطی را فرا خواندند و سرانجام در سال ۶۵۷ هجری قمری، کار ساخت رصدخانه مراغه را آغاز کردند. (وصاف الحضرة، ۱۲۶۹، ج ۱: ۵۲-۵۰؛ آیتی، ۱۳۸۳: ۵۰)

باتوجه به جو یأس‌آور و دردناکی که پس از حمله ویرانگرانه مغول و کشتارهای وحشیانه آن بر جامعه ایران حاکم گشته بود، تنها به یاری اقدام آگاهانه و سیاست روشن بینانه خواجه نصیرالدین طوسی بود که امکان جمع ساختن گروهی از زبده‌ترین دانشمندان باز مانده زمان میسر گردید و امکان آن به‌دست آمد تا مشعل دانش و پژوهش در این سرزمین که سهمی عمده در فرهنگ جهانی بر عهده داشت، پس از تند باد ویرانگر مغول، بار دیگر فروزان گردد و حرکتی چشمگیر و بنیادی در زمینه‌های مختلف علمی آغاز گردد. خواجه نصیر باتوجه به شخصیت کم نظیرش توفیق آن یافت تا به‌شدت هلاکو را تحت تأثیر خویش قرار دهد و او را به ایجاد آن مرکز علمی کم سابقه متقاعد سازد. (محمدی و خزائلی، ۱۴۰۰: ۹۳-۹۲) او با انجام این امر از سوی دیگر از افراط و تفریط برخی منجمان که به خاطر سود خویش اوهام و خرافات را به نام تحقیقات فلکی می‌پراکندند و مغولان نا آگاه نیز آن‌را دامن می‌زدند، جلوگیری به‌عمل آورد. (قاسم‌زاده، ۱۴۰۰: ۳-۲)

در باره بنای رصدخانه ماجرای معروفی را نقل می‌کنند که به خوبی روشنگر آن است که خواجه به تدبیر فراوان کوشیده است تا هلاکو را مجاب سازد که به این مهم فرمان دهد. زمانی که خواجه قصد خود را بر ساختن رصدخانه با هلاکو در میان می‌گذارد، هلاکو می‌پرسد که انجام این کار را چه فایده است؟ خواجه می‌گوید که فایده آن این است که انسان از پیش می‌داند که چه واقع می‌شود. هلاکو سؤال می‌کند آیا آنچه را که مقدر است و باید واقع بشود، می‌توان به‌وسیله علم نجوم از آن جلوگیری به‌عمل آورد؟ خواجه پاسخ می‌دهد که آری، هلاکو می‌پرسد چگونه چنین می‌توان کرد؟ خواجه می‌گوید برای روشن شدن این امر کاری می‌گویم، انجام دهید تا بر خان موضوع روشن

شود. سپس دستور می‌دهد بدون اطلاع جمع از فراز بلندی طشتی بزرگ به پایین بیاندازند. تمام کسانی که در آن محل و اطراف بودند، به شدت هراسان می‌شوند، به جز خواجه و هلاکو که از ماجرا از پیش باخبر بوده‌اند. سپس خواجه می‌گوید یکی از فایده‌های علم نجوم آن است که کسانی که به وسیله آن از وقوع حوادث آسمانی پیش از رخداد آن آگاه می‌شوند، در زمان وقوع دچار هراس و تشویش نخواهند شد. هلاکو را گفته خواجه مورد قبول می‌افتد و دستور می‌دهد تا هرچه را که او نیاز دارد، برای انجام این مهم در اختیارش قرار دهند و دانشمندان معتبر برای همکاری فرا خوانده می‌شوند.

بنابراین ملاحظه می‌گردد که یکی از عوامل مهم در تشویق هلاکو برای فراهم ساختن موجبات بنای رصدخانه را باید اعتقاد او به ستاره‌گویی دانست. چنین اعتقادی را ما در بین جانشینان هلاکو نیز شاهد هستیم و از جمله آنکه پس از درگذشت هلاکو، آباقا تمایلی نداشت تا به جای پدر بر تخت نشیند ولی براساس یک گزارش ستاره‌گویی به‌وسیله خواجه نصرالدین درباره رویدادهای آینده، از دودلی به در آمد و بر تخت سلطنت تکیه زد. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۳۶: ۹۹؛ مدرس رضوی، ۱۳۷۰: ۸۴-۸۳)

نگاهی به کتاب‌ها و تألیف‌های گوناگون و فراوان خواجه نصیرالدین طوسی، بیش از هر چیز دیگر عظمت و اهمیت علمی این دانشمند بزرگ و شکوفایی مرکز علمی را که به همت و پایمردی آن بزرگوار بنیاد نهاده شده بود، روشن می‌سازد. جامعیت خواجه نصیر در زمینه دانش‌های مختلف و کوشش علمی او در نوشتن رساله‌های گوناگون درباره علوم مختلف، جایگاه مهمی برای او در تاریخ علم ایران و جهان عرضه می‌دارد. (نصر، ۱۳۸۳: ۳۲۳) جمعی دیگر از دانشمندان و همکاران خواجه نصیر نیز چون او، در زمینه‌های مختلف به نوشتن کتاب‌ها و رساله‌ها پرداخته‌اند که این امر را می‌توان از ویژگی‌های زمان به‌شمار آورد. در مورد زمینه‌های مختلفی که خواجه نصیر آثاری از خود در آن‌ها به یادگار گذاشته است، موارد زیر را می‌توان اشاره کرد: دانش ریاضی، دانش نجوم و هیئت، علم رمل، اخلاق، علم تفسیر، معدن‌شناسی، تاریخ، فقه، جغرافیا، علم طب، تعلیم و تربیت، شاعری، علم منطق، فلسفه و حکمت، علم کلام. (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹: ۳۷)

تعداد قابل ملاحظه‌ای از نوشته‌های او به‌صورت رساله‌هایی است که در پاسخ‌به سؤال جمعی از دانشمندان که از مکان‌های دور از او پرسش می‌کرده‌اند، نوشته شده است. کتاب‌ها و رساله‌های خواجه نصیر به دو زبان عمده و پر بار زمان یعنی فارسی و عربی نوشته شده است. خواجه در نثر

عربی عباراتش بسیار فصیح، روان، روشن و خالی از هرگونه پیچیدگی است. نوشته فارسی او نیز بسیار روان، شیوا و ساده است. جالب اینکه عمده آثار خواجه نصیر بر جای مانده و در بیشتر کتابخانه‌های معتبر خارج و داخل با نسخه‌های خطی آثار او برخورد می‌شود. (نصر، ۱۳۸۳: ۳۲۳)

۲. زمان ساخت بنای رصدخانه

مراغه، به‌ویژه سال شروع آن اختلاف نظری در نوشته‌های مورخان وجود ندارد و تمامی آن‌ها از جمله: ابن شاکر کُتبی (ابن شاکر کُتبی، ۱۹۵۱، ج ۲: ۳۰۷)، وصاف (وصاف، ۱۲۶۹، ج ۱: ۵۱-۵۲)، صفدی (صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۷۹) و حاجی خلیفه (حاجی خلیفه، بی‌تا، ج ۲: ستون ۹۶۷) سال واحدی را بیان می‌دارند که عبارت‌است از سه‌شنبه چهارم جمادی‌الاولی سال ۶۵۷ قمری. همان‌قدر که سال آغاز ساخت بنای رصدخانه مشخص است، سال پایان ساختمان آن غیر معلوم است و اشاره روشنی در این باره وجود ندارد، می‌دانیم که مؤیدالدین عرضی ساخت دستگاه‌های مورد استفاده در رصدخانه را پیش از سال ۶۶۰ قمری آغاز می‌کند و یک سال بعد به انجام می‌رساند و البته این شامل تمامی ابزار و آلات نمی‌شده است. (Sayala, 1960: 205) بنابر گزارش خود نصیرالدین، هلاکو در سال ۶۶۲ قمری به رصدخانه می‌رود و با اصرار از ستاره‌شناسان می‌خواهد تا «رصد» را به‌زودی به پایان رسانند. (نصیرالدین طوسی، بی‌تا: گ ۲؛ همدانی، ۱۳۳۸، ج ۲: ۱۰۲۵-۱۰۲۴) چنانچه اتفاق افتاده است میان واژه «رصدخانه» و «رصد» اشتباه کنیم و منظور از به‌پایان‌بردن «رصد» را کار ساختن رصدخانه بدانیم، باید بگوییم که پنج سال بعد از شروع کار هنوز بنای رصدخانه در سال ۶۶۲ قمری ناتمام بوده است. نکته دیگر اینکه بنابر نوشته وصاف (وصاف، ۱۲۶۹، ج ۱: ۵۲)، میرخواند (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۵: ۲۵۵-۲۵۳) و خواندمیر (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۰۳) ساختمان رصدخانه به‌هنگام مرگ هلاکو در ۶۶۴ قمری هنوز پایان نیافته بود. در اینجا نیز باید دید که میان «رصد» و «رصدخانه» اشتباه نشده باشد، زیرا این درست است که کار «رصد» در رصدخانه مراغه تا زمان مرگ هلاکو و چند سال بعد از آن نیز پایان نیافته بود. در این باره خواجه نصیر در مقدمه زیج ایلخانی می‌نویسد:

رصد به کمتر از سی سال که دور این هفت ستاره تمام شود نتوان ساخت و اگر بیشتر از سی سال به آن کار مشغول باشد بهتر و درست‌تر باشد و پادشاه ما که بنیاد رصد آغاز فرمود نهادن. فرمود که جهد کنید تا زودتر تمام کنید و فرمود که

مگر به دوازده سال ساخته شود، ما بندگان گفتیم جهد کنیم اگر روزگار وفا کند.

(نصیرالدین طوسی، بی تا: گ ۲)

می دانیم که کار رصدمراغه و تنظیم جدول های زیج های آن به جای دوازده سال پیش بینی شده، پانزده سال به طول انجامید و بنابراین ملاحظه می کنیم که میان فعالیت های رصدی رصدخانه مراغه و انجام یک دور رصد کامل در آن با بنای خود رصدخانه نباید اشتباه بشود. درباره زمان ساخت رصدخانه می توان چنین نتیجه گرفت که در سال ۶۶۱ قمری که عرضی عمده ابزار کار را می سازد، عمده واحدهای رصدخانه نیز آماده بوده است. به اعتبار حجم کارهای ساختمانی روی سطح تپه، اظهار نظر درباره مدت کار بنای رصدخانه کار آسانی نیست؛ زیرا از یک سو همه بناهای رصدخانه در مجموعه واحدهای ساختمانی سطح تپه خلاصه نمی شده است و واحدهای خدماتی پیوسته در جای دیگری قرار داشته و از سوی دیگر کار بنایی در سطح تپه دارای مشکلاتی بوده که پیشرفت کار را کند می ساخته است که مهم ترین آن انتقال مصالح به سطح تپه و به ویژه رساندن آب به آن محل بوده است. با این حال بعید به نظر می رسد که بنای مجموعه فراز تپه، زمانی بیش از چهار سال را طلب کرده باشد.

۳. منابع تاریخی و شرح بنای برج رصدخانه

هیچ یک از مطالبی که از نوشته های مختلف درباره چگونگی بنای برج در دست است؛ قدر به تشریح مختصر این بنا در چند سطر نیز نیستند و فقط در هر جاکه به بنای برج اشاره شده است آن را بنایی باشکوه و رفیع یاد کرده اند.

۴. معمار و هزینه ساخت بنای رصدخانه

درباره معمار اصلی مجموعه رصدخانه مراغه نام «فخرالدین احمد بن عثمان امین مراغی» ثبت شده است؛ ولی می دانیم که مسئولیت ساختمان مسجد و کوشک محل اقامت هلاکو بر عهده مؤیدالدین عرضی سازنده ابزار و آلات نجومی رصدخانه بوده است. در نوشته های مختلف میزان هزینه بنای واحدهای رصدخانه مراغه بدون آلات و ابزار آن حدود بیست هزار دینار ذکر شده است. (صفدی،

۱۴۰۱، ج ۱: ۱۸۲؛ ابن شاکر کتبی، ۱۹۵۱، ج ۲: ۳۱۰)

۵. چگونگی تأمین آب مورد نیاز مجتمع رصدخانه مراغه

اینکه در موقع ساخت واحدهای نجومی و بناهای رصدخانه و سپس در طول دوران فعالیت، آب آن چگونه تأمین می شده است، در هیچ نوشته تاریخی اشاره ای به آن نداریم، تنها در یک اثر پژوهشی

جدید اشاره شده است که «آب به وسیله وسایل مختلف و چرخ چاه به بالای تپه آورده می شد.» (Sayala, 1960: 193) در جبهه جنوب شرقی کوه «رصد داغی» که دارای شیب ملایمی است و آب های بارش های آسمانی سطح بالای تپه از این مسیر به دره جنوبی جریان می یافت. منبع ذخیره آبی کشف گردیده است. منبع مزبور دارای ۸/۵ متر طول، ۴/۲۰ متر پهنا و حدود ۳ متر ارتفاع است که در مجموع گنجایش ۱۰۷ متر مکعب آب را دارد. نحوه ساختمان منبع به این گونه است که به منظور خنثی کردن فشار جانبی آب، آن را در دل تپه کنده اند. سپس دیواره های جانبی را به کلفتی یک متر با سنگ لاشه و قلوه سنگ و ملات ساروج بر پا ساخته و روی آن را با آجر پوشش کرده اند. قسمت های فرو ریخته سقف که در کف منبع قرار دارد، معرف آن است که پوشش منبع با طاق ضربی صورت گرفته است. در ضلع شمالی منبع که محل ورود آب است، دیوار آجری بر روی شالوده ایجاد شده و روی آن سطح شیب داری، به وجود آورده اند تا آب با بدنه کمتر تماس حاصل کند و به طور مستقیم به کف منبع بریزد. کف منبع پس از ایجاد یک کف سازی قوی و مستحکم، با نوعی اندود ساروج بسیار محکم و صیقلی به گونه سیمان، پوشش شده است. قدرت مقاومت این اندود چنان است که تاکنون دست نخورده و سالم باقی مانده است. در کف منبع زیر آبی وجود داشته که در صورت لزوم آب داخل منبع را به دره پایین تپه انتقال می داده است. (Sayala, 1960: 193-194)

۶. ابزار پژوهش های نجومی در رصدخانه مراغه

در باره عمده ابزار نجومی رصدخانه مراغه و چگونگی شکل و ساخت آن ها و طرز کارشان، خوشبختانه مدرک ارزشمندی در دست است که توسط مهندس بنام زمان «مؤیدالدین عرضی»^۱ به عربی نوشته شده است. او که مسئولیت مستقیم ساختن آلات رصد را از جانب خواجه نصیرالدین طوسی برعهده داشته است با راهنمایی های خواجه به انجام این مهم پرداخته و با شایستگی از عهده آن برآمده است. عرضی در کار ساختن ابزار مزبور به تمامی جنبه های علمی کار توجه داشته و با تکیه بر آگاهی های وسیع در زمینه علم نجوم و جنبه های تحقیقاتی آن و داشتن شناخت فراوان از کار

۱. مؤید الدین العرضی الدمشقی طراح و مهندس ابزارهای رصدی رصدخانه مراغه پس از تأسیس تا زمان مرگش یعنی بین سال های ۶۶۰-۶۶۶ قمری بوده است. وی در رساله فی کیفیت الارصاد، که دو سال پیش از مرگ وی نگاشته شده، شیوه ساخت و روش کاربرد یازده ابزار نجومی را توضیح می دهد که از آن میان هفت ابزار در زمره ابزارهای کلاسیک نجومی است و چهار ابزار نیز حاصل طراحی خود وی بوده است. ترجمه فارسی آن توسط فرانس بروین و سرفراز غزنی با توضیحات و اضافات بیشتر در سال ۱۳۷۶ شمسی توسط اداره کل آموزش سازمان میراث فرهنگی کشور به چاپ رسیده است.

گذشتگان و جنبه‌های مثبت و منفی آن و نارسایی‌ها، دست‌به‌کار شده است. او خود در مقدمه رساله‌اش چنین می‌نویسد: «از دستگاه‌های قدیمی آنچه که بیشتر از همه کاربرد داشت، ذکر کردیم و آنچه که ایجاد شک می‌نمود نیز حذف کردیم؛ و بر آن دستگاه‌های که خود آن‌را ساختیم اضافه کردیم.» (عرضی دمشقی، ۱۲۴۳: مقدمه)

عرضی شرح هریک از دستگاه‌ها را به‌دقت بیان داشته و چگونگی ساختن، به هم متصل کردن، استوار ساختن و طراز کردن آن‌ها را توضیح داده است. او به‌منظور بالا بردن میزان دقت و پرهیز از اشتباه و ساده ساختن طرز کار، در دستگاه‌هایی که از پیش وجود داشته تغییراتی را به‌وجود می‌آورد. در زمینه نصب و طراز کردن برخی از آلات نجومی به مسئله شرایط جوی و وزش باد توجه می‌دهد. او در زمینه کاربرد مصالح برای ساختن قسمت‌های مختلف هر دستگاه اطلاعات دقیقی در اختیار می‌گذارد.

جنس ابزار رصد: باتوجه‌به متن رساله عرضی و شرحی که او درباره هریک از دستگاه‌ها و آلات رصد مراغه می‌دهد؛ مشاهده می‌گردد که دستگاه‌های مزبور در جمع، از سه دسته مواد و مصالح ساخته شده‌اند که عبارت‌اند از:

۱. مصالح بتایی، مربوط به واحدها و بخش‌های معماری ثابت هر دستگاه که به صورت سطح دایره، دیوار کم ارتفاع و یا دیوارسازی عمودی، به کمک سنگ تراش و آجر و ملات ساخته می‌شده است.
۲. چوب، بیشتر اسکلت‌بندی و چهارچوب دستگاه‌ها و ستون‌ها و بخش‌های عمودی و افقی آن‌ها و خط کش‌ها از چوب بوده است. عرضی در چند مورد جنس چوب‌های به‌کاررفته را «ساج» ذکر می‌کند.

۳. فلز، در مورد قسمت‌های حساس و مدرج و دایره‌های مختلف دستگاه‌ها، به کاربرد دو نوع فلز یعنی: آهن و مس اشاره شده است.

مکان استقرار دستگاه‌ها: چنانکه از توضیحات عرضی بر می‌آید، دستگاه‌های عمده رصدخانه همه به صورت ثابت در ارتباط با واحدهای معماری در سطح تپه و در ارتباط با برج مرکزی قرار داشته‌اند. باتوجه‌به چگونگی شکل و اندازه واحدهای به‌دست آمده و قطر دیوارها، چنین به‌نظر می‌رسد که جز برج مرکزی، کتابخانه، بنای مدرسه، کوشک و احتمال اتاق مربع سکودار، دیگر واحدها دارای پوشش نبوده‌اند و بنابراین دستگاه‌های مختلف در فضای آزاد بر روی آن‌ها استوار می‌شده‌اند. دستگاه‌های عمده رصدخانه مراغه براساس رساله عرضی به شرح زیر معرفی شده‌اند:

ربع دیواری (لبنه): ربع دیواری یا لبنه، آلت اول از آلات رصدخانه مراغه که با استفاده از متن رساله مؤیدالدین عرضی طرح شده است. عرضی طول ارتفاع دیوار را $6/5$ ذراع هاشمی تعیین کرده که اگر هر ذراع ۳ وجب و برابر ۶۴ سانتی متر باشد، مجموع آن ۴۶۰ میلی متر می شود. در ضمن چون طول دو تخته را که روی شعاع های افقی و قائم نصب شده اند، چهار ذراع تعیین کرده است. به نظر می رسد که شعاع دایره در حدود ۲۵۶ سانتی متر بوده است، این وسیله بر روی دیواری صاف نصب می شده است. محل نصب دستگاه مورد بحث به احتمال قوی بر روی دیوار شمالی - جنوبی است. با این دستگاه میل کلی و ابعاد کواکب و عرض شهرها را رصد می کردند. (عرضی دمشقی: ۱۲۴۳؛ غزنی، ۱۳۷۶: ذیل ربع دیواری لبنه)

ذات الحلق: ذات الحلق دومین آلت از آلات رصدخانه مراغه است که عرضی از آن در رساله خود نام برده و به شرح آن پرداخته است. ذات الحلق مهم ترین آلت نجومی قدیم بوده است. با آن می توان علاوه بر رصد ستارگان و مختصات آن ها بسیاری از مسائل نجوم را حل کرد. اندازه قطر خارج دایره نصف النهار که دایره خارجی است به موجب اطلاعاتی که عرضی داده، ۳ ذراع بوده، یعنی قطر دایره خارج باید ۱۹۲ سانتی متر باشد. درجه بندی حلقه نصف النهاری از افق شروع شده رو به سمت الراس می رود. (عرضی دمشقی، ۱۲۴۳: ذیل ذات الحلق)

دستگاه شناسایی میل فلک البروج یا حلقه انقلابین: دستگاه مربوط به شناسایی میل فلک البروج که عبارت است از: دایره ای که در سطح نصف النهار ثابت شده و با آن غایت میل دایره بروج نسبت به دایره معدل به دست می آمد. این دستگاه سومین آلت از آلات رصدخانه مراغه است که در رساله عرضی از آن یاد شده است.

حلقه اعتدالین: حلقه اعتدالین چهارمین آلت از آلات رصد در رصدخانه مراغه است. اندازه این حلقه هر قدر بزرگ تر باشد، دقت درجه بندی و اندازه گیری آن بیشتر خواهد بود. وسیله مزبور دایره ای است که از وسط به وسیله یک میله بر روی پایه ای استوار می شود. عرضی در مورد نصب این دستگاه در رساله خود می گوید که باید حالت آن چنان باشد که وقتی باد بر بالای آن می وزد، وضع اش تغییر نکند. این نکته به روشنی می رساند که دستگاه مزبور در فضای آزاد قرار داشته و بر روی یکی از واحدهای دایره ای شکل سطح تپه نصب می شد.

ذات الهدافه سیار یا ذات الثقبیتین: یکی از عمده‌ترین فعالیت‌های پژوهشی نجومی که با این دستگاه صورت می‌گرفته، بررسی بر روی خسوف و کسوف بوده است. عرضی از این دستگاه به‌عنوان پنجمین آلت رصد از آلات رصدخانه مراغه یاد می‌کند.

ذات الربیعین: ذات‌الربیعین ششمین آلت از آلات رصد در رصدخانه مراغه است که عرضی آن را در رساله خود معرفی کرده است. از جمله موارد استعمال آن عبارت‌بوده‌است از اندازه‌گیری مختصات افقی ستارگان.

ذات‌الاستوانتین: ذات‌الاستوانتین هفتمین آلت از آلات رصد مراغه است. این آلت دوستونه را در رصدخانه مراغه از روی دستگاه Parallactic با تغییراتی ساخته‌اند. چنانکه عرضی نوشته است این دستگاه را در مراغه در جهت شمال و جنوب روی دو ستون آجری سوار کرده و بعد دیواری نیز با ربع دیواری برای آن ساخته‌اند. به‌وسیله این دستگاه متمم ارتفاع ستاره یا ماه و خورشید در موقع گذر از نصف‌النهار محل اندازه‌گیری می‌شود. دستگاه مزبور از جمله واحدهای ثابت و مستقر بر سطح رصدخانه مراغه بوده که اساس آن را دو ستون آجری و دیواری برای نصب ربع دیواری تشکیل می‌داد. (عرضی دمشقی، ۱۲۴۳؛ غزنی، ۱۳۷۶: ذیل ذات‌الاستوانتین)

دیگر دستگاه‌های رصدی: دیگر دستگاه‌های رصدی مورد بحث در رساله عرضی که در رصدخانه مراغه از آن‌ها بهره می‌جسته‌اند، عبارت‌بوده‌است از: ۱. آلت ظلی عظیمه: برای تعیین سمت و سینوس زاویه فراز؛ ۲. آلت ظلی: برای محاسبه سینوس زوایا؛ ۳. آلت کامله: این وسیله که دهمین آلت از آلات مورد بحث در رساله عرضی است، عبارت است از یک حلقه مدرج و یک خط کش قائم که بر روی پایه‌ای استوار شده‌اند. به‌وسیله این دستگاه هم جیب و هم ضلع (Sin و Cos) اندازه‌گیری می‌شد.

در سال‌های ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ شمسی پرویز ورجاند^۱ به همراه تیم باستان‌شناس خود، بر روی بقایای رصدخانه مراغه، تحقیقات کاوشی به عمل آوردند که نتایج این تحقیقات را در کتابی با عنوان «کاوش‌های رصدخانه مراغه» منتشر کرده است. در مورد بخش‌های اکتشاف شده از این مرکز عظیم می‌نویسد:

از بین واحدهای کشف شده، می‌توان هفت واحد را که جز یکی تمامی براساس طرح دایره بنیاد گرفته‌اند، مربوط به کار اندازه‌گیری-های نجومی دانست که می‌باید کاربرد دقیق علمی هریک از آنها شناخته شود: ۱. برج مرکزی رصدخانه، که مهم‌ترین واحد از واحدهای هفت‌گانه است که به قطر داخلی ۲۲ متر دارای دیواری به ضخامت ۸۰ سانتی متر است. ورودی برج در جانب جنوبی قرار داد که به کمک دو سکوی سنگی در دو طرف ورودی مشخص است. ۲. واحدهای مدور پنج‌گانه، که در جنوب، جنوب شرقی و شمال شرقی برج مرکزی رصدخانه واقع‌اند که هریک به‌طور مستقیم در کار پژوهش‌های نجومی مورد استفاده گرفته و ابزارهایی نیز بر روی آنها استوار می‌شد. ۳. کتابخانه، که در گوشه شمال غربی نیمه جنوبی تپه واقع [است و] در زیر حصار شمالی محوطه رصدخانه به مساحت ۳۳۰ متر [است]. ۴. کارگاه ریخته‌گری، در سطح تپه، در محل مجموعه علمی رصدخانه برای ساختن ابزار و آلات فلزی. ۵. مدرسه یا مدرّس مجموعه علمی، جنوبی‌ترین اثر مکشوف در سطح تپه به نسبت بزرگ که در عین نارسایی از نقشه جالب برخوردار بوده و نشانگر مدرس یا تالار آموزشی است که عمده مصالح آن را آجر تشکیل می‌دهد. ۶. دو واحد دیگر که کاربرد آنها به درستی معلوم نشده است. (ورجاوند، ۱۳۶۶: ۱۴۳؛ ورجاوند، ۱۳۵۶: ۷)

۱. دکتر پرویز ورجاوند استاد ایران‌شناس و باستان‌شناس برجسته ایران است. وی سرپرست گروه کاوش رصدخانه مراغه در سال‌های ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ شمسی است که تحقیقات و کاوش‌های باستان‌شناختی روی رصدخانه مراغه انجام دادند که نتایج پرثمر آن‌را به همراه تصاویر گرفته شده از رصدخانه مراغه به‌عنوان گزارش کاری در مقاله‌ای تحت عنوان «کشف مجموعه علمی رصدخانه مراغه، یکی از معروف‌ترین مجموعه‌های علمی و نجومی شناخته شده در دنیای شرق» در شماره ۱۸۱ مجله هنر و مردم به چاپ رساندند و بعدها در سال ۱۳۶۶ شمسی به‌صورت جامع و کامل در کتابی تحت عنوان «کاوش‌های رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران» به چاپ رساندند.

یا در یک تقریر دیگر این واحدها عبارت انداز: «برج مرکزی رصدخانه، واحدهای نجومی وابسته‌اش و مدرسه برای آموزش پژوهشگران جوان و دانشجویان در رشته‌های ریاضی، فیزیک، نور و نجوم ... کتابخانه عظیم رصدخانه، در نهایت استراحتگاه استادان، دانشجویان ... شامل خوابگاه و دیگر بناهای مورد نیازشان، برای زندگی روزانه و شبانه» (نصر، ۱۳۸۶: ۷۸)

رصدخانه مراغه به تمام معنی یک مرکز علمی پژوهشی و آموزشی بود. این بنیاد علمی بی‌نظیر همچون فرهنگستان‌های پیشرفته امروزه، فضای بسیار وسیعی را در جای مناسبی در مراغه به خود اختصاص داده بود. با تحقیقاتی که بر روی سطح تپه مراغه به انجام رسیده؛ هیچ‌ده واحد معماری مختلف وجود داشته است که نیمی از آن‌ها جایگاه نصب آلات و ابزار نجومی و تحقیقات اختر-شناسی بوده و بقیه برای فعالیت‌هایی چون کتابخانه، تالار کنفرانس، مدرسه، کارگاه ریخته‌گری آلات نجومی و... بوده است. (نصر، ۱۳۸۶: ۷۹)

از بین رصدخانه‌های پر آوازه در ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی، رصدخانه مراغه از منظر ساخت و بهره‌برداری از موقعیت ویژه‌ای برخوردار است و به اعتباری طولانی‌ترین زمان فعالیت را به خود اختصاص داده است. این رصدخانه پس از درگذشت بنیان‌گذار خود، خواجه نصیرالدین و پشتیبان سیاسی او هلاکو، به روایتی بیش از نیم قرن پابرجا ماند و به کوشش‌ها و پژوهش‌های علمی خود تداوم بخشید. ظاهراً رصدخانه یک مجتمع دانشگاهی متفاوت با دیگر مراکز و مدارس علمی خود بوده و علوم مختلف (نظری و عملی) آن عصر در آن تدریس می‌شد و به لحاظ مالی نیز می‌توان گفت پرهزینه‌ترین کاری بوده است که تا به آن روز صورت گرفته بود.

۸. اهمیت و اعتبار کارهای آموزشی، پژوهشی و نجومی در مرکز علمی رصدخانه مراغه

مجموعه فعالیت‌های علمی رصدخانه مراغه را می‌توان به چهار بخش عمده تقسیم کرد:

الف) ساختن مجموعه واحدهای نجومی رصدخانه، ساختن ابزار نجومی و بالأخره انجام پژوهش-های ستاره‌شناسی در این مرکز به یاری واحدها و دستگاه‌های مزبور؛
ب) پژوهش در علوم وابسته (ترجمه و نگارش کتاب و رساله‌ها) جمع‌آوری مدارک و اسناد علمی و ...

ج) امور آموزشی و پرورش پژوهشگران و تربیت نیروی انسانی؛

د) نظرگاه‌های تازه و تأسیس مکتب اخترشناسی در مراغه

مجموع این کارها فعالیت‌های یک آکادمی بزرگ علوم را تشکیل می‌داد. برای آن‌که اهمیت این مرکز علمی تا حدی بازگو شود، جا دارد تا دربارهٔ موارد بالا به اختصار مطالبی بیان گردد و نکاتی برشمرده شود.

۸-۱. اهمیت و اعتبار علمی واحدهای نجومی و پژوهش‌های ستاره‌شناسی رصدخانه مراغه

به ویژگی‌های واحدهای نجومی این مجموعه علمی در چند مورد اشاره کنیم:

الف. رصدخانه مراغه نه تنها کامل‌ترین رصدخانه‌ای است که تا زمان خود ایجاد شده، بلکه نخستین رصدخانه مجهز قبل از کشف تلسکوپ به‌شمار می‌رود و تمام معلومات نجومی که هم اکنون بدون تلسکوپ حاصل می‌شود در آنجا به دست آمده و تا ۳۰۰ سال بعد رصدخانه‌ای به مجهزی آن به‌وجود نیامد. رصدخانه مراغه را باتوجه به فعالیت‌های قبل و بعد از آن (تا قبل از کشف تلسکوپ)، در زمینه علم نجوم و ستاره‌شناسی باید نقطه اوج تکامل چنین فعالیت‌هایی و چنین مؤسسه‌ای در سرزمین‌های اسلامی دانست. (بیگ باباپور، ۱۳۹۲: ۱۸۵)

ب. می‌دانیم که میان دستگاه‌ها و ابزارهای کوچک و سبک نجومی با دستگاه‌های بزرگ تفاوت فراوان وجود دارد و دستگاه‌های بزرگ پیچیده‌تر هستند و برای ساختن آن‌ها به تئوری‌های ریاضی و دیگر علوم وابسته به نجوم نیاز است و باید نکات دقیق علمی مورد توجه قرار گیرد و این‌ها همه دربارهٔ دستگاه‌ها و آلات و ابزار رصدخانه مراغه صدق می‌کند. (بیگ باباپور، ۱۳۹۲: ۱۸۶)

۸-۲. پژوهش در علوم وابسته، ترجمه و نگارش آثار، مدارک و اسناد

مرکز علمی رصدخانه مراغه به‌عنوان یک بنیاد وسیع علمی متکی بر فعالیت‌های پژوهشی و آموزشی و گسترش علوم بر ضوابط و اصولی مهم تکیه داشت و اهدافی را برای خود قائل بود که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ و این‌ها همه به میزان فراوان مدیون شخصیت پربار و ژرف‌بین بنیان‌گذار آن خواجه نصیرالدین طوسی بود. برخی از موارد مورد نظر عبارت‌اند از: ۱- گرد آمدن دانشمندان بزرگ؛ ۲- همکاری علمی و وجود تقسیم کار؛ ۳- به‌کارگیری دانشمندانی از ملیت‌ها و مذاهب‌های مختلف و ویژگی جهانی رصدخانه مراغه؛ ۴- گردآوری کتاب‌ها و مدارک علمی؛ ۵- بررسی و تنظیم روشمند علوم؛ ۶- ترجمه کتاب‌های یونانی؛ ۷- تصحیح و تنقیح آثار علمی گذشتگان

۸-۳. اهمیت فعالیت‌های آموزشی در مرکز علمی رصدخانه مراغه

با بنیان‌گذاری این مرکز معتبر تحول چشمگیری در شیوهٔ آموزش ستاره‌شناسی و دانش‌های وابسته به آن پدید آمد؛ تا پیش از آن منجمان بسته به امکاناتشان شاگرد یا شاگردانی چند را آموزش می‌دادند و

شاگردان مزبور تنها با یک استاد در ارتباط بودند. ولی آموزش در مرکز علمی مراغه جنبه رسمی و گسترده یافت و شاگردان فراوانی در ارتباط با استادان مختلف و یک استاد برگزیده قرار گرفتند و امکان تبادل نظر وسیع برایشان میسر گردید. در این مرکز شاگردان مقدمات علوم را به گونه علمی و روشمند از متخصصان مختلف فرامی گرفتند و دوره های مختلف را می گذراندند. از دیگر ویژگی های عمده این مرکز عبارت بود از: توأم ساختن آموزش نظری و عملی باهم. شاگردان در پی فراگرفتن مقدمات علوم و رفتن به دوره های بالاتر به تدریج در پژوهش های استادان و دستیارانشان مشارکت می جستند و به رمزها و مشکلات فعالیت های پژوهشی آگاهی می یافتند، استادان مرکز در زمینه درس ها و کنفرانس های خود جزوه هایی را تنظیم می کردند تا دانشجویان را در زمینه فراگرفتن هرچه دقیق تر مطالب یاری دهند. باید گفت که مرکز علمی رصدخانه مراغه در واقع شامل یک دانشکده علوم نیز بود که تمامی علوم وابسته به ستاره شناسی چون: ریاضی، فیزیک، نور، علم الحیل و مانند آن ها در آن تدریس می شد. در پایان این سخن باید گفت که نه تنها از نظر ارزش بالای این مجتمع علمی بلکه از نظر اهمیت آموزشی آن، هیچ یک از رصدخانه های قبلی به پای آن نمی رسیدند و آنچه در این محل صورت گرفت بعدها الگویی گشت برای دیگر مراکز علمی در شرق و غرب جهان.

۴-۸. همکاری دانشمندان بزرگ در رصدخانه مراغه

خواجه نصیر با نفوذی که بر هلاکو داشت او را به جلب هرچه بیشتر دانشمندان به مرکز علمی مراغه راغب ساخت تا جایی که هلاکو دستور داد تا فخرالدین لقمان بن عبدالله مراغی که از اعیان زاده های مراغه بود، به شهرهای اربیل، موصل و الجزیره و شام سفر کند و دانشمندانی را که در حادثه حمله مغول به آن سامان پناه برده بودند، تشویق به بازگشت کرده و علمای آن حدود را به اقامت در مراغه دعوت کند. فخرالدین به خوبی از عهده این مأموریت بر می آید و حدود پانصد خانوار مردمی را که مدت چهل سال بود از ایران مهاجرت کرده بودند به وطن خود باز می گرداند. به این ترتیب مرکز علمی رصدخانه مراغه به صورت کانون پرتحرکی برای اجتماع دانشمندان سرشناس زمان درآمد که از آن جمله می توان افراد ذیل را نام برد:

۱. مؤیدالدین عرضی عالم در علم هندسه و متخصص آلات رصد؛
۲. نجم الدین دبیران از بزرگان حکمت، کلام و منطق؛
۳. فخرالدین اخلاطی عالم و متبحر در علوم ریاضی از تفلیس؛
۴. فخرالدین مراغی طبیب و استاد در علوم ریاضی از موصل؛

۵. نجم‌الدین کاتب بغدادی که در اجزای علوم ریاضی و هندسه و علم رصد مهارت داشت و کاتب صور بود؛

۶. محی‌الدین مغربی اخترشناس دانا در علوم ریاضی و اعمال رصد؛

۷. قطب‌الدین شیرازی؛ شمس‌الدین شروانی؛ شیخ کمال‌الدین ایجی؛ حسام‌الدین شامی؛ نجم‌الدین اسطرلابی؛ سید رکن‌الدین استرآبادی؛ ابن الفوطی؛ صدرالدین علی واصلی-الدین حن پسران خواجه؛ حکیم دامغانی؛ فومنچی چینی؛ ابوالفرج و برخی دیگر (بادکوبه‌ای هزاره‌ای، ۱۳۸۹: ۱۰۶؛ نخجوانی، ۱۳۳۲: ۲۱۴)

این دانشمندان در شروع کار و تا انجام آن، همه باهم در یک زمان جمع نبوده‌اند ولی همگی در این کانون به کار بررسی و پژوهش‌های علمی و امور آموزشی اشتغال داشته‌اند و در زمینه هرچه بارورتر ساختن کوشش‌های علمی این کانون، سهمی به‌سزا داشته‌اند.

۵-۸. نظرگاه‌های تازه و تأسیس مکتب اخترشناسی در مراغه

از مهم‌ترین نتیجه‌های حاصل از ایجاد بنیاد علمی مزبور را می‌توان به اعتباری نو زایش یا رنسانسی دانست که در زمینه دیدگاه‌های علمی مربوط به ستاره‌شناسی و برخی از دانش‌های وابسته به آن سبب گردید. خواجه نصیر و مکتب او به همت همکاران و شاگردانش توفیق آن‌را یافتند تا با بررسی دقیق نظریات دانشمندان پیش از خود و تکرار برخی آزمایش‌های انجام شده، بسیاری از نارسایی‌ها و اشکالات را رفع ساخته و نظریه‌های جدیدی را مطرح سازند. همچنین در زمینه‌های بنیادی با شک کردن درباره دیدگاه‌های گذشتگان و عنوان ساختن نظریات جدید، اگرچه به‌گونه‌ای غیر مستقیم، راه را برای ایجاد یک جنبش علمی و حرکتی سازنده و انجام دگرگونی‌های قابل توجه باز کنند.

۹. رصدخانه مراغه و نقش بنیادی آن در ایجاد رصدخانه‌های دیگر

پایه‌گذاری رصدخانه مراغه مانند یک مرکز آموزشی و پژوهشی باعث گردید تا اولاً بسیاری از دانشمندان که از ترس کشته شدن توسط مغولان، فرار کرده بودند در آن جمع بشوند؛ ثانیاً اسناد و کتب علمی معتبر در آن گردآوری شد و ثالثاً زمینه‌های پژوهش در جوی آزاد را با در اختیار گذاشتن امکانات لازم، فراهم ساخت. سرانجام نتیجه آن، ارائه دستاوردها و کشفیات این مرکز علمی در جهان آن روز است. آوازه و شهرت این مرکز علمی باعث گردید تا توجه بسیاری از

سرزمین‌ها را به‌سوی خود جلب سازد؛ تاجایی که بعضی از حکمرانان و پادشاهان آرزو می‌کردند تا بتوانند نظیر چنین مرکزی را در سرزمین خویش برپا سازند. ولی انجام این امر نیاز به امکانات و وسایل و بیش از همه وجود چهره‌های معتبر و صاحب نظر علمی داشت که دسترسی به آن بسیار مشکل می‌نمود. ازاین‌رو ملاحظه می‌کنیم که جز رصدخانه غازان در تبریز که با استفاده از امکانات رصدخانه مراغه ایجاد گردید. در تمام طول دوران فعالیت رصدخانه مراغه هیچ واحدی که بتواند در اندازه‌ای بسیار کوچک و محدود قابل مقایسه با آن باشد، به‌وجود نیامد. تا اینکه ده‌ها سال بعد از آنکه هرگونه فعالیت پژوهشی در رصدخانه مراغه متوقف شده بود، شاهد برپایی رصدخانه دیگری در سرزمین ایران می‌شویم. رصدخانه سمرقند، شایستگی جانشینی مراغه را برای عرضه کردن یک مرکز بزرگ پژوهشی براساس بنیاد علمی آن پیدا می‌کند. ما در این بخش به اختصار هرچه تمام‌تر از رصدخانه‌هایی که در قرن هفتم هجری در چین، نهم هجری در سمرقند، دهم هجری در استانبول و یازدهم هجری در هند، براساس رصدخانه مراغه ایجاد گردیده، یاد می‌کنیم:

۹-۱. رصدخانه مراغه الگویی برای رصدخانه سمرقند^۱

بعد از رصدخانه مراغه، مهم‌ترین واحد علمی در رابطه با سرزمین ایران، رصدخانه سمرقند است که بنای آن به سال ۸۲۴ قمری و زمان الغ‌بیک مربوط می‌گردد. (عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۶۵، ج ۲، جزء ۱: ۲۳۶-۲۳۷) او با استفاده از امکانات وسیع مالی که در اختیار داشت، به یاری استادان خود و همکاری دانشمندان دیگر چون: معین‌الدین کاشانی، علی بن محمد قوشچی، عصمت بخارایی و دیگران بر آن می‌گردد تا رصدخانه بزرگی در سمرقند بنا کند. (حسینی آملی، بی‌تا: گ ۲ پ ۳- ر؛ قزوینی، ۱۳۶۳: ۳۱۶) کار ساختمان این بنا در سال ۸۲۴ قمری آغاز و مدت سه سال به طول می‌انجامد. (کاشانی، ۱۳۷۵: ۶۸؛ ابوطاهر سمرقندی، ۱۳۴۳: ۴۶-۴۵) سپس فعالیت‌های پژوهشی و رصدی در آن آغاز می‌گردد. در سال ۸۳۹ قمری کار تدوین زیج پایان می‌پذیرد. (الغ‌بیک، بی‌تا: مقدمه) زیج الغ‌بیک در یک دوران طولانی نزدیک به پنج قرن اساس کار اخترشناسان و محاسبه کنندگان تقویم‌ها را تشکیل می‌داد. زیج مزبور در سال ۱۶۶۵ میلادی / ۱۰۴۴ شمسی به لاتین

۱. برای اطلاع بیشتر از چگونگی بنای رصدخانه سمرقند و طرح بازسازی شده آن به کتاب «میراث‌های تمدن ایرانی در سرزمین‌های آسیای شوروی» نوشته پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۵۱، صفحه ۳۶-۳۱ و مقاله ابوالقاسم اشتری تحت عنوان «ساختمان و سازمان رصدخانه الغ‌بیک، در یادنامه نخستین سمینار ستاره‌شناسی ایران از انتشارات دانشگاه آذربایجان» مراجعه نمایید.

ترجمه شده و منتشر گردید. نکته مهم آنکه بعد از انتشار آن در اروپا، ستاره‌شناسان آن سامان ناگزیر می‌گردند تا جدول‌های نجومی خود را که به کمک تلسکوپ‌های مجهز تنظیم ساخته بودند، با-توجه به جدول‌های زیج الغ بیگ تصحیح کنند. طرح کلی نقشه برج رصدخانه سمرقند و ربع جداری آن به روشنی بیانگر آن است که سازندگان این اثر به‌طور کامل با بنای رصدخانه مراغه و طرز کار دقیق واحدهای نجومی آن آشنایی داشته و حتی از نزدیک به بررسی آن پرداخته بودند. باید دانست که اساس زیج‌های سمرقند را همان زیج ایلخانی و محاسبات خواجه نصیر و همکارانش تشکیل می‌دهد که توسط مولانا غیاث‌الدین جمشید کاشانی تکمیل و اصلاح شده است. (بیگ باباپور، ۱۳۹۲: ۱۸۷)

۲-۹. ساختن رصدخانه چین براساس رصدخانه مراغه

چنانکه در بحث مربوط به جنبه‌های پژوهشی و آموزشی مجموعه علمی رصدخانه مراغه بیان داشتیم، گذشته از تعدادی دانشجوی چینی که برای آموختن علم نجوم به این مرکز علمی آمده بودند، یکی از منجمان و دانشمندان معتبر چینی نیز به نام «فومن جی» برای مطالعه در طرز کار منجمین مراغه به آن شهر آمده بود، او پس از مدت‌ها کار و مطالعه در آن بنیاد علمی و گفتگو با دانشمندان معروف آن مرکز، در سال ۶۶۵ قمری با «جمال‌الدین بخاری» از دانشمندان ایرانی به چین باز می‌گردد. او نقشه‌ها و یادداشت‌های بسیاری درباره دستگاه‌ها و واحدهای نجومی رصدخانه مراغه تهیه و با خود به چین می‌برد و نزد «قوبیلای قآن» امپراطور مغول و برادر هلاکو می‌رسد. به فرمان قوبیلای، منجم چینی دیگر به نام «گو-شو-سین» براساس آن مدارک و اطلاعات و راهنمایی‌های «فومن جی» و جمال‌الدین بخاری، در سال ۶۷۸ قمری به کار ساختن آلات رصدی، رصدخانه چین می‌پردازد. در حال حاضر نمونه چند آلت آن در رصدخانه شانگهای موجود است. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ج ۵: ۶۴۰؛ سپهروند، ۱۳۸۱: ۲۱۹-۲۱۸)

۳-۹. رصدخانه استانبول، الهامی دیگر از رصدخانه مراغه

رصدخانه معتبر دیگر بعد از رصدخانه سمرقند که تحت تأثیر رصدخانه مراغه بر پا گردیده، عبارت-است از رصدخانه استانبول که در سال ۹۸۳ قمری/ ۱۵۷۵ میلادی به فرمان سلطان مراد سوم پایه-گذاری می‌شود. چهره معتبری که در این رصدخانه به کار می‌پردازد؛ عبارت‌است از استاد تقی‌الدین. از ساختمان این رصدخانه و برج اصلی رصد آن در حال حاضر هیچ‌گونه نشانه‌ای در دست نبوده و جای آن نیز مشخص نیست. رصدخانه استانبول مدت زمان کوتاهی بر پا بوده و به استناد قطعه

شعری از: «علاءالدین منصور» شاعر، چنین بر می‌آید که سلطان عثمانی بر اثر برخی تحریک‌های ناشناخته، فرمان می‌دهد تا آن‌را ویران سازند. عجیب است که سرنوشت سه رصدخانه معتبر، مراغه، سمرقند و استانبول با برخی اختلاف‌ها همه منجر به ویران کردن آن در اوج آبادانی‌شان می‌شود. (نصر، ۱۳۸۶: ۷۶)

۴-۹. رصدخانه‌های قرن دوازدهم هند و رصدخانه مراغه

در عهد محمد شاه هندی، «راجه سینگ» و میرزا خیرالله و شیخ عابد مهندس در سال ۱۱۳۱ قمری زیج جدیدی را در نهایت دقت، به طریق حرکت ارض و مرکز بودن شمس برپا کردند. «ابواحمد محمد عبدالسلام» دانشمند معروف پاکستانی و برنده جایزه نوبل فیزیک در سال ۱۳۵۸ شمسی/۱۹۷۹ میلادی درباره رصدخانه دهلی می‌نویسد: «با وجود به‌کارگرفتن عناصری از نجوم هند، اساساً مطابق سنت رصدخانه‌سازی اسلامی به‌وجود آمده است. سنتی که رصدخانه‌های بزرگ مراغه، سمرقند و استانبول جلوه‌های بارز آن‌اند.» (ورجاوند، ۱۳۶۶: ۳۹۰-۳۸۸) رصدخانه‌های کهن هند، در حال حاضر در شهرهای دهلی، جیپور و اوجاین بنارس و موتر قرار دارند. در دوران نیابت سلطنت «لرد کرزن»^۱ (مرگ: ۱۹۲۵ میلادی / ۱۳۰۴ شمسی) در جریان برنامه تعمیر آثار تاریخی و بناهای قدیمی هند، نسبت به تعمیر و احیای رصدخانه‌های دهلی، بنارس و جیپور اقدام گردید. نتیجه کار آنکه امروز با بازدید از محل این رصدخانه‌ها و مشاهده ابزار و آلات بازسازی شده و واحدهای معماری وابسته به آن‌ها تا حد لازم می‌توان از کیفیت عمل رصد و بررسی ستارگان در حدود سه قرن پیش آگاهی‌های مناسبی به‌دست آورد. (ورجاوند، ۱۳۶۶: ۳۹۰-۳۸۸)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی رصدخانه مراغه به‌عنوان مهم‌ترین مرکز علمی پژوهشی و نجومی دوره ایلخانان در سده هفتم قمری و عملکردش در گسترش دستاوردهای علم نجوم در عصر ایلخانی، در راستای پاسخ‌گویی به پرسش مطرح شده در ابتدای تحقیق برآمد. با عنایت به آنچه مطرح شد، مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش را می‌توان به شرح ذیل طبقه‌بندی کرد:

۱. خواجه نصیرالدین طوسی با درایت خویش وقتی مشاهده کرد که دیگر توان نظامی برای مقابله با مغولان و بیرون راندن آن‌ها از کشور وجود ندارد. همچنین شاهد کشتار دانشمندان اسلامی و نابودی

کتب و منابع غنی اسلامی بود و چنانچه این روند ادامه یابد، چیزی از اسلام باقی نمی ماند. نصیرالدین طوسی از اشتیاق هلاکو به نجوم و اخترشناسی و نیاز وی به ایشان، تصمیم گرفت اعتمادش را جلب کند تا از این طریق، بسیاری از کتب اسلامی از نابودی و همچنین کثیری از دانشمندان اسلامی از معرض کشتار نجات یافتند. خواجه نصیرالدین طوسی توانست با نظارت بر اوقاف اسلامی و ساخت رصدخانه مراغه برنامه اش را به اجرا درآورد.

۲. زمان شروع ساخت بنای رصدخانه مراغه طبق اکثر منابع تاریخی، سال ۶۵۷ قمری می باشد ولی به سال پایان ساخت آن، اشاره روشنی نشده است. معمار اصلی مجموعه رصدخانه مراغه «فخرالدین احمد بن عثمان امین مراغی» و سازنده ابزار و آلات نجومی رصدخانه «مؤالدین عرضی دمشقی» می باشد. آب مورد نیاز رصدخانه نیز به وسیله وسایل مختلف و چرخ چاه به بالای تپه آورده می شد و از آنجا مورد استفاده قرار می گرفت.

۳. درباره عمده ابزار نجومی رصدخانه مراغه و چگونگی شکل و ساخت آن ها و طرز کارشان، توسط سازنده ی آن ها یعنی مؤیدالدین عرضی دمشقی در رساله فی کیفیة الإرصاء، به عربی نوشته شده است. او که مسئولیت مستقیم ساختن آلات رصد را از جانب خواجه نصیرالدین طوسی بر عهده داشته است با راهنمایی های خواجه به انجام این مهم پرداخته و با شایستگی از عهده آن برآمده است. عرضی شرح هریک از دستگاه ها را به دقت بیان داشته و چگونگی ساختن، به هم متصل کردن، استوار ساختن و طراز کردن آن ها را توضیح داده است.

۴. پس از ساختن ابزار آلات و مجموعه واحدهای نجومی در رصدخانه به انجام پژوهش های ستاره شناسی در این مرکز به یاری واحدها و دستگاه های مزبور پرداخته شد. نتیجه این تحقیقات را می توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) به ترجمه و نگارش کتب، رساله ها و جمع آوری مدارک و اسناد علمی مرتبط در علم نجوم و سایر علوم وابسته پرداخته شد.

ب) همچنین در رصدخانه مراغه علاوه بر پژوهش و تحقیق به امور آموزشی و پرورش پژوهشگران و تربیت نیروی انسانی نیز پرداخته می شد که شاگردان بسیاری در این مرکز به تحصیل و تحقیق می پرداختند.

پ) از مهم ترین نتیجه های حاصل از ایجاد بنیاد علمی مزبور را می توان به اعتباری نوایش یا رنسانسی دانست که در زمینه دیدگاه های علمی مربوط به ستاره شناسی و برخی از دانش های وابسته به

آن سبب گردید. خواجه نصیر و مکتب او به همت همکاران و شاگردانش توفیق آنرا یافتند تا با بررسی دقیق نظریات دانشمندان پیش از خود و تکرار برخی آزمایش‌های انجام شده، بسیاری از نارسایی‌ها و اشکالات را رفع ساخته و نظریه‌های جدیدی را مطرح سازند. سرانجام نتیجه آن، ارائه دستاوردها و کشفیات این مرکز علمی در جهان آن روز است که آوازه و شهرت این مرکز علمی باعث گردید تا الگویی برای ساخت سایر رصدخانه‌ها باشد.

کتابنامه

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳). تحریر تاریخ وصاف، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن شاکر کتبی (۱۹۵۱). فوات الوفيات، بیروت، دارصادر، ج ۲.
- باباخانیان، شهرام (۱۳۷۶). پایان نامه «طرح مجموعه علمی تاریخی خواجه نصیرالدین طوسی؛ در کنار سایت تاریخی رصدخانه مراغه»، تهران، دانشگاه شهید بهشتی؛ دانشکده معماری و شهرسازی.
- بادکوبه‌ای هزاده‌ای، مصطفی (۱۳۸۹). خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران.
- بیگ باباپور، یوسف (۱۳۹۲). «نگاهی به مکتب علمی مراغه در دوره ایلخانی»، مجموعه مقالات جستارهای در میراث اسلامی، تهران، سفیر اردهال.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی‌تا). کشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون، مقدمه سید شهاب‌الدین مرعشی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ج ۲.
- حسینی آملی، رکن الدین بن شرف‌الدین (بی‌تا). زیج جامع سعیدی، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، مجموعه حاج محمد آقا نخجوانی، ش ۴۴۹، تبریز، کتابخانه ملی تبریز.
- خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۹). اخلاق ناصری، تهران، علمیه اسلامیه.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۸۰). تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، خیام، ج ۳.
- سپهروند، مجید (۱۳۸۱). مراغه در سیر تاریخ، تبریز، احرار.

ستارنژاد، سعید؛ شهبازی شیران، حبیب؛ معروفی اقدم، اسماعیل (بهار و تابستان ۱۳۹۷). «بررسی و تحلیل ماهیت کاربردی معماری صخره‌ای تپه رصدخانه مراغه»، مجله پژوهش‌های ایران‌شناسی، س ۸، ش ۱، صص ۷۵-۹۲.

سلماسی زاده، جواد (آبان ۱۳۵۲). «بناهای تاریخی آذربایجان؛ رصدخانه مراغه»، مجله وحید، ش ۱۱۹، صص ۸۰۸-۸۱۰.

سمرقندی، ابوطاهر بن ابوسعید (۱۳۴۳). سمریه؛ در بیان اوصاف طبیعی و مزارات سمرقند، تهران، چاپ ایرج افشار.

سمرقندی، عبدالرزاق (۱۳۶۵). مطلع سعدین و مجمع بحرین، لاهور، چاپ محمد شفیع، ج ۲. شکاری نیری، جواد (بهار و تابستان ۱۳۸۵). «کنکاش در بقایای رصدخانه مراغه نخستین بنیاد بین‌المللی علمی پژوهشی عصر ایلخانی»، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۲، صص ۸۰-۶۱.

شکاری نیری، جواد (پاییز و زمستان، ۱۳۹۵). «تعیین عملکرد و طرح معماری واحدهای نجومی مکشوفه در رصدخانه مراغه»، مجله مطالعات باستان‌شناسی، س ۸، ش ۲، صص ۹۱-۱۰۹. شهابی، شهاب (اسفند ۱۳۶۴). «پژوهشی بر روزگار خواجه نصیرالدین طوسی و رصدخانه مراغه»، مجله تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاهی، ش ۱۰، صص ۸۹-۱۰۳.

صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۰۱). وفیات الاعیان و انباء الزمان، بیروت، دارالنشر، ج ۱. عرضی دمشقی، موید بن برمک (۱۲۴۳). رساله فی کیفیه الارصاد، تهران، کتابخانه مجلس، شماره مدرک: IR10-35766.

الغ بیگ (بی‌تا). زیج الغ بیگ، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، مجموعه حاج محمد آقا نخجوانی، ش ۳۵۹۸، تبریز، کتابخانه ملی تبریز.

غزنی، سرفراز (۱۳۷۶). ابزار و آلات رصدخانه مراغه، تهران، سازمان میراث فرهنگی ایران. قاسم زاده، افتخار (۱۴۰۰). «بنیاد نخستین آکادمی بین‌المللی علوم ستاره‌شناسی (رصدخانه مراغه) و خواجه نصیرالدین طوسی»، همایش بین‌المللی بزرگداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، صص ۷-۱.

قزوینی، یحیی بن عبدالطیف (۱۳۶۳). کتاب لب التواریخ، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کاشانی، غیاث‌الدین جمشید (۱۳۷۵). از سمرقند به کاشان؛ نامه‌های غیاث‌الدین جمشید کاشانی به پدرش، تهران، چاپ محمد باقی.

گروهی از نویسندگان (۱۳۳۶). یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

گروهی از نویسندگان (۱۳۷۵). تاریخ ایران کمبریج؛ از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، گردآوری جی. آبولیل، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ج ۵.

گروهی از نویسندگان (۱۳۹۲). جستارهای در میراث اسلامی، مجموعه مقالات، یادداشت‌ها، اسناد و متون، دفتر سوم ویژه نامه مراغه پژوهی، به کوشش مسعود غلامیه، یوسف بیگ باباپور، تهران، سفیر اردهال.

گیاهی یزدی، حمیدرضا؛ رضوانی، پویان (۱۳۹۹). «رصدخانه مراغه»، تهران، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۰.

محمدی، رمضان؛ خزائیلی، محمدباقر (۱۴۰۰). «نقش خواجه نصیرالدین طوسی در توسعه علم ریاضی و علم نجوم در جهان اسلام» نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، س ۲، ش ۷، صص ۱۰۹-۸۹.

مدرس رضوی، محمد تقی (۱۳۷۰). احوال و آثار نصیرالدین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مدرسی زنجانی، محمد (دی ۱۳۲۵). «خواجه نصیرالدین طوسی و رصدخانه مراغه»، مجله جلوه، ش ۱۷، صص ۲۴۱-۲۵۲.

مظفری، سید محمد (۱۳۹۰). رساله «بررسی و تحلیل نوآوری‌های رصدخانه مراغه در نجوم محاسباتی (تدوین زیج‌ها) و نجوم رصدی (ابزارها و آنالیز داده‌ها)»، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، گروه تاریخ علم.

میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۸۰). تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، تصحیح جمشید کیان فر، تهران، اساطیر، ج ۵.

نخجوانی، حسین (۱۳۳۲). «تأسیس رصدخانه‌ها در زمان قدیم و شرح رصد مراغه» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۲۷، صص ۲۰۹-۲۱۶.

نصر، سید حسین (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده سرا.

نصر، سید حسین (۱۳۸۶). علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (بی تا). زیج ایلخانی، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا، شماره ADD.7698.

ورجاوند، پرویز (۱۳۵۶). «کشف مجموعه علمی رصدخانه مراغه»، نشریه هنر و معماری؛ هنر و مردم، آبان ۱۳۵۶، ش ۱۸۱، صص ۱۵-۲.

ورجاوند، پرویز (۱۳۶۶). کاوش‌های رصدخانه مراغه، تهران، امیرکبیر.

وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل الله (۱۲۶۹). تاریخ وصاف، هند، چاپ سنگی بمبئی، ج ۱.

همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۳۸). جامع التواریخ رشیدی، به کوشش بهمن کریمی، تهران، انتشارات اقبال، ج ۲.

Sayala, Aydan (1960). The observation in Islam, Ankara, Ayer Co Pub.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال سوم (دوره جدید) / شماره یازدهم / بهار ۱۴۰۱

20.1001.1.26764830.1401.3.11.4.2

مبانی فلسفی تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)

مهدی محمدی^۱ / عادل مقدادیان^۲

(۸۰-۹۹)

چکیده

چگونگی تحقق یک نظام تمدنی براساس دین، نه به صورت نظری بلکه در سیره فردی که عملاً توانسته است تمدن دینی بنا نهد نیاز به مبانی دارد. مسئله این تحقیق بررسی مبانی فلسفی تمدنی در نظامی است که مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی بوده و اکنون به چهل سالگی خویش رسیده است. این پژوهش درصدد است دریابد اندیشه سیاسی و اجتماعی امام خمینی (ره)، براساس کدام مبانی فلسفی ایشان بوده است؟ تمدن در معنای کلی خود، نظامی اجتماعی شهری مبتنی بر اخلاق و قانون است. تأسیس حکومت توسط امام خمینی (ره) بر مبنای چهارگانه فقه، کلام، فلسفه و عرفان اسلامی استوار بود و از همین رهگذر مفهوم نظم تمدن دینی را داشت. توجه به نظام احسن در خلقت، وجود یک علت غایی، برهان نظم و برهان حکمت، مبانی فلسفی امام خمینی برای ایجاد نظم جدید تمدنی اسلامی است. این پژوهش به دنبال بررسی مبانی نظم تمدنی در اندیشه فلسفی امام خمینی (ره) است. از این رو مواردی که دال بر مفهوم نظم در انگاره‌های فلسفی امام خمینی (ره) است، از منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و براساس روش توصیفی با مفهوم نظم تمدنی تطبیق گردیده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که امام خمینی (ره) براساس مبنای فلسفی خود: اولاً جهان را داری نظم الهی می‌داند که آن را در قالب نظام احسن تبیین می‌نمود. دوم این نظام را دارای سازوکاری عملی در قالب نظام علی- معلولی و منتهی به یک علت غایی می‌پنداشت. سوم براساس این مبانی مواد انتظام بخش اجتماع انسانی را استنباط نمود که معتقد بود سعادت دنیا و آخرت انسان را در پی دارد.

واژه‌های کلیدی: تمدن، نظم، اخلاق، قانون، امام خمینی (ره) و فلسفه

۱. استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.
m.mohamadi.abu@gmail.com

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.
meghdadiyan@gmail.com

مقدمه

هر جامعه شهری برای وضع قوانین خود نیاز به مبانی و ایدئولوژی‌هایی دارد تا امر درست (در اینجا امر نظام بخش) را تعریف کرده و براساس آن بتواند قوانینی برای ایجاد نظم اجتماعی ایجاد کرده و بد (بی‌نظمی) و خوب (نظم) را برای جامعه تعریف کرده و برای اجرای امر «خوب» تلاش نماید. در پیدایش مفهوم آکادمیک تمدن اشتراک زیادی در مورد شهرنشینی و خلق شهری است.

هنگامی که امام خمینی (ره) تلاش نمود تا حکومت پهلوی را از میان برده و حکومت جدید ایجاد نماید؛ نیاز به وضع قوانین و مواضع اخلاقی جدیدی بود تا براساس آنها نظم مطلوب را ایجاد نماید. به دنبال یافتن امر خوب و بد در وضع قوانین و اخلاقیات مطلوب امام خمینی (ره) باید به مبانی فکری ایشان رجوع کرد. امام خمینی (ره) علاوه بر فقه در علوم مختلفی از جمله فلسفه و کلام و عرفان تبحر داشت. از این رو در ورای فتاوی فقهی و قوانینی که بعداً به تأیید ایشان رسید، باید حسن و قبح و ارتباط آنها را با مفهوم نظم پیدا کرد. همین امر محقق را به مبانی فلسفی و کلامی امام در مورد نظم رهنمون می‌سازد. از این رو دغدغه اصلی این پژوهش جستجوی نظم در مبنای کلامی و فلسفی امام خمینی (ره) است تا در گام‌های بعد بتوان نظم تمدنی در مراحل اجرایی را براساس این مبانی تبیین و ارزیابی نمود.

اگر مسئله این تحقیق بررسی مبانی فلسفی، حکمی و کلامی امام خمینی (ره) در تأسیس یک تمدن دین محور است، از این رو اهمیت دارد که بدون فهم و دریافت صحیح مبنا و پیشینه فکری بنیان‌گذار یک تمدن نمی‌توان به بازشناسی آن تمدن موفق گردید. این مهم همان وجه تمایز پژوهش حاضر با محدود مقالاتی است که درباره تمدن از نگاه امام خمینی (ره) کار شده است. فوزی و صنم زاده در مقاله «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)» و محمودی کیا نیز در یادداشت اینترنتی ۴۶ بررسی کلیدواژه «تمدن» در مجموعه ۲۲ جلدی صحیفه امام هیچ‌یک به بررسی مبانی تمدن‌ساز حکمی در ساختار ذهنی امام خمینی (ره) پرداخته‌اند و این وجه تمایز و جنبه نوآوری پژوهش حاضر است.

توضیح مفاهیم اصلی

واژه تمدن در میان فارسی زبانان، حضاره در زبان عربی و در زبان انگلیسی (Civilization) همه دال بر مفهوم شهر هستند. مدنیت و تمدن از این جهت در ارتباط هستند که در زندگی شهری نظم موجود است که مفاهیم تالی تمدن مانند پیشرفت، اخلاق، احترام و .. را در خود دارد. بدین ترتیب این نگاه اشتراک معنی تمدن - در معنای کلی خود - در زندگی شهری با تحصیلات، رفاه و آسایش شهری است.

تمدن از ماده "مدن" به معنای زندگی شهر نشینی است واژه انگلیسی Civil به معنی شهر و شهر نشینی است. در لفظ عربی هم "حضاره" به معنای حاضر در برابر بدوی و بادیه است. بدین ترتیب معنای تمدن در زبان‌های گوناگون، در شهرنشینی مشترک است. درباره تمدن و تعاریف و مصادیق آن، تفاوت آن با فرهنگ و سایر مطالب، نظرات گوناگونی وجود دارد.

ابن خلدون تمدن را از لوازم اجتماعی بودن انسان‌ها می‌داند. ظاهراً از نظر ابن خلدون، تکرر مورد تأیید خدای متعال است که در آیه شریفه «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳) مورد تأیید قرار گرفته است، اما این جامعه باید با ایجاد حاکمیت، نظم پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی در آن تشکیل شود تا بر حفظ نظم نظارت نماید و از حالت زندگی فردی به سوی زندگی شهری و شهرنشینی روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات نفسانی، چون علم و هنر شده، حایز «مدنیت» است. (عروتنی موفق، ۱۳۸۵: ۲۸)

موافقان این رویکرد نظریه وجه مدنی زندگی انسانی، تمدن را به زیست نظم‌دار، قانون‌مند و اخلاقی آدمیان نسبت می‌دهند. ابن خلدون تمدن را براساس انتظام اجتماعی تعریف می‌کند. وی تمدن را مرحله‌ای از تکامل اجتماعی شمرده است که پس از شهرنشینی رخ می‌نماید و در آن، بر اثر گسترش رفاه و تجمل خواهی، انواع گوناگون هنر، فنون و صنایع پدید می‌آید. (ابن خلدون، ۲۰۰۴، ج ۱: ۶۸۳ و ۶۷۶، ۶۷۳)

علامه جعفری نیز، در تعریف و تحلیلی که درباره چیستی تمدن ارائه نموده، به گونه‌ای موضوع نظم و هماهنگی در روابط میان انسان‌ها را مورد تأکید قرار داده است؛ وی نخست مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تعریف تمدن را دو نظریه بنیادین مبتنی بر انسان‌محوری و قدرت‌محوری دانسته و می‌نویسد:

تمدن عبارت‌است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم‌مقام آن‌ها بنماید، به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعداد‌های سازنده آنان بوده باشد. (جعفری، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۲۳۴)

ولایتی نیز در تعریف خود از تمدن، پذیرش نظم اجتماعی را یکی از مؤلفه‌های بنیادین در مفهوم تمدن برشمرده و یادآور می‌شود: «به طور کلی، این مفهوم اساسی را می‌توان چنین تعریف کرد: تمدن، حاصل تعالی فرهنگ و پذیرش نظم اجتماعی است؛ یعنی خروج از مرحله بادیه‌نشینی و گام‌نهادن در شاهره نهادینه‌شدن امور اجتماعی» (ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹)

در تعریف‌های پیش‌گفته گاه تمدن به معنای نظم اجتماعی یا مفاهیمی مشابه آن معرفی شده است. حال آنکه باید گفت گرچه میان این دو مفهوم یعنی تمدن و نظم اجتماعی در مباحث تمدنی به‌گونه‌ای پیوند ارتباط وجود دارد؛ ولی نظم اجتماعی نه به معنای تمدن، بلکه همچون مؤلفه و شاخصه‌ای بنیادین در شکل‌گیری، بسط و توسعه تمدن مطرح است؛ ضمن اینکه باید اذعان نمود پذیرش نظم اجتماعی از سوی افراد، بیان‌گر تمام حقیقت و واقعیت تمدن نیست؛ چراکه مؤلفه‌ها و شاخصه‌های دیگری در این موضوع دخالت داشته و تعریف تمدن به «نظم اجتماعی» تعریف شی به اخص اجزای آن خواهد بود.

می‌توان بین وجه پیشرفت یک تمدن و تضاد آن با بربریت یا توحش، اشتراکی در انتظام یا سازمان اجتماعی یافت. به تعبیری می‌توان عاملی که باعث این پیشرفت و توسعه در سطح زندگی مادی و معنوی بشر می‌شود را نظم دانست. نظمی که البته در زندگی شهری بیش از جامعه غیر شهری لحاظ می‌شود. پیچیدگی و ابعاد گوناگون جامعه شهری سبب می‌گردد که تمدن ملازم با خصوصیات اجتماعی-سیاسی-اقتصادی در ابعاد گوناگونی باشد. (Boyden, 2004:7-8) این ابعاد مانند تمرکززدایی، غرابت‌زدایی و اهلی نمودن موجودات زنده، تخصص در کار، ایدئولوژی‌های فرهنگی ذاتی پیشرفت و برتری، معماری، مالیات، کشاورزی و توسعه سیستم پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند که در ظرف مکانی خاص (شهر) و دستور معنوی خاص (فرهنگ) امکان تسلط بر طبیعت و پیشرفت را برای آنها فراهم می‌آورد. (Adams, 1966: 13) به بیان ساده زندگی شهری ملزم به نظم پیچیده است و این نظم پیچیده برای آن پیشرفت در ابعاد مادی و معنوی به همراه می‌آورد. در یک جمع بندی کلی می‌توان تعریف مختار برای تمدن را ایجاد یک ساختار نظام مند اجتماعی با عرف شهری و بر مبنای قانون دانست.

درباره شهریت هم تعاریف متفاوتی ارائه شده است که هریک از دانشمندان علوم مختلف از جهتی به آن پرداخته‌اند. در یکی از معروف‌ترین تعاریفی که توسط جامعه‌شناسان ارائه شده است، شهر محل زندگی یک‌جانشین است که به علت جمعیت زیاد، کارها شکل تخصصی به خود گرفته‌اند. (Bairoch, 1988:3-4) از این رو تدوین قوانین ثانویه و پیچیده سامان بخش زندگی شهری‌اند. بنابراین داشتن قانون و به بیان دقیق‌تر نهاد قضاوت، وجه تمایز شهر از روستا است. بدین ترتیب اساس شهری بودن داشتن قانون است.

با وجود اهمیت قانون و نهاد دآوری برای نظم اجتماعی و تمدن آنچه که در مصادیق تمدن نمایان است؛ سطح کلان زندگی اجتماعی بشر تنها با قوانین ثانویه نظم پیدا نمی‌کند بلکه به میزان قابل توجهی ساختارهای اجتماعی و نهادها باید‌ها و نبایدهایی را به اعضای خود تحمیل می‌نمایند. این نگاه در میان

جامعه‌شناسان کارکردگرا رواج زیادی داشته است. در این میان امیل دورکیم^۱ (مرگ: ۱۹۱۷) به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه پردازان کارکردگرا، نقش مهمی در تبیین اخلاق به‌عنوان نظم دهنده اجتماع داشته است.

مبانی تمدن اسلامی

۱- نظام احسن و تمدن اسلامی

همه موجودات عالم اعم از مادیات و مجردات تکویناً براساس نظام احسن خلق شدند که دامنه‌اش بسیار وسیع است. می‌توان گفت انقلاب اسلامی به‌عنوان تمدن اسلامی ذره‌ای از ترشحات نظام احسن است، اما نظام احسن به چه معناست؟ در فلسفه اسلامی، وجود شرور در عالم با قضیه نظام احسن که مبتنی بر قادر مطلق بودن خدای متعال است از راه دوگانگی خالقیت خیر و شر حل نمی‌شود، چرا که براساس فلسفه اسلامی، اصولاً وجود شرّ، یک مسأله عدمی است.

و الشرّ اعدامٌ فکمّ قد ضلّ مَنْ قال به یزدان، ثمّ اهرمن

(سبزواری، ۱۳۹۴: ۸۹)

بر همین مبنا عالم سراسر خیر و براساس نظام احسن طراحی شده است. از همین رهگذر غزالی می‌گوید اگر انسان‌ها تمام خیرات و شرور را واقف شوند و بعد بخواهند طرحی نو برای عالم بریزند، به این نتیجه می‌رسند که هر آنچه در آن نظام می‌توانست باشد، به اندازه بال پشه‌ای با آنچه الآن هست و آفریده شده است، نباید تفاوت می‌داشت. (غزالی، بی‌تا، ج ۴: ۲۵۲)

امام خمینی (ره) به‌عنوان شخصیتی ذو وجوه، در چینش مبانی خود برای تبیین یک منظومه تمدنی از سه عنصر فلسفه، عرفان و فقه به‌عنوان زیر بنایی برای اجتماع سازی، سیاست ورزی و ایجاد یک نظام حقوقی استفاده نموده است. امام در نظام فلسفی خویش قائل به نظام احسن آفرینش هستند. امام خمینی (ره) نظام احسن را همان «احسن تقویم» (تین: ۴۰) قرآنی و به‌نوعی متقارب با معنای فطرت در کلام اسلامی می‌داند. ایشان معتقد است کسی که به‌تعبیر ادعیه شیعه، تمام وردها و خواسته‌هایش ورد واحد شده باشد. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۷۸۰) و همه چیزش برای رضای خدا بود، این فرد در نظام احسن است. (خمینی، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۷-۱۶۶) امام براساس نظام صدرایی معتقد است عنایت الهی اقتضای همان ایجاد نظام اتم و خیر محض و اکمل است. چنان که ملاصدرا می‌گوید: العنایة هی کون

1. Durkheim

الْأَوَّلِ (تعالی) عَالِمًا لِذَاتِهِ بِمَا عَلَيْهِ الْوُجُودُ فِي النَّظَامِ الْأَتَمِّ وَالْآخِرِ الْأَعْظَمِ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۵۶-۵۷) نظامی که بر مبنای اراده عنای الهی به وجود آمده باشد، به بیان امام خمینی (ره) باید نظام احسن باشد. از نظر امام، این مسأله در عالم کثرات و ناسوت آن قدر مهم نیست چون در عوالم اعلی نیز همین اراده الهی نافذ شده است: زمین در مقابل یک همچو سطح بزرگ و عالم ذره غیر محسوسی است و تمام عالم در مقابل عالم ماوراء طبیعت، ذره غیر محسوسی است و تمام عالم ماورای طبیعت، چه ماقبل الطبیعه و چه مابعد الطبیعه در مقابل اراده الله قدر محسوسی ندارد. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۷۳)

در تفکر کلامی و براساس دعای «فَلَاكَ الْحَمْدُ عَلَى تَقْدِيرِكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلَ وَ لَكَ الشُّكْرُ عَلَى قَضَائِكَ الْمُعْجَلِ بِأَكْمَلِ التَّعْلِيلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹: ۱۱۵) که سخن از تحمید و ستایش خدا بر تقدیرات نیکو و بدون نقص خدا و شکر بر قضای اوست که علت های آن کامل ترین علت ها است، امام معتقد به وجود احسن التقدیر هستند. بدان معنا که همه امور در اندازه گیری و تقدیر ابتدایی خویش در بهترین حالت ممکن خود آفریده شده و در مسیر بایسته خویش قرار داده شده اند. (طه: ۵۰) حال اگر قضاوت و قضای الهی بر ایشان جاری می گردد، این نیز، معلول دلیلی کامل بوده و براساس عملکرد خودشان و خروج بشر از نظام احسن تقدیر، دچار قضای الهی می شوند تا در صورت توبه، عمل آنان جبران و به مسیر تقدیر بازگردند و در غیر این صورت به جزای خویش برسند. همین اندیشه باعث می شود امام نظریه نظام احسن را به عنوان مبنایی در تمدن بنیادین خویش مطرح کنند که اگر ملک بشریت سایه مالکیت و ملکیت الهی باشد، همه امور آن در جای خویش قرار گرفته و دارای نظام احسن است:

اگر ملک به معنی حکومت و فرمانروایی به یک مملکت باشد چنانچه در آیه «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ؛ بگو ای خداوند صاحب ملک، مملکت را به هر که بخواهی می دهی» (آل عمران: ۲۶)، به این معناست آن گاه فاخریت ملک و عظمت و وحیدیت او به اعتبار آنچه در حکمت متعالیه با دلیل لَمّی به اثبات رسیده (که نظام موجود کامل ترین و بهترین نظام های قابل تصور است) خواهد بود؛ چرا چنین نباشد درحالی که این نظام سایه نظام ربانی است که خود تابع جمال جمیل مطلق است. افخریت نیز به اعتبار مراتب غیبی و مجرد آن و نظام عقلی و نشئه تجردیه است. (خمینی، ۱۳۹۲ ب: ۱۳۷)

ممکن است این شبهه پیش بیاید که برقراری این تناسب میان نظام احسن در ملک الهی با ملک بشری درست نیست، چراکه بشر اختیار دارد و می تواند با اختیار خویش نظام احسن را دچار خلل نماید. امام

خمینی (ره) برای پاسخ به این شبهه باز به قاعده فلسفی دیگری تمسک می‌نماید. از نظر ایشان، همانگونه که در نظام حکمت متعالیه صدرایی به اثبات رسیده است که نسبت وجود و عدم برای ممکن، مساوی است، در تمامی صفات دیگر وجودی (صفات حسنه) و عدمی (صفات رذیله) نیز به یک اندازه قابلیت دارد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۲۹-۳۰۰)، اما از آن‌رو که از حکومت الهی نمی‌توان فرار کرد، حتی فاسقان نیز، ناخواسته به اتقان خارجی حکمت الهی پرداخته‌اند، لذا امام خمینی (ره) می‌گوید:

«به مقتضای حکمت و عنایت خداوند، در خلق طبایع اشیا حکمت و مصلحتی است که طبایع برای استیفای آن جعل شده است و چون قسر دائمی و یا اکثری منافی با حکمت است، بنابراین خلاف حکمت، مخالف علت غائیة هر موجودی است. پس حذراً از لزوم خلاف حکمت که در حکیم محال است، قسر دائمی و اکثری محال است.»

(خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۲۹-۳۰۰)

امام خمینی (ره) در این وادی نوعی اندیشه سینوی داشته و معتقدند علم عنایی سبب خواهد شد که همه موجودات، به عنوان جنود الله عمل کرده و به نظام احسن الهی کمک کنند. این بخشی از عنایت الهی است که البته اگر فقط همین عنایت علمی بود و بس، جبر بر جهان الهی حاکم می‌بود. امام البته تفاوت علم عنایی مورد نظر عارفان را با علم عنایی مشائیین اینگونه تبیین می‌کند: از این جهت به آن علم عنایی گویند که این نظام با عنایت به ذات، به این نحو اکمل و اتم برپا شده است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۸۶)

امام خمینی (ره) قائل به نوعی دیگر از عنایت نیز هستند و آن احکام و اتقان در فعل است. عنایت به این معنی از شعب قدرت و از جلوات اوست؛ چون اتقان عمل، قدرت لازم داشته به طوری که مصالح از آن استنتاج گردد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۰۰) امام این عنایت فعلی را همان حکمت الهی دانسته و راه حل ایشان برای حل مسأله جبر، جریان حکمت الهی است که اولاً عالم را براساس امکان برگزیدن خیر طراحی کرده است و ثانیاً همین حکمت به عنوان علت غایی از آن لحاظ می‌گردد که باعث برانگیخته شدن انسان مختار به قرار گرفتن در مسیر حکیمانه الهی می‌شود و به نوعی علت فاعلی است.

علت غایی ماهیت ها علت فاعلی است، یعنی تصوراً و ماهیة علت است که انسان به واسطه پی بردن به او متحرک به فعل می‌شود و لو اینکه به وجودها و حقیقت‌ها و انیّت‌ها معلول بوده و مؤخر از فعل است و بعد از آن موجود می‌شود.

امام خمینی (ره)، علم بشر به همین حکمت را سببی برای برنامه‌ریزی او برای آینده خویش می‌داند. چرا- که نظام جاریه عالم حکیمانه است و از روی علم به آن و هم «به خاطر علم به بقای این نظام اتم و استحکام این نظام احسن و عدم زوال جمال مطلق از جمیل مطلق است» (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۴۸) که ما می‌توانیم برای آینده برنامه‌ریزی کنیم. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه امام خمینی (ره) اراده تشریعی نیز مانند اراده تکوینی، غیرقابل خدشه بوده و مخالفت بشر در کلیت این نظام احسن، یعنی رساندن آن به علت غایی، اثر نمی‌گذارد. عده‌ای از جامعه شناسان براساس شاخصه‌های جامعه شناختی و روشی آماری معتقد به این بوده‌اند که اکنون در بهترین وضعیت جهان به سر می‌بریم، اما امام خمینی (ره) نه براساس شاخصه‌ها که براساس مبانی فلسفی و کلامی معتقدند که جهان نمی‌تواند بهتر از وضعیت موجود باشد.

در نگاه امام خمینی (ره) مملکت الهی باید در کل و مجموع آفرینش نظام احسن حاکم باشد و علت آنکه ما نظام آفرینش را دارای نقص تصور می‌کنیم جزئی نگری ماست. چنانچه هر کاملی مرغوب فیه است، پس غایت همه حرکات و افعال ذات مقدس است، و از برای خود ذات مقدس غایتی جز خود نیست. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ» و ایضا، چون ذات مقدس در غایت القصوای جمال و کمال است، نظام دایره وجود، که ظل آن ذات جمیل است، و در غایت القصوای کمال ممکن است، و این نظام کلی اتم نظام‌های متصور است، پس سوال از لَمَّیت و غایت و غرض و فایده سوالی از روی جهل و نقصان است، چنانچه از ابلیس لعین در هفت سوال معروف واقع شده است. (خمینی، ۱۳۹۲ الف: ۶۰۲)

از مجموعه آنچه بیان گردید به این نتیجه می‌رسیم که از نگاه امام خمینی (ره) اولین مبنای ایجاد تمدن، شناخت نظام احسن حاکم در آفرینش براساس عنایت علمی و سپس قرار گرفتن در این نظام و هماهنگ شدن با آن براساس عنایت فعلی (حکمت) است. چنان‌که جزئی نگری از نظر مکان و زمان در چنین مملکت الهی سبب آن می‌گردد که آفرینش را دارای نقص ببینیم، جزئی نگری در تشکیل تمدن اسلامی باعث می‌شود اقتضای زمان را از دست داده و اصل تدریج را نپذیرفته و بی مهلت دادن به کلیت نظام، آن را دور از نظام احسن بیان نماییم.

از جمله خرابکاری‌هایی که این‌ها می‌کنند؛ این است که ایجاد یأس می‌کنند در ملت. دنبال این و آن می‌افتند که «خوب، خانه شما ندارید، حالا جمهوری اسلامی شد، پس کو خانه شما؟ پس چه شد آن خانه‌ها.

جمهوری اسلامی [شد] زراعت‌تان چه شد؟ جمهوری اسلامی شد، کارت‌ان چه شد؟» اینها همه برای این است که نگذارند جمهوری اسلامی باشد. جواب این است که جمهوری اسلامی آن محتوایی که باید داشته باشد تا حالا نشده. جمهوری اسلامی هست؛ یعنی نظام را به هم زدید شما، نظام دیگر پیدا شد، لکن مهلت ندادند این مفسده جوها، و این انگل‌هایی که برای دیگران کار می‌کنند و می‌خواهند نگذارند ملت ما به سعادتش برسد. اینها نمی‌گذارند که محتوای جمهوری اسلامی پیاده بشود. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۵۳۵)

۲. تمدن اسلامی و برهان نظم

در بررسی مبنای «نظام احسن» و تأثیر این نگاه در تمدن دینی از منظر امام خمینی (ره) دیدیم که نظام احسن حاوی دو مطلب است. نخست وجود عنصر «نظم» با نگاه کلی‌نگرانه در تمامیت عالم، بدون لحاظ کردن جزئیات به تنهایی و در یک پاره از زمان بلکه در کنار سایر جزئیات و بدون لحاظ متغیر زمان و دوم وجود عنایت فعلی یا همان عنصر «حکمت» در کلیت آفرینش که دو بستر را برای ساخت تمدن از سوی بشر آماده می‌نمود. بستر اول وجود اتقان و استحکام در قوانین آفرینش که بشر بر مبنای آن می‌تواند برای آینده برنامه‌ریزی نماید و بستر دوم عدم امکان برهم‌زدن کلیت این حکمت با اختیار انسانی، بدان معنا که نظام احسن الهی، مفسده‌ها را تبدیل به فرصتی دوباره در کلیت نظام می‌نماید و با بیان راه سعادت و شقاوت، امکان بازگشت به راه سعادت را برای بشریت فراهم می‌نماید.

این دو مفهوم که در بررسی نظام احسن به اجمال بدان‌ها پرداخته شد هریک به‌تنهایی از مبانی بینشی امام خمینی (ره) در ترسیم یک تمدن دینی هستند. برهان نظم از سوی عموم فلاسفه برای اثبات وجود آفریدگاری ناظم در عالم منظم به‌کاربرده شده است، اما امام خمینی (ره)، این برهان را به شأن اجتماعی نزدیک‌تر نموده و معتقد است برهان نظم نه‌تنها در حیطه تکوینیات اثبات‌کننده وجود خداست بلکه این برهان در حوزه تشریعیات نیز همین کاربرد را داشته و اتقان و همخوانی و منظومه‌بودن احکام تشریعی با یکدیگر، حاکی از وجود نظامی در تشریعیات و از همین رهگذر اثبات‌کننده وجود مشرعی منظم است که بنای ساخت تمدنی یکپارچه برای بشر را داشته و در پی برطرف‌کردن احتیاجات عایله خود یعنی آفرینش بوده است.

از نظر امام، همین‌طور که اتقان خلقت کائنات و حسن ترتیب و نظم آن ما را هدایت می‌کند که یک موجودی منظم اوست که علمش محیط به دقایق و لطایف و جلال است، اتقان احکام یک شریعت و حسن نظام و ترتیب کامل آن که متکفل تمام احتیاجات مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، اجتماعی و فردی است، ما را هدایت می‌کند به آنکه مشرّع و منظم آن یک علم محیط مطلع بر تمام احتیاجات عایله بشر است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴۵)

امام خمینی (ره) براساس همین برهان نظم در تشریعیات، وجود واسطه در نظم تشریعی برای بشر را تحت عنوان انبیا مطرح نموده و بر این نظرند که تفاوت این رهبران منصوب الهی با سایر تمدن سازان خودساخته بر مبنای اومانسمی و بدون اتکا به حقیقت وحی، آن است که انبیا نظم دهنده درون و روح بشر نیز هستند و از همین منظر قانون جعل شده الهی که از سوی انبیا مطرح می‌شود، ناظم آخرت انسان-ها نیز هست.

این سلسله جلیله مثل منظمین عالم نیستند که هم اینها فقط در تنظیم این عالم است؛ مثلاً انسان باید مالیات بدهد، اگر مالیات را داد، دیگر با او کسی کاری ندارد، و اگر خیلی مقدس و روحانی باشند می‌گویند: مردم منافیات عفت را انجام ندهند و یک قانون برای انتظام هم جعل می‌کنند، اما درون مردم را که نمی‌شود انتظام بدهند، بلکه می‌گویند: در خلوت هر چه می‌خواهی بکن، و دیگر هیچ کاری با تو ندارند. البته معلوم است نظر انبیا- علاوه بر انتظام عالم طبیعت که به طور البق ملاحظه کرده‌اند- به نظم عالم آخرت، بیشتر است. (خمینی، ۱۳۸۱:

۳۴۶)

در تمدن الهی، قانون به عنوان سرچشمه نظم باید علاوه بر روابط بین انسانی و روابط انسان با طبیعت، ناظم شخصیت فردی و استقامت روحيات و ذاتیت درونی هریک از افراد بشر به صورت جداگانه نیز بوده و به عبارتی رابطه میان فرد با خودش و با خدای خویش را نیز لحاظ کند. آنچه در نظام تمدن انسان محور، زندگی شخصی قلمداد شده و در حوزه استحفاظی قانون‌گزار قرار نمی‌گیرد، در تمدن دینی از نقاط ثقل بوده و براساس مبانی دین‌مداران اگر فردیت شخص قوام یابد، مجموعه روابط بین فردی و فرد با محیط زیست خویش نیز تقویم پیدا می‌کند. شاید بتوان روایت «مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ وَ مَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۹) را نیز بر

همین مبنا توضیح داد که در تمدن دینی با اصلاح رابطه خود و خدا، بالتبع سایر روابط را در دنیا و آخرت اصلاح خواهد نمود. به‌رحال این نوع نگاه امام خمینی (ره) به برهان نظم در میان سایر فلاسفه از ویژگی‌های اندیشه فلسفی امام است که مسأله نظم تشریعی را مطرح می‌کنند.

نکته دیگری که در بررسی مبنای «نظم» در منظومه فکری تمدن ساز امام خمینی (ره) همچون سایر فلاسفه و متکلمین از آن بحث شده است، توجیه مسائلی است که برهان نظم را زیر سؤال می‌برد. مسائلی همچون بلایای طبیعی و نواقص در خلقت موجودات، از نگاه امام خمینی (ره) براساس همین قرار گرفتن در کلیت آفرینش معنا پیدا می‌کند. به عبارتی اگر کسی به جریان کلیت نظام احسن آفرینش پی ببرد، خواهد دانست که آنچه تحت عنوان حادثه و اتفاق از آن یاد می‌کنیم، بدان خاطر است که تصور ما چنین بوده که علت غایی این پدیده چیزی دیگر بوده و اکنون این پدیده به غایت خویش نرسیده است، درحالی‌که اگر علت غایی واقعی آن را بدانیم و تصور خود از غایت این پدیده را اصل نگیریم، خواهیم فهمید که عدم نظم در عالم وجود نداشته و این مسأله نیز بی فایده نبوده است. از نظر امام خمینی (ره) بی نظمی و این حرکات غیر منظم که در عالم مشاهده می‌شود، دو اشکال ایجاد می‌نماید:

اول اینکه: علت غایی ندارد و دوم اینکه: کشف می‌کند که پشت پرده دست منتظمی در کار نبوده و صفحه وجود نظم دهنده‌ای نداشته تا به تنظیم امور قیام نموده باشد. اما جواب این اشکال که این‌ها به غایت نرسیده‌اند، بنابراین جزاف و بی‌فایده‌اند، گذشت که: رسیدن گل به میوه، فعل اینها نبوده، بلکه فعل غیر است چون هر حرکتی که اینها داشته باشند به «ما إلیه الحركه» رسیده «و ما لأجله الحركه» را خود محرك که اینها را تحريك نموده است، می‌داند. (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲، ج: ۱، ۱۰۱)

در تمدن دینی، با رنگ باختن محوریت اومانیستی و انسان محورانه، بسیاری از چراهای آفرینش نیز از بین می‌رود. این چراها می‌تواند درخصوص پدیده‌های تکوینی و یا در مورد احکام تشریعی پیش آمده باشد. با رنگ باختن محوریت انسان، آنچه ضرر خویش را در آن می‌بیند به‌عنوان ضرر بر کلیت نظام احسن تفسیر نمی‌کند و اتقان و استحکام عالم تکوین و احکام تمدن‌ساز دین در عالم تشریع را زیر سوال نمی‌برد.

یکی دیگر از نظریات منحصر به فرد امام خمینی (ره) در برهان نظم این است که معتقدند که در یک منظومه کلی، گاه رعایت آنچه ما نظم می‌نامیم در محدوده جزئیات، سبب نقض قرض و در نظام کلی،

ایجاد کننده بی‌نظمی است. چنان‌که از نظر امام خمینی (ره) مطلوب بنّایی که بنایی را می‌سازد، نظم و ترتیب و آرایش جمال عمارت است نه تنها شخص آجر. از همین روی است که با کثرت نظر در جزئیات و غافل شدن از نقش آن در کلیت سیستم، باعث احساس نقص و بی‌نظمی در آن مورد جزئی خواهد گردید، در حالی‌که در واقع امر چنین نیست. به عبارتی خرده‌گیری حاصل خرده‌بینی است و اگر کلیت سیستم لحاظ شود، عدم وجود نظم قابل حل است. بعدها بیان خواهد شد که براساس این مبنا امام خمینی (ره) هم امر شخصی وجدان را بر نظم امور موثر می‌دانست و هم امر کلی نظام اجتماعی. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۱۴)

امام خمینی (ره) معتقدند جنگ‌ها برای حفظ نظم کلیت جامعه که از آن تحت عنوان نظام یاد می‌شود، زائیده همین بنای عقلا بر حفظ نظم کلی در برابر اعتراض جزئی است ولو آنکه در نگاه جامعه‌شناسی مدرن، انسان به‌عنوان کوچک‌ترین جزء ساختار جامعه، اصیل بوده و جامعه امری اعتباری است اما بنای عقلا در بهادادن به نظم جمعی در مقابل خواست فردی است. (همان: ۳۱۶) بر همین قیاس امام خمینی (ره)، حکم قصاص را در تمدن‌های دینی توجیه کرده و قائل به این مطلب اند که در مقام حفظ نظام عالم، قصاص و مؤاخذه، خود جزء نظام بوده و در سلسله نظام مستحسن است. (همان) امام خمینی (ره) با ذکر این بیت:

مَا لَيْسَ مَوْزُونًا لِبَعْضٍ مِنْ نَعَمٍ فَفِي نِظَامِ الْكُلِّ كُلُّ مُنْتَظَمٍ

(سبزواری، ۱۲۹۴: ۲۳۵)

توضیح می‌دهند گرچه از نگاه ایشان احکام فقهی، امری اعتباری هستند اما براساس نگاه فلسفی ایشان به برهان نظم و تلازم نظم با کلیت یک مجموعه و منظومه، وضع قوانین و حقوق برای حفظ نظم ساختار کلی یک مجموعه را امری غیرقابل‌خداشه می‌دانند و اعتباری بودن آن را دلیلی بر مقیدنبودن به حفظ آن نمی‌شمارند.

حسن این نظام اتم را آن کسی می‌بیند که بتواند سر تا پای این نظام کل را ببیند. پس نگرایی که برای حفظ این نظام اعتباری که غیر از این افراد واقعیت دیگری ندارد، نباید کوشش کرد؛ چون عقلا هم در حفظ این نظام می‌کوشند. مگر ملکیت غیر از اعتبار است؟ پس اگر مالت را بردند تو باید بگویی: نباید کسی که اعتباری را برده است اذیت کرد و زوجیت

مگر غیر از اعتبار عقلاست؟ و نیز احکام شرع مگر غیر از اعتبار است؟

(همان: ۳۱۷)

براساس همین مبنا، امام آزادی را حد می‌زنند و معتقدند «معنی آزادی این نیست که هرکس برخلاف قوانین برخلاف قانون اساسی يك ملت، برخلاف قوانین ملت هم هرچه دلش می‌خواهد بگوید. آزادی در حدود قوانین يك مملکت است.» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۵۳۵) با این بیان از نگاه امام خمینی (ره)، نظم عیناً همان نظام است و به هم زدن نظام، به بهانه آزادی یا منفعت یا هر چیز دیگر، مخالفت با نظم است.

امام خمینی (ره) برهان فلسفی نظم را به جز در اثبات وجود خدا، در پدیداری آفرینش نیز لحاظ کرده و می‌گویند معلول پیش علت (و نه لزوماً در عالم خارج)، به علم حضوری، حضور دارد و آنچه در نظام وجود به نظم درآمده عیناً همان علم الله است و به این ترتیب امام بر مبنای فلسفی خویش عالم را نظام دانسته و آن هم نظامی که احسن الوجوه را در چینش و هماهنگی اجزای خویش دارد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۶۴) از دیگر سو، امام معتقدند این نظم جز با تشریع قوام نمی‌یابد و امور جز با داشتن قوانین در نظام در نمی‌آیند. به همین علت وجود نبوت عامه را با اثبات برهان نظم لازم می‌دانند و از سوی دیگر بر آن اند که با اثبات لزوم وجود شریعت، حقانیت دین اسلام که امام می‌خواهند مبانی تمدن مورد نظر خویش را بر این دین استوار کنند، بی هیچ مقدمه‌ای اثبات خواهد شد چون این دین در قیاس با موارد دیگر ناظم و منظمی برتر است. امام خمینی (ره) معتقدند بعد از اثبات نبوت عامه و لزوم وجود شریعت، ثابت است که این دو برای آن وضع شده که بشر را تحت نظم و نظام در آورد، و دلیل آئی و ذاتی این مسأله هم احتیاج بنی الانسان به وجود معارف حقه و ملکات نفسانی است، تا وظایف نوعیه و شخصیه و تکالیف فردیه و اجتماعی خود را درک کن. (خمینی، ۱۳۹۳: ۲۰۱)

امام (ره) مبنای نظم را به عنوان یک شاخصه نیز باز تعریف می‌نمایند و معتقدند برای ساخت تمدن دین محور، مسلمانان باید مجهز به نظم و ترتیب باشند تا بتوانند در مقابل استعمار، تمدنی نوین را برقرار کنند. بنابراین نظم به عنوان یکی دیگر از مبانی فکری در بینش امام، تبدیل به یک متغیر و شاخص در روش ایشان و پیروان شان در امور مملکت داری و ساختن تمدن نوین اسلامی می‌گردد. امام خمینی (ره) سه گانه تهذیب درونی افراد، تجهیز بیرونی اجتماع مسلمانان و وجود یک نظام و ترتیب صحیح را راه حل مفاسد و مشکلات احتمالی در فرایند یک تمدن اسلامی می‌دانند. (خمینی، ۱۳۹۴: ۱۳۹۴)

۳. تمدن اسلامی و حکمت فلسفی

اگر بپذیریم که براساس فلسفه اسلامی در نظام احسن، در عین وجود شر نسبی و قلیل، خیر کثیر وجود دارد، براساس آموزه‌های قرآنی رابطه میان حکمت فلسفی و تمدن اسلامی مشخص می‌شود چراکه قرآن می‌گوید: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» به هر کسی حکمت داده شود، به او خیر کثیر داده شده است. (بقره: ۲۶۹) بنابراین تمدن اسلامی مطلوب، تمدنی است که بر مبنای حکمت بنیان گذاری شده باشد. حکمت متعالیه در عین حجیت دادن به عقل، متکی به وحی الهی است. پیشتر دیدیم که بخش دوم مبنای نظام احسن، در اندیشه فلسفی امام که بنیان یک تمدن بر آن نهاده می‌شود، اصل «حکمت» است. از منظر لغتی «حکمت» چیزی واضح و یقینی است که حکم (امر و نهی) بر مبنای آن متحقق می‌گردد و به همین مناسبت قضا را حکم می‌گویند و به «احکام فقهی» و «مباحث علمی» و «اتقان در امور عالم» نیز حکمت اطلاق می‌شود و به امری که متقن باشد و متشابه نباشد، محکومات گفته می‌شود و از آن جهت که در نگاه دین پژوهان درون دینی، معارفی که اساس آن‌ها بر مبنای معارف قطعی الصدور از میان منقولات و حقایق یقینی از میان معقولات بینان گذاشته نشده باشد، حکمت نیست. (راغب اصفهانی، ۱۹۷۹، ج ۲: ۲۶۵)

بر همین مبنا می‌توان میان فلسفه و حکمت تفاوت قائل شده و معتقد شد فلسفه، شناخت حقایق اشیا مبتنی بر فکر بشری بوده در حالی که حکمت، شناخت حقیقت اشیا براساس وحی الهی است. در چنین نگاهی میان عقل و نقل، به منقولات برتری داده می‌شود و البته عقلیات به معنای اولیات و بدیهیات، پذیرفته و در سایر موارد، عقل در معنای فکر دانسته شده که احتمال خطا در آن وجود دارد. امام خمینی (ره)، «حکمت» را در اصطلاح به معنای عدم وجود لغو و بیهودگی در یک کلیت و نظام می‌داند و لازمه این بیهوده نبودن را ابتدای هر مسأله بر علت غایی می‌دانند. البته این علت غایی نه آن چیزی است که بشر با فکر خود در مورد مصالح و مفاسد امور و اشیا می‌سنجد و تعیین می‌کند بلکه آن غایتی است که در علم ازلی الهی بر وجود آن شی و امر، مترتب شده و آن شی و امر برای آن هدف خلق گردیده است. برای اینکه در فعل حکیم لغویت لازم نیاید- چون وجود هر چیزی محتاج به غایتی است- باید برای سلسله نظام وجودات، غایتی مراعات شده باشد و به خاطر فرار از لغویت در علم ازلی الهی که بر وجود هر چیزی غایتی مترتب است، باید به مقتضای حکمت و صلاح اتم، مراعات غایات شده باشد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۹)

در نگاه فلسفی امام خمینی (ره)، گرچه اعجاز به عنوان برهم زدن قوانین اغلبی طبیعت عالم پذیرفته می-شود، اما قسر دائمی و اکثری و اغلبی بی معناست. براساس این نگاه خدای متعال در کنار اراده تکوینی و اراده تشریعی، میزان و قوانینی را وضع نموده و از بشر خواسته است که از این میزان طغیان ننماید (الرحمن: ۸) و خود نیز فرموده است که در سنت‌های الهی تبدیل و تحویل، منتفی است. (فتح: ۲۳؛ اسراء: ۷۷) این سنن الهی همان حکمت‌های آفرینش هستند که گاه در بُعد مادی آفرینش به کاررفته‌اند مانند قوانین علت و معلول و گاه در بُعد فرامادی جریان دارند مثل قانون بقای حکومت عادلانه کافر و از بین رفتن قطعی حکومت جائر و ظالم ولو حاکم مؤمن باشد. (شعیری، بی تا: ۱۱۹) امام خمینی (ره) معتقدند تخطی از این قوانین به صورت شاذ و نادر و در مقام اظهار معجزات ممکن است اتفاق بیفتد و الا در غیر از این موارد، اصل جریان امور براساس نظام حکمی آفرینش است که همان نظام احسن و عنایت فعلی است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۰۰)

قسر عبارت از جبر و قلب مقتضای طبایع است، مثلاً اگر ما بخواهیم جلوی اقتضای سنگی را که به مقتضای طبیعت، میل به مرکز خود دارد، بگیریم و قوه قاهره را اعمال نماییم، خلاف حکمت معموله عمل نموده‌ایم. و همچنین اگر بخواهیم طبیعتی را که مانند آتش به مرکز خود مایل است، قسر و قلب نماییم، خلاف حکمت عمل شده است. پس اگر فرض کنیم آتش برای تسخین خلق شده، ولی به واسطه قسر از طبیعت هیچ تسخینی از آن به ثمر نرسد، بلکه به خاطر قلب طبیعت، برودت از آن استفاده شود، خلاف حکمت عمل شده و لغویت لازم می‌آید؛ زیرا جعل طبیعت آتش برای تسخین است. لذا باید گفت: قسر دائمی و اکثری و اغلبی، محال است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۹) در تکوینات اگر آتش برای تسخین است، این مسأله که آتش بر حضرت ابراهیم (ع)، برد و سلام بشود به عنوان اعجاز مطرح می‌شود.

امام خمینی (ره) این نگاه به حکمت را در تلازم با معنای نظم دانسته و آن را در تمام نظام وجود ساری و جاری می‌دانند و معتقدند کامل من جمیع الجهات باید عالمی کامل خلق کند و آنچه ما به عنوان نقص عالم با حواس ناقص خود، وجدان و حس می‌کنیم نمی‌تواند با این مبنای اثبات شده یعنی برهان حکمت تعارض داشته باشد.

ما که بر طبق برهان يك وجود كامله قویه‌ای که من جمیع الجهات در نهایت مرتبه کمال است و علم و حکمت در حد کمال دارد اثبات کردیم و معنای حکیم این است که هیچ کم و کاستی در او نبوده و به-طوری کامل است که هیچ خلاف نظمی در او متصور نیست، پس نمی‌تواند این وجدانیت و

محسوسات به حواس قاصر و غیر محیط به سر تا پای نظام وجود، با آن اولیات که برهان از آن تشکیل یافته معارضه نماید. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۱۵)

برخلاف سایر فلاسفه که اغلب برهان حکمت را در اثبات وجود خدا به کار می‌برند، امام خمینی (ره) با اخذ معنایی صدرایی از حکمت، لزوم تشریع و لزوم نبوت را نیز با برهان حکمت به اثبات می‌رسانند. تقریر امام در لزوم تشریع بر مبنای قاعده حکمت این گونه است که حکمت (به معنای قواعد عقلی) با واقع سر و کار دارد برخلاف فقه که براساس عرف و فهم مردمان، قوانین خود را مورد شناسایی قرار می‌دهد. بنابراین اگر از نظر فلسفی معتقد باشیم انتقال عرضیات بدون انتقال جوهر ممتنع است، هرکس به ما بگوید این رنگ خون است و خون نیست، ما براساس قاعده حکمی که مبنای اندیشه مان است نمی‌توانیم بگوییم این خون نیست. با همین مقیاس، اگر می‌گویند خدا متکلم است پس حقیقت تکلم در مورد او معنا دارد یعنی اولاً کلام الهی عارضی نیست و ثانیاً اگر کلام اظهار ما فی الضمیر معنا شده است، درخصوص خدای متعال اظهار غیب است. خدای متکلم خدایی است که غیب را به ظهور می‌رساند و وحی تشریعی چیزی جز همین ظهور مغیبات بر نفوس قابل انبیاء نیست. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۴۷) از سوی دیگر امام وجود انبیا را به عنوان واسطه فیض و ظهور کلام الهی بر مبنای قاعده حکمت اینگونه اثبات می‌کند که «همه موجودات نمی‌توانند بلاواسطه به ذات حق متعلق باشند درعین حال که همه آنها تعلق و ربط می‌باشند». (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۲۷) از سوی دیگر در خصوص لزوم ارسال انبیا براساس مبنای حکمت، امام خمینی (ره) می‌گویند:

انبیا بعد از آنکه به مقام فنا رسیدند و از کثرت، حتی کثرات اسمائی گذشتند، و اسما را فانی در مبدأ دیدند و برای همه کثرات- مانند حضرت ابراهیم(ع)- افول قائل شدند؛ به مقتضای حکمت لازم بود برای هدایت برگردند. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۱۹) تمدن الهی از نگاه امام خمینی (ره)، برای به منصه ظهور رسیدن بر مبنای حکمت و در چهارچوب نظام احسن، از جانب خدای متعال نیاز به تکلم (اظهار عالم تکوین و تشریع از غیب به عین خارج) و از جانب پدیده‌ها نیاز به وجود شهوت و رغبت است. در این میان انبیا بر مبنای تشریع و حیانی حدود و قوانین شهوات و رغبات انسانی را مشخص کرده و بدین ترتیب جوامع ایجاد می‌گردد. چون در نظام اتم و حکمت، باید اصل الشهوه و اصل الرغبه باشد وگرنه بقای نوع بشر ممکن نمی‌گردد، لذا شأن انبیا هم تحدید و قانونی کردن این‌ها است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج

امام خمینی (ره) حکمت و حرّیت را دو اصل در کمال انسانی معرفی می‌کنند و معتقدند ذات بشر با دو اصل حکمت و حرّیت صفا یافته و از کدورات عاری می‌شود. آنگاه حکمت را در اینجا به معنای علمی می‌دانند که به واسطه آن انسان با نظام وجود هماهنگ می‌شود. از سوی دیگر حرّیت ذاتی از نگاه امام، یعنی انسان بتواند از عبودیت شهوت و حرص، خود را خلاص نماید. از رهگذر مبنای حکمت، و براساس قاعده واسطه فیض است که امام خمینی (ره) نظام تمدنی عرفانی، شیعی خویش را پایه‌ریزی کرده و معتقدند حکومت باطنی و ظاهری از شئون واسطه فیض معصوم بوده که معدن حکمت هستند و تمدن کامل بدون وجود راهبری معصوم، ممتنع است و دیگران یا در ظاهر می‌مانند و یا در باطن غرق می‌شوند. لذا امام می‌گویند:

بالجمله، اهل تصوف از حکمت عیسویّه، من حیث لا یشعرون، دم می‌زنند و اهل ظاهر از حکمت موسویّه، و محمّدیّون از هر دو و اما شارح و مبین آن، ذوات مطهره معصومین از رسول خدا تا حجت عصر عبّالّله فرجه، که مفاتیح وجود و مخازن کبریا و معادن حکمت و وحی و اصول معارف و عوارف و صاحبان مقام جمع و تفصیلند. (خمینی،

(۱۳۹۴: ۱۸۴)

امام خمینی (ره)، اتخاذ معارف الهی از سوی شیعیان از این ذوات مقدسه را دلیلی بر امت وسط و الگو- بودن آنان و خیر امت بودن و شهدا بودنشان بر سایر امت‌ها دانسته و معتقدند مبنای تمدن شیعی در اصل توحید که اصل الاصول سایر مسائل است، به برکت تمسک به این خاندان بسیار مرفقی‌تر از سایرین است و در بین طوایف اشهد باللّه و کفی به شهیدا طایفه‌ای که به برکت اهل بیت وحی و عصمت و خزّان علم و حکمت از جمیع طوایف عانله بشری در توحید و تقدیس و تنزیه حق تعالی ممتازند، طایفه شیعه اثنی عشری است. (خمینی، ۱۳۹۲: ۶۸)

امام خمینی (ره)، دستیابی به حکمت را براساس تفکر و سیر فکری محض محال دانسته و حکمت را حقیقتی می‌دانند که منوط به سیر الی الله و تهذیب نفس نیز هست. به همین مناسبت است که امام در این وادی روش صرفاً فکری مشائین را در بازار اهل معرفت بی رونق دانسته و معتقدند برای دریافت حکمت باید از معارف ثقلین با روش عرفانی بهره برد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۵۸) امام (ره) در توضیح آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹) عنوان می‌کنند که بعید نیست قرآن روی اصطلاح حرف نزده باشد، بلکه مراد همان حکمت که در لسان نوع مردم است باشد. البته حکیم در

تفاهم عرفی آن کسی را گویند که کارش از روی اتقان و سنجش باشد؛ یعنی کسی که امر معاد و معاش و رفتار و کردار خود را روی میزان اتقان و احکام بنا گذاشت و عقایدش را با موازین متقنه تحصیل نمود، صاحب حکمت است. بنابراین امام خمینی (ره) حکمت را از آن لحاظ به عنوان یکی از مبانی فکری خویش در تشکیل تمدن عنوان می‌کنند که باعث اتقان کارهای بشر می‌شود و نسبت حق را با خلق و خود را با حق فهمیده است. امام این حکمت را ثمره تهذیب نفس و طی مراتبی عرفانی می‌دانند تا از این طریق کبریا از دل او بیرون رود و وارسته شود. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۶۳)

نتیجه‌گیری

تمدن با دورکن نظام شهری و قانون مداری، میان جامعه شناسان تعریف می‌شود. تمدن دینی بر اساس مبانی دینی شکل می‌گیرد مبانی که اکثراً برخاسته از فقه یا کلام است. اما ادعای این پژوهش آن بود که مبانی تمدن اسلامی که به وسیله امام خمینی (ره) بنانهاده شد، ریشه در اندیشه فلسفی ایشان نیز دارد. اولین مبنای فلسفی ایجاد تمدن، شناخت نظام احسن حاکم در آفرینش براساس عنایت علمی و سپس قرار گرفتن در این نظام و هماهنگ‌شدن با آن براساس عنایت فعلی (حکمت) است. چنان‌که جزئی‌نگری از نظر مکان و زمان در چنین مملکت الهی سبب آن می‌گردد که آفرینش را دارای نقص بینیم، جزئی‌نگری در تشکیل تمدن اسلامی باعث می‌شود اقتضا زمان را از دست داده و اصل تدریج را نپذیرفته و بدون مهلت دادن به کلیت نظام، آن را دور از نظام احسن بیان نماییم. نظام احسن حاوی وجود عنصر «نظم» با نگاه کلی نگرانه در تمامیت عالم، و وجود عنایت فعلی یا همان عنصر «حکمت» در کلیت آفرینش است که این دو، بستر را برای ساخت تمدن از سوی بشر آماده می‌نمود. در تمدن الهی، قانون به عنوان سرچشمه نظم باید علاوه بر روابط بین انسانی و روابط انسان با طبیعت، ناظم شخصیت فردی و استقامت روحیات و ذاتیت درونی هریک از افراد بشر به صورت جداگانه نیز بوده و به عبارتی رابطه میان فرد با خودش و با خدای خویش را نیز لحاظ کند. امام خمینی (ره)، «حکمت» را در اصطلاح به معنای عدم وجود لغو و بیهودگی در یک کلیت و نظام می‌دانند و لازمه این بیهوده نبودن را ابتنای هر مسأله بر علتی غایی می‌دانند. البته این علت غایی نه آن چیزی است که بشر با فکر خود در مورد مصالح و مفاسد امور و اشیا می‌سنجد و تعیین می‌کند بلکه آن غایتی است که در علم ازلی الهی بر وجود آن شی و امر، مترتب شده و آن شی و آن امر برای آن هدف خلق گردیده است. بر همین اساس

امام خمینی (ره) در تشکیل یک تمدن حکیمانه و منظم اسلامی که امور در آن در نظام احسن خویش است، از مبانی عرفانی سخن می‌گوید.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۲۰۰۴م). المقدمة، تحقیق عبدالله محمد الدرویش، دمشق، دار یعرب.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی، تهران، اسلامی.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن، مصحح جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامية.

جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۶). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، معارف.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴). آداب الصلاة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲الف). تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴). جهاد اکبر، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۳). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲ب). شرح دعای سحر، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چ ۱۳.

خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۵.

راغب اصفهانی (۱۹۷۹). مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، الدار الشامیه.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۲۹۴). شرح منظومه، قم، مصطفوی.

شعیری، محمد بن محمد (بی‌تا). جامع الأخبار (لشعیری)، نجف، مطبعة حیدریه.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۱۱). مصباح المتعجل، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة.

عروتی موفق، اکبر (بهمن ۱۳۸۵). «پیامبر اعظم (ص) بنیانگذار تمدن اسلامی»، معرفت، ش ۱۱۰، صص ۴۱-۳۳.

غزالی، محمد (بی تا). إحياء علوم الدين، محقق عبدالرحيم حافظ عراقي، بيروت، دارالكتاب العربي. فوزی، یحیی؛ صنم زاده، محمودرضا (زمستان ۱۳۹۱). «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، س ۳، ش ۹، صص ۴۰-۷.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي. مجموعه نویسندگان (۱۳۹۲). توحید از دیدگاه امام خمینی (س)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بيروت، داراحیاء التراث العربی.

ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴). فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.

Adams, Robert McCormick (1966). The Evolution of Urban Society, Transaction Publishers, New York: Routledge.

Bairoch, Paul (1988). Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present, Chicago: University of Chicago Press

Boyden, Stephen Vickers (2004). The Biology of Civilisation, Kensington: UNSW Press.



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



20.1001.1.26764830.1401.3.11.5.3

تأثیر مذهب بر روایت‌های تاریخ‌نگاری هنر عصر صفویه (با تأکید بر خوشنویسی، نگارگری و موسیقی)

محمدعلی نعمتی^۱ / فضل‌الله فولادی^۲

(۱۲۷-۱۰۰)

چکیده

مذهب در دوره صفویه بر جنبه‌های مختلف فرهنگی و تمدنی تأثیرگذار بوده است، به گونه‌ای که مذهب به عنوان عاملی مهم در فراز و فرود هنرهای گوناگون در جامعه و ثبت آن در تاریخ‌نگاری این عصر نقش زیادی داشته است. در این پژوهش جایگاه مذهب و تأثیر آن بر هنر در پنج دسته از منابع تاریخی شامل: تاریخ‌نگاری سیاسی، تاریخ‌نگاری هنر، رساله‌های هنری، سفرنامه‌ها و تذکره‌ها، مورد بررسی قرار گرفته است. روش پژوهش در این مقاله به شیوه تاریخی و کتابخانه‌ای و با رویکردی توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به این سوال اصلی است که عقاید مذهبی چه تأثیری بر هنر عصر صفویه با تکیه بر تاریخ‌نگاری این دوره دارد؟ یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که نوع نگاه هرکدام از این تاریخ‌نگاری‌ها به مسئله هنر باتوجه به دیدگاه مذهبی حاکم بر جامعه متفاوت است. ترتیب اهمیت هنرها در تاریخ‌نگاری صفویه براساس اهمیت مذهبی ابتدا به خوشنویسی و در گام بعدی و با ملاحظات خاص به نگارگری و موسیقی اختصاص دارد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری، هنر، مذهب، صفویه، خوشنویسی، نگارگری و موسیقی.

۱. دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، مدرس مدعو دانشگاه فرهنگیان لرستان، خرم‌آباد، ایران. (نویسنده مسئول) m.a.nemati1365@gmail.com

۲. استادیار گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان لرستان، خرم‌آباد، ایران. Foolady_1387@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۹ نوع مقاله: پژوهشی

مقدمه

تاریخ‌نگاری در عصر صفوی تحت تأثیر مفاهیم مشیت الهی در تاریخ به‌مانند ادوار پیشین ادامه داشت. هرچند غالب تاریخ‌نگاری‌های این عصر ثبت اخبار سیاسی و نظامی بود، اما با رشد هنر و حمایت‌های دربار صفوی از هنرمندان، اخبار این قشر نیز در تاریخ‌نگاری بازتاب یافت. منظور از هنر مجموعه آثاری است که انسان‌ها به‌منظور انتقال مفاهیم مختلف و همچنین برای تأثیرگذاری بر احساسات خود خلق می‌کنند که با زیبایی و خلاقیت همراه است. هنرهایی از جمله: خوشنویسی، نگارگری و موسیقی نیز چنین ویژگی‌هایی دارند و حس زیبادوستی انسان‌ها را اقناع می‌کنند. خلق هنرهای گوناگون در هر دوره‌ای تحت تأثیر عوامل مختلفی مانند مذهب قرار می‌گیرد که این امر در فراز و فرود رشته‌های مختلف هنری تأثیرگذار است. در عصر صفویه هم، هنرهای گوناگون از جمله: خوشنویسی، نگارگری و موسیقی مورد توجه هنرمندان و دربار صفوی قرار گرفت، اما با توجه به شرایط مذهبی، نگاه جامعه و دربار به این امر یکسان نبود و تاریخ‌نگاران اخبار مربوط به هنرمندان رشته‌های مختلف را به‌طور مساوی در آثار خود بازتاب نداده‌اند، زیرا: باتوجه‌به اهدافی که در تحریر تاریخ‌نگاری صفوی وجود داشت، روایاتی با کیفیت متفاوت گزارش کرده‌اند. با رسمیت یافتن مذهب تشیع در دوره صفویه، تاریخ‌نگاری به‌ویژه تاریخ‌نگاری هنر تحت تأثیر قرار گرفت.

میزان رشد هنرهای مختلف متأثر از دین و مذهب بود که تاریخ‌نگاران این عصر در بخش‌های مختلف و در لابه‌لای مباحث مختلف، این ویژگی را بررسی نموده‌اند. هدف این پژوهش آن است که جایگاه مذهب و تأثیر آن بر هنر عصر صفوی از جمله: خوشنویسی، نگارگری و موسیقی را باتکیه بر پنج‌گونه از تاریخ‌نگاری‌های این دوره شامل: تاریخ‌نگاری سیاسی، تاریخ‌نگاری هنر، رساله‌های هنری، سفرنامه‌ها و تذکره‌ها را بررسی نماید.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که پژوهش مستقلی در مورد تأثیر مذهب بر تاریخ‌نگاری هنر صورت نگرفته است و بیشتر پژوهش‌ها به نقش مذهب در کلیات تاریخ‌نگاری صفوی پرداخته‌اند. محمداقرا آرمان در کتاب «اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی» (۱۳۸۶)، به‌صورت کلی تأثیر مذهب بر تاریخ‌نگاری عصر صفوی را بررسی نموده است. از مقاله‌ها می‌توان به: «تأثیر شیعه‌گرایی عصر صفوی بر تاریخ‌نگاری عالم آرای شاه طهماسب» (۱۳۹۸) از علی‌اکبر کجباف و دیگران، «ظهور طبقه ائمه در ادوار تاریخی و جایگاه آن در تاریخ‌نگاری عمومی دوره صفوی» (۱۳۹۵) از محمدتقی مشکوریان و علی‌اکبر کجباف، «بازتاب تغییر دیدگاه‌های مذهبی در تواریخ عمومی دوره صفویه» (۱۳۹۵) از بدرالسادات علیزاده مقدم

و «جایگاه حدیث در تاریخ‌نگاری هنر دوره اسلامی؛ موانع و محدودیت‌ها» (۱۳۹۸) از سیدامیر کوشه‌ای و همکاران اشاره کرد. آثار ذکر شده اغلب به‌صورت کلی مطالبی را ارائه داده‌اند و یا به بخش خاصی از تاریخ‌نگاری‌ها مانند تاریخ عمومی، یا به‌صورت جزئی در مورد کتابی خاص و نقش مذهب و روایت‌های مذهبی از جمله احادیث، در تحریر این آثار توجه شده است و از اهمیت مذهب و نقش آن در کمیت و کیفیت ذکر اخبار مربوط به هنرهای گوناگون در تاریخ‌نگاری‌های هنر غافل بوده‌اند، از- این‌رو، انجام پژوهش مستقل در موضوع یاد شده لازم می‌نماید.

گستره مفهومی و چارچوب نظری پژوهش

گفتار حاضر با تبیین و ارزیابی نقش مذهب در تاریخ‌نگاری هنر عصر صفوی، در فهم جایگاه، کمیت و کیفیت تاریخ هنر خوشنویسی، نگارگری و موسیقی قابل ارائه است. دین و مذهب به مجموعه‌ای از آداب و رسوم، باورها و قوانینی گفته می‌شود که بر ماوراءالطبیعه استوار و قائل به وجود خالق برای جهان و ساحتی روحانی برای انسان است. (مرادی و ستایشی، ۱۳۹۵: ۴) دین اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین با ترسیم مجموعه قوانین و مقررات اجرایی که خداوند برای هدایت بشر فرستاده است در تمامی شئون زندگی انسان جریان دارد. در این میان هنر به‌عنوان نزدیک‌ترین مقوله فرهنگی و معنوی به دین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (اسماعیلی، ۱۳۹۵: ۱۱۴-۱۱۱)

هنر مورد قبول اسلام آن است که، انسان را تعالی و تکامل بخشد و او را به کمال و سعادت حقیقی و معنوی رهنمون سازد. در اعماق وجود انسان، نور ازلیت و وحدانیت بتاباند و دورنمای ابدیت و عاقبت را به‌طور صحیح و روشن ترسیم کند. از نظر اسلام، هنر باید تعالی بخش و رشدآفرین باشد و به انسان کمک کند که از درون زندگی مادی اوج بگیرد و تا معراج انسانیت بالا رود. به‌رحال هنر از دیدگاه اسلام، باید مایه دینی و معنای حقیقی و اثر سازندگی و اصلاحی داشته باشد. تمام فعالیت‌های هنری باید حول محور فرهنگی، مبتنی بر ارزش‌های جامعه اسلامی بوده در راه تکامل و تعالی و سعادت مطلوب پیش برود و مظهر نشاط و سازندگی روحی و تعالی اخلاقی باشد. (رستگار جویباری، ۱۳۷۶: ۳۴-۳۱) بنابراین زمانی هنر اسلامی می‌شود که تمام باورهای خودمان از اسلام، حکمت و فرهنگ اسلامی را در هنرمان جاری سازیم. (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ۳۱) از ابتدای تاریخ بشر، هنر همواره با تعبیر و مفاهیم مذهبی عجین بوده است. ارتباط دین با هنر در گذشته‌های دور آنچنان محکم بوده که تمایز آنها از یکدیگر بسیار دشوار می‌نمود، اما با ظهور ادیان توحیدی و طرد ادیان شرک آلود پیوند دین با هنر

به مسئله‌ای پیچیده تبدیل شد، به گونه‌ای که ارتباط این دو به موارد متعددی از جمله در تقابل با همدیگر، همسوبودن یا اقتدارگرایانه تقسیم می‌شود، ولی در اکثر موارد هنر در خدمت دین قرار می‌گیرد. (اسماعیلی، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۰۹)

بررسی تأثیر مذهب بر رونق یا تحریم هنرهای گوناگون در فهم جایگاه و ثبت این هنرها در تاریخ‌نگاری مؤثر است. مراد از تاریخ‌نگاری هنر در این پژوهش، اشکال گوناگون تاریخ‌نگاری در دوره صفویه است که در لابه‌لای مطالب ذکر شده به اخبار هنر نیز اشاراتی داشته (مانند: تاریخ‌نگاری سیاسی، سفرنامه‌ها و تذکره‌ها) و یا به گونه‌ای تخصصی (مانند: تاریخ‌نگاری هنر و رسالات هنری) به این امر پرداخته‌اند. با بررسی کمیت، کیفیت و بازتاب روایت‌های مذهبی (آیات و احادیث) در هرکدام از این آثار می‌توان به اطلاعات درخوری در زمینه تأثیر روایت‌های مذهبی در ثبت هنرهای خوشنویسی، نگارگری و موسیقی در تاریخ‌نگاری هنر و جایگاه آنها در جامعه پی برد. با بررسی تأثیر مذهب در روایت‌ها می‌توان نوع نگاه مورخان و جامعه عصر صفوی به هنرهای مذکور و چگونگی ثبت آنها با توجه به دیدگاه‌های مذهبی را دریافت.

با ظهور اسلام کتاب مقدس قرآن مبنای اصلی تفکر و عمل مسلمانان گردید و مسلمانان به کامل بودن آن اعتقاد داشتند و معتقد بودند که انسان تمام نیازهای خود را می‌تواند در قرآن بیابد و در ادامه قرآن را به عنوان تنها منبع قابل اعتماد برای هنرمند مسلمان و محور اصلی در بازخوانی هنر اسلامی معرفی می‌کنند. (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۱: ۲۵) این اعتقاد سرلوحه مسلمان در توجه به هنرهای مختلف و ثبت آنها قرار گرفت. در این میان خوشنویسی از آغاز با قرآن کریم و متون دیگر مذهبی پیوندی جداناپذیر داشت و زیبایی الفبای عربی و انعطاف‌پذیری و تنوع این خط، عاملی برای زیبا نگاشتن قرآن و آیات الهی آن شد. (شاد قزوینی، ۱۳۸۲: ۶۴-۶۳) لزوم زیباسازی قرآن از یک سو و ممنوعیت استفاده از هنر نقاشی در نسخه‌سازی این کتاب آسمانی از سوی دیگر، باعث رشد و ترویج هنر خوشنویسی شد (هاگدرون، ۱۳۹۴: ۱۷) و همین امر موجب گردید که هنر خوشنویسی از مهم‌ترین دستاوردهای هنر اسلامی به-شمار آید و نوشتن با خط زیبا با حمایت‌های مذهبی همراه باشد.

نقاشی در صدر اسلام نیز با توجه به برداشت محدثان و سیره‌نویسان و مفسران از احادیث پیامبر (ص) که درباره نقاشی روایت شده است، حمل بر تحریم این هنر پنداشته شده است. از همین رو بعد از آشنایی اعراب با فرهنگ‌های گوناگون و صورتگران دیگر ملت‌ها، به نقاشی تمایلی نداشتند و هر آنچه مردمان را از یاد خداوند باز می‌داشت حرام می‌شمردند. این تقید و پابندی در نگرش به نقاشی و هنرهای همانند

آن از همین جا ناشی می‌شد، چه اسلام تأکید بسیار داشت که میان بنده و پروردگارش هیچ حایل سرگرم کننده‌ای از نقش‌ها و نگارها وجود نداشته باشد. (عکاشه، ۱۳۸۰: ۴) هرچند در قرآن کریم ممنوعیتی درباره تصویرگری وجود نداشت، اما براساس حدیثی که از رسول اکرم (ص) نقل شده این ممنوعیت، نوعی پیشگیری از شرک و بت‌پرستی است که دامن‌گیر ادیان دیگر شده است. مسلمانان باید خداوند غیب را عبادت کرده، از بندگی هر چه غیر اوست بپرهیزند. (شادقروینی، ۱۳۸۲: ۶۳-۶۲) بنابراین نقاشی، آموزش و ثبت اخبار هنرمندان این رشته نیز تحت تأثیر روایت‌های مذهبی قرار می‌گرفت. با ظهور اسلام موسیقی به علت استفاده‌هایی که در مراسم‌های لهو و لعب داشت؛ تحریم شد هرچند اسلام به‌طور کلی مخالف موسیقی نبود، اما در آیات متعددی در قرآن کریم استفاده از اسباب غنا و لهو و لعب تقبیح شده است. در کتاب‌های فقهی نیز در موارد بسیاری این امر را ناپسند شمرده و وعده جهنم به استفاده‌کنندگان داده است. (فغفور مغربی، ۱۳۸۶: ۱۲۵-۱۲۲) این امر باعث شد که کلا موسیقی سیری نزولی بیابد. باتوجه به نقش مذهب در فراز و نشیب‌های هنرهای گوناگون، در تاریخ‌نگاری‌های مختلف به‌خصوص در تاریخ‌نگاری عصر صفوی نیز این امر به کرات ذکر شده است. این روایات و تأثیر آن در ثبت تاریخ هنر در متون مختلف و جامعه صفوی، از نظر کمیت و کیفیت تأثیرگذار بوده است.

تاریخ‌نگاری در عصر صفوی

با روی کار آمدن حکومت صفویه در سال ۸۸۰ شمسی / ۱۵۰۲ میلادی تاریخ‌نگاری در ایران جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد و از لحاظ تعداد، کتاب‌های تاریخی بسیاری در این دوره به‌رشته تحریر درآمد. صفویان دولتی متمرکز و دینی براساس رسمی کردن مذهب تشیع بنا نهادند. این ایدئولوژی نقش مهمی در به قدرت رسیدن، تأسیس، تثبیت و تداوم حکومت صفوی ایفا کرد. شاه اسماعیل اول، مؤسس حکومت صفویه، شیعه دوازده امامی را مذهب رسمی کشور اعلام کرد. انگیزه شاه اسماعیل در این مورد هم رنگ مذهبی داشت و هم از یک مصلحت‌بینی سیاسی سرچشمه می‌گرفت. ایدئولوژی تشیع، در حکم عاملی قدرتمند و مؤثر در سیاست، مسیر تاریخ ایران و تاریخ اسلام را دگرگون کرد. تاریخ‌نگاری هم در عصر صفوی مسیر جدیدی را پیمود. این تاریخ‌نگاری بازتابی بود از دگرگونی‌های مذهبی و الگوها و ایدئولوژی حاکم که به‌مثابه نیرویی قدرتمند و پیش‌برنده عمل می‌کرد.

سرنوشت تاریخ‌نگاری عصر صفوی نشان می‌دهد که چگونه حکومت‌ها به تاریخ‌نگاری جهت می‌دهند و آن را در خدمت اهداف و مقاصد خود درمی‌آورند. در دوره طولانی مدت صفویان آثار فراوان

تاریخ‌نگاری به رشته تحریر درآمد و تاریخ‌نگاری به ابزاری قدرتمند برای مشروعیت بخشی به صفویان و تبلیغ اندیشه مذهبی و ایدئولوژی حاکم مبدل شد. (قدیمی قیداری، ۱۳۹۵: ۷۱) بازتاب جریان‌های اعتقادی و مذهبی در تاریخ‌نویسی پیش از صفویه وجود داشت و در عصر صفویه به اوج خود رسید به گونه‌ای که معمولا فصلی از تاریخ‌نگاری به تاریخ پیامبران و امامان اختصاص می‌یافت (مشکوریان و جعفری، ۱۳۹۵: ۷۰) و در بسیاری از تاریخ‌نگاری‌های این عصر تجلی گرایش‌های مذهبی و ثبت روایات مختلف مذهبی کاملاً مشهود است. (ثواب، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۰)

دین و مذهب به دلیل کارایی ویژه‌ای که در هستی‌شناسی مورخان دارند، یکی از عوامل اصلی و تأثیرگذار در تبیین تاریخ محسوب می‌شوند. البته سطح درک عمومی از دین در هر دوره می‌تواند در جهت‌گیری مورخ سمت و سوی خاصی را ایجاد نماید. هرچند تأثیرگذاری عواملی چون شریعت، طریقت، فلسفه و کلام می‌تواند تفاوت‌هایی در تاریخ‌نگاری ایجاد کند، اما در صورتی که طرفداری مورخ از این عوامل، در سطح معرفتی پایینی باشد و خواه اینکه مورخ شیعه باشد یا اهل سنت، تاریخ‌نگاری‌ها اغلب شبیه هم هستند و تنها در انتخاب مواد خام تاریخی و طرفداری بر له یا علیه رخداد‌های تاریخی خاص تفاوت ایجاد می‌کند. بنابراین گرایش‌های مذهبی هر مورخ باتوجه به شرایط زمانی و مکانی در نوع گزارش‌های روایی اثرگذار است. (آرام، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۷)

اشکال تاریخ‌نگاری این عصر نیز به مانند سده‌های پیشین است و تفاوت زیادی از نظر نوع متون ایجاد نشد. تاریخ‌نگاری‌های این عصر -که رخداد‌های بسیاری در آن منعکس شده است- عبارت‌اند از: تاریخ‌نگاری عمومی، تاریخ‌نگاری سلسله‌ای یا دودمانی، تاریخ‌نگاری محلی، تراجم احوال، خاطره‌نگاری و گزارش سفر، منشآت و نوشته‌های اداری، سفرنامه‌ها و دیگر موارد. با وجود اشکال گوناگون در تاریخ‌نگاری‌ها، در دوطیف تاریخ عمومی و تاریخ سلسله‌ای به موجودیت خود ادامه داد که در مقایسه با سایر تاریخ‌نگاری‌ها گونه غالب بودند. (ثواب، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۶) هرچند تاریخ‌نگاری صفوی از لحاظ مذهبی با ادوار پیشین تفاوت داشت، اما ویژگی‌های بسیاری از تاریخ‌نگاری‌های ادوار پیشین را نگاه داشته بود. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به تاریخ سیاسی، نظامی و شرح جنگ‌ها، خصومت‌ورزی نسبت به دشمنان داخلی و خارجی، درباری بودن مورخان، حمایت مورخان از حاکمان صفوی و دولت صفوی و استفاده از زبان فارسی اشاره کرد. (ثواب، ۱۳۸۷: ۱۱-۹) تاریخ‌نگاری‌های کشورهای همسایه صفویان نیز به لحاظ شکل، قالب و محتوا با تاریخ‌نگاری صفوی شباهت بسیار داشت. (آرام، ۱۳۸۶: ۳۶۲) در واقع با همه تنوع و اشکال مختلف تاریخ‌نگاری صفوی، محور غالب در

تاریخ‌نگاری این دوره غیر از نیازها و الزامات سیاسی، اداری و نظامی آنها، ایدئولوژی حکومت صفویه بود (کوئین، ۱۳۸۸: ۱۴۰ و ۱۵۶) که به دنبال اشاعه آن بودند.

ارزیابی تأثیر مذهب در هنر عصر صفوی باتکیه بر گونه‌های تاریخ‌نگاری

از میان جنبه‌های گوناگون مطالعاتی در حوزه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، توجه زیادی به جایگاه مذهب و نقش آن در هنر این دوره باتکیه بر تاریخ‌نگاری‌ها صورت نگرفته است. اگرچه غالب محتوای تاریخ‌نگاری‌های این عصر بیشتر مطالب سیاسی و نظامی بود و کمتر به جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی پرداخته شد، اما در لابه‌لای مطالب ارائه شده در آثار تاریخ‌نگاری این دوره به هنر و هنرمندان نیز اشاره‌هایی شده است. هنر و هنرمندان دوره صفوی در جلوه‌های مختلف تاریخ‌نگاری عصر صفوی بازتاب یافته‌اند، به گونه‌ای که رشد این اخبار منجر به وجود آمدن تاریخ‌نگاری‌های هنر شد. با توجه به این مهم و کثرت انواع تاریخ‌نگاری‌ها در این پژوهش، منابعی که تحقیق بر اساس آن شکل گرفته، تاریخ‌نگاری سیاسی، تاریخ‌نگاری هنری، رساله‌های هنری، سفرنامه‌ها و تذکره‌ها است. البته این آثار به گونه‌ای یکنواخت تأثیر روایت‌های مذهبی بر ثبت هنرهای مختلف را ذکر نکرده‌اند (جدول شماره یک) بلکه با توجه به هدف و الزامات دینی و مذهبی، ذکر اخبار مربوط به هنر خوشنویسی، نگارگری و موسیقی در این آثار متفاوت است. بنابراین هرکدام از این آثار به طور جداگانه بررسی می‌شود.

۱. ارزیابی تأثیر مذهب در هنر عصر صفوی باتکیه بر تاریخ‌نگاری سیاسی

سلطنت طولانی مدت صفویان بر سرزمین ایران و آرامش ایجاد شده توسط آنان با تشویق مورخان به نوشتن تاریخ و عملکرد پادشاهان صفوی همراه بود. از این رو در این عصر تألیفات بسیاری در مورد تاریخ این دوره برجای مانده است که در این پژوهش از آنها به نام تاریخ‌نگاری سیاسی یاد می‌شود. با وجود اینکه تاریخ‌نگاری سیاسی شمار نسبتاً قابل ملاحظه‌ای از حجم تاریخ‌نگاری‌ها را به خود اختصاص داده و علی‌رغم در دسترس بودن اکثر آن‌ها، بیشتر در رده تاریخ‌های درباری و سنتی جای می‌گیرند و غالباً مسایل سیاسی و نظامی را پوشش داده‌اند و کمتر به موضوعاتی نظیر مسایل فرهنگی و هنری پرداخته‌اند. هرچند حجم اینگونه مطالب در این کتاب‌ها اندک است، اما محقق تمدن و فرهنگ برای درک حیات هنری این عصر و تأثیر مذهب بر تاریخ‌نگاری هنر ناگزیر به استفاده از این منابع است. این منابع خود به گونه‌هایی چون: تواریخ عمومی، سلسله‌ای و دیگر انواع تاریخ‌نگاری تقسیم می‌شوند.

برخی از این آثار در بخش‌هایی کوتاه و مختصر، به بررسی تأثیر مذهب بر شاخه‌های مختلف هنری پرداخته‌اند.

خط و خوشنویسی یکی از هنرهایی بود که این منابع به آن پرداخته‌اند. به موازات جلوه‌گری هنر در طول تاریخ، خط و کتابت نیز از ارزش و اهمیت بسیار والایی برخوردار است. خط همواره جلوه‌ای از توانایی‌ها و قابلیت‌های ذهنی بشر بوده که به مرور زمان گسترش یافته و بر سطح انواع لوح‌ها و کتیبه‌های گلی و سنگی، فلز و پوست نوشته‌ها پدید آمد. با گذشت زمان و حضور ادیان الهی و نسخه‌پردازی کتب دینی، بر امر تقدس در نگارش متون مذهبی تأکید بیشتری شد. با بررسی پیشینه تقدس در خوشنویسی تمدن‌های قدیم اسلامی درمی‌یابیم که تقدس خط، منحصر به دین اسلام نبوده و در تمدن‌های قبل از اسلام نیز این هنر، وسیله ارتباطی خدایان و بشر تلقی شده و ظهور ادیان و کتاب‌های مقدس در سرنوشت خط، تحولات آن و حفظ آثار بسیار مؤثر بوده است. (احسنت و گودرزی سروش، ۱۳۹۶: ۱۱۵-۱۱۴) الزامات مذهبی و تقدس خط در کنار مواردی چون علاقه‌مندی شاهان، شاهزادگان و اشراف به خوشنویسی و خوشنویسان، علاقه تاریخ‌نگاران به خوشنویسی و مهارت آنها در این فن، و ضرورت‌های اداری باعث رشد خوشنویسی و توجه به ثبت تاریخ‌نگاری هنر در عصر صفویه شد. بازتاب تأثیر مذهب، در امر تاریخ‌نگاری‌های سیاسی عصر صفوی هم به چشم می‌آید و در تاریخ مفیدی اختراع خط را به ادریس پیامبر نسبت داده است و در مورد کیفیت کار وی می‌نویسد: اول فرد آدم بود که نوشتن را آغاز کرد، ولی از کاغذ و قلم استفاده نکرده است، وی بر گل کتابت می‌کرد و با آتش آن را می‌پخت و همچنین از خط خوش داود نبی نیز داستانی نقل می‌کند. (مستوفی بافقی، ۱۳۴۰: ۳۹۴)

اهمیت مذهبی از جمله مواردی بود که باعث رشد هنر خوشنویسی و نوشتن قرآن با خطوط زیبا و ثبت اخبار مربوط به آن در تاریخ‌نگاری سیاسی این عصر می‌شد. هدیه‌دادن و پیشکش کردن نسخ دینی و مذهبی در عصر صفوی برای دیگر سلاطین مرسوم بود. برای نمونه، شاه طهماسب در نامه‌ای به سلطان سلیمان عثمانی به تهنیت اتمام مسجد جامع استانبول، سه جلد قرآن صحافی شده که «احسن تحف و هدایا و نسبت بدان عالی‌بنا از تحف دیگر انساب و اولاست.» اهدا و ارسال کرد. (فریدون بیگ، ۱۲۷۴: ۱۸-۱۴؛ نوانی، ۱۳۶۸: ۳۳۶-۳۳۵) همچنین خواهر شاه طهماسب، مهین‌بانو مشهور به سلطانم، در نامه‌ای به همسر سلطان، به ارسال چند جلد قرآن صحافی شده از طرف شاه طهماسب اشاره کرده است. (فریدون بیگ، ۱۲۷۴: ۳۴۶-۳۴۵؛ نوانی، ۱۳۶۸: ۳۴۶-۳۴۵) بی‌گمان هدیه‌دادن این قرآن‌های صحافی شده، برای نشان دادن احساسات مذهبی پادشاه صفوی بوده است.

پس از توبه معروف شاه طهماسب، بسیاری از هنرمندان از دربار اخراج و یا دست از کار کشیدند و به مناطق دیگر کوچ کردند (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۴۸۳-۴۸۲؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۹۰). اما این رفتار، کمتر دامن گیر خوشنویسان شد، زیرا: خوشنویسی با توجه به سفارشات مذهبی جنبه مقدسی پیدا کرده بود و هنرمندان این رشته به لحاظ مذهبی و اداری مورد توجه بودند و حتی شاهزادگان صفوی به این امر اشتغال داشتند، به گونه ای که سلطان ابراهیم میرزا از «مستعدان روزگار... خط نستعلیق را بسیار خوب می نوشت.» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۰۹) منشی ترکمان در مورد هنرپروری سلطان ابراهیم میرزا می نویسد که وی از «مستعدان روزگار به انواع فضل و کمال آراسته و به فنون هنرپروری پیراسته بود خط نستعلیق را بسیار خوب می نوشت.» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۰۹) بی گمان الزامات مذهبی به خصوص نوشتن قرآن به خط زیبا از جمله مواردی بوده است که در اهمیت کتابت و خوشنویسی در بین حکام صفوی مؤثر بوده است و در تاریخ نگاری های سیاسی این فن در اولویت اول ثبت قرار گرفته است.

یکی از رشته های هنری مورد توجه در عصر صفوی، موسیقی بود. هرچند به دلایل مذهبی معمولاً به موسیقی روی خوشی نشان داده نمی شد و آنچنان که درخور است تاریخ نگاری های سیاسی به آن نمی پردازد، باین حال در برخی از این تاریخ نگاری ها اخباری نقل شده است و تأثیر مذهب بر این هنر و جایگاه آن در تاریخ نگاری ها را گزارش کرده اند. در منابع تاریخی و مکتوب این عصر، اخباری پراکنده درباره موسیقی یافت می شود که برای بازنمایی تأثیر مذهب بر موقعیت این هنر، به خصوص در تاریخ-نگاری ها در آن دوره کافی نیست؛ باین حال می توان با استفاده از این متون تا حدودی به نقش مذهب بر موسیقی و جایگاه این هنر در جامعه و تاریخ نگاری های این عصر پی برد.

مذهب و تصمیم شاهان صفوی در موسیقی عصر صفویه تأثیرگذار بود. شاه طهماسب صفوی (حک: ۹۰۳-۹۵۵ شمسی/ ۱۵۲۴-۱۵۷۶ میلادی) تا سال ۹۱۲ شمسی به مانند سایر پادشاهان اهل باده گساری و مجالس جشن و خوشگذرانی بود. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۱۶۸؛ خواندمیر، ۱۳۷۰: ۱۵۶) وی در مشهد در حرم رضوی اظهار پشیمانی و توبه کرد و از همه کارهای خلاف شرع دست کشید و روش دین داری و پارسایی در پیش گرفت. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۵۳۰؛ صفوی، ۱۳۶۳: ۳۱-۲۹) هنر موسیقی از این تصمیم شاه، صدمات بسیاری دید و از نظر شرعی این رشته هنری از اعتبار افتاد؛ زیرا شاه طهماسب برای ترویج و رونق مذهب و احکام دینی و مذهبی، طی حکمی، شراب و بوزه و بنگ و آلات موسیقی و هر نوع کار خلاف شرع را حرام اعلام کرد و دستور داد که از آن پس در کشور کسی مرتکب این امور غیرشرعی نشود. (شیرازی نویدی، ۱۳۶۹: ۷۲؛ روملو، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۲۱۴-۱۲۱۳)

سخت‌گیری وی در اجرای حکم صادره آنچنان بود که «قصه‌خوانان و معرکه‌گیران و اصحاب طرب از اموری که در او شایبه لهو و لعب باشد.» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۳۹۵؛ منشی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۰۲) قدغن شدند. روملو در این ارتباط می‌نویسد:

فرمان همایون شرف نفاذ یافت که محتسبان... مغنی بی‌معنی‌گوی را، اگر بی‌قانون شرع آواز کند، چون مغنی به زخم گوشمال فریاد از نهاد او برآرند و چنگ بی‌نگ را در کنار هرکس ببینند موی گیسوی بُرند؛ نی اگر بی‌آهنگ شرع راه برگیرد، نگذارند که نفس از او برآید؛ طنبور بی‌مغر نامعتدل‌گو را چنان زنند که چون عود سوزد و رباب خوش‌مزاج را در هر مجلس که ببیند بر خرش نشانده اخراجش نمایند. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۲۱۴-۱۲۱۳)

با صدور حکم شاه طهماسب، بسیاری از موسیقی‌دانان از دربار اخراج و یا از حرفه خود دست کشیدند و به سایر سرزمین‌ها مهاجرت کردند. تنها برخی از هنرمندان معروف این رشته مانند استاد حسین شوشتری سرنائی که در نقاره‌خانه شاهی حضور داشت و استاد اسد که در این فن بی‌همتا بودند، منزوی نگشتند و از همراهان شاه بودند. دیگر بزرگان اهل موسیقی در این عصر نظیر: حافظ احمد قزوینی و حافظ بینه (یالاله) تبریزی برادر مولانا جعفر غسال - که در خوانندگی و گویندگی و آواز بی‌نظیر بودند - از اردوی شاهی اخراج شدند. حتی برخی از نقاره‌زنان مانند استاد حسین سرنائی را برای اینکه بیرون از نقاره‌خانه شاهی به امور نوازندگی پرداخته بود، زندانی و پس از آن مجبور کردند که از رفتن به مجلس امرا و اشراف توبه کند و غیر از نقاره‌خانه شاهی در جای دیگر نوازندگی نکند. تازمانی که شاه طهماسب زنده بود، هیچ‌کدام از این گروه نمی‌توانستند در مجالس و محافل ظاهر شوند. با درگذشت شاه طهماسب و روی کار آمدن شاه اسماعیل دوم (حک: ۹۵۵ - ۹۵۶ شمسی/ ۱۵۷۶ - ۱۵۷۸ میلادی) هنرمندان این رشته که در سرزمین‌های اطراف پراکنده بودند، دوباره در دربار گرد هم آمدند و «آب رفته عیش و نشاط ایشان به جوی ساز و آواز باز آمد.» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۴۸۳ - ۴۸۲؛ منشی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۹۳)

شاه سلطان حسین (حک: ۱۰۷۳ - ۱۱۰۲ شمسی/ ۱۶۹۴ - ۱۷۲۲ میلادی) نیز در آغاز سلطنت، طی فرمانی «مسکرات و خبثات و فواحش و مغنیات و سایر اسباب زشت نشاط و طرب و بازی نرد و شطرنج و گنجفه و دیگر ادوات قمار و آلات لهو و لعب» (موسوی فندرسکی، ۱۳۸۸: ۳۷ - ۳۶، ۱۳۴) را ممنوع کرد. با حضور تعدادی از علمای دین و به امر شاه سلطان حسین صفوی حکم تحریم شراب و سایر

فسوق و مناهای تنظیم شد. این حکم توسط محمدرضابیک خوشنویس به خط رقاع نگاشته شد. (نصیری، ۱۳۷۳: ۴۴) اجرای این دستور موجب شد که موسیقی به عنوان وسیله‌ای برای اجرای امور مربوط به مناهای تلقی شود و این هنر مورد تحریم و محدودیت قرار گرفت. موسیقی در این عصر به دلایل محدودیت مذهبی نسبت به سایر هنرها بیشتر مورد بی مهری اقشار مختلف در جامعه قرار گرفت، به گونه‌ای که در اندک تاریخ‌نگاری‌هایی در این عصر از آن یاد می‌شود و تنها به تعدادی از موسیقی‌دانان درباری اشاره می‌شود.

۲. ارزیابی تأثیر مذهب در هنر عصر صفوی باتکیه بر تاریخ‌نگاری هنر

فرمانروایی دیرپای صفویان در عین حال که دگرگونی‌هایی ژرف در حیات سیاسی و مذهبی ایران به وجود آورد، باعث رونق و حتی شکوفایی جنبه‌هایی از تاریخ‌نگاری گردید. به نظر می‌رسد در زمینه تاریخ‌نگاری در این دوره نسبت به ادوار پیشین تحولی صورت گرفته است. (صفت گل، ۱۳۸۸: ۷۶) از جمله این تحولات خلق تاریخ‌نگاری‌های تخصصی هنر بود. تاریخ‌نگاری هنر ایران به خصوص از قرن هفتم و درست از زمانی که هنر گوناگون در ایران رشد کرد، توانست اطلاعات تاریخی و هنری را از این جریان فرهنگی و تمدنی به باروری بکشانند و روش جدیدی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی بگشاید که به جایگاهی درخور دست پیدا کند و مورد توجه بسیاری از افراد قرار گیرد. (آژند، ۱۳۷۷: ۱۶) توجه پادشاهان صفوی به هنر و رواج آن و نیز استمرار حکومت صفوی نیز در پدید آمدن این نوع از تاریخ‌نگاری که از آن به عنوان تاریخ‌نگاری هنر یاد می‌شود، مؤثر بود. هر چند تعداد این آثار اندک است ولی این نوع از متون تاریخی در این عصر از اهمیت به سزایی برخوردار است، زیرا این گونه آثار برای اولین بار به گونه‌ای خاص و جدی به هنر و هنرمندان و تأثیر مذهب بر رشد هنر و ثبت آن در تاریخ‌نگاری‌ها می‌پردازد که از قضا بعد از سقوط صفویه و تا مدت‌ها بعد این گونه آثار به رشته تحریر در نیامدند.

این نوع تاریخ‌نگاری در ایران صفوی از این جهت اهمیت دارد که همزمان در اروپا، جورجو وازاری^۱ (۸۹۰-۹۵۳ شمسی/ ۱۵۱۱-۱۵۷۴ میلادی) هنرمند ایتالیایی کتابی با عنوان زندگی هنرمندان تألیف نمود که اولین متن مکتوب در مورد هنرهای بصری بود. این کتاب آنقدر منسجم و جامع بود که بتوان از آن به عنوان واقعی کلمه، تاریخ‌نگاری هنر نام برد. (فرنی، ۱۳۸۳: ۶۶) جورجو وازاری در همان دوره‌ای می‌زیست که قاضی احمدقمی (مرگ: ۹۶۱ شمسی) کتاب گلستان هنر را به رشته تحریر درآورد

1. vazari giurgiu

که از آن به‌عنوان تاریخ‌نگاری هنر یاد می‌شود. در میان تاریخ‌نگاری‌هایی که ارتباطی تنگاتنگ و مستقیم‌تر با موضوع مورد بحث این پژوهش دارد، غیر از گلستان هنر می‌توان به مناقب هنروران تألیف مصطفی عالی افندی اشاره کرد. هرچند مناقب هنروران در سرزمین عثمانی به رشته تحریر درآمد، اما بسیاری از مطالب آن برای مطالعه عصر صفوی حائز اهمیت است. این‌گونه آثار به شکل مفصل‌تری به نقش مذهب در رشد هنرها و ثبت آن در تاریخ‌نگاری‌ها می‌پردازند.

تأثیر مذهب بر هنرخوشنویسی در این آثار در مقایسه با تاریخ‌نگاری سیاسی پررنگ‌تر می‌شود. خط، تاریخی به درازای زندگی بشر دارد. کسی به‌درستی تاریخ دقیق اختراع خط را نمی‌داند، اما منابع تاریخ-نگاری هنر که با دیدگاهی مذهبی به این امر نگریسته‌اند، روایاتی را نقل کرده‌اند. قاضی احمد، گلستان هنر را با حمد و سپاس خداوند و درود فرستادن بر رسول اکرم و فرزندان او آغاز می‌کند. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴) در مورد آغاز خط عربی، گلستان هنر سرآغاز این امر را به‌ترتیب به حضرت آدم، شیث و ادريس می‌رساند و ابداع‌کننده خط را طهمورث ذکر می‌کند و روایتی از افلاطون در مورد خط آورده است. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۱۱-۱۲)

عالی افندی نیز در مقدمه اثرش تحت عنوان صدرالکتاب به حمد و سپاس خداوند می‌پردازد سپس با- اشاره به آیات متعددی از قرآن کریم به اهمیت و تقدس خط پرداخته است. (عالی افندی، ۱۳۶۹: ۱۵-۱۶) افندی نیز، در زمینه ضرورت و اهمیت خط می‌نویسد که خط از ادريس پیامبر است. وی اولین خط‌نویسان را ادريس پیامبر و دانیال نبی می‌داند. آیات متعددی از قرآن و احادیثی از حضرت علی و امام صادق (ع) در اهمیت و ضرورت یادگیری و نوشتن خط نقل می‌کند. (عالی افندی، ۱۳۶۹: ۲۵-۲۱) گلستان هنر در مورد چگونگی به‌وجودآمدن خوشنویسی با استفاده از آیات و احادیث نبوی اخباری را گزارش می‌کند. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۸) همچنین با نقل حدیثی از پیامبر در مورد خط زیبا و در ابیاتی زیبا حضرت علی (ع) را به‌عنوان اولین خوشنویس در جهان اسلام معرفی می‌کند. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۱۳) سپس به خوشنویسی امامان معصوم اشاره می‌کند که برخی از این خطوط در آن عصر موجود بوده و توسط شاهان صفوی مورد زیارت قرار می‌گرفتند. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۱۵-۱۴) با شرح تسلط امامان شیعی بر خوشنویسی و رواج آن، قاضی احمد ارادت خود را به آنها نشان داده است و به‌نوعی نقش امامان معصوم را در رشد و ترقی خوشنویسی در ایران و جهان اسلام بازتاب می‌دهد که نشان‌دهنده انعکاس ایدئولوژی صفویان در این اثر است.

با در نظر داشتن این ویژگی مهم که بیان عقاید شیعی در تاریخ نگاری سیاسی عصر صفوی غالب گردید، می توان به همراهی و اشتراک معنوی مورخان و خوشنویسان در این دوره پی برد؛ زیرا در هنر خوشنویسی به آموزه های شیعی از جمله مقام حضرت علی (ع) و ائمه اطهار: در زیبا نوشتن خط، بسیار تأکید شده است. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۶)

سند علم خط بحسن عمل بس بود مرتضی علی ز اول

تاریخ نگاری های هنر در متن اصلی و در هنگام ذکر خوشنویسان و احوالات آنها، تعلقات مذهبی شان را نیز بازتاب می دادند و برای نمونه قاضی احمد به ارادت شاه محمود نیشابوری به امام هشتم (ع) اشاره می کند که با زبان شعر ابیاتی در مدح ایشان سروده است. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۸۸) از دیگر تأثیرات مذهبی بر این آثار و ذکر خوشنویسان می توان به ذکر کاتبان وحی از طرف عالی افندی اشاره کرد که از افرادی چون: ابوبکر، عمر بن خطاب، زبیر بن عوام و تعدادی دیگر نام می برد (عالی افندی، ۱۳۶۹: ۱۹) که در گلستان هنر به آنها اشاره نشده است. این نوع از تفاوت در ذکر کاتبان به اختلاف مذهبی دو نویسنده برمی گردد که افندی اهل سنت و منشی قمی اهل تشیع بود و در جامعه صفوی زندگی می کرد که به این گونه اخبار حساسیت نشان می دادند. افندی هر چند نام این افراد را آورده، اما از حضرت علی و امام حسن و حسین (ع): نیز به عنوان کسانی که در نوشتن خط (به خصوص خط کوفی) تبحر داشته اند نام برده است. (افندی، ۱۳۶۹: ۱۹)

از دیگر کارهای مذهبی که خوشنویسان انجام داده و در این آثار بازتاب یافته است نوشتن کتابه هایی بر عمارت های مختلف از جمله مساجد بود. احمد رومی (وی صوفی مذهب بود)، عبدالله صیرفی، عبدالله طبابخ، مولانا سیاهش، مولانا پیرمحمد ثانی، مولانا شمس الدین بایسنقری، بایسنقرین شاهرخ تیموری، حافظ قنبر، مولانا سید ولی، مولانا علی بیک تبریزی، مولانا مقصود، مولانا علیرضا تبریزی و مولانا ابراهیم بسیاری از کتابه های مساجد و مکان های مذهبی را در شهرهایی چون نجف، تبریز، مشهد، شیراز، قم و قزوین نوشته اند. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴۷-۲۳) هنرمندان دیگری چون مولانا شیخ کمال سبزواری غیر از نوشتن کتابه معمولاً به کتابت قرآن و دعاها ی امام مشغول بودند. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۳۸) خواجه عتیق منشی به عنوان هنرمند خوشنویس متولی مشهد مقدس گردید. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴۶) اسکندر بیک منشی نویسنده معروف کتاب تاریخ عالم آرای عباسی مدتی در دفتر شرعیات به نویسندگی مشغول بود. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۵۴) حکیم رکنا نیز از خوشنویسانی بود که برای زیارت

راهی مشهود شده بود که قاضی احمد این امر را بازتاب داده است. (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۱۲۳) در تاریخ‌نگاری‌های هنر توجه به الزامات مذهبی در اخبار مربوط به خوشنویسان کاملاً مشخص است و حضور هنرمندان در امور مذهبی و نقش ویژه‌ای که در کتابت قرآن و کتابه‌های عمارت‌های مختلف داشته‌اند، نشان‌دهنده تأثیر مذهب بر ثبت روایت‌های هنر در تاریخ‌نگاری‌ها دارد. این نوع از تاریخ‌نگاری‌ها در اهمیت مذهبی هنرها تنها به خوشنویسی پرداخته‌اند و سایر هنرها را بررسی نکرده است.

۳. ارزیابی جایگاه مذهب در هنر عصر صفوی باتکیه بر رساله‌های هنری

رساله‌های هنری اغلب بر تعلیم هنر و شیوه‌های اجرا یا آموزش هنرهایی چون خوشنویسی و نقاشی پرداخته‌اند. اما می‌توان آنها را نیز در شمار منابع تاریخ‌نگاری این عصر به‌شمار آورد، زیرا در ابتدا به تاریخ ابداع خط و خوشنویسی و تأثیر مذهب بر آن روایاتی را نقل می‌کنند و از خوشنویسان بسیاری نام می‌برند. در رساله‌های هنری گاه موارد تاریخی از جمله آیات و روایاتی که باعث توجه مسلمانان به خوشنویسی در جامعه و تاریخ‌نگاری‌ها است، به چشم می‌آید که در تحقیقات تاریخی می‌تواند مفید واقع شود. خوشنویسی به علت تقدس و کاربردی که داشت موجب شد که شاهان و شاهزادگان صفوی که گاه خود نیز، خوشنویس بوده‌اند، در موارد بسیاری از این هنر و هنرمندان این رشته حمایت کنند. این نوع از آثار معمولاً تاریخ خط را از حضرت آدم تا پیامبر اسلام و امامان بررسی می‌کند و به‌همین دلیل در نوشتن این آثار نوعی جنبه معنوی و دینی دیده می‌شود.

در مورد چگونگی پیدایش خط و سیر رشد خط در رسالات مربوط به خوشنویس آمده است که اول کسی که اسامی خط و حروف می‌دانست و شروع به نوشتن کرد، حضرت آدم (ع) بود. چون معلم ایشان خداوند بوده است چنانچه در کلام مجید خود فرموده که «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و به این ترتیب خداوند را معلم و آموزش‌دهنده خط می‌داند. در ادامه در مورد اولین کسی که خط را زیبا نوشت و یا خوشنویسی را شروع کرد، می‌گوید:

بعضی چنین گفته‌اند که اول کسی که خط نوشت و حروف به یکدیگر ترتیب کرد حضرت ادریس (ع) بود و او از بیست و هشت منزل قمر استخراج کرد به طریق پیوستن خطوط موهومه از کواکب، که در هر منزل واقع است به یکدیگر. (بخاری، ۱۳۷۲: ۳۶۰؛ عقلی رستم‌داری،

(۱۳۷۲: ۳۲۳)

سپس به سیر رشد و ترقی خط پرداخته که چگونه خط کوفی پدید آمده است.

بعد از آن در هر روزگاری در آن تصرف کردند و تغییری بدان راه دادندی تا خطی مغلق بیرون آوردند و مدتی مدید بر آن گذشت تا زمان حضرت رسالت پناهی (ص)، بعد از آن خط کوفی استخراج کردند و مستخرج آن جماعتی از دانایان کوفه بودند. چون بر آن خط اکابر و اشراف را رغبت تمام و اقبال مشاهده می شد خلائق در تحسین وجودت آن خط سعی تمام می نمودند تا نوبت به حضرت امیرالمومنین علی (ع) رسید. حضرت امیر به مرحله کمال رسانیدند و هیچ آفریده مثل ایشان نتوانست نوشت چه در زمانشان و چه بعد از ایشان» (بخاری، ۱۳۷۲:

۳۶۰؛ عقیلی رستم‌داری، ۱۳۷۲: ۳۲۳)

بخاری نیز گزارش می دهد که ابن مقله در خواب اجازه دخل و تصرف در خطوط را از حضرت علی (ع) گرفته است (بخاری، ۱۳۷۲: ۳۶۰). وی همچنین می نویسد که در اخبار آمده است که اگر کسی نوشتن را با قواعد بداند چنان است که نیمی از علوم را می داند «الْخَطُّ النِّصْفُ الْعِلْمُ» (بخاری، ۱۳۷۲: ۳۶۱-۳۶۰) همچنین در اثرش از فواید معنوی نوشتن آیات قرآنی و «بسم الله الرحمن الرحيم» روایتی از حضرت محمد (ص) نقل می کند: هرکه «بسم الله الرحمن الرحيم» را نیکو نوشت، وارد بهشت می شود و برخی بر این عقیده اند که هرکسی خط را با قواعد و زیبایی نوشتاری آن یاد بگیرد و بتواند با آن خط قرآن و حدیث را بنویسد و آن را زینت دهد مرتبه وی به مانند نیمه مرتبه یا جایگاه علام (افرد بسیار دانا) است در علوم ظاهر. لیکن به حسب صورت درجات به علامه عامل برابر است. (بخاری، ۱۳۷۲: ۳۶۱-۳۶۰) در برخی از منابع تاریخی حتی کاربردهایی را برای انواع خطوط برشمرده اند، بخاری حتی هر نوع خطی را مخصوص کاری می داند. خط تعلیق را برای انشا و ترسل، نستعلیق را برای نوشتن شعر و خطوط نسخ، ثلث، محقق و ریحان را برای ثبت کلام الهی می داند و نسخ را مهمتر می شمارد. به این ترتیب که علم فقه و تفسیر و حدیث را به خط نسخ نوشته اند و می نویسند؛ زیرا که این خط مخصوص کلام حق تعالی است و این علوم مذکور و همه چیز را به این خط می توان نوشت، زیرا این خط ناسخ خطهای دیگر است. (بخاری، ۱۳۷۲: ۳۶۱)

گواشانی هروی نیز، در دیباچه خویش آغازگر خط را آدم ابوالبشر دانسته که قلم را ساخته است و بر پوست دباغی شده طرح خط نویسی انداخته بود. بعد از او ادريس پیامبر را اولین کسانی می داند که قلم به کار برد و بعد از او نیز، سایر پیامبران در این کار تلاش کرده اند. وی یعرب بن قحطان را واضع خط

کوفی می‌داند و در ادامه می‌نویسد که حضرت علی (ع) این خط را تکمیل نمود. (گواشانی هروی، ۱۳۷۲: ۲۶۲) در ادامه بیان می‌کند که ابن‌مقله حضرت علی (ع) را در خواب دید که خطوط ثلث، محقق و نسخ را به او آموخت. (گواشانی هروی، ۱۳۷۲: ۶۳) در مورد خواب ابن‌مقله در فوایدالخطوط نیز آمده است که مدت‌ها بعد از حضرت علی (ع) و در زمان خلفای بنی‌عباس شخصی ابن‌مقله نام حضرت امیر را در خواب می‌بیند و از ایشان اجازه می‌یابد که در خط کوفی دخل و تصرف نماید و پس از اندک مدتی توانست تغییراتی را در آن خط پدید آورد و مدت مدیدی از عمر خود را در تکمیل آن گذرانید و اینچنین وضع خط را آسان‌تر و روشن‌تر نمود. (بخاری، ۱۳۷۲: ۳۶۱)

قطب‌الدین قصه‌خوان از جمله کسانی بود که در عصر صفوی دیباچه‌ای را تهیه نمود. وی پس از حمد خدا می‌گوید اولین چیزی که خدا خلق کرد قلم بود چنانچه قرآن کریم در مورد آن صریح صحبت می‌کند و حدیثی را از پیامبر در این مورد نقل می‌کند. (قصه‌خوان، ۱۳۷۲: ۲۷۹) در ادامه نیز احادیثی را در حرمت قلم نقل می‌کند از جمله اینکه هرکس نام خدا را به زیبایی بنویسد وارد بهشت می‌شود (قصه‌خوان، ۱۳۷۲: ۲۸۱) و حضرت علی (ع) خط کوفی را به زیبایی می‌نوشت. (قصه‌خوان، ۱۳۷۲: ۲۸۱) محمود بن محمد نیز در قوانین الخطوط بعد از حمد خدا و نوشتن آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» به تقدس خط اشاره دارد. (محمود بن محمد، ۱۳۷۲: ۲۹۱) سپس با نوشتن آیاتی چون «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» و ذکر احادیثی از پیامبر، در آموختن خط تأکید می‌کند. (محمود بن محمد، ۱۳۷۲: ۲۹۴) باتوجه‌به مطالب این نوع از تاریخ‌نگاری‌ها، روایت‌ها بیشتر جنبه دینی دارد و به دنبال تقدس بخشیدن به فراگیری خط و زیبا نوشتن آن است و همین امر موجب تفاوت‌هایی بین رساله‌های خوشنویسی و سایر تاریخ‌نگارها شده است؛ برای مثال نگاه مورخان تاریخ‌نگاری‌های سیاسی و هنر به تاریخ خط وسیع‌تر است و به‌مواردی چون احوالات خوشنویسان، خطوط اسلامی و خطوط دیگر ملل دیگر اشاره کرده‌اند، درحالی‌که در رساله‌های خوشنویسی وجوه معنوی خط را بیشتر لحاظ کرده‌اند.

موضوع اصلی رسالات این عصر اکثراً به خوشنویسی و تعلیم آن ارتباط دارد و تعداد اندکی از آنها به نگارگری پرداخته است. گواشانی و قصه‌خوان از معدود افرادی بوده‌اند که به نقاشی و جنبه مذهبی و روایی آن اشاره داشته‌اند. وی گزارش می‌دهد که اولین کسی که از نقاشی برای تذهیب کتاب قرآن استفاده کرد، حضرت علی (ع) بود و چند نوع برگه نقاشی را از اختراعات آن حضرت می‌داند. در مورد محدودیت شرعی نقاشی در گزارشی می‌نویسد: «و اگرچه تصویر را به ظاهر شرع سر خجالت در پیش است اما آنچه از کتب اکابر مستفاد می‌گردد مال این کار منتهی به حضرت پیغمبر می‌شود.» (گواشانی

هروی، ۱۳۷۲: ۲۶۷) گواشانی در داستانی نقل می‌کند که برخی از مسلمانان بعد از پیامبر برای ترویج اسلام به دربار هرقل امپراطوری روم می‌روند که در آنجا او تصویری از حضرت آدم و پیامبر (ص) را به آنان نشان می‌دهد. (گواشانی هروی، ۱۳۷۲: ۲۶۷) هرقل نیز از دانیال پیامبر نام می‌برد که از خزائن نقاشی نگهداری کرده است (گواشانی هروی، ۱۳۷۲: ۲۶۸) قطب‌الدین قصه‌خوان نیز در دیباچه خود علی (ع) را از جمله مذهب‌ان اولیه قرآن می‌داند. (قصه‌خوان، ۱۳۷۲: ۲۸۲) با بررسی رسالات هنری این دوره خواننده به غالب بودن مباحث خوشنویسی نسبت به سایر هنرها و رویکرد معنوی این منابع به خط و خوشنویسی پی می‌برد.

همان‌طور که پیشتر گفته شد این متون نیز به تحریم هنر نگارگری اشاره کرده‌اند. هرچند قرآن حکمی درباره حرام بودن نقاشی ندارد، اما برخی از اهل حدیث، احادیثی مبنی بر تحریم نقاشی موجودات زنده یا ساختن از روی آنها را به پیامبر (ص) منسوب می‌کنند، اما بعضی دانشمندان دوران جدید عقیده دارند که حدیث‌های منسوب به ایشان در این باره صحیح نیست. به هر حال، حقیقت امر هرچه باشد، حدیث‌های منسوب به پیامبر در تحریم نقاشی خواه صحیح باشد یا ناصحیح نقش انکارناپذیری داشته است. (محمدحسن، ۱۳۸۸: ۶۳) به نظر می‌رسد این ممنوعیت، نوعی پیشگیری از شرک و بت‌پرستی است که دامن‌گیر ادیان دیگر شده است. از این رو در مساجد و اماکنی که به عبادت خدا پرداخته می‌شود به کشیدن نقش هر موجود و شیء مشخصی منع شده است. (شاد قزوینی، ۱۳۸۲: ۶۳-۶۲) که بی‌شک این تحریم در بازتاب اخبار هنر نگارگری در رسالات و تاریخ‌نگاری‌های این دوره تأثیرگذار بوده است.

موسیقی نیز از لحاظ تحریم دینی در مقایسه با نگارگری وضعیت بدتری داشت، اما با این وجود در عصر صفویان به دلیل اهمیت هنر موسیقی، رسالات متعددی در حلال و حرام بودن موسیقی به زبان عربی و فارسی به رشته تحریر درآمد. از جمله این رسالات می‌توان به «رساله در علم موسیقی» موجود در کتاب «مجمع‌الحکم» اشاره نمود (بی‌نام، ۱۰۶۹: ۵۰۶-۴۹۹) ابن حجر هیثمی (مرگ: ۹۴۵ شمسی) نیز در کتابی به نام «کَفُّ الرُّعَاعِ عَنْ مُحَرَّمَاتِ اللَّهِ وَالسَّمَاعِ» به نهی از نواختن بر آلات موسیقی، به‌ویژه سازهای کوبه‌ای پرداخته است که در آن زمان رواج داشته و در واقع نظر وی ردی بر سماع صوفیان بوده است. (ابن حجر هیثمی، ۱۰۰۶ق: ۱۵۷-۳) باتوجه به برخی آیات (آیه‌های ۷۲ سورة فرقان، ۳۰ سورة حج، ۳ سورة مؤمنون و ۶ سورة لقمان) و روایات، چون تأثیر سوء موسیقی موجب گرایش انسان به فساد، فحشا و غفلت از یاد خدا می‌شد، موجب گردید که حرمت موسیقی از بین برود و این امر در تحریم موسیقی در جامعه و منابع تاریخ‌نگاری دخیل بوده است.

۴. ارزیابی تأثیر مذهب در هنر عصر صفوی باتکیه بر سفرنامه‌ها

با ایجاد وحدت سیاسی و ثبات نسبی توسط صفویان و مطرح‌شدن آنها به صورت یک قدرت سیاسی و رقیبی قوی برای عثمانی‌ها، اروپاییان به دلایل سیاسی، تجاری و مذهبی، خود را ناگزیر دیدند که با صفویان ارتباط برقرار کنند. از این رو سیاحان مختلفی با نیت و علایق گوناگون به ایران سفر کردند و هرکدام گزارش‌ها و سفرنامه‌هایی از خود به جای گذاشتند که دربارهٔ اوضاع ایران عصر صفوی در شمار متون تاریخی مهم به‌شمار می‌روند. (ثواقب، ۱۳۸۷: ۱۰۳) برخی از این سفرنامه‌ها به فارسی ترجمه شده است. سفرنامه‌های سیاحان، بازرگانان و سفرای سیاسی دولت‌های اروپایی از منابع ارزشمند در خصوص بحث و تفحص و تحقیق در مسائل گوناگون است. این سفرنامه‌ها اطلاعات مفیدی از وضعیت تجاری، سیاسی، جغرافیا، آداب و رسوم، علوم طبیعی، تاریخ هنر و آثار و ابنیه‌ها و موارد دیگر ارائه می‌دهند. سفرنامه‌ها در مورد تاریخ هنر، مشاهدات جالبی از خود برجای گذاشته‌اند که برای شناخت هنر و تأثیر مذهب بر تاریخ‌نگاری هنر این عصر مطالب بسیار مفیدی را مطرح کرده‌اند، اما در مورد ذکر روایات دینی و مذهبی نسبت به دیگر تاریخ‌نگاری‌های موجود مطالب کمتری را نقل کرده‌اند.

شاردن^۱ (مرگ: ۵ ژانویه ۱۷۱۳ میلادی) در سیاحت‌نامه خود در مورد تقدس و جایگاه معنوی هنر خوشنویسی آورده است که در میان مسلمانان کاغذ و به‌ویژه مکتوبات چیز مقدسی به‌شمار می‌رود و آنها مدعی هستند که سوزاندن، پاره کردن و یا دور انداختن یک نوشته مکروه یعنی خلاف شرافت (شریعت) و کاری ناپسند است و اگر در موارد کثیفی به‌کار رود، زشتی آن بدتر خواهد بود، زیرا ممکن است نام خداوند یا امامان دوازده‌گانه بر روی آن نوشته شده باشد. (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵: ۷۸-۷۷) شاردن در جای دیگر حرف خود را نقض می‌کند و در مورد خط ایرانی معتقد است که اصالت الهی ندارد و می‌گوید مسلمانان به اصالت الهی کتابت اعتقادی ندارند. وی علت این امر را تغییرات فراوان در شکل و ترتیب حروف می‌داند که به مرور زمان در آن رخ داده است. سپس می‌نویسد خط اولیه اعراب از خط کوفی گرفته شده و بدشکل و فاقد زیبایی است و حروف کنونی سیصد سال بعد از پیامبر (ص) توسط ابن مطاع اختراع شده و سپس توسط ابن‌بویه تذهیب و آرایش یافته و نسبت به خط کوفی بسیار زیباتر شده است. (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵: ۶۲-۶۱) برخلاف نویسندگان ایرانی که آیات و احادیث فراوانی را در تقدس خط ذکر کرده‌اند، شاردن فرانسوی که راجع به فرهنگ و دیگر جنبه‌های جامعه ایرانی تحقیقاتی را در عصر صفوی انجام داده و تنها حاصل مشاهدات و تحقیقات خود را در سفرنامه‌اش آورده است، از

آیات و احادیثی که در حمایت خط و نوشتن وجود داشته است اطلاعی ندارد، زیرا تحول در نگارش خط در جامعه اسلامی لزوماً ارتباطی به تقدس یا اصالت الهی ندارد، بلکه ابداع خطوط مختلف برای سهولت در نوشتن و خواندن بوده است و گاهی نیز برای زیبا نوشتن این ابداعات صورت گرفته است و منظور از تقدس خط ثبت آیات و احادیث و تأثیر نوشتن بر تعالی انسان است. بنابراین هدف سیاحان بررسی علمی هنر و یا تأثیر مذهب بر هنر نبوده است بلکه برخی از شنیده‌ها و دیده‌های خود را ثبت کرده‌اند.

کمپفر^۱ (مرگ: ۲ نوامبر ۱۷۱۶) نیز در سفرنامه‌اش از خط و خوشنویسی در ایران غافل نبوده و مطالبی را نقل می‌کند. وی پس از توضیح در مورد خط و نقش اسلام در ترویج آن در سرزمین‌های اسلامی، تعدادی از خطوط و کاربرد آنها را نقل می‌کند. وی به اشتباه خط کوفی را از مخترعات حضرت علی (ع) می‌داند. وی اشاره می‌کند که ایرانیان عصر صفوی آن را قدیمی‌ترین خط دوره اسلام می‌شمارند. سپس می‌گوید: «من فقط بر بالای برج‌ها و مقابر قدیمی نمونه‌های این خط را دیده‌ام و علت این است که از مدت‌ها پیش استعمال آن به کلی متروک شده است». (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۶۹) وی علت اصلی متروک شدن خط کوفی که دشواری آن در نوشتن و خواندن (به علت عدم اعراب‌گذاری) است را ذکر نمی‌کند. زیرا اطلاعات کمپفر بیشتر به مشاهدات و شنیده‌های او تکیه دارد و او هم به مانند شاردن تحقیقات جامعی در مورد نقش و تأثیر مذهب در هنر و تاریخ‌نگاری هنر انجام نداده است.

شاردن فرانسوی در مورد انواع خط و کارکرد آنها به‌خصوص خطوطی که کاربرد مذهبی دارد می‌گوید: در میان ایرانیان و اعراب هفت قسم خط وجود دارد، از جمله: نسخ، نستعلیق، دیوانی، قرمطی، ثلث، میر و یاقوتی. درجایی دیگر از اثرش نیز خطوط ایرانی و کارکرد آنها را هشت قسم دانسته و در خوشنویسی ایرانیان را برتر از اعراب می‌داند. این هشت نوع خطی که نام می‌برد عبارت‌اند از: نسخ که مخصوص نوشتن قرآن و تمام نوشته‌های عربی است، تعلیق مخصوص زبان فارسی و مورد استفاده همگان است، نستعلیق مخصوص استساخ کتاب‌ها، شکسته مخصوص نگارش دفاتر ثبت و حقوقات دولتی است، خط سیاه مخصوص مراسلات و مکاتبات بوده و ثلث خطیست ریز و ظریف، کبار رسم الخط بزرگیست و مخصوص فرامین پادشاهان و دیگر اسناد سلطنتی و نامه‌های وزیران و تمام نوشته‌هایی است که با علامات ایشان نگاشته می‌شود. هشتمین خط، خط کوفی است که خط مسلمانان

۱. Camper

اولیه و کتابت قرآن بوده است و امروزه بیشتر در کتیبه‌نگاری‌ها متداول است. (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵:

(۴۱-۸۱)

نگارگری اسلامی در میان متون این عصر از ارزش و جایگاه والایی برخوردار است، به گونه‌ای که بعد از فن خوشنویسی، از لحاظ اهمیت در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. این اهمیت از آنجا بیشتر نمایان و درخور ارزش است که هنوز تا حدودی بحث صورت‌گیری و تحریم تصاویر در ایران اسلامی دوران صفوی نیز مطرح بوده است. محدودیت‌های فقهی و مذهبی بر جایگاه عمومی هنرمندان نقاش موثر بود. در طول تاریخ شکل‌گیری هنر اسلامی، محدودیت تصویرگری تأثیر عمیقی بر تصویرگرایی واقع‌گرایانه در هنر اسلامی داشته است. گرچه اصالت روایات یا تفاسیر قرآنی در این باره همواره محل مناقشه و گاه تردید جدی بوده است. (محمدحسن، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۴، ۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۸-۱۸) با این حال اگر آن را در مقایسه با سایر هنرها از جمله معماری و موسیقی بسنجیم، نگارگری در جایگاه بس مهم‌تری قرار دارد. زیرا شدت تحریم موسیقی بیشتر بوده است به گونه‌ای که روحانیون و اشخاص مذهبی از شنیدن صدای آلات موسیقی نیز دوری می‌کردند. (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵: ۱۱۴) در دوره صفویه این محدودیت‌های دینی و مذهبی بیشتر در جامعه غیر دربار رایج بود و از این رو تحریم نگارگری و تصاویر در دوره صفوی رواج داشته است. شاردن گزارشی در این مورد نقل می‌کند که خود شاهد این جریان بوده است. وی در سرکشی به منزل یکی از بزرگان این عصر به نام میرزا رضی در سفرنامه‌اش می‌نویسد:

خانه کوچک و پاکیزه سراسر آراسته به نقش و نگار و کتیبه‌ها است. نکته‌ای که نظرها را به خود جلب می‌کند وجود بعضی از تالارهای دارای کاشی‌های منقش و مصوری است، که فقط یک چشم در تصاویر آنها مشاهده می‌شود و علت این کار آن است که بتوان در این مکان‌ها بدون دغدغه خاطر نماز خوانده شود. علت این امر به ممنوعیت تصویرگری در اسلام برمی‌گردد، زیرا مسلمانان تصاویر را مکروه می‌شمارند، تاجایی که بعضی از آنها مدعی هستند که اقامت در منازل مصور و منقش معصیت به‌شمار می‌آید و همگی اعتقاد دارند، که عبادات، ادعیه‌ها و اذکاری که در اینگونه منازل انجام می‌شود، بی‌فایده است و به هیچ وجه مقبول درگاه خداوند قرار نمی‌گیرد. مسلمانان در این مورد استدلال می‌کنند، که بیم آن است که به هنگام ادای ادعیه و عبادات یک نوع تصور جسمانی نقاشی‌های مزبور در اندیشه انسان پدید آید. برای رفع این محذور همیشه و در همه جا و هنگامی که در یک محل سکونت می‌گزینند، اگر در آنجا

تصاویر و تمثال‌هایی ببینند، به سرعت چشم چپ آنها را با نوک چاقو خراب می‌کنند. میرزا رضی، که خوب متوجه این مسئله بود، پیش‌تر به نگارگر دستور داده است که در تمام تصاویر فقط یک چشم را ترسیم کنند. علمای دینی مدعی هستند که با انجام این کار سکونت در منازل، مصور و منقش گناه به حساب نمی‌آید، زیرا نگاره‌ها بدین طریق ناقص، ناهنجار و بدترکیب می‌شوند و هیچ چیز را نمایش نمی‌دهند. (شاردن، ۱۳۴۵، ج ۷: ۷۱-۷۰)

بنابراین در یک نگاه کلی نقاشی به دلایل مذهبی در میان توده مردم اهمیتی نداشت و اگر حمایت رسمی و اداری صفویان و اشراف و شاهزادگان از آنها نبود، نگارگری چندان اعتباری نداشت. هنر نقاشی با وجود چنین محدودیت‌هایی به واسطه کاربردهای خاص خود، برای ترسیم پیروزی و شکوه سلطنت، نقاشی آثار ادبی و اسطوره‌های شاهنامه و مجالس بزمی و امثالهم در دربار جدی گرفته شد.

موسیقی عصر صفوی در سفرنامه‌های اروپائیان در مقایسه با سایر تاریخ‌نگاری‌های عصر صفوی بازتاب بیشتری داشته است. (نعمتی، شهیدانی و ثواقب، ۱۴۰۰) هرچند موسیقی در عصر صفویه شدیداً تحت تأثیر باورهای مذهب و تصمیم‌های شاهان صفوی قرار داشت اما در سفرنامه‌های جهانگردان اروپایی - که به دلایل مختلف سیاسی و نظامی، تجاری و مذهبی عازم ایران می‌شدند - به دلیل متأثر نبودن از مذهب رسمی کشور و علاقه‌مندی به مسائل فرهنگی، مشاهدات ارزشمندی در هنر موسیقی ثبت شده است. سفرنامه‌ها به‌رغم اطلاعات تاریخی نسبتاً زیادی که درباره موسیقی ایران عصر صفوی ارائه داده‌اند، اما این تنها بازتاب مشاهدات سیاحان است و تحقیق جامعی از موسیقی به‌خصوص نقش و تأثیر مذهب بر موسیقی در این نوع از تاریخ‌نگاری‌ها گزارش نشده است.

سیاحان اروپایی در لابه‌لای اخباری چون کارکرد موسیقی در عصر صفوی و معرفی سازها و کیفیت آنها، گاه از تأثیر منفی مذهب بر رشد موسیقی در طبقات مختلف جامعه و تاریخ‌نگاری‌های این عصر نکاتی را نقل می‌کنند که در بررسی نقش مذهب بر جایگاه هنر موسیقی و تاریخ‌نگاری هنر موثر است، به‌گونه‌ای که مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر جایگاه اجتماعی موسیقی و ثبت آن در این عصر، مذهب بود؛ به‌عنوان مثال شاردن گزارش می‌دهد که وضعیت اجتماعی موسیقی در مشرق زمین همانند خود هنر موسیقی است؛ یعنی نواختن و آموختن موسیقی خلاف ادب، و حتی کاری بدتر به حساب می‌آید، زیرا به‌علت مخالفت مذهب استفاده از آن حرام است. در نتیجه این امر، روحانیون و اشخاص مذهبی حتی از شنیدن صدای ابزارهای موسیقی نیز اجتناب می‌کردند. از این‌رو، شاردن اعتقاد دارد که به‌علت

محدودیت‌های مذهبی فن موسیقی در ایران، همانند اروپا رشد نیافته و پیشرفتی نکرده‌است. (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵: ۱۱۴) تارهای آلات موسیقی ایرانی همانند سازهای اروپایی زهی نبود؛ بلکه از رشته‌های ابریشم خام تابیده‌شده و یا مفتول‌های برنجی استفاده می‌کردند، زیرا در آن زمان به‌علت مذهبی و به-عقیده سازندگان ایرانی، به‌کاربردن و دست‌زدن به اجزای حیوانات بی‌جان نجس و از نظر دینی گناه است (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵: ۱۱۵) و به‌همین دلیل از به‌کاربردن آنها امتناع می‌کردند.

براساس گزارش شاردن، در ایران کسانی که در ساخت و نواختن ابزارهای موسیقی بودند از لحاظ اجتماعی افرادی تهی‌دست و بد لباس بوده و از جایگاه اجتماعی خوبی برخوردار نبودند؛ فقط گروهی که در دربار شاهان خدمت می‌کردند از جایگاه شایان توجهی برخوردار بودند، (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵: ۱۱۵) زیرا شاهان برای بالا بردن شکوه دربار خود با همسایگان‌شان و همچنین در مجالس بزمی و رزمی از موسیقی استفاده می‌کردند و این افراد در مقایسه با سایرین از موقعیت بهتری برخوردار بودند. بااین-وجود، اهل موسیقی در دربار نیز، در مقایسه با سایر هنرها و اصناف در جایگاه پایین‌تری قرار داشتند. جملی کارری^۱ (مرگ: ۱۷۲۵ میلادی) گزارش می‌دهد که در مجلس شاهی هرکدام از بزرگان در جایگاهی قرار می‌گرفتند، نوازندگان در قسمت پایین مجلس جای داشتند. (کارری، ۱۳۸۳: ۱۳۷) کمپفر می‌نویسد در دوره شاه سلیمان (حک: ۱۰۴۶-۱۰۷۳ شمسی / ۱۶۶۶-۱۶۹۴ میلادی) حدود چهل نقاره‌چی، شیپورزن و نوازندگان آلات دیگر وجود داشتند که حقوقشان از بودجه‌ای که برای قوالان در نظر گرفته شده بود پرداخت می‌شد. لفظ قوال به مردم بدکاره بدنام نیز اطلاق می‌شد. (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۵۲) این گزارش نشان می‌دهد با اینکه اهل موسیقی در دربار نسبت به هم‌صنفان خود در جامعه صفوی از جایگاه خوبی برخوردار بودند، اما محدودیت‌های مذهبی نیز در دربار گریبان آنها را گرفته و این قشر را با افراد بدکاره در یک ردیف قرار داده است. سفرنامه‌ها به‌عنوان نوعی از متون تاریخ‌نگارانه نسبت به سایر تاریخ‌نگاری‌ها اخبار بیشتری از موسیقی و هنرمندان این رشته را گزارش کرده‌اند. این امر به گرایش مذهبی سیاحان مرتبط است، زیرا آنها با توجه به اینکه مسلمان نبودند به محدودیت‌های مذهبی در مورد موسیقی توجهی نمی‌کردند و بسیاری از اخبار مربوط به موسیقی از جمله محدودیت‌های مذهبی را در آثار خود بازتاب می‌دادند و به‌همین جهت این آثار برای بررسی تأثیر مذهب بر تاریخ‌نگاری هنر و موسیقی ارزشمند هستند.

۵. ارزیابی تأثیر مذهب در هنر عصر صفوی باتکیه بر تذکرها

در عصر صفویه هم، تذکرهاى زیادی از مشاهیر و شاعران این عصر به رشتهٔ تحریر درآمد. تذکرها که اغلب به شرح احوال شاعران، دانشمندان یا عارفان و مشایخ صوفیه نوشته شده‌اند، در بررسی مباحث تاریخ هنر نیز کاربرد دارد، زیرا در خلال معرفی و شرح حال افراد، گاه نام کسانی که در رشته‌های مختلف هنری صاحب مهارت بوده‌اند را هم ذکر می‌کردند. اما در مورد روایات مذهبی، تعداد بسیار محدودی به تأثیر این روایات بر تاریخ هنر اشاره کرده‌اند و بیشتر تنها به ذکر نام و برخی از فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی آنان بسنده کرده‌اند. برخی تذکره‌هایی مهم این عصر مانند: تذکره مجمع‌الخواص از صادقی بیگ افشار، تذکره نصرآبادی، تذکره عرفات‌العاشقین و تحفه سامی به نقش مذهب در تاریخ-نگاری هنر یا هنرهای مختلف اشاره‌ای ندارند، زیرا هدف اصلی آنها ثبت تاریخ هنر نبوده است، بلکه شاعرانی که در هنر مهارت داشته‌اند را ذکر کرده‌اند.

در میان تذکرها تنها تذکره الخطاطین از محمد صالح اصفهانی مربوط به اواخر دورهٔ صفویه مطالب اندکی از تأثیر مذهب و روایات مذهبی بر رشد هنر و تاریخ‌نگاری دارد. این اثر هم، در ذکر چگونگی ابداع خط و متقدمین اطلاعاتش را از گلستان هنر گرفته است. وی طهمورث دیوبند را مخترع خط می‌داند. همچنین احادیثی را در تقدس خط بیان می‌کند و سپس علی (ع) را واضع خط کوفی می‌داند. ابن مقله را در عصر عباسیان واضع خط ثلث و نسخ معرفی، و علی بن بواب را واضع خط محقق و ریحان می‌داند و واضعان خط توقیع، رقاع و تعلیق را نامعلوم معرفی می‌کند. (اصفهانی، ۱۳۸۵-۱۳۸۴: ۱۷) از نظر مقایسه، تذکرها نسبت به سایر تاریخ‌نگاری‌ها اطلاعات بسیار کمتری را از نقش و تأثیر مذهب بر تاریخ‌نگاری هنر ارائه می‌دهند و فقیرترین نوع آن برای موضوع مورد پژوهش این مقاله است.

جدول شماره ۱: اشاره تاریخ‌نگاری‌ها به نقش مذهب در هنر عصر صفوی

تذکره‌ها	سفرنامه‌ها	رساله‌های هنری	تاریخ‌نگاری هنر	تاریخ‌نگاری سیاسی	
دارد	دارد	دارد	دارد	دارد	خوشنویسی
—	دارد	دارد	—	—	نگارگری
—	دارد	دارد	—	دارد	موسیقی

تاریخ‌نگاری دوره صفویه به مانند ادوار پیشین تحت تأثیر مفاهیم مذهبی بود. با رسمی شدن مذهب تشیع، این علم در خدمت ایدئولوژی صفویان قرار گرفت. اخبار مربوط به تاریخ هنر از جمله مباحث بازتاب یافته در تاریخ‌نگاری این عصر بود. هنرمندان در این عصر با توجه به حمایت‌های دربار، از طبقات مورد توجه بودند که احوالات آنها در تاریخ‌نویسی‌های این عصر بازتاب یافته است. تأثیر مذهب بر تاریخ‌نویسی، اخبار مربوط به هنرمندان در اشکال گوناگون تاریخ‌نگاری‌های این عصر بازتاب یافته است. کیفیت تأثیر مذهب بر تاریخ‌نگاری و هنرهای مختلف و جایگاه آنها در جامعه و تاریخ‌نگاری‌های هنر متفاوت است. برای مثال: برخی از تاریخ‌نگاری‌های سیاسی به صورتی مختصر در لابه‌لای مطالب مربوط به هنرمندان، به تأثیر مذهب در هنرها پرداخته‌اند. در این میان خوشنویسی به علت تقدسی که دین به آن داده از اهمیت بیشتری در این آثار برخوردار است. در مورد موسیقی نیز به علت تحریمی که بر اساس آیات قرآن و روایات بر آن اعمال شده بود به اخباری چون طرد هنرمندان این رشته در دربار برخی از پادشاهان اشاره شده است. در مورد نگارگری جز احوالات نگارگران مطلبی را ارائه نکرده‌اند.

تأثیر مذهب بر هنرهای گوناگون با توجه به تاریخ‌نگاری‌ها و نگاه مورخان در ثبت اخبار هنر متفاوت است. ثبت اخبار مربوط به هنرمندان در منابع تاریخی با توجه به هدف و رویکرد مورخان متفاوت است و همین امر موجب شده است که این آثار به طور یکسان به هنرهای خوشنویسی، نگارگری و موسیقی نپردازند. در تاریخ‌نگاری‌های هنر به خصوص در مقدمه کتاب‌های گلستان هنر و مناقب هنرواران به تقدس خط و خوشنویسی از نظر پیامبران و امامان و ضرورت خط خوش در نوشتن متون مذهبی و کتابه‌های عمارت‌ها اشاره شده است و از پرداختن به نگارگری از منظر مذهبی غافل بوده‌اند و به دلیل اهمیت مذهبی خوشنویسی تقریباً سه چهارم از این آثار به خوشنویسی اختصاص داده شده است. رساله‌های هنری نیز در رویکرد معنوی‌تری نسبت به دیگر آثار تاریخ‌نگاری هنر، در درجه نخست به خوشنویسی و اهمیت آن در نزد خداوند، پیامبران و امامان پرداخته است و سپس به نگارگری و اهمیت آن در تذهیب قرآن اشاره کرده و علی (ع) را به عنوان اولین مُدب در جهان اسلام معرفی نموده است هرچند به محدودیت شرعی این نوع از هنر نیز اشاره شده است.

در رسالات موسیقی نیز به محدودیت‌های مذهبی این فن پرداخته شده است. سفرنامه‌ها به دلیل متأثر نبودن از مذهب رسمی کشور از دیگر منابع با اهمیت تاریخ‌نگاری هنر هستند. این منابع نیز در لابه‌لای اخبار مربوط به اهل هنر در مواردی مختصر تقدس کتابت در نزد ایرانیان و محدودیت‌های

شرعی در نگارگری و موسیقی و نتایج این امر در اجتماع را گزارش کرده‌اند. تذکرها نیز به‌عنوان ضعیف‌ترین نوع منابع در مورد این پژوهش تنها به تقدس مذهبی خوشنویسی اشاره کرده‌اند. کمیت و کیفیت هنرهای خوشنویسی، نگارگری و موسیقی در اشکال مختلف تاریخ‌نگاری متفاوت است. خوشنویسی به‌عنوان هنری که پشتوانه مذهبی داشته از بیشترین حمایت‌های مذهبی در تاریخ‌نگاری هنر برخوردار بوده است. نگارگری نیز علی‌رغم اخبار متعددی که در تاریخ‌نگاری‌ها وجود دارد، تنها در رساله‌های هنری و سفرنامه‌ها به تأثیر مذهبی بر این هنر اشاره شده است، اما با توجه به حساسیت شرعی و محدودیتی که بر موسیقی بود، در تاریخ‌نگاری‌های سیاسی، رساله‌های هنری و سفرنامه‌ها گزارش‌های بیشتری از محدودیت این هنر ارائه شده است. خلاصه کلام اینکه در عصر صفویه با رشد تاریخ‌نگاری و با توجه به رویکرد مورخان در آثار خویش اخبار مربوط به انواع هنر متفاوت بود. این تفاوت‌ها به‌گونه‌ای بود که هر هنری که بیشتر می‌توانست مفاهیم مذهبی را انتقال دهد با حمایت اقشار مختلف مواجه می‌شد. خوشنویسی با توجه به نقشی که در ثبت قرآن و احادیث داشت همواره محبوبیت خاصی در نزد هنرمندان، دربار و مردم داشت و در مقایسه با سایر هنرها بیشترین روایات از این رشته هنری در تاریخ‌نگاری‌ها به ثبت رسیده است. اما هنرهایی چون نگارگری و موسیقی با حساسیت‌های مذهبی مواجه بود و همین امر فراز و فرودهایی برای این هنرها به وجود آورد و در ثبت اخبار این هنرها در کتب تاریخی نیز تأثیر بسزائی داشت.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آرام، محمدباقر (۱۳۸۶). اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تهران، امیرکبیر.
- آژند، یعقوب (زمستان ۱۳۷۷). «تاریخ‌نگاری هنر ایران»، هنرهای زیبا، ش ۵ و ۴، صص ۲۱-۱۶.
- آیت‌اللهی، حبیب‌الله (۱۳۹۲). «مروری بر تاریخ نگارگری ایرانی - اسلامی»، موجود در کتاب جستارهایی در هنر اسلامی، به اهتمام هادی ربیعی، تهران، متن.
- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد (بی‌نا). کف‌الرعا عن محرمات اللهو والسماع، نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس، تاریخ کتابت ۱۰۰۶ قمری، شماره دستیابی ۱۶۷۴۶-۵، ۳-۱۵۷.
- اسماعیلی، رفیع‌الدین (بهار ۱۳۹۵). «بررسی رابطه هنر و دین از منظر سیدحسین نصر و سیدمرتضی آوینی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۲، صص ۱۳۲-۱۰۹.

- احسنت، ستاره و گودرزی سروش، محمد مهدی (۱۳۹۶). «تجلی مفهوم تقدس در تلاقی خوشنویسی و کتیبه نگاری اسلامی»، فصلنامه نگره، ش ۴۴، صص ۱۳۰-۱۱۳.
- اصفهانى، محمد صالح بن ابوتراب (تابستان-زمستان ۱۳۸۴-۱۳۸۵). «تذکره الخطاطین»، به کوشش پژمان فیروزبخش، نامه بهارستان، س ۶، ش ۱-۲، دفتر ۳۴ و ۱۱-۱۳.
- بخاری، محمد (۱۳۷۲). فواید الخطوط، موجود در کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی از نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- بی نام (بی نا). مجمع‌الحکم، نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس، تاریخ کتابت ۱۰۶۹ قمری، شماره بازیابی ۵۰/۵۱۸۰، ۴۹۹-۵۰۶.
- ترکمان، اسکندربیک (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای عباسی، تهران، امیرکبیر.
- ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۷). منابع و مآخذ تاریخ صفویه، شیراز، میترا.
- جملی کارری، جوانی فرانچسکو (۱۳۸۳). سفرنامه، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران، علمی و فرهنگی، ج ۲.
- خواندمیر، امیر محمود (۱۳۷۰). تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، تصحیح محمدعلی جراحی، تهران، گستره.
- رستگار جویباری، ولی‌الله (۱۳۷۶). هنر و هنرمندی در نظام اسلامی، تهران: عقیدتی سیاسی نیروی هوایی ارتش.
- روملو، حسن‌بیگ (۱۳۸۴). احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، اساطیر.
- شاردن، ژان (۱۳۳۸). سفرنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ج ۵.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵). سفرنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ج ۷.
- شاد قزوینی، پریسا (۱۳۸۲). «هنر اسلامی در سه شاخه هنری خوشنویسی، تذهیب و نگارگری با نگاه غیب و شهود»، مدرس هنر، ش ۳، صص ۷۱-۶۱.
- شیرازی نویدی، عبدی‌بیگ (۱۳۶۹). تکمله الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، نی.
- صفت‌گل، منصور (۱۳۸۸). «تاریخ‌نویسی در ایران عصر صفوی؛ سال‌های ۱۱۴۸-۱۰۳۸ قمری، مراحل و گونه شناسی»، پژوهش‌های علوم تاریخی، ش ۱، صص ۸۴-۶۵.
- صفوی، طهماسب (۱۳۶۳). تذکره شاه طهماسب، مقدمه ام‌الله صفری، تهران، شرق.
- طباطبایی، صالح (۱۳۸۸). مجموعه مقالات نگارگری در نظر و عمل، تهران، فرهنگستان هنر.

- عالی‌افندی، مصطفی (۱۳۶۹). مناقب هنروران، تهران، سروش.
- عکاشه، ثروت (۱۳۸۰). نگارگری اسلامی، ترجمه غلامرضا تهامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- عقیلی رستم‌داری، حسین (۱۳۷۲). خط و مرکب، موجود در کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی؛ مشهد، آستان قدس رضوی.
- فرنی، اریک (۱۳۸۳). «روش‌های تاریخ‌نگاری هنر و سیر تحو، تهران، بی‌نا، ج ۲.
- فغفور مغربی، حمید (پاییز ۱۳۸۶). «جستاری درباره موسیقی و معیارهای آن در اسلام»، نشریه هنرهای زیبا، ش ۳۱، صص ۱۲۹-۱۲۱.
- قدیمی قیداری، عباس (زمستان ۱۳۹۵). «نگاهی به تاریخ‌نگاری در دوره‌های صفوی و عثمانی؛ قرن دهم تا دوازدهم»، روابط فرهنگی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ش ۴، صص ۸۲-۶۹.
- قصه‌خوان، قطب محمد (۱۳۷۲). دیباچه؛ موجود در کتاب آرای و تمدن اسلامی اثر نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران، خوارزمی.
- کوئین، شعله آلیسیا (۱۳۸۸). تاریخ‌نویسی در روزگار فرمانروایی شاه‌عباس صفوی، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه اصفهان.
- گواشانی هروی، دوست محمد (۱۳۷۲). دیباچه؛ موجود در کتاب آرای و تمدن اسلامی اثر نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مرادی، سعید؛ ستایشی، زهرا (۱۳۹۵). «رابطه هنر و دین»، تهران، دومین همایش سالانه پژوهش‌های معماری، شهرسازی و مدیریت شهری.
- مشکوریان، محمدتقی؛ جعفری، علی اکبر (پاییز ۱۳۹۵). «ظهور طبقه ائمه در ادوار تاریخی و جایگاه آن در تاریخ‌نگاری عمومی دوره صفوی»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، س ۶، ش ۲۳، صص ۸۶-۶۵.
- محمدحسن، زکی (۱۳۸۸). هنر ایران در روزگار اسلامی، ترجمه محمدابراهیم اقلیدی، تهران، صدای معاصر.
- محمود بن محمد (۱۳۷۲). قوانین‌الخطوط، موجود در کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی از نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی.

- مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۴۰). جامع مفیدی، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، چاپخانه رنگین.
- منشی، اسکندریگ (۱۳۷۷). تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.
- منشی قمی، قاضی میر احمد (۱۳۵۲). گلستان هنر، به تصحیح: احمد سهیلی خوانساری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- موسوی فندرسکی، ابوطالب (۱۳۸۸). تحفه‌العالم در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین، به‌کوشش رسول جعفریان، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- مهدوی نژاد، محمدجواد (زمستان ۱۳۸۱). «هنر اسلامی، در چالش مفاهیم معاصر و افق‌های جدید»، هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، س ۱۲، ش ۱۲، صص ۳۲-۲۳.
- نصیری، محمدابراهیم بن زین‌العابدین (۱۳۷۳). دستور شهریاران، به‌کوشش محمدنادر نصیری - مقدم، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۶۸). شاه‌طهماسب، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی، تهران، ارغوان.
- واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲). خلدبرین؛ ایران در روزگار صفویان، به‌کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- هاگدرون، آنت؛ ولف، نوربرت (۱۳۹۴). هنر اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال سوم (دوره جدید) / شماره یازدهم / بهار ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.3.11.6.4

نقد و بررسی کتاب تمدن و ملالت‌های آن

لیلا ایزدپرست^۱ / سید محمدامین حسینی^۲

(۱۵۸-۱۲۸)

چکیده

کتاب تمدن و ملالت‌های آن توسط زیگموند فروید در ۱۹۲۹ میلادی/۱۳۰۸ شمسی نگاشته شد و در ۱۹۳۰ میلادی/۱۳۰۹ شمسی به زبان آلمانی منتشر گردید و آن چنان مورد استقبال قرار گرفت که در کمتر از یک سال، به چاپ دوم رسید و در بسیاری از کشورهای جهان انتشار یافت و از این‌رو، به یکی از آثار پرفروش بدل شد با این وصف، کمتر شاهد نقد علمی آن در مجامع آکادمیک بوده‌ایم در حالی که نقد علمی از این اثر، موجب پیشرفت آن و نویسنده و رفع اشکالات آن می‌شود، در واقع، ارائه نقد علمی، کمکی است به خلق نمونه‌های کیفی‌تری که به رشته تحریر درمی‌آیند. در برخی از موارد نیز، نقد یک اثر به درک بهتر آن کمک شایانی می‌کند. در نقد این کتاب، از تلفیق روش کاوش‌گری انتقادی و نقادی آموزشی استفاده شد که شامل مراحل سه گانه: الف) توصیف و تشریح کتاب، ب) تفسیر کتاب و ج) ارزیابی و تعیین کارایی کتاب است. با توجه به این‌که کتاب تمدن و ملالت‌های آن از جمله پرفروش‌ترین و مورد استقبال‌ترین کتاب‌های فروید محسوب می‌شود، یافته‌های پژوهش نشان داد این اثر نیز مانند سایر آثار، دارای نقاط قوت و ضعف بوده که بخشی از آن، متأثر از دوره زمانی و شرایط حاکم بر آن زمان است.

واژه‌های کلیدی: زیگموند فروید، تمدن، ملالت‌ها، ناخوشی‌ها، نقد کتاب، جامعه متمدن.

۱. دکتری مدیریت بازاریابی و رسانه‌های ورزشی، پژوهشگر گروه تمدن و مدیریت در اسلام، مرکز پژوهشی تمدن اسلامی

و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)، قم، ایران. (نویسنده مسئول) leilaizadparast@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا و پژوهشگر گروه تمدن و سیاست اسلامی،

مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)، قم، ایران. Smhoseini@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۱ نوع مقاله: ترویجی

مقدمه

نقد به معنای شناختن محاسن و معایب است. نقد یعنی خوبی‌ها را از میان بدی‌ها تشخیص دادن؛ که این کار به ارتقای اثر کمک می‌کند؛ زیرا نقد اثربخش، می‌تواند در رفع نقاط ضعف یک اثر مؤثر باشد. بدون شک اگر نقد به صورت اصولی و براساس دستورالعملی صحیح انجام شود به بهتر شدن جایگاه یک اثر در بین آثار مشابه کمک خواهد کرد. نقد می‌تواند شفاهی یا مکتوب، مختصر یا مفصل، توصیفی یا تحلیلی، سطحی یا عمیق، یک‌جانبه یا چندجانبه و سرانجام منصفانه یا مغرضانه و... باشد. زمانی که کتابی را می‌خوانیم و درباره‌اش صحبت می‌کنیم، خواسته یا ناخواسته وارد عرصه نقد شده‌ایم، زیرا: سخن گفتن درباره آثار مختلف معمولاً همراه با شکلی از توصیف و تحلیل یا گونه‌ای از روایت و داوری است. در هنگام گفتگو درباره هر اثر، نخست شمه‌ای از محتوا و مضمون آن را برای شنونده روایت می‌کنیم، بعد هم نظرم‌ان را اعلام می‌کنیم که این ساده‌ترین شکل نقد است. اگر داوری ما به چند جمله و گزاره محدود شود، نقدی مختصر است. اگر با جزئیات بیشتر همراه باشد، مفصل و گسترده خواهد بود. اگر بدون سوگیری و پیش داوری درباره آثار، صحبت کنیم و از دایره انصاف خارج نشویم، آنگاه امید بیشتری برای ارائه یک نقد منصفانه خواهیم داشت. امروزه نقد در تمامی عرصه‌ها از جمله علمی، فرهنگی، سیاسی و... به چشم می‌خورد و در بسیاری از موارد موجب پیشرفت اثر یا نویسنده می‌شود. در تألیف کتاب، نقد به ایجاد آثار جدیدی که با اصول عمومی تألیف کتاب‌های آموزشی دانشگاهی مطابقت داشته باشد، کمک شایانی می‌کند، بنابراین با نقد، همزمان دو هدف دنبال می‌شود: الف. کمک به تکامل در حیطه تألیف کتاب؛ ب. فراهم کردن دیدگاه‌های نوین برای ارائه طرح‌های نو و نمونه‌های جدید که با استانداردهای کتاب علمی مطابقت داشته باشد. (قاسمی، ۱۳۹۴: ۳۵-۳۱)

تحلیل محتوا یکی از مهم‌ترین تکنیک‌های پژوهشی است که بدن‌بال شناخت داده‌ها به منزله پدیده‌های نمادین می‌باشد، که بدون کوچکترین اخلاق در واقعیت‌های اجتماعی به تحلیل آنها می‌پردازد. تحلیل محتوا از پرکاربردترین شیوه‌های پژوهش در تحقیقات اجتماعی، رفتاری و انسانی می‌باشد که از جمله امتیازات این روش بر

سایر روش ها، امکان انجام عملی آن و دور بودن یافته‌های این پژوهش از اعمال نظرهای شخصی است که گاه تا حدودی در سایر روش‌ها به چشم می‌خورد. همچنین، می‌توان کارآمدترین منابع اطلاعاتی را بوسیله روش تحلیل محتوا انتخاب و مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. (ایزدپرست، ۱۴۰۰: ۱۴)

"هارولد لاسول"^۱ (مرگ: ۱۹۷۸ میلادی / ۱۳۵۷ شمسی) دانشمندی است که برخی او را کاشف تحلیل محتوا می‌دانند. وی در این زمینه جمله معروفی دارد و آن اینکه «چه کسی، چه چیزی را از چه مجرای و برای چه کسی و با چه تأثیری می‌گوید؟» (قاسمی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳۵-۱۲۵) در واقع، تحلیل محتوا عناصر محتوای پیام یا "چه را" مشخص می‌کند. تحلیل رسانه مسأله "مجرأ" را مشخص می‌کند و بررسی مخاطب نیز، مفهوم بررسی "چه کسی" را مشخص می‌کند. (قاسمی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳۵-۱۲۵) براساس نظر لاسول، بررسی کتاب ویژگی‌های فنی، محتوایی، مخاطبان و آثار پیام بر مخاطبین کتاب را دربرمی‌گیرد. یکی از محورهای مهم در این زمینه، نقد و بررسی محتوای کتاب است، یعنی محتوای کتاب چه می‌گوید؟ (معمدنژاد، ۱۳۷۱: ۳۴-۳۰) زیگموند فروید^۲ (مرگ: ۱۹۳۹ میلادی / ۱۳۱۸ شمسی) در مطالعه‌ای به بررسی عوامل اثرگذار بر درک محتوای نوشتاری پرداخت و در نهایت این عوامل را به این صورت بیان کرد: ۱. ساختار طراحی ۲. بسامد کلمات ۳. روابط فعل یا اسم ۴. طول جملات ۵. شماره‌بندی جمله‌ها ۶. تنوع یا یکنواختی ساختار جمله ۷. بسامد کلمات مصطلح و نامصطلح. همچنین، وی معتقد است: خواننده در هنگام خواندن متن به دو آستانه تحمل می‌رسد: الف) آستانه بیهودگی، یعنی متن اطلاعات کمی دارد. ب) آستانه پیچیدگی، یعنی زمانی که خواننده به نقطه‌ای می‌رسد که دیگر نمی‌خواهد به خواندن ادامه دهد. البته ناگفته نماند که اطلاعاتی که یادآور تجارب شخصی خواننده متن باشد، روند درک مطالب را آسان‌تر خواهد کرد. (زارعیان، ۱۳۸۲: ۵۴-۳۷)

در رابطه با مفهوم تمدن نیز می‌توان به عقیده فروید اشاره کرد؛ به نظر او کلمه تمدن به مجموعه دستاوردها و نهادهایی گفته می‌شود که زندگی ما را از زندگی اسلاف

1. Harold Lasswell.

2. Sigmund Freud.

حیوانی مان دور می‌کند و دو مقصود دارد: یکی حفاظت از انسان در برابر طبیعت و دیگری تنظیم روابط بین انسان‌ها. تمدن نیرویی است که غرایز ابتدایی را محدود ساخته و آزادی افراد را دستخوش نیروی خود قرار می‌دهد و باز به‌همین جهت است که تمدن همواره از جانب عده‌ای معدود، سخت حمایت شده و در قالب قوانین و مقررات سبب اقتدار، سلطه و نیرومندی آن گروه بر اکثریتی قابل توجه می‌شود. با این توضیح، آشکار می‌شود که تمدن به خودی خود و بدان‌سان که گمان می‌رود محدودیت‌های طاقت‌فرسایی را موجب نمی‌شود و در حقیقت نقایص و معایبی که در تمدن امروزی مشاهده می‌شود، تراویده و پدید آمده از اصل تمدن نیست، بلکه از جانب اعمال‌گران و زورمندان است که برای سودجویی خود از آن بهره‌برداری می‌نمایند. (فروید، ۱۹۳۰: ۱۶-۱۳) یکی از افراد صاحب نظر در حوزه تمدن، زیگموند فروید است که در رابطه با تمدن و چگونگی شکل‌گیری آن کتابی تحت عنوان «تمدن و ملالت‌های آن» نوشته است. وی سرچشمه تمامی رنج‌های بشر را به تمدن و فرهنگ نسبت می‌دهد، یعنی رنجی که انسان با دستان خود بستر آن را فراهم می‌کند. برای بررسی موشکافانه‌تر این ادعا محقق بر آن شد تا به نقد و بررسی کتاب تمدن و ملالت‌های آن بپردازد:

روش‌شناسی

در تحقیق حاضر از روش «کاوش‌گری فلسفی انتقادی» برای نقد و بررسی کتاب استفاده شده است. کاوش‌گری فلسفی انتقادی به معنای وجود اندیشه فلسفی انتقادی بر عمل و جستجوی مبنای منطقی، روش‌های استدلال‌آوری، ارزش‌های راهنما یا هنجارهای حاکم بر اندیشه‌ها و کارهای آموزشی است. (ادموند سی. شورت ۱۳۹۸: ۲۴) مراحل این روش عبارت‌است از: تشریح مفروضات روش‌شناختی و هستی‌شناختی سنت پژوهشی در دست بررسی، مقایسه سنت‌های پژوهشی چندانگانه به‌منظور توجه به مساله تحت رسیدگی و تعیین کارایی شایسته‌ترین پارادایم یا سنت با اعمال معیار پیش‌روندگی (ادموند سی. شورت ۱۳۹۸: ۲۴) مراحل نقادی آموزشی از نظر

ویلرز^۱ (مرگ: ۲۰۰۳ میلادی / ۱۳۸۱ شمسی) شامل مشاهده، توصیف، تفسیر و ارزیابی است؛ از نظر مک‌کاچن^۲، این مراحل عبارت‌اند: توصیف، تفسیر و ارزیابی اثر (بارون، ۱۳۸۷: ۳۷۴) توصیف به معنای به تصویر کشیدن کیفیت موجود اثر، نکات اساسی و مهم آن و همچنین زمینه وسیع‌تری است که آموزش در آن قرار دارد. (ویلرز، ۱۳۸۱: ۳۷۹؛ بارون، ۱۳۸۷: ۳۷۹) تفسیر عبارت‌است از: نسبت‌دادن معانی به موقعیت؛ این معانی می‌توانند از درون یا بیرون حاصل شوند. ناگفته نماند که این گام از نقادی آموزشی نیازمند در نظر گرفتن معیارهایی برای نقد است؛ این معیارها می‌توانند براساس بافت تاریخی، نظریه‌های مختلف علمی و غیره ایجاد شوند. ارزیابی شامل اظهارنظر و عقیده درباره شایستگی و ارزش کل اثر یا اجزای آن است. در پژوهش حاضر مراحل کاوشگری فلسفی انتقادی با مراحل نقادی آموزشی تلفیق شده و قالب کلی آن شامل مراحل سه‌گانه: (۱) توصیف و تشریح (کتاب ۲) تحلیل و تفسیر محتوا و (۳) ارزیابی و تعیین کارایی آن است. در جدول زیر الگوی مورد استفاده برای نقد کتاب حاضر، به ارائه شده است.

الگوی مورد استفاده در نقد کتاب

۱- توصیف و تشریح	۲- تفسیر	۳- ارزیابی و تعیین کارایی
معرفی کتاب	تحلیل و تفسیر کتاب	تعیین نقاط قوت و ضعف کتاب قضاوت درباره کتاب

خلاصه این‌که در این پژوهش، کتاب تمدن و ملالت‌های آن از سه بعد صوری، ساختاری و محتوایی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. معیارهای بخش صوری شامل: «کیفیت چاپی و فنی» و «رعایت قواعد عمومی نگارش و ویرایش» و معیارهای بخش ساختاری شامل: «مقدمه»، «وجود فهرست منابع»، «خلاصه فصول»، «فعالیت‌هایی برای یادگیری» و «سئوالات ارزیابی» است. معیارهای بخش محتوایی نیز، مواردی چون «نظم منطقی مطالب»، «تجزیه و تحلیل علمی مسائل موردنظر»، «نوآوری» و

1. Willis

2. McCutcheon

«جامعیت» را شامل می‌شد. در نهایت، اطلاعات به صورت تحلیل محتوای کیفی آنالیز شده است.

یافته‌ها

۱. توصیف و تشریح (معرفی) کتاب

الف. کتاب تمدن و ملالت‌های آن، اثر زیگموند فروید است، کسی که او را یکی از بزرگ‌ترین نوابغ قرن بیستم و بنیان‌گذار مدرسه روانکاوی روانشناسی می‌دانند. برخی آثار او عبارت‌اند از: یک طرح تحلیل روانی، بازدارنده‌ها، علائم و اضطراب، سخنرانی‌های مقدماتی جدید در زمینه تحلیل روانی و غیره. فروید با رویکردی روانکاوانه کتاب تمدن و ملالت‌های آن را نگاشته است و در آن، فرهنگ و تمدن و چگونگی پدید آمدن آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. محور اصلی این اثر عبارت- است از: بحث درباره تضادی آشتی ناپذیر میان دو نیروی متخاصم در روان بشر که غالب شدن یکی بر دیگری سرنوشت تمدن را تعیین خواهد کرد. این دو نیرو طبق نظریه فروید از سایق عشق و مرگ نشأت می‌گیرند و تاریخ نوع بشر تا به امروز برای از میان برداشتن تضاد بین این دو نیرو راه‌حلی نیافته است.

ب. عنوان اصلی کتاب به زبان آلمانی عبارت‌است از: "Das Unbehagen in der kultur"، این کتاب در سال ۱۹۲۹ میلادی/۱۳۰۸ شمسی نوشته و در سال ۱۹۳۰ میلادی/۱۳۰۹ شمسی به زبان آلمانی چاپ شده است و آن‌چنان مورد استقبال قرار گرفت که در کمتر از یک سال به چاپ دوم رسید. علاوه بر این، در بسیاری از کشورهای جهان هم منتشر شد که مورد استقبال ویژه خوانندگان قرار گرفت و به یکی از آثار پرفروش بدل شد. محمد مبشری آن را به فارسی ترجمه کرده که در سال ۱۳۸۳ شمسی به اهتمام انتشارات ماهی، چاپ اول آن انتشار یافت و در سال ۱۴۰۰ شمسی به چاپ یازدهم رسید. این کتاب در هشت فصل تدوین شده و مترجم نیز، پیشگفتاری به آن افزوده است. تعداد صفحات ترجمه شده این اثر ۱۲۸ صفحه است. البته ترجمه‌های دیگری نیز از این اثر وجود دارد؛ به طوری که شاهرخ علی مرادیان در

سال ۱۳۹۲ شمسی آن را با عنوان "ناخوشی های تمدن" ترجمه کرده است. ترجمه های دیگر این اثر عبارتند از: "ناخرسندی های تمدن" و "ناخوشایندی های فرهنگ".

ج. زیگموند فروید (به آلمانی Sigmund Freud) تاریخ تولد وی ۶ مه ۱۸۵۶ میلادی / ۱۶ اردیبهشت ۱۲۳۵ شمسی و تاریخ وفات او ۲۳ سپتامبر ۱۹۳۹ میلادی / ۳۱ شهریور ۱۳۱۸ شمسی) است. فروید عصب شناس برجسته اتریشی و بنیان گذار دانش روانکاوی، به عنوان یک روش درمانی در روان شناسی است. او در سال ۱۸۸۱ میلادی / ۱۲۶۰ شمسی از دانشگاه وین، پذیرش گرفت و سپس در زمینه های اختلالات مغزی و گفتار درمانی و شناخت بیماری نادر آروشا کالبدشناسی اعصاب میکروسکوپی، در بیمارستان عمومی وین، شروع به پژوهش کرد. او به عنوان استاد دانشگاه در رشته نوروپاتولوژی، در سال ۱۸۸۵ میلادی / ۱۲۶۴ شمسی منصوب شد و در سال ۱۹۰۲ میلادی / ۱۲۸۱ شمسی به عنوان پروفسور، شناخته شد. فروید حدود چهل سالگی یک دوره کامل افسردگی و شیدایی را تجربه کرد. او با خودکای موفق شد که به حالت نرمال برگردد و بعد از پشت سر گذاشتن این دوران، کتاب هایی نیز، به تحریر درآورد. فروید ۳۳ بار به دلیل سرطان دهان، تحت عمل جراحی قرار گرفت. در اواخر سپتامبر ۱۹۳۹ میلادی / شهریور ۱۳۱۸ شمسی نزد پزشک خود چنین گفته است: «دیگر برای من چیزی جز عذاب وجود ندارد و زندگی برایم معنای دیگری نمی دهد.» (استون، ۱۳۹۹: ۷۱۶) و از پزشک خود خواست که به زندگی او خاتمه دهد. پزشک وی با درخواست او موافقت کرد و سرانجام زیگموند فروید در سن ۷۴ سالگی به خواست خود به دردهایش خاتمه داد و توسط پزشک و تزریق مورفین درگذشت. فروید هنوز هم بزرگ ترین نظریه پرداز روانکاوی به شمار می رود.

۲. تحلیل و تفسیر کتاب از سه بعد صوری، ساختاری و محتوایی

۲-۱. تحلیل و تفسیر ویژگی های مهم اثر از بُعد صوری (شکل ظاهری)

الف. از بعد صوری یا شکل ظاهری و به لحاظ کیفیت صفحه آرایی و صحافی، کتاب ترجمه شده در وضعیت مطلوبی قرار دارد.

ب. جنس جلد کتاب ترجمه شده نیز از نوع شومیز و مات است و در طراحی جلد آن تنها از یک رنگ استفاده شده و هیچ‌گونه تصویری روی جلد وجود ندارد و بخش زیادی از آن، خالی است، البته تصویر خود فروید طرح جلد اثر اصلی است که به زبان آلمانی نوشته شده است. همچنین این اثر فاقد بخش پیام کتاب در پشت جلد است.

ج. از لحاظ دارابودن عطف و وجود اطلاعات ضروری در این بخش، کتاب در وضعیت مطلوبی قرار دارد. در عطف یا ستون فقرات کتاب عنوان اثر، نام مؤلف و مترجم به همراه لوگو و نام انتشارات ارائه شده است و این کمک می‌کند تا در چینش‌های عمودی کتاب‌ها در قفسه کتابخانه یا چینش افقی کتاب‌ها بر روی هم، به راحتی قابل تشخیص و انتخاب باشد.

د. کتاب ترجمه شده به لحاظ قطع یا اندازه از نوع رقعی و اندازه‌های آن در ابعاد ۱۴ در ۲۱ سانتی‌متر است. انتخاب این قطع برای کتاب باعث سهولت در حمل و نقل و جای‌گیری آن در قفسه کتابخانه می‌شود.

هـ. از نظر همخوان بودن عنوان کتاب ترجمه شده با تصویر روی جلد آن، می‌توان گفت اثر ترجمه شده فاقد هرگونه شکل بوده اما در اثر اصلی از تصویر خود نویسنده استفاده شده است. فروید در طراحی جلد اکثر کتاب‌هایش از تصویر خودش استفاده کرده که منجر به پیروی از سبک خاصی برای این نویسنده شده است؛ به‌طوری‌که افراد با مشاهده تصویر فروید بر روی جلد متوجه خواهند شد که این کتاب یکی از آثار فروید است.

و. در اثر ترجمه شده نام و لوگوی ناشر روی جلد، عطف و پشت جلد آن قرار دارد که با اصول چاپ کتاب مطابقت دارد.

ز. عنوان کتاب و نام نویسنده به زبان آلمانی و نام مترجم به زبان انگلیسی در پشت جلد کتاب ترجمه شده، آمده است که با اصول چاپ کتاب مطابقت دارد.

۲-۲. تحلیل و تفسیر ویژگی‌های مهم اثر از بعد ساختاری

الف. کتاب حاضر در هشت فصل تدوین شده اما فاقد فهرست مطالب است. بنابراین خوانندگان نمی‌توانند در یک نگاه و به صورت منظم با عنوان، فهرست مطالب و جزئیات هر فصل آشنا شوند. این امر باعث عدم امکان جستجوی موضوعی در ذیل هر عنوان از فصل‌ها شده است.

ب. نویسنده برای این اثر پیش‌گفتاری را تدارک ندیده که بررسی به‌عمل‌آمده از ترجمه انگلیسی آن گویای این امر است، اما در ترجمه فارسی، مترجم پیش‌گفتاری را در رابطه با این اثر نوشته است. مترجم در پیش‌گفتار به‌خوبی معرفی اجمالی را از محتوای اثر به همراه نحوه سازماندهی مطالب کتاب، فلسفه حاکم بر آن و مزایای مطالعه آن ارائه کرده است.

ج. در ابتدای هر فصل هیچ‌گونه مقدمه‌ای به‌صورت مشخص وجود ندارد بلکه متن طوری تنظیم شده که مقدمه در دل متن اصلی وجود داشته و در ادامه وارد بحث‌های اصلی‌تر می‌شود.

د. در انتهای هر فصل، بخش خلاصه نیز، وجود ندارد تا گزیده‌های از محتوای فصل حاضر ارائه دهد.

هـ. در برخی از کتاب‌ها نویسندگان بعد از اتمام هر فصل، فعالیت‌هایی را برای یادگیری بیشتر خوانندگان از مطالب آن فصل ارائه می‌دهند، در واقع با کمک این بخش خوانندگان می‌توانند به کاربرد مطالبی که در فصل بیان شده، بیندیشند و سعی کنند تا از آنها در واقعیت و به‌صورت عملی، استفاده کنند. می‌توان گفت این بخش، مسیر استفاده از محتوای فصل را برای خوانندگان مشخص می‌کند ولی این کتاب فاقد هرگونه فعالیتی برای یادگیری بیشتر خوانندگان است.

و. کتاب فاقد فهرست منابع است که جایگاه آن در برخی کتاب‌ها، در انتهای هر فصل و در برخی دیگر در انتهای کتاب است. کاربرد فهرست منابع از این قرار است که خوانندگان می‌توانند با منابعی که اطلاعات کتاب از آن جمع‌آوری شده است، آشنا شوند و در صورت تمایل برای به‌دست‌آوردن اطلاعات بیشتر از منابع مرتبط دیگر نیز، استفاده کنند.

ز. از ویژگی‌های برجسته کتاب‌ها، برخورداری از انواع تصویر، نمودار و جدول‌های جذاب و اغلب قابل درک سریع برای مخاطب است که اثر حاضر فاقد هرگونه تصویر، نمودار و شکل است.

ح. در انتهای هر بخش، پی‌نوشت قرار دارد. برای پرهیز از درازگویی و گسستگی متن نوشتار، اطلاعات و آگاهی‌های فرعی و لازم و مطالب طولانی‌تر و توضیحات تفصیلی درباره هر نکته‌ای از متن آن‌را به پی‌نوشت منتقل می‌کنند اما کتاب حاضر فاقد بخش پی‌نوشت است.

۳-۲. تحلیل و تفسیر ویژگی‌های مهم اثر از بعد محتوایی

عنوانی که در ابتدا فروید برای این نوشته انتخاب کرد عبارت‌بوداز: *Das unglück in der Kulture* که به معنای "شور بختی" در تمدن است، اما بعد به "Das Unbehagen" و به معنای "ملالت" تبدیل شد، واژه‌ای که به عقیده مترجمان انگلیسی و فرانسه این کتاب در هیچ‌یک از این دو زبان معادل دقیقی ندارد. کلمه "Unbehagen" در آلمانی بیانگر احساس ناخوشایندی است که نه تنها برای فرد، کاملاً واضح و روشن نیست، بلکه مبهم و پراکنده است. این کلمه در فارسی به واژه ناخوشایندی و ناخرسندی هم ترجمه شده است اما با توجه به ویژگی‌های مستتر در آن، چندان رسا نیست. شاید ملالت نیز معادل دقیقی نباشد، ولی به نظر مترجم این کتاب، به درک این واژه آلمانی نزدیک‌تر است. یکی از مشکلات ترجمه همین موضوع است که واقعا برای برخی از کلمات و واژه‌ها در یک زبان، معادل دقیقی در دیگر زبان‌ها وجود ندارد و همین امر، باعث می‌شود که گاهی اوقات منظور اصلی نویسنده کتاب به وضوح به دیگر زبان‌ها انتقال نیابد. نکته مهم دیگر، ترجمه واژه "Kultur" است که در زبان آلمانی هم به معنای فرهنگ و هم به معنای تمدن به کار می‌رود، اما مترجم ذکر کرده است که اگر در همه موارد به جای تمدن از واژه فرهنگ استفاده می‌کردم، مفهوم برخی از جملات نارسا یا حتی غلط می‌شد. در این جا، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که مراد فروید در این بحث، نوع خاصی از فرهنگ و تمدن نیست، بلکه او تفاوت توحش و مدنیت را مدنظر داشت. از این گذشته، فروید کاملاً به زبان انگلیسی

تسلط داشت و حتی برخی از آثارش را به زبان انگلیسی نوشته است؛ باین‌همه، ترجمه واژه آلمانی "kultur" به واژه انگلیسی "civilization" را بی هیچ ایرادی پذیرفته است.

۳. ارزیابی و تعیین کارایی کتاب

۱-۳. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل اول: در این فصل فروید مطالعه خود را به صورت گفت‌وگو با دوستی آغاز می‌کند و در آن مدعی است که بیشتر افراد، نوعی احساس مذهبی دارند که او این احساس را در خود ندارد. او دین و عقیده را عجیب و اغلب خسته‌کننده می‌پندارد اما او می‌داند که دیگران تمایلی ذاتی به دین، خدا یا خدایان دارند. واضح است که دین نیروی محرک مهمی در زندگی او نیست، اما اذعان دارد که دین برای بسیاری از افراد مهم است. توانایی او در ارجاع به خود و استقبال او از نظرات دیگران در نوشته‌های فروید قابل تأمل است؟! (فروید، ۱۳۸۳: ۱۶) فروید واکنشی مردانه نسبت به دین دارد و تنها رابطه دوگانه جنس مذکر با پدر در دوران کودکی فرد و نژاد او، محور دین را تشکیل می‌دهد. بنابراین این طور برداشت می‌شود که جنس مرد در اکتساب دین و اخلاق و درک اجتماعی نقش اصلی و رهبر گونه‌ای را بر عهده دارد. (نارویی، ۱۳۸۷: ۱۰۹)

فروید به دنبال بررسی ابزاری است که از طریق آن، فرد با انتزاعی مانند "خدا" ارتباط برقرار می‌کند. فروید، همان‌طور که در مقالات دیگرش بیان می‌کند خود را به "نهاد، ایگو و سوپر ایگو" تقسیم می‌کند. "نهاد" تنها جزئی از شخصیت است که از زمان تولد، حی و حاضر است. این جنبه از شخصیت، کاملاً ناخودآگاه است و شامل رفتارهای غریزی و ابتدایی مانند رفع گرسنگی و تشنگی است. "ایگو" جزئی از شخصیت است که مسئول برخورد با واقعیت‌ها است، بنابراین به دنبال راه کارهای واقع بینانه و اجتماعی مناسب برای رسیدن به خواسته‌ها است. در بسیاری از موارد نهاد، انگیزه و میلی را در ما ایجاد می‌کند و ایگو اجازه می‌دهد که این میل در زمان مکان مناسب برآورده شود. "سوپر ایگو" آخرین جز توسعه یافته در شخصیت انسان‌ها است. "سوپر ایگو" جنبه‌ای از شخصیت است که تمام استانداردهای اخلاقی و آرمانی

که از والدین و جامعه به دست آورده‌ایم را دربرمی‌گیرد. درواقع، احساس ما نسبت به درست و غلط بودن از این قسمت، ناشی می‌شود. سوپر ایگو، دستورالعمل‌هایی را برای قضاوت فراهم می‌کند. تقسیم بین نهاد، ایگو و سوپرایگو در کار فروید یک امر محوری است و فراتر از تمدن و ملالت‌های آن، به بررسی لایه‌های زیرین ذهن نیز می‌پردازد.

نکته جالب دیگری که در این فصل به آن پرداخته شد "من" درون است که به خوبی و با دلایل محکم ثابت می‌شود که حتی من درون نیز، با رشد جسمانی فرد تغییر می‌کند و نیازهایش به تناسب سن فرد، فرق می‌کند. در واقع، به موازات رشد جسمانی فرد؛ من درون نیز به رشد و تعالی خواهد رسید و این که محیط بیرون بر من درون تأثیر بسزایی دارد. او با طرح مثال‌هایی در این زمینه، به وضوح این موضوع را برای خواننده شفاف و قابل درک کرده است. (فروید، ۱۳۸۳: ۲۰)

در این فصل فروید سعی کرده است تا با مقایسه انسان کنونی و گذشته‌اش، خواننده را به فکر وادارد که به طرز عمیق‌تری به این تغییرات توجه نماید. برای رسیدن به این هدف، با مثال زدن از "شهر رم" و تغییر و تحولات آن آغاز می‌کند؛ وی در انتهای توضیحاتش در مورد شهر رم خواننده را به مرز بیهودگی این مثال و غیر مرتبط بودن آن با بحث اصلی، پیش می‌برد. وی حتی این موضوع را اذعان می‌دارد که این مثال، مقایسه درستی با تکامل انسان نیست چراکه انسان موجودی زنده است و قیاس آن با اجسام و ساختمان‌ها و قطعات یک شهر، مثال درستی نمی‌تواند باشد؛ اما در همین-حین، مثالی از بدن انسان و ویژگی‌های آن که همگی زنده، قابل رشد و پویا هستند، می‌آورد. نکته قابل تأمل این است که در مثال زنده و پویای بدن نیز، همان نتیجه‌ای حاصل می‌شود که در مثال شهر و تغییرات آن به عنوان عنصری بی جان و روح به-دست آمده بود و در این جاست که خواننده به فکر می‌رود که باید عمیق‌تر به پیرامون خود دقت کند. (فروید، ۱۳۸۳: ۲۲)

با این حال، مانند بسیاری از استعاره‌های فروید، ایده مقایسه و معماری ذهن انسان با شهر رم، ایده کاملی نیست و اصلاً مقایسه انسان که دارای روحی متعالی است با یک شهر و ویژگی‌های خاص آن درست نمی‌باشد. فروید خاطرنشان می‌کند که ذهن،

کاملاً شبیه هر چیزی که در جهان می‌بینیم، نیست. ما می‌توانیم نیروهای بنیادی آن را نیروهای فیزیکی در نظر بگیریم و می‌توانیم ویژگی‌های آن را با ویژگی‌های دنیای فیزیکی که در آن زندگی می‌کنیم مقایسه کنیم، اما تجسم نقدپذیری و انعطاف‌پذیری ذهن، همان‌طور که رؤیاها و وسواس‌ها، نشان می‌دهند، دشوارتر از چیزی شبیه به آن است.

فروید از جمله کسانی است که جهان را مادی می‌انگارد و در ورای آن به امور دیگر اعتقادی ندارد. بی‌تردید رویکرد او به انسان، جهان و خدا با چنین نگاهی، بسیار متفاوت از فردی الهی است که جهان مادی و ملموس را پایین‌ترین سطح هستی و ضعیف‌ترین مرتبه آن می‌داند. به باور انسان الهی رویکرد مادی به جهان هستی، رویکردی ناشی از انس گرفتن آدمی به نخستین اموری است که به آنها بر می‌خورد. همین آشنایی اولیه موجب می‌شود تا فرد در برابر ایمان آوردن به ذات پدید آور امور مادی مقاومت کند. چنین انسانی به صورت رشد نیافته، در ارتباط با هستی باقی می‌ماند. این رویکرد در برخورد فروید با هستی به چشم می‌خورد. از این رو اندیشه او در مقابل رویکرد ده‌ها دانشمند از رشته‌های مختلف و صاحب‌نظران ادیان مختلف قرار دارد. این رویکرد او بسیار سطحی است. اینان کسانی هستند که خداوند درباره آنها می‌گوید: "هر کس در این جهان نابینا است در عالم آخرت نیز نابینا و گمراه‌تر خواهد بود." (سوره اسراء آیه ۷۲). این افراد همان‌هایی هستند که برای کشف قواعد حاکم بر جهان عمری می‌گذارند، ولی عامل قاعده‌مند ساز و آفریننده قواعد را در نمی‌یابند. (نارویی ۱۳۸۷: ۱۱۱)

۲-۳. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل دوم: فروید فصل دوم را در تلاشی برای از بین بردن تداوم احساس مذهبی در دنیای مدرن آغاز می‌کند، جایی که دستاوردهای هنری و علمی، به ویژه در غرب (از نظر او) در سطح بسیار بالایی رخ می‌دهد. فروید اعتراف می‌کند که با وجود این دستاوردهای بزرگ هنری و علمی، گه‌گاهی از تداوم احساس مذهبی گیج شده است، زیرا هنر و علم مستلزم پرورش ذهن است، اما دین بر پایه رابطه پدر و کودک استوار است. در این جا او نگرش خصمانه‌تری نسبت به باور دینی دارد و اعتراف می‌کند که نمی‌فهمد چگونه است که افراد باهوش، منطقی و

در واقع علمی، مذهبی هستند. بنابراین، فروید می‌پذیرد که نباید دین و عینیت علمی را به طور مؤثر متضاد دید. (فروید، ۱۳۸۳: ۳۰)

فروید سوال می‌کند که معنا و هدف زندگی چیست؟ او توضیح می‌دهد که احتمالاً این سؤال، پاسخی ندارد، اما شاید بتوان گفت که: هدف زندگی شادی است. فروید از خود می‌پرسد که آیا این به «اصل لذت» مربوط می‌شود، یا به میل انسان برای اطمینان از رضایت جسمانی خود مرتبط است. او می‌گوید که: لذت می‌تواند با این واقعیت پیوند داشته باشد که انسان‌ها اغلب لذت خود را به طور نسبی می‌یابند، به عبارتی با مقایسه آن با نمونه‌هایی از درد در زندگی خود، احساس لذت را تعریف می‌کنند. اصل لذت، اگرچه در ظاهر اساسی به نظر می‌رسد، اما در واقع ایده نسبتاً پیچیده‌ای است. او یادآور می‌شود که لذت تا حدی به عنوان فقدان درد شناخته می‌شود و تنها با تجربه درد می‌توانیم لذت را درک کنیم. بنابراین، انسان برای کسب لذت سعی دارد تا رنج و درد را از زندگی خود حذف کند که از جمله راه‌های رسیدن به این مهم را استفاده از داروها برای پوشاندن درد، گوشه‌نشینی و دوری جستن از دنیا و آدم‌های دیگر، از بین بردن غرایز با کمک ورزش یوگا یا دیگر روش‌های مراقبه می‌دانند؛ اما اثبات شده است که با استفاده از این روش‌ها ممکن است که افراد لذت خاصی را به دست آورند یا از نوعی از درد رهایی یابند اما قطعاً این امر منجر به ایجاد نوع و مقدار دیگری از درد و رنج خواهد شد.

از نظر فروید، رایج‌ترین روش کسب لذت و از بین بردن درد، «تعالی انگیزه‌های غریزی» یا تبدیل انگیزه‌های لذت (سکس، غذا و خواب) به اهداف اجتماعی مولد و جمعی است. فروید نشان خواهد داد که تمدن چگونه این انگیزه‌ها را هدایت می‌کند. فروید همچنین در این فصل اذعان می‌کند که خوشبختی و رضایت انسان به ندرت در خلاء به دست می‌آید؛ در عوض، این رضایت در روابط انسانی، به ویژه در رابطه‌های عاشقانه رخ می‌دهد. «اقتصاد» که فروید در این جا به آن اشاره می‌کند، به عنوان استعاره‌ای است که برای بیان تعادل بین نیازها و خواسته‌های هریک از اعضای یک رابطه عاشقانه به کار می‌رود. (فروید، ۱۳۸۳: ۳۳)

از نظر فروید برخی افراد تمایل دارند زندگی خود را با دیگری تقسیم کنند و در مقابل برخی دیگر رضایت نفس را در درجه اول از زندگی با خود می‌یابند. بنابراین، از نظر او، دین مکانیسمی خارج از خود است که به تنظیم غرایز انسانی کمک می‌کند به طوری که عشق را یا به سمت افراد دیگر هدایت می‌کند یا به سمت خداوند. فروید معتقد است که دین مجموعه‌ای از اصول است که فقط برای افراد خاص و فقط در لحظات تاریخی خاص کار می‌کند البته، خود فروید باور دینی را غیر واقعی و غیر مفید می‌داند و نمی‌تواند خواسته‌های خود را با استفاده از اصول دینی تنظیم کند، اما دیگرانی هستند که می‌توانند این کار را انجام دهند. (فروید، ۱۳۸۳: ۴۴)

۳-۳. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل سوم: فروید در این فصل علل رنج انسان را به سه دسته کلی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: «قدرت برتر طبیعت»، «ناتوانی بدن خودمان» و «روابط انسان‌ها در خانواده، دولت و جامعه» فروید معتقد است: دو مورد اول، پیامدهای اجتناب ناپذیر زنده بودن هستند. طبیعت همیشه قدرتمند خواهد بود و بدن در مقایسه با آن، همیشه ضعیف است، اما در این جا، این سؤال به ذهن فروید می‌رسد که آیا سومین رابطه یعنی روابط انسانی، علت ضروری رنج است؟ آیا انسان‌ها با «ترک کردن» تمدن و بازگشت به حالت «ابتدایی» وضعیت بهتری را خواهند داشت، به عبارتی رنج کمتری را خواهند کشید؟ او تلاش می‌کند بفهمد که چگونه انسان‌ها می‌توانند چنین احساس بدبختی کنند. موضوع خوشایندی نیست، اما فروید با انجام این تحلیل نشان می‌دهد که قدرت‌های وحشتناک طبیعت در مقایسه با ظلمی که انسان‌ها می‌توانند بر یکدیگر اعمال کنند، کم‌رنگ است. (فروید، ۱۳۸۳: ۴۸)

فروید نشان می‌دهد که در عصر اکتشافات استعماری، مردمان «ابتدایی» در آفریقا، آسیا و سایر نقاط جهان نسبت به اروپاییان مدرن که در پاریس یا رم زندگی می‌کنند، به دور از رنج‌های متمدن شدن بوده و ذاتا شادتر و نزدیک‌تر به طبیعت هستند. همچنین فروید در این جا به مشکلاتی که پیشرفت تکنولوژی ممکن است برای زندگی بشر ایجاد کند، می‌پردازد. به عنوان مثال، ایجاد خط راه آهن پیشرفت بسیار خوبی است و باعث طی سریع فاصله بین مکان‌های مختلف شده است اما در کنار آن، همین

خط آهن می‌تواند منجر به انتشار سریع‌تر بیماری‌ها در مناطق مختلف شود. این عقیده فروید را می‌توان در جامعه‌ی امروزی و قرن ۲۱ درک کرد. به عنوان مثال، بیماری کووید ۱۹ که به سرعت از طریق تکنولوژی نقل و انتقال در کل جهان منتشر شد. او خاطر نشان می‌کند که اگرچه تکنولوژی نقل و انتقال باعث کوچک شدن جهان یا به تعبیر مارشال مک لوهان^۱ (مرگ: ۱۹۸۰ میلادی / ۱۳۵۹ شمسی) موجب "دهکده جهانی"^۲ شده است، و ما به سرعت می‌توانیم از اخبار و اطلاعات سراسر جهان با خبر شویم و بسیاری از کارهای مفید دیگر را انجام دهیم اما یکی از مضرات آن نیز همه-گیر شدن این بیماری در کل دنیا است.

جمع بندی فروید از این مبحث چنین است که شادی خود یک مقوله ذهنی است و از جامعه‌ای تا جامعه دیگر و در افراد مختلف در سنین مختلف متفاوت است. فروید در مقایسه بین انسان‌هایی که در عصر حجر می‌زیسته‌اند و انسان‌های قرن هفده، معتقد است که انسان‌های عصر حجر به دلیل گرفتارنشدن در چنگان تکنولوژی و آلودگی‌هایی که برای‌شان به دنبال داشته است، انسان‌هایی شادتر بوده‌اند. البته فروید در ابراز این عقیده از اطمینان کامل برخوردار نیست. به عبارت دیگر، هیچ دلیلی برای اثبات این ادعا نداشته است و فقط نظر خود را با تردید بیان می‌کند.

فروید تمدن را این گونه تعریف می‌کند: «مجموع دستاوردها و مقرراتی که زندگی ما را از زندگی حیوانات متمایز کرده و دو هدف را دنبال می‌کند؛ ۱. محافظت از انسان در برابر طبیعت، ۲. تنظیم روابط متقابل آنها» (فروید، ۱۳۸۳: ۵۰). برای فروید درک حفاظت در برابر طبیعت آسان است. «موتورها» و دیگر ماشین‌های صنعتی به انسان این امکان را داده‌اند که سکونت گاه‌ها و شهرها را بسازند و در صورت لزوم، نیروهای طبیعی را با استفاده از سدها، جاده‌ها و دیوارها مهار کنند. فروید می‌افزاید: «انسان‌ها در مهار محیط خود، چنان مؤثر شده‌اند که شروع به کنترل نیروهای طبیعت به روشی کرده‌اند که ممکن است خدا کنترل داشته باشد. انسان‌ها حداقل در مواردی مانند مدیریت سیل، جلوگیری از آتش سوزی و پیمایش در کره زمین، خدایی کرده‌اند.»

1. Marshal McLuhan.

2. Global Village.

(فروید، ۱۳۸۳: ۵۳) فروید گاه به وضوح از اصطلاح خدا استفاده می‌کند. در جوامع پیشا مدرن، خدا معمولاً از هر نیرویی سرچشمه می‌گیرد که به اندازه کافی با تلاش انسان قابل توضیح نباشد. بنابراین، هنگامی که رعد و برق به خوبی درک نمی‌شد، منطقی بود که این نیروها را به قدرت‌های الهی نسبت دهند، اما از آنجایی که انسان‌ها اکنون جهان را به معنای علمی دقیق‌تر درک می‌کنند و به این دلیل که می‌توانند محیط خود را به روش‌های عمیقی دستکاری کنند، این مفهوم الهی تا حدودی کم‌رنگ شده است چراکه اکنون انسان‌ها به همان اندازه قدرتمند هستند که تصور می‌کردند خدایان قدیمی‌شان قدرتمند بوده‌اند.

هدف دوم تمدن یعنی روابط بین انسان‌ها، توسط نیروهای ظریف‌تری اداره می‌شود. فروید می‌گوید: جنبه دیگری از فرهنگ که در رابطه با روابط انسانی اهمیت پیدا می‌کند جنبه «زیبایی شناختی» است که به لحاظ فایده، کاملاً «غیرضروری» است؛ زیرا زیبایی چیزی را نمی‌سازد و از هیچ‌کس محافظت نمی‌کند اما با این حال، ویژگی است که توسط همه جوامع توسعه یافته بسیار ارزشمند تلقی می‌شود. فروید معتقد است که نظافت و نظم با زیبایی مرتبط است و همچنین از اصول سازمانی تمدن‌های بشری محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، زیبایی چیزی است که تمدن‌های «توسعه یافته» را از تمدن‌های «توسعه نیافته» متمایز می‌کند، لذا یک تابلو نقاشی که هیچ هدفی برای بقای انسان ندارد، در جوامع توسعه یافته برجسته می‌شود.

فروید معتقد بود: «تمدن‌ها در میل خود به زیبایی، نظم و پاکیزگی و با دستیابی به این جنبه‌های اساسی‌تر سازمان‌دهی انسانی، طبیعتاً به‌سوی دغدغه فکری آنها به حوزه‌های عالی می‌روند.» (فروید، ۱۳۸۳: ۵۸) از نظر فروید از جمله حوزه‌های عالی می‌توان به تفکر مذهبی، فلسفه، حدس و گمان ریاضی و سایر اشکال استدلال انتزاعی اشاره کرد. او ادعا می‌کند که رابطه مستقیمی بین میزان توسعه یافته بودن یک جامعه و میزان «ناب و خالص بودن» توانایی‌های فکری آن وجود دارد. به عنوان مثال، جامعه‌ای که نگران غذا نیست، زمان بیشتری برای نگرانی در مورد اصول اساسی و ریاضی دارد.

فروید نکته پایانی و بسیار مهمی را در این فصل بیان می‌کند: این که توسعه تمدن‌ها آینه رشد افراد است. در دوران کودکی، غرایز از مراحل پست‌تر که در درجه اول شامل

خوردن و آشامیدن و دفع فضولات از بدن می‌شود به غرایز والاتر مثل مادری، عشق و مرگ، تغییر مسیر می‌دهند. در تمدن‌ها نیز، این روند را می‌توان یافت.

۳-۴. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل چهارم: فروید ادعا دارد که ذهن و جامعه در رشد خود یکسان نیستند، بنابراین او در این فصل تلاش می‌کند تا مشخص کند که تمدن‌ها دقیقاً چگونه سرچشمه می‌گیرند، پیشرفت می‌کنند و تا چه مراحل، پیش می‌روند. استدلال‌های فروید در این فصل شاید دور از دسترس‌ترین و ضعیف‌ترین استدلال‌های کتاب باشد، اما همچنان در تحلیل اندیشه‌های او می‌تواند، مورد توجه باشد. به عبارت دیگر، ایده‌های فروید در مورد رشد انسان نشان می‌دهد که فروید چقدر برای میل جنسی و آرزوی انسان برای تأمین آن در آینده، اهمیت قائل است. در نتیجه فروید واحدهای خانواده را اساساً به عنوان ساختارهای محافظی تصور می‌کند که میل جنسی و سایر نیازهای اساسی را تضمین می‌کند. جوامع انسانی، در این راستا، لزوماً بر روی واحدهای خانوادگی مبتنی بر زن و مرد بنا شده‌اند. (فروید، ۱۳۸۳: ۶۷)

در رابطه با عشق، فروید نظر خودش را چنین بیان می‌کند که عشق به طور اجتناب ناپذیری با شادی پیوند خورده است و رابطه‌ای از نیاز، میل و حسادت بالقوه بین دو نفر است. فروید معتقد است که نوع عشقی که در برخی از فلسفه‌ها، به ویژه دین مسیحیت ستایش می‌شود، یعنی عشق به هم‌نوع و دستور "دوست داشتن همسایه مانند دوست داشتن خود" یک انحراف است و آن را چیزی می‌داند که تقریباً مدیریت آن برای اکثر انسان‌ها غیرممکن است. از نظر فروید، عشق جنسی، سخاوت روحی نیست، بلکه میلی است که یک طرف در دیگری مجموعه خاصی از رضایت‌های جسمی و روحی خود را می‌یابد، اما مفهوم عشق در مسیحیت که به آن "قانون طلایی" گفته می‌شود را نوعی همدلی و سخاوت روحی می‌داند. (فروید، ۱۳۸۳: ۷۰)

در انجیل، مسیح به صراحت استدلال می‌کند که باید دیگران را دوست داشت نه به-خاطر کاری که آن افراد می‌توانند برای ما انجام دهند، بلکه صرفاً به این دلیل که عشق خود نهایت خیر است. از نظر فروید، عشق نمی‌تواند به این شکل عمل کند زیرا عشق از نظر او یک هدف نیست، بلکه یک انگیزه است، پس، وسیله‌ای برای به انجام رساندن کارها است. به عقیده او، عشق به معنای حسادت، اضطراب و قدرتی است که مانند

حسب، باعث پیوند خانواده‌ها و جوامع با یکدیگر شده است. تصور فروید از تمایلات جنسی «نادرست» یکی دیگر از ایده‌های بحث برانگیز است، زیرا تقریباً در تمام جوامع، این تابو و مترود است که افراد در یک ساختار خانوادگی، چه بیولوژیکی و چه غیر بیولوژیکی، وارد رابطه جنسی شوند.

فروید آنچه را که دلیل روشنی برای آن در زندگی انسان نمی‌یافت، به غریزه جنسی ربط می‌داد. او با چنین نگاهی دین و دین داری را در زندگی آدمیان به علاقه مندی پسران به تصاحب زنان پدر نسبت داد. نکته قابل توجه در این زمینه آن است که انسان در برخی از اندام‌هایش لذت‌هایی را درک می‌کند، ولی هر کدام از این اندام‌ها، لذت یکسانی را به وجود نمی‌آورند. برای مثال، چه بسا منظور از لمس کردن، نوازش کردن صورت فرزند، آرام سازی کودک گریان یا لذت جنسی باشد؛ یعنی هر کدام از این رفتارها لذت خاصی را به دنبال داشته باشند. (نارویی ۱۳۸۷: ۱۱۷)

۳-۵. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل پنجم: "روان رنجور" یک اصطلاح مهم در سیستم روانکاوی فروید است. در تعریف ارائه شده در این فصل، روان رنجور، چیزی شبیه «ابر فراوانی» است، به عبارتی، سر ریز انرژی‌های عصبی که باعث می‌شود افراد روان رنجور در فعالیت در دنیای اجتماعی با مشکل مواجه شوند. فروید معتقد است: «سرخوردگی‌های جنسی» که جامعه بر افراد تحمیل می‌کند، باعث می‌شود افراد خاصی که به عنوان روان رنجور شناخته می‌شوند، علائم خاصی را در پاسخ به این سرخوردگی نشان دهند، مثلاً نگرانی بیش از حد یا وسواس‌های فکری؟!

فروید توجه خود را به مفهوم قانون طلایی، معطوف می‌کند، که او به دنبال تجزیه و تحلیل آن است، و آن را با جزئیات بیشتری رد می‌کند، زیرا فروید استدلال می‌کند این قاعده، زمانی که به دقت مورد بررسی قرار گیرد، معنایی ندارد. اگر عشق چیز با ارزشی است که انسان‌ها برای آن احترام زیادی قائل هستند، پس برای آنها منطقی نیست که یک غریبه را به اندازه یکی از اعضای خانواده یا دوست نزدیک خود، دوست داشته باشند. فروید استدلال می‌کند که این امر، مفهوم عشق را بی ارزش کرده و آن را بی معنا می‌سازد و مطمئناً این نمی‌تواند هدف دگرترین دینی باشد. عشق رمانتیک یک پیشنهاد خودخواهانه و نه فداکارانه است چون دو طرف برای برآورده کردن نیازهای خود باهم

ارتباط برقرار می‌کنند، بنابراین، برای فروید تطبیق این تعریف خودخواهانه از عشق با عشق فداکارانه‌ای که ایمان مسیحی از آن حمایت می‌کند، قابل پذیرش نیست. (فروید، ۱۳۸۳: ۷۹)

فروید در ادامه می‌گوید: اگرچه ممکن است منطقی باشد که همسایه خود را تا آنجا که آن همسایه شما را دوست دارد، دوست داشته باشید، اما عشق ورزیدن به دشمنان خود، اصلاً معنی ندارد. به باور فروید، دشمنان باید مورد نفرت قرار گیرند یا با آن‌ها رقابت کرد. این الگوی طبیعی جامعه بشری است و این استدلال که دشمنان را باید دوست داشت، نادیده گرفتن کامل تضاد واقعی بین برخی از گروه‌های انسان است. باز هم، فروید تعالیم مسیح را مغایر با طبیعت انسان و عقل سلیم معرفی می‌کند. مفهوم فروید در این جا این است که قانون طلایی ممکن است یک اصل مفید برای جامعه‌ای باشد که می‌خواهد از آن پیروی کند اما در عمل یک اصل قابل اجرا نیست.

فروید یک قدم جلوتر می‌رود. او می‌نویسد: نه تنها برای انسان‌ها غیرطبیعی است که همسایگان و دشمنان خود را مانند خودشان دوست داشته باشند، بلکه طبیعی‌تر است که انسان‌ها نسبت به اکثر مردم حتی نسبت به دوستان، پرخاشگر باشند. این پرخاشگری، رقابت و میل به نفع شخصی در انسان ریشه عمیقی دارد، به طوری که خصومت متقابل اولیه انسان‌ها یک تهدید همیشگی برای جامعه متمدن است. از نظر فروید، تمدن باید نهایت تلاش خود را به کارگیرد تا برای غرایز پرخاشگرانه انسان محدودیت‌هایی قائل شود و به اشکال دیگر، آن را مهار کند. او نتیجه می‌گیرد که تهاجم انسانی همیشه از نظر اقتصادی یا اجتماعی یک خروجی پیدا می‌کند، حتی اگر جامعه‌ای تشخیص دهد که همه شهروندانش، تحت قانون برابر هستند. او استدلال می‌کند که برخی، مانند کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها، براین باورند که پرخاشگری انسان به سیستم‌های اقتصادی خاصی - مدل سرمایه‌داری - وابسته است. این خود نگرانی زیادی برای مردم اروپا در دهه ۱۹۳۰ میلادی / ۱۳۰۹ شمسی داشت، زیرا فاشیسم و کمونیسم به عنوان پاسخی به آشفتگی سیاسی و اقتصادی رکود جهانی در دهه ۱۹۳۰ میلادی / ۱۳۰۹ شمسی در برابر یکدیگر قرار گرفتند. در هر صورت، فروید معتقد

است که تهاجم هنوز در جوامع کمونیستی وجود دارد و صرفاً مدل ظهور آن نسبت به تهاجم سرمایه داری تفاوت دارد.

سؤالی را فروید مطرح می کند: آیا پرخاشگری وجود دارد یا خیر؟ زیرا او اذعان می کند که پرخاشگری انسانی، صرف نظر از نظام سیاسی، یک خط مبنا در بین فرهنگ ها است، پس وجود دارد. او معتقد است که ماهیت جوامع مدنی مبتنی بر تمایل برخی از شهروندان برای پذیرش محدودیت ها در مورد تهاجم است. آنها این کار را از روی نوع دوستی انجام نمی دهند، بلکه در ازای آن مزایایی را دریافت می کنند که یک جامعه با ثبات و با عملکرد قابل قبول، فراهم می کند، مانند نیروی پلیس یا سیستم دادگاه. او استدلال می کند که اگرچه ممکن است بتوان شادی بشر را به طور کلی در یک تمدن بهبود بخشید، اما نمی توان با برداشتن ممنوعیت های تمدن در مورد تمایلات غریزی، انسان ها را آزاد و شاد کرد. این بدان معناست که تمدن ممکن است با خواسته های انسان برای خوشبختی کامل ناسازگار باشد. فروید این تنش را محور زندگی مدرن می داند. (فروید، ۱۳۸۳: ۸۲).

فروید ویژگی هایی مانند پیدایش میل جنسی و پرخاشگری را که ما در فرهنگ خود به عنوان اموری ذاتی و غریزی می دانیم از امور ناخودآگاه می داند. علاوه بر این فروید رفتار ناشی از این ویژگی ها را ناهشیار می نامد. او شکل گیری شخصیت انسان را در فرایندی ناهشیار و ناخواسته ترسیم می کند؛ که چنین برداشتی از انسان درست نیست بلکه انسان شخصیت خود را با قضاوت هایی که درباره عالم هستی می کند و رفتارهایی که برابر قضاوت هایش انجام می دهد، پدید می آورد. آدمی بعد از پدید آمدن شخصیت بنابر مقتضای آن عمل می کند بنابراین شخصیت خود را آگاهانه پدید می آورد. (نارویی ۱۳۸۷: ۱۱۶)

۳-۶. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل ششم: این فصل، فصلی کوتاه است. در این فصل فروید وجود دو انگیزه متفاوت در انسان را مورد بحث قرار می دهد. اولی محرک عشق است و دومی، انگیزه مرگ، که به از بین بردن پیوندهای بین مردم، نابود کردن دنیای اطراف خود، یا حتی نابود کردن خود فرد منجر می شود. به طور خاص، فروید انگیزه عشق را درک می کند که در یک جامعه، میل بین انسان ها برای ایجاد

پیوندها، ایجاد روابط پایدار و ایجاد اجتماع است، از این رو، از نظر فروید، عشق چسبی است که جامعه را به هم متصل می‌کند. در همین حال محرک مرگ، نیرویی است که جامعه را از هم می‌پاشد و منجر به پرخاشگری بین افراد و انگیزه به سوی نابودی می‌شود. فروید معتقد است که در بیشتر انسان‌ها انگیزه مرگ بر انگیزه عشق مقدم است و عشق باید دائماً با مرگ مبارزه کند تا جوامع توسعه پیدا کنند. در این صورت می‌توان از بقای آن جوامع اطمینان حاصل کرد. (فروید، ۱۳۸۳: ۹۰)

۷-۳. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل هفتم: فروید در این فصل توضیح می‌دهد که مردم دقیقاً چگونه می‌توانند جوامع مدنی را با وجود حضور گسترده کشش مرگ بین افراد آن جامعه، حفظ کنند. فروید معتقد است که محرک عشق به تنهایی برای حفظ جوامع کافی نیست. بنابراین، علاوه بر عشق، افراد درون جوامع باید نظم و انضباط و قوانینی را بپذیرند که یک جامعه بر شهروندانش تحمیل می‌کند. این نظم و انضباط تحمیلی و درونی‌شده به وجدان فرد تبدیل می‌شود و بزرگ‌ترین بیمه تمدن در برابر اختلال و زوال کامل است.

فروید وجدان درونی‌شده را که توسط جامعه کنترل‌کننده در ذهن فرد کاشته می‌شود سوپر ایگو یا انگیزه ای بسیار قوی می‌نامد و استدلال می‌کند که این انگیزه منجر می‌شود تا فرد براساس قوانین جامعه رفتار کند. این کار را با القای ترس از دست‌دادن عشق در خود یعنی از دست‌دادن حمایت جامعه انجام می‌دهد، چراکه فرد با زیر پا گذاشتن هریک از قوانین جامعه، خشم جامعه را متحمل خواهد شد. ترس از دست‌دادن ارتباط با نزدیکان، ترسی است که همه انسان‌ها دارند زیرا آنها بسیار به محبت دیگران وابسته هستند. سؤال مهم دیگری که فروید در اینجا پاسخ می‌دهد این است که چرا قدیس‌ها یا به عبارتی، افرادی که با فضیلت‌تر از سایر افراد هستند بسیار مقدس به نظر می‌رسند؟ او چنین استدلال می‌کند که علی‌رغم اینکه آنها از نظر دیگر افراد جامعه سخاوت‌مندترین و دوست‌داشتنی‌ترین افراد یک جامعه هستند، خودشان معتقدند که مقدس و با فضیلت نیستند، پس، تمام زندگی خود را برای بهتر شدن تلاش می‌کنند. فروید استدلال می‌کند که این تنها راه برای خوب بودن است. (فروید، ۱۳۸۳: ۹۸)

فروید در این جا بحث‌های مربوط به خود، خانواده و جامعه را به هم پیوند می‌دهد و رشته‌های مختلف استدلال خود را از سراسر متن ترکیب می‌کند. فروید خانواده را واحدی می‌بیند که واسط خود و جامعه است. خانواده سنگ بنای اساسی جامعه است چون امکان کنترل و تنظیم خاصی را بین افراد فراهم می‌کند. بنابراین، جامعه مجموعه‌ای از خانواده‌ها است که در سلسله مراتب قدرت به هم مرتبط هستند. احساس گناه یا احساس اینکه فرد کار اشتباهی انجام داده است، محرک بزرگی برای خوب بودن انسان در مورد اعمالی است که به نفع خود و خانواده در یک جامعه انسانی انجام می‌دهد. همانطور که فروید خاطرنشان می‌کند، احساس گناه می‌تواند در ذهن افراد وجود داشته باشد، حتی زمانی که آنها هیچ کار اشتباهی انجام نداده باشند، بلکه صرفاً تصور انجام کار اشتباه را داشته باشند. (فروید، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

۹-۳. خلاصه، نقد و ارزیابی محتوایی فصل هشتم: فروید فصل آخر را با تعریف گناه به عنوان مهم ترین مشکل در توسعه تمدن آغاز می‌کند و تلاش می‌کند تا نشان دهد، بهایی که برای پیشرفت خود در تمدن می‌پردازیم از دست دادن شادی از طریق تشدید احساس گناه است. فروید در ادامه توضیح می‌دهد که وجدان افراد باعث می‌شود آنها در بسیاری از تمدن‌ها به جای شکوفایی رنج ببرند. فروید استدلال می‌کند که جوامع زمانی بهترین عملکرد را دارند که افراد سطح مولد گناه را حفظ کنند. فروید همچنین می‌افزاید «در رشد انسان‌ها، دو انگیزه نقش دارد یکی خودانگیختگی یا منفعت طلبی و دیگری نوع دوستی یا به عبارتی، انگیزه کمک به موجود دیگر» برای افراد، خودانگیختگی از انگیزه نوع دوستی پیشی می‌گیرد اما در جوامع، انگیزه نوع دوستی بر خودانگیختگی یا همان منفعت طلبی شخصی برتری می‌یابد، زیرا جوامع وحدت و توافق را بر اهداف فردی برتر می‌دانند. (فروید، ۱۳۸۳: ۱۱۱)

فروید مطالب خود را این گونه به پایان می‌رساند که رشد تمدن‌ها در طول زمان تا چه حد شبیه به رشد کودکان به بزرگ سالان است؛ زیرا اگر استدلال قبلی فروید درست باشد، جوامع نیز مانند انسان‌ها بالغ می‌شوند. بنابراین، جوامع در مجموع حاوی «خود»هایی هستند که رشد می‌کنند، و در نتیجه مکانیسم‌هایی دارند که خواسته‌های جامعه در کل به وسیله آنها تنظیم می‌شود. این امر منجر به نوعی وجدان می‌شود که در

تمام افراد آن جامعه در گردش خواهد بود. او این سؤال را مطرح می‌کند که آیا توسعه اجتماعی دقیقاً با توسعه انسانی مطابقت دارد یا خیر؟ و اگر چنین است، او می‌پرسد که غرب در دهه ۱۹۳۰ میلادی/۱۳۰۹ شمسی در چه مرحله خاصی از توسعه قرار داشت؟ این سؤالات فروید نشان می‌دهد که او متقاعد نشده است که جوامع اروپایی دقیقاً در کجای طیف ظهور و سقوط قرار دارند.

فروید مطالب خود را با این سؤال بزرگ و غم‌انگیز به پایان می‌رساند که «جامعه بیمار چه می‌کند؟ و چگونه می‌توان آن را درمان کرد؟» به این ترتیب، فروید در سراسر متن نقش پزشک را ایفا کرده و سعی در تشخیص بیماری‌های جامعه داشته است ولی او دکتري است که از درمان آن مطمئن نیست و در شگفت است که آیا درمان برای تمام تمدن‌ها ممکن است یا نه؟! دلیل کمی برای خوشحالی از وضعیت تمدن غرب در زمان نگارش متن وجود داشت. ناسیونال سوسیالیسم در آلمان و فاشیسم در ایتالیا نشان‌دهنده پاسخ‌های دیکتاتوری به آشفتگی‌های اقتصادی و سیاسی آن زمان بودند. بنابراین، این جوامع از کنترل مطلق دولت بر حقوق شهروندان برخوردار بودند. به عبارتی، عدم تعادل بین آزادی‌های خود و مقررات دولت؛ همانطور که فروید در سراسر متن کتاب توضیح داده است. در چنین جامعه‌ای، سوپر ایگو، کنترل بیش از حدی در سرکوب نفس دارد در نتیجه، جامعه روان‌رنجور و بیمار می‌شود. (فروید، ۱۳۸۳: ۱۲۴)

نتیجه‌گیری

زیگموند فروید دانشمند و نظریه‌پرداز علم روانشناسی در یکی از پرفروش‌ترین و مهم‌ترین آثار خود، کتاب تمدن و ملالت‌های آن، به بررسی ارتباط ناسازگار میان تمدن بشری، شادی و رضایت فردی و اختلافات میان انسان‌ها می‌پردازد و چگونگی تکوین تمدن در عصر حاضر را واکاوی می‌کند. او استدلال‌ها و نظریاتش را درباره یکی از مهم‌ترین عواملی بررسی می‌کند که باعث ایجاد تعارض و ناهماهنگی میان نیازهای فرد و انتظارات جامعه از او می‌شود. وی معتقد است که انسان ذاتاً پرخاشگر، خودخواه و از خود راضی است اما فرهنگ و جامعه غرایز او را مهار می‌کنند.

کتاب تمدن و ملالت های آن، بخش بزرگی از تفکرات فیلسوفانه فروید را در برمی گیرد و از همین رو، حال و هوایی متفاوت و مستقل از دیگر آثارش دارد. او این کتاب را در سال های آخر عمرش و هم زمان با به قدرت رسیدن حزب نازی نگاشت و تلاش کرد تا روایتی متفاوت از چگونگی تکوین فرهنگ تمدن را شرح دهد و از سازوکاری که سبب سرکوب و سرخوردگی انسان در جامعه می شود، پرده بردارد. این کتاب یکی از گسترده ترین آثار فروید است، اگرچه شامل ایرادات بسیاری از جمله توجه نداشتن به ارزش های والای انسانیت، بدبینی نسبت به تکامل انسان ها و در نهایت جوامع است که البته خیلی از آنها مورد تأیید قرار نگرفته اند، اما همه این ها، بینشی برای تمدن بشری دارند، همچنین توجه به این نکته حائز اهمیت است که این اثر فروید، در زمان جنگ جهانی اول نوشته شده که یکی از پایین ترین نقاط امیدگاهی علوم انسانی است. جنگ جهانی اول یک وضعیت غم انگیز برای تمدن بشری بود. در اصل، فروید به جنگ به عنوان یک روان رنجور می نگریست. این امر می تواند دلیل این نکته باشد که چرا او تا این حد از انسانیت انتقاد می کرد. چراکه جنگ برای اولین بار او را مجبور کرد از کشور مادری خود نقل مکان کند. با این حال، از زمان فروید، ثابت شده است که تمدن قادر به تولید خیر است. پیشرفت های فن آورانه مدرنی که جوامع بشری از قرنی که فروید می زیسته تاکنون به خود دیده است، شاهی بر این ادعاست.

مطالب کتاب فروید با نقد دین آغاز می شود. وی یک فرد مذهبی نبود، بنابراین، در این اثر از ناتوانی خود در درک آنچه احساس مذهبی می نامد، یاد می کند. همچنین او معتقد است که مذهب در نحوه عملکرد جوامع نقش اساسی دارد. وی دین را راهی برای برخورد انسان با مسائل روانشناختی می داند که دائماً با آن مواجه هستند. بنابراین، تلاش کرده است تا آنچه مردم به عنوان احساس مذهبی توصیف می کنند، درک کند. او سعی داشت تا بفهمد که چگونه مضامین دین و جامعه را به هم پیوند می دهند، اما خودش قبول ندارد که این مضامین می توانند جامعه ای با ثبات را تشکیل دهند که برخی از جامعه شناسان با آن مخالفند. مری داگلاس^۱ (مرگ: ۲۰۰۷ میلادی / ۱۳۸۶ شمسی) که فردی جامعه شناس است، با فروید مخالف بوده و استدلال می کند که دین در واقع به

1. Mary Douglas

رفع درد و رنج کمک می‌کند. او پیشنهاد می‌دهد که اگر جوامع مذهبی باهم کار کنند و به شیوه‌ای خالص عمل کنند، می‌توانند با انجام مناسکی که باعث ایجاد نظم در درون تمدن می‌شود، میزان رنج را کاهش دهند و در نهایت به ایجاد نظم کمک می‌کند و جامعه را گرد هم می‌آورد. (داگلاس، ۱۹۶۶: ۷-۱۰) فروید چنانچه خودش هم قبول دارد، از درك تجربه‌های جذبه‌ای و عرفانی ناتوان بوده، حال آنکه این تجربه‌ها در نظر بسیاری از مردم منشا احساس‌های دینی هستند. جان مک کوآری^۱ (مرگ: ۲۰۰۷ میلادی/ ۱۳۸۶ شمسی) معتقد است که در صلاحیت روان‌شناسی دین نیست که بکوشد یا بخواهد درستی، اعتبار و صحت عینی و خارجی ادیان را بررسی کند. باورهای دینی هم ریشه‌های فردی و هم ریشه‌های اجتماعی دارند و روان‌شناس نمی‌تواند بدون استقلال عقلانی به رد این‌گونه مفاهیم بپردازد. او اذعان دارد که نقادی دین، خواه از سوی شکاکان باشد، یا از سوی معتقدان، ما را به‌دست‌کشیدن از دین وای نمی‌دارد، بلکه ما را بر ویژگی مبهم آن واقف می‌سازد و نیز وادارمان می‌کند که نسبت به این امر اطمینان حاصل کنیم که دین، بیش از آن‌که وحی و زندگی ایمانی را تیره و تار سازد، مبین آنهاست. لیکن شکل‌های متعدد دین و تحریف‌های فراوان آن، ضرورت بررسی نقادانه آن را ایجاب می‌کند. به عقیده مک کوآری دین هرچه‌که باشد، می‌تواند در کل فرهنگ رسوخ کند و هنر، نهادها، اقتصاد و تمام نحوه زندگی جاری در آن را تحت تأثیر خود قرار دهد. (مک کوآری، ۱۳۷۸: ۲۳۷-۲۳۴)

فروید، باور به خدا را به عنوان پایه بیشتر ادیان، امری توهمی می‌داند و معتقد است خدا، همان مفهوم پدر است که در ذهن آدمی تعالی یافته و بر اثر یادآوری ناتوانی دوران کودکی و توجه به نیازهای همیشگی خود، بدان روی آورده است. او دین و دین‌داری را در ردیف رفتارهای روان رنجورانه، همچون وسواس به شمار می‌آورد و بر آن است که با افزایش افق‌های علمی در زندگی انسان، سرانجام دین از صحنه حیات آدمی زدوده خواهد شد. در نقد نگاه فروید به دین، باید گفت: الف) فروید، بی دینی تمام عیار و بلکه ضد دین بود. بنابراین، نمی‌توان گفت که او توانسته است بدون سوگیری درباره دین اظهار نظر کند. ب) جهان بینی فروید درباره جهان هستی، مادی‌گرایی

صرف است. این جهان بینی، با نظر اکثریت مردم و دانشمندان که در ورای ماده، به هستی برتری معتقدند، در تعارض است. ج) برداشت فروید از «خود» و نیز رویکرد او به دین و دین داری، غیر از برداشت های خود فروید که برپایه داستان پردازی های غیرعلمی است، هیچ سند قابل اعتمادی ندارد. د) از زمان نظریه پردازی فروید درباره ماهیت دین و دین داری در میان مردم، بیش از صد سال می گذرد. در این مدت، بی گمان شناخت آدمی درباره قواعد حاکم بر جهان فزونی یافته است و به باور برخی اندیشمندان، دست کم فن آوری گام های نهایی خود را برمی دارد، ولی برخلاف تصور فروید، از جریان ها و نهضت های دینی کاسته نشده است. (نارویی ۱۳۸۷: ۱۰۴)

ماهیت کلی کار فروید در مورد تمدن مملو از بدبینی است. فروید در این کتاب، تمدن را پدید آمده از ماهیت ویرانگر و سازنده انسان می داند. دو نیروی متضاد که فروید از آنها با عنوان عشق و مرگ نام می برد، در مرکز مفهومی این کتاب قرار دارند. فروید در این اثر پیشنهاد می کند که تمدن راهی است برای تک تک انسان ها برای مقابله با طبیعت خشن و ویرانگر خود. وی تلاش می کند تا بفهمد مردم چگونه با جوامع خود ارتباط برقرار می کنند، جوامع چگونه شکل می گیرند و چگونه نیروهای روانی فردی با نیروهای بزرگ تر و در سطح گروه تعامل دارند.

فروید در این اثر به ماهیت متضاد انسان متمدن نیز می پردازد. وی تمدن را راهی می داند که انسان مدرن با نهایت واقعیت ها برخورد می کند. علی رغم این واقعیت، تمدن غم و اندوه زیادی را برای انسان به ارمغان می آورد. در نتیجه، فروید استدلال می کند که دلیل اکثر بیماری های روانی، ناتوانی انسان در برخورد با واقعیت های جامعه متمدن است. اساساً، فروید معتقد است که تمدن از میل انسان برای دستیابی به اهداف فردگرایانه ناشی می شود. او می گوید که تمدن توسط پرخاشگری هدایت می شود. علاوه بر این، وی توضیح می دهد که تمدن به دلیل عشقی که انسان به ممنوعان دارد، به وجود نمی آید؛ بلکه با میل به مخالفت با طبیعت تهاجمی اولیه انسان هدایت می شود. فروید ادغان دارد که انگیزه ویرانگر انسان به طور خاصی قوی است، این نظریه به دلیل ظهور جنگ جهانی اول مورد توجه قرار گرفت. او ادعا می کند که انسان با سهمین شدن در شادی های تمدن، باعث می شود که احساسات پرخاشگرانه و تهاجم نیز

به سمت خود معطوف شوند. این امر منجر به رشد سوپر ایگو می‌شود. در نتیجه، سوپر ایگو به فرد اجازه می‌دهد تا در جامعه سهمی داشته باشد. علی‌رغم اینکه، این احساسات ممکن است منجر به جنگ شود.

فروید در این کتاب بیان می‌کند که گناه و شرم برخی از محرک‌های نخستین انسان برای مهار تمایلات اولیه او هستند. علاوه بر آن، او با قاطعیت می‌گوید که احساس گناه از تمایل افراد برای تحقق این خواسته‌ها ناشی می‌شود، از این جهت، سوپر ایگوی یک فرد، از طریق شرطی‌سازی در مراحل اولیه زندگی، فرد را به خود تحریمی و می‌دارد. او معتقد است از آنجایی که جوامع گروه‌هایی متشکل از گروه‌های کوچکتر، یعنی واحد خانواده هستند، بنابراین، باید بر اساس محرک‌های عشق و مرگ رفتار کنند. این بدان معناست که جوامع هم با تمایلات خودخواهانه برای آزادی در سطح فردی، و هم با تمایلات فداکارانه برای حفاظت و ثبات گروهی در سطح اجتماعی گسترده‌تر، در کنار هم قرار می‌گیرند. فروید معتقد است که روش‌های دیگر تبیین سازمان اجتماعی، مانند قانون طلایی مسیحی، تنها بخشی از مشکل جوامع را توضیح می‌دهد. با این حال کارل گوستاو یونگ^۱ (مرگ: ۱۹۶۱ میلادی/۱۳۴۰ شمسی) یکی از شاگردان سابق فروید-با-ایده او که ناخودآگاه، مملو از احساس گناه سرکوب شده است، مخالف است. در عوض، معتقد است که ناخودآگاه پر از شخصیت واقعی ما است و هنگامی که به آن دسترسی پیدا کردیم به ما می‌آموزد که خود واقعی خود باشیم. (یونگ، ۱۳۹۵: ۱۶۹-۱۶۵)

فروید در کار خود استدلال می‌کند که تنها یک راه برای انسان مدرن به منظور متمدن ماندن وجود دارد و آن اطمینان از تعادل بین نیازهای فردگرایانه انسان و نیازهای جامعه است. در نتیجه، لازم است انسان برای سهم‌شدن در شادی‌های جامعه متمدن، از لذت شخصی خود چشم‌پوشی کند. این شادی‌ها شامل سلامتی و امنیت است. علاوه بر این، کاملاً واضح است که وحشت جنگ جهانی اول، تأثیر زیادی بر فروید و نوشته‌هایش داشته است. فروید در این کتاب تصدیق می‌کند که زندگی انسان سخت است. در نتیجه، انسان‌ها سعی می‌کنند با رفتارهای مخربی مانند سوء مصرف مواد به دنبال

1. Carl Gustav Jung

آرامش باشند. کاملاً واضح است که مزایای تمدن مدرن بسیار بیشتر از لذت‌های انسان‌های غیرمتمدن است.

در پایان، فروید کار خود را به‌طور غیرمستقیم به شرایط سیاسی زمان نگارش کتاب مرتبط می‌کند، بنابراین به این نکته توجه دارد که آیا تمدن واقعاً در حال زوال است یا خیر؟ فروید این اثر را با یک سؤال باز به پایان می‌رساند که آیا جوامع، مانند مردم، می‌توانند روان‌رنجور باشند یا با اضطراب بیش‌ازحد در رابطه با انگیزه‌های اصلی خود برای عشق و نابودی غلبه کنند؟

در نتیجه‌گیری کلی در مورد کتاب تمدن و ملالت‌های آن، باید اذعان داشت که این کتاب به‌شدت تحت تأثیر شرایطی که در آن زمان نوشته شده و شرایط روحی و جسمی خود نویسنده قرار دارد و محدود به همان زمان است. بااین‌حال، انتقاد اصلی به فروید این است که دیدگاه‌ها و نظرات او کاملاً متعلق به خود او است، لذا می‌توان اذعان کرد که استدلال‌های او به‌خوبی مستدل نیستند، زیرا فروید نمی‌تواند بر خلاف سایر جامعه‌شناسان و روان‌شناسان شواهدی برای استدلال‌های خود ارائه دهد. همچنین می‌توان ادعا کرد که فروید در هنگام نگارش این کتاب عمیقاً به جوامع مذهبی و نحوه عملکرد آنها در تمدن نگاه نکرده است، او صرفاً از باورهای غیر مذهبی خود استفاده کرده است که به این معنی است که کتاب کاملاً نسبت به مذهب و تأثیر آن بر تمدن تعصب دارد. برای اینکه استدلال‌های فروید بهتر شود، او می‌توانست از شواهدی برای حمایت از ایده‌های کلیدی خود استفاده کند و سعی کند متفکران دیگر را در متن بگنجاند. این اقدام، می‌توانست پایه قوی‌تری برای او فراهم کند تا بتواند ادعاهایش را براساس آن استوار کند. توجه نداشتن به ارزش‌های والای انسانیت، بدبینی نسبت به تکامل انسان‌ها و در نهایت جوامع از دیگر ایراداتی است که به این کتاب وارد است.

از زمان مرگ فروید تاکنون، نزدیک به ۷۳ سال گذشته است. شاید بتوان گفت از آغاز مبارزه فروید با دین و دین‌داری انسان‌ها، نزدیک به ۱۰۰ سال می‌گذرد. باوجوداین، هرچند کم‌وبیش همه دانشمندان باورهای فروید درباره دین و خدا را شنیده‌اند، ولی اندیشه‌های او را باور نکرده‌اند؛ زیرا این قضاوت فروید درباره هستی نیز، برخلاف عقل سلیم، برداشت عموم مردم جهان و برخلاف پیام همه ادیان الهی است. او خود را

یهودی ره‌اشده و بی‌خدا می‌دانست و باورهای دینی را در زندگی آدمیان خیالی واهی می‌شمرد. او هرگز از عقل خود که برای شناخت خدا آفریده شده است، بهره لازم نبرد. خدا در زندگی انسان، زاییده اندیشه کاملاً منطقی آدمیان است. آدمی از وقتی روی زمین پای نهاد به وجود موجودی برتر معتقد بوده است و این باور تاکنون ادامه دارد. در فرهنگ قرآن، تمام زندگی آدمیان، بلکه آفرینش آنها برای شناخت همین موجود برتر است. اوج وجودی آدمی در آن است که در عالی‌ترین درجه ممکن خدا را بشناسد. از این رو خداوند می‌فرماید: "من جن و انس را تنها برای عبادت کردن آفریدم. من از آنها روزی نمی‌خواهم و نمی‌خواهم به من غذا بدهند." (ذاریات: ۵۷-۵۶) امروزه نیز بیشتر مردمان جهان معتقدند که این جهان مادی با تمام قواعد حاکم بر آن، خدایی دارد. (نارویی، ۱۳۸۷: ۱۲۱)

کتابنامه

- استون، ایروینگ (۱۳۹۹). شور ذهن داستان زندگی زیگموند فروید، ترجمه اکبر تبریزی و فرخ تمیمی، تهران، مروارید.
- ادموند سی. شورت (۱۳۹۸). روش‌شناسی مطالعات برنامه درسی، ترجمه دکتر محمود مهرمحمدی و همکاران، تهران، سمت.
- ایزدپرست، لیلا؛ قاسمی، حمید؛ حسینی، سید محمد امین (۱۴۰۰). «بررسی تحلیل محتوایی نتایج جستجو درباره کتب حوزه تمدن اسلامی در سایت رسمی خانه کتاب»، نشریه علمی تمدن اسلامی و دین پژوهی، ش ۷، صص ۲۳-۱۰.
- بارون، تی.ا. (۱۳۸۷). نقادی و خبرگی آموزشی، ترجمه علیرضا کیامنش، محمود مهرمحمدی و همکاران. برنامه درسی: نظرگاه‌ها، رویکردها و چشم اندازها، تهران، سمت و به نشر.
- زارعیان، داود (۱۳۸۲). مبانی کلی ارتباط جمعی، تهران، انتشارت کارگزار روابط عمومی.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۳). تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران، نشر ماهی.

قاسمی، حمید؛ کشکر، سارا؛ ایزدپرست، لیلا (۱۳۹۴). روش شناسی نقد و بررسی کتاب، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان.

قاسمی، حمید؛ قره، محمدعلی؛ حسینی، معصومه و شجاع، رضا (۱۳۹۴). نظریه‌ها و مبانی ارتباط جمعی، تهران، دانشگاه پیام نور.

معمدنژاد، کاظم (۱۳۷۱). وسایل ارتباط جمعی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.

مک کوآری، جان (۱۳۷۸). تفکر دینی در قرن بیستم مرزهای فلسفه و دین ۱۹۸۰-۱۹۰۰، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، امیرکبیر.

نارویی، رحیم (۱۳۸۷). «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین»، نشریه روانشناسی و دین. ش ۱.

ویلیز، جی (۱۳۸۱). ارزشیابی کیفی، ترجمه علیرضا کیامنش و همکاران، برنامه درسی: نظرها، رویکردها و چشم اندازها، مشهد، به نشر.

<https://publicpsychology.ir/1394/04/%D8%AA%D9%85%D8%AF%D9%86-%D9%88->

[%D9%85%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AA-](https://publicpsychology.ir/1394/04/%D8%AA%D9%85%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AA-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%A2%D9%86/)

[%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%A2%D9%86/](https://publicpsychology.ir/1394/04/%D8%AA%D9%85%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AA-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%A2%D9%86/)

<https://www.sigmundfreud.net/civilization-and-its-discontents.jsp>

<https://www.litcharts.com/lit/civilization-and-its-discontents/chapter-4>

Douglas, M. (1966) Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo. London: Routledge

<https://amusingreligion.home.blog/2019/04/08/sigmund-freud-civilization-and-its-discontents-book-review/>



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 3 (new period) / No.11 / Spring 2022



The Thoughts of contemporary Muslim Intellectuals in India on the decline of Islamic civilization (Sample research of Mohammad Iqbal and Abolhassan Nadavi)

Jahan Bakhsh Savagheb¹

Abstract

The rise of Islamic civilization and culture is one of the wonders that has attracted the attention of many thinkers in the field of religion, history, civilization, sociology and political science. Its weakness and decline have also made these thinkers think about the secret of this backwardness and decline. Therefore, each of them has tried to explain the stagnation of Islamic civilization by main and sub-factors. The thinkers of the Islamic world, Iranians, Arabs, Turks, Indians and Pakistanis, etc., to revive and reform and re-developing civilization, have placed this category in their field of thought. In this article, the aim is to study the views of two Muslim thinkers of the Indian subcontinent, Mohammad Iqbal and Abul Hassan Nadwi, on the decline of Islamic civilization in a descriptive-analytical way by asking the question; what factors have these thinkers paid attention to in explaining the issue? Findings have shown that these thinkers have considered the internal factors of Islamic civilization, including religious, political, social, scientific and moral decline, along with the phenomenon of Western colonialism and its invasion of Islamic societies in the process of degeneration of Islamic culture and civilization.

Keywords: Islamic Civilization, Decline, Muslim Thinkers, Indian Subcontinent, Iqbal, Nadwi, Factors of Decline.

1. Professor of History Department, Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestaan University, Khorram Abaad, Iran. Jahan_savagheb@yahoo.com

Receive: 1400/12/23

Acceptance: 1401/02/20

Article Type: Review



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 3 (new period) / No.11 / Spring 2022



Explaining the position of Historical perspective & Historiography of Abol-Qassem Tafreshi Historian of the first Pahlavi period

Meysam soleymani¹/Fatemeh ahmadvand²/Valiollah barzegar Kelishomi³

Abstract

Abol-Qassem Tafreshi was one of the intellectuals of the late Qajar period and the first Pahlavi era. Sahab's scientific and literary record includes a wide variety of works, such as technical and mathematical textbooks of the Dar al-Fonun, the first examples of new Iranian writings on the life history of Shiite Imams, and biographies of famous Islamic historians in Persian inspired by Sharh. Classical Arabic modes such as Tarikh al-Islam Zahabi, The French-Persian dictionary and the first leading examples for understanding the contemporary situation of Islamic countries, Sahab in historiography focuses more on the history of Islam, especially the history of the Imams It is writing. In selecting the sources of the Islamic era with the focus on Shiite books, he has also used Sunni sources in compiling these books among these various works, there are works with a more historical approach or nature. The main features of Sahab Historiography are the history of Islam and the history of Shiism. Sahab refers to the special devotion to the Imams in compiling the history books of the Imams (as). He is the son of a time when anti-Islamic, antiquarian and nationalist ideas and tendencies were prevalent in that period and were also supported by the government, but Sahab, despite having deep Islamic beliefs, has a great tendency to develop countries. It was European in the style of the Europeans. The main issue of the research is to examine the position of historiography and historiography of Abolghasem Sahab Tafreshi Using the descriptive-analytical method and relying on library documents and resources,

1. Master of History of Culture and Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author) Meysamsoleymani82@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran ahmadvand@isr.ikiu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran v.barzegar@isr.ikiu.ac.ir

Receive: 1400/10/22

Acceptance: 1400/04/12

Article Type: Research

the presentation examines the components of historiography and the characteristics of historiography.

Keywords: Abol-Qassem, Historiography, Historical attitude, first Pahlavi period.



The performance of Maragheh Observatory in spreading the achievements of astronomy in the Ilkhanate era

Eftekhari Ghasem Zadeh¹ / Jafar noori²

Abstract

Maragheh Observatory was built as one of the most important observatories of the Islamic period in the seventh century AH during the Ilkhanid domination of Iran. Establishment of Maragheh Observatory as an educational and research center; Facilitated the gathering of scientists, the collection of credible scientific documents and books, the conduct of research in the open air, and the necessary facilities. The result is the presentation of the achievements and discoveries of this scientific center in the world of that day. The reputation of this scientific center attracted the attention of many lands to the point that some rulers wished to be able to establish such a center in their land. Now, considering the importance of this valuable collection in terms of the history of science in Iran and the world, the questions that need to be answered are what factors and roles played in the construction of the Maragheh Observatory as the most important scientific research and astronomical center of the Ilkhanate period. What was Khajeh Nasir al-Din Tusi in this important matter? Also, how has the Maragheh Observatory functioned in spreading the achievements of astronomy in the Ilkhani era, which has become a model for the construction of other observatories? The present study intends to answer these questions using a descriptive-analytical method and relying on library resources. The research findings indicate that the Maragheh Observatory was in every sense scientific research and educational center. Like today's advanced academies, this unique scientific foundation had a very large space in a suitable place in Maragheh, which made this observatory known as the most important scientific research and astronomical center of the Ilkhanate period in the seventh century AH.

Keywords: Maragheh Observatory, Nasir al-Din al-Tusi, Astronomy, Ilkhanate, History of Science.

1. M.A of History of Culture and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University.

2. Assistant Professor, Department of Iranology, Faculty of Humanities, Meybod University, Meybod, Iran.



Philosophical theological foundations of Islamic civilization from the perspective of Imam Khomeini

Mahdi Mohammadi¹/Adel meghdadiyan²

Abstract

Civilization in its general sense is an urban social system based on morality and law. The establishment of the government by Imam Khomeini was based on a philosophical and theological basis that had the concept of civilized order. Paying attention to the good system in creation, the existence of a causal system, the argument of order and the argument of wisdom, is the theological and philosophical basis of Imam Khomeini to create a new order of Islamic civilization. This research seeks to study the foundations of civilizational order in the theological and philosophical thought of Imam Khomeini. Therefore, in order to study this issue, the author has collected materials in Imam Khomeini's works that indicate the concept of order in Imam Khomeini's philosophical and theological ideas and has adapted them to the concept of civilized order. The findings of this study indicate that Imam Khomeini, based on his philosophical basis and theology: 1. The world was ruled by a divine order, which he explained in the form of a good system. 2. This system has a practical mechanism in the form of a causal system. 3. According to these principles, the correct extraction of the regulatory materials of human society leads to the happiness of this world and the hereafter.

Keywords: Civilization, order, ethics, law, Imam Khomeini, philosophy, theology .

1. Assistant Professor, Department of Islamic History, Faculty of Islamic Studies, Ahlul Bayt (AS) International University, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Islamic Studies, Ahl al-Bayt (AS) International University, Tehran, Iran.

Receive: 1400/10/20

Acceptance: 1401/01/17

Article Type: Research



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 3 (new period) / No.11 / Spring 2022



The influence of religion on the narratives of Safavid art historiography (with emphasis on calligraphy, painting and music)

Mohamadali nemati¹/ Fazlullah foolady²

Abstract

Religion in the Safavid period has influenced various cultural and civilizational aspects so religion was an important factor in the rise and fall of various arts in society and its registration in the historiography of this era has played a great role. In this study, the position of religion and its impact on art in five categories of historical sources including political historiography, art historiography, art treatises, travelogues and memoirs have been studied. The research method in this article is the historical and library method and with a descriptive-analytical approach seeks to answer the main question that what effect religious beliefs have on the art of the Safavid era based on the historiography of this period? The research findings indicate that the view of each of these historiographies on the issue of art is different according to the religious perspective of the society. The order of importance of arts in Safavid historiography based on religious importance is first devoted to calligraphy and in the next step and with special consideration to painting and music.

Keywords: Historiography, Art, Religion, Safavid, Calligraphy, Painting, Music.

1. Ph.D in post-Islamic Iranian history, visiting lecturer at Farhangian University (responsible author). m.a.nemati1365@gmail.com

2. Assistant Professor of History Education, Lorestan Farhangian University, Khorramabad, Iran. Foolady_1387@yahoo.com

Receive: 1400/12/07

Acceptance: 1401/02/09

Article Type: Research



Book Review of the book of civilization and its boredom

Leila Izadparast¹ / Sayed Mohammad Amin Hosseini²

Abstract

The book Civilization and its Boredom was written by Sigmund Freud in 1929 and published in German in 1930, and it was so well received that it was reprinted in less than a year, in addition, It was published in many countries around the world; therefore it became one of the best-selling books. But we have rarely seen a scientific book review of this book in academic forums, while the book review of any book promotes it or the author. Presenting a scientific critique helps to create better quality examples that can be written. In the critique of this book, a combination of intensive exploratory and educational critique methods was used, which includes three stages: a) description of the book, b) book interpretation, and c) evaluation and determination of the book's efficiency. Considering that the book of civilization and its boredom, which is one of the best-selling and most popular books of Freud, the research findings showed that this work, like other works, has strengths and weaknesses, some of which, It is affected by the period and the prevailing conditions.

Keywords: Sigmund Freud, Civilization, Boredom, Book review, Civilized Society.

1. Ph.D. in Marketing and Sports Media Management and Researcher in the Department of Civilization and Management in Islam Research Center for Islamic Civilization and Religion of the Holy Prophet (PBUH).leilaizadparast@yahoo.com

2. Sayed Mohammad Amin Hosseini. Ph.D. student in Political Sociology, Islamic Azad University, Shahreza Branch and honorary faculty member of the Department of Islamic Civilization and Politics, Research Center for Islamic Civilization and Religion of the Holy Prophet (PBUH). Smhoseini@rihu.ac.ir



Scientific Journal
Science and Civilization in Islam

Vol. 3 (new period) / No.11 / Spring 2022

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 Frouhi