



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. نشریه در ارزیابی سال ۱۴۰۰ رسماً موفق به کسب امتیاز علمی از کمیسیون نشریات وزارت عتف شد و حائز رتبه «ب» شد. 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 غیر تجاری 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 چهارم (شماره جدید) / شماره سیزدهم / پاییز 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:

mag.mpte.ir

سایت مرکز:

<http://tamadonpajoooh.ir>

کانال:

https://eitaa.com/markaz_tad

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

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

الف - ساختار کلی مقاله

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

ب - شیوه تنظیم آدرس‌ها

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

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

نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به 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، ۱۳۹۲: ۲ مهر)؛

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

گردد.

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

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

ج - دیگر مسائل

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

مقالات

- ۱۰ بررسی وضعیت تکاملی علم ریاضی در عصر ایلخانان
زیبا خیراله پور / محمدرضا شهیدی پاک / محمد دشتی
- ۳۹ حکومت و تمدن در اندیشه سیاسی آیت الله شیخ فضل الله نوری
سید حسین خادمیان نوش آبادی
- ۷۰ قالب ها و نمادهای شیعی در هنر خوشنویسی با تأکید بر عصر صفویه
قاسم خانجانی
- ۹۲ درآمدی انتقادی به طرح تمدنی حسن حنفی
سید رضا مهدی نژاد
- ۱۱۷ تأملی بر مفهوم عقل در تمدن اسلامی با تأکید بر دیدگاه محمد بن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱ هـ.ق)
منصور طرفداری
- ۱۴۳ نقش آیسسکو در فعالیت ها و راهبردهای فرهنگی-تمدنی سازمان همکاری اسلامی
سید شجاع حسین حسینی / مرتضی شیرودی



20.1001.1.26764830.1401.4.13.6.1

بررسی وضعیت تکاملی علم ریاضی در عصر ایلخانان

زیبا خیراله پور^۱ / محمدرضا شهیدی پاک^۲ / محمد دشتی^۳

(۱۰-۲۶)

چکیده

بخش مهمی از زایش و پویش علوم ریاضی کلاسیک، مدیون ایرانیان در فرایند تمدن اسلامی است که در پی اجرای سیاست و درایت دولت‌ها و دانشمندان عصر بویهی، سلاجقه و ایلخانی به دست آمد، بنابراین می‌توان گفت: از پدیده‌های مهم تاریخ علم و تاریخ اجتماعی دوره میانه اسلامی، توسعه فوق-العاده و هم‌زمان علوم ریاضی و مذهب تشیع در عصر ایلخانی است که اغلب با تدبیر سیاسی-علمی خواجه نصیرالدین طوسی همراه بود. مغولان که برخی از مورخان نحوه و آثار ورود آنان به ایران را با تصرف آن توسط اعراب مسلمان مشابه می‌پندارند، مرحله‌ای از تحول و تطور تاریخ علوم ریاضی را در ایران رقم زدند. مراغه و تبریز به مرکز فعالیت دانشمندان و پایتخت علمی ایلخانی مبدل گشت و علوم عقلی و نقلی اسلامی و خاصه علوم مربوط به شیعی توسعه شگرفی یافت، موضوعی که به روشنی تبیین نشده است، از این‌رو، مقاله حاضر در صدد است به روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعات کتابخانه‌ای به این سؤال پاسخ دهد که: جزئیات دستاوردهای علمی در حساب، جبر، هندسه و مثلثات چه بوده است؟ یافته‌های این پژوهش، نشان می‌دهد در این دوره، با اوج‌گیری تولید ارساد و نگارش زیج‌ها به چنان نوآوری‌های شگفت‌انگیزی دست پیدا کرد که به کالای رایج صادراتی به اروپا تبدیل گشت.

واژه‌های کلیدی: خواجه نصیر، ایلخانی، شیعه، علوم ریاضی و مراغه.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران.

ziba.kheyrollahpour@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

reza2018mreza@iau.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشکده فقه و معارف، جامعه المصطفی العالمیه (ص) قم، قم، ایران.

dr.dashti400@yahoo.com

مقدمه

مغول‌ها سه بار به ایران، لشکر کشیدند. حمله سوم، در ۶۵۴ قمری به فرماندهی هلاکو نوه چنگیز صورت گرفت. هلاکو در این حمله، طالقان و الموت را در اختیار گرفت، آخرین شیخ الموت را کُشت و اسماعیلیان را برانداخت، سپس، بغداد را محاصره کرد و بر المستعصم بالله (حک: ۶۵۶-۶۶۰ قمری) آخرین خلیفه عباسی پیروز گشت. در پی آن، هولاکو به وکالت و نیابت از خان مغول، حکمرانی ایران، عراق، قفقاز و آناتولی را به دست گرفت، لقب ایلخان یافت و دولت ایلخانیان (حک: ۶۵۴-۷۵۰ قمری) را بنیاد نهاد. (باسورث، ۱۳۷۱: ۲۲۷) پس از آن، احیای مجدد علمی-فرهنگی در همسویی بین ایلخانیان و وزیران و دانشمندان ایرانی چون خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۳-۵۹۸ قمری) رصدخانه مراغه (۶۵۷ قمری)، شنبِ غزانی (۷۰۲ قمری)، مدرسه سلطانیه (۷۱۵ قمری) و ربع رشیدی (۷۱۸ قمری) ساخته شد و بدین‌سان تبریز و مراغه به مهم‌ترین مراکز علم و دانش ایلخانیان تبدیل گشت. (باسورث، ۱۳۷۱: ۲۲۸) در واقع، با تأسیس دولت ایلخانی نمونه کاملی از تمدن اسلامی با پیشرفت علوم، فلسفه و حکمت شیعی شکل گرفت اما در دوره سلجوقیان سنی مذهب به خموشی گرائید. (شهیدی‌پاک، ۱۳۹۸: ۱۲۳) هم‌زمان با دولت ایلخانی، اروپا سال‌های پایانی قرون وسطی را می‌گذراند و دانش ریاضی آنان تنها در سطح حساب و کتاب تاجران بود در حالی که در دوره ایلخانی، دانشمندان ایرانی با کنارگذاشتن اهمیت و جایگاه رفیع سحر، جادو و پیشگویی در مغولان، علم حساب، هندسه و مثلثات را به اوج خود رسیدند و پیشرفت‌هایی شگرف در کشف مجهولات ریاضی را رقم زدند، از این رو، مقاله حاضر در پی تبیین و تشریح شکوفایی علوم ریاضی (هندسه، حساب، مثلثات و جبر) دانشمندان ایرانی دوره ایلخانی است.

ادبیات موضوع

از پژوهش‌های شاخص در زمینه علوم ریاضی در دوره ایلخانی کتاب مقدمه بر تاریخ علم جورج سارتن (۱۳۸۳) است. او در این مجموعه شش جلدی می‌کوشد شرحی از پیشرفت علم و اندیشه علمی از سده نهم پیش از میلاد تا سده چهاردهم میلادی ارائه دهد. به باور وی تاریخ پیشرفت و گسترش علوم به عنوان اساسی‌ترین جنبه تمدن بشری است. در این اثر گرانشنگ، تنها به بخش اندکی از علوم ریاضی شرق می‌پردازد.

کتاب علم و تمدن در اسلام اثر سیدحسین نصر (۱۳۸۴) کوششی است درباره شاخه‌های مختلف علم در تمدن اسلامی به زبان ساده و خلاصه، در عین حال بر گرفته از آخرین پژوهش‌های علمی که در آن ریاضیات را در چشم انداز اسلامی همچون دروازه میان جهان محسوس و جهان معقول، و همچون نردبانی میان جهان تغییر و آسمان نمونه‌های عالی (اعیان ثابته) می‌شمارد. ناگفته پیداست که او بر روی علوم ریاضی دوره ایلخانی تمرکز ندارد.

روستا و محمودآبادی (۱۳۹۳) در مقاله نقش و جایگاه منجمان و ریاضی دانان در اوضاع علمی ایران عصر ایلخانی نخست وضعیت دو علم نجوم و ریاضیات و سپس عملکرد دانشمندان این علوم در عصر ایلخانی را مورد واکاوی قرار داده و در گام دوم به تبیین جایگاه و پایگاه این دانشمندان و آثار آنان در نزد ایلخانان مغول پرداخته‌اند. نویسندگان به جای بررسی وضعیت ریاضی درصدد پاسخ به این سؤال اند که نجوم و ریاضیات، چه وضعیتی در دوره ایلخانی داشته‌اند؟

ترکمنی آذر در مقاله مراکز علمی در دوره ایلخانیان (۱۳۸۶) بر آن است که: عدم گرایش و پایبندی مغولان به دین و مذهبی خاص به رشد و باروری همه گروه‌های اعتقادی و فکری و فرهنگی در ایران انجامید و نوعی مساوات و آزادی نسبی در تحصیل علوم برای همه پیروان ادیان و فرق مذهبی برقرار گردید و دانشمندان بسیاری در مراکز علمی و مدارس شهرهای بزرگ این دوره گرد هم آمدند، از این رو، نویسنده به تنها به بررسی مدارس و مراکز علمی مهم این دوره چون رصدخانه مراغه، ربع رشیدی و مدرسه سلطانیه می‌پردازد و بررسی علوم ریاضی چون حساب و هندسه بازمی‌ماند.

دهقان نژاد و همکاران در مقاله پیامد حمله مغول و حاکمیت ایلخانیان بر سنت علمی در ایران (۱۳۹۷) اظهار کرده است: یورش مغول و حاکمیت آنان بر ایران به‌عنوان یکی از علل افول دانش در این سرزمین یاد شده در حالی که با حاکمیت ایلخانان، سنت علمی در ایران تحت تأثیر عوامل متعددی نظیر تسامح مذهبی ایلخانان و استیلای عقل‌گرایان بر نهادهای علمی و آموزشی تغییر یافت، از همین رو، در کنار علوم دینی، علوم عقلی در کانون توجه دانشمندان این دوره قرار گرفت؛ چنان‌که یکی از ادوار پررونق تاریخ ایران به لحاظ ساخت مراکز علمی و آموزشی و احیای دوباره فعالیت‌های علمی به‌ویژه در حوزه علوم عقلی رقم زده شد. در این مقاله بر شکوفایی علوم ریاضی توجه نشده است.

الهویی نظری در پایان نامه کارشناسی ارشد "وضعیت علوم عقلی با تکیه بر ریاضیات و نجوم در ایران پس از حمله مغول تا صفویه" (۱۳۹۰) نوشته است: با حمله مغول و سقوط خلافت عباسی، ویرانی‌های بسیاری بوجود آمد که باعث شد برخی بر این باور باشند با حمله مغول علوم، بالاخص علوم عقلی

دچار رکود شدند در حالی که نگارنده با بررسی‌های به عمل آمده در این اثر، به این نتیجه نائل آمد که علوم عقلی به‌ویژه یاضیات و نجوم در این دوره رشد یافت. با مطالعه این پایان نامه در می‌یابیم که در آن: ریاضیات و نجوم بدون توجه به لزوم بررسی مستقل اجزای هر یک از این دو مورد بررسی قرار گرفته است.

واقعیت این است آثار دیگری که مورد بررسی اجمالی قرار گرفت بیش از آنچه یافته‌های آثار مذکور نیست از جمله: کتاب تاریخ علم اثر مهدی فرشاد، کتاب زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی اثر ابوالقاسم قربانی، کتاب مفهوم علم در تمدن اسلامی محمدرضا شهیدی‌پاک و برخی آثار شرق‌شناسان چون: کتاب ریاضی‌دانان و منجمان دوره اسلامی اثر هانریش زوتر، کتاب علم الفلك نالینو، به علاوه، پایان‌نامه نقش و جایگاه منجمان و ریاضی‌دانان در اوضاع علمی ایران عصر ایلخانی اثر مهدیه محمود آبادی، پایان‌نامه علوم عقلی در عصر مغول اثر زهرا باقری، مقاله «جایگاه شهر آموزشی مراغه در تاریخ علوم و تعلیم و تربیت اسلامی در عصر دولت ایلخانی در قرون وسطی» و «نقش خواجه نصیرالدین طوسی در آخرین مرحله تکامل علوم پایه» اثر محمدرضا شهیدی‌پاک، بررسی انگیزه‌های تجدد علمی در دوره ایلخانان (مطالعه موردی: ربع رشیدی) اثر بهرام کارجو اجیرلو و حبیب محمدنژادچاوشی اما همان‌گونه که پیش از این گفته‌ایم؛ ویژگی متمایز مقاله حاضر با همه آثار بررسی و نامبرده شده تمرکز به حساب، هندسه و جبر در دوره ایلخانی است.

بررسی‌های مفهومی

دو واژه علوم ریاضی و سلسه ایلخانی را از آن جهت نیازمند توضیح می‌دانیم که این دو، از کلمات کلیدی مقاله حاضر به شمار می‌روند که تشریح آن، درک بهتری از مباحث پیش‌رو در اختیار می‌گذارد:

۱. **علوم ریاضی:** به گستره وسیعی از علومی که زمینه اصلی آن‌ها ریاضی است، علوم ریاضی^۱ اطلاق می‌شود. امروزه، علوم ریاضی، علم آمار، علم محاسبات، علم کامپیوتر، علم مهندسی و نظایر آن را در بر می‌گیرد لذا، علوم ریاضی نوین، با تمرکز بر علم ریاضی، تنها به آن بسنده نمی‌کند. لااقل بخشی از علم فیزیک نظری و حتی علم رمزشناسی و علم پزشکی و علم نظامی را نمی‌توان بدون علوم مرتبط به ریاضیات درک کرد، حتی آمیختگی برخی علوم با ریاضیات به حدی رسیده که موجب شکل‌گیری رشته‌ها و مؤسسات تحقیقاتی ترکیبی چون مؤسسه تحقیقات ریاضی و فیزیک نظری شده است در

حالی که علم ریاضی در دوره پیش از ایلخانی و در دوره ایلخانی و بعد از آن، به فن نظریه اعداد (جبر)، محاسبه فضا (هندسه) و آنالیز تغییرات (هندسه) خلاصه می‌شد و این امر، به تداوم نیاز بشر به جمع، تفریق، ضرب، تقسیم، محاسبه مساحت و حجم اجسام و ... برمی‌گردد. (تاتاری و شیخ کیاسرای، ۱۳۸۸: ۱۶۲) به هر روی، مراد نگارندگان از علوم ریاضی در این نوشتار، علم حساب، علم جبر، علم مثلثات و علم هندسه است.

۲. **سلسله ایلخانی:** هلاکوخان با فتح ایران و عراق، سلسله ایلخانی را بنیاد نهاد که ۷۶ سال به درازا کشید. ایلخانان در بزرگ‌ترین وسعت خود، بخش‌هایی از عراق، سوریه، ارمنستان، گرجستان، افغانستان، ترکمنستان، پاکستان، بخشی از داغستان و تاجیکستان امروزی را دربرمی‌گرفت. ایلخانان که جایگزین خوارزمشاهیان در ایران شدند، پس از هلاکوخان، اباقاخان، تکودار، ارغون خان، گیخاتو، بایدو، غازان خان، اولجایتو و ابوسعید به تاج و تخت دست یافتند. با مرگ ابوسعید در سال ۷۸۶ قمری کمتر از ده شاهزاده مغولی به سلطنت رسیدند اما هیچ یک نتوانستند سلسله ایلخانی را ثبات و پایداری برگردانند در عوض، دوره ایلخانی، شاهد رشد و حضور دانشمندان برجسته‌ای مانند خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ جمال الدین مطهر حلی و مورخینی چون: عطا ملک جوینی، رشیدالدین فضل الله همدانی، داوود بناکتی، حمدالله مستوفی و نظایر آن بوده است، (اشپولر، ۱۳۵۱: ۶۵) بنابراین، نویسندگان مقاله دوره ایلخانی در ایران را از هلاکوخان تا اندکی پس از مرگ ابوسعید می‌دانند.

سیمای اجمالی علوم و سیاست علمی دولت ایلخانان

توسعه و رشد علوم در پرتو نیاز جامعه، حمایت حاکمان و تأیید اندیشه‌های دینی صورت می‌پذیرد. بی‌شک، فقدان این عوامل یا غیبت برخی از آن‌ها، به تنگ شدن دایره علوم عقلی در دوره‌های پیش از حمله مغولان به ایران گردید، (موسوی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۷۱۰) و این امر، ناشی از خواست سلسله‌های ترک نژاد سنی مذهبی چون سلاجقه بود که علوم عقلی را از دایره تعلیم و تعلیم خارج کردند و در این کار، اندیشمندانی چون غزالی به کمک سلاطین آمدند، به طوری که امام محمد غزالی استاد مشهور نظامیه بغداد، ریاضیات و فلسفه را از دایره علوم مورد نیاز مسلمانان خارج کرد و اشتغال به آن‌ها را حرام دانست، (صفا، ۱۳۷۱: ۱۴۹) لذا تا آمدن مغولان، علوم عقلی به انزوا رفت و بازار علوم نقلی در شرق سرزمین‌های اسلامی رواج یافت در عوض، فرمانروایان ایلخانی به علومی توجه کردند که امید داشتند

که از آنان بتواند برای بهبود زندگی دنیوی خود بهره‌مند شوند و چنین رویکرد یا سیاستی از ایلخانان دنیاگرا چندان دور از انتظار نبود. (اشپولر، ۱۳۵۱: ۴۳۷)

اهمیت یافتن نجوم و پزشکی در حاکمان و درباریان ایلخانی، منطبق بر نگاه آنان به ارتقای زندگانی مادی و جسمی، قابل تفسیر است. علاقه ایلخانان به طب و اخترشناسی به توسعه آن دو در ایران کمک شایان کرد. در منابع تاریخی از علاقه منکو برادر هلاکوخان به ریاضیات و از علاقه هلاکوخان به جبر هیئت (نجوم) سخن رفته است. در سایه علاقمند شدن هلاکوخان و اباقاخان به نجوم، آن دو به بنیان‌گذاری رصدخانه مراغه تن دادند. عبدالله بن فضل‌الله، نویسنده کتاب وصاف الحضرة، در کتاب خود آورده است:

خواجه هولاکو خان را به این کار یعنی ساخت رصدخانه تشویق کرد و اول هولاکو خان به این کار مایل نبود و پرسید که فایده نجوم در چیست؟ آیا چیزی را که وقوعش حتمی است، بر طرف می‌کند؟ دانشمند طوسی با ذکر مثالی هولاکو خان را قانع کرد و گفت دستور بدهید یک نفر طشت بزرگی از مس را از بالای عمارت بیندازد پایین؛ بدون اینکه قبلاً اهل مجلس بدانند. هولاکو خان دستور داد که این کار را انجام بدهند. زمانی که طشت از بالا افتاد، تمام اهل مجلس ترسیدند؛ بجز هولاکو خان و خواجه نصیرالدین طوسی. بعد گفت که فایده علم نجوم در این است که حوادث را پیش از وقوع بیان می‌کند؛ در نتیجه مردم وحشت نمی‌کنند. هولاکو خان خوشش آمد و دستور ساخت رصدخانه را داد. (زنجان، ۱۳۲۵: ۹۴)

ارغون خان دیگر سلطان ایلخانی به کیمیا، نجوم، سحر و جادو مثل اغلب سلاطین مغول عقیده‌ای راسخ داشت. هرچند تا دوره این سلطان ایلخانی، علاقه به علوم نقلی یا علوم غیرعقلی در میان آنان دیده می‌شد اما به تدریج علوم عقلی، جای آن را می‌گرفت یا لااقل در میان علوم نقلی، جایی برای خویش یافت. (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۴۲) طب و نجوم به ریاضیات نیازمند است، ازاین‌رو، نقد یا سخن علمی منجمین بر دانش حساب، هندسه، مثلثات، مکانیک و فلسفه قرار داشت اما علت دیگری که به رواج علوم ریاضی کمک کرد نیاز عمومی مسلمانان به تعیین دقیق اوقات شرعی، یافتن جهت قبله و نیز نیاز به رؤیت هلال ماه بود، (چلونگر و خزائیلی، ۱۳۹۶: ۴۷) بنابراین، علوم ریاضی به مثابه علمی پایه، مورد توجه رعایا و سلاطین قرار گرفت.

علوم ریاضی در اروپای قرون وسطی

مقارن با حکومت ایلخانی، اروپا، قرن پایانی وسطی را می‌گذارند. در مجموع، کاربرد علوم در اروپای قرون وسطی اندک بود و آن گونه که جورج سارتن^۱ گفته است: اغلب اوضاع در دست صنعت‌گران بود تا عالمان علم (سارتن، ۱۳۸۳، ج ۱:۳۱) و نیز، در اروپای غربی زمانه شارلمانی^۲، فعالیت ریاضی بسیار کمی وجود داشت، به آن دلیل که بیشتر میراث یونان باستان از بین رفته بود. البته در صومعه‌ها و مدارس مرتبط به آن، آموزش ریاضی دیده می‌شد اما سطح آن بسیار پایین بود و اغلب از حساب و هندسه ابتدایی تشکیل می‌شد تا حدی که عناصر ریاضیات اقلیدس^۳ هم ناشناخته باقی مانده بود. ریاضیات کاربرد محدودی داشت به گونه‌ای که ریاضیات تنها برای محاسبه عید پاک به کار می‌رفت.

به تدریج اروپایی‌ها به فکر افتادند تا از ثروت فکری به‌جای مانده از مسلمانان اندلس، برای افزایش توانایی‌های علمی و ریاضی بهره‌گیرند، از این‌رو، مراکز علمی و افراد جویای علم، به سیل ترجمه علوم از مسلمانان پیوستند. اولین دانشمندان مهمی که به بررسی دانش عربی پرداختند پاپ سیلوتر^۴، کنترا اکتوس^۵، کنت تین^۶ و آلفونسو بایکل اسات^۷ بودند که به ترجمه کتاب‌های ریاضیات، ستاره‌شناسی و پزشکی مسلمانان اندلسی پرداختند. به این شکل، پزشکی، ریاضی و نجوم از اسپانیا وارد اروپا شد. (شیرودی، ۱۳۸۶: ۴۶)

اولین ریاضی‌دان مهم در اروپای کاتولیک، لئوناردو پیزا^۸ (۱۱۷۰-۱۲۴۰ میلادی/۶۳۷-۵۶۵ قمری) بود. او بخش‌هایی از ریاضیات اسلامی را به اروپا آورد. (katz, 2016:78) به علاوه، توسعه تجارت در ایتالیا که از قرن سیزدهم میلادی/ششم قمری آغاز شد، نیاز به نوعی متفاوت از ریاضیات محاسباتی را پدید آورد. در همین دوره، رشد و تکامل ریاضیات در تمدن اسلامی ادامه یافت و هم‌زمان با دوره ایلخانی و سده بعد از آن، مسلمانان غرب اسلامی ریاضیات را به آخرین مراحل تکامل رساندند،

1. George Sarton

۲. اولین امپراتور غرب پس از فروپاشی امپراتوری روم غربی بود.

3. Euclid

4. Pope Sylvester

5. Contra Actus

6. Kenneth Thien

7. Alfonso Baikal Asat

8. Leonardo Pisa

لذا مغرب، اندلس و غرناطه به پل انتقال ریاضیات به اروپا مبدل شدند. (شهیدی پاک، ۱۳۹۸: ۸۷) همه این موارد دست به دست هم داد و زمینه‌های انفجار دانش ریاضی در اروپا را فراهم آورد.

علم حساب

شاخه‌ای از ریاضیات است که خواص ابتدایی عملکردهای سنتی معینی چون جمع، تفریق، ضرب و تقسیم را روی اعداد ثبت و ضبط می‌نماید البته توان و جذر در ریاضیات جدید، به عملکردهای پیشین علم حساب افزوده شده است. به علاوه، علم حساب درباره اعداد طبیعی، اعداد صحیح، اعداد گویا در شکل کسر و اعداد حقیقی به شکل بسط اعشاری هم بحث می‌کند. در مراحل بالاتر یا در علم حساب عالی، این علم بر روی نظریه اعداد شامل قابلیت تقسیم اعداد اول، همنهشتی، معادلات سیاله، دیفرانسیل و انتگرال که در فارسی آنرا حساب فاضله هم خوانده‌اند را گفتگو می‌نشیند. (مصاحب، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۳۴)

در آثار برجای مانده عصر ایلخانی، تلاش علمی ریاضی دانان در زمینه حساب و تأثیرات آنان در روند توسعه علم حساب مشهود است. تفاوت عصر ایلخانی نسبت به دوره و نسل قبلی ریاضی دانان نشان دهنده قدرت اندیشه علمی قابل ملاحظه آنان است. ریاضی دانان این عصر، چون: شرف‌الدین مظفر طوسی، ابن فلوس ماردینی، عزالدین زنجانی، احمد بن ثابت، جمال‌الدین صاعد ترکستانی، شرف‌الدین سمرقندی، سعد بیقهی، قطب‌الدین شیرازی، امین‌الدین ابهری، ابوالعلائی بهشتی، شیخ محمد بن تنوخی، نظام اعرج نیشابوری انقلابی بزرگ در علم حساب پدید آوردند. در میانه دانشمندان ریاضی دوره ایلخانی، خواجه نصیرالدین طوسی سرآمد است. وی در کتاب جوامع الحساب بالتخت و التراب^۱ قانون تشکیل ضریب‌های دو جمله‌ای خیام را بسط داد و به اثبات مجموع مجذورهای دو عدد فرد، عدد مجذور نیست، پرداخت.

این کتاب سه باب و هر باب آن چند فصل دارد: باب اول، در حساب اعداد صحیح، در دوازده فصل؛ باب دوم، در حساب کسرها به روش محاسبان (کسرهای متعارفی)، در چهارده فصل؛ باب سوم، در حساب کسرها به روش منجمان (کسرهای شصت‌گانی)، در دو مسلک: مسلک اول، به روش حساب

۱. حساب با تخت و تراب، روشی بود که از اوایل قرن سوم هجری در بین مسلمانان رایج بوده اما خواجه آن را توسعه داد. (شهریاری،

هندی (با شمارهای دهدهی)، در ده فصل، و مسلک دوم، به روش حساب جمل (با حروف ابجد)، در نه فصل (قربانی، ۱۳۷۵: ۴۹۰)

از ریاضی دانان شهیر این دوره، کمال الدین فارسی است. او پس از ابن هیثم، شاخص ترین چهره در علم اپتیک یا نورشناسی است. نام این دو، به دلیل تجدید نظر انتقادی کمال الدین در کتاب المناظر ابن هیثم به هم گره خورده است. کمال الدین به تبریز آمد و نزد قُطب الدین شیرازی، تحصیل کرد و سرانجام، اخترشناس و فیلسوفی برجسته در رصدخانه مراغه گشت. توجه کمال الدین به اپتیک تا حدی ارتقا یافت که بر دیدگاه فیلسوفان برجسته‌ای مانند خواجه نصیرالدین طوسی در مورد شکست پرتوها را زیر سؤال برد. منطق او یک منطق در چارچوب علم حساب بود از این رو مطرح کرد که ستاره‌ها در نزدیکی افق بزرگ‌تر از ارتفاعات بالاتر ظاهر می‌شوند. تأثیرگذاری وی بر علم حساب به ویژه بر نظریه اعداد، در آثارش کاملاً روشن است. در مهم‌ترین اثر وی اثبات دستوری است که ثابت بن قره در سده سوم برای یافتن دسته‌ای از عددهای متحاب^۱ بیان کرده است. (قربانی، ۱۳۷۵: ۴۰۱) اعداد متحاب مانند: مقسوم علیه‌های ۲۸۴ عبارتند از: ۱۲۰۴۰۷۱۱۴۲ که مجموعشان ۲۲۰ است و از طرف دیگر مقسوم علیه‌های ۲۲۰ عبارتند از: ۱۰۱۱۲۰۲۲۰۴۴۵۵۱۱۰ که مجموع این‌ها برابر ۲۸۴ است. فیثاغورسیان چنین اعدادی را اعداد متحاب (دوست‌دار هم) می‌نامیدند. فارسی در رساله مشهور تَذَكْرَةُ الْأَحْبَابِ فی بیان التحاب برخی قضایای بدیع نظریه اعداد را طرح و اثبات کرد و دست کم ۳۰۰ سال پیش از پیر فرما (مرگ: ۱۰۷۵ قمری) و تقریباً همزمان با اِبْنِ بَنَّا (مرگ: ۷۲۱ قمری) دو عدد متحاب ۱۷۲۹۶ و ۱۸۴۱۶ را به دست آورد. (کرامتی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۶۶۹) فارسی، نخستین کسی بود که دستور محاسبه اجزای حاصل ضرب دو عدد طبیعی را در حالت کلی بیان و ثابت کرد. (قربانی، ۱۳۷۵: ۴۰۶) ریاضی-دان دیگری که زمینه اعداد متحاب کوشید شیخ محمد بن تنوخی (مرگ: ۷۴۸ قمری) است. (قربانی، ۱۳۷۵: ۲۰۳)

عزالدین زنجانی (مرگ: ۶۶۰ قمری) اثر ریاضی وی رساله الوفق التام نام دارد که درباره مربع‌های وفقی است. از دلایل پیشرفت علم حساب در زمینه مربع‌های وفقی توجه ریاضی دانان مسلمان و یهودی به خواص جادویی اعداد است. (سارتن، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۷۸) است. امروزه از این مربع‌ها در طراحی جداول سودوکو^۲ استفاده می‌شود. کلمه سودوکو مخفف Su-ji wa dokushin ni kagiru است که به

۱. دو عدد که هریک برابر مجموع همه مقسوم علیه‌های مثبت عدد دیگر، به جز خود عدد باشند.

معنی این است که: "اعداد باید واحد باشند." بازی سودوکو شاخه‌ای از پازل چهارخانه‌ای جادویی است که انسان را از ابتدای تاریخ شیفته خود کرده اما در دهه‌های اخیر پرطرف دار شده است.

علم هندسه

شاخه‌ای از ریاضیات است که خواص، اندازه‌گیری، نسبت‌های میان خطوط، زوایا، سطوح و حجم‌ها را دربرمی گیرد و در آن، روش‌های اقلیدس به کار می‌رود. (مصاحب، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۲۹۴) درواقع، هندسه تا قرن‌ها و به طور سنتی، بر روی هندسه اقلیدسی استوار بود. کتاب اصول اقلیدس بر مبنای مؤلفه‌های فلسفی استوار بود که درک مفاهیم آن به دانش هندسه نیاز داشت. در دوره ایلخانی ریاضی- دانانی مانند: شرف‌الدین مظفر طوسی، شمس‌الدین محمد بن اشرف سمرقندی، قطب‌الدین شیرازی و چغمینی کوشیدند اصل پنجم اقلیدس (اصل توازی) را به‌عنوان یک قضیه ثابت کنند نه این که آن را یک اصل بدیهی بدانند. پیش‌تر خیام به این راه رفته بود اما خواجه‌نصیرالدین طوسی گام‌هایی جدی‌تری برداشت. وی از پایه‌گذاران هندسه نااقلیدسی به‌شمار می‌آید. (فرشاد، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۶۳)

قرن پنجم/ یازدهم که در آن سلجوقیان به قدرت رسیدند با پیدایش فتوری در توجه به ریاضیات در مدارس رسمی مقارن بود... [اما] پس از حمله مغولان است که در آن، بار دیگر علوم ریاضی، جوانی از سر گرفته بود. برجسته‌ترین چهره این دوره، نصیرالدین طوسی است. همان گونه که پیش از این دیدیم به پیشوایی و راهنمایی او بود که چند تن دانشمند و بالخاصه ریاضی‌دان در رصد مراغه گرد یکدیگر جمع آمده و به کار رصد و دیگر کارهای علمی مشغول شده بودند. (نصر، ۱۳۸۴: ۱۳۹)

طوسی در این باب دارای دو تألیف یکی تحریر اقلیدس و دیگری الرسالة الشافیه عن الشک فی الخطوط /المتوازیه است. (فرشاد، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۷۳) در تحریر اقلیدس، به شرحی از اندیشه‌های حکمای پیشین در باب قضایای خطوط موازی پرداخته و سپس، خود نیز، نظریات خویش در این باره را ارائه کرده است. (فرشاد، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۶۳) در مجموع، اگرچه تلاش‌های صورت گرفته در این عصر در اثبات اصل پنجم هندسه اقلیدسی نافرجام ماند، اما این تلاش‌ها، پویایی اندیشه ریاضی‌دانان آن عصر را نشان می‌دهد و این اقدامات، الهام‌بخش ساکری (مرگ: ۱۷۳۳ میلادی) در پشاهنگی هندسه غیراقلیدسی در قرن نوزدهم میلادی شد. (سارتن، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۸۱)

در اثر مساعی خواجه‌نصیرالدین طوسی بود که هندسه به شاخه‌ای از ریاضیات محض درآمد و از نجوم جدا شد. او در هندسه و مبحث خطوط متوازی تبصره وافر داشت. رساله فی الخطین الذین یقربان و لا

یلتقیان، تقسیم سطح یک مربع معلوم به یک مستطیل و سه دوزنقه به نسبت معین و (سارتن، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۸۰) و نیز، بحث کاملی درباره تقسیم دایره به چهار قسمت تحت شرایط معین ارائه می‌دهد. (سارتن، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۴۷۵)

علم جبر

جبر یا مقابله در لغت به معنای شکسته‌بندی، جبران و نیز به مفهوم یکی کردن تکه‌های شکسته است اما در ریاضیات آنچه را که به مطالعه نظریه اعداد، هندسه و آنالیز آن می‌پردازد، جبر نامیده می‌شود. جبر در دوران تمدن اسلامی شاخه‌ای از ریاضیات به شمار می‌رفت که موضوع آن استخراج مجهولات از معلومات از طریق به‌کارگیری روش‌های حسابی و هندسی است. همچنین، جبر به حساب چند جمله‌ای‌ها نیز می‌پردازد اما امروزه به دلیل تحولات و پیشرفت‌های حادث شده در علوم ریاضی، حل معادلات و حساب چندجمله‌ای‌ها تنها بخش کوچکی از جبر به شمار می‌رود.

جبر را نخستین بار ابوجعفر محمد بن موسی خوارزمی (مرگ: ۲۳۳ قمری) در کتاب *المختصر فی حساب الجبر و المقابله* آورده است. مراد وی از جبر، حذف مقادیر مساوی از دو طرف معادله و این معنا از جبر در دوره ایلخانی نیز جاری و ساری بوده است. جبر با ابوبکر محمد بن حسین کرخی (مرگ: ۴۲۰ قمری) توسعه یافت. او نخستین کسی است که جبر عبارت‌های مشتمل بر این توان‌های بالا را بسط داده است. آثار عمر خیام نیشابوری (مرگ: ۵۱۷ قمری) در جبر نقطه اوج جریان هندسی کردن جبر در جهان اسلام است. موضوع دو رساله برجای مانده خیام به طبقه‌بندی معادلات درجه سوم و حل هندسی آن‌ها می‌پردازد. روش شرف الدین مظفر طوسی در کتاب *المعادلات برخلاف خیام* که کلی است، تحلیلی و موضعی است. وی معادلات براساس ریشه مثبت نه منفی طبقه بندی کرد. (معصومی همدانی، ۱۳۹۸: ۲)

تبحر شرف‌الدین در جبر، بیشتر در ضرب و تقسیم اعداد جبری و حل انواع معادلات درجه سوم بود. رساله *المعادلات* در مورد معادلات مکعبی (درجه سه) بود اما او توسعه کلی کرخی را دنبال نمی‌کند، بلکه کمک اساسی او در این زمینه، مطالعه منحنی‌ها با استفاده از معادلات است که به شکل گیری هندسه جبری کمک کرد. در رساله *المعادلات*، معادله درجه حداکثر سه به ۲۵ نوع مختلف تقسیم شده است. در آغاز، طوسی دوازده نوع معادله درجه حداکثر دو را مورد بحث قرار می‌دهد. سپس به هشت نوع معادله مکعبی که همیشه جواب مثبت دارند و بعد به پنج نوع که ممکن است، جواب مثبتی نداشته

باشند را مورد بررسی قرار می‌دهد، البته استفاده طوسی از مشتق یک تابع به این منظور است منشأ استفاده ضمنی از مشتق را کشف کند، وی ادعا می‌کند، اثبات‌های جبری مبتنی بر رویه‌های تحلیلی است. در واقع، رویکرد نسبتاً متفاوتی، نه مشابه با مشتق مدرن، در روش طوسی نهفته است. طوسی سپس به ارائه روشی پرداخت که ما اساساً آن را روش روفینی-هورنر برای تقریب ریشه معادله مکعب می‌نامیم، اگرچه این روش توسط ریاضی‌دانان پیشین عرب برای یافتن تقریب‌های ریشه سوم یک عدد صحیح استفاده شده ولی طوسی اولین کسی است که از این روش برای حل معادلات کلی از این نوع استفاده کرده است. (JJO'Connor and EFRobertson, 1999:87)

خواجه نصیرالدین طوسی (مرگ: ۶۷۲ قمری) در رساله جبر و مقابله با حفظ دستاوردهای عالمان جبر به بسط آن پرداخت: باب اول در باره قواعد اصلی حساب است لذا، رابطه چندانی با جبر و مقابله پیدا نمی‌کند. شاید خواجه آن را از حیث مقدمه آورده تا درک باب دوم، راحت صورت گیرد. این باب، دارای چند فصل است. فصل اول درباره نوشتن اعداد صحیح و مراتب افزایش و کاهش آن است. در فصل دوم به چگونگی انجام اعمال تفریق، جمع، ضرب و تقسیم می‌پردازد. فصل بعدی، درباره چگونگی انجام هر یک از اعمال چهارگانه جمع، تفریق، ضرب و تقسیم اعداد صحیح، اعداد کسری و اعداد مخلوط سخن می‌گوید. در آخرین فصل باب اول، جذر و مجذور، کعب و مکعب مورد گفتگو قرار می‌گیرد. خواجه ضرب a در a را a به توان ۲ را کعب و a به توان ۳ را مکعب اطلاق می‌کند. بی‌تردید چنین دستاوردهایی در اتفاق و ارتقا معماری، شهرسازی و به طور مشخص در ساخت مناره‌ها، زیج‌ها، قوس‌ها و کمان‌ها و نظایر آن، تأثیرات شگرفی گذاشت.

عنوان باب دوم، استخراج مجهول یا حل معادلات است. این باب، دارای دوازده فصل است. فصل اول به تناسب پیوسته و گسسته و چگونگی پیدا کردن جزء چهارم تناسب مربوط است. در فصل دوم، مقدمات علم جبر و مقابله و معرفی انواع شش‌گانه معادلات در دو بخش مفردات و مقترنات بررسی می‌شود. در فصل سوم و چهارم به جمع و تفریق هم جنس عبارت‌های جبری و در فصل پنجم و ششم به تضعیف و تنصیف و فصل هفتم به ضرب عبارت‌های جبری منفی و مثبت و در فصل هشتم به تقسیم عبارت‌ها و در فصل نهم به جبر و مقابله و در فصل دهم به رد و تکمیل و در فصل یازدهم به مسائل شش‌گانه جبری و در فصل دوازدهم به حل بیست مسأله به روش جبر و مقابله می‌پردازد. (کاوه یزدی،

علم مثلثات

مثلثات شاخه‌ای از ریاضیات است که به روابط میان طول و زاویه‌های مثلث می‌پردازد. علت نام‌گذاری این علم به مثلثات به آن دلیل است که پایه آن، مثلث است که در آن مطالعه مثلث‌های مسطح، کروی، اضلاع و زاویه‌های آن‌ها مورد نظر است. مثلثات نخست در اخترشناسی مورد استفاده قرار می‌گرفت ولی امروزه کارکردهای در زمینه فیزیک، نجوم، نقشه‌برداری، ریاضیات محض و کاربردی دارد. (استرویک، ۱۳۶۶: ۶۷)

علم مثلثات از آغاز پیدایش همراه با علم نجوم رشد و توسعه پیدا کرد اما نخستین بار، خواجه نصیرالدین طوسی آن را در کشف القناع عن اسرار شکل القطاع به حد کمال رساند، لذا علم مثلثات جدای از علم نجوم، عنوان یک علم مستقل یافت. این امر، به تنهایی پیشرفتی بزرگ در علم مثلثات به شمار می‌رفت، (نصر، ۱۳۸۴: ۱۵۱) از این رو، کتاب شکل القطاع از اهمیتی خاص در علم مثلثات برخوردار است. در واقع، باید این کتاب را نخستین کتاب درباره مثلثات به صورت شاخه‌ای مستقل از علوم ریاضی دانست (شهریاری، ۱۳۷۸: ۱۱۲) در حقیقت، خواجه نصیر در جلد سوم و چهارم مجموعه پنج جلدی شکل القطاع پیرامون مثلثات مسطحه و کروی پرداخت. خواجه در این کتاب اثبات کرد که از یک شکل قطاع هندسی می‌توان ۴۹۷ هزار و ۶۲۴ شکل هندسی دیگر به دست آورد. طوسی در شکل القطاع به برخی از روابط مهم مثلثات کروی نیز پرداخت. طرح و اثبات قانون تانژانت‌ها از دیگر دستاوردهای ریاضیاتی مطرح خواجه نصیرالدین است. لذا باید گفت: شهرت فوق‌العاده خواجه نصیر در وهله اول به خاطر مثلثات او است. (سارتن، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۸۶۴)

خواجه نصیرالدین آثار مثلثاتی گذشتگانی چون بوزجانی و بیرونی را با یکدیگر تلفیق کرد و هر شش تابع مثلثاتی را بر مبنای یک مثلث و مستقل از قضیه منلائوس (مثلی که خطی آن را قطع کند). بدست آورد. (تاتاری، ۱۳۸۸: ۴۶) خواجه در این اقدام علمی، نخستین فرمول‌بندی صریح قانون سینوس در مثلث‌های مسطحه را با دو شیوه اثبات و شش قاعده اساسی برای حل مثلث‌های قائم الزاویه کروی را بیان کرد. (سارتن، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۸۶۵) در نتیجه، مثلثات در سده سیزده میلادی به یک نمایش تخصصی از مفهوم علم در تمدن اسلامی مبدل شد و از این جهت، ارائه تصویری بسیار عالی از علوم اسلامی بدون علم مثلثات میسر نیست، (شهیدی‌پاک، ۱۳۹۸: ۵۸) از این رو است که بسیاری از طلاب علوم دینی شیعه:

پس از خواندن شرح نصیرالدین طوسی بر کتاب اصول اقلیدس و مثلثات مسطحه، کروی، جبر و علم مناظر اقلیدس، با شرح خواجه طوس بر مجسطی بطلمیوس پایان می‌پذیرد و معمولاً در پی آن به کمی از نجوم جدید نیز توجه می‌شود. (نصر، ۱۳۸۴: ۶۵)

بعد از خواجه نصیرالدین طوسی دانشمندان مسلمانان با تلفیق و ترکیب جبر و هندسه، اصول هندسه تحلیلی را پدید آوردند به گونه‌ای که و برای حل برخی از مسائل جبری از هندسه و برای حل برخی از مسائل هندسی از جبر استفاده کردند. پس از آن، دانشمندان مسلمان مثلثات مسطحه و مجسمه را تکامل بخشیدند و برای توابع مثلثاتی جدول‌های صحیح دست و پا کردند و نیز، چند تابع مثلثاتی را کشف نمودند. (محمدی و خزانلی، ۱۴۰۰: ۹۷) بنابراین می‌توان گفت: کاربرد حساب جبر، احتمالات و ریاضی در حل معادلات و حل مسائل فیزیک، نیرو، شتاب و نیروی جاذبه که بعدها در جهان شرق و غرب اتفاق افتاد، مدیون و وامدار زحمات علمی، دقت و پشتکار خواجه نصیر است.

نتیجه‌گیری

علوم ریاضی با خوارزمی در قرن سوم/نهم و با کتاب المختصر فی حساب الجبر و المقابله آغاز شد و با کندی که هم فیلسوف مشهوری بود و هم ریاضی‌دان متبحری و نیز با سرخسی، ماهانی و بنوموسی تکامل یافت. در قرن چهارم/دهم ثابت بن قره هم به ترجمه آثار ریاضی‌دانان یونانی چون آپولونیوس، ارشمیدس و نیکوماخوس پرداخت و هم خود راه‌حلی برای اشکال درجه سوم یافت. بدین‌سان، سهمی بزرگ در به جلو بردن علوم ریاضی ایفا کرد. بوزجانی شرحی بر کتاب جبر خوارزمی نگاشت و به حل معادلات درجه چهارم نائل گشت. ابوسهل کوهی از دیگر برجستگان قرن چهارم/دهم است که تحقیق کاملی در معادلات سه جمله‌ای درجه دوم دارد. شهرت ابن‌سینا در طبابت است اما او چون فارابی فیلسوف، چنان در موسیقی ایرانی به غور پرداختند که بعدها به شاخه‌ای از ریاضیات تبدیل شد. بیرونی معاصر ابن‌سینا، در رشته‌های عددی و تعیین شعاع زمین نامی آشنا است. سلجوقیان در قرن پنجم/یازدهم همه دستاوردهای ریاضی گذشته را به سخره گرفتند و آن را به کنار نهادند اما نتوانستند مانع از ظهور خیام شوند. ملک‌شاه سلجوقی از او و جمعی از منجمان و ریاضی‌دانان برای اصلاح گاه‌شمار ایرانی معروف به تقویم جلالی کمک گرفت.

پس از یک وقفه طولانی از نشو و نماي علوم ریاضیات در دوره سلجوقی، این‌بار و در ایلخانان شاهد تغییرات تکاملی و رشد صعودی حساب، هندسه، جبر و مثلثات هستیم. در واقع، بعد از گذشت چهل

سال از ایلغار مغول در سرزمین‌های شرق اسلامی و پس از نابودی اسماعیلیان شیعی و فروپاشی خلافت عباسی، دولت منسجم ایلخانان مغول با سیاست‌های علمی مشخصی و معینی که از سوی دانشمندان ایرانی تعیین و نهاده شده، راه در مسیری نهاد که بی‌توجهی سلجوقیان به علوم عقلی را از خاطره‌ها زدود و قومی که حاکمانش سخنی جز جنگ، کشتار و حمله به سرزمین‌های دیگر نداشتند را به طایفه‌ای مبدل ساخت که با همت، تلاش و اعتماد به نفس دانشمندان به ویژه ریاضی‌دانان ایرانی، مسیر حیات سیاسی خود را تغییر داد که حاصل آن، آبادانی کشور و بقای ایلخانیان بود. بی‌هیچ تردیدی، نقش والای دانشمندان ایرانی و نیاز ایلخانیان به ثبات سیاسی دست به دست هم داد و توجه هم‌زمان دانشمندان و ایلخانیان را به رشددهی به علوم عقلی را فراهم آورد در حالی انتظار آن بود که سلجوقیان ترک، مدنی‌تر و منطقی‌تر از ایلخانیان مغول عمل نمایند!

دستاوردهای علمی و ریاضی دوره ایلخانی، مرهون دانشمندانی چون: مؤیدالدین عروزی دمشقی، فخرالدین مراغی موصلی، فخرالدین اخلاطی تفلیسی، نجم‌الدین دبیر قزوینی و مدیون تنی چند از شاگردان خواجه مانند: شیخ جمال‌الدین حسن بن مطهر حلّی و علامه قطب‌الدین شیرازی است اما هیچ‌یک از این‌ها، جایگزین نقش بی‌بدیل خواجه نصیرالدین طوسی نیست! زیرا: او با جلب هنرمندانه نظر مغولان به لزوم پرداختن به امور علمی ضمن ایجاد رصدخانه مراغه شرح‌های متعددی بر ریاضیات یونانی از اقلیدس تا بطلمیوس نگاشت و خود نیز، آثار متعددی در علوم مختلف ریاضیات نوشت. هرچند یافته‌های ریاضی دوره ایلخانی توسط دانشمندانی چون: ابن بناء مراکشی (قرن هشتم/ چهاردهم)، غیاث‌الدین کاشانی، ابوالحسن بسطی، بدرالدین ماردینی و بهاء‌الدین عاملی طی قرن‌های نهم و دهم/ پانزدهم و شانزدهم توسعه یافت ولی خواجه به دلیل طرح زوجی در حرکت سیارات، خرده‌گیری و اصلاح نظریه زمین محوری بطلمیوس، تکمیل و تکامل بخشی به مثلثات، نگارش و تدوین زیج ایلخانی، توسعه نظریه اعداد و... به عنوان برجسته‌ترین چهره علمی بعد از خود باقی ماند.

کتابنامه

استرویک، درک (۱۳۶۶). تاریخ فشرده ریاضیات، ترجمه غلامرضا برادران خسروشاهی و حشمت‌الله کامرانی، تهران، نشر نو.

اشپولر، برتولد (۱۳۵۱). تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- الهویی نظری، زهرا (۱۳۹۰). وضعیت علوم عقلی با تکیه بر ریاضیات و نجوم در ایران پس از حمله مغول تا صفویه، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء (س)، تهران.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۱). سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تاتاری، غلامرضا (۱۳۸۸). ریاضی‌دانان مسلمان و سیر علوم ریاضی در شرق اسلامی، مشهد، ضریح آفتاب.
- تاتاری، غلامرضا، شیخ کیاسرایی، مریم (۱۳۸۸). ریاضی‌دانان مسلمان و سیر علوم ریاضی در شرق، تهران، ضریح آفتاب.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۶). «مراکز علمی در دوره ایلخانان»، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۲۶، صص ۴۵-۶۱.
- چلونگر، محمدعلی، خزانیلی، محمدباقر (۱۳۹۶). تاریخ علم در تمدن اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دهقان نژاد، امیر، رحمتی، محسن و عمادی، عبدالرسول (۱۳۹۷). «پیامد حمله مغول و حاکمیت ایلخانان بر سنت علمی در ایران»، دوفصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۸، صص ۶۱-۸۸.
- روستا، جمشید، محمودآبادی، مهدیه (۱۳۹۳). «نقش و جایگاه منجمان و ریاضی‌دانان در اوضاع علمی ایران عصر ایلخانی»، فصلنامه مطالعات ایرانی، ش ۲۶، صص ۶۵-۸۸.
- زنجانی، مدرسی (۱۳۲۵). «خواجه نصیرالدین و رصدخانه مراغه»، مجله جلوه مهر، ش ۱۴، صص ۹۷-۹۳.
- سارتن، جورج (۱۳۸۳). مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، علمی فرهنگی، ج ۳-۲.
- شهریاری، پرویز (۱۳۷۸). سرگذشت ریاضیات، تهران، مهاجر.
- شهیدی‌پاک، محمد رضا (۱۳۸۸). «نقش خواجه نصیرالدین طوسی در آخرین مرحله تکامل علوم پایه»، تهران، کتاب ماه علوم و فنون، ش ۳۲، صص ۲۳-۳۳.
- شهیدی‌پاک، محمد رضا (۱۳۹۵). «جایگاه شهر آموزشی مراغه در تاریخ علوم و تعلیم و تربیت اسلامی در عصر دولت ایلخانی در قرون وسطی»، کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و تکنولوژی، صص ۱۰-۱.
- شهیدی‌پاک، محمدرضا (۱۳۹۸). مفهوم علم در تمدن اسلامی و سیاست علمی دول مسلمان، قم، سرای کتاب.
- شیرودی، مرتضی (۱۳۸۶). «نقد کتاب تأثیر اروپا بر قرون وسطی»، اندیشه تقریب، ش ۱۰، صص ۱۶۴-۱۳۷.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران، دانشگاه تهران.
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۵). تاریخ علم در ایران، تهران، امیرکبیر، ج ۱-۲.

قربانی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی سده سوم تا سده یازدهم هجری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی شیراز.

کاوه یزدی، محمد مهدی (۱۳۹۴). «ترجمه رساله جبر و مقابله خواجه نصیرالدین طوسی»، مجله میراث علمی اسلام و ایران، ش ۷، صص ۲۱۰-۱۶۶.

کرامتی، یونس، (۱۳۸۰). «ریاضیات، نجوم و گاه شماری»، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰.

محمدی، رمضان؛ خزائیلی، محمد باقر (۱۴۰۰). «نقش خواجه نصیرالدین طوسی در توسعه علم ریاضی و علم نجوم در جهان اسلام»، فصلنامه علم و تمدن در اسلام، ش ۷، صص ۹۱-۱۱۱.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱). «حساب»، دایره المعارف فارسی، تهران، ج ۲ و ۱.

معصومی همدانی، حسین (۱۳۹۸). «جبر»، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی تهران، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۷.

موسوی، مصطفی، (۱۳۸۰). «ایلخانان»، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی تهران، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰.

نصر، سید حسین (۱۳۸۴). علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.

JJO'Connor and EFRobertson:al-Tusi,Sharaf(1999). School of Mathematics and Statistics, University of St Andrews, Scotland.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال چهارم/ شماره سیزدهم/ پاییز ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.4.13.2.7

حکومت و تمدن در اندیشه سیاسی آیت الله شیخ فضل الله نوری

سیدحسین خادمیان نوش آبادی^۱

(۲۷-۴۳)

چکیده

حکومت از مباحث مهم و تمدن به مثابه وضع مطلوب، دارای جایگاه ویژه در اندیشه سیاسی همه دوره‌های گذشته ایران و جهان است. در نهضت مشروطه نیز، به دلایل متعدد از جمله تأثیرپذیری ایرانیان از افکار سیاسی غرب، بازار اندیشه‌ورزی چنان بالا گرفت که به حکومت و تمدن بیش از گذشته پرداخته شد. در میان اندیشمندان این دوره، آیت الله شیخ فضل الله نوری از برجسته‌ترین فقهای است در جدال اندیشه‌ها و با مقولاتی چون حکومت و تمدن به مصاف اندیشه غرب می‌رود، از این رو، مقاله حاضر به این سؤال که: دیدگاه آیت الله شیخ فضل الله نوری به حکومت و تمدن چه بوده است؟ به شیوه توصیف و تحلیل پاسخ می‌دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد شیخ در چارچوب دین، حکومت و تمدنی را مفید و مؤثر می‌دانست که در آن استعمار، خودکامگی، فساد، بیگانه‌محوری و افکار و اعمال ضد شریعت، نفی گردد.

واژه‌های کلیدی: شیخ فضل الله نوری، فقه امامیه، تمدن، حکومت، مشروطه، ایران و غرب.

۱. استاد حوزه‌های علمیه، دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشکده تاریخ، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

مقدمه

انقلاب مشروطه، صحنه تقابل اندیشه اسلامی ناب با جریان‌های فکری غرب‌محور در باب حکومت و تمدن است. از سوی دیگر، در پیوند این دو، می‌توان به باور اندیشه گران تمدن و فلسفه تاریخ اشاره کرد که بر این باورند که حکومت، یکی از ارکان شکل‌گیری تمدن است، بدین سبب، این دو را قسیم هم به کار نبرده‌اند و به همین شکل، در تعامل حکومت و تمدن سخن گفته‌اند، البته نباید تلاش حامیان فکری غرب در بزرگ‌نمایی ارتباط آن دو در پناه مشروطیت را نادیده گرفت، از این‌رو، تاریخ معاصر ایران شاهد استدلال‌های فقهی و دلایل متکی بر داده‌های تاریخ اسلام آیت الله شیخ فضل‌الله در مخالفت با غربی‌سازی تمدن در پرتو حکومت برآمده از مشروطه مشروطه است. وی در این راستا، به طرح و تنقیح نظریاتش براساس دانش عمیق دینی پرداخت.

نگارنده برای دستیابی به آراء شیخ در باب حکومت و تمدن، آثار وی را در بخش‌های نوشتاری، گفتاری و نظایر آن، مورد بررسی قرار داده و به منظور آسان‌سازی درک خواننده از مقاصد وی، نخست به عرضه تعریف حکومت در نگاه شیخ دست زد و سپس، به تعریف تمدن و آنگاه به مقایسه عناصر اصلی حکومت و تمدن نشسته است. نگارنده نیک می‌داند: پرداختن به آراء شیخ در ابعاد مختلف خاصه حکومت و تمدن از این جهت حائز اهمیت است که او پیشوای طرح نظریه کلان مشروطه مشروعه و دارای اندیشه متفاوت در همه حوزه‌ها از اقران روزگار خویش است و البته توانایی و تسلط او بر فقه، اصول، تاریخ، جغرافیا، نجوم، شعر و مانند آن در کنار تیزبینی و شرم و تجربه و نبوغ سیاسی‌اش وی را صاحب نفوذ، اعتبار و جزء برترین‌های عصر خود ساخت. باید اعتراف کرد: او از علمای طراز اول زمانه خویش و در اجتهاد و سیاست در جایگاهی برتر از سیدمحمد طباطبایی و سیدعبدالله بهبهانی شناخته می‌شد و برخی نیز، گفته‌اند: او روحانی عالی‌قدری بود که گفته‌هایش برای مردم، در حکم وحی به شمار می‌رفت.

مفاهیم

حکومت و تمدن، دو واژه کلیدی در نوشتار حاضر است لذا هم عرضه تعاریف و هم ارائه تعریف مختار نگارنده از آن دو ضرورت می‌یابد:

۱. **حکومت:** واژه حکومت، اسم و از ثلاثی مجرد حکم است که جمع آن، حکومت است. این واژه، در اصل به معنای منع کردن و جلوگیری از خرابی و فساد است و از ریشه حکمه‌الله گرفته شده و در لغت،

به معنای امارت، پادشاهی، سلطنت، ریاست، حکمرانی، دولت، قضاوت، صدارت، فرمان‌روایی، وزارت، حکم‌فرمایی، سالاری، فرماندهی و مانند آن آمده است. (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۲۲۵)

در زبان فارسی، حکومت به معنای قدرت سیاسی، تسلط بر امور دولتی و نیز، در مفهوم نظام سیاسی کاربرد دارد. در دوره سلجوقیان، حکومت به معنای فرمان‌داران ایالات بود و البته این واژه، تا آغاز دوره جدید به معنای داوری و حکمیت استعمال شده، چنان که در گلستان سعدی تعبیر «حکومت، پیش داور برند.» (دهخدا، ۱۳۲۵: ذیل کلمه حکومت) آمده است. برخی معتقدند: حکومت واژه‌ای است که در قرن ۱۳ قمری به زبان ترکی استعمال و به تدریج رواج یافت اما می‌دانیم که: کلمه حکومت در احادیث فراوانی از جمله در یکی از احادیث نبوی به این شرح: "عَدْلُ سَاعَةِ فِي حُكُومَةِ خَيْرٍ مِنْ عِبَادَةِ سِتِينَ سَنَةً" آمده است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۳، ج ۲۱: ۲۲۳) در اصطلاح، برای حکومت تعاریف متعددی ارائه شده که به نظر نگارنده تعریف زیر را می‌توان جامع آن تعاریف دانست به آن دلیل که، خلاصه‌ای از مجموع تعاریف ارائه شده را بیان می‌کند:

مجموعه‌ای رسمی که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت دارد و می‌کوشد که به رفتارهای اجتماعی آنان جهت بخشد. اگر مردم، مسالمت‌آمیز جهت‌دهی را بپذیرند، مطلوب، حاصل است، وگرنه، حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می‌کند؛ یعنی اگر کسانی از مقررات وضع شده - که برای رسیدن به هدف مورد نظر حکومت لازم است، تخلف کنند، با کمک دستگاه‌های نظامی و انتظامی مجبور به پذیرفتن مقررات می‌شوند. (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۸۹: ۱۱) اما نگارنده تعریف مختار خود را با دقت در نامه‌ها و لوایح شیخ فضل الله، به این شرح برگزیده است: "سرپرستی و هدایت جامعه با عنوان نظارت فقها جهت سامان دادن در مصالح عمومی مردم تحت عنوان ولایت شرعیه" (ابوالحسنی، ۱۳۹۸: ت: ۶۶)

۲. تمدن: در لغت تمدن به معنای کلمه‌ای برگرفته از زبان سریانی یا عبری است که حاکی از نوعی فروتنی در برابر قانون یا به معنای اقامت گزیدن در شهر و عادت به خوی شهرنشینی است. (مصطفوی، ۱۳۶۹، ج ۱۱: ۵۵) اما برخی، تمدن را اخذ شده از کلمه لاتین Civitas می‌دانند و آن را، همسان با واژه یونانی Poleis می‌دانند. Civilisation را اسم مصدر Civiliser می‌شمارند که به مفهوم متمدن نمودن چیزی یا کسی است. (کاشفی، ۱۳۹۶: ۴۱) تمدن در اصطلاح، به معنای نوعی نظم اجتماعی متأثر از تکامل فرهنگی است که مرکب از چهار عنصر پیش‌بینی، تدبیر اقتصادی، سیاسی و قواعد اخلاقی و تلاش برای تعالی هنر است. (سعیدیان، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۸۶۳) با دقت در معنای لغوی و اصطلاحی تمدن، می‌توان گفت: تمدن به مفهوم

تحول از خشونت و جهل به رعایت آداب اجتماعی است، در واقع، تمدن نوعی خاص از رشد مادی و فکری است که مجموعه‌ای از موضوعات اجتماعی، مذهبی، اخلاقی و... را در بر می‌گیرد.

کلمه تمدن در آثار شیخ فضل‌الله نیامده است اما از سخنان و نوشته‌های او می‌توان مفهوم تمدن به سهولت استنباط و استخراج کرد. استنتاج نگارنده از مفهوم تمدن در اندیشه شیخ چنین است: "نهادینه کردن قانون برپایه داده‌های شریعت و دفع فرهنگ بیگانه به منظور روزآمد کردن حکومت یا تکامل و سعادت جامعه" و یا می‌توان تمدن را در نگاه شیخ این‌گونه دید "اندیشه‌ها را باید ساخت، نگاه‌ها را باید وسعت داد و عادات را باید شست و مؤدب به ادب دینی گردید تا تمدن، حاصل شود."

پیشینه تحقیق

آثار منتشره در وجوه مختلف زندگی و افکار شیخ فضل‌الله نوری، بسیار است. در یک تقسیم‌بندی ساده می‌توان این آثار را در سه بخش زیر، تفکیک کرد:

الف- بخشی از آثار مربوط به شیخ، آثار خود اوست. برخی از آثار شیخ، در خصوص مسائل فقهی است از جمله: رساله منظوم فقهی الدر التنظیم، رساله فی قاعده ضمان الید و رساله فی المشتق (تقریرات درس میرزای شیرازی) و برخی درباره ادعیه است مانند: صحیفه قائمیه یا صحیفه مهدویه و کتاب بیاض و برخی دیگر به مسائل سیاسی می‌پردازد چون: روزنامه یا لویح شیخ و حرمت مشروطه که در آن، علت موافقت اولیه و مخالفت ثانویه خود را با مشروطیت را بیان می‌کند و در تاریخ ۱۳۲۶ قمری در تهران انتشار یافت. از برخی از این آثار به ویژه آثار بخش اخیر در این مقاله، می‌توان سود برد.

ب- بخشی از آثار منتشره از دیگران است که در تأیید نظرات و مواضع شیخ نگارش یافته‌اند: کتاب "دیده‌بان بیدار" اثر علی ابوالحسنی از جمله آثار مؤید دیدگاه‌های سیاسی و فرهنگی شیخ چون عدالت، حاکمیت، آزادی، مساوات و... است. کتاب "اندیشه سبز زندگی سرخ" به موضوع زمان و زندگی شیخ می‌پردازد و حالات معنوی، علمی و همچنین واکنش‌های سیاسی و اجتماعی شیخ را تبیین می‌کند. همین مؤلف در کتاب "خانه بر دامنه آتش‌فشان" به نبوغ سیاسی و چگونگی شهادت شیخ و وصیت‌نامه‌های وی می‌پردازد. کتاب "کارنامه شیخ فضل‌الله نوری" به شبهات و پرسش‌های مربوط به مواضع فرهنگی و سیاسی شیخ پاسخ می‌دهد. کتاب "در مشروطه چه گذشت؟" که در پنج جلد به وقایع، چرایی و اتفاقات قبل، حین و بعد از ماجرای مشروطه اشاره دارد، مواضع فقهی و سیاسی و خدمات

شیخ را مورد بررسی قرار می‌دهد و به‌طور مفصل، درخصوص وقوع و چرایی انحراف مشروطیت سخن گفته است.

ج-قسم سوم آثاری است که در نقد یا رد شخصیت، مواضع، افکار و نظرات شیخ فضل الله تدوین شده است، مانند: احمد کسروی در کتاب "تاریخ مشروطه ایران" در رد و تخریب مواضع سیاسی شیخ فضل الله می‌کوشد. (کسروی، ۱۳۸۸: ۶۷) آثار دیگری که توسط افراد شاخص جریان منورالفکری نوشته شده‌اند، دقیقاً در مسیر کسروی گام برداشته‌اند، آثاری مانند تاریخ انقلاب مشروطیت ایران نوشته مهدی ملک زاده، تشیع و مشروطیت در ایران نوشته عبدالهادی حائری، تاریخ بیداری ایرانیان نوشته ناظم الاسلام کرمانی، زمینه انقلاب مشروطیت ایران نوشته سیدحسن تقی‌زاده، حیات یحیی اثر میرزایحیی دولت آبادی، انقلاب مشروطیت ایران نوشته ادوارد براون، تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجار اثر پیتر آوری، فرهنگ رجال قاجار نوشته جرج چرچیل، انقلاب مشروطه ایران نوشته ژانت آفاری، انقلاب مشروطه ایران نوشته ایوانف، ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی نوشته پروانه آبراهامیان و... که با تأسی از فرهنگ غرب به نگارش درآمده‌اند، به صورت یک سویه درصدد تخریب شیخ فضل الله نوری برخاسته‌اند. آنچه این مقاله را متفاوت با این همه آثار مذکور می‌نماید، پرداختن صرف، به موضوع حکومت و تمدن در اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری است و بررسی نگارنده نشان می‌دهد در این باره به صورت مستقل و مصداقی، اثری منتشر نشده است.

حکومت در دیدگاه شیخ فضل الله

شیخ فضل الله نوری براساس قرآن، سیره معصومین (ع)، عقل و اجماع به مثابه منابع اصیل شیعه امامیه، استقرار حکومت را ضروری می‌دانست، زیرا: تنها با تأسیس و تداوم حکومت است که می‌توان به اجرای عدالت، زدودن فساد، دفع استعمار و رفع استبداد پرداخت، او کمک به تحقق چنین اقداماتی را وظیفه عالمان آگاه برمی‌شمارد. در نگاه وی، اندیشمندان مطلع قادر به تشخیص حق و باطل، صلاح و فساد، حرام و حلال و تمایز آن‌ها هستند که آن، آنان را در دفع انحراف حکومت از دین و شکل دادن به یک حکومت ربانی یاری می‌دهد.

از وجوه انحراف حکومت از دین، بیگانه پرستی اوست از این رو شیخ به صراحت به نفی بیگانه گرایی می‌پردازد و می‌گوید: "کراراً گفتیم: ما طبقه مسلمانان که دارای قانون و کتاب آسمانی هستیم، چرا از روی قرآن رفتار نکنیم و از روی قانون آلمانی و انگلیس وضع قانون کنیم." (ابوالحسنی، ۱۳۹۸: ۵۲) به

عقیده وی، حکومتی را که "از دیگ پلوی سفارت انگلیس بیرون بیاید و امثال پیرم [ارمنی] برای آن سینه بزنند" (ابوالحسنی، ۱۳۹۸، الف: ۴۳) مفید به حال جامعه اسلامی نیست. او به تأسی از منابع اصیل اسلامی "دین اسلام را اکمل ادیان و اتم شرایع معرفی می‌کرد که به عدل و شورا فرمان داده است پس چرا مسلمانان دستور عدل را از پاریس و نسخه شورا را لندن دریافت می‌کنند؟" (ابوالحسنی، ۱۳۹۸، ت: ۶۶)

شیخ مخالفتی با مشروطیت و قانونیت حکومت نداشت اما آن دو را در پرتو اسلامیت و شریعت معنا می‌کرد. اگر نیم‌نگاهی به صحبت‌های شیخ داشته باشیم به چنین واقعیتی دست می‌یابیم که شیخ بر تهیه و تدوین نظامنامه تأکید می‌ورزید و البته بر اسلامی بودن آن، اصرار داشت به این دلیل که تنها شریعت اسلامی است که موجب اصلاح مفاسد اجتماعی می‌گردد. (ابوالحسنی، ۱۳۹۸، ت: ۶۹) در همین چارچوب فکری است که شیخ بر آن بود که: «قانون الهی ما مخصوص عبادات نیست بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست.» (ابوالحسنی، ۱۳۹۸، ب: ۵۵)

اشارات، تصریحات و تأکیدات شیخ بر قانون اساسی، قانون الهی، شریعت اسلامی، عدالت اجتماعی، اصلاح عمومی و ... به مثابه اصول کلی اندیشه سیاسی وی موجد تمدن در پرتو همکاری و همراهی دولت و حکومت است. ناگفته مبرهن است که: سخن از امر یا امرهای سیاسی از یک سو، همگامی حکومت و تمدن را در اندیشه سیاسی او اثبات می‌کند و از سوی دیگر، نگاه عمیق اش را در نحوه تحقق سامان سیاسی-اجتماعی هویدا می‌سازد. به علاوه، شیخ ضرورت داشتن نماینده در کشورهای دیگر و نامه‌نگاری با آنان و تبادل اندیشه و دریافت گزارشات از پیشرفت‌های کشورهای خارجی را گوش می‌کرد که این امر به تنهایی نشان از اعتقاد شیخ به ایفای نقش دو سویه حکومت و تمدن داشت.

شیخ با اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نوشته است: به برکت تلاش عالمان عامل با وجود گذشت زمان از عصر نبوی و غیبت امام عصر اعتقادات مردم بر مدار قرآن و سنت حفظ و استوار مانده، به گونه‌ای که گویا هیچ اختلافی با عصر معصوم (ع) نیست و این مهم با همه دشمنی‌های کینه توزان به امت اسلامی است و البته حفظ این دستاورد در پناه حمایت حکومت از روندی است که به بهبود وضع اجتماعی می‌انجامد، (ابوالحسنی، ۱۳۹۸، ت: ۴۲) در واقع، شیخ حرکت به سمت تمدن را معطوف به همراهی حکومت با همت و بصیرت عالمان عامل، محوریت معرفت معارف قرآن و سیره معصوم (ع)، تقویت و تعالی اندیشه اسلامی و مبارزه با فساد و دفع بیگانه دانسته است.

از آنچه گفته‌ایم در می‌یابیم که: شیخ به اصل حکومت که اساسی‌ترین نقش را در تحقق تمدن دارد، باور داشت و با آن، هیچ گاه مخالفتی نکرد. نمی‌توان پذیرفت اصل بدیهی ضرورت حکومت را که حتی

خردسالان تأیید می‌کنند را عالمی چون شیخ فضل الله نوری در نیافته باشد! به نظر می‌رسد مخالفت او با فساد و تسلط بیگانگان بر فرهنگ، سیاست و ... به مثابه مخالفت وی با حکومت تلقی شده است. چنین برداشتی نه از سر نفهمی بلکه از سر غرض ورزی مشروطه خواهان است که شیخ را به غلط مانع تحقق مشروطه واقعی نه مشروطه انگلیسی می‌دانستند. شاید هم بخشی از مشروطه طلبان خود نیز، از اثرات سخن خویش که آب به آسیاب دشمن می‌ریخت، غافل بوده‌اند! به هر روی، صدای پر طنین شیخ در دفاع از یک حکومت متشرعه به گوش همه رسیده بود.

تمدن در دیدگاه شیخ فضل الله نوری

بی‌شک انطباق تمدن دینی با فطرت انسانی، روزآمدی و هدفمندی آن، در شکل‌گیری و پایداری تمدن، ضروری است. منظور از فطری بودن، عدم مغایرت آن با کرامت انسانی است. روزآمدی به معنای مخالف نبودن آن با دانش و اختراعات بشری است و بالاخره هدفمندی، ارتقا جامعه به نقطه اعلیٰ فضایل اخلاقی را به ذهن متبادر می‌کند. می‌دانیم: در تولد و تداوم تمدن، عوامل و مؤلفه‌هایی چون عقل، جغرافیا و دین مؤثرند. اگرچه هر یک از عوامل فوق، نقش مؤثری در وقوع تمدن دارند اما از نگاه فقهای امامیه، دین عامل اصلی در زایش تمدن‌ها است.

در اندیشه شیخ فضل الله نیز، عامل اصلی تحقق تمدن، دین است و او هر آن‌چه را که موافق با کرامت انسانی و موجب نیل به فضایل اخلاقی است را از عناصر تشکیل دهنده تمدن اصیل دانسته است. در نگاه او، عوامل غیردینی تمدن، غیرمانا است، بلکه فقط دین است که می‌تواند همه نیازهای حیات آدمی را تدبیر و چاره نمایند و بدان پاسخ دهد و آن راز مانایی و نامایی تمدن‌های بشری برشمرده است. به راستی چرا دنیای غرب به تمدن یونانی برآمده از افکار اندیشمندانی چون سقراط، افلاطون و ارسطو پشت نمود و در مقابل، موحدان عالم به روز آمدی گزاره‌های تمدن دینی، باور پذیرتر شده‌اند؟ موضوعی که ساموئل هانتینگتون^۱ (مرگ: ۱۳۸۷/۲۰۰۸) آن را در چارچوب جنگ تمدن غربی با تمدن اسلامی و غلبه تمدن اسلامی بر آن، پیش بینی کرد. (طاهرزاده، ۱۳۹۱: ۴۴) جالب است که: شیخ فضل الله نوری سال‌ها قبل از او در این باره اظهار نظر کرد: شیخ تمدن دینی شکل یافته از داده‌های مکتب امامیه را تنها تمدن پاسخ‌گوی جامع فطرت، احساس و عقلانیت انسانی برشمرد و آن را به جهت اتصال مستمر به وحی، تنها راه نجات و رشد انسان معرفی می‌کند به آن دلیل که: این تمدن برپایه روزآمدی زندگی مادی

به همراه تقویت باورهای معنوی را در چارچوب تدابیر وحیانی و نه برپایه سلیقه خلیفه و سلطان، ساختاربندی شده است.

در همین راستا، شیخ با تبیین و تشریح حقیقت شریعت و هشدار دادن به خطر فساد و نفوذ بیگانه در بین مسلمان خاصه ایرانیان و با تدریس فقه و حدیث و تألیف کتب علمی مانند علم نجوم و آموزش زبان ملل، در جهت تحقق یک جامعه تمدنی تلاش کرد. دو نمونه ذیل گویای اندیشه تمدنی شیخ در عصر پرتلهاب مشروطیت است:

نمونه اول: شیخ آشنایی خود و دیگران را به زبان ملل تأیید و تشویق می‌کرد و بین آن و اسلام و شریعت مغایرتی نمی‌دید. یکی از مشروطه پژوهان معاصر سندی را ارائه می‌دهد که او به زبان فرانسوی تسلط داشته است. (انصاری قمی، ۱۳۹۳: ۷۶) او همچنین، دست زدن به نهضت ترجمه را ترویج می‌کرد، نهضتی که با فرمان رسول اکرم (ص) آغاز شد. نقل است نامه‌ای سریانی به حضرت رسید. ایشان به زید بن ثابت فرمود: "زبان سریانی را بیاموز و متن را ترجمه کن" (خادمیان نوش آبادی، ۱۳۹۳: ۶۲) بعدها، مسلمانان با کمک آن، تمدن اسلامی را بنا نهادند. همین سنت، در اواخر قرون وسطی از سوی غربی‌ها به کار گرفته شد. این امر نشان از نقش و اهمیت بلند ترجمه در رشد علمی و تمدن آفرینی دارد.

نمونه دیگری که مؤید نگاه شیخ به ضرورت تمدن است، مساله جایگاه زنان است. برخی مخالفان سعی کرده‌اند با اشاره به چند نمونه از تفاوت‌های احکام فقهی، القاء کنند، در نگرش فقه‌های امامیه چون شیخ فضل‌الله، زن موجود درجه دومی است در حالی که با مراجعه به متون فقهی، پوچ بودن این ادعا معلوم می‌گردد، مثلاً در باب ارتداد، زن حتی اگر مرتد فطری باشد، برعکس مرد مرتد، اعدام ندارد، یا زن در نماز به هر مقدار از جملات اذان را بگوید، کافی است تا خللی در وظایف خانه‌داری و شیردهی او رخ ندهد و البته او بابت این امور می‌تواند از شوی خود دستمزد بگیرد. با این وصف، در زمانه مشروطه تا توانستند شیخ را مخالف تأسیس مدارس و مخالف تحصیل دختران نشان دادند اما همگان می‌دانیم که: با وجود آیات متعدد قرآن و احادیث فراوان در وجوب تحصیل دانش هیچ فقیهی نمی‌تواند مخالف سوادآموزی باشد! هیچ سندی در مخالفت شیخ با آموختن دانش زنان وجود ندارد، بلکه همسر شیخ، دارای دانش فراوان بود. او در اعتراض به دارآویختن شیخ، بارها نوشت تا سرانجام، پیرم ارمنی را مجبور به تسلیم و تحویل پیکر شوهرش کرد. (انصاری قمی، ۱۴۰۰: ۳۲۷)

چرا چنین شایعاتی را برای شیخ فضل‌الله نوری ساختند؟ پاسخ به این سؤال را می‌توان از پاسخ او در روز محاکمه‌اش دریافت: او خطاب به ابراهیم زنجانی رئیس محکمه می‌گوید: "شما که می‌دانید چه

کسی باعث شد مردم در گوشه و کنار دختران خود را بفروشند؟! چرا نسبت به آنان کاری نکردید؟" (انصاری، ۱۴۰۰: ۳۶۰) این گزارش شیخ حاوی نکته مهمی است که عمداً در زمانه مشروطیت فراموش و مغفول ماند اما سخن، روشن می‌نماید چرا قلم به مرزها دنبال جعل مخالفت شیخ با تحصیل دختران بودند.

بررسی رابطه حکومت و تمدن در نگاه شیخ

شیخ رابطه حکومت و تمدن را مساوی و همسان می‌دید. گزارشات تاریخی نشان می‌دهد که شیخ برای تحقق حکومت و تمدن، با همتی بلند با تکیه بر بصیرت، برای دستیابی به عدالت و پیشرفت به مثابه عالی‌ترین مفاهیم تمدن، بسیار کوشید. این مهم، در کوشش وی در موضوع فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو (موسسه فرهنگی و هنری قدر و ولایت، ۱۳۹۳، ج ۱: ۹۸) ثابت می‌گردد تا جایی که برخی اثبات نموده‌اند: او اولین کسی بود که بر ضد قرارداد تنباکو علماً را مطلع و متفق نمود. (ابوالحسنی، ۱۳۹۸ ب: ۸۷) به اضافه تحصن، سخنرانی‌ها و در پایان شهادتش، گویای این حقیقت است. او در این ماجرا همزمان علیه دولت ناصری و له پیشرفت بومی ایران برخاست.

شیخ در صدد نیل به حکومت و تمدنی است که در آن معارف و معالم امامیه از جمله دفع فساد، نهادینه گردد، از این رو است که از همگان خواسته که نظامنامه اسلامی که همان قانون شریعت را که از ۱۳۳۰ سال و اندی در میان ماست به مثابه معیار حکومت و تمدن اجرا شود. (ابوالحسنی، ۱۳۹۸ ت: ۶۹) شیخ با مبارزه علمی و با مجاهده فرهنگی در مصاف با فرقه‌های منحرف و معاند که عامل حکومت و تمدن انحرافی‌اند، عبور کند و در سایه سار قرآن، حدیث و سیره، حکومت و تمدن اسلامی را پی‌ریزی کند و تداوم ببخشد. یکی از تلاش‌های هوشمندانه وی در این زمینه، تألیف کتاب "الصحيفة القائمة" به نشر شاخصه‌های معنوی امامیه و مختصات حکومت و آداب تمدنی آن پرداخت. (مدرس تبریزی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۴۱۹)

او در راستای استقرار بخشی به قرآن و سیره که مشتمل بر اداره جامعه در بعد سیاسی و تمدنی است به مقابله با فرقه‌های انحرافی و در رأس آن بابیه و دهریه (کمونیست) که در مشروطه خواهان نفوذ کرده بودند، دست زد.

در این عصر فرقه‌ها پیدا شده‌اند که بالمرة منکر ادیان هستند. این فرق مستحده را بر حسب تفاوت اعراض اسم‌های مختلف است: آناشیست، نهلیست، سوسیالیست، ناطورالیست، بابی است و اینها

یک نحو چالاک‌ی و تردستی در اثاره (برانگیختن) فتنه و فساد دارند، سال‌هاست دو دسته در ایران پیدا شده و مثل شیطان راهزنی دارند یکی فرقه بابیه و دیگری طبیعیه [کمونیست] (ابوالحسنی، ۱۳۹۸، پ: ۶۰)

ارشاد عقول، تعالی فهم و دقت مردم، سرلوحه تلاش‌ها و اقدامات شیخ است زیرا برای تقویت و تعالی فکر و اندیشه مردم حکومت بهتری را می‌آفریند و تمدنی مطلوبی را می‌سازد، از این رو سخنانی چنین بسیار دارد: "کسی نیست از این مردم بپرسد که انگلیسی‌ها برای چه این همه پول خرج می‌کنند که در کشورها به اصطلاح مجلس عدالت برقرار شود؟" (انصاری، ۱۴۰۰: ۷۹) و او در در یکی لوایحی که در دوران تحصن در حرم حضرت عبدالعظیم (ع) منتشر ساخت گفته است: در منطق شیعه، دولت و سلطنتی که زمام آن به دست خدا، رسول خدا (ص)، امام زمان (عج) و نایب امام (فقهای عادل) نباشد، اوامرش واجب الاطاعه نیست. (انصاری، ۱۴۰۰: ۲۲۳)

او به تأسی از آموزه‌های شیعه امامیه بر آن بود که قوانین جاریه مملکت اسلامی باید با فتاوی مجتهدین عادل هر دوره که مرجع تقلید هستند، تنظیم شود و منصب دولت و اجرای آن از عدلیه و نظمیه و سایر حکام فقط با اجرای احکام صادره از مجتهدان عادل همراه باشد. (انصاری، ۱۴۰۰: ۲۳۷) شیخ در مقابل تحصن برخی از مشروطه خواهان در سفارت انگلیس، به تحصن در یک مکان مذهبی - معنوی اقدام می‌کند تا افکار عمومی را آگاه کند راه حکومت اسلامی و تمدن دینی از دیگ پلوی سفارت انگلیس بیرون نمی‌آید! عنصر دیگر در نگاه به ساخت حکومت و تمدن مطلوب، دفع افکار و نفوذ بیگانگان و غرب زدگان است. به آسانی از بررسی آثار مکتوب مشروطه استفاده می‌شود که تجار و طبقه اعیان و مرفه مانند مستشارالدوله تبریزی و عبدالرحیم طالبوف و تحصیل کردگان غربی مانند میرزا ملکم خان ارمنی و میرزا آقا خان کرمانی و ... از گردانندگان واقعه مشروطیت غرب گرا بوده و روزه‌های نفوذ بیگانگان به ایران بودند. (انصاری، ۱۴۰۰: ۷۱)

شیخ مانند همه عالمان دینی، غرب زدگی و وابستگی به غرب را، راه نفوذ و تسلط حکومت و تمدن غربی بر جوامع اسلامی می‌دانست، لذا در صدد دفع این نفوذ بر آمد. بدون تردید اگر تمدن جامعه‌ای وابسته به فرهنگ بیگانه و وام‌دار آن شد، به ناچار سایر اضلاع و ابعاد آن جامعه مانند آموزش، اقتصاد، سیاست، عدالت، مقاومت و ... در نتیجه حکومت آن نیز، شکل و ساختاری غربی پیدا می‌نماید و به مرور افراد جامعه گرایشی غیراصیل و بیگانه خواه پیدا نموده و فرهنگ غیرخودی، جایگزین فرهنگ شایسته سالاری می‌شود و در آن جامعه، خشونت، تضییع حقوق، اعدام، ترور و زندانیان فکری و رواج و

گسترش می‌یابد. شیخ با طرح سؤالات فقهی و اخذ استفتاء آن از میرزای شیرازی، مانند خطر ورود کالاهای خارجی به جوامع اسلامی و ایران و ضرورت مبارزه با آن، به بستن راه‌های نفوذ و تسلط فرهنگ و تمدن بیگانه اقدام نمود (ابوالحسنی، ۱۳۹۸: ب: ۸۳)

استفاده از ابزار استفتاء در راستای تلفیق حکومت با تمدن است. شیخ با این استفتاء، نگاه خود به مشروعیت حکم حاکم اسلامی را تثبیت و با محتوای معطوف به مفهوم تمدن، ارتباط آن را تبیین نمود. یکی از سؤالات این استفتاء در خصوص تشبّه به غیر مذهب (کفار) و کشیدن سیگار و افیون و حمل کالای بیگانگان و ... است که میرزای شیرازی با استناد به حدیثی آن را منع می‌نماید. (ابوالحسنی، ۱۳۹۸: ت: ۴۸) چرچیل مدیر اداره شرقی سفارت انگلیس که به زبان فارسی نیز، تسلط داشت در گزارش خود به لندن می‌نویسد: "شیخ فضل الله از مجتهدین طراز اول تهران، از تماس با اروپاییان احتراز می‌کند و حاضر به گفتگو با آنان نیست." (ابوالحسنی، ۱۳۹۸: ت: ۴۳) دفع بیگانگان را شیخ با شعار و "علیکم بالمشروطة الاسلامی" تکمیل می‌نماید. (ابوالحسنی، ۱۳۹۸: ت: ۵۲)

واضح است مبارزات علنی شیخ برای دفع نفوذ و سلطه بیگانه و فرق منحرف و ضاله و حاکمیت معارف اسلامی و تمدن دینی، سبب دشمنی خاص دول بیگانه و منحرفین داخلی گردید. برای همین در زمان محاکمه تشریفاتی و پوشالی او توسط ابراهیم زنجانی که خود مزدور مشروطه گران و از غرب‌زدگان زمان و عضو انجمن فراماسونری و در نزد مردم ابداً به دیانت اشتها نداشت (انصاری قمی، ۱۳۹۳: ۳۶۳) مرحوم شیخ فضل الله نوری، با ساده‌ترین استدلال‌ات، او را و هیأت محاکمه‌گر نمایشی را، بی‌آبرو رسوا می‌نماید و خطاب به دادگاه می‌گوید:

با محمدعلی میرزا چه کردید؟ او شاه بود و رأس استبداد و در ظاهر هم که مشروطه مخالف استبداد است، چطور او در امان است و سالیانه صد هزار تومان حقوق می‌گیرد و تمام غارت‌ها و قتل‌های او را نادیده گرفتید؟ با عین الدولة چه کردید؟ به خاطر معاونت در کشتار و ظلم بی حد به مردم؟ با لیاخوف چه کردید؟ دیگر مجلس را که من به توپ نبستم! مردم تهران را که من نکشتم؟ با لیاخوف چه کردید؟ زنجانی گفت: او به وظیفه سربازی خود عمل کرد! شیخ پاسخ داد: پس تنها به وظیفه اسلامی عمل کردن جرم است؟ (انصاری، ۱۴۰۰: ۳۶۰)

بدیهی است اقدامات و حرکات مرحوم شیخ فضل الله نوری در دو ماجرای جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه، ترجمان اندیشه سیاسی ایشان و چرایی و چگونگی دشمنی؛ مخالفان با شیخ است و این مهم با تأمل در سخن ایشان در دادگاه فرمایشی، بیشتر نمایان می‌شود؛ آن جا که با اقتدار؛ حالت پوشالی پیرم

ارمنی را می‌شکند و می‌گوید: "من مشروطه را حرام کردم و تا ابد هم حرام خواهد بود، زیرا: مؤسسين اين مشروطه همه لامذهبين هستند و مردم را فريب داده‌اند." (انصاری، ۱۴۰۰: ۳۵۷) اشاره صریح به لامذهبین، کلیدواژه حل معما و ترجمان اندیشه سیاسی مرحوم شیخ فضل الله نوری است. با نگرشی بر سیره فقهی مرحوم شیخ فضل الله، تقید وی به عقاید و معیارهای فقهی امامیه و تلاش برای اجرای اصول و فروع مکتب معلوم و اندیشه سیاسی ایشان بر معیار اصول و فروع شرع آن‌هم بر محور استنباط و استظهار از منابع مورد قبول همه فقه‌های امامیه و متحد با آنان، روشن و آشکار می‌گردد و همین امر، سبب مخالفت و عداوت بیشتر حاکمان و ابلیسیان زمان با وی گردید، کما این که در مورد سایر فقها نیز، این موضوع مشهود می‌باشد.

در جریان کربلا، جبهه‌ای که ادعای مسلمانی و اسلام داشت موقع نماز ظهر به امام حسین (ع) امان نداد و حتی امام، نماز عصر خود را در حین جنگ و روی اسب اقامه کرد و در جریان مشروطه نیز جبهه‌ای که مدعی آزادی و عدالت و حقوق مردم و ... بود، اجازه اقامه نماز عصر به شیخ فضل الله نوری نداد و جالب است ابراهیم زنجانی در جواب درخواست شیخ فضل الله برای امان دادن به جهت اقامه نماز عصر چنین گفت: "این مردم کارهای مهم‌تر از نماز تو دارند، بیهوده نباید آن‌ها را معطل گذاشت...! شیخ فضل الله خطاب به دادگاه فرمود خودم را با امام قیاس نمی‌کنم، اما شما را با بنی عباس مقایسه می‌کنم." (انصاری، ۱۴۰۰: ۶۱) او در آخرین لحظات زندگی، وقتی حالات مردم را می‌نگرد می‌گوید: "هذا كوفة صغيرة، تهران يك كوفة كوچك است." (ابوالحسنی، ۱۳۹۸ پ: ۱۸۳)

با تأمل در مطالب فوق، معلوم می‌شود یک اندیشمند موحد موظف است از تمام ابزار صالحه برای تکامل و تعالی فرد و جامعه، حول یک فکر و برنامه توحیدی استفاده نماید. در مکتب اسلام حکومت و ... ابزاری شایسته برای متمدن نمودن انسان آن‌هم به معنای حقیقی است و اگر کسی برخلاف آن، عمل نماید، وی قطعاً در شمار اندیشمندان اسلامی به حساب نخواهد آمد. با نگرش به تلاش اندیشمندان امامیه در طول تاریخ، ماهیت اندیشه حکومتی تمدنی آنان را می‌توان در این روایت مشهور نبوی (ص) که در خطبه امام حسین (ع) نقل شده تحلیل نمود:

أَيُّهَا النَّاسُ؛ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ فَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ يَفْعَلْ وَلَا قَوْلَ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدْخَلُهُ: ای مردم! پیامبر خدا فرمودند: هر کس سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال شمرده، پیمان الهی را شکسته و با سنت رسول خدا مخالفت ورزیده، در میان بندگان خدا به

ستم رفتار می کند و او با زبان و کردارش با وی به مخالفت برنخیزد، سزاوار است خداوند او را در جایگاه آن سلطان ستمگر (دوزخ) بیاندازد. (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۴۴: ۳۸۲)

آن چه بسیار شفاف و با اهمیت می نماید این نکته است که حضرت می فرماید: من رأی... یعنی: هرکس ... و مسأله را منحصر به معصوم (ع) نفرموده و در ادامه، وقتی شاخصه های سلطان جائر را مطرح می فرماید؛ به قطع و یقین شناخت و اقدام بر اساس این نشانه ها، در تقابل با سلطان جائر، معطوف به فقیهان متضلع و مسلط می شود و اگر فقیهی برخلاف این شاخصه رفتار نماید؛ مطرود فقیهان و مؤمنان است.

نکته مهم در این خطبه، در کنار هشدار استحلال حرام و نقض عهود الهی و مخالفت سنت نبوی و ظلم و ستم؛ عدم انفعال اهل اندیشه و معرفت در مشاهده مسأله ظهور فساد علنی و تعطیلی حدود الهی است. قطعاً منظور از "من رأی سلطانا" کسانی است که فهم درست از حلال و حرام واقعی و ... دارند و این معرفت فقط مخصوص فقیه جامع الشرایط و متضلع (ذوالفنون) است. در واقع این خطبه تفسیری رسا و بلیغ از آیه کریمه: "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" بگو: حق آمد و باطل نابود شد؛ زیرا باطل همواره نابودشدنی است. (اسرا: ۸۱) تمام تلاش عالم حق شناس برای تعلیم و تثبیت و گسترش حق و تنزیه جامعه از باطل، باید باشد. در واقع، تمدن یعنی ظهور و بروز حق و زدودن و محو باطل

هماهنگی اندیشه شیخ با ارکان اندیشه سیاسی فقها

دفع و نفی هر نوع فساد و استبداد و تنزیه جامعه از انحراف و انحراف، ساختن دنیا و ایمان و باور به زندگی پس از مرگ، ساختار و منتهای اندیشه فقهی امامیه است که در ارکان ذیل می توان تبیین نمود:

۱. تلاش برای تعلیم مبانی صحیح فکری در امور مادی و معنوی؛
 ۲. نفی و رهایی از حکومت و تمدن بیگانه و مخالف با باورهای فکری و عقیدتی و سلب و نفی قوانین مخالف با شرع و اقدام مناسب در جهت استقرار حکومت دینی و اجرای قوانین شرعی؛
 ۳. مقابله و مبارزه جدی با فساد و انحراف در ابعاد فردی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و...
- در واقع این سه محور شاخصه اندیشه سیاسی فقهی شیعی در طول تاریخ در مقوله نگاه به حکومت و تمدن است و با نگاهی کوتاه و جامع به تاریخ، رویدادهای متعدد می توان گفت: فقیهان شیعی همواره بر این وظیفه خود استوار بوده اند

فقهایی مانند سید مرتضی، شهید اول، صاحب جواهر، مرتضی انصاری؛ میرزای شیرازی؛ شیخ فضل-الله نوری و ... چه در ضلع علمی و چه در جهت عملی را می‌توان به عنوان شاخص‌های این موضوع مهم در اعصار مختلف نام برد که شاکله اندیشه سیاسی مشترک آنان در مراتب ذیل قابل احصاء و خلاصه است:

۱. اجرای حکم الهی (قوانین شریعت)؛
 ۲. نظارت مطلق فقیه جامع‌الشرایط؛
 ۳. حاکمیت مؤثر فقیه بر امور حکومت؛
 ۴. مراقبت از عدم خروج از قوانین شرع؛
 ۵. تکامل و تعالی فرد و جامعه بر مدار احکام شریعت؛
 ۶. تلاش برای توسعه تمدن حقیقی و حفاظت از آن؛
- شیخ فضل‌الله نوری در حوزه اندیشه سیاسی پیرو نظرات فقهای سلف بود و همچون آنان و اکثریت مجتهدان هم عصر خود به نظریه ولایت شرعیه فقها اعتقاد داشت و در این خصوص می‌گوید:
- در امور عامه، وکالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعیه است؛ یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی، ناس مخصوص به امام زمان (ع) یا نواب عام او می‌باشد و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر آن‌ها در این امور، حرام و غضب نمودن مسند پیغمبر (ص) و امام (ع) است ... اگر غیر اهل در این مسند نشست، واجب است منع آن از این شغل و حرام است حمایت او ... این کار از غیر نواب عام، غضب حق محمد و آل محمد (ص) است که از این رو، باید تمام نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه که موجب هزار گونه اشکالات مذهبی برای متدینین است، مرفوع گردد و منصب دولت و اجرای آن را عدلیه و نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول می‌باشد. (انصاری، ۱۴۰۰: ۲۳۶)

نتیجه‌گیری

اگر چه جریان مشروطیت حادثه‌ای است که در دل تاریخ معاصر واقع شده اما ابعاد مختلف آن، ضرورت را ایجاب می‌کند برای عبرت‌آموزی از آن تا هر حادثه‌ای با حوادث تاریخی تطبیق داده شود و سپس دریابیم اگر با نگرش عبرت‌آموزی به حوادث تاریخی ننگریم، حوادث تلخ عیناً تکرار و تکرار خواهد شد. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «اَسْتَدِلَّ عَلٰی مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا قَدْ كَانَ فَإِنَّ الْأُمُورَ أَشْبَاهُ: با

استدلال به آنچه واقع شده بر آنچه ممکن است، واقع شود استدلال نما زیرا: حوادث شبیه یکدیگرند. (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

با تأمل در افکار و اعمال مخالفین شیخ فضل الله نوری، آنچه استنباط می شود، تشابه خاستگاه فکری و اقدام عملی برخی مشروطه خواهان با خوارج نهروان است. ظهور و بروز فرقه منحرف خوارج در صدر اسلام و در مقابله با اندیشه سیاسی حضرت امیرالمؤمنین (ع) دارای شاخصه های است که می توان ارکان آن را در اندیشه برخی مشروطه خواهان پیدا نمود. ارکان خصوصیات خوارج در خود برحق بینی، تکفیر مخالف، جمود فکری (ضدیت با تمدن و روز آمدی) و ... خلاصه می شود.

خوارج در این سقوط تا آن جا پیش رفتند که حتی بعد از شهادت حضرت امیرالمؤمنین (ع)، مراسم تشیع و تدفین آن حضرت مخفیانه صورت گرفت و مزار آن حضرت چندین سال از ترس توهین خوارج و ... مخفی ماند تا مبادا به پیکر مطهر آن حضرت جسارت کنند، لذا در تاریخ در علت مخفی بودن مزار آن حضرت تا سال ها بعد از دفن نوشته شده: مخافة ان تنبشه الخوارج و غیرهم (مرتضی العاملی، ۱۴۳۳: ج ۵۰: ۷۷) سید بن طاووس در کتاب «فرحة الغری» می نویسد: «این امور باعث این شد که امیرالمؤمنین علیه السلام وصیت کردند تا حضرت را از بیم معاویه و خوارج و پیروانشان، مخفیانه دفن کنند و کسی را مطلع نسازند تا مبادا آن ها بر نبش قبر تصمیم بگیرند.» (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۴۴: ۵۷) حضرت امیرالمؤمنین (ع) وصیت فرمود: «در چهار موضع قبر از جهت آن حضرت بکند تا دشمنان موضع قبر آن جناب را ندانند و محل دفن اصلی حضرت مشخص نشود.» (مرتضی العاملی، ۱۴۳۳، ج ۵۰: ۷۶) همچنین نقل است: حجاج ملعون برای یافتن پیکر مطهر آن امام مظلوم، سه هزار قبر را نبش کرد تا بدن مطهر را پیدا نموده و آتش بزند. (مرتضی العاملی، ۱۴۳۳، ج ۵۰: ۷۶)

همین شاخصه ها در برخی مشروطه خواهان، گزارش شده است زیرا: آنان مخالفین خود را دارای جمود فکری می پنداشتند و اصرار بر توبه از مواضع فعلی و بازگشت به وضعیت سابق داشتند و در صورت مخالفت؛ با محاکمه یا بدون محاکمه، محکوم به اعدام و حذف می دانستند لذا، به طرق مختلف به شیخ فضل الله پیغام می دادند توبه نما و مشروطه فعلی را امضا و مثل سابق از مشروطه دفاع کن تا نجات پیدا کنی! آیت الله شیخ مهدی مازندرانی نقل می کند: وقتی شیخ فضل الله را زندانی کردند، بزرگان خیلی تلاش نمودند تا او را از نظریه اش درباره مشروطه برگردانند، ولی نشد. در زمانی که او را کنار چوبه دار آوردند، در حال قرائت حکم دادگاه فرمایشی، شخصی به نزد شیخ شهید رفت و گفت: بگو مشروطه صحیح است؛ از اعدام تو صرف نظر خواهیم کرد، شیخ شهید فرمود: اگر فضل الله بگوید:

نماز خواندن جایز نیست، آیا می‌شود جایز نباشد؟ اگر پیامبر، معروف را معروف و منکر را منکر بداند و فضل‌الله بگوید منکر، معروف است، آیا چنین می‌شود؟ آنگاه با صدای بلند فرمود: مشروطه حرام است، حرام است، حرام است. "قلی زاده، ۱۳۷۹: ۲۴۴)

خطر برخی مشروطه خواهان خوارج نما! حتی پس از اعدام شیخ فضل‌الله نیز تکرار و ادامه یافت به گونه‌ای که سران و مزدوران آنان به جسد شیخ جسارت نمودند تا جایی که خانواده و مریدان شیخ با ترفندی، شر آنها را از توهین به جسد دور نموده و تابوتی از سنگ را در محلی دفن نمودند در حالی که چندین ماه جسد را در یکی از اتاق‌های منزل شیخ دفن و بعداً به قم حرکت دادند و در مقبره‌ای در صحن حضرت معصومه (س) دفن کردند. (انصاری، ۱۴۰۰: ۳۷۳) در مجموع، در دیدگاه شیخ تحقق حکومت و تمدن دینی و اجرای شریعت اسلام در چارچوب داده‌های اسلام مطابق با احکام فقهی امامیه ممکن است لذا حکومت و تمدنی صالح است که در آن استعمار، دیکتاتوری، استبداد، خودکامگی، فساد، ستم و افکار و اعمال ضد شریعت نفی شود؛ و موجب آگاهی و رشد فکری مسلمین گردد، بنابراین، نگاه ایشان به تشکیل حکومت فقیه در عصر غیبت و تحقق تمدن حقیقی به دور از فساد و انحراف، سبب بردار شدنش شد. نه مخالفت وی با تصویب قانون و تشکیل حکومت و تحقق تمدن و همین مهم‌ترین دلیل حذف شیخ شهید بود.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آقا بخشی، علی و افشاری راد، مینو (۱۳۸۹). فرهنگ علوم سیاسی، تهران، نشر چاپار.

ابوالحسنی، علی (۱۳۹۸ الف). آخرین آواز قو، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

ابوالحسنی، علی (۱۳۹۸ ب). اندیشه سبز زندگی، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

ابوالحسنی، علی (۱۳۹۸ ت). خانه بر دامنه آتشفشان، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

انصاری، مهدی (۱۴۰۰). شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، تهران، امیر کبیر.

انصاری قمی، مهدی (۱۳۹۳). مجتهدی که صد سال پیش زبان فرانسه می دانست، تهران، راسخون.

خادمیان نوش آبادی، سیدحسین (۱۳۹۳). نسل جمیل؛ روش های تربیت فرزند در قرآن و عترت، قرآن،

قم، سفید سار.

سعیدیان، عبدالحسین (۱۳۸۴). دائرة المعارف بزرگ نو، تهران، ج ۲.

طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۱). تمدن زایی شیعه، تهران، لب المیزان.

قلی زاده، رمضان (۱۳۷۹). جرعه ای از اقیانوس، تهران، مشهور.

کاشفی، محمد رضا (۱۳۹۶). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، المصطفی.

کسروی، احمد (۱۳۸۸). تاریخ مشروطه ایران، تهران، کوشش.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۹). ترجمه فرحة الغری، تهران، میراث مکتوب.

مرتضی العاملی، سید جعفر (۱۴۳۳). الصحيح من سيرة الامام علی (ع)، بیروت، المركز الاسلامی

للدسات، ج ۵۰.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۹). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت (۱۳۹۰). در مشروطه چه گذشت، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی

هنری قدر ولایت.

موسوی بجنوردی، سید کاظم (۱۳۹۳). دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ

اسلامی، ج ۲۱.

واعظ زاده خراسانی، محمود (۱۳۸۹). المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته، مشهد، آستان قدس

رضوی، ج ۱۳.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال چهارم / شماره سیزدهم / پاییز ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.4.13.3.8

قالب‌ها و نمادهای شیعی در هنر خوش‌نویسی با تأکید بر عصر صفویه

قاسم خانجانی^۱

(۴۴-۶۲)

چکیده

درباره هنر خوش‌نویسی به طور عام و در مورد خوش‌نویسی در عصر صفویه به طور خاص، نوشته‌هایی سامان یافته‌اند، اما درباره ارتباط خوش‌نویسی با تشیع و اهل بیت (ع)، به ویژه در عصر صفویه کمتر سخن گفته شده است. از این رو در این تحقیق، علاوه بر ارائه تعریف هنر و هنر اسلامی، مسئله این است که هنر خوش‌نویسی در عصر صفویه به چه شکلی با تشیع و اهل بیت (ع) ارتباط دارد؟ در این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی، با اشاره به استفاده از مفاهیم و نمادهای شیعی در هنر خوش‌نویسی بخصوص در عصر صفویه، این نتیجه به دست می‌آید که در کنار توصیه‌های اهل بیت (ع) در باره خوش‌نویسی و یاد کردن از برخی از اصحاب امامان (ع) و تعدادی از امامان (ع) در زمره خوش‌نویسان، خوش‌نویسی در قالب‌های استفاده مکرر از نام‌ها و القاب امامان شیعه (ع) به ویژه نام و لقب امیرالمؤمنین علی (ع)، دعا و توسل به اهل بیت (ع)، صلوات بر پیامبر (ص) و خاندان آن حضرت و مواردی از این قبیل، به شکل‌های کتیبه نگاری، خوش‌نویسی در حروف رمزی، خوش‌نویسی در تصاویر، خوش‌نویسی روی اشیاء، فلز و پارچه و مانند آن صورت گرفته است و اهمیت ارتباط تشیع و اهل بیت (ع) را با خوش‌نویسی در عصر صفویه و آثار دوره صفوی نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: هنر، هنر اسلامی، خوش‌نویسی، شیعه، اهل بیت (ع)، صفویه.

۱. استادیار گروه تاریخ اسلام، پژوهشکده علوم اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. ghkhanjan@rihu.ac.ir

مقدمه

درباره هنر در تمدن اسلامی نوشته‌ها و آثار بسیاری سامان یافته است اما یکی از عرصه‌های هنری که کمتر بدان پرداخته شده، ارتباط هنر خطاطی و خوش‌نویسی با تشیع و اهل بیت (ع) است. این شاخه از هنر، در دوره‌های مختلفی جلوه‌گر شده است. یکی از این دوره‌ها دوره صفویه است که این موضوع به شکل وسیعی در هر دو بعد نظری و عملی توانسته است تأثیرگذار باشد، به گونه‌ای که هم از لحاظ معارف شیعی و توصیه‌های تئوری، بخشی از این عرصه را به خود اختصاص دهد و هم از نظر عملی، سمبل‌ها و نمادهای متعددی از معارف شیعه و اهل بیت (ع) به شکل‌های مختلفی به خوش‌نویسی راه یابد و آثار ماندگاری از خوش‌نویسی در قالب‌های مختلف را به یادگار گذارد.

بنابراین، باتوجه به اهمیت دوره صفویه، به عنوان حکومتی شیعی که توانست در تثبیت و توسعه معارف شیعی در ابعاد مختلف نقشی مهم ایفا کند، ضرورت دارد عرصه‌های مختلفی که در این تأثیرگذاری نقش داشته‌اند مورد واکاوی قرار گیرد تا با شناخت بهتر و بیشتر این عرصه‌ها بتوان آن‌ها را در دوره‌های مختلف مورد مقایسه، سنجش و ارزیابی قرارداد و به عنوان راهکاری مناسب و مؤثر در دوره‌های پیش‌رو نیز از آن بهره برد. یکی از این عرصه‌ها عرصه هنر و از میان شاخه‌های مختلف هنر، عرصه خوش‌نویسی است که توانست در این باره نقشی مؤثر داشته باشد.

بر این اساس، هدف از این نوشته بررسی و معرفی مفاهیم شیعه و اهل بیت (ع) در شکل‌های مختلف خوش‌نویسی با تأکید بر عصر صفویه است. البته درباره برخی از موضوعات مرتبط با خوش‌نویسی در عصر صفویه، هم به شکل جسته و گریخته و هم به شکل مستقل آثار و مقاله‌هایی سامان یافته‌اند، اما به نظر می‌رسد درخصوص مفاهیم شیعه و اهل بیت (ع) در خوش‌نویسی در عصر صفویه نوشته‌ای سامان نیافته باشد. برخی از نوشته‌ها و مقاله‌های مرتبط با موضوع خوش‌نویسی در عصر صفویه عبارت‌اند از: مقاله «سیر تحول هنر خوش‌نویسی و انواع خطوط آن در مکاتب هنری عصر صفوی» نوشته پریسا سعدآبادی، علی اکبر جعفری و شهاب شهیدانی چنان‌که از عنوان این مقاله پیداست بیشتر به خوشنویسان، انواع خط و مکاتب خوشنویسی در عصر صفوی پرداخته و از مفاهیم مرتبط با شیعه و اهل بیت (ع) سخن نگفته است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «خوشنویسی در آغاز عصر صفوی: تحولات، کارکردها، حامیان و هنروران» به وسیله فریبا پات، سید احمدرضا خضری و مهرانگیز مظاهری آن نیز بخش‌هایی از خوش‌نویسی و مباحث مربوط به آن در عصر صفوی از جمله تحولات هنر خوش‌نویسی، انواع خطوط و اهمیت هریک از آن‌ها در نیمه نخست عصر صفوی، نقش حامیان آن همراه با معرفی

برجسته‌ترین خوشنویسان نستعلیق را آورده اما به ارتباط خوشنویسی با شیعه و اهل بیت (ع) نپرداخته است. مقاله «خوش‌نویسی در اوایل دوره صفویه» از پرسیلا سوچک، نوشته دیگری است، اما این نوشته نیز به مباحث کلی خوش‌نویسی در عصر صفوی پرداخته است. همچنین «نقش سلسله صفویه در اعتلای هنر خوش‌نویسی» مقاله‌ای است که علی اکبر صفی پور و منصور طبعی که در این مقاله، سیر تطور خط و تحول و تکامل هنر خوش‌نویسی در دوره صفوی و نقش صفویه در این عرصه و مباحث مربوط به آن مطرح شده، اما در خصوص ارتباط خوش‌نویسی با شیعه و اهل بیت (ع) سخنی به میان نیامده است و از این نظر که بر روی نمادهای شیعی تأکید نشده است با پژوهش حاضر تفاوت دارد.

به هر حال، تفاوت پژوهش حاضر با آثار پیشین در این است که علاوه بر توجه به موضوع خوش‌نویسی در عصر صفویه که در آثار مذکور بدان اشاره کرده‌اند، تلاش شده است نمادها و علامت‌هایی از مذهب شیعه و اهل بیت (ع) که با استفاده از خوش‌نویسی در قالب‌ها و شکل‌های مختلفی در عصر صفویه جلوه‌گر شده‌اند، نشان داده شود. از این‌رو کاربرد فراوان نام‌ها و القاب امامان شیعه (ع)، صلوات بر پیامبر (ص) و خاندان آن حضرت، برخی از دعاها و توسل به اهل بیت (ع)، که به شکل‌های کتیبه نگاری، خوش‌نویسی در تصاویر مانند تصویر شیر، خوش‌نویسی با حروف رمزی، خوش‌نویسی روی اشیاء، فلز و پارچه صورت گرفته است، معرفی شده‌اند.

مفاهیم

قالب‌ها؛ جمع قالب، معرّب از کالبد، به معنی شکل، هیأت، پیکر، هیکل و به معنی ظرفی خالی که جسمی شکل‌پذیر را در آن نهاده به صورت فضای آن ظرف درآورند. مانند قالب خشت، قالب نان و مانند آن (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰: ۱۵۳۳۱)

نمادها؛ جمع نماد به معنای نشان یا علامتی با معنای خاص؛ سمبل، یا نشانه‌ای نوشتاری یا چاپی که برای بیان هدف یا منظوری خاص به کار می‌رود (انوری، ۱۳۹۳: ۱۲۷۲) که بدین ترتیب در این نوشته به معنای نشانه‌هایی است که ارتباط و علاقه به اهل بیت (ع) را نشان می‌دهند.

شیعی؛ منسوب به شیعه و شیعه گروهی از هواداران حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) و حضرت فاطمه و اولاد ایشان: یا گروهی از مسلمانان که معتقدند به خلافت بلافصل حضرت علی بن ابی طالب (ع) و اولاد طیبین آن بزرگوار (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۹: ۱۲۹۶۹)

صفویه؛ در ایران، نیم قرن پس از فتح قسطنطنیه توسط عثمانی‌ها، شاه اسماعیل اول در سال ۹۰۷ ق. / ۱۵۰۱ م. با شکست الوند میرزا آق قویونلو در جنگ شرور و متعاقبا دستیابی به تبریز، به طور رسمی سلسله صفویه را تأسیس کرد (برازش، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۱۷). دولت صفوی که در آغاز سده شانزدهم/دهم به دست شاه اسماعیل اول تشکیل شد و آناتولی شرقی، آذربایجان و ایران غربی را دربرگرفت و بعدها تا خراسان گسترده شد، این نام را از اسم شیخ صفی الدین بانی طریقت اخذ کرده بود (صالحی، ۱۳۹۴: ۶۱-۶۲).

هنر و مفهوم آن

هنر یا هُونَر واژه‌ای باستانی است که اصل و ریشه آن در زبان فارسی به سانسکریت باز می‌گردد و با لفظ سونر و سونره که در اوستایی و پهلوی به صورت هونر و هونره آمده است. در زبان اوستایی، هونر از دو واژه ترکیب شده است: «هو» که ابتدا به خو مبدل شد و به دلیل نارسایی اش حرف «ب» بدان اضافه شد: «خوب»؛ از این رو «هو»، به معنای نیک و خوبی است؛ «نر»، هم به معنای توان و کمال آمده و هم به-معنای دلیر ساخته شده است. بر این اساس، «هونر» و «هونره» به ترتیب هم معنا و هم ریشه نیک‌مردی و نیک‌زنی است. (حکمت مهر، ۱۳۹۷: ۲۳۹)

گذشته از معنای لغوی هنر که بدان اشاره شد، اما معنای اصطلاحی هنر بسیار وسعت دارد. از این رو تعریف‌های متعددی برای آن ارائه کرده و اذعان کرده‌اند که هریک از این تعریف‌ها مبتنی بر یک نوع نگاه و برداشت از هنر است. (برای آگاهی از این تعاریف، ر.ک: تولستوی، ۱۳۵۰: ۵۹-۵۳) به همین سبب، به نظر می‌رسد دایره معنایی واژه هنر چنان وسیع است که نمی‌توان یک معنای بسیط برای آن تصور کرد. بر همین اساس، برخی واژه «هنر» را از واژگانی دانسته‌اند که اگر به صفات و معانی متعدد نسبت داده شود، گزاره‌های معنایی و مفاهیم نامحدودی تولید می‌شود. از همین رو هنر در انواع مختلف ادبیات کلاسیک، در معانی گوناگونی به کار رفته و در هر دوره، متناسب با نوع ادبی و جهان‌بینی رایج، حوزه معنایی خاصی داشته است. برای نمونه، در ادب حماسی، گزاره‌های فراوانی از این دست یافت می‌شود که گفته‌اند: «پهلوانی هنر است»، «نیزه افکنی هنر است»، «عدالت هنر است» و حتی نوشتن و نویسندگی تا شرم و حیا و نژاد، همگی «هنر» نامیده شده‌اند. (قلی‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۷۳) بنابر این، هر نوع صفت، عمل و فعالیتی که جنبه مثبت داشته باشد با نام «هنر» بیان شده، و دارنده آن صفت و معنا نیز «هنرمند» خوانده شده است. (قلی‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۷۱) با این همه، برخی بر این باورند که به رغم

خروارها کتابی که در باره هنر نوشته شده، تاکنون هیچ تعریف دقیقی از هنر در دست نیست. سببش این است که در شالوده مفهوم هنر زیبایی را قرار داده‌اند. (تولستوی، ۱۳۵۰: ۵۲)

خط و نوشتن

انسان از دیرباز، برای برقراری ارتباط و تبادل افکار، از زبان و خط استفاده کرده است. البته باید توجه داشت که مفهوم خط با مفهوم نظام نوشتاری خلط نشود. اصطلاح نظام نوشتاری حتی میان زبان‌شناسان نیز چندان رایج نیست و در بسیاری از موارد با خط یا حتی الفبا اشتباه می‌شود. به‌همین دلیل است که در برخی از کتاب‌ها صحبت از خط انگلیسی، خط فرانسه یا خط آلمانی می‌شود، درحالی‌که این سه خط یکی است و آنچه در این میان تفاوت دارد، نظام‌های نوشتاری مختلف است. ازسوی دیگر، در میان غیر متخصصان گاه حتی زبان با نظام نوشتاری اشتباه گرفته می‌شود. اصطلاحاتی نظیر «حروف با صدا»، «حروف بی صدا» یا عبارت‌هایی نظیر «در عربی چ وجود ندارد» یا «الفبای زبان فارسی» و غیره، نمونه‌هایی از همین اشتباه‌اند. (صفری، ۱۳۸۵: ۲۸-۲۷)

به‌هرحال، با ملاحظه این تفاوت‌ها در معرفی خط، برخی برای آن، چنان قداستی قائلند که معتقدند پیدایش خط از اختراعات بشری نیست، بلکه از الهامات آسمانی بوده که به وسیله پیامبران به مردم تعلیم شده است. به عقیده مصریان باستان نیز توت (یکی از خدایان) خط را آفرید و به عنوان موهبتی به نوع بشر اعطا کرد. منشأ خط مشخص نیست، لیکن بیشتر محققان آن را به امری فرا انسانی نسبت می‌دهند. (غفاری، ۱۳۹۷: ۳۷۷)

عظمت خط و نوشتن را از توجه قرآن به خواندن، قلم و نوشتن می‌توان فهمید که نخستین آیات آن با خواندن آغاز شده (علق: ۱) و پس از آن نیز قلم را ابزار تعلیم دانسته است (علق: ۴) و سپس سوره‌ای به قلم نامگذاری شده و خداوند در آن به قلم و آنچه می‌نویسد سوگند خورده است. (قلم: ۱) همچنان‌که بنا بر نقلی از رسول خدا (ص)، قلم، نخستین آفریده خداوند از اشیاء معرفی شده است. (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۳۵۵) قرآن علاوه بر سخن از راز و رمز قلم و لوح، تمام زندگی انسان را تحت الشعاع پدیده نوشتن قرار می‌دهد. آیا خداوند فرشتگان را ناگزیر نکرد که چون کاتبان عمل کنند؟ لحظه‌ای نیست که کراما کاتبین (انفطار: ۱۱)، فرشتگان کاتب، برای نوشتن تمام اعمال و افکار انسان بر شانه‌های او ننشینند و سرانجام در روز قیامت کتاب (نامه) اعمال او که کما بیش با حروف سیاه پر شده است، عرضه خواهد شد. (شیمل، ۱۳۶۸: ۱۲۶-۱۲۵) البته پیش از اسلام نیز نوشتن در مکه و نقاط دیگر

وجود داشت. به سبب آن که مکه مرکزی تجاری و تمدنی بود و نوشتن برای تجارت ضرورت داشت، هرچند تعداد کسانی که نوشتن می‌دانستند اندک بود و چنان که گفته‌اند در میان قریش تنها ۱۷ نفر بودند. (جبوری، ۱۹۹۴م: ۴۰) اما حتی اگر بیشتر از این مقدار بود نیز ربطی به رواج خطاطی و خوشنویسی ندارد.

زیبایی خط عربی و ظرفیت فراوان خوشنویسی آن سبب شده است که در دوره‌های مختلف اسلامی، خوشنویسان برجسته و مهمی ظهور یابند که در پویایی و پیشرفت تمدن اسلامی نقش مهمی ایفا کردند. یکی از هنرمندان برجسته در زمینه خوشنویسی، ابن مقوله (م ۹۴۰م) است که ادیب و شاعری خوش خط بود. وی وزارت مقتدر عباسی و قاهر بالله را برعهده داشت، لکن قاهر او را به دسیسه چینی متهم کرد و به زندان افکند. وی به قطع دست راستش محکوم شد اما او با دست چپش بهتر از دست راستش می‌نوشت تا آن‌جا که در خوش خطی ضرب المثل شد. (عوض، ۱۳۹۳: ۳۱۹-۳۱۸) و در باره هر خط زیبایی می‌گفتند: مانند خط ابن مقوله؛ و او را پیغمبر در خط می‌دانستند. (جبوری، ۱۹۹۴م: ۲۱۰)

به‌علاوه آن که، هنر نوشتن در سراسر فرهنگ اسلامی نقشی بس ویژه داشته و هنوز نیز دارد، چه به مدد حروف عربی میراث تمامی جوامع اسلامی - کلام الهی می‌تواند حفظ شود و مسلمانان نیک از این نکته آگاه بودند که نوشتن صفتی ویژه انسان است و انسان بدان صفت از دیگر جانوران متمایز می‌شود. از این قرار، چنان که ابراهیم شبیانی می‌گوید: «خط زبان دست، شادی دل، سفیر خرد، جای‌نشین اندیشه، سلاح دانایی و ندیم دل آرام دوستان به وقت جدی است.» (شیمل، ۱۳۶۸: ۲۷) البته برخی از اجزای این سخنان برگرفته از روایات است، چنان‌که امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «خط زبان دست است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۵)

کتاب و کتابت همواره به لحاظ فرهنگی و هنری در دنیای اسلام اهمیت فوق‌العاده‌ای داشته و بدیهی است که کتابت ارتباط نزدیکی با هنر خطاطی دارد. خواندن و نوشتن دو عنصر جدایی‌ناپذیر از دین اسلام هستند. بنابراین از آغاز، خوشنویسی بخش مهمی از زیبایی شناسی هنر اسلامی بود، (هاگدورن، ۱۳۹۰: ۱۷) و آن‌را نه تنها برای خوشنویسان، بلکه برای همگان یک ویژگی دانسته‌اند؛ همچنان که گفته‌اند: «خط (خوش) حاکمان را جمال، توانگران را کمال و فقیران را مال است.» (شیمل، ۱۳۶۸: ۶۹) البته برای خط، پیدایش آن، تاریخ و پیشینه آن، اقسام آن، اشکال گوناگون آن، محدوده جغرافیایی آن، کاربردهای آن و موضوعات بسیار دیگری مربوط به خط مباحث بسیاری وجود دارد که در این نوشته به آن‌ها پرداخته نمی‌شود. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: نجفیان و دیگران، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۶۰۹ -

۵۶۶) همچنین درباره خوش‌نویسی، تاریخ آن، کاربرد آن، دوره‌های آن، ابزارهای آن و افراد برجسته آن، اطلاعات فراوانی وجود دارد که از پرداختن به آن‌ها نیز صرف نظر می‌شود. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: سمسار، ۱۳۹۸، ج ۲۳: ۲۲۷ - ۱۹۷)

ارتباط خطاطی و خوش‌نویسی با اهل بیت (ع)

یکی از موضوعات مهم در بحث خوش‌نویسی منشأ آن است، که برخی امیرالمؤمنین علی (ع) را منشأ خوش‌نویسی دانسته و گفته‌اند: اما هنر قدسی خوش‌نویسی در اسلام را کسانی پدید آوردند که خود، قلمی در دست صنعتگر الهی گشته بودند. همان‌ها معیارهای سنتی خوش‌نویسی را بنا نهادند و این معیارها سرمشق دیگران شد. تصادفی نیست که در اقوال آمده است که سبک کوفی، کهن‌ترین و مهم‌ترین سبک خوش‌نویسی قرآنی را حضرت علی (ع) خلق کرد و هم او فرموده است: «کل قرآن در سوره اول آن مندرج است، سوره اول نیز خود در بسم الله، بسم الله در ب و ب در نقطه زیر این حرف و من آن نقطه‌ام» (برای اطلاع از این خبر، ر.ک: بروجردی، ۱۴۲۲م، ج ۳: ۱۱۷) فقط آن‌کس که با نقطه اصل و اول تمام خطوط و یا مرکز تمام دوائر وجود وحدت درونی دارد، می‌تواند به‌عنوان قلمی در دستان پروردگار عمل کند و وسیله‌ای برای خلق هنر قدسی خوش‌نویسی اسلامی باشد. (نصر، ۱۳۸۹: ۳۲)

همچنین گفته‌اند اظهارات نامنسجم موجود در منابع عربی و ایرانی مربوط به شکل‌های خطوط عربی پیچیده و باز کردن گره کور آن‌ها دشوار است. در این منابع، اغلب از خط معقلی سخن به میان می‌آید که بنابر افسانه‌ها ابتکار ادريس پیامبر و بی هیچ دوری (حرکت دَوْرانی حروف) است. آن‌گاه، بنابه مشهور، حضرت علی بن ابی طالب (ع) از این خط به ارث رسیده، آنچه را (خط) کوفی می‌خوانند و دانگی (یک ششم) از آن، دور (مدور) و باقی (پنج ششم) سطح (حرکت مستقیم حروف) است، تکامل بخشید. (شیمیل، ۱۳۶۸: ۲۹)

البته شیمیل این اثر گذاری امیرالمؤمنین علی (ع) را به سبب ارتباط آن حضرت با شهر کوفه دانسته و بر این باور است که به ظاهر، شهر کوفه به واقع یکی از مراکز مهم خوش‌نویسی بود و ارتباط حضرت علی بن ابی طالب (ع) با این شهر به این ادعا قوت می‌بخشد که ایشان نخستین استاد خوش‌نویسی بودند. مردمان نسل‌های بعد، ابتکار «الف دوشاخ» را که به احتمال، همان شکلی است که در نوشته‌های اوایل دیده می‌شود و به «الف نیمه نوک پیکانی» موسوم است، به ایشان نسبت می‌دهند. همانند تصوف،

مشيخه روحانی خوشنویسان بی هیچ دگرگونی به حضرت علی (ع) ختم می‌شود و سلطان علی مشهدی استاد شهیر نستعلیق در اواخر قرن پانزدهم میلادی ادعا کرد که «شهرت خط من به سبب نام علی است.» (شیمل، ۱۳۶۸: ۲۹) همچنان‌که از نقش علی بن ابی طالب (ع) به عنوان سرسلسله شجره معنوی خوشنویسان یاد شده است. (شیمل، ۱۳۶۸: ۹۸)

علاوه بر این نصر، خوش‌نویسی را به سایر امامان (ع) نیز مرتبط دانسته و می‌گوید: «تجلی این جهانی نمونه مثالی الهی خوش‌نویسی اسلامی، که در تصویر قرآنی قلم و مرکب‌دان توضیح داده شد، کماکان از اهمیت معنوی محوری بهره‌مند است. این امر در وهله اول با انتساب سنتی سرمنشأ این هنر به حضرت علی (ع)، که به تمام معنا معرف جنبه‌های باطنی اسلام پس از پیامبر اکرم (ص) است و نیز ارتباط آن با ارکان اولیه معنویت اسلامی که به عنوان اقطاب صوفیه در تسنن و امامان (ع) در تشیع مطرحند، آشکار می‌شود.» (نصر، ۱۳۸۹: ۳۳)

همچنین گفته‌اند از آن‌جا که خوش‌نویسی چنین هنر مقدسی شمرده شد، پیوند میان خوشنویسان و صوفیان طبیعی بود. سلسله این دو سنت به حضرت علی (ع)، نخستین خوش‌نویس شیوه کوفی، باز می‌گردد. هنرمندان شیعه، برخلاف این گفته اهل سنت، ادعا می‌کنند که امام چهارم و هشتم خوش‌نویس بوده‌اند. (شیمل، ۱۳۶۸: ۱۲۸) همچنان‌که گفته‌اند امام حسن مجتبی (ع) نیز خوش می‌نوشت و کتابت مصحف نمود (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۱۴) و خالد بن ابی الهیاج از اصحاب امیرالمؤمنین (ع) را نخستین خوش‌نویس دانسته و گفته‌اند: «اولین کسی که مصاحف را در صدر اول نگاشت و به حسن خط متصف شد، خالد بن ابی الهیاج است.» (ابن ندیم، ۱۳۹۴: ۹)

ساحت دیگری که خطاطی را با اهل بیت (ع) مرتبط می‌سازد عرفان و معارف عرفانی است. رابطه عرفان و خطاطی با بهره‌گیری از نظام و اصولی مشخص شکل گرفته است، چنان‌که این ارتباط تأثیر شگرفی در تدوین مبانی زیبایی‌شناسی و تحول صورت خطاطی داشته است. شاید بتوان خطاطی را (به‌ویژه در حوزه فرهنگ ایرانی) تعین روح عرفان در کالبد حروف و کلمات دانست. هرچند ایجاد ساحت معنوی برای حروف و اعداد سابقه‌ای طولانی دارد، ولی تقریباً از قرن چهارم که تدوین این ساحت آغاز شد، حروف به اعتبار حرف بودن، صاحب معنی شده، و به‌واسطه این اعتبار، علم الحروف ایجاد شد که از مباحث مورد توجه تصوف است. این اندیشه نخستین صوفیان که هر حرفی نهایتاً به پرستش خداوند می‌رسد، امکانات تقریباً نامحدودی برای تفسیر حروف و کشف معانی تازه در آن‌ها، در اختیار عارفان و

شاعران و بعدها خوشنویسان، که بسیاری از ایشان در حلقه عرفا بودند، قرار داده است. (کاوسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۴۱)

رهنمود برای زیباتر شدن خط

شاید مهمترین اقدامی که از سوی امیرالمؤمنین علی (ع) یا صحابی بزرگ ایشان ابوالاسود دؤلی (م ۶۹ق) صورت گرفت را بتوان نقطه عطفی در خوش نویسی دانست که سبب جهشی در رشد و تکامل خط عربی شد و زمینه ساز توسعه و پیشرفت خوش نویسی نیز بود. این اقدام، اعراب گذاری زبان و خط عربی بود که نقش مهمی در این زمینه ایفا کرد. چنان که برخی ابوالاسود را واضع علم نحو می دانند یا آن که گفته اند امیرالمؤمنین علی (ع) مطالبی از نحو را برای او ترسیم کرد. و برخی نیز او را تنها واضع حرکات و تنوین در نحو می دانند. (زرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۳: ۲۳۶) و برخی، علاوه بر وضع رفع، نصب، جرّ و جزم، ابوالاسود را واضع برخی از اجزای کلام مانند فاعل، مفعول و مضاف نیز دانسته اند. (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۲۷۸)

بخشی از نقش اهل بیت (ع) در هنر خطاطی و خوش نویسی مربوط به راهنمایی و راه کار برای زیباتر شدن خط است. از جمله آن که نقل کرده اند که امیرالمؤمنین علی (ع) به کاتب خود توصیه هایی فرمود که اگر آن ها را رعایت کند سبب زیبایی خط او می شود. از جمله آن که در دوات خود لایقه بگذارد، نوک قلمش را دراز بتراشد، بین سطرها فاصله بگذارد و حروف را به هم نزدیک گرداند. (نهج البلاغه، حکمت ۳۱۵) همین توصیه ها همراه با رهنمودهای دیگری از رسول خدا (ص) نیز نقل شده است که فرمود: «دوات را لایقه بگذار، نوک قلم را کج برش بزن، حرف باء را کشیده کن، سین را جدا بنویس، میم را برآمده نکن، الله را زیبا بنویس، رحمان را کشیده و رحیم را نیکو بنویس و قلمت را روی گوش چپ خود بگذار که برای یادآوری بهتر است.» (سیوطی، بی تا، ج ۱: ۱۰) البته برخی این روایت را نیز از امیرالمؤمنین علی (ع) دانسته اند که منابع اهل سنت آن را از قول معاویه از رسول خدا (ص) نقل کرده اند. (کورانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۱۴۹) همچنین امیرالمؤمنین علی (ع) در توصیه دیگری فرمود: «نوک قلمت را گشاده کن و پره آن را فربه گردان و آن را از راست برش بزن تا خطت خوش شود.» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۴۸) از آن حضرت نیز نقل کرده اند که برای کارگزارانشان نوشتند: «نوک قلم ها را تیز کنید، سطرها را نزدیک هم قرار دهید، مطالب اضافی را از متن حذف کنید، مقصود خود را بنویسید

و از زیاده روی در نوشتن پرهیزید، زیرا اموال مسلمانان تحمل ضرر را ندارد.» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷: ۴۰۴)

توجه به آموزش خط و خوشنویسی و برخی از راه کارهای آن، موضوع دیگری است که مورد توجه اهل بیت (ع) بود. چنان که عبدالله صیرفی از امام علی (ع) نقل کرده است که فراگیری خوشنویسی وابسته است به تعلیم استاد و مشق بسیار و شناخت ترکیبات و ترک منکرات و آشنایی با مفردات و مرکبات. (کاوسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۷-۱۵۶) با توجه به همین موارد، و با در نظر گرفتن تحول و تطور خوشنویسی در جامعه شیعی، نگاهی به تاریخ تمدن اسلامی گویای این است که تعالیم و سخنان پیشوایان دین با بهره‌مندی از مضامین حکمی و معرفتی بر هنر اسلامی اثر گذارده است. (ربیعی، ۱۳۹۶: ۴۷)

اهل بیت (ع) علاوه بر توصیه و رهنمود برای بهتر شدن خط، برای انجام آن تشویق و ترغیب نیز می‌کردند. بخشی از ارتباط خطاطی و خوشنویسی با اهل بیت (ع) به تشویق آنان به خط خوش مربوط می‌شود. چنان که بنابر روایتی رسول خدا (ص) خط خوش را از کلیدهای روزی دانسته، فرمودند: «حسن الخط من مفاتیح الرزق.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳: ۳۱۸) یا فرمودند «عَلَيْكُمْ بِحُسْنِ الْخَطِّ؛ فَإِنَّهُ مِنْ مَفَاتِيحِ الرِّزْقِ؛ بر شما باد به زیبایی خط که آن از کلیدهای روزی است.» (میرداماد، ۱۴۲۲ق: ۲۸۷) همچنین از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است که فرمود: «خط خوش وضوح حق را بیشتر می‌کند.» (الشربینی، ۱۹۵۸م، ج ۴: ۳۸۹) و نیز زیبایی و مبالغه در خوشنویسی بسم الله الرحمن الرحيم را سبب آموزش دانسته و فرمودند: «تَتَوَقَّ رَجُلٌ فِي بَسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، فَعُفِّرَ لَهُ؛ مردی (یا شخصی) «بسم الله الرحمن الرحيم» را در نهایت زیبایی و نیکویی نوشت و آمرزیده شد. (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۳۷۲) در این عبارت واژه «تتوق» در زبان عربی به معنای بسیار نیکو و زیبا انجام دادن کار است. (خلیل فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۲۲۰) همچنین گفته‌اند چون امام علی (ع) دید شخصی بسم الله الرحمن الرحيم را می‌نویسد فرمود: زیبا بنویس که مردی آن را زیبا نوشت و آمرزیده شد. (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۹۱)

نمادهای شیعی در خط و خوشنویسی

استفاده از برخی نمادهای شیعی یا نام امامان (ع) در خط و خوشنویسی از امور رایج بوده و هست. به عنوان نمونه، درهم پیچاندن (حروف)، که اغلب همراه با تزئینات برگدار است، در قرن سیزدهم میلادی، یعنی زمانی که سلجوقیان برای این شیوه کار در خوشنویسی در آناتولی (شهرهایی چون

سیواس (سبطه، سباسته) و قونیه) راه حل‌های بی‌نظیری جستند، به اوج کمال رسید؛ درحالی‌که نوشته و نقش گور ایلثتمش در دهلی، که اندکی پیشتر نوشته شده است، ثابت می‌کند از خاور دور گرفته تا شهرهای تازه تسخیر شده هند، گونه درهم پیچیده، نقشی مهم پذیرفته، بی‌تردید از افغانستان، با آن نوشته‌ها و کتیبه‌های بی‌نظیر غزنوی و غوری، آغاز و باب شده بود. سرانجام، آن که نظم و قاعده دقیق ریاضی‌وار پیچ و تاب‌ها و گره‌ها، نه خود حروف، از حضور و وجود خوش‌نویسی حکایت دارد. آخرین نمونه مهم و استادانه این هنر، شهادت مرسوم شیعیان است که بر محراب اولجایتو در مسجد جمعه اصفهان نقش شده و به سال ۱۳۰۷ میلادی متعلق است. (شیمل، ۱۳۶۸: ۳۸ - ۳۷)

با آن که کتابت قرآن به نستعلیق بسیار غیر معمولی بود اما جملات عربی دارای بار دینی، نیایش‌های حضرت علی (ع) و دعا‌های کوتاه به خط نستعلیق بر صفحه‌ها یافت می‌شود. همچنان‌که گاه خوش‌نویسان به کتابت متون تاریخی دست می‌یازند، اما ترجیح می‌دهند به خوش‌نویسی «چهل کلمه» حضرت علی (ع) که جامی به شعر درآورد یا به مناجات خواجه عبدالله انصاری، مناجات‌نامه‌ای دلپذیر از قرن یازدهم میلادی، بازگردند. (شیمل، ۱۳۶۸: ۹۵) علاوه‌براین، در محیط‌های شیعی چون ایران و بخش‌هایی از هند اغلب ظرف‌هایی دیده می‌شود که بر آن‌ها نیایش و استمداد از حضرت علی (ع) (چون نَادِ عَلِیَا مُظْهِرِ الْعَجَائِبِ) که بسیار مفید و داری خاصیت انگاشته می‌شد، نقش است. همان‌گونه که استفاده از نام‌های خداوند، نام پیامبر اسلام (ص) یا در محیط‌های شیعی، نام حضرت علی (ع) به خط کوفی شطرنجی (مستطیلی) بر تقدس بناهای مذهبی می‌افزاید. (شیمل، ۱۳۶۸: ۱۳۱ - ۱۳۰)

هنر خوش‌نویسی در عصر صفویه

به نظر می‌رسد به دلیل اهمیت و جایگاه مسأله امامت و ولایت در نظام اعتقادی شیعه، حاکمان صفوی به‌منظور ترویج عقاید شیعی و کسب مشروعیت مذهبی و سیاسی، بر این مسأله تأکید بیشتری نموده‌اند. به‌همین دلیل، مضامین مرتبط با امامت و ولایت در بناهای حکومت نهاد در این عصر بیشتر متجلی شده است. در دوره آغازین صفوی، الگوهای زیبای هنر ایرانی و اسلامی، از جمله خوش‌نویسی، یکی از فاخرترین دوره‌های خلاقیت هنری در فرهنگ اسلامی است. (ربیعی، ۱۳۹۶: ۴۷) هنر خوش‌نویسی در این دوره در قالب‌ها و به شکل‌های مختلفی جلوه‌گر شده است که به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

خوش‌نویسی در کتیبه نگاری

خوش‌نویسی در کتیبه نگاری معماری دوره صفوی، در قالب کتیبه‌هایی با مضمون نام‌های متبرک، ستایش پیامبر (ص) و دوازده امام (ع)، یا چهارده معصوم (ع)، احادیثی از نبی مکرم اسلام (ص) و امامان (ع)، دعاها و همچنین کتیبه‌های قرآنی نمود یافته که عمدتاً برای انتقال جنبه‌های تقدس این عبارات، با خطوط ثلث و کوفی نگارش شده‌اند. نام‌های متبرکی همچون الله، محمد، علی و نام دیگر امامان معصوم:، از مهم‌ترین موضوعات در کتیبه‌نگاری معماری دوره صفوی هستند که گاه به صورت منفرد و گاه در کنار هم نمود یافته‌اند. اما در این میان، نام علی (ع) تقریباً به فراوانی در اغلب بناهای مذهبی و مقدس این دوره تجلی یافته است. (سقای، ۱۳۹۶: ۱۹۵) و کاملاً روشن است که رکن اصلی کتیبه نگاری‌ها خوش‌نویسی بوده است و در برخی موارد رعایت برخی از ابزارها، الزامات و نکات خوش‌نویسی در کتیبه‌نگاری ضروری‌تر به نظر می‌رسید. (برای اطلاع از جزئیات این ضرورت، ر.ک: شهیدانی، ۱۳۹۷: ۱۱۲-۸۹)

در کنار نسخ خطی، کاربرد کتیبه‌ها روی اشیای مختلف نه تنها نمونه‌های نفیس و زیبایی از خوش‌نویسی را به ما معرفی می‌کند، بلکه اسناد تاریخی را هم در اختیار ما می‌گذارد. کتیبه به‌کاررفته در مسجد جامع اصفهان آیه ۱۸ سوره توبه است، که عبارت آخر این آیه براساس عقاید شیعی، به خاندان مقدس پیامبر (ص) اشاره دارد. از مهم‌ترین اماکن مقدس در ایران، حرم امام هشتم (ع) در مشهد مقدس است که کتیبه‌ای به خط علیرضا عباسی در آن موجود است. عباسی یکی از مشهورترین خوشنویسان دربار شاه عباس بود. او استاد برجسته خوش‌نویسی در زمان خویش بود و می‌توانست ثلث و نستعلیق را به غایت کمال بنویسد. وی بیشتر کتیبه‌های مساجد اصفهان، پایتخت حکومت صفویه و کتیبه روی گنبد حرم امام رضا (ع) در زمان حکومت شاه عباس بزرگ را نگاشت. (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۱۶۵)

دعا و نیایش مهم دیگری که در بسیاری از مکان‌های مربوط به اواخر دوره صفوی تکرار می‌شد (صلوات است که)، در گنبد یکی از مدرسه‌های مهم این دوره، مدرسه چهارباغ، از سده یازدهم در اصفهان یافت می‌شود. کتیبه‌ای تزیینی به خط برجسته کوفی وجود دارد که حاوی صلوات بر محمد و آل محمد (ص) است. این کتیبه، خوش‌نویسی را با شکوه و جلال تمام با کاشی معرق ترکیب می‌کند. کتیبه در اطراف گنبد جای می‌گیرد تا همه آن‌را مشاهده کنند. در نمونه‌های بعدی، هنرمند برای نشان دادن احترام به امام علی (ع) سعی می‌کند نام علی (ع) را با نام الله و محمد (ص) پیوند دهد. آرایش کلمات الله، محمد و

علی را در کنار هم، می‌توان در بسیاری از مساجد و مکان‌های مقدس در اوایل دوره صفوی یافت. زمانی که زمینه فعالیت‌های فرهنگی و مذهبی جامعه آن روز فراهم شد، پادشاهان صفوی تمام تلاش خود را برای ترویج فرهنگ شیعی از راه نوشتن کتیبه‌هایی با مفاهیم اعتقادی شیعیان در اماکن مذهبی به کار گرفتند. در ابتدای دوره صفوی، روی بسیاری از اشیاء و بناها اسم حضرت علی (ع) حک شده است. خوشنویسان دوره صفوی، با انتخاب اسم امامان (ع) برای حک شدن روی اشیای مختلف به ویژه بناها، دلبستگی خود را به امامان (ع) نشان می‌دادند. «علی، علی، علی» یک مددجویی رایج از حضرت علی (ع) است که تقریباً در تمام اماکن مذهبی دوران صفوی وجود دارد. (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۷۲)

به نظر می‌رسد یکی از دلایل کاربرد فراوان کتیبه‌های خوشنویسی در معماری عصر صفوی، رواج کاشی هفت‌رنگ یا خشتی و قابلیت طراحی و نقش‌اندازی آسان بر این نوع کاشی بود؛ زیرا در دوره صفوی بهره‌گیری از کاشی‌های خشتی هفت‌رنگ در معماری، بیش از انواع تزیینات دیگر صورت گرفت؛ درحالی‌که در ادوار پیشین، آرایه‌های گچ‌بری، آجرکاری و کاشی معرق در معماری متداول‌تر بود. به بیان دیگر، محدودیت‌های نقش‌اندازی بر کاشی خشتی، کم‌تر از دیگر گونه‌های تزیینی بود و بر همین اساس، انواع خطوط با جلوه‌های ویژه هنری، در کتیبه‌های معماری دوره صفوی به کار رفت. این کتیبه‌ها، علاوه بر کارکرد زینتی خود، به عنوان رسانه‌هایی پیام‌رسان، بر عقاید دامنه وسیعی از مخاطبان اثر گذاشتند و نقش مهمی در ترویج و تبلیغ اصول مذهب تشیع و مشروعیت‌بخشی به حاکمان صفوی داشتند. (سقای، ۱۳۹۶: ۱۹۴-۱۹۳)

خوش‌نویسی در تصاویر

خوش‌نویسی و ارتباط آن با تشیع در هنرها و قالب‌های دیگری از هنر نیز جلوه‌گر شده است. به عنوان نمونه، نام علی (ع) با لقب‌های حیدر یا غضنفر (شیر خدا)، در تصاویری بی‌شمار به صورت شیری برساخته از «بسم الله» یا «ناد علیا» ظاهر می‌شود. یکی از نخستین شیرهای خوش‌نویسی شده با «ناد علیا» که می‌شناسیم توسط استادی به تصویر درآمد که هنرش دست کمی از شاه محمد نیشابوری، خوش‌نویس مورد توجه شاه طهماسب، ندارد. (شیمل، ۱۳۶۸: ۱۵۸) با گسترش مذهب تشیع، استعانت از مقدسات شیعی به نام چهارده معصوم (ع) و اسماء الهی و رموز قرآنی، حتی بین نظامیان دیده می‌شود. برخی از کاسه‌های فلزی صرفاً کاربردی اینگونه داشتند. جام «چهل کلید»، که به چند صورت

ساخته شده، از این نمونه‌هاست. «جام چهل کلید» در دوره صفویه مورد استفاده قرار گرفت. در بیرون و درون این جام اذکار قرآنی و اسامی چهارده معصوم: به خط ثلث و به صورت مکرر حک شده است. ترکیبی از برج‌های دوازده‌گانه، حروف رمزی و صلوات بر امامان مذهب تشیع، از موضوعاتی است که در این کاسه باهم جمع شده است. (عموئیان، ۱۳۹۹: ۱۵۱-۱۵۰)

خوش‌نویسی در حروف رمزی

جامعه شیعی حتی در خوش‌نویسی رمزگونه حروف، از جمله حرف الف، نقش دارد. چنان‌که گفته‌اند، نباید فراموش کرد که در اشتقاق کبیر حلقه‌های شیعی بعد، اسم الف با قدر عددی ۱۱۱ (۱ = ۱ = ۱ = ۸۰ = ف = ۳۰) بازنمون سه حرف آغازین واژه‌های الله (الف = ۱)، محمد (م = ۴۰) و علی (ع = ۷۰) پنداشته می‌شد که مجموع قدر عددی آن باز ۱۱۱ است. (شیمل، ۱۳۶۸: ۱۴۲) البته گفته‌اند در فرهنگ اسلامی، کندی از اولین کسانی بود که از حروف، دلالت‌های عددی بیرون آورد، هرچند منشأ آن را به حضرت علی (ع) بازمی‌گردانند. (کاوسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۴۲)

همچنین با برخی حروف، تصویر و اشکالی را رسم می‌کنند و با از آن‌ها معانی خاصی را برداشت می‌کنند. همچنان‌که گفته‌اند بازنمون تصویری نام علی (ع) به سنت حروفیه تعلق دارد و در سلسله بکتاشی ترکیه نیز ادامه یافت؛ اما، حتی عارف سنی متعصبی در دهلی، چون نصیر محمد عندلیب مدعی شد که «در صورت (=چهره انسان)، دو بار نام علی (ع) نوشته می‌شود» چهره‌های مرکب از نام‌های الله، محمد و سه امام اول (علی، حسن و حسین):، به اندازه اشکال برساخته از کلمات مقدس، در این‌جا و در سنت قومی ترکی رواج داشت. (شیمل، ۱۳۶۸: ۱۵۶)

ارتباط برخی از رویدادهای زندگی مؤسس حروفیه با تحولات خوش‌نویسی، از جمله پیدایش خط نستعلیق در نیمه دوم قرن هشتم، احتمال تأثیر این فرقه را در این تحولات تقویت می‌کند. احتمالاً در محافل متأثر از اندیشه باطنی، به ویژه در تبریز آن روزگار، نیز درباره نگارش تأمل می‌کردند و وجود اندیشه صوفی‌گری شیعی و متمایل به ملی‌گرایی ایرانی، ابداع خطی جدید را تبلیغ می‌کرده است. از شواهد این نظر، جایگاه حضرت علی (ع)، مقتدای عارفان و اهل تصوف شیعی، در پیدایش خوش‌نویسی است که در اکثر رسالات و اظهارات خوش‌نویسی این عصر و بعد از آن هویداست. (کاوسی و

دیگران، ۱۳۹۳: ۱۴۸-۱۴۷)

خوش‌نویسی روی فلز و پارچه

شکل دیگری از ارتباط خوش‌نویسی و مفاهیم و نمادهای شیعی، خوش‌نویسی بر روی اجسام و اشیاء است. از نمونه‌های خوش‌نویسی بر فلز در دوره صفوی، الواح زرّینی است که به دستور شاه طهماسب و شاه عباس برای صندوق مرقد و ضریح امام رضا (ع) در مشهد ساخته شد. خطّ این کتیبه‌ها که مشتمل بر آیاتی از قرآن و اشعاری در ستایش آن مکان است، به ثلث و نستعلیق و کار علی‌رضا عباسی است. (احسانی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۰۲) نوشته‌هایی با محتوای شیعی بر روی کارهای فلزی دارای سه مقوله بودند: مناجات به درگاه خداوند برای فرستادن رحمت به اسمای دوازده امام (ع)، ادعیه در ذکر امام علی (ع) و در موارد کمتر اشعاری در ستایش علی (ع). (سیوری، ۱۳۸۲: ۱۴۷)

نمونه آشکار دیگری که در موزه ویکتوریا و آلبرت نگهداری می‌شود، کاسه رمالی است که به نظر می‌رسد از آثار غرب ایران در دوره صفویه در اواسط سده دهم باشد. در نوار بالایی، دعایی به درگاه خداوند دیده می‌شود که در برگیرنده صلوات بر چهارده معصوم است. این دعا را خوشنویسی ماهر، به خط ثلث جلی نگاشته است. در بخش پایین‌تر تزئینات کتیبه‌ای، دعایی به خط نستعلیق، خطاب به علی (ع) وجود دارد که احتمالاً با دستان توانای خوشنویس متن قبلی، نگارش یافته است. نکته مهم تمامی این نمونه‌های قلم‌زنی شده، توسل به امام علی (ع) و ستایش دوازده امام:، است که یکی از خصوصیات مذهبی دوره صفویه است. این نمونه فلزکاری، حاوی چند سوره قرآنی است که با دعا‌های شیعی همراه شده است. این مضمون‌ها با جملاتی شامل صلوات بر پیامبر (ص) و سایر امامان شیعه (ع) ادامه می‌یابد. این سوره‌های کوچک به زیبایی و به‌صورت شگفت‌انگیزی با خط نسخ بر بدنه کاسه حک شده و شامل سوره‌های ملک، اخلاص، فلق، کافرون و الناس است. (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۱۸۷ - ۱۸۶) جام پایه‌داری که احتمالاً در اصفهان به تاریخ ۱۰۱۸-۱۰۱۷ق ساخته شده است، ظرف مشابه دیگری است که در مدح دوازده امام:، با خط زیبای نستعلیق تزئین شده. این اثر نیز در موزه ویکتوریا و آلبرت نگهداری می‌شود. خط نگاره عربی، درود خدا بر چهارده معصوم:، را نشان می‌دهد. (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۱۸۹ - ۱۸۸)

همچنین استفاده از خطوط قدیم‌تر از نستعلیق بر پارچه‌های این دوره همچنان تداوم داشته است. برای مثال، پارچه دارای زربفت، کار غیاث‌الدین نقش‌بند که دعای صلوات بر چهارده معصوم (ع) به خط ثلث جلی بر آن بافته شده و بر بالای طرح محرابی آن، درون ترنجی کلمه «اللّه» به کوفی معقلی نقش شده است. (روح‌فر، ۱۳۸۹: ۶۰-۵۹) به‌طور کلی در دوره صفوی از خطّ در بافت پارچه بسیار استفاده

شده است، مانند خط نستعلیق و ثلث. گاهی آیات قرآنی، ادعیه و احادیث و اشعار و گاه نام بافنده نیز در پارچه بافته شده است. تزیین پارچه ابریشمی و زری با نوشته به خط نسخ و نستعلیق، از روش‌هایی است که در دوران صفویه ادامه یافت. این طرح‌ها بیشتر برای روپوش قبور یا پرده یا اماکن مقدس مورد استفاده قرار می‌گرفت. (طالب‌پور، ۱۳۹۷: ۲۱۴) بدیهی است که باتوجه به حکومت شیعی صفوی، این اماکن عموماً امامزاده‌ها و اماکن مقدس شیعیان بوده‌اند. البته در نوعی از پارچه‌ها، خطاطی نه از طریق بافت، بلکه با روش زدن قالب‌های چوبی بر پارچه اجرا می‌شده است. این پارچه‌ها به قلم‌کار قلمی شهرت یافته‌اند که بر آن‌ها نیز آیات قرآن، دعا و احادیث به خط‌های کوفی، نسخ، ثلث و غبار نگاشته می‌شدند و از برخی قلم‌کارهای قلمی پیراهن‌هایی دوخته می‌شد که بر آن‌ها آیه‌الکرسی یا نادعلی نقش شده بود و برای دفع بیماری‌ها و بلایا بر تن می‌کردند. (روح‌فر، ۱۳۸۹: ۶۰ - ۵۹) شایان ذکر است که نمونه‌هایی از دعا خطاب به امامان (ع) روی پارچه‌ها (بافته‌ها) نیز وجود دارد. به‌عنوان مثال، قطعه پارچه‌ای ابریشمی از اوایل سده یازدهم در دوره صفوی، حاوی طرحی با نام‌های امامان شیعه (ع) به خط ثلث است. (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۱۹۰) طرازی (بافت خطوط خوشنویسی بر پارچه) نیز به نام دوازده امام، شیعیان از سده دهم باقی‌مانده است که در موزه صنایع اسلامی برلین نگهداری می‌شود. (خطاطی در هنر اسلامی <https://fa.wikifeqh.ir>)

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که مطرح شد این نتیجه به‌دست می‌آید که هنر، به‌ویژه هنر متعالی و مقدس از ابتدای اسلام و با نزول وحی در قالب قلم و نوشتن با اسلام همراه بوده است. زیبایی خوش‌نویسی که بیننده را شگفت‌زده می‌کند نیز، با عجبین شدن با معارف دینی و نمادهای شیعی، نقش مهمی در استمرار و ماندگاری خوش‌نویسی داشت. توجه و روایات اهل بیت (ع) درباره خط خوش و خوش‌نویسی و تشویق و ترغیب آنان برای خوش‌نویسی و برخی راه‌کارهایی که برای نوشتن خط خوش داده‌اند سبب جذابیت بیشتر خوش‌نویسی و خط شده است. تاجایی‌که، به‌ویژه در دوره حکومت‌های شیعی مانند صفویه، بسیاری از جلوه‌های خوش‌نویسی در هنرهای دیگر، مانند کتیبه نگاری و پارچه بافی نمود پیدا کرد و آثار هنری جاودانی را در تمدن اسلامی به‌وجود آورد. خوش‌نویسی با نمادهای شیعی در بسیاری از هنرهای دیگر، مانند زری بافی، خوش‌نویسی بر روی اجسام و اشیاء مانند فلز، چوب، پارچه و کاشی‌کاری و خوش‌نویسی در حروف رمزی، از جلوه‌های خوش‌نویسی با مضامین شیعی در این دوره است. خوش-

نویسی‌های یاد شده، بیشتر در قالب دعا و توسل به چهارده معصوم (ع)، نگارش احادیث امامان (ع)، و صلوات بر پیامبر (ص) و خاندان آن حضرت صورت گرفته‌اند.

کتابنامه

قرآن.

نهج البلاغه.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ق). جامع الأسرار و منبع الأنوار، تحقیق و مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی و ترجمه فارسی مقدمه‌ها از سید جواد طباطبائی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ابن ابی شیبه، عبدالله بن احمد (۱۴۰۹ق). المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق سعید محمد لحام، بیروت، دار الفکر.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۹۴). الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران، دنیای کتاب.
احسانی، محمدتقی (۱۳۹۱). هفت هزار سال هنر فلزکاری در ایران، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
انوری، حسن (۱۳۹۳). فرهنگ روز سخن، تهران، انتشارات سخن.
برازش، امیرحسین (۱۳۹۲). روابط سیاسی - دیپلماتیک ایران و جهان در عهد صفویه، تهران، امیرکبیر.
بروجردی، حسین (۱۴۲۲ق). تفسیر الصراط المستقیم، تحقیق غلام‌رضا مولانا بروجردی، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.

پات، فریبا و سید احمد رضا خضری و مهرانگیز مظاهری (۱۳۹۰). «خوشنویسی در آغاز عصر صفوی: تحولات، کارکردها، حامیان و هنروران»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ش ۹۹.
تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دار الکتاب الإسلامي.

تولستوی، لئون (۱۳۵۰). هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهگان، تهران، انتشارات امیرکبیر.
جبوری، یحیی وهیب (۱۹۹۵م). الخطّ والکتابه فی الحضاره العربیه، بیروت، دارلغرب الاسلامی.
حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
حکمت مهر، محمد مهدی (۱۳۹۷). زیبایی شناسی هگل و حکمت هنر اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خلیل فراهیدی، ابن احمد (۱۴۱۰ق). العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دار الهجره.
دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغت نامه، دوره جدید، تهران، دانشگاه تهران.

- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). تاريخ الاسلام، تحقيق عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت، دارالكتاب العربى.
- ربيعى، هادى (زير نظر) (۱۳۹۶). مجموعه هنر در تمدن اسلامى مبانى نظرى، تهران، سمت.
- روح فر، زهره (۱۳۸۹). نگاهى بر پارچه بافى دوران اسلامى، تهران، سمت.
- زرکلى، خير الدين (۱۹۹۲م). الاعلام، بيروت، دار العلم للملايين.
- سعدآبادى، پريسا و على اكبر جعفرى و شهاب شهيدانى (۱۳۹۵). «سير تحول هنر خوش نويى و انواع خطوط آن در مكاتب هنرى عصر صفوى»، تاريخنامه خوارزمى، ش ۱۳، صص ۱۱۸ - ۱۵۲.
- سقاى، سارا و حسين بهروزى پور (۱۳۹۶). «نقش كتيبه نگارى بناها در ترويج اندیشه هاى مذهبى و مشروعيت حاكمان صفوى (مطالعه موردى بناهاى اصفهان، اردبيل و مشهد)» شيعه شناسى، دوره ۱۵، ش ۵۸، صص ۲۲۸ - ۱۸۵.
- سمسار، محمد حسن (۱۳۹۸). «مدخل خوش نويى»، ج ۲۳، دائره المعارف بزرگ اسلامى، زير نظر كاظم بجنوردى، تهران، مركز دائره المعارف بزرگ اسلامى.
- سوچك، پريسلا، (۱۳۸۶). «خوش نويى در اوایل دوره صفويه»، ترجمه ولى الله كاوسى، گلستان هنر، ش ۱۰، صص ۲۴ - ۳۹.
- سيورى، راجر، (۱۳۸۲). ايران عصر صفوي، ترجمه كامبيز عزيزي، تهران، نشر مركز.
- سيوطى، جلال الدين (بى تا). الدر المنثور، بيروت، دار المعرفه.
- شايسته فر، مهناز (۱۳۸۴). هنر شيعى، عناصر هنر شيعى در نگارگرى و كتيبه نگارى تيموريان و صفويان، تهران، مؤسسه مطالعات هنر اسلامى.
- الشربيني، محمد (۱۹۵۸م). مغنى المحتاج، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- شهيدانى، شهاب (۱۳۹۷). «ملاحظاتى چند در دانش كتيبه نگارى و ضرورت كاربرد اصول و قواعد خوش - نويى در تحليل كتيبه ها» پژوهش هاى معمارى اسلامى، سال ۶، ش ۱۸.
- شيمل، آن ماري (۱۳۶۸). خوش نويى و فرهنگ اسلامى، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى.
- صالحى، نصرالله (۱۳۹۴)، تاريخ روابط ايران و عثمانى در عصر صفوى، تهران، انتشارات طهورى.
- صفرى، كورش، (۱۳۸۵). آشنائى با نظام هاى نوشتارى، تهران، نشر پژوها كيان.
- صفى پور، على اكبر و منصور طبعى (۱۳۹۰). «نقش سلسله صفويه در اعتلاي هنر خوش نويى»، مجموعه مقالات كنگره استاد ميرزا احمد نى ريزي، شيراز.
- طالب پور، فريده، (۱۳۹۷). پارچه و پارچه بافى در تمدن اسلامى، تهران، سمت.

عموئیان، فروغ و دیگران (۱۳۹۹). «مضامین شیعی در کاسه‌های فلزی دوره صفوی» شیعه شناسی، دوره ۱۸، ش ۷۲، صص ۱۶۳ - ۱۳۷.

عوض، محمد مونس احمد (۱۳۸۵). گستره تمدن اسلامی در قرون میانی، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی، تهران، اطلاعات.

غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۷). فلسفه هنر و زیبایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق). الجامع لاحکام القرآن، تحقیق احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قلی‌زاده، حیدر و فرهاد محمدی (۱۳۹۷). «مفهوم شناسی واژه هنر در عرفان باتکیه بر شعر حافظ» فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ش ۵۰، صص ۲۰۳ - ۱۶۹.

کاسوسی ولی الله و دیگران (۱۳۹۳). خوش‌نویسی، تهران، نشر مرجع.

کورانی، علی (۱۴۲۶ق). جواهر التاریخ، قم، انتشارات دارالهدی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسة الوفاء.

میر داماد، محمد باقر حسینی استرآبادی (۱۴۲۲ق). الرواشح السماویة، تحقیق غلام حسین قیصریه‌ها و نعمت الله جلیلی، قم، دار الحديث.

منشی قمی، قاضی میر احمد (۱۳۵۲). گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نجفیان، آرزو و دیگران، (۱۳۹۰). «مدخل خط» ج ۱۵، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد داتره المعارف اسلامی.

نصر، حسین (۱۳۸۹). هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت.

نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل البيت.

وات، مونتگومری (۱۳۷۸). تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی، ترجمه حسین عبدالمحمدی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

هاگدورن، آنت و توربرت ولف (۱۳۹۴). هنر اسلامی، ترجمه صادق رشیدی و فاطمه رمضانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، و مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

خطاطی در هنر اسلامی <https://fa.wikifeqh.ir>، بازدید، ۱۴۰۰/۱۲/۹.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال چهارم/ شماره سیزدهم/ پاییز ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.4.13.4.9

درآمدی انتقادی به طرح تمدنی حسن حنفی

سید رضا مهدی نژاد^۱

(۸۳-۶۳)

چکیده

حسن حنفی، از جمله اندیشمندانی است که مسئله انحطاط و برون رفت از آن، دغدغه ذهنی وی بوده و دارای طرح تمدنی مشخصی در این زمینه بود. در این نوشتار تلاش شده است با روش توصیفی، تحلیلی به این پرسش پاسخ داده شود که عامل اصلی عقب ماندگی جهان اسلام از دیدگاه حنفی و طرح او برای برون رفت از این وضعیت چیست؟ بر اساس یافته‌های تحقیق، حنفی مشکل اصلی را در عدم نوسازی میراث تمدنی مسلمانان و ناکارآمدی آن در پاسخگویی به نیازهای زمان دانسته، بر این اساس طرح تمدنی خود را بر نوسازی میراث متمرکز نموده است. این طرح از سه بخش اصلی تشکیل شده است: ۱. موضع ما نسبت به میراث قدیم؛ ۲. موضع ما نسبت به غرب و ۳. موضع ما نسبت به واقعیت کنونی. وی درصدد است با بازخوانی میراث، بویژه میراث علمی مسلمانان و نوسازی آن بر اساس واقعیت‌های زمان حاضر، با بهره گیری از روشهای علمی نوین غرب، زمینه احیاء و نوسازی تمدن اسلامی را فراهم سازد. این طرح، به رغم نقاط قوتی که دارد، از جنبه‌هایی نیز قابل نقد است که مهمترین آن تأثیرپذیری از برخی مکاتب فکری غربی، التقاط فکری در نوع نگرش به دین و میراث و روش نوسازی آن، و آسیب‌های نگرش اومانستی و کاربردی به دین و میراث دینی است.

واژه‌های کلیدی: حسن حنفی، اسلام، تمدن اسلامی، میراث، نوسازی، غرب.

۱. استادیار گروه تاریخ تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران. sr_mahdinejad@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۷ نوع مقاله: ترویجی

مقدمه

دغدغه انحطاط تمدنی و عقب ماندگی جوامع اسلامی و چگونگی برون رفت از آن، موجب شکل گیری جریانهای فکری گوناگون در تاریخ معاصر جهان اسلام و اندیشه معاصر مسلمانان گردید: گروهی بر آن شدند که مشکل از اسلام و میراث اسلامی است و راه برون رفت از عقب ماندگی، کنار گذاشتن اسلام و رفتن به راه غرب است. گروهی دیگر معتقد بودند که مشکل اصلی ناشی از کنارگذاشتن میراث اسلامی و راه حل در بازگشت به آن و سیره و سنت سلف است. گروه سوم، مشکل را در فهم نادرست از دین و عدم انطباق میراث با مسائل و مقتضیات زمان دانسته و راه حل را در نوسازی میراث اسلامی تشخیص دادند.

جریان نومعتزلی، یکی از مهم ترین جریانهای فکری معاصر جهان عرب به شمار می رود که ریشه در اندیشه های افرادی مانند سید جمال (۱۲۷۵-۱۲۱۷ ش) و عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م/ ۱۲۲۷-۱۲۸۳ ش) دارد، اما توسط افرادی مانند امین الخولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶ م/ ۱۲۷۳-۱۳۴۴ ش) و محمد احمد خلف الله (۱۹۱۶-۱۹۹۱ م/ ۱۳۳۴-۱۳۶۹ ش) پایه گذاری شد و بعدها توسط طیفی از اندیشمندان نوگرای عرب دنبال گردید. عبدالرحمن بدوی (۱۹۱۷-۲۰۰۲ م/ ۱۲۹۵-۱۳۸۰ ش)، محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰ م/ ۱۳۰۶-۱۳۸۸ ش)، محمد عابد الجابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰ م/ ۱۳۱۴-۱۳۸۸ ش)، حسن حنفی (۱۹۳۵-۲۰۲۱ م/ ۱۳۳۵-۱۴۰۰ ش) و نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰ م/ ۱۳۲۱-۱۳۸۸ ش) از افراد شاخص این جریان به شمار می روند. از نظر نومعتزلیان، عامل عقب ماندگی مسلمانان، فهم و تفسیرهای نادرست از اسلام و نادیده گرفتن جایگاه عقل در اثر رواج افکار اشعری گری است. این جریان در پی تجدید بنای معرفتی اسلام بر پایه عقل گرایی و چاره جویی برای انحطاط مسلمانان از طریق احیای عقلانیت است.

حسن حنفی، استاد پیشین فلسفه دانشگاه قاهره، یکی از برجسته ترین اندیشمندان جریان نومعتزلی به شمار می رود. وی پس از دریافت لیسانس فلسفه از دانشگاه قاهره، جهت ادامه تحصیلات خود رهسپار فرانسه شد و دکتری حقوق را از دانشگاه سوربن اخذ نمود. پس از بازگشت از فرانسه به تدریس و تحقیق در دانشگاههای مصر و برخی کشورهای دیگر پرداخت. از نوجوانی با اخوان المسلمین آشنا شد و مدتی نیز به صورت رسمی به آن پیوست، اما به دلیل اختلافات فکری با این جریان از آن جدا شد. حنفی،

۱. در زمینه زندگینامه حسن حنفی رجوع کنید به: مرشدی زاد، علی. حسن حنفی: زندگی، آثار و دیدگاهها، فصلنامه خط اول، س ۱، ش ۲، تابستان ۱۳۸۵؛ گوارایی، فاطمه. میراث فلسفی ما، تهران، یادآوران، ۱۳۸۰.

بنیانگذار جریان «چپ اسلامی» است که در سال ۱۹۸۰، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و با تأثیرپذیری از آن و پس از اطمینان به تواناییهای انقلاب اسلامی بوجود آمد. به همین دلیل، وی نام «انقلاب اسلامی» یا «اسلام سیاسی» را نیز برای این جریان می‌پسندد. (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ۴۷)

«چپ انقلابی»، عنوانی است که نصر حامد ابوزید برای این جریان به کار می‌برد و معتقد است این گروه، پدیده اسلام‌خواهی را با تفسیری تمدنی از واقعیت جدید و کنار گذاشتن تقلید از غرب توجیه می‌کند. در مقابل «چپ یا روشنفکری سکولار» که خود ابوزید از نمایندگان شاخص آن به شمار می‌رود، در صدد تفسیر علمی از دین است و «راست سنتی» که الازهر نماد آن است و با تمسک به ثابتات فکر دینی و تکیه بر ابزارهای سنتی، اسلام‌خواهی را تفسیر و توجیه می‌کند. (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ۶۱)

حنفی با اشاره به سه جریان اصلی اندیشه‌ای در دوره معاصر جهان اسلام (جریان اصلاح، جریان سلفیه و جریان لیبرالی و غرب‌گرا)، چپ اسلامی را ادامه دهنده جریان نخست می‌داند که با ارائه نظریه‌های جدید در پی تداوم آن است. (حنفی، ۱۳۷۵: ۱۶۹) در عین حال، چپ اسلامی، تحولی در جریان اصلاح دینی نیز به شمار می‌رود و محدود به مقابله با مخاطرات زمان، مانند استعمار و استبداد نیست، بلکه در پی اعاده بنای فکر دینی و اصلاح آن است. طرح فکری و تمدنی حنفی با عنوان «میراث و نوسازی» که بیش از سه دهه از عمر علمی خود را صرف آن نمود، در این راستا ارائه گردید. این طرح، حکایت از نوگرایی دینی و فکری دارد که در آثار پیشگامان اصلاح جلوه یافته و حنفی تمام دغدغه‌های را در این طرح ریخته است. (امین العالم، ۱۳۸۵: ۱۹) او در صدد است با بازخوانی میراث و آموزه‌های معتزلیان قدیم و بازسازی سنت اعتزال، راه حلی برای مسائل مختلف جهان اسلام بیابد. (ظریفیان و سنگدهی، ۱۳۸۹: ۵۸) حنفی این راه‌حل را به چگونه اندیشیدن و چگونگی برداشت از سنت مرتبط می‌داند. دغدغه وی این است که چگونه می‌توان به آفرینشی جدید در حوزه دین، به منظور دستیابی به توسعه دنیای اسلام دست یافت؟ (حنفی، ۱۳۸۸: ۱۹) به بیان دیگر، چگونه باید میراث دینی را خوانش نمود که ثمره آن در حوزه عمل نه فروافتادن در غرب‌گرایی و تقلید افراطی از غرب و نه بازتولید گفتمان سلفی شود؟

حنفی با رویکردی تاریخی تمدنی به این موضوع پرداخته و هدف خود را احیاء و بازسازی تمدن اسلامی اعلام می‌کند. به اعتقاد وی تنها راه حل بحران‌های جوامع اسلامی، بازگشت به نگاه تمدنی

است. او در صدد است با نگرشی تمدنی به بازخوانی میراث تاریخی مسلمانان پرداخته و از رهگذر آن راهی برای برون رفت از مسئله انحطاط بیابد.

پیشینه تحقیق

حسن حنفی از جمله افرادی است که نسبت به برخی دیگر از همفکران و معاصران عرب خود، بیشتر مورد توجه محققان کشور ما قرار گرفته و برخی از آثار وی^۱ به فارسی ترجمه شده و آثاری نیز در مورد وی به نگارش درآمده است.

نصرالله آقاجانی از جمله کسانی است که آثاری در مورد حنفی به نگارش درآورده است که برخی از آنها به موضوع تحقیق حاضر ارتباط بیشتری دارد. مهم‌ترین اثر وی کتاب «اسلام و تجدد در مصر؛ با رویکردی انتقادی به اندیشه حسن حنفی» است. (۱۳۹۲) وی مقالات متعددی نیز در این زمینه نگاشته که اغلب، برگرفته از همین کتاب و بسط مباحث آن است. از جمله می‌توان به دو مقاله «نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی». (۱۳۸۸) و مقاله «میراث اسلامی در چنگال عصریت: نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی» اشاره نمود که در آن به بررسی دیدگاه حنفی درباره میراث و ویژگی‌های آن و روش وی در بازسازی میراث پرداخته و نقدهایی بر آن مطرح نموده است. (۱۳۸۹) وی مقالات دیگری نیز در این زمینه دارد که ارتباط چندانی با موضوع مقاله حاضر ندارد.

منهاجی و همکاران نیز در مقاله «بررسی و نقد پروژه بازسازی میراث حنفی» (۱۳۹۹) مبانی، مولفه‌ها، روش و رویکرد حنفی را بررسی نموده‌اند. ظریفیان و تقوی در مقاله خود به بررسی تطبیقی آراء سید جمال و حنفی درباره غرب و مقولاتی مانند علوم و فنون و مکاتب فکری غرب پرداخته‌اند. (۱۳۸۹) دو نویسنده دیگر نیز در مقاله‌ای به بررسی و مقایسه آراء حنفی و ارکون درباره علل انحطاط مسلمانان پرداخته‌اند. در این مقاله به طرح تمدنی حنفی توجهی نشده و تنها بخش اندکی آن به موضوع سنت اسلامی و دیدگاه حنفی در بازسازی آن اشاره شده است. (۱۳۹۳) در نگارنده نیز در مقاله دیگری با عنوان «بررسی و نقد مبانی فکری حنفی در بازسازی علوم اسلامی» به بررسی دیدگاه حنفی در زمینه

۱. از حنفی آثار متعددی بر جای مانده است که از جمله آنها می‌توان به: الثَّارُ وَ التَّجْدِیدُ، مِنَ الْعَقِیدَةِ إِلَى الثَّوَرَةِ، مُقَدِّمَةٌ فِی عِلْمِ الْاِسْتِغْرَابِ، قَضَايَا مُعَاَصِرِهِ، دِرَاسَاتُ اِسْلَامِیَّة، الْبَسَارُ الْاِسْلَامِی، الدِّین وَ الثَّوَرَةُ فِی مِصْر، حَوَائِجُ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ، هُمُومُ الْفِکْرِ وَ الْوَطَنِ اشاره نمود.

نوسازی علوم اسلامی پرداخته است. (مهدی نژاد، ۱۳۹۹) قریشی نسب نیز در دو مقاله به بررسی دیدگاههای حنفی در زمینه علوم انسانی، اسلامی پرداخته است. (۱۳۹۱؛ ۲۰۱۳)

اگرچه در برخی از تحقیقات صورت گرفته، به جنبه‌هایی از طرح حنفی پرداخته شده، اما از منظری کلان اصل طرح تمدنی وی و رابطه اجزای آن با یکدیگر مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است. مقاله حاضر در صدد است ضمن واکاوی طرح مذکور و چگونگی نوسازی تمدن اسلامی از رهگذر آن و در پایان به نقد اجمالی آن بپردازد.

الف. مباحث مفهومی

۱. تمدن

تمدن از جمله مفاهیمی است که تعاریف پرشماری از منظرهای گوناگون از آن ارائه شده است. برخی جوهر اصلی تمدن را اندیشه دانسته و تمدن را سیر و بسط یک نحوه تفکر و ظهور آثار آن در مناسبات افراد و اقوام و در رفتار و کردار و علوم و فنون مردم تعریف می‌کنند. (داوری، ۱۳۸۰: ۹۳) برخی، با تمایز میان فرهنگ و تمدن، فرهنگ را ناظر به پدیده‌های ذهنی و غیرمادی و تمدن را ناظر به پدیده‌های عینی و مادی تعریف نموده‌اند. (بابایی، ۱۳۸۸: ۳۰-۴۲) در اندیشه حنفی، سه واژه اندیشه، فرهنگ و تمدن در پیوند با یکدیگر بوده و هر کدام نشانگر بخشی از معنای دیگری است. دامنه تمدن، گسترده‌تر از اندیشه و فرهنگ بوده و فکر، فرهنگ و علم را نیز دربر می‌گیرد. از نظر وی، «تمدن عبارت است از همه فعالیت‌های ذهنی شامل فکر، فرهنگ و علم و آنچه در خارج از ذهن در قالب فناوری، اختراعات، عمران، مساجد، قصرها و... دیده می‌شود.» (حنفی، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۹) نگارنده معتقد است، اندیشه و فرهنگ جزء جدایی‌ناپذیر از تمدن بوده، بلکه اساس و بنیاد تمدن بر آن استوار است و بدون آن، نه تمدنی شکل می‌گیرد و نه استمرار می‌یابد.

۲. تمدن اسلامی

در مورد تمدن اسلامی و نسبت اسلام و تمدن، دیدگاه‌های گوناگونی در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد. دیدگاه رایج که نگارنده نیز بدان اعتقاد دارد، تمدن اسلامی را تمدنی می‌داند که برآمده از دین اسلام و آموزه‌های آن بوده و مسلمانان نقش اصلی را در ایجاد و شکوفایی آن بر عهده داشته‌اند. بر اساس این دیدگاه «اسلامیت»، صفت «تمدن» بوده و تمدن اسلامی، تمدنی است که متصف به دین اسلام است. اما حسن حنفی با نگرشی متفاوت، معتقد به «اسلام تمدنی» است و اعتقادی به اصطلاح

«تمدن اسلامی» ندارد؛ زیرا از نظر وی «اسلامی»، واژه‌ای دینی است و نمی‌تواند به عنوان صفت تمدن واقع شود. حتی با فرض کاربرد «تمدن اسلامی» نیز، این اصطلاح نشان‌دهنده پیدایش تمدن در مرکزیت اسلام و به عنوان پدیده‌ای تاریخی خواهد بود، نه دینی، و غیر از این هیچ معنایی را افاده نمی‌کند. از دیدگاه وی، اسلام، پدیده‌ای تمدنی است که در تاریخ رخ داده و آنچه باید برای ما اهمیت داشته باشد، اسلام به عنوان تمدن است. (آقاجانی، ۱۳۸۸: ۱۱۶) فراز فوق گواه آن است که حنفی با عینکی تاریخی، تمدنی به اسلام نگریسته و آن را نه مثابه یک دین، که به مثابه یک تمدن مورد مطالعه قرار می‌دهد. این نکته، در فهم، تحلیل و نقد پروژه فکری و طرح تمدنی وی حائز اهمیت به شمار می‌رود.

۳. تعریف و گستره میراث

یکی از مفاهیم کلیدی در طرح حنفی، مفهوم تراث یا میراث است. برداشت حنفی نیز از میراث عام است و آن را شامل هر آن چیزی می‌داند که از گذشته و از تمدن پیشین به ما رسیده است. میراث شامل اندوخته‌های قومی و ملی می‌باشد که در قالب سرمایه و مسئولیتی قومی و فرهنگی ذخیره شده است. (حنفی، ۲۰۱۷: ۱۵) میراث همواره ناظر به شرایط زمانی خود و متناسب با آن و جزئی از واقعیتی است که آن را تفسیر می‌کند و تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن است. (آقاجانی، ۱۳۸۸: ۱۱۳) از نگاه حنفی، میراث امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی دارد. (حنفی، ۱۹۹۸، ج ۱: ۳۴۱ و ۳۴۳) میراث، مجموعه‌ای به هم پیوسته شامل مقوله دینی، مردمی، مقدس و دنیوی است. حنفی با تمایز میان دین و میراث دینی، دین را جزئی از میراث اسلامی می‌داند، نه بالعکس. (حنفی، ۲۰۱۷: ۲۳) وی با این تفکیک راه را برای نقد میراث گشوده است و چنانچه نقدی متوجه میراث اسلامی بشود، ربطی به اصل دین نخواهد داشت. دیدگاه وی درباره بشری بودن میراث اسلامی و همچنین تفکیک ماهوی دین و میراث، با اعتقاد او به «تاریخ‌مندی اسلام» در ارتباط مستقیم است. با توجه به آنچه گفته شد، میراث امری ثابت نیست، بلکه متغیر و همواره در حال سیوروت است، زیرا با تاریخ و زمان پیوندی تنگاتنگ دارد. این ویژگی و این خوانش حنفی از میراث است که آن را در هسته مرکزی پروژه نوسازی وی قرار داده است.

۴. مفهوم، ابعاد و روش نوسازی

مفهوم کلیدی دیگر در طرح حنفی، مفهوم «تجدید و نوسازی» است. نوسازی مد نظر حنفی به معنای دگرگونی وضعیت فرهنگی بوده و به سه شیوه قابل انجام است: ۱. زبان ۲. معانی و ۳. اشیاء، که ناظر به

سه بعد اندیشه؛ یعنی لفظ، معنا و شیء است. (حنفی، ۲۰۱۷: ۱۰۷) نوسازی زبانی با به کارگیری واژگان متداول و امروزی به جای واژه‌های قدیمی و سنتی قابل دستیابی است. مانند واژه «ایدئولوژی» به جای «دین»، «مقبولیت» به جای «مشروعیت» و مانند آن. نوسازی معنا با بازسازی میراث با نگاهی عصری و بر اساس شعور و دریافت انجام می‌شود. اما نوسازی اشیاء یا واقعیت، به معنای دگرگونی وضعیت فرهنگی و اولویت دادن به معاملات نسبت به عبادات است. (امین‌العالم، ۱۳۸۵: ۱۹)

در طرح حنفی، اجتهاد به عنوان ابزار اصلی نوسازی در اندیشه و میراث دینی جایگاه خاصی دارد. اجتهاد، اصلی از مصادر تشریع و روح تجدد است. وی اسلام را به دلیل بهره‌گیری از روش اجتهاد، بزرگ‌ترین دین مدرن می‌شمارد، چرا که به این فرع (اجتهاد)، مشروعیت اصل را بخشیده است. او، اجتهاد را بر مدرنیسم ترجیح داده و معتقد است نوگرایی مطرح شده در اسلام از داخل و بر اساس مصالح متغیر و اصل تشریع بنا شده است. (حنفی، ۱۳۷۵: ۱۷۱) از دیدگاه حنفی، اجتهاد روشی منحصر به فقه نیست، بلکه در اصول دین و در انتخاب نظریات مطابق با نیازهای زمان نیز کاربرد دارد. (حنفی، ۲۰۱۷: ۲۴) این برداشت گسترده از اجتهاد است که آن را به عنوان ابزاری کارآمد در خدمت نوسازی مد نظر در تمام ابعاد دین و میراث دینی قرار می‌دهد.

ب. طرح تمدنی حنفی و اجزای آن

حنفی در مقدمه کتاب «علم غرب‌شناسی چیست؟» تصویری کلی از طرح خود ارائه نموده و آن را شامل سه جبهه اصلی می‌داند: ۱. موضع ما نسبت به میراث ۲. موضع ما نسبت به غرب ۳. موضع ما نسبت به واقعیت. (حنفی، ۱۴۲۰: ۱۰) این طرح از یک مقدمه و ورودی عام تشکیل یافته که در کتاب «الثراث و التجدید» آمده و در آن اندیشه‌ها و خطوط کلی طرح بیان شده است. پس از آن، سه محور اصلی وجود دارد: اول، نقد میراث اسلامی و بویژه علم کلام و اصول دین و تلاش برای اصلاح و نوسازی این دو علم متناسب با نیازها و شبهات عصر جدید؛ دوم، نقد میراث غربی یا تمدن «دیگری» و سوم، تفسیر واقعیت حاضر. (امین‌العالم، ۱۳۸۵: ۱۹) در ادامه به تبیین مختصر بخش‌های سه‌گانه طرح و ارتباط آنها با یکدیگر خواهیم پرداخت.

۱. موضع ما نسبت به میراث قدیم

مهم‌ترین بخش از طرح فکری حنفی، بخش نخست آن به شمار می‌رود که بیشتر آثار وی را به خود اختصاص داده است. تبیین نظری جبهه نخست، با کتاب «مِنَ الْعَقِيدَةِ إِلَى الثَّوَرَةِ» آغاز و با شش اثر

دیگر تکمیل گردید. هر کدام از این آثار، عهده‌دار بازسازی بخشی از میراث علمی است. در این بازسازی، بنیان علوم قدیم، شامل: علوم عقلی-نقلی چهارگانه، علوم نقلی پنج گانه، علوم عقلی محض، ریاضیات، طبیعیات و علوم انسانی مورد تجدید نظر قرار می‌گیرد. این مجموعه علوم است که حلقه‌ها و سهمی را تشکیل می‌دهند که پیرامون یک مرکز، یعنی وحی شکل گرفته است. حلقه‌های علمی، نظریات و سهم‌ها، روش‌ها را تشکیل می‌دهند. (حنفی، ۱۴۲۰: ۹-۱۰) هدف وی، تبدیل و تحول علوم سنتی به علوم انسانی معاصر است که در برآوردن نیازهای عصر سهم است. (حنفی، ۱۳۷۹: ۳۷)

از نظر حنفی آینده اندیشه اسلامی در گرو بازسازی ساختمان میراث قدیم و رشد علوم آن بر طبق شرایط و مقتضیات عصر حاضر است. در میان علوم اسلامی، تمرکز وی بر چهار حوزه کلام، فلسفه، اصول فقه و عرفان (تصوف) است. او معتقد است باید این علوم را به علم واحدی تبدیل کنیم تا مترادف «تمدن» باشد. از دیدگاه وی، حتی وحی نیز گرایش به دگرگونی و نوسازی جهان دارد، از این روست که خود را تا سطح تمدن، تحول می‌بخشد. (امین العالم، ۱۳۸۵: ۱۹)

کتاب «از عقیده تا انقلاب» که یک دوره پنج جلدی خوانش جدید از میراث اسلامی به شمار می‌رود، در صدد است با زمینی کردن این میراث، به وجوه امروزی و انقلابی آن پردازد و از این طریق توحید را در عمل انقلابی و نه صرفاً مباحث نظری متافیزیکی و انتزاعی پیاده کند. در بازسازی مورد نظر حنفی، کلام قدیم که بر مبنای ذات، صفات و افعال خداوند استوار بود، به کلام جدید بر مبنای، آزادی، سرزمین و پیشرفت متحول می‌شود. (حنفی، ۱۳۷۹: ۳۵) وظیفه علم کلام دفاع از تمدن و هجوم بر افکار وارداتی است و امروزه این تهاجم از مرز اندیشه‌ها گذشته و به سرزمین، مردم و ثروتها سرایت نموده است. بنابراین می‌توان با ایجاد دگرگونی در دانش کلام، از آن برای دفاع از تمدن و ریشه‌دار نمودن آن و یورش بر تمدن‌های جنگ طلب بهره گرفت، و این، مقدمه دفاع از سرزمین، مردم و ملت‌ها خواهد بود. (حنفی، ۱۳۸۳: ۱۳۴) علم کلام باید به دانشی تبدیل شود که مبانی نظری سلوک فردی و اجتماعی ما را در این مرحله تاریخی بنیان گذارد. (حنفی، ۱۹۸۸: ۶۹-۷۰)

حنفی در فرایند نوسازی خود، جایگاهی ویژه برای فلسفه قائل است. از نظر او فلسفه، ظرفیت جهانی اندیشیدن و ایجاد ارتباط با جهان را دارد. در گذشته، فلسفه اسلامی با آمیختن با دانش کلام، کلام فلسفی را پدید آورد و موجب پیشرفت آن گردید. این توسعه به دلیل ارتباطی بود که فلسفه اسلامی با مکاتب فلسفی خارج از دنیای اسلام برقرار نمود. اگرچه با این کار، وامدار دیگران شد، اما در تحول علم کلام و نوع باور مسلمانان نقش جدی ایفا کرد. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۶۰) فیلسوفان مسلمان با بهره‌گیری از

محتوای سنت و زبان برون دینی، فلسفه اسلامی را در قالب زبان و ادبیات جهانی مطرح نمودند تا راه را برای گفتگو با غیر مسلمانان باز نمایند و در عمل نیز پیوند اندیشه‌ای بین داخل و خارج در این دستگاه فلسفی رخ داد. امروزه نیز همان الفاظ وام گرفته از سنت پیشین یونانی در ادبیات فلسفی ما به کار می‌رود. فلسفه اسلامی معاصر نیز نیازمند وام‌گیری از الفاظ امروز فلسفه غرب است و اگر چنین اتفاقی رخ دهد، پیوندی دیگر بین فلسفه غرب و فلسفه اسلامی پدید خواهد آمد. (حنفی، ۱۳۸۸: ۲۱)

حنفی در مورد علم اصول فقه معتقد به بازنگری در اولویت اصول چهارگانه است به گونه‌ای که سیر صعودی به خود گیرد، نه نزولی؛ بدین ترتیب که نخست اجتهاد، سپس اجماع، آنگاه سنت و در پایان کتاب قرار گیرد. آغاز این علم باید واقعیت و نظریه‌پردازی مستقیم و پایان آن متن سنت و کتاب باشد تا علل پدیده‌های اجتماعی شناخته شود. همچنین، ساختار فقه نیز باید بر مبنای جامعه و مقتضیات زمان بازسازی شود. امروز دیگر نیازی به بسیاری از مباحث فقهی پیشین نیست و فقه جدید نیازمند اولویت‌بخشی معاملات بر مبنای عبادات است. علم اصول فقه می‌تواند نیازهای مستحدثه را پاسخگو باشد؛ زیرا اجتهاد از مبانی تشریع است. این علم، قواعدی دارد که برگرفته از روح شریعت و عقلانیت است؛ مانند مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، لَا ضَرَرَ وَلَا نِفَاعَ فِي الْإِسْلَامِ، الصُّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ، عدم جواز تکلیف ما لا یطاق و غیره (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۷۰) که به آن ظرفیت پاسخگویی با نیازهای زمان را می‌بخشد.

از نظر حنفی، عرفان نیز به ساختار جدید و تغییر در مقامات و حالات منفی مانند صبر، خوف، خشیت، توکل، رضا و فنا و تحول آن به ارزشهای مثبت مانند انقلاب، غضب، تمرد، رفض، اعتراض، شجاعت، اقدام، مقاومت، درگیری و جنگ به منظور حفظ خویش نیاز دارد. (حنفی، ۱۳۷۹: ۳۶) در علوم قرآنی، نیاز به نظریه‌پردازی دوباره و بیان ویژگیهای مهم وحی و میزان ارتباط آن با واقعیت در مقام پرسش و پاسخ است؛ چرا که واقعیت می‌پرسد و وحی پاسخ می‌دهد. بحث ناسخ و منسوخ، یعنی پیشرفت زمان در قانونگذاری هم نیازمند بازنگری است. علم تفسیر باید از حالت طولی به صورت عرضی، یعنی تفسیر موضوعی تغییر شکل داده و علم حدیث باید از نقد سند به نقد متن متحول و منتقل شود. دانش سیره نیز باید از تمرکز بر احوال شخص پیامبر (ص) به تمرکز بر سخنان آن حضرت تحول یابد تا در رفتار اجتماعی قهرمان پرستی را از بین ببریم. (حنفی، ۱۳۷۹: ۳۶) دامنه‌نوسازی حنفی، سایر حوزه‌های دانشی مانند علوم انسانی و تجربی را نیز در بر می‌گیرد و بدین‌سان، بخش اصلی میراث را مورد بازخوانی قرار می‌دهد.

۲. موضع ما نسبت به غرب

جبهه دوم از پروژه حنفی، به شناخت تمدن غرب با هدف چگونگی مواجهه با آن اختصاص دارد. این بخش اغلب در کتابهای «مقدمه فی علم الاستغراب، ماذا یعنی علم الاستغراب، و فی الفكر الغربی المعاصر» مورد بررسی قرار گرفته است. دغدغه اصلی حنفی در این بخش تأسیس «علم غرب شناسی» در مقابل «شرق شناسی» است که پس از رنسانس و با اهداف استعماری در غرب مدرن پدید آمد. غرب شناسی با هدف استعمارزدایی شکل گرفت و این هدف محقق نخواهد شد تا زمانی که «فاعل شناسا»^۱ به «موضوع شناخت»^۲ و نگرنده به نگریسته شده تبدیل شود. آنگاه، موضوع مطالعه در شرق شناسی به سوژه مطالعه گر در غرب شناسی و به تبع آن، سوژه مطالعه گر در شرق شناسی به موضوع مطالعه در غرب شناسی تبدیل خواهد شد. هدف غرب شناسی به عنوان یک خیزش فرهنگی آن است که وضعیت جوامع در حال توسعه را از منتقل کننده صرف دانش ها به پویایی فرهنگی تغییر دهد. (حنفی، ۱۳۹۰: ۱۶-۱۸) وظیفه علم غرب شناسی پایان دادن به افسانه فرهنگ جهانی است که غرب خود را نماینده آن می داند. (الحلو، ۱۳۸۹: ۳۷)

حنفی معتقد است، در سه شاخه اصلی تجددگرایی در جهان عرب؛ یعنی جریان اصلاح دینی سید جمال و مکتب او، تفکر لیبرالی طهطاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۳ م / ۱۱۷۹-۱۲۵۱ ش) و جانشینانش، علم گرایی سکولار شبلی شمیم (۱۸۵۳-۱۹۱۴ م / ۱۲۳۱-۱۲۹۲ ش) و دوستانش، غرب به عنوان الگوی نوگرایی به شمار می رود و تفاوت آنها نه در ماهیتشان، بلکه در شدت و ضعف گرایش به غرب است. (نجدی، ۲۰۰۵: ۲۴۲-۲۴۳) به نظر وی، مهم ترین پایه های غربزدگی در جهان اسلام عبارتند از: لحاظ نمودن غرب به عنوان الگو و یگانه راه هرگونه پیشرفت؛ غرب را آموزگار جاودانه و خود را شاگرد پنداشتن؛ تلقی غرب به عنوان منبع و مرجع علم و معرفت و احساس کمبود در برابر تمدن غربی. در وضع کنونی تمدن اسلامی، «خود» با «غیر» (تمدن غرب)، حکم رابطه «نافع متعلم» با «مبدع معلم» را دارد و بر مبنای روابط همپراز و متقابل نیست و غرب شناسی در صدد است آن را بازبینی و اصلاح نماید. (حنفی، ۱۳۷۹: ۳۸) از نظر حنفی، فرهنگ غربی زائیده اندیشه محض بومی بود که در شرایط معینی از تاریخ غرب سر برآورد و هیچ ویژگی جهانی نداشت. ما باید از غرب گرایی رها شویم، چرا که فرهنگ با شکوه خود را داریم و نیازی به فرهنگ غربی نداریم. (حنفی، ۱۳۸۳: ۵۱) برای تحقق تمدن

1. Object

2. Subject

فراگیر خویش راهی جز رهایی از هیمنه تمدن غرب (دیگری) نداریم. تا زمانی که غرب در دل هر کدام از ما به عنوان منبع و مرجع معرفت جای گرفته و هر چیزی باید به آن ارجاع داده شود، همچنان ناتوان و نابالغ و نیازمند قیم باقی خواهیم ماند. حنفی با بهره‌گیری از تمدن غرب موافق، اما با الگوگیری و تقلید از آن مخالف است. از نظر او ما می‌توانیم به سوی پیشرفت و تمدن برویم، بدون آنکه از غرب پیروی کنیم. وی می‌گوید پس از دوره‌ای که ما معلم غرب بودیم، دویست سال است که ناقل علوم غرب شده‌ایم و اکنون این غرب است که معلم ما شده است. راه برون رفت از این وضعیت این است که از این تقلید دست برداشته و به نقد علمی و دقیق اندیشه غربی به موازات نقد موارث کهن پردازیم. (حنفی، ۱۷۰: ۱۳۸۵-۱۷۱) رویکرد ما به غرب باید از «راهی برای نوگرایی» به رویکرد «کاستن و تنزل غرب» و محدود کردن آن به جایگاه واقعی خود تغییر یابد؛ در این صورت نوگرایی به تناسب ویژگیهای ملت‌ها رقم خواهد خورد. (حنفی، ۱۹۹۲: ۴۹)

در بین مکاتب فکری غربی، حنفی مدافع ناسیونالیسم، سیوسیالیسم و دموکراسی است. وی بین اسلام و ملی‌گرایی تضادی نمی‌بیند (حنفی، ۱۹۸۹، ج ۸: ۲۹۸)؛ نگاه مثبتی به سیوسیالیسم دارد و حتی اسلام را دین سیوسیالیستی و زکات را اساس آن و پیامبر (ص) را رهبر نخستین دولت سیوسیالیست دانسته و هدف مشترک اسلام و سیوسیالیسم را عدل می‌داند. (حنفی، ۱۹۸۹، ج ۳: ۲۰۱) وی شعار سه گانه چپ اسلامی را «آزادی، سیوسیالیسم و وحدت» معرفی می‌کند. او اسلام را دین عقل، حریت، انسان و دموکراسی دانسته و بین اسلام و دموکراسی جمع نموده و معتقد است و جوامع اسلامی معاصر از بحران دموکراسی رنج می‌برند. (ظریفیان و تقوی، ۶۷: ۱۳۸۹-۷۰) اما حنفی با سکولاریسم مخالف است و این جریان را که برخاسته از تاریخ و فرهنگ غرب است، برای برون رفت از مشکلات جهان اسلام مناسب نمی‌داند. (حنفی، ۱۹۸۹، ج ۸: ۱۱۶-۱۲۰) وی سکولاریسم را از علل پیشرفت غرب می‌داند و معتقد است در صورتی که تاریخ و فرهنگ ما و غرب یکی بود، می‌توانست موجب پیشرفت در جوامع اسلامی شود؛ در حالیکه بین ما و غرب تفاوت بسیار است و نیازی نیست ما از تجربه سکولاریسم غربی استفاده کنیم. سکولاریسم تنها روش نوگرایی نیست، بلکه یکی از اشکال سلطه غرب بر فرهنگ ملت‌هاست. ((ظریفیان و تقوی، ۶۸: ۱۳۸۹-۶۹)

۳. موضع ما نسبت به واقعیت معاصر

جبهه سوم از طرح حنفی به بررسی واقعیت و موضع‌گیری در برابر آن اختصاص دارد. مقصود وی از واقعیت، الزامات زیستی عصر حاضر و مفاهیم نوپدیدی است که مسلمان معاصر باید نسبت خود را با

آنها مشخص کند. این بخش در آثاری مانند «فی فِکرنا المُعاصِر، الواقعُ العربی الراهن وحِصاؤُ الزَّمن» مورد بررسی قرار گرفته است.

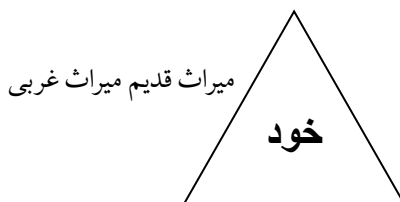
از نظر حنفی، در جبهه سوم سر و کار ما با واقعیتی است که در آن به سر می‌بریم. مهمل گذاردن این بُعد، به رفتاری آرمان‌گرایانه و انقطاع اندیشه از واقعیت خواهد انجامید. یافتن راه‌حل برای مسائلی همچون؛ توسعه و آبادانی، مبارزه با فقر، رابطه فقر و غنا، اختلاف طبقاتی، توزیع مناسب ثروت، برقراری عدالت اجتماعی، الگوی مناسب رفتار سیاسی در عرصه داخل و بین الملل، مبارزه با ظلم و استبداد و دیکتاتوری، اختلافات سیاسی، مذهبی و قومی، و مسائلی از این دست دغدغه وی در این بخش است. او پاسخ این مسائل را از خلال سنت و میراث جستجو می‌کند. بر این اساس، معتقد است نظام سیاسی اسلام، یک نظام مدنی و مبتنی بر رأی مردم و پیمان میان امام و امت و پاسخگویی امام در برابر امت است. نظام اقتصادی اسلام بر پایه مالکیت عمومی و تولید استوار بوده و نظام اجتماعی آن بر پایه ارتباط فرق و اقوام با یکدیگر و عدل و مساوات شکل می‌گیرد. دستورالعمل رسانه‌ای و تبلیغاتی اسلام مبتنی بر آزادی اندیشه و تأکید بر نظارت مردم است. منفعت و مصلحت عمومی در اجرای قانون، یک اصل بوده و همگان در برابر قانون مسئولیت دارند. قانون، دولت‌ها را محدود می‌کند و با مخالف و نقض کننده قانون برخورد می‌شود. (حنفی، ۱۳۸۸: ۱۸-۲۰).

رابطه اجزای سه گانه با یکدیگر

در میان بخش‌های سه گانه طرح، جبهه نخست، بزرگ‌تر از دو جبهه دیگر است، زیرا عمق بیشتری در تاریخ داشته و عمری به درازای ۱۴۰۰ سال دارد. این جبهه، حضور بیشتری در آگاهی قومی و تاریخ فرهنگی ما دارد. بیشتر اجزای این جبهه، انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر است. اجزای جبهه دوم در کوچکترین حجم ممکن جای داده شده، به گونه‌ای که تمرکز بر اصل موضوع یعنی آگاهی اروپایی، بیش از مراحل تاریخی آن است. و اما اجزای جبهه سوم، به صورت بازگشتی از اکنون به گذشته آغاز شده است. بر این اساس، اکنون، همان چیزی است که از گذشته پرده برمی‌دارد. (حنفی، ۱۴۲۰: ۱۰-۱۱)

هر یک از محورهای سه گانه، جدالی را بیان می‌کند که بین من و دیگری وجود دارد. جبهه نخست، ما را در تاریخ گذشته و میراث فرهنگیمان قرار داده، نسبتمان را با میراث گذشته مشخص می‌کند؛ جبهه دوم خود را در مواجهه با دیگری، یعنی فرهنگ غربی معاصر قرار می‌دهد و نسبت ما با تمدن غرب بررسی می‌کند و جبهه سوم، ما را در دل واقعیت زنده و اکنون و اقتضانات، تهدیدها و چالشهای آن قرار می‌دهد.

هر کدام از این سه حوزه، تبیین نظری خاص خود را دارد که وی در آثار گوناگون به آن پرداخته است. دو جبهه نخست، تمدنی هستند؛ در حالی که جبهه سوم واقعیت اکنون ماست. این جبهه‌های سه گانه را می‌توان سه ضلع یک مثلث دانست که خود (آنا) در وسط آن قرار دارد:



واقعیت کنونی

جبهه نخست با میراث گذشته و جبهه دوم با فرهنگ وارداتی در تعامل است و هر دوی آنها در واقعیتی که در آن زندگی می‌کنیم درهم می‌آمیزند. در هر موقعیت تمدنی، سه دسته از عوامل دست به دست هم می‌دهند تا ابداع و نوآوری پدید آید: میراث گذشته، فرهنگ وارداتی و بوته‌ای که آن دو را در هم ذوب می‌کند. این جبهه‌ها، سه بعد زمان را نیز دربر می‌گیرد: جبهه نخست، نشانگر گذشته‌ای است که ما را به سوی خود می‌کشاند؛ جبهه دوم، نشانگر آینده‌ای است که به آن می‌نگریم و جبهه سوم، اکنونی است که در آن زندگی می‌کنیم. در واقع جبهه‌های سه گانه، به دو جبهه بازمی‌گردد: نقل و ابداع، زمان (گذشته و آینده) و مکان (اکنون)، اندیشه و واقعیت، تمدن و تاریخ. دو جبهه نخست، یعنی میراث کهن و میراث غربی، به رغم اختلافی که از حیث منبع فرهنگی دارند، هر دو میراثند و به نقل باز می‌گردند و به این معنا، حرکتی سلفی به شمار می‌روند که نقل را اساس عقل قرار داده‌اند؛ چنانکه در جریان سلفی معاصر و رویکردهای سکولار و متجدد این وضعیت دیده می‌شود. چالش فراروی هر دوی آن جبهه‌ها، غیبت طرف دیگر، یعنی واقعیت حاضر است که اساس ابداع به شمار می‌رود. چنین تصور می‌شود که این دو جبهه در مقابل هم قرار دارند و در مورد واقعیتی که غایب است رقابت می‌کنند؛ در حالی که اساساً آن دو در یک طرفند و در مقابل واقعیت غایب قرار دارند. غیاب طرف حقیقی باعث ایجاد یک طرف خیالی شده، در نتیجه موجب تعارض میان برداران دشمن می‌گردد. (حنفی، ۱۴۲۰: ۱۲)

مراد حنفی از سخن فوق آن است که هر دو جریان سلفی و غرب گرا، به نوعی آب درهاون می‌کوبند و گرفتار نزاعی بی حاصل شده و هدف اصلی که حل مسائل اکنون جهان اسلام است را به بوته فراموشی سپرده‌اند. حل بحران انحطاط و عقب ماندگی جهان اسلام در گروه توجه به جبهه‌های سه گانه فوق و

ارتباط نظام مند میان آنها با تمرکز بر واقعیت‌های کنونی است، در حالی که جریانهای مذکور یا گرفتار گذشته‌گرایی افراطی، یا دنباله‌روی دیگری (غرب) شده و هر دو از واقعیت غافل مانده‌اند. عامل و حلقه ارتباط و اتصال میان اضلاع سه‌گانه، خود (انسان مسلمان معاصر) است که باید با تعیین موضع خویش در برابر سه جبهه مذکور و برقراری ارتباط نظام‌مند میان آنها، از رهگذر نوسازی میراث اسلامی بر اساس واقعیات کنونی جوامع اسلامی، راهی برای حل مسئله انحطاط بیابد.

ج. نوسازی میراث و احیاء تمدن اسلامی

بنابر آنچه گفته شد، مرکز ثقل و هسته مرکزی طرح تمدنی حنفی «نوسازی میراث» است. اساس این نظریه مبتنی بر این است که میراث ما با همه غنایی که دارد متعلق به گذشته بوده و پاسخگوی نیازهای زمان حال نیست و نمی‌تواند مسائل و بحرانهای کنونی ما را حل کند. راه ایجاد تغییر در جوامع اسلامی و خروج آن از انحطاط تمدنی نوسازی این میراث است. بازسازی میراث نمایانگر عملیاتی تمدنی در بازشناسی تاریخ است که نیازی مبرم و خواست انقلابی در بینش معاصر ما و مسئله بازنمایی از هویت است. (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۰)

حنفی در آثار خویش همواره دو گروه را از دم تیغ می‌گذراند: ۱. گروهی که همواره ندای بسندگی میراث دینی سر می‌دهند و خود را از تمام دستاوردهای بشر بی‌نیاز می‌دانند؛ ۲. کسانی که به میراث دینی با دیدة تحقیر نگریسته و خود را از آن بی‌نیاز می‌دانند. (تمدن، ۱۳۹۹: ۲۴) از نظر وی برای انطباق میراث با زمان و پاسخگو نمودن آن، باید در آن تجدید نظر نمود. این سخن به معنای نادیده گرفتن تلاش‌های قدما نیست و پیشینیان ما تلاش لازم را کرده‌اند و در اجتهاد آنها هیچ نقصی وجود ندارد. نقص در خود ماست که پس از گذشت بیش از هزار سال از زمان آنها، هنوز در آن تجدید نظری نکرده‌ایم. ما باید به بنای مجدد میراث قدیم بازگردیم، اما نه با هدف احیای آن، بلکه با هدف تغییر واقعیت موجود. هدف از نوسازی، پیشرفت واقعیت‌ها، حل مشکلات و از بین بردن علل عقب ماندگی و گشودن گره‌هایی است که مانع پیشرفت می‌شوند. (مختاری و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۱) هدف از چنین طرحی ضرورت توجه به استمرار امور در حرکت تاریخی خود است. (حنفی، ۱۳۷۵: ۱۷۱) مسئله سنت و نوسازی، مسئله همگرایی در زمان و ارتباط گذشته با اکنون و ایجاد وحدت در تاریخ است. حنفی بر آن است که در خوانش دوباره میراث اسلامی باید میان ابعاد روشن و درخشان آن که می‌تواند سکوهای پرش به نوزایی

باشد و ابعاد تاریک و ایستای آن که مانع بازاندیشی و نواندیشی است، تمایز نهاد و تنها بخش نخست را برگرفت و بخش دیگر را وانهاد.

از نظر حنفی احیاء تمدن اسلامی با نوسازی و ابداع ممکن است و چنین نقشی از عهده عالمان و اندیشمندان برمی‌آید. آنان باید همان نقشی که دانشمندان مسلمان در عصر شکوفایی تمدن اسلامی ایفا نمودند را بر دوش گیرند؛ زیرا ما چیزی کمتر از فلاسفه، فقها و متکلمین قدیم نداریم. ما صاحب‌خانه هستیم و بر ما واجب است که به میراث خود در مرحله جدید بیندیشیم. (حنفی، ۱۳۷۵: ۱۷۲) کندی امروز می‌تواند انگیزه بازگشایی درهای تمدن‌های عصر حاضر به روی یکدیگر را زنده نماید و بدین ترتیب اصلاحات جدید به وجود می‌آید. فارابی امروز می‌تواند با جمع بین اندیشه الهی هگل و اندیشه مادی مارکس دوباره مدینه فاضله بنویسد، اما نه مدینه فیض و امام، بلکه مدینه قراردادهای اجتماعی، سازمان‌های قانونی و حقوق ملتها. اخوان الصفا جدید می‌تواند رسائل خود را از نو بنویسد، آنچنان که علوم جدید را شامل شود. ابن سینا جدید می‌تواند کتاب شفا را دوباره نوشته و علوم انسانی را به بخشهای سه گانه حکمت خود بیفزاید. ابن رشد این دوران، می‌تواند هگل را تشریح نموده و فلسفه جدید اسلامی می‌تواند نظریات جدید را کشف و با هضم تمدن غربی از آن عبور نموده و وارث آن شود. حنفی بر این باور است که، در حالی که دوران جدید در غرب به پایان رسیده و غرب رو به افول است، دوران جدید در جهان اسلام آغاز شده و به‌رغم کندی حرکت آن در قرن گذشته، با پیدایش نهضت‌های اسلامی در قرن جدید در حال گسترش است. آینده اندیشه و تمدن اسلامی در گرو انتقال از مرحله تقلید به مرحله اجتهاد، از مرحله نقل از دیگران به نقد آنان و از نقل به ابداع و رهایی از قید و بند قدیم و رسیدن به فراخنای جدید است. (حنفی، ۱۳۷۹: ۳۶)

د. نقد

طرح تمدنی حنفی دارای نقاط قوتی است که مهمترین آن دغدغه مندی، جامعیت نسبی، توجه به سه ضلع مهم در نوسازی تمدنی، تمرکز بر مسائل روز جهان اسلام و نگرش نقادانه به غرب است. وی، تفاوت عمده طرح خود با طرح‌های عصر بیداری و نوزایی را در این می‌داند که آن طرح‌ها تنها جبهه نخست (میراث قدیم) را در بر می‌گرفت، چنان که در رساله التوحید عبده؛ رساله نیچریه و القضا و القدر سید جمال و تفسیر المنار و الامامه او الخلفاء العظمی رشیدرضا می‌بینیم؛ اما طرح میراث و نوسازی علاوه بر میراث قدیم، میراث غربی و وضع موجود را نیز در بر گرفته است. به علاوه، برخلاف پیشگامان

اصلاح که بیشتر بر روی نوسازی شریعت تمرکز داشتند، وی به بازسازی اصول دین و علم کلام نیز می‌پردازد.

در نقد مدعای فوق باید گفت، اغلب اندیشمندان و روشنفکران معاصر مسلمان معاصر، بویژه افرادی مانند سید جمال، عبده و بسیاری دیگر، به انحاء گوناگون سه جبهه مذکور را مورد نظر داشته و دیدگاههای خود را بر آن اساس ارائه نموده‌اند. البته ممکن است این توجه، شدت و ضعف داشته یا هر فرد و جریانی بر یک بخش تأکید و تمرکز بیشتری نموده باشد، اما اینکه به طور کلی دو جبهه دیگر را نادیده گرفته باشند، سخن نادرستی است. شاید بتوان گفت وجه تمایز اصلی حنفی با دیگران، در طرح نظام‌مند این سه جبهه در قالب یک پروژه فکری مشخص با تمرکز بر نوسازی میراث علمی مسلمانان است.

تفاوت دیگر طرح حنفی با دیگران، از نظر خود وی آن است که این طرح، شیوه غربی را الگوی خود قرار نداده تا براساس آن به خوانش میراث قدیم پردازد و از این جهت با طرح مارکسیسم عربی عبدالله العروی (۱۹۳۳ م/ ۱۳۱۱ ش)، ساختارگرایی عربی عبدالجباری، اگزیستانسیالیسم عربی عبدالرحمن بدوی، واقع‌گرایی عربی زکی نجیب محمود (۱۹۰۲-۱۹۹۳ م/ ۱۲۸۰-۱۳۷۱ ش) و دیگران متفاوت است. از نظر وی در تمام این طرح‌ها، روش بازسازی و نواندیشی برگرفته از خارج است و متفکر، شیوه یا مکتبی از اندیشه غرب را بنا به سلیقه خود الگو قرار داده و سپس میراث را با توجه به این معیار جدید بازسازی و بازخوانی می‌کند. اما تمایز این طرح در آن است که مبتنی بر بازسازی و بازخوانی از درون و قرائت میراث از خلال خود میراث، بدون احساس نقص در برابر غرب است.

در این ادعای حنفی نیز جای نقد وجود دارد، زیرا خود وی نیز با تأثیرپذیری از مکاتب فکری غربی طرح نوسازی خود را استوار نموده است. حنفی در مبانی نظری خود وامدار مکاتبی چون پدیدارشناسی هوسرل، مارکسیسم، سوسیالیسم، نسبی‌گرایی، پراگماتیسم، تجربه‌گرایی و اومانیسم است. دین‌شناسی او نیز متأثر از این مکاتب فکری بویژه پدیدارشناسی هوسرل و بسیاری از تحلیل‌های او از اصول بنیادین اسلام ناشی از این مکاتب فکری است. در واقع او پدیدارشناسی چپ‌گراست که به بازسازی رادیکال دین می‌پردازد. قرائت سکولار، تفسیر پدیدارشناسانه از دین، قرائت اومانیستی از توحید، نگرش تاریخی

به دین و میراث دینی، عصری دانستن میراث، نفی حقیقت مطلق و تن دادن به نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی از جمله نقدهایی است که به دیدگاههای حنفی وارد است.^۱

نقد دیگر راجع به نگرش حنفی به میراث است. تعریفی که وی از میراث ارائه داده و ویژگیهایی که برای میراث بر می‌شمارد، همچون تاریخی، متغیر، انسانی، قومی و ملی بودن، شامل میراث دینی هم می‌شود. در نتیجه میراث دینی نیز تاریخی، انسانی، قومی و متغیر خواهد بود. چنین نگرشی به دین موجب شده، ثباتی برای دین و میراث دینی قائل نباشد و حتی اصل دین را یک فرض عقلانی بداند که جز از خلال تفسیرهای تاریخی مفسران وجودی ندارد. (آقاجانی، ۱۰۹) بر این اساس، حنفی قرآن را تاریخی دانسته و به ترتیب، حدیث، تفسیر و سیره را تاریخی‌تر، و فقه را تاریخی‌ترین علم از میان علوم نقلی می‌داند. (حنفی، ۱۳۸۰، ص ۴۰) پیامد نگرش فوق، نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی می‌باشد که حنفی به هر دو ملتزم است. (قریشی نسب، ۲۰۱۳: ۹۶) به علاوه، وی میراث اسلامی را منحصر در میراث سنی می‌بیند. درست است که گرایش سنی رایج و غالب بوده، اما این امر غفلت از گرایشهای مؤثر دیگر مانند شیعه و متصوفه را توجیه نمی‌کند. (امین العالم، ۱۳۸۵: ۲۰) بویژه نادیده انگاشتن میراث غنی علمی شیعه نقد جدی به طرح حنفی و کاستی مهمی در این طرح به شمار می‌رود.

نقد دیگر آن است که حنفی معتقد است نوسازی میراث با هدف پاسخگویی به مسائل و پرسشهای معاصر است، اما وی به جای بازسازی میراث قدیم با پاسخگویی به پرسشهای فعلی عصر ما، پرسشهای میراث گذشته را به همان شکل زنده می‌کند و می‌کوشد تا به آن پرسشها، پاسخهای معاصر بدهد و حتی در برخی موارد پاسخهای سلفی را تکرار می‌کند. (امین العالم، ۱۳۸۵: ۲۵)

نقدهای فراوانی نیز در مورد روش نوسازی حنفی وجود دارد. نوسازی شالوده‌شکنانه از اصول اساسی و اعتقادی دین مانند توحید، وارونه سازی اصول چهارگانه فقه و تقدم اجماع و اجتهاد بر کتاب و سنت، برداشت نادرست از مفاهیم عرفانی و تمایز نهادن میان شخصیت، سیره و سخن پیامبر از جمله این نقدها به شمار می‌رود.

نکته دیگر ناظر به رویکرد و هدف نوسازی حنفی است که کاربردی سازی و به بیان دیگر فایده‌مندسازی آن می‌باشد. او درصدد است میراث علمی که به نظر وی مربوط به گذشته بوده و امروز کارآمدی ندارد و یا علمی که جنبه نظری و انتزاعی بر آن غلبه دارد را تبدیل به علمی کاربردی نماید. برای تحقق این

۱. برای نمونه نک: نصرالله آقاجانی، «بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم اسلامی و انسانی»، ذهن، شماره ۵۰؛ و مهدی نژاد، پیشین.

هدف، با پیروی از تجربه تمدن جدید غرب، انسانی سازی علوم را در دستور کار خود قرار می دهد. اما در این مسیر دو مشکل اساسی پدید می آید: نخست اینکه انسانی سازی میراث و علوم اسلامی پیامدهای فراوانی در پی داشته و موجب گردیده در بسیاری از موارد، حنفی قرائتی اومانیستی از دین و میراث دینی ارائه نموده و به صبغه الهی آن آسیب رساند. فرجام این راه به دینی اومانیستی خواهد انجامید. دوم آنکه، کاربردی سازی میراث نیز اگرچه مانند انسانی سازی آن، در ظاهر هدفی نیک به شمار می رود، اما بهای سنگینی نیز به دنبال داشته و موجب گردیده است که گاه خلوص دین و میراث دینی فدای توانمندسازی آن گردد.

نکته آخر اینکه، حنفی سید جمال را نیز در کنار افراد و جریانهای قرار می دهد که الگوی آنها غرب است، از سوی دیگر خود را ادامه دهنده جریان اصلاح می داند که پیشگام آن سید جمال است. صرف نظر از اینکه قرار دادن سید جمال در کنار دو جریان لیبرالی و سکولار محل نقد است، در این دو سخن تناقض فوق وجود دارد و نتیجه جمع میان آن، این است که حنفی باید بپذیرد که الگوی خود وی نیز غرب به شمار می رود. به رغم مخالفت حنفی با غربگرایی و هرگونه وابستگی فرهنگی به آن و اعتقاد به برهم زدن رابطه معلم و متعلمی بین ما و غرب، در مواردی بر ضرورت وام گیری مجدد از الفاظ و مفاهیم غربی تأکید می کند. پرسشی که در اینجا پیش روی حنفی می توان نهاد، این است که آیا این وام گیری به نوعی استمرار همان رابطه پیشین نیست و تا چه زمانی قرار است ادامه یابد تا ما به ابداع برسیم و آیا اساساً نوآوری تمدنی با استقراض و وام گیری میسر می گردد؟

نتیجه گیری

دارا بودن اندیشه و تفکر تمدنی مزیتی است که یک اندیشمند می تواند از آن برخوردار باشد و حسن حنفی از جمله کسانی است که دارای اندیشه و طرح تمدنی بود و دغدغه انحطاط و عقب ماندگی جوامع اسلامی را در سر داشت. او در پروژه فکری خود درصدد برآمد با ایجاد ارتباط نظام مند بین سه عنصر میراث اسلامی، زمان حاضر و تمدن غرب طرحی نو دراندازد. بر این اساس، با توجه به مسائل کنونی جوامع اسلامی و با بهره گیری از دستاوردهای علمی تمدن غرب، به نوسازی شالوده شکنانه میراث پرداخته و از رهگذر آن در پی نوسازی تمدن اسلامی است. حنفی از اکنون آغاز می کند و با نگاه به آینده، به گذشته باز می گردد و تلاش می کند پاسخ مسائل کنونی را از خلال میراث گذشته دریافت کند. اما از آنجا که میراث مربوط به گذشته است، نیازمند خوانشی جدید و به تعبیر حنفی «نوسازی»

است؛ نوسازی که دامنه آن بسیار گسترده بوده و همه میراث، حتی میراث اعتقادی و اصول اساسی مانند توحید را نیز دربر می‌گیرد.

دغدغه اصلی حنفی، قرائتی انسانی و این جهانی از میراث، بویژه علوم اسلامی است و تلاش او در این طرح معطوف به انسانی سازی علوم اسلامی است. هدف اصلی از این نوع قرائت، این جهانی سازی میراث و کاربردی نمودن آن برای انسان مسلمان امروزی است، به همین دلیل به بازخوانی و بازسازی رادیکال میراث دست می‌یازد؛ قرائتی که آسیب‌هایی را نیز به دنبال دارد.

در دوره معاصر اندیشمندان بسیاری به مسئله انحطاط تمدنی جهان اسلام پرداخته و طرح و دیدگاههای گوناگونی نیز در این زمینه ارائه شده است. طرح حنفی اگرچه در اصل موضوع یعنی نوسازی میراث نوآوری خاصی ندارد و بسیاری دیگر از متفکران مسلمان نیز بر آن تأکید نموده‌اند؛ اما نقطه تمایز این طرح در جامعیت آن و توجه به حوزه‌های مختلف میراث علمی از کلام تا علوم انسانی است. وی در این کلان پروژه، تقریباً تمام علوم اسلامی را مورد بازخوانی و بازسازی قرار می‌دهد و تلاش می‌کند خوانشی معاصرانه از میراث ارائه دهد به گونه‌ای که پاسخگوی مسائل زمان بوده و گره‌ای از مشکلات کنونی جهان اسلام گشوده و آلام کنونی مسلمانان را دوا نماید. تأکید حنفی بر واقعیت‌های معاصر جهان اسلام و قرار دادن آن به عنوان مبنای نوسازی میراث، از نقاط قوت طرح فکری او به شمار می‌رود که موجب می‌شود اندیشه او صرفاً در وادی نظر و انتزاع باقی نمانده و صبغه عینی‌تر و کاربردی‌تری به خود گیرد.

به رغم نقاط قوت این طرح و تلاش گسترده و درخور تحسینی که حنفی در طول حدود نیم قرن از حیات علمی خود صرف آن نموده، اما از زوایای گوناگونی نیز قابل نقد است که به برخی از آنها در این نوشتار و آثار دیگر اشاره گردید و نقدهای بسیار دیگری نیز می‌توان مطرح نمود که مجال گسترده‌تری می‌طلبد. حنفی به درستی معتقد است ما برای برپایی تمدن جدید، راهی جز رهایی از تقلید و هیمنه غرب نداریم، اما پرسش مهمی که پیش روی او قرار دارد این است که آیا می‌توان با روشهای غربی که مبتنی بر مکاتب فکری، معرفتی خاصی است که بنیان تمدن جدید غرب بر آن استوار است، به بازسازی میراث اسلامی پرداخت و از آسیبهای آن در امان ماند؟ به نظر نمی‌رسد به سادگی بتوان این پرسش پاسخ مثبتی داد. نقدهای متعدد وارده بر حنفی نیز مؤید این آسیب‌پذیری است. ابداع و نوسازی تمدنی زمانی محقق خواهد شد که به ابداع در علوم و روشها نائل شد و آنگاه برآیند آن تمدنی بومی و رها از هرگونه تقلیدی خواهد بود. البته این سخن به معنای بهره‌گیری از دستاوردهای علمی دیگر تمدنها، از

جمله تمدن غرب نیست؛ بلکه سخن در ماهیت ابداع و تقلید و مرز این دو از یکدیگر و رسیدن به مرحله ابداع است.

کتابنامه

- آقاجانی، نصرالله (۱۳۸۸). «نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی»، فصلنامه تاریخ اسلام، س ۱۰، ش ۴، صص ۱۰۵-۱۳۸.
- آقاجانی، نصرالله (۱۳۸۹). «میراث اسلامی در چنگال عصریت: نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی»، معرفت کلامی، س ۱۰، ش ۳، صص ۶۳-۹۰.
- امین العالم، محمود (۱۳۸۵). «فرهنگ غرب‌شناسی در برابر شرق‌شناسی غربی؛ نگاهی به طرح تمدنی حسن حنفی»، چشم انداز ارتباطات فرهنگی، ش ۲۴، صص ۱۷-۲۵.
- تمدن، حمید رضا (۱۳۹۹). «نواندیشان دینی جهان عرب؛ حسن حنفی و نوسازی میراث اسلامی»، آینه پژوهش، س ۳۱، ش ۲، خرداد و تیر، صص ۱۹-۳۳.
- الحلو، جنان سید عبدمناف (۱۳۸۹). علم غرب شناسی چیست؟ ارزیابی انتقادی و ترجمه کتاب «ماذا یعنی علم الاسغراب» دکتر حسن حنفی، قم، نشر ادیان.
- حنفی، حسن (۱۳۸۰). «از نقد سند تا نقد متن»، علوم حدیث، ش ۱۶ تا ۲۱.
- حنفی، حسن (۱۳۷۵). «اسلام بزرگترین دین مدرن است» (نگاهی به آراء دکتر حسن حنفی نماینده جناح فکری چپ اسلامی در مصر)، مصاحبه گر: محمد سالار. نامه فرهنگ، ش ۲۲، صص ۱۶۶-۱۷۱.
- حنفی، حسن (۱۳۷۹). «اندیشه و تمدن اسلامی و مباحثی پیرامون آنها»، فصلنامه علوم انسانی، ش ۲، صص ۲۵-۴۴.
- حنفی، حسن (۱۳۸۳). «بازسازی سنت به روایت چپ اسلامی»، مصاحبه گر: مسعود خیرخواه. اخبار ادیان، س ۲، ش ۸، صص ۵۰-۵۱.
- حنفی، حسن (۱۹۸۸). التراث والتجديد؛ موقفنا من التراث القديم، بيروت، دارالتنوير للطباعة والنشر.
- حنفی، حسن (۱۳۸۷). «چه درکی باید از سنت داشت؛ گفتگوی انتقادی با حسن حنفی»، مصاحبه گر: محمد رضا وصفی. کتاب ماه دین، ش ۱۳۷، صص ۳-۱۸.
- حنفی، حسن (۱۹۸۹). الدین والثورة فی مصر، قاهره: مکتب مدبولی.
- حنفی، حسن (۱۳۸۸). «سنت و دکترین توسعه، ترجمه محمد رضا وصفی». خردادنامه همشهری، ش ۳۰-۳۱، صص ۱۷-۲۱.
- حنفی، حسن (۱۴۲۰ ق). ماذا یعنی علم الاسغراب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

- حنفی، حسن (۱۹۹۲ م). مقدمه فی علم الاستغراب، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- حنفی، حسن (۱۹۹۸ م). هموم الفكر و الوطن: التراث و العصر و الحداثة، قاهره، دار قباء.
- داوری، رضا (۱۳۸۰). تمدن و تفکر غربی، تهران، ساقی.
- روشن، امیر؛ آذرکمند، فرزاد (۱۳۹۳). «مقایسه آراء حسن حنفی و محمد آرکون درباره علل انحطاط مسلمانان و راه رهایی از آن»، حکمت و فلسفه، س ۱۰، ش ۴، صص ۶۳-۸۲.
- مرشدی زاد، علی (۱۳۸۵). «حسن حنفی: زندگی، آثار و دیدگاهها»، خط اول، س ۱، ش ۲، صص ۵۱-۵۸.
- وصفی، محمد رضا (۱۳۸۷). نومعتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابدالجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر.
- عدالت نژاد، سعید (۱۳۸۰). نقد و بررسی هایی درباره اندیشه های نصر حامد ابوزید، تهران، مشق امروز.
- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳)، جریان شناسی اعتزال نو؛ مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۱.
- قریشی نسب، طه (۲۰۱۳ م). «منهج الدكتور حسن حنفی فی العلوم الاسلامیة والانسانیة»، الحیة الطیبة، ش ۲۷، صص ۸۳-۱۱۸.
- ظریفیان، غلامرضا؛ تقوی سنگدهی، لیلا (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی آرای سید جمال الدین اسد آبادی و حسن حنفی درباره غرب»، جستارهای تاریخی، ش ۱، صص ۵۷-۷۲.
- منهاجی، مجید، مختاری، محمد حسین، ظریفیان، غلامرضا (۱۳۹۹). «بررسی و نقد پروژه بازسازی میراث حسن حنفی»، پژوهش های تاریخی، س ۱۲، ش ۴۴ تیر ۱۳۹۹، صص ۱۰۵-۱۲۴.
- نجدی، ندیم (۲۰۰۵). اثر الاستشراق فی فکر العربی المعاصر عند ادوارد سعید، حسن حنفی و عبدالله العروی، بیروت، دارافارابی.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال چهارم / شماره سیزدهم / پاییز ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.4.13.5.0

تأملی بر مفهوم عقل در تمدن اسلامی با تاکید بر دیدگاه محمد بن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱ هـ.ق)

منصور طرفداری^۱

(۸۴-۹۹)

چکیده

عقل و خرد به عنوان بزرگ‌ترین موهبت الهی، به صورت کلی بر همه‌ی فعالیت‌های حیاتی انسان چون فهمیدن، دانستن و همچنین داوری‌های اخلاقی نظارت دارد. همچنین از جمله عواملی است که نه تنها انسان را قادر به ایجاد ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عقلانی می‌کند، بلکه به کمک آن می‌توان با ایجاد قوانین کارآمد، نظم و عدالت اجتماعی را برقرار کرد. کثرت تأکیدات اسلام بر مقوله عقل در قالب آیات، روایات و نیز سیره عملی پیشوایان دین پرده از اهمیت عقل و نیز تفکر و عمل عقلانی در اسلام بر می‌دارد. نظر به این مهم، متفکران متعدد مسلمان از زوایای مختلف به مقوله عقل پرداختند که از جمله آنها محمد بن زکریای رازی دانشمند برجسته سده سوم و اوایل چهارم هجری است. تأمل در بحث عقل از منظر زکریای رازی پرسش‌های بنیادینی را فرا روی پژوهشگر قرار می‌دهد از جمله با عنایت به جایگاه عقلانیت در اسلام، راهکار رازی برای فایده‌مندی و تحقق عملی آن در پیشبرد تمدن اسلامی چیست؟ رویکرد رازی به انواع صورتبندی‌های عقل و در نهایت کارکرد و جایگاه آنها در شناخت و معرفت چیست؟ این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع پرداخته و یافته‌های آن حاکی از کوشش زکریا رازی برای اشاعه و کاربست صورت‌بندی‌های عقل استدلالی، عقلانیت انتقادی و عقل خود بنیاد در تمدن اسلامی بود. مبارزه با جریان‌های عقل ستیزی که در مواردی تحت عنوان زهد و کناره‌گیری یا بی‌توجهی به دنیا از عقلانیت اسلام فاصله گرفته بودند، از دیگر اقدامات بسیار مهم او به حساب می‌آید.

واژه‌های کلیدی: اسلام، عقل، تمدن اسلامی، زکریای رازی، خردستیزی.

۱. استادیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه میبد، میبد، ایران. tarafdari@meybod.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱ نوع مقاله: پژوهشی

مقدمه

یکی از مبانی مهم و اساسی هر تمدنی میزان اتکاء و تأکید آن بر عقل و خردورزی است که این مهم در باب تمدن اسلامی نیز صدق می‌کند. کارایی عقلانیت در هر تمدنی به شناخت مفاهیم و صورت‌بندی‌های مختلف عقل و بهره‌گیری صحیح از آن در زمینه‌هایی چون معرفت‌شناسی، ایجاد ساختارها و نهادهای عقلانی و کنار زدن موانع موجود در برابر آن بستگی دارد. در این میان، تأکید آیات قرآن و نیز کثرت روایات پیرامون عقل نه تنها بیانگر اهمیت و جایگاه آن در اسلام است که به این دین مقدس جایگاه خاصی را در عرصه خرد ورزی داده است. به رغم تأکیدات متون دینی، گذشته از وجود چالش‌های متعدد در زمینه کارکردهای عینی و عملی عقل در تمدن اسلامی، رویکردهای متفاوتی نیز نسبت به آن در دیدگاه اندیش‌ورزان مسلمان وجود دارد. بر این اساس، نوشتار حاضر می‌کوشد ضمن مروری بر وضعیت و جایگاه عقل و عقلانیت در تمدن اسلامی با بررسی نوع نگاه محمد بن زکریای رازی به مقوله عقل به پرسش‌های اساسی پژوهش‌نظیر انواع صورت‌بندی‌های عقل، چیستی و کارکردهای آن، موانع موجود بر سر راه آنها و نیز نقش آنها در شناخت و معرفت از دیدگاه رازی را واکاوی نماید.

از منظر کلی، پژوهش‌های گوناگونی نقش عقل را در تمدن اسلامی از زوایای مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله متولیان امامی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای تحت عنوان «منزلت عقل فقهی در تمدن سازی نوین اسلامی» ضمن تعریف مفهوم عقل فقهی و رابطه عقل و احکام فقهی، جایگاه عقل فقهی را در تمدن سازی اسلامی بررسی کرده است. افتخاری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای به نام «سیر تحول عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در جهان اسلام و تاثیر تاریخی آن در شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی» ضمن ارائه تعاریفی از عقل و نقل و تعارضات این دو را بررسی کرده است. دست آخر اینکه دو جریان مهم عقل‌گرا و نقل‌گرا و جایگاه آن‌ها را در پیشبرد تمدن اسلامی مورد بحث قرار داده است. فضل‌الله نژاد بهنمیری (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «عقل اخلاقی از منظر دو رازی» رابطه عقل و اخلاق را از منظر ابوحاتم رازی و زکریای رازی مورد بررسی قرار داده است. گنجور (۱۳۹۷) در خلال پژوهشی با عنوان «گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی؛ تلاقی «عقل‌گرایی خودبنیاد» زکریای رازی با «عقلانیت وحیانی» ابوحاتم رازی» به بحث عقل از منظر زکریای رازی هم پرداخته‌اند. در پیوند با ادبیات تحقیق، نوشتار پیش رو می‌کوشد با معرفی مشخصات عقل در اسلام این مهم را در نگرش زکریای رازی مورد توجه قرار دهد.

تعاریف و کارکردهای عقل در تمدن اسلامی

در مفهوم لغوی برای عقل معانی مختلفی چون فهمیدن، دریافتن، نیروی ادراک، بستن، بندکردن و نیز پایبندی که به پای شتر می‌بندند تا از دست صاحبش نگریزد یا گم نشود و نظایر آن نیز آمده است (معین، فرهنگ، ذیل واژه عقل). از نظر اصطلاحی، مواردی چون مرکز شعور یا اندیشه انسان آمده و نیز عقل را بدان جهت عقل گویند که انسان را از آن چه مانع صلاح و سعادت او است، باز می‌دارد. عقل به مثابه عاملی برای تمییز انسان از حیوان نیز به حساب می‌آید که بر پایه‌ی آن، مهم‌ترین فصل ممیز انسان به عنوان «حیوان ناطق» از بعد حیوانی، قدرت فکر و اندیشه‌ی او است. (طرفداری، ۱۳۹۴: ۲۳)

قرآن طی آیات متعدد به عقل و کارکرد آن حجیت قائل است و نسبت به تعقل و خرد ورزی دعوت صریح دارد و آن را یک تکلیف و واجب می‌داند. از سوی دیگر کثرت احادیث پیرامون عقل، اسلام را جزو ادیان منحصر به فرد در توجه به عقل و خردورزی درآورده است. تعمق در متون دینی زوایایی از کارکردهای متفاوت عقل را فراروی محقق قرار می‌دهد که به اهم آن اشاره می‌کنیم.

ابزار تشخیص فضائل از رذایل اخلاقی: عقل و اخلاق دو رکن مهمی هستند که در طول تاریخ جوامع بشری سر و سامان دادن به موارد مهمی چون نظم اجتماعی و تربیت افراد را برعهده دارند. بر این اساس عقل پیوندی استوار با اخلاق و داوری‌های اخلاقی دارد به گونه‌ای که منشأ صفات حسنه و هنجار درست در مسیر زندگی برخاسته از عقل و خرد دانسته می‌شود. روایات فراوانی در این زمینه در دست است که فضایی بحث را نشان می‌دهد. از جمله رسول خدا (ص) می‌فرمایند: «این‌ها ویژگی‌های ده-گانه‌ای هستند که خردمند با آن‌ها شناخته می‌شود. متانت و سنگینی خردمند، مهربانی، دوراندیشی، بازگرداندن امانت، ترک خیانت، راستگویی، پاکدامنی، سالم نگه‌داشتن ثروت، آمادگی در برابر دشمن، بازداشتن دیگران از زشتی و کنار نهادن ابله‌ی، سرچشمه می‌گیرند». (محمدي ري شهري، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۰۷) در مقابل، بسیاری از رذایل اخلاقی نظیر قساوت، قطع رحم، عداوت، بغض، غضب، زودرنجی، سبک‌سری، خشونت، عدم شکیبایی در امور، حاصل بی‌خردی یا ارتباط ناصحیح عقل و اخلاق است.

ابزار شناخت و بازدارندگی: واژه عقل در قرآن در قالب کلماتی چون یعقلون، تعقلون و تعقل آمده است. براین اساس قرآن طی آیات متعددی را با جملاتی چون «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ» انسان را به عقلانیت و خردورزی دعوت کرده است. قرآن ضمن آن‌که از مردم می‌خواهد تا با به‌کارگیری عقل، درک صحیحی از مسائل پیدا کنند، با لحنی سرزنش‌آمیز آن‌ها را مخاطب قرار می‌دهد که چرا از عقل خود بهره نمی‌جویند تا به شناخت صحیح دست یابند. قرآن در نهایت، آن دسته از مردم

را که با وجود دست یابی به درك عقلانی، برخلاف آن عمل می کنند، سرزنش می کند. از نظر قرآن ریشه-ی بسیاری از مشکلات و گرفتاری های انسان در عدم بهره گیری صحیح از عقل و اندیشه است به گونه ای که در آن جهان، چنین انسان هایی می گویند: «اگر گوش شنوا داشتیم یا تعقل کرده بودیم امروز اهل آتش سوزان نبودیم. پس به گناه خود، اقرار می کنند و آن ها از رحمت خدا دورند».^۱ (ملک: ۱۱ و ۱۰) در قرآن، به عقل در کنار ابزارهای شناخت حسی چون شنوایی و بینایی اشاره شده است. در این زمینه قرآن می فرماید: «خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج ساخت در حالی که هیچ نمی دانستید و برای شما گوش و چشم و دل آفرید تا قدردانی کنید».^۲ (نحل: ۷۸) و همچنین در آیه دیگری: «آیا در زمین سیر نمی کنند تا دل هایی داشته باشند که با آن خرد ورزند».^۳ (حج: ۴۶)

جالب ترین تعبیری که احادیث از عقل می کنند نوری است که در ژرفای وجود انسان قرار دارد و ضمن آن که منشأ تمام معارف انسانی است، انسان در پرتو آن می تواند حقایق هستی را درک کند. رسول گرامی اسلام می فرماید: «خرد، نوری است که خداوند، آن را برای انسان آفرید و وسیله ی روشنی بخشی دل قرار داد تا بدان تفاوت دیدنی ها را از نادیدنی ها بازشناسد».^۴ (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۷: ۵۰۷) در نهایت در حدیثی از حضرت پیامبر (ص) آمده است که: «عقل در دل انسان مثل چراغ در وسط خانه است».^۵ (شیخ صدوق، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۹۸) بر این اساس در اسلام عقل به عنوان ابزار شناخت در زمینه های مختلف از جمله دین، طبیعت و غیره آمده است.

در زمینه نقش بازدارنگی عقل باید گفت در اسلام غالباً جهل و عقل در برابر هم قرار می گیرند و به کسی که از خودش قدرت درك و تجزیه و تحلیل دارد، عاقل و به کسی که این قدرت را ندارد جاهل می گویند. (علوی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۴۷) حضرت پیامبر (ص) می فرماید: «عقل، بازدارنده از جهل و نادانی است».^۶ (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۶: ۴۰۶). همچنین امام علی (ع) فرمودند: عقل و خرد در حقیقت، دوری کردن از گناه و عاقبت نگری و هشاری و احتیاط است. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۸: ۳۸۸) با توجه به معنی لغوی عقل به مفهوم پای بند شتر و همچنین معنای مستفاد از آن در روایات،

۱. «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ»

۲. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

۳. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا»

۴. «الْعَقْلُ نَوْرٌ خَلَقَهُ اللَّهُ لِلْإِنْسَانِ، وَجَعَلَهُ يُضِيءُ عَلَى الْقَلْبِ لِيَعْرِفَ بِهِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمُشَاهَدَاتِ مِنَ الْمَغْشِيَّاتِ»

۵. «مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ»

۶. «إِنَّ الْعَقْلَ عَقْلٌ مِنَ الْجَهْلِ»

می‌توان مفهوم «عقل بازدارنده» را بازشناسی نمود. گویا عقل بازدارنده دارای سطح اولیه است و به انسان به ویژه انسان جاهل و بدوی امر می‌کند این کار را بکن یا آن کار را مکن و بدین وسیله می‌کوشد جامعه‌ی بدوی را کنترل کند و از ارتکاب اعمال نادرست بازدارد.

چنانکه در بحث زکریای رازی بدان اشاره خواهیم کرد در تمدن اسلامی یا صور دیگر عقل چون عقل خودبنیاد و خرد نقاد هم مواجه هستیم که به تعبیر امام علی (ع) چون شمشیری بران است (آمدی، بی تا: ۵۰). این نگرش به عقل در قالب عقلانیت انتقادی هم مطرح می‌شود. سواي توصیه‌های قرآن و روایات به نقد و تلاش برای شناخت صحیح، موضع‌گیری اسلام در برابر جامعه‌ی جاهلی حکایت از موضع انتقادی عقلانیت و حیانی اسلام دارد. گذشته از عقل و حیانی که انتقادی و رهایی‌بخش در مفهوم عام است، احادیث و روایات و مباحث انتقادی که امامان شیعه در زمینه‌های مختلف حتی در زمینه‌ی خداشناسی مطرح می‌کردند، بیان‌گر لزوم بینش انتقادی در اسلام است.

در تکمیل بحث عقلانیت انتقادی باید گفت گذشته از امور غیردینی، ارزیابی عقلانی نظام باور دینی نه تنها امری ممکن که امری مطلوب و ضروری است. استفاده از براهین عقلانی برای اثبات مدّعاهای دینی و پاسخ‌گویی به اعتراض‌های وارده بر دین از جمله‌ی این موارد است. در واکاوی معارف اسلامی نیز این نکته استنباط می‌شود، به عنوان مثال امام علی (ع) می‌فرماید «دینی که مبنای عقلی ندارد ارزش ندارد» و از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است: «کسی که عقل ندارد دین هم ندارد». (نوری، بی تا: ج ۱۱: ۲۰۹)

اهمیت عقل و شرایط کارآمدی آن از دید زکریای رازی

در زمینه اهمیت عقل و خردورزی، زکریای رازی بر این باور است که «در پرتو عقل می‌توانیم آنچه موجب بلندی مرتبه انسانی است دریابیم و به آنچه زندگی را برای ما نیکو و گوارا می‌گرداند برسیم و به مراد خویش نائل آییم... و به امور غامض و دور از ذهن و مسائلی که از ما پوشیده و پنهان است نائل شویم. حتی به واسطه عقل است که ما به شناخت خداوند که عالی‌ترین درجه شناخت است، می‌رسیم. پس عقل با داشتن این درجه از اعتبار واجب می‌آید که از رتبت و منزلت آن نگاهیم و در حالی که او خود امیر است، اسیرش نکنیم و در حالی که سرور است نوکرش نکنیم؛ بلکه در همه امور به او رجوع کنیم و ملاک و معیار عمل ما در همه چیز او باشد». (رازی، ۱۳۷۹: ۹۳)

رازی تنها به سخن پردازی پیرامون اهمیت تعقل و تفکر نپرداخت؛ بلکه به این پرسش که چرا برخی جوامع برغم آنکه حکمایشان در مزایای عقل و خرد داد سخن داده در عمل در ساختارها و اجزای این جوامع، عنصر عقلانیت حضوری ضعیف و غیر مؤثر دارد، نیز پرداخته است. نامبرده در وهله اول به این نکته اشاره می‌کند که همه انسان‌ها در عقل و هوش سهم برابری با هم دارند و مبنای این نظر هم این است که خداوند ابزار شناختن منافع و مضرات امروز و فردا را به همه انسانها داده است اما بهره‌گیری از آن منوط به تلاش و کوشش در بهره‌گیری از آن می‌داند (رازی، ۱۹۳۹ م: ۲۹۶). از دیگر ملزومات برای بهره‌بری مؤثر از عقل شناخت مؤلفه‌های مختلف آن است که اهم آنها عبارتند:

عقل استدلالی: به لحاظ موضوع‌شناسی، از جمله مهم‌ترین صورت‌بندی‌های عقل دو مفهوم عقل کلی و عقل جزئی است. عقل کلی یا عقل نخستین، بصیرت فطری و غریزی به یک چیز است که در آن از اندام‌های حسی، تجارب عادی و متعارف و عقل استدلالی استفاده نشده باشد. این صورت از عقل، به‌طور ذاتی و با شهود مستقیم اصول ضروری را درک می‌کند. عقل جزئی یا عقل استدلالی با کمک ابزارهای پنج‌گانه حسی و فعالیت‌های ذهن و مغز، با تأمل بر محسوسات و ساختن مفاهیم و استدلال‌ها در ذهن، سعی در شناسایی جهان پیرامون و حقیقت دارد. (ماحوزی، ۱۳۸۸: ۳۰۳) نا آرامی، کنجکاو، جستجوگری و شک و تردید درباره‌ی موضوعات مختلف، پاره‌ای از مشخصه‌های عقل جزئی است. رازی تحت تأثیر همین روحیه عقلانی بود که شور و شوق وصف نشدنی به تحقیق و مطالعه داشت به گونه‌ای که در حوزه علمی خود «کتابی نبود که نخوانده و یا دانشمندی نبود که ملاقات ننموده و همه عمر خود را وقف دانش کرده بود». (نجم آبادی، ۱۳۷۱: ۳۶)

زکریا جزو معدود متفکران قرون اولیه است که به خرد نقاد یا عقلانیت انتقادی باور داشت. خرد نقاد نگرشی است که به ما هشدار می‌دهد: هیچ‌چیز از نقد مصون نیست. نسبت به هر چیزی شک کن، بررسی کن، در صورت درست بودن بپذیر و در غیر این صورت باشهامت آن را کنار بگذار. حاصل آن‌که عقلانیت انتقادی با تصحیح امور و قدرت زایش و نوشدنی که دارد، زمینه‌ی پیشرفت و تحوّل دائمی تمدن و فرهنگ را فراهم می‌سازد. این نوع نگرش به عقلانیت بنا به دلایلی چون شباهت با بحث اصالت عقل در برابر وحی، کم‌تر مورد توجه اندیشه‌ورزان مسلمان قرار گرفت. همچنین، گاه تفکر انتقادی به ایرادگرفتن و اشکال‌تراشی، منحصر می‌شد و غالباً ابعاد دیگر آن یعنی تلاش برای درک و شناخت بیش‌تر حقیقت، اعتبار و معقول بودن مسائل، مورد توجه قرار نمی‌گرفت. رازی تحت تأثیر عقلانیت انتقادی بود که جسورانه آراء فلاسفه بزرگی چون ارسطو و نیز بسیاری از دیدگاه‌های همعصران خود را نقد کرد که

البته این رویکرد انتقادی طیف وسیعی از مخالفان را برایش در پی داشت. (نجم آبادی، ۱۳۷۱: ۳۰-۳۱) با اینهمه برخورد او با مخالفانش جالب بود از جمله به آنها خاطر نشان می‌ساخت که: «اگر غرض ایشان پیروی از سیره دیگری است آن را به مشاهده یا مکاتبه بما بنمایانند تا اگر از سیره ما بهتر است آن را اختیار کنیم و اگر ایرادی و نقصی در آن راه دارد به رد یا اصلاح آن پردازیم». (نجم آبادی، ۱۳۷۱: ۳۶) در پیوند با موارد پیشین مفهوم عقل خودبنیاد را در معرفت شناسی زکریا نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. مفهوم خود بنیاد بودن عقل این است که انسان در مسیر شناخت نباید منفعل باشد و هر چه تحت عنوان علم به او داده شد بی قید شرط بپذیرد. سیره علمی و فلسفی زکریا به تاسی از متون دینی انسان را به عنوان موجود کودن و ناتوان نمی‌بیند که با تعبدی کورکورانه امور خود را پیش ببرد. همچنین به انسان به عنوان موجودی ناتوان با ذهنی منفعل نمی‌نگرد که حقایق از بیرون بر او تحمیل شود و او خود هیچ نقشی در فهم مسائل نداشته باشد بلکه از انسان می‌خواهد در مسیر شناخت، فعال باشد و با تلاش و تفکر خود به حقایق دست یابد. در عقلانیت غیر خودبنیاد، غالباً تنها راه برای دستیابی به حقایق امور، توسل به اصول ثابت اولیه و منطق صوری است. در نگاه صاحبان این نگرش نه تنها حقیقت امری ثابت و مطلق و ابدی است، بلکه فهم ما از آن نیز ثابت و مطلق است. بر این اساس، معرفتی که از فهم حقیقت جهان هستی در زمان معینی در گذشته حاصل شده است، ثابت و به مرور حالت تقدس پیدا می‌کند؛ به همین دلیل، این نوع عقلانیت، فهم جدیدی از حقیقت را بر نمی‌تابد و با تکرار و تنوع برداشت‌ها از حقیقت مخالفت می‌کند.

چنین عقلانیتی تا حد زیادی بر مراجع بیرون از خرد آدمی استوار است. به بیانی دیگر معلوماتی که در اختیار دارد، تصویری ساده از واقعیت و حقیقت است که یا مستقیم و به صورت علم حضوری و یا با واسطه‌ی حواس و فعالیت ذهن یعنی به صورت حصولی، به گونه‌ای منفعلانه، به ادراک وی درآمده است. در این دیدگاه، انسان غالباً در عرصه‌ی شناخت، موجودی غیرفعال است و مفاهیم و حقیقت از بیرون بر او تحمیل می‌شوند و خود تلاشی برای شناخت و فهم حقیقت نمی‌کند. محمد بن زکریا گذشته از آنکه در عرصه علمی به عنوان فاعل شناس فعال بود در عرصه فلسفی نیز به اندیشه مستقل و فارغ از تقلید صرف اعتقاد داشت. بر این اساس، از انتساب فلسفه خود به مکتب خاصی خود اجتناب ورزید؛ چرا که از نظر او با انتساب فلسفه به نحله خاصی و وابستگی ناشی از آن فلسفه، با از دست دادن مهم‌ترین خصلتش یعنی استقلال و آزاد اندیشی ماهیتش را از دست می‌داد.

رازی و نفی تقلید کورکورانه

از دیگر نکات اساسی که رازی را نسبت به دیگر اندیشه‌ورزان تمدن اسلامی برجسته‌تر می‌سازد. رویکرد شکاکانه او به پیشینه معارف موجود است. او به شکلی قاطعانه دستاوردهای علمی گذشتگان را نقد کرد و اعلام کرد که هرکس تشکیک او را در این زمینه نپذیرد را فیلسوف نمی‌داند؛ زیرا سنت فلسفی را کنار گذاشته است. (رازی، ۱۳۷۲: ۱۰) گذشته از آن تقلید کورکورانه از پیشینیان را یکی از موانع بنیادین بر سر راه شکوفایی و کارایی عقل می‌داند که دامنگیر جامعه اسلامی شده است. بنظر می‌رسد برای فهم جایگاه رازی در این زمینه و نشان دادن جایگاه پیشینه تمدن اسلامی در زمینه چنین میاحثی مروری هرچند مختصر بر نگرش اندیش ورزان اروپایی بر اهمیت باشد.

در باب تقلید کورکورانه از پیشینیان از منظر کلی باید گفت دیرینگی و قدمت، اغلب حکم قانون را داشته است ولی این‌طور نیست که هر چیز قدیمی لزوماً خوب و درست هم باشد. این که ما امر خوب و پسندیده را با سنت نیاکان یکی بشماریم، مستلزم پذیرش این باور است که فکر کنیم نیاکان ما از هر جهت از ما و از همه‌ی ابنای بشر برتر و بالاتر بوده‌اند. (اشتراوس، ۱۳۷۵: ۱۰۳) از استدلال‌های مهم در رد تقلید کورکورانه این است که هیچ‌گاه واقعیتهای بدون نفی یا نقد واقعیات قبلی و مخالفت با آن‌ها امکان بروز نمی‌یابد و از آن گذشته هر واقعیتهای جز در تقابل با نقیض خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. (استیرن، ۱۳۸۱: ۳۳)

گذشته از آن، اگر این دیدگاه را بپذیریم که دانش و آگاهی در طول زمان سیر تکاملی دارد، بالطبع هر نسل به لحاظ آگاهی و دانش از نسل قبل از خود در مرتبه‌ی بالاتری قرار می‌گیرد. به بیانی دیگر همان‌طور که انسان که در مسیر ادوار مختلف حیاتش چون کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی و پیری بر تجربیات و دانسته‌هایش افزوده می‌شود، نسل‌های مختلف هم در مسیر تاریخ به مرور دارای آگاهی‌های بیش‌تری نسبت به گذشتگان خود می‌شوند؛ بنابراین تقلید کورکورانه از گذشتگان هیچ مبنای علمی و عقلی ندارد.

در غرب نقد فکری و علمی گذشتگان با فرانسیس بیکن آغاز شد او معتقد بود که پیشینیان با وجود داشتن درایت قوی و فراغت فراوان چون مطالعات متنوع نداشتند، خود را به افکار چند متفکر، مخصوصاً ارسطو مقید می‌کردند و چون با تاریخ طبیعت آن روزگار و پیچیدگی‌های آن آشنایی نداشتند، شبکه‌ی پیچیده و مبهمی از دانش را به وجود آوردند، اما در عصر جدید اعتقاد به عصر طلایی در گذشته

و اعتقاد به گناه ذاتی انسان، جای خود را به اصل پیشرفت و ترقی که لازمه‌ی آن قبول پیشرفت و تعالی بر اساس عقل بود، واگذار کرد. (جی لاسکی، ۱۳۵۳: ۱۴)

دکارت که قاعده‌ی شک و تردید، تلاش و کوشش برای اثبات یا ردّ و یقین را سرلوحه‌ی خود قرار داده، در کتاب گفتار درباره‌ی روش خواستار آن شد که فیلسوفان باید خود را بپیرایند تا به دانش صحیح و سازگار دست یابند. از نظر او بزرگان و اندیشه‌ورزان هر عصر باید از مبالغه در ستایش پیشینیان، خودداری کنند و خود را دست‌کم نگیرند. به اعتقاد او هیچ‌چیز بیش‌تر از مبالغه در ستایش پیشینیان به ترقی و تکامل فکر لطمه نمی‌زند. در آغاز قرن نوزدهم تعامل‌گرایی خوش‌بین‌کننده هم در صدد برآمد تا نشان دهد که انسان در جریان زمان و با تلاش خود توانسته است با کشف حقایق جدید ذهن خود را پرمایه کند و دانش خود را برای رفاه خویش و سعادت عموم به کار گمارد. از دید او ملاحظه‌ی آن‌چه که پیش‌تر بوده و آن‌چه که اکنون هست موجب این اعتقاد می‌شود که انسان مسلماً تکامل را تا حدودی که طبیعت او اقتضا می‌کند، پیش خواهد برد. (بکر، ۱۳۷۱: ۷۳)

مثال‌ها و شواهد تاریخی متعددی وجود دارد که احتمالاً به روشن‌تر شدن ابعاد متنوع بحث کمک می‌کند؛ ازجمله: در اروپای قرون وسطی نظرات دانشمندانی چون افلاطون و ارسطو بدون هرگونه نقدهای بی‌کم‌وکاست، مرجع نهایی اروپاییان محسوب می‌شد. آن‌گاه که بطلمیوس با اتکا به دیدگاه‌های ارسطو در کتاب المجسطی نظریه‌ی زمین مرکزی یا گردش خورشید و سیارات دور زمین را مطرح کرد و با این نظر خود، فهم قوانین حاکم بر کیهان را پیچیده ساخت، اروپاییان تحت تأثیر شخصیت او، بدون هیچ استدلالی به شکلی کورکورانه قرن‌ها از این نظریه دفاع کردند تا این‌که گالیله با مشقات فراوان اشتباه بودن این نظریه را نشان داد و منشأ انقلاب علمی در اروپا گشت. در نگاه جدید ارسطو یا هرکس دیگر ممکن است اشتباه کرده باشد. آزلارد، اندیشه‌ورز اواخر قرون وسطی وضعیت زمانه‌اش را چنین شرح می‌دهد: «نسل من این عیب بزرگ را دارد که هرچه را از جانب امروزیان بپندارد، ردّ می‌کند؛ بنابراین هر فکر تازه‌ای که داشته باشم، اگر بخواهم منتشر کنم به کسی از قدما نسبت می‌دهم و می‌گویم فلان کسی چنین گفته نه من تا من نادان بتوانم افکارم را از مغز خود درآورم». (لوگوف، ۱۳۷۶: ۷۲)

در فرهنگ اسلامی قرن‌ها قبل از اندیشه‌ورزان عصر جدید اروپا، قرآن بحث تقلید به خصوص تبعیت کورکورانه از تفکرات و نگرش‌های دیگران را صراحتاً به چالش کشید. آیات متعددی در قرآن فضای بحث را نشان می‌دهد از جمله در سوره اسراء آیه ۳۶ می‌فرماید: «از آنچه به آن آگاهی نداری پیروی نکن». در سوره احزاب آیه ۶۷ آمده: «می‌گویند از بزرگان اطاعت کردیم و گمراه شدیم». آنچه مشخص است قرآن

اطاعت کورکورانه از پیشینیان، بت ساختن از آنها و مواردی از این دست را مشخصاً رد می‌نماید. با این همه، تا آنجا که به بحث عقل و اندیشه مربوط می‌شود غالب متفکران اسلامی نقد پیشینیان را بر نمی‌تابیدند، تنها معدود دانشمندانی به آن اهتمام ورزیدند. از جمله دانشمندان مسلمان که کورکورانه از پیشینیان تقلید نکردند و به شکستن «بت گذشتگان» پرداختند می‌توان به یحیی النحوی اسکندرانی که در اثر ارزنده‌اش بنام ردود به نقد ارسطو و نیز نقدهای زکریای رازی بر ارسطو و بخصوص جالینوس اشاره کرد. (صفا، ۲۵۳۶: ۱۲۳)

رازی، در مقدمه رساله شکوک علی بطلمیوس بحث عدم قطعیت در علم را مطرح می‌کند. (رازی، ۱۳۷۲: ۶۳) در مقام منتقدی حرفه‌ای و دانشمند ظاهر می‌شود و پس از مطالعه دقیق اثر و ذکر نکات مثبت و ارزشمند آن به مقام علمی جالینوس اعتراف می‌کند مبنی بر اینکه «من با کسی برابر شدم که پیش از هرکسی بر من منت دارد و بیش از هرکس از او سود برده‌ام و بوسیله او راهنمایی شده‌ام». (محقق، ۱۳۶۸: ۲۹۷) و در نهایت تناقضات و اشتباهات او را مورد نقد و بررسی قرار داده است. رازی در پاسخ به مخالفانش که پیشینیان را نقدناپذیر و تبعیت محض از آنان را نشان تواضع علمی می‌دانستند به سادگی عواملی چون احتمال خطا از هرکسی، سهو و غفلت انسان و تکامل علم در مسیر زمان را خاطر نشان می‌سازد. (محقق، ۱۳۶۸: ۳۰۴) او معتقد بود هرکس از اسلاف خود می‌آموزد؛ اما می‌تواند بر سبقت جستن از آنها امیدوار باشد. رازی بخوبی دریافته بود که پذیرش بدون استدلال آراء گذشتگان و تأیید کورکورانه‌ی آن‌ها در غالب موارد باعث ایجاد فضا و منطق راکدکننده‌ای می‌شود که رکود یا عدم تولید تفکرات و نگرش‌های جدید را بدنبال دارد. (رازی، ۱۹۳۹ م: ۳۰۱). درنهایت این دیدگاه را چنین توضیح می‌دهد: «شما باید بدانید که هر فیلسوف بعدی که خود را مجتهدانه، سخت کوشانه و به طور دائم به تحقیق فلسفی متعهد ساخته است، یعنی همان حوزه که مشکلات دقیق پیشینیان او را به بحث و اختلاف وادار کرده است، اگر ذهنی تند و تجربه‌ای فراوان از تفکر و تحقیق در سایر حوزه‌ها داشته باشد، آنچه‌را که آنان می‌فهمیده‌اند خواهد فهمید و حفظ خواهد کرد. با تسلط یافتن سریع بر آنچه متقدمینش می‌دانسته‌اند و با فهم درس‌هایی که داده‌اند، به سهولت بر آنان تفوق خواهد جست. زیرا تحقیق، تفکر و نیروی ابتکار به طریزی اجتناب ناپذیر رو به پیشرفت دارد». (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۳۴۷)

نقش عقل و تجربه در شناخت

در زمینه توجه به جایگاه عقل و تجربه در حوزه‌ی معرفت‌شناسی در تمدن اسلامی زکریای رازی اهمیتی در خور دارد. او وقتی از علم شیمی صحبت می‌کند فهم این دانش را منوط به صرف وقت فراوان و مستمر مشاهده و تجربه می‌داند. (رازی، ۱۳۷۱: ۶۷). این مهم را در علم طب نیز به کار گرفت از نظر او در طب تنها نباید بر رویکرد عقلی اتکاء کرد بلکه به کمک تجربه مشاهدات مستمر و کنترل مداوم بیمار در مسیر صحیح درمان او گام برداشت (رازی، ۱۳۹۷: ۴۰).

عقل‌گرایان یا مکتب اصالت عقل: این نگرش در سیر تاریخی خود با نام اندیشه‌ورزانی چون افلاطون و بعدها رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) و اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م) که معتقد بودند عقل می‌تواند بشر را به سوی معرفت صحیح رهبری کند، گره خورده است. از خصوصیات بارز این مکتب آن است که انسان علاوه بر قوای حسی که مانند حیوانات دیگر دارد، دارای قوه‌ای مخصوص به خویش است به نام عقل، که کار شناسایی را بر عهده دارد. (فولکیه، ۱۳۷۰: ۱۸۹) بر این اساس، مهم‌ترین ادعای طرفداران مکتب اصالت عقل این است که ذهن انسان نیرویی دارد که انسان به وسیله‌ی آن می‌تواند حقایق مختلفی را درباره‌ی عالم هستی، با یقین بشناسد. شناخت عقلی، شناختی است که از طریق تفکر و اندیشه به دست می‌آید و از این رو با ادراکات حسی تفاوت ماهوی دارد.

دیدگاه حسّیون یا تجربه‌گرایان: این دیدگاه که در مقابل اصالت عقل قرار می‌گیرد، در فراز و فرودهای سیر تاریخی خود با چهره‌هایی چون اپیکور، فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م) پیوند می‌خورد که معتقد بودند انسان از طریق حواس می‌تواند به معرفت نائل آید. تجربه‌گرایی در معنای کلی و گسترده، به نظریه‌ای گفته می‌شود که کل معرفت به جهان خارج را برگرفته از تجربه می‌داند.

دیدگاه تلفیقی: در مقابل عقل‌گرایان و حسّ‌گرایان که هر کدام با رویکردی افراطی، یکی از ابزارهای معرفتی یعنی عقل و تجربه را به عنوان تنها راه و وسیله‌ی شناخت قلمداد کرده‌اند، مکتب ترکیبی قرار می‌گیرد که معتقد بود با جمع بین حسّ و عقل می‌توان به معرفت نائل آمد. ارسطو و تا حدی کانت از جمله‌ی متفکران چنین رویکردی هستند. (علوی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۵۱) کانت به عنوان یکی از متفکران تأثیرگذار بر غرب و نماینده‌ی تلاقی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، از يك سو عقل را به عنوان ابزار مهم معرفت‌شناسی می‌پذیرد و معتقد است بدون عقل، شناخت و تمییز اشیاء و اطراف غیرممکن است و از سوی دیگر در برابر عقل‌گرایی موضع انتقادی می‌گیرد. در کتاب نقد عقل محض، شناخت جهان را با

خرد ناب غیر ممکن می‌داند و معتقد است شناخت از طریق عقل محض، سر از توهم و خیال‌پردازی در می‌آورد. از نظر کانت، عقل باید دامن خود را کوتاه کند و به جای نگاه کردن به واقعیت، بر خویش بنگرد. از دیدگاه او رسالت عقل نگاه تحلیلی واقعی نیست بلکه نقد و سنجش خویش است و تنها گزاره‌های علمی از دید او گزاره‌های محسوس و آزمون‌پذیر هستند.

مدت‌ها قبل از غرب در تمدن اسلامی و به تبع آن متفکرانی چون زکریا در مسیر شناخت و کسب معرفت بر هر دوی عقل و تجربه تأکید داشتند. در زمینه نقش تجربه یکی از عللی که باعث شد رازی دانش‌های پیشینیان و کتاب‌های آنان را به دیده بی‌اعتباری بنگرد همین عدم اتکای آنان به تجربه و آزمایش است. بر این اساس او معتقد است تجربه‌ها و آزمایش‌هایی که یک نفر در زندگی کوتاه خود بدست آورده از همه آنها متقن‌تر است. همچنین او تجربیات و آزمایش‌ها را بر استدلال‌های منطقی که فاقد آزمایش هست ترجیح دهد. (دبور، ۱۳۶۲: ۸۳) در اثر همین اتکای تجربی زکریا بود که باعث شد در نقد کتاب شکوک علی بطلمیوس نسبت به درستی برخی آراء آن شک کند. آنطور که از منابع تاریخی بر می‌آید اغلب آثار رازی در زمینه پزشکی حاصل تجارب و آزمایش‌هایی است که وی در بیمارستان‌ها به عمل آورده است (نجم‌آبادی، ۱۳۷۱: ۱۲۲). یکی از نتایج رویکرد عقلی و تجربی زکریا مبارزه با جهل و خرافات بود. در یکی از آثارش اشاره می‌کند که برای رها کردن علم کیمیا از خرافات ناگزیر دوازده کتاب در زمینه کیمیا می‌نویسد و سپس کتاب سر الاسرار را که کاملاً رویکرد علمی و تجربی دارد را می‌نگارد. (رازی، ۱۳۴۹: ۲۲) علت اینکه مخالفانی چون کعبی بلخی بر او ایراد می‌گیرند که با وجود ادعایش مبنی بر تبحر در علم کیمیا ده درهم جهیزیه همسرش را هم نتوانسته بدهد یا با وجود ادعای نجوم و علم به کائنات گرفتار مصیبت‌های شدیدی شده است. (نجم‌آبادی، ۱۳۷۱: ۳۱) به تفاوت رویکرد آنها بر می‌گردد. نگرش کعبی و بسیاری از مخالفان رازی نسبت به کیمیا و نجوم در قالب علوم غریبه و مباحثی چون جادوگری و طالع بینی پیوند خورده بود که با توجه به شرایط مشاغلی پرسود به حساب می‌آمد، اما رازی به نجوم و کیمیا به عنوان علوم طبیعی، رویکرد علمی و تجربی داشته است. (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۳۵۶)

زکریای رازی و نگرش‌های عقل‌ستیز

هر چند رازی در عصر طلایی تمدن اسلامی می‌زیست که حاصل مواردی چون تعالیم والای اسلام، مناسبات مسلمانان با تمدن‌های دیگر، تسامح نسبی خلافت عباسی و نیز جریان‌های عقلانی چون معتزله

بود، اما زمینه‌های انحطاط نیز آرام آرام چهره می‌نمود. ازجمله این جریان‌ها اشاعره بودند که قائل به تعارض علوم نقلی و عقلی شدند و ضمن بی‌توجهی به علوم عملی مفید، از در مخالفت با علوم عقلی درآمدند و حتی تدریس این علوم را ممنوع ساختند که این رویداد بر افول تمدن اسلامی تأثیری اساسی گذاشت. (گلشنی، ۱۳۹۰: ۱۳) نحله‌هایی چون تصوف ضمن تأکید بر شناخت با عشق و دل و با ابزارهایی چون کشف و مراقبه، به عدم کفایت عقل و استدلال برای درک حقایق بسنده نکردند بلکه آن را مانعی بر سر راه دستیابی به حقیقت قلمداد نمودند. (گلشنی، ۱۳۹۰: ۱۳)

دنیاستیزی و دنیاگریزی گروه‌هایی چون عبّاد، زهّاد و نساك که نگرش آن‌ها به رهبانیت مسیحی و ریاضت هندی شبیه‌تر بود تا اسلام، با اصل مسؤولیت و تعهدپذیری انسان در اسلام در تضاد بود. از منظر گروه‌های دنیاستیزی چون بخشی از صوفیان، عبّاد، زهّاد و نساك منحرف شده از مسیر واقعی اسلام عقل به عنوان منبع مهم شناخت و رکن مهم تمدن و پیشرفت در نزد آن‌ها نه فقط جایگاهی نداشت که مدام تحقیر می‌شد. علم، منبع دیگر شناخت و رکن بسیار مهم تحولات تمدنی و توسعه‌ی جامعه‌ی بشری به معرفتی محدود به مسائل شهودی و عشق که بسان تجربه‌ی شخصی فرد می‌نمود، منجر می‌شد. مروری بر آثار رازی بیانگر آن است که به شکل صریح با این نوع تفکرات مخالفت می‌نماید. هنگامی که متهم شد که از سیره سقراط تبعیت نمی‌کند مبنی بر اینکه «دعوت ملوک را به استخفاف رد می‌کرد، طعام لذیذ نمی‌خورد و جامه فاخر نمی‌پوشید، در بند ساختن خانه و گرد کردن توشه و تولید مثل نبود، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمه لهُو دور می‌جست بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود در جامه‌ای ژنده قناعت می‌ورزید». (محقق: ۱۳۶۸: ۲۱۵) او در پاسخ به نکاتی اشاره می‌کند: یکی آنکه سقراط تنها در مرحله‌ای از زندگی این رویه را داشت و مخالفانش برای تحت فشار قرار دادن او، آن بخشی از زندگی سقراط که پی به افراط خود برد و از آن رویه که «درحقیقت سزاوار ملامت و موجب خرابی عالم و انقطاع نسل عدول کرد». (محقق: ۱۳۶۸: ۲۱۷) را پوشیده نگاهداشتند. او که برای انسان و اندیشه آزاد او ارزش فراوانی قائل است به تفاوت سلايق انسان‌ها می‌پردازد. برغم اعتقاد به تعادل در زندگی، این را قبول ندارد که مثلاً چون ارسطو در بیابان زندگی کرده و لباس ژنده می‌پوشیده همه از او تقلید کنند. در نهایت رازی معتقد است همانطور که آزار رسانیدن به حیوانات و همنوع کار درستی نیست آزار رساندن به خود و چشم‌پوشی از مواهب دنیا نیز کار درستی نیست. نتیجه آنکه اعمالی چون در آتش انداختن خود بر آتش جهت تقرب خدا در هند، روش مانویه در گرسنگی کشیدن و تشنگی کشیدن برای غلبه بر نفس و نیز رهبانیت عیسویان و نیز پوشیدن لباس درشت و خوردن غذاهای ناگوار مواردی از

این قبیل را در میان مسلمان را غیر عقلانی شمرده است. (محقق: ۱۳۶۸: ۲۲۱) با این همه، در نهایت می‌توان گفت که در دنیای اسلام متعاقب رازی پیروزی با جریان عقل ستیز بود و بتدریج با مواردی چون کنار گذاشته شدن تحقیق و تدبیر علمی، محدود گردیدن دایره عقل، تقلید بدون اجتهاد، دانشمندانی چون زکریا حکم سیمرخ و کیمیا یافتند. (صفا، ۲۵۳۶: ۱۳۵)

نتیجه‌گیری

تأکیدات قرآن و احادیث مکرر بیانگر آن است که اسلام آیین خرد و عقلانیت است و عقل به عنوان هدیه الهی جایگاه والایی در راهنمایی انسان و کسب معرفت دارد. همچنین، عقل به عنوان مرکز شعور و اندیشه انسان ابزاری جهت تشخیص نیک و بد و شناخت آنچه که باعث سعادت انسان می‌شود به حساب می‌آید. در این میان، ابوبکر محمدبن زکریای رازی از متفکران برجسته و شاید منحصر به فرد عصر طلایی تمدن اسلامی است که جایگاه والایی برای عقل به عنوان هدیه الهی در راهنمایی انسان و کسب معرفت صحیح قائل بود. نکته مهم آنکه نامبرده با تشریح صورت‌بندی‌های مختلف عقل و شناخت موانع بر سر راه آن درصدد بکارگیری عملی آن برای سعادت فرد و جامعه برآمد. از نظر او، بکارگیری عقل استدلالی، عقلانیت انتقادی و عقل خود بنیاد صرف‌نظر از نقدهایی که بر آنها شده زمینه ساز تحولات فکری اساسی در جوامع می‌گردید. همچنین رازی قرن‌ها قبل از اندیشه‌ورزان عصر جدید به گونه‌ای کاملاً مستدل تقلید کورکورانه از دانشمندان و حکمای پیش از خود را از موانع مهم نوزایی و پیدایش نگرش‌ها و کشفیات جدید دانست و به شیوه‌ای کاملاً علمی به مقابله با این طرز تفکر پرداخت. مبارزه با جریان‌های عقل ستیزی که در مواردی تحت عنوان زهد و کناره‌گیری یا بی‌توجهی به دنیا از عقلانیت اسلام فاصله گرفته بودند، از اقدامات بسیار مهم او به حساب می‌آید. در نهایت او در زمره معدود دانشمندانی قرار می‌گیرد که کوشید با تلفیق تجربه و آزمایش با عقل به شناخت جامع در حوزه معرفت‌شناسی نائل آید.

کتابنامه

قرآن کریم.

آمدی، عبدالواحد بن محمد (بی تا). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
استیرن، فرانسوا (۱۳۸۱). خشونت و قدرت، ترجمه بهنام جعفری، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه.

- اشتراوس، لنو (۱۳۷۵). حقوق طبیعی و تاریخ، باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.
- افتخاری، سید رضا (۱۳۸۸). «سیر تحول عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در جهان اسلام و تأثیر تاریخی آن در شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی»، فصلنامه فقه و تاریخ تمدن، س ۶، ش ۲۲، صص ۳۵-۹.
- پیترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۷). ایمان و عقل فلسفه دین، ترجمه حسین کیانی، تهران، آشیانه کتاب.
- جی لاسکی، هارولد (۱۳۵۳). سیر آزادی در اروپا، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران، شرکت انتشارات جیبی.
- دبور، ت. ج (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران، موسسه مطبوعاتی عطایی.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۴۹). سر الاسرار، ترجمه حسنعلی شیبانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۱). مدخل التعلیمی، به اهتمام حسنعلی شیبانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۲). الشکوک علی الجالینوس، زیر نظر مهدی محقق و سید نقیب العطاس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۹). طب الروحانی، تهران، سازمان انجمن اولیا و مربیان.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۹۷ ق). اخلاق الطیب، تصحیح محمد لطیف العبد، قاهره، مکتبه دار التراث.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۹۳۹ م). المناظرات بین الرازیین ذیل رسائل الفلسفیه، تصحیح پاول کراس، قاهره، جامعه الفواد الاول.
- شریف، میر محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین (۱۳۹۱). علل الشرایع، ترجمه سید محمد جواد ذهنی تهرانی، تهران، نشر هادی.
- صفا، ذبیح‌الله (۲۵۳۶). تاریخ علوم عقلی، تهران، امیرکبیر، ج ۱.
- طرفداری، منصور (۱۳۹۴). درآمدی بر مبانی تمدن و توسعه، یزد، انتشارات اندیشمندان.
- علوی‌لنگرودی، کاظم (۱۳۹۰). تربیت عقلانی در نهج‌البلاغه، یزد، انتشارات دانشگاه یزد.
- فضل‌الله نژاد بهمنیری، محمد هادی (۱۳۹۹). «عقل اخلاقی از منظر دو حکیم رازی»، فصلنامه فرهنگ پژوهش، س ۱۳، ش ۴۴، صص ۱۰۴-۸۵.
- فولکیه، پل (۱۳۷۰). مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۰). از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گنجور، مهدی (۱۳۹۷). «گونه‌شناسی عقلانیت دو حکیم رازی؛ تلاقی «عقلگرایی خودبنیاد» زکریای رازی با «عقلانیت وحیانی» ابوحاتم رازی»، فصلنامه تاریخ فلسفه، س ۹، ش ۱، صص ۱۵۲-۱۱۹.
- لوگوف، ژان (۱۳۷۶). روشنفکران در قرون وسطی. ترجمه حسن افشار، تهران، انتشارات مرکز.

- ماحوزي، رضا (زمستان ۱۳۸۸ و بهار و تابستان ۱۳۸۹). «عقل جزئی و کلی در اندیشه مولانا؛ تحلیلی موضوعی با نظر به کتاب مثنوی معنوی»، پژوهشنامه ادب حماسی، س ۶-۵، ش ۹، صص ۳۱۶-۳۰۲.
- محقق، مهدي (۱۳۶۸). محمد بن زکریای رازی فیلسوف ري، تهران، نشر نی.
- محمدي ری شهری، محمد (۱۳۸۶). میزان الحکمه، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث، ج ۷.
- محمدي ري شهری، محمد (۱۳۸۵). دانش نامه عقاید اسلامي، قم، موسسه علمي و فرهنگي دارالحديث، ج ۱.
- متولی امامی، سید محمد حسین (۱۳۹۸). «منزلت عقل فقهی در تمدن سازی نوین اسلامی»، فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، پاییز و زمستان، ش ۴، صص ۲۶-۱.
- معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر.
- نجم آبادي، محمود (۱۳۷۱). محمد بن زکریای رازی، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی.
- نصر، حسین و ولیم، الیور (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از اساتید فلسفه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱.
- نوري، حسین بن محمدتقي (بی تا). مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت (ع)، دارالاحیاء التراث، ج ۱۱.
- واعظي، علي (۱۳۸۵). «عقل گرایی انتقادی و نقد آن»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۵۹، صص ۹۱-۱۰۵.



نقش آیسکو در فعالیت‌ها و راهبردهای فرهنگی-تمدنی سازمان همکاری اسلامی

سید شجاع حسین حسینی^۱ / مرتضی شیرودی^۲
(۱۲۰-۱۰۰)

چکیده

سازمان کنفرانس اسلامی (تأسیس ۱۹۶۹ م/ ۱۳۴۸ ش) که در سال ۲۰۱۱ م/ ۱۳۹۰ ش به سازمان همکاری اسلامی تغییر نام داد، بیش از آن که در عرصه فرهنگی-تمدنی به فعالیت پردازد، به یک سازمان سیاسی تبدیل شد اما با عنایت به ماهیت و سابقه فرهنگی-تمدنی کشورهای اسلامی عضو سازمان و ضرورت روز افزون اقدامات غیرسیاسی سازنده و پیش‌برنده در زمینه‌های اجتماعی نیاز به تأسیس یک سازمان فرهنگی-تمدنی در کشورهای اسلامی ذیل سازمان همکاری اسلامی چنان بالا گرفت که در سال ۱۹۸۲ م/ ۱۳۶۱ ش به تأسیس سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی اسلامی (آیسکو) منجر شد اما آیا این سازمان در ایفای نقش فرهنگی-تمدنی خود موفق بوده است؟ مقاله حاضر می‌کوشد با معرفی آیسکو در بخش اهداف، مأموریت‌ها (فعالیت‌ها) و تبیین سیاست‌ها و راهبردهای سازمان به سؤال مذکور پاسخ دهد. روش مقاله برای دستیابی به پاسخ سؤال، تاریخی، توصیفی و تحلیلی مبتنی بر روش‌شناسی اجتماعی‌گرایی است. یافته‌های مقاله عبارت است از: وجود تضادهای مختلف در کشورهای اسلامی از جمله اختلافات سیاسی و نیز، دخالت‌های کشورهای غربی چون اسرائیل و آمریکا و تأثیرپذیری آیسکو از فضای سیاسی سازمان همکاری اسلامی مانع از تحقق کامل اهداف سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی اسلامی شده ولی ظرفیت‌ها و توانمندیهای آیسکو امیدهای جدیدی را جهت فعالیت‌ها و راهبردهای فرهنگی-تمدنی سازمان همکاری اسلامی پدید آورده است.

واژه‌های کلیدی: سازمان همکاری اسلامی، سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی اسلامی، آیسکو، فرهنگ و تمدن.

۱. دکتری تاریخ معاصر کشورهای اسلامی، جامعه المصطفی (ص)، قم، ایران. sah2595@gmail.com

۲. دانشیار گروه تمدن و سیاست اسلامی، مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
shiroudi@mpete.ir

مقدمه

سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی اسلامی (آیسکو)^۱ با هدف ایجاد یک سازمان بین‌المللی در زمینه آموزش، علوم و فرهنگ در سال ۱۹۸۲ / ۱۳۶۱ رسماً تأسیس شد. این سازمان با هدف تحکیم همبستگی و همکاری میان جوامع اسلامی و با اساس‌نامه‌ای با همین هدف در قالب اصول سعه صدر و ارزش‌های والای اسلام تأسیس گردید. اهداف کلی سازمان آیسکو عبارتند از:

- تقویت، ارتقاء و تحکیم همکاری در زمینه‌های آموزش، علمی، فرهنگ و ارتباطات و هم‌چنین توسعه و ارتقای این زمینه‌ها در پرتو ارزش‌ها و آرمان‌های انسانی اسلامی و در چارچوب تمدن جهانی اسلام.
- تبلیغ و نشان دادن چهره واقعی اسلام و فرهنگ اسلامی، ترویج گفت و گوی میان تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و مذاهب و تلاش و فعالیت به منظور گسترش ارزش‌های عدالت و صلح به همراه اصول آزادی و حقوق بشر براساس چشم‌انداز تمدنی اسلام.
- کمک به تحقق صلح و امنیت جهانی با استفاده از شیوه‌های گوناگون به ویژه با استفاده از آموزش علوم، فرهنگ و ارتباطات و تحکیم تفاهم میان ملت‌های درون و بیرون از کشورهای عضو.
- حمایت از جنبه‌های تنوع فرهنگی در کشورهای عضو و تشویق به تعامل فرهنگی، حفظ هویت فرهنگی و حفاظت از استقلال اندیشه.
- حاکمیت تکامل‌گرایی و ایجاد هماهنگی میان مؤسسه‌های تخصصی سازمان همکاری اسلامی در حوزه‌های آموزش، علوم، فرهنگ و ارتباطات و کشورهای عضو آیسکو و تقویت همکاری و مشارکت با مؤسسه‌های مشابه دولتی و غیردولتی با منافع مشترک در درون و بیرون از کشورهای عضو.
- استفاده بیش‌تر از فرهنگ اسلامی با تأکید بر ویژگی‌های آن و تبلیغ تمایلات آن در مطالعات فکری، پژوهش‌های علمی و برنامه‌های آموزشی.
- تلاش به منظور ایجاد تکامل متقابل و هماهنگی میان نظام‌های آموزشی کشورهای عضو.
- حمایت از فعالیت‌های آموزشی، علمی و فرهنگی مؤسسه‌های مسلمانان در کشورهای غیر عضو آیسکو.

سازمان آیسکو دارای سه رکن اصلی به شرح زیر است:

۱. مجمع عمومی
۲. شورای اجرایی

۳. اداره کل

هم‌چنین این سازمان دارای چندین رکن فرعی است که عبارتند از:

- ۱- فدراسیون دانشگاه‌های جهان اسلام^۱
- ۲- نهاد اسلامی اخلاقیات در علوم و فناوری^۲
- ۳- مرکز ترویج تحقیقات علمی آیسسکو (کریمی، ۱۳۹۰: ۶۲)

ادبیات موضوع

نگارندگان با بررسی اجمالی و گاه تفصیلی بیش از صد منبع مرتبط به موضوع مقاله، به دسته بندی زیر در پیشینه این تحقیق دست یافته است:

الف- منابع مرتبط به کلیات و مفاهیم مانند: کتاب کاستی‌های و بایسته‌های فرهنگی جهان اسلام اثر شوشتری؛

ب- منابع مرتبط به فرهنگ مانند: کتاب مبانی استراتژی فرهنگی از دیدگاه امام علی (ع) اثر بابایی؛

ج- منابع مرتبط به سازمان همکاری اسلامی مانند: کتاب سازمان کنفرانس اسلامی از یحیی فوزی؛

د- اسناد مربوط به سازمان همکاری اسلامی: اسناد متعدد و متنوعی از سازمان همکاری اسلامی وجود دارد که به صورت غیرمستقیم می‌تواند در مقاله مورد استفاده قرار گیرد از جمله:

بیانیه‌های دبیرخانه سازمان کنفرانس اسلامی در موارد مختلف؛

بیانیه‌های ستاد ریاست سازمان کنفرانس اسلامی در موارد متعدد؛

طرح راهبردی تکافل و همکاری فرهنگی در خدمت مسائل توسعه‌ای و تمدنی آیسسکو؛

پژوهش‌های انجام شده در مورد این تحقیق، درباره مفردات آن است و به صورت ترکیبی تحقیق مستقلی

در این زمینه تا آن‌جا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، انجام نگرفته است لذا جای خالی چنین تحقیقی احساس می‌گردد.

1. The Federation of Universities of The Islamic World (FUIW)

2. IBEST

زمینه‌گرایی اجتماعی به مثابه روش

جامعه‌گرایی با زمینه‌گرایی در معنا هم‌افزایند و هر دو، از مکاتب مهم غرب امروز به شمار می‌روند. این مکتب، لیبرالیسم را به چالش کشیده و آن را با انتقادات جدی مواجه کرده است. جامعه‌گرایی یعنی: اعتقاد به این باور که خود انسان و فرد انسانی به وسیله جامعه‌ای که اعضای آن زیاد است، تعریف و تبیین می‌شود. به عقیده جامعه‌گرایان، سرگذشت زندگی هر انسان همواره در سرگذشت جماعتی رقم خورده است که شکل دهنده هویت افراد است. (آشوری، ۱۳۷۹: ۵۶) این عوامل رقم زننده، ممکن است خانواده، شهر، قبیله، ملت، حزب یا سازمان خاص باشند. متفکران اجتماع‌گرا، مبانی اخلاقی و سیاسی جامعه را متأثر از زمینه‌های فرهنگ و تاریخ آن جامعه می‌دانند، به همین دلیل است که به آن‌ها زمینه‌گرا نیز می‌گویند، لذا این تفکر، از این جهت در مقابل بنیان‌گرایی قرار دارد. لیبرالیست‌ها در واقع بنیان‌گرا هستند. (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۸۷)

لیبرالیسم ارزش‌های لیبرالی را متکی به خرد انسانی می‌داند و می‌خواهد آن‌ها را به تمامی جوامع، بدون در نظر گرفتن سنت‌ها و ارزش‌های خاص آن، تعمیم دهد. یکی از مهم‌ترین نقطه‌های چالش میان این اندیشه‌ها و فلسفه لیبرالیسم در همین نقطه است. زمینه‌گرایی و جامعه‌گرایی را می‌توان حد واسط و بینابین جهان‌شمولی و عام‌نگری بنیان‌گراها و نسبی‌گرای پست مدرن تلقی کرد. (پاکباز، ۱۳۷۸: ۳۲) در واقع، بسیاری از متفکران در عین مخالفت با نسبیت مطلق و افراطی پست مدرنیستی به نوعی از نسبیت اعتقاد دارند. از مهم‌ترین متفکران این گونه اندیشه می‌توان به مک اینتایر^۱ (تولد: ۱۳۰۸/۱۹۲۹) و چارلز تیلور^۲ (تولد: ۱۳۱۰/۱۹۳۱) اشاره کرد. متفکران این مکتب از منتقدان مدرنیسم‌اند اما وجه فرهنگی آنان بیش از وجه سیاسی آنان است.

اجتماع‌گرایان، مخالف تکیه کردن بر ارزش‌های فردی و شخصی و مخالف نادیده گرفتن شوون اجتماعی است. (سووه، ۱۳۵۴: ۴۱) از دیگر عقاید آنان عبارت است از: انسان نمی‌تواند به شکل مستقل تصویری از خود داشته باشد. تصویر کامل انسان از خود نمی‌تواند از غایات و اهداف جامعه جدا باشد. انسان با خصوصیت‌های اجتماعی آمیخته شده و این خصوصیات جزئی از فرد محسوب می‌شود. اجتماع‌گرایان با خردگرایی و فردگرایی افراطی بر خاسته از عصر روشنگری، مخالف‌اند (علی بابایی، ۱۳۶۵: ۵۶) زیرا: فردگرایی افراطی و خردگرایی افراطی به خصوصیات فرهنگی و اجتماعی بی

1. Alasdair MacIntyre

2. Charles Taylor

اعتنا هستند. اجتماع‌گرایان مخالف هر گونه تلاش کل‌گرایانه‌اند و تعمیم آن را ناصواب و مقرون به شکست می‌دانند. در نظر آنان، اجتماع، تجسمی از روح است البته تجسمی کامل‌تر از فرد. آنان با بی-توجهی به حقوق اجتماعات که در لیبرالیسم وجود دارد، مخالف‌اند. اجتماع‌گرایان می‌گویند نمی‌توان به پشتوانه عقلانیت به اصول عام و جهان شمول دست یافت. آن‌ها شعار اصلی‌شان این است: انسان موجودی اجتماعی است و هویت و ماهیت او وابسته به وجودش در جامعه و در گرو روابط و پیوندها و داد و ستدهای اجتماعی اوست. (علی زاده، ۱۳۷۷: ۹۶)

آیسسکو و ارتقاء همبستگی‌های فرهنگی-تمدنی

الف- تاریخچه فعالیت‌های سازمان آموزشی، علمی فرهنگی اسلامی در ارتقاء همبستگی: وحدت منطقه‌ای آرمانی است که از دیرباز الهام‌بخش جنبش‌های فکری بوده و فلاسفه به منظور نیل به وحدت بشر و با تکیه بر نظریه‌های اجتماعی حاصل از قانون طبیعت و تعلیمات مذهبی، تشکیل جوامع بزرگ را ضروری می‌دانستند. افلاطون^۱ تشکیل جامعه را برای همکاری و رفع نیازهای بشری ضروری می‌دانست. ابن خلدون بر این باور بود که بدون همبستگی، تعاون و همکاری، ادامه جامعه میسر نخواهد بود و آدمیان محکوم به همراهی و همیاری در جامعه‌اند. او عقیده داشت رویکرد و گرایش انسان و آدم به جمع و اجتماع بعد از تأمین و برآورده شدن نیازهای نخستین مادی، نیاز به امنیت و دور ماندن و مصون بودن از خطرات، آسیب‌ها و تهدیدات پیرامون و متجاوزان است. ژان ژاک روسو^۲ (مرگ: ۱۷۷۸/۱۱۶۶) اندیشه خیر مشترک برای افراد جامعه را در رساله قرارداد اجتماعی مطرح کرده و معتقد است که برای دستیابی به آن، همگان باید در کنار یکدیگر و با هم تلاش کنند. (کاضمی، ۱۳۷۰: ۲۲)

از این رو، سازمان آیسسکو با هدف تحکیم همکاری و تبادل تجربیات آموزشی، علمی و فرهنگی بین اعضا، پیاده کردن فرهنگ اسلامی در برنامه‌های درسی مقاطع مختلف آموزشی، احیا و حفاظت از فرهنگ اصیل اسلامی و حمایت از هویت اسلامی مسلمانان مقیم غرب تأسیس گردید. این سازمان در راستای اهداف خود در زمینه ارتقای همبستگی میان کشورهای اسلامی در قالب سازمان همکاری اسلامی تلاش‌های متعددی انجام داده است که در ادامه به بررسی نقش و عملکرد این سازمان در زمینه تحقق وحدت و ارتقاء همبستگی کشورهای اسلامی خواهیم پرداخت.

1. platon

2. Jean-Jacques Rousseau

ب- دیگر اقدامات سازمان آیسکو در زمینه ارتقاء همبستگی: از اقدامات سازمان آیسکو در ارتقای همبستگی کشورهای اسلامی در قالب سازمان همکاری اسلامی، می‌توان به تشکیل شورای مشورتی به منظور اجرای راهبرد فرهنگی جهان اسلام، در دومین نشست وزرای فرهنگ کشورهای اسلامی، نام برد. از آن جایی که تحکیم و تقویت هویت فرهنگی اسلامی از اهداف مهم سازمان آیسکو می‌باشد و جهت‌گیری جدید این هدف از طریق تنوع فرهنگی است، آیسکو در چهارمین نشست وزرای فرهنگ کشورهای اسلامی که در اکتبر ۲۰۰۸ / مهر ۱۳۸۷ در باکوی آذربایجان برگزار شد، «بیانیه تنوع فرهنگی اسلامی» را تصویب کرد و در همین نشست «پایتخت‌های فرهنگی جهان اسلام» تا سال ۲۰۱۵ / ۱۳۹۴ تعیین شدند. (ISESCO:2007,44)

بیانیه تنوع فرهنگی اسلامی ضمن به رسمیت شناختن همه فرهنگ‌ها، بر ضرورت تعامل فعال با دیگر تمدن‌ها تأکید کرد. در ماده چهار این بیانیه آمده است: فرهنگ و تمدن اسلامی به مثابه سرمایه و ذخایر تاریخی پیشرفت، دانش، خلاقیت و عمل است و همیشه به تنوع و تکرار احترام نهاده و با آن‌ها ارتباط داشته است. تنوع تمدن‌ها و فرهنگ‌های متعدد و هم‌زیستی آن‌ها در دنیای اسلام، علی‌رغم زبان‌ها، نژادها، قوم‌ها و ... بهترین نشانه و گواه تاریخی برای فرهنگ سعه‌صدر و گفتگو است که اسلام همیشه و در بازه‌های زمانی مختلف خواهان آن بوده است. در بیانیه تنوع فرهنگی، به ضرورت تعامل کشورهای اسلامی و به‌طور کلی فرهنگ و تمدن اسلامی با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها اشاره گشته و به برداشت صحیح اسلامی از حقوق بشر و فرهنگ عدالت و صلح تأکید شده است: ملت‌های مسلمان مجدداً همانند همیشه تعهد خود را به عدالت، فرهنگ، سعه‌صدر و صلح اعلان می‌کنند... صلح دربردارنده احترام به حقوق احاد بشر، اراده و عزم جمعی و واقعی به هم‌زیستی برپایه ارزش‌های مشترک همه انسان‌ها و اجرای حقوق بشر برای پاس‌داشت از فرهنگ‌ها، هویت‌ها و تمدن‌های مربوطه است که به سهم خود به ارتقای میراث تمدنی و فرهنگی همه انسان‌ها منجر خواهد شد. (راهبرد فرهنگی جهان اسلام، ۱۳۸۰: ۷۸) در حقیقت توجه آیسکو به تحکیم و تقویت هویت اسلامی و تأیید تنوع فرهنگی، پاسخی به چالش‌های گوناگون مانند پیامدهای جهانی شدن و تهاجم گسترده علیه اسلام و فرهنگ اسلامی بود.

یک- ارتقاء همبستگی از طریق راهکار فرهنگی: همبستگی اسلامی در حوزه‌های فرهنگ با سازماندهی گفت و گو میان کشورهای اسلامی تقویت می‌گردد، و این مهم با اجرای راهکار تقریب مذاهب اسلامی و راهکار همبستگی فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود؛ از این‌رو، سازمان آیسکو در برنامه‌های میان مدت

۲۰۰۹-۲۰۰۱ / ۱۳۸۸-۱۳۷۹ و ۲۰۱۸-۲۰۱۰ / ۱۳۹۷-۱۳۸۹ به ارتقای گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها توجه داشته است و به منظور کاهش فاصله تمدن، فرهنگ و علم میان مسلمانان و ملل دیگر، از جوامع و اقلیت‌های مسلمان خارج از کشورهای اسلامی حمایت می‌کند، هم‌چنین به منظور ارتقای همبستگی کشورهای اسلامی، تنوع فرهنگی میان کشورهای اسلامی نیز، مورد توجه آیسسکو می‌باشد؛ چرا که با وجود اصول و اهداف متعالی یکسانی که همه آن‌ها از فرهنگ اسلامی واحد سرچشمه می‌گیرد و با وجود وحدت در میان تمدن اسلامی، اما به سبب فقه و حقوق، نوسازی و احترام به آراء و عقیده دیگران، شعب فرهنگی و تمدن متنوعی در میان جوامع اسلامی حاکم است، از این‌رو، چالش‌های تمدنی و فرهنگی در کشورهای عضو، نیازمند تشکیل فرهنگ اسلامی است و برای رسیدن به اهداف مورد نظر بر اجرای راه‌کارهای فرهنگی جهان اسلام و مذاهب اسلامی، بر بیانیه تنوع فرهنگی اسلامی تأکید داشته است. هدف سازمان آیسسکو از ارتقای همبستگی میان کشورهای اسلامی، تحقق ارزش‌های امت اسلامی، کمک اغنیا به فقرا، کمک توانمندان به ناتوان‌ها است. (قربانی شیخ نشین سیمبر، ۱۳۹۰: ۹۱)

به علاوه، سازمان آیسسکو به منظور دستیابی به هدف گفت‌وگوی فرهنگی و ارتقای همبستگی میان مسلمانان بر استفاده از راهبرد تقریب مذاهب اسلامی که سمت و سیاق آن وحدت و راهبرد همبستگی فرهنگی اسلامی که پیرامون محور تنوع است، تأکید می‌کند و به منظور اجرای این برنامه از استراتژی‌ها و روش‌هایی مانند سازماندهی اردوهای کودکان و جوانان، سفرهای زیارتی برای کودکان مسلمان به کشورهای اسلامی، سمپوزیوم (همایش) های بین‌المللی با ویژگی تنوع فرهنگی و تولید مطالب سمعی و بصری استفاده کرده و به منظور غنی‌سازی گفت و گوی فرهنگی و ارتقای همبستگی، فعالیت‌هایی مبتنی بر تحکیم دانشمندان مسلمان، مؤسسه‌های دانشگاهی، مراکز فرهنگی و سایر گروه‌ها با هدف افزایش کیفیت اقدامات فرهنگ اسلامی در زمینه رهبری تولیدات، انتشارات، توزیع و کسب قدرت رقابت و محافظت از هویت فرهنگی در مقابل تمامی اشکال سیطره داشته است. (ام. کالینز، ۱۳۷۰: ۲۷۶ و موثقی، ۱۳۹۴: ۲۵۱) این سازمان با اهدای جوایز و پاداش به مؤسسات و افرادی که در این زمینه فعالیت می‌کنند و با سازماندهی کاروان‌های فرهنگی، برگزاری نمایشگاه‌های هنری، همکاری با شبکه‌های ماهواره‌ای و شبکه‌های الکترونیکی برای نشان دادن تنوع فرهنگی، بر غنی‌سازی تنوع و تقویت خود در توسعه همه جانبه و پایدار و در راستای دستورالعمل‌های برنامه میان مدت ۲۰۰۹-۲۰۰۱ / ۱۳۸۸-۱۳۷۹ تأکید کرده است. (کریمی، ۱۳۹۰: ۹۵)

دوم- به کارگیری راهبرد تقریب میان مذاهب اسلامی: از دیگر فعالیت‌های این سازمان، می‌توان به «راهبرد تقریب میان مذهب اسلامی» اشاره کرد که بر دو منبع اصلی قرآن و احادیث و سپس بر اصل مشترک و وحدت بخش و تقویت کننده هستی امت اسلامی استوار است، اشاره کرد. به بیان دیگر، این راهبرد به منظور کاهش میزان اختلاف‌های مذهبی و تحقق بخشیدن به اهداف والای جهان اسلام و جلوگیری از سوء استفاده دشمنان از پاره‌ای مسائل موجود و به منظور رؤیاریبی با حملات پیوسته دشمنان اسلام تدوین گردیده است و از اهداف آن، بررسی و تبیین دلایل اختلافات مذهبی و نمایش نقاط اختلاف است تا با مراجعه به منابع اصلی و صحیح و با یافتن راه‌های علمی و عملی، انسجام و یک‌پارچگی به جهان اسلام بازگردانده شود و همبستگی میان کشورهای اسلامی ارتقاء یابد. در حقیقت، راهبرد تقریب میان مذاهب اسلامی کاهش گستره اختلافات میان مذاهب فقهی و اثبات این موضوع است که مذاهب فرقه‌های اسلامی بر سر اصول شریعت موجود در قرآن و روایات صحیح پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله هرگز اختلاف ندارند و اختلاف‌ها تنها به دلیل اجتهادها و نظریاتی است که فقها و مجتهدان مذاهب استفاده کرده‌اند و هم‌چنین هدف از تقریب، ادغام مذاهب موجود یا برکنار کردن برخی از مذاهب نیست و بر این موضوع که نقاط مشترک و موافق میان مذاهب بر موضوعات فقهی بسیار بیشتر از اختلافات است، تأکید می‌کند. از این‌رو، لازمه تقریب کاهش تفرقه میان پیروان مذاهب و همبستگی اسلامی است که خود به ارتقای همبستگی میان کشورهای اسلامی می‌انجامد.

(ISESCO:2009:3)

برنامه وحدت و تنوع فرهنگ اسلامی آیسکو پس از تصویب بیانیه اسلامی تنوع فرهنگی، به عنوان سند مرجع این حوزه طراحی شده است. در واقع، ارزش این برنامه در این نکته پنهان است که وحدت را با ابعاد و اهداف آن و تنوع را به عنوان حقیقتی منشعب از وحدت با یکدیگر جمع می‌کند. هدف از این برنامه دستیابی به امنیت فرهنگی برای جهان اسلام در سایه تغییرات بین‌المللی و تنگناها و مسائل کنونی است. به منظور دستیابی به این هدف، فعالیت‌های این برنامه بر تداوم تلاش‌هایی تأکید دارد که برای اجرای راهکار فرهنگی جهان اسلام و سازوکارهای اجرایی آن انجام شده است. این امر از طریق توصیه‌ها و رهنمودهای شورای مشورتی اجرای راهکار فرهنگی جهان اسلام دست‌یافتنی است. این برنامه به ایجاد یک فرهنگ بشری برای امت اسلامی و ایجاد یک فرهنگ قدرتمند، باز و یکپارچه کمک می‌کند و در واقع به حراست از هویت فرهنگی منجر می‌گردد. علاوه بر آن، برنامه گفتگوی فرهنگی و همبستگی میان مسلمانان آیسکو بر ترسیم عوامل همبستگی و گفتگوی میان مسلمانان از طریق راهبرد تقریب

مذاهب اسلامی و پیش‌نویس راهبرد همبستگی فرهنگی اسلامی تأکید می‌نماید. راهبرد تقریب مذاهب اسلامی به سمت وحدت هدایت شده است، حال آنکه پیش‌نویس راهبرد همبستگی فرهنگی اسلامی حول محور تنوع است. هر دو استراتژی موضوع امت اسلامی را مد نظر دارد. (شوشتری، ۱۳۸۳: ۲۳)

سوم- طرح راهبرد اجرای فرهنگ اسلامی میان مسلمانان در غرب: دو طرح کلی «راهبرد اجرای فرهنگ اسلامی در غرب»^۱ و «بهره‌گیری از استعداد های مسلمانان مقیم غرب»^۲ با هدف توجه کافی به مسلمانان مقیم غرب تدوین یافته‌اند که در اجرای هریک از این دو طرح کلی، سازمان آیسسکو فعالیت‌هایی را انجام داده است.

در راستای اجرای راهبرد اجرای فرهنگ اسلامی در غرب، سازمان آیسسکو از مؤسسات اسلامی خارج از جهان اسلام حمایت کرده و کوشیده است به یکسان‌سازی پیام آنها با این هدف که این مؤسسات توان دفاع از مسلمانان را بدون نقض قوانین کشورهای میزبان و اصول اسلام داشته باشند، و همچنین می‌توانند چهره واقعی اسلام را به نمایش گذاشته و به ادعاها کذب علیه اسلام پاسخ‌دهند، بپردازد، از این رو «شورای عالی آموزش و پرورش غرب»^۳ را با هدف بررسی و رسیدگی به مشکلات مسلمان خارج از دنیای اسلام، به ویژه مسائل مذهبی، آموزشی، اجتماعی، و زندگی فرهنگی آنها و اجرا و توسعه فعالیت‌های فرهنگی در غرب، تشکیل داده است.

هم‌چنین جلسات گوناگونی با حضور رؤسای مراکز و انجمن‌های فرهنگی در اروپا، آمریکای لاتین، کشورهای حوزه کارائیب و آسیا برگزار و همگام با تلاش‌های مؤسسات غربی، دانشگاه‌ها و مؤسسات، فعالیت کرده تا آنان را نسبت به همکاری با مؤسسات فرهنگی اسلامی خارج از اسلام ترغیب کند. در این راستا، سازمان آیسسکو برنامه خود را با سمپوزیوم (همایش) هایی که در فرانسه و ایتالیا که در سال ۱۳۸۲/۲۰۰۴ به عنوان پایتخت‌های فرهنگی اروپا انتخاب شده بودند، آغاز کرد و به منظور خنثی نمودن تبلیغات رسانه‌ای که تمدن اسلامی را مخدوش می‌کنند و برای رفع تحریفات موجود در کتب درسی غربی، برقراری پیوند میان مؤسسات فرهنگی اسلامی با مؤسسات غربی تلاش کرده است. (معظمی، ۱۳۸۴: ۹۱)

در دیپلماسی فرهنگی آیسسکو توجه به جوانان کشورهای عضو هم به وضوح دیده می‌شود از جمله:

1. The Strategy for Islamic Cultural Action in The West
2. The Strategy for Benefiting from Migrant Muslim
3. The Supreme Concil for Education and Culture

- به منظور اجرای این برنامه، سازمان آیسکو سازوکارهای جدیدی درباره گفتگو و همبستگی فرهنگی اتخاذ کرده است، سازوکارهایی نظیر سازمان‌دهی اردوهای کودکان و جوانان، سمپوزیوم (همایش) های بین‌المللی با ویژگی تنوع فرهنگی، و سازمان‌دهی سفرهای زیارتی برای کودکان مسلمان به کشورهای اسلامی از این نوع است.

- سازمان آیسکو کشورهای عضو را نسبت به اهمیت تغییرات ناشی از فناوری اطلاعات و ارتباطات و به طور کلی فنون دیجیتال حساس نموده است، بنابراین، سازمان، اهداف و برنامه‌های ذیل را در دستور کار خود دارد: افزایش آگاهی کشورهای عضو درباره نیاز به گسترش فرهنگ دیجیتال در میان گروه‌های اجتماعی، به‌ویژه کودکان، جوانان و زنان و ...

- یکی از فعالیت‌های سازمان در عرصه فناوری اطلاعات و ارتباطات توجه و تأکید بر ابعاد اخلاقی و فرهنگی است تا آگاهی کودکان و جوانان را نسبت به خطرهای پنهان پیام‌های رسانه‌ای پرزرق و برق و هیجان‌انگیزی که بر فکر آنان تأثیر می‌گذارد و آنان را از ارزش‌های فرهنگی و مذهبی‌شان منحرف می‌سازد، افزایش دهد. (معظمی، ۱۳۸۴: ۹۵)

چهارم- تأکید مضاعف بر بهره‌گیری از استعدادهای مسلمانان مقیم غرب جهت ارتقا همبستگی اسلامی: در راستای اجرای «راهبرد بهره‌گیری از استعدادهای مسلمان مقیم غرب» با توسعه همکاری و مشارکت با مؤسسات تحقیقاتی علمی در کشورهای توسعه یافته و با هدف صرفه جویی در زمان، انرژی و منابع و پرهیز از تلاش‌های موازی و استفاده از دستاوردهای شبکه‌های موجود، نسبت به استفاده از توانایی‌های مسلمانان مهاجر، هماهنگی و اقدامات میان آنها و تأسیس بانک اطلاعات، توجه ویژه‌ای کرده است. در حقیقت طرح «راهبرد بهره‌گیری از استعدادهای مسلمان مقیم غرب» در چهارمین اجلاس وزرای فرهنگ کشورهای اسلامی در سال ۱۳۸۳/۲۰۰۴ با هدف تقویت ارتباطات و پیوندهای متخصصان مسلمان در غرب و متشکل کردن آنها، تدوین گردید. (امجد، ۱۳۸۸: ۴)

پنجم- برقراری تعاملات فرهنگی در مسیرهای زیارتی: از دیگر اقدامات سازمان آیسکو در قالب سازمان همکاری اسلامی، می‌توان به برنامه تعامل فرهنگی درباره طرح مسیرهای زیارتی اشاره کرد که با هدف به تصویر کشیدن اثرات مثبت زیارت در زندگی مسلمانان، به مطالعات اجتماعی و اختصاصی و فرهنگی درباره نقش مسیرهای زیارتی در ایجاد پیوند میان جوامع مسلمان و به تبع آن روابط مستحکم براساس میراث اجتماعی و فرهنگی اختصاص داشته است. (بروجردی، ۱۳۸۶: ۸)

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، پدیده جهانی شدن، پیامدها و تأثیرات دیگری نیز، بر نظام بین‌الملل داشته است که از جمله این پیامدها فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات است که یکی از مشخصه‌های جهان حاضر می‌باشد. از سویی، آن چنان که در تعریف دیپلماسی فرهنگی گفته شده، رسانه‌ها، شامل اینترنت، ماهواره‌ها، رادیو و تلویزیون و سایر شبکه‌ها، ابزارهای کارآمد دیپلماسی فرهنگی هستند. از سوی دیگر، در چندین دهه اخیر کشورهای توسعه یافته به سمت و سوی جامعه اطلاعاتی و دانش‌محور حرکت کرده و با کمک فناوری اطلاعات و ارتباطات که به سبب پدیده جهانی شدن برجسته‌تر شده، رهبری جهان را در دست گرفته‌اند، از این‌رو، سازمان آیسسکو با هدف کاهش وابستگی به کشورهای توسعه یافته، با تدوین چارچوب اسلامی «مبادله و تکامل متقابل» نسبت به توسعه و گسترش شبکه‌های تبادل کارشناسی فنی و برنامه‌های اطلاعاتی و ارتباطی میان کشورهای عضو اقدام کرده و همان‌گونه که پیش‌تر مطرح کردم سازمان همکاری اسلامی در ذیل برنامه برنامه وحدت و تنوع فرهنگ اسلامی، سازوکارهایی نظیر سازمان‌دهی اردوهای کودکان و جوانان، سمپوزیوم (همایش) های بین‌المللی با ویژگی تنوع فرهنگی، و سازمان‌دهی سفرهای زیارتی برای کودکان مسلمان به کشورهای اسلامی تدارک دیده است، در همین راستا و به منظور ارتقای همبستگی و افزایش همکاری میان کشورهای عضو در این زمینه «صندوق همبستگی دیجیتال اسلامی» را تأسیس کرده است. (معظمی، ۱۳۸۴: ۸۷)

ششم- تقویت و توسعه فرهنگ اطلاعات و ارتباطات اسلامی: از آنجا که سرعت عبور جریان اطلاعات از طریق اینترنت، ماهواره‌ها و شبکه‌های اطلاعاتی دیگر بسیار زیاد است و توسعه فناوری اطلاعات و ارتباطات یکی از ابعاد برجسته جهانی شدن فرهنگی به شمار می‌رود، سازمان آیسسکو از تلاش‌های کشورهای عضو برای تقویت و توسعه فرهنگ اطلاعات و ارتباطات، حمایت کرده و به منظور مقابله با اثرات منفی گسترش شکاف دیجیتالی که تهدیدی برای نابرابری توسعه‌ای جهان اسلام با کشورهای توسعه یافته محسوب می‌شود، سازوکارهایی را تدوین کرده و در زمینه ادغام فرایند همبستگی دیجیتالی جهانی با تأمین منابع مالی و توسعه زیرساختار و تجهیزات و ظرفیت‌سازی نیروی انسانی، با کشورهای عضو مساعدت کرده است.

هم چنین به منظور حفظ هویت اسلامی جهان اسلام، تقویت تفاهم، آگاهی افکار عمومی و پایان دادن به تبلیغات خصمانه و حقایق تحریف شده‌ای که از زمان واقعه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ / ۲۰ شهریور ۱۳۸۰ توسط مؤسسات رسانه‌ای بین‌المللی مطرح می‌شد، در مجامع جهانی گفت‌وگوی واقعی و مجازی شرکت کرده و در راستای ارتقای همبستگی و افزایش همکاری میان کشورهای اسلامی به منظور تشکیل

جامعه اطلاعاتی و ارتباطی، نسبت به تهیه راهبردی متحدالشکل در زمینه اطلاعات و ارتباطات تلاش کرده است.

در مجموع، آیسکو در بعد فرهنگ و ارتباطات، دارای چهار هدف است:

- احیای فرهنگ اسلامی در تهذیب و تزکیه تمدن بشری؛
- اهمیت دادن به نقش و سهم فرهنگ اسلامی در توسعه و پیشرفت پایدار؛
- ترویج و توسعه اصل تنوع فرهنگی در چارچوب گفتگوی فرهنگها، تمدنها و ادیان؛
- تقویت توانمندی دولت و ملت‌های عضو در بعد فناوری و اطلاعات ارتباطات برای توسعه و پیشرفت پایدار (تسخیری، ۱۳۸۶: ۵۴)

هفتم- تهیه سند راهبرد فرهنگی جهان اسلام: این سازمان به منظور ساماندهی امور فرهنگی و ارتقای همبستگی اسلامی کشورهای اسلامی، سند راهبرد فرهنگی جهان اسلام را تهیه کرد و آن را به تأیید همه کشورهای عضو رساند. این سند، اهداف وحدت اسلامی مانند وحدت عقیده، وحدت دیدگاهها، وحدت هدف و سرنوشت کشورهای اسلامی را استحکام بخشیده و پیرامون محورهای خودسازی فردی و اجتماعی اسلامی، اصلاح شیوه‌های اندیشه، ساخت نظام فرهنگی، تحقق اصالت اسلامی می‌باشد. هم‌چنین به امت اسلامی این امکان را می‌دهد تا نوآوری‌ها را پذیرفته، از دانش و فناوری جدید الهام بگیرند و امکان حضور و بروز تاریخی داشته و موفقیت کسب کنند.

تأکید «راهبرد فرهنگی جهان اسلام» بر هویت تمدنی - اسلامی بوده و وابستگی و پیوستگی امت اسلامی را با ریشه‌ها، ارزش‌ها و بنیادهای خود عمیق‌تر کرده و همبستگی اسلامی را از نظر فلسفی، اعتقادی، رفتاری و هم‌چنین از نظر روش‌ها و شیوه‌ها و ابزارهای مستحکم می‌کند. (ثاقب، ۱۳۸۴: ۳۱)

در ماده ۱۱ کنفرانس فوق العاده مجازی وزرای خارجه عضو آیسکو سال ۱۳۹۹/۲۰۲۰ در این رستا آمده است:

"ما موارد ذیل را به سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی جهان اسلام، به‌عنوان نهاد تخصصی در زمینه آموزش در جهان اسلام محول می‌کنیم، هماهنگی تلاش‌های کشورهای عضو از طریق تسهیل در تبادل تجربیات و تخصص‌ها تدوین استانداردهای ارزیابی برای نظام آموزشی تعیین دستورالعمل‌ها برای تضمین حق آموزش در شرایط اضطراری و بحرانی، ردیابی نظارت و ارزیابی خطرات ناشی از آن و مشاوره با شرکای مالی و فنی در داخل و خارج از جهان اسلام به‌منظور ارائه راهکارهای مؤثر و کارآمد تضمین حق آموزش و یادگیری ما از طرح ائتلاف جامع انسان دوستانه که توسط سازمان آموزشی، علمی

و فرهنگی جهان اسلام به منظور کاهش تأثیر بیماری همه‌گیر کووید-۱۹ بر کشورهای عضو آغاز شده پشتیبانی می‌کنیم." (borna.news مورخ ۱۲ اسفند ۱۳۹۹)

آیسیسکو و راهبردهای تحقق همبستگی‌های فرهنگی-تمدنی

از دیگر فعالیت‌های بارز و مهم سازمان آیسیسکو، فعالیت‌های فرهنگی این سازمان با هدف و انگیزه ارتقای وحدت اسلامی، از جمله وحدت عقیده، وحدت دیدگاه‌ها، وحدت هدف و وحدت سرنوشت بوده است. در این راستا، سازمان آیسیسکو به منظور دستیابی به رسالت خویش، که همانا ارتقای فرهنگی جایگاه جهان اسلام، دسترسی بشریت به فعالیت‌های فرهنگی جوامع اسلامی، توسعه جامع آموزشی و علمی و فرهنگی است، خود را به روش‌های علمی و برنامه‌ریزی‌های راهبردی متعهد کرده و به همین منظور راهبردهایی را در زمینه‌های آموزش، علوم و فرهنگ تدوین و اجرا کرده است. از نمونه راهبردهای تدوین شده توسط این سازمان می‌توان به «راهبرد فرهنگی جهان اسلام» و «طرح راهبردی تکافل و همکاری فرهنگی در خدمت مسائل توسعه‌ای و تمدنی مسلمان» اشاره کرد. هم‌چنین، سازمان آیسیسکو راهبرد ویژه‌ای را برای جوامع مسلمان مهاجر تحت عنوان «راهبرد بهره‌گیری از مسلمانان مقیم غرب» و در زمینه فرهنگ و ارتباطات نیز راهبردهایی مانند «راهبرد کنش فرهنگ اسلامی در غرب»، «راهبرد تقریب مذاهب اسلامی»، «راهبرد توسعه اطلاعات و ارتباطات در جهان اسلام»، «راهبرد ارتقای توریسم فرهنگی در جهان اسلام» را تدوین و اجرا کرده است. (کریمی، ۱۳۹۰: ۱۴۸) در ادامه به بررسی راهبردهای اجرایی این سازمان خواهیم پرداخت.

در «راهبرد فرهنگی جهان اسلام» سازمان آیسیسکو به اهمیت نقش فرهنگ در توسعه کشورهای اسلامی و در پی آن، حفظ امنیت منطقه‌ای و بین‌المللی تحت لوای توسعه فرهنگی کشورهای اسلامی پرداخته است. در «طرح راهبردی تکافل و همکاری فرهنگی» آیسیسکو در جستجوی تحقق چندین هدف از جمله (۱) تمایل به تحکیم و تقویت تلاش‌ها و تحرک راهبردی به صورت دسته جمعی، (۲) افزایش هماهنگی و تکافل در کار فرهنگی، (۳) ایستادگی و مقاومت در برابر عوامل سایش و تفرقه‌انگیز پراکندگی، (۴) تلاش برای تشویق توانمندی بخشش و سخاوت‌مندی در چارچوب تکافل و همکاری، (۵) تأکید بر واجب عینی بودن تکافل و همکاری، (۶) تقویت اصل همکاری در زمینه فرهنگی و تحکیم آن و (۷) حداکثر استفاده از سرمایه علمی و مادی امت اسلامی بوده است. هم‌چنین سازمان آیسیسکو «راهبرد توسعه اطلاعات و ارتباطات در جهان اسلام» و «راهبرد ارتقای توریسم فرهنگی در جهان اسلام» را

تدوین و اجرا کرده است که در ادامه به بررسی راهبردهایی که با ارتقای فرهنگ امت‌های مسلمان به برقراری و حفظ امنیت منطقه‌ای و بین‌المللی کمک کرده‌اند، خواهیم پرداخت. (مصفا، ۱۳۷۶: ۲۱۲)

همان‌گونه که پیش‌تر نیز، بیان شد، یکی از مسائل موجود در جهان اسلام عدم همبستگی و وحدت لازم و وابستگی برخی از کشورهای اسلامی عضو سازمان همکاری اسلامی و غیرعضو به دنیای غرب می‌باشد و تلاش سازمان آیسسکو بر هدف ارتقای وحدت و همبستگی با محوریت خودسازی اسلامی چه در زمینه فردی و چه در زمینه اجتماعی، اصلاح شیوه‌های اندیشیدن و فکرکردن می‌باشد.

با اجرای راهبرد فرهنگی جهان اسلام، که در سه عرصه فرد مسلمان، امت مسلمان و تمامی بشریت تدوین گردیده و زمینه‌های فعالیت آن زبان عربی و زبان ملت‌های مسلمان، تبلیغات و رسانه‌های گروهی، مسجد و تربیت ائمه مساجد، میراث و فرهنگ فلسطین، اقلیت‌های مسلمان و گروه‌های مسلمان ساکن در خارج از کشورهای اسلامی، ره‌آوردهای فکری، ادبیات و علوم انسانی، آموزش و پرورش، فرهنگ مردم مسلمان، میراث اسلامی و ... می‌باشد؛ تأکید سازمان آیسسکو بر رهایی از سلطه فرهنگی بیگانه و مقاومت در مقابل خطراتی است که هویت فرهنگی اسلام را تهدید می‌کنند. (فوزی، ۱۳۷۷: ۸۷)

آیسسکو با اجرای این راهبرد و ارتقای فرهنگ اسلامی در میان ملت‌های مسلمان و سایر کشورها از طریق نهادهای مذهبی، سیاسی، قضایی، قانون‌گذاری و اجرایی و همچنین تأسیس نهادها و مراکز فرهنگی و آموزش‌های لازمه در مقاطع گوناگون و تدریس علوم اسلامی در مدارس و حمایت و پشتیبانی از تمدن و فرهنگ اسلامی و تربیت خانوادگی و اجتماعی، به ارتقای بینش اسلامی و وحدت و همبستگی مسلمانان یاری رسانده و همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد، با ارتقای وحدت و همبستگی ملت‌های مسلمان، اختلافات جزئی بینشی کاهش یافته و ملت‌های مسلمان با آگاهی بیشتر و بینش و فرهنگ صحیح اسلامی راحت‌تر و بهتر می‌توانند در عرصه منطقه‌ای و بین‌المللی به حفظ صلح و امنیت جوامع اسلامی بپردازند.

راهبرد بهره‌گیری از استعدادها و مسلمانان در خارج از جهان اسلام (غرب) که در بیست و نهمین اجلاس وزاری خارجه کشورهای اسلامی که در سال ۲۰۰۲/۱۳۹۲ در خارطوم برگزار گردید، تأیید و در دهمین اجلاس سران کنفرانس اسلامی که در سال ۲۰۰۴/۱۳۹۴ در پوتراجایا، مالزی مورد تصویب قرار گرفت به فرار یا مهاجرت مغزها از کشورهای اسلامی به سمت غرب و مشکلاتی که به سبب افزایش این فرار در کشورهای مسلمان ایجاد شده و منجر به تحمیل برخی شرایط، تضمین‌ها و مشکلات به جهان اسلام

گشته پرداخته و متذکر می‌شود که این امر برای جهان اسلام پذیرفتنی نیست؛ چرا که پتانسیل استعدادی که باید در کشورهای مسلمان استفاده شود، توسط دنیای غرب مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. انگیزه سازمان آیسسکو از اجرای این راهبرد تقویت رابطه مهاجران با کشورهای خویش و بهره‌گیری از استعداد این افراد در زمینه‌های گوناگون در جهت منافع جهان اسلام بوده و با ایجاد شبکه‌های تبادل کارشناسی تلاش کرده تا هم نیازهای این استعدادها را در زمینه‌های علمی، آموزشی و فرهنگی برطرف کرده و از سوی دیگر، ایشان را به مشارکت در آموزش‌های علمی مناسب برای جهان اسلام تشویق نماید. در اجرای این راهبرد تلاش شده تا شاخصه‌ها و علل مهاجرت استعدادها بررسی شود و به برطرف کردن دلایل عمده آن مانند دلایل آموزشی، دلایل علمی و اقتصادی پرداخته شود تا بدین نحو از تکرار کشورهای و عدم همکاری آنان با یکدیگر، شکنندگی ساختار کشورها که به سبب دریافت و اتکا به وام‌های خارجی و استفاده از کارشناسان خارجی و سرمایه‌گذاری‌های بین‌المللی ایجاد شده، ممانعت شود. اجرای این راهبرد نتایج مثبتی هم‌چون کاهش انحصار تعالی و خلافت و در اختیار گرفتن آن توسط یک نژاد، رنگ، کشور، استفاده از نیروی علمی اسعدادهای مسلمانان مهاجر در تقویت گفت‌وگوی تمدن‌ها و تبادل فرهنگ‌ها را به دنبال داشته است. (مدوحی، ۱۳۷۶: ۱۲۷)

الف- طرح راهبردی تکافل و همکاری فرهنگی: حمایت از جامعه اسلامی در برابر عوامل نفوذی و جدایی این عوامل به واسطه پشتیبانی از فرهنگ اسلامی، یک تکلیف دینی و جهاد در راه خدا است. (کمیسیون ملی آیسسکو، ۱۳۸۷: ۳۶)

اسلام برخی فرائض و احکام مانند تعاون، مشارکت، تکافل و همکاری را برای مسلمان وظیفه دانسته و چنین وظایفی را واجب کفایی نامیده است و همان‌گونه که دیده می‌شود با وجود آن که این فرائض به عنوان واجب کفایی تکلیف شده‌اند، لیکن انجام آنها در جوامع اسلامی کم شده است و می‌توان گفت بخشی از این موضوع به عدم وقوف و آگاهی مسلمین باز می‌گردد. از آنجا که تکافل و همکاری فرهنگی از واجبات کفایی است، لازم است تا به منظور جلوگیری از هر گونه سوء تفاهم نسبت به این تفکر که آن از کفایت به وجوب تبدیل شده است، جایگاه آن را در میان واجبات کفایی بررسی و تبیین نمایند. در واجبات کفایی، مسئولیت تضامنی بوده همه افراد و نهادها با یکدیگر همکاری می‌کنند و در صورتی که مسلمانان به اهمیت آنها وقوف داشته باشند و به این آگاهی برسند که انجام دادن این تکالیف موجب خیر و منفعت برای تمامی آنها است و نقش مهمی در سربلندی و عزت ایشان دارد، به یقین انجام این

واجبات در میانشان پررنگ تر می شود. (کمیسیون ملی آیسکو، ۱۳۸۷: ۳۸) در ادامه به بررسی نقش راهبرد تکافل و همکاری فرهنگی که توسط سازمان آیسکو تدوین گردیده، بررسی خواهیم کرد. از دیگر طرح های سازمان آیسکو «طرح راهبردی تکافل و همکاری فرهنگی در خدمت مسائل توسعه ای و تمدنی مسلمانان» است که ابتداء لازم است واژه تکافل را اندکی بررسی کرده و به معنای لغوی و اصطلاحی آن پردازیم و آن گاه راهبرد حاضر را تبیین نماییم.

کفالت از واژه «کفل» و در معنای عام عبارت است عهده دار شدن. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۳) این واژه، بدون تشدید به معنی تضمن ها و به معنی ضمانت است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۴) هم چنین به معنی ضمانت و عهده دار بودن بر انسان است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۲) در اصطلاح فقها به معنی شخص بالغ و رشید است به احضار کسی که حضورش در جلسه صدور حکم لازم است و متعهد می شود. (کمیسیون ملی آیسکو، ۱۳۸۷: ۲۶) هم چنین در معنای عام بدین معناست که شخص کفیل ملزم به پرداخت بدهی شخص وام گرفته است و یکی از جنبه های تضامن اجتماعی به حساب می آید. بدین معنا که بنا بر یک پیمان ضمنی بین افراد جامعه، ضامن بدهی بدهکار، متعهد به پرداخت بدهی او می شود. (کمیسیون ملی آیسکو، ۱۳۸۷: ۲۶)

حال پس از تفسیر لغوی و اصطلاحی کفالت به بررسی تکافل و همکاری در آیسکو می پردازیم. تکافل و همکاری پیمان ضمنی است که به واسطه آن هر طرف متعهد و ملزم به انجام تکلیفی مبتنی بر توان خود است. بر این اساس «تکافل و همکاری» در زبان عربی مشارکت دو طرف در انجام دادن عملی است و بر این اساس، تکافل اجتماعی، عهد و پیمان ضمنی بین همه افراد یک جامعه است و مراد از تکافل و همکاری فرهنگی نوع خاصی از تکافل و همکاری است که در زمینه فرهنگی انجام می شود، به بیان دیگر، هر فردی سهم خود را در حد توان خود در حمایت و پشتیبانی از کار فرهنگی در سایر کشورهای مسلمان برعهده گرفته و به تنوع فرهنگی موجود احترام می گذارد. (کمیسیون ملی آیسکو، ۱۳۸۷: ۲۷)

تکافل در این راهبرد، در حقیقت تعاون و همکاری و مشارکت میان مردم، دولت ها و بنیادها با هدف انجام طرح کلی تمدن و حمایت از بنیادهای فرهنگ اسلامی در برابر خطرات موجود است که جهان اسلام با آن مواجه است و کسانی که از قدرت بیشتری برخوردار هستند کفالت را برعهده می گیرند و در ارتقای تعالی و افزایش درک و آگاهی عموم مسلمانان تلاش می کنند. در حقیقت تلاش مزبور بر پایه

احکام دینی و با هدف افزایش محتوای گفتگوها و مشارکت و عمل متقابل و ارتقای هم‌زیستی میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون انجام می‌شود.

مهم‌ترین انگیزه‌های سازمان در اجرای این راهبرد را می‌توان به شرح زیر نام برد:

۱. تحکیم و تقویت تلاش‌ها و تحرک راهبردی به صورت دسته جمعی
 ۲. افزایش هماهنگی و تکامل در کار فرهنگی
 ۳. ایستادگی و مقاومت در برابر عوامل تفرقه انگیز پراکندگی
 ۴. تشویق توانمندی بخشش و سخاوتمندی در قالب تکافل و همکاری
 ۵. تأکید بر واجب عینی بودن تکافل و همکاری
 ۶. توفیق اصل همکاری در زمینه فرهنگی و تحکیم آن
 ۷. نشان دادن جامعه مدنی در تکافل و همکاری فرهنگی
 ۸. استفاده از سرمایه علمی و مادی امت اسلامی (کمیسیون ملی آیسسکو، ۱۳۸۷: ۴۳)
- اجرای راهبرد تکافل و همکاری فرهنگی با خود اصولی هم‌چون برادری ایمانی، تعاون بر نیکوکاری و تقوی، احسان الزامی و داوطلبانه، مشورت و نصیحت کردن و یاری یکدیگر، فداکاری و ایثار، عشق نسبت بر برآورده کردن نیازهای دیگران و تشویق نسبت به علم آموزی و گسترش آن را به همراه دارد.
- (کمیسیون ملی آیسسکو، ۱۳۸۷: ۵۱)
- طرح راهبردی مذکور با انگیزه‌های فوق‌الذکر به منظور ایستادگی در برابر هرج و مرج فرهنگی که به سبب جهانی شدن اقتصاد و تجارت، بدون مبانی معقول و ضوابط و مقررات سالم در حال پیشروی بوده است و تحمیل سلطه نظم جهانی که در تلاش بود تا با استفاده از تمام ابزارهایی که در اختیار دارد، بر دنیا تحمیل نماید و بدینوسیله جهان غرب به هدف خویش که تحمیل یک الگوی فرهنگی جهانی واحد و بدون توجه به ویژگی‌های فرهنگی، دینی و تمدنی ملت‌ها بود، و بیشترین بخش فشار را نیز بر جهان اسلام وارد می‌آورد، تدوین گردید. از آنجاکه نقش فرهنگ اسلامی کم رنگ شده و به سبب وجود ضعف هماهنگی در زمینه‌های خدمت به فرهنگ دینی میان کشورهای اسلامی، که به دلیل درگیری‌ها و خصومت‌ها و تفاوت‌های موجود در نظام‌ها و نفوذ بیگانگان بر برخی از کشورهای مسلمان، و عدم حمایت و پشتیبانی مناسب بنیادها، سازمان آیسسکو با تدوین راهبرد مذکور تلاش کرده است تا با ترویج فرهنگ اسلامی و استفاده از رسانه‌های اطلاع رسانی، وحدت و همبستگی را میان ملت‌های

مسلمان ارتقا بخشیده و در حقیقت اجرای این راهبرد تمدن اسلامی را مجدداً درخشان تر کرده و موجب ارتقای فرهنگ اسلامی گردد. (لر، ۱۳۸۲: ۱۴۳)

ب- راهبرد پاسخ‌های فرهنگی اسلامی در خارج از جهان اسلام: راهبرد کنش فرهنگی اسلامی در خارج از جهان اسلام با هدف حفظ اصالت و اصل فرهنگ اسلام و حفظ و حراست از این فرهنگ توسط مهاجران مسلمان و اصلاح تفکر عمومی جهان غرب در رابطه با فرهنگ اسلام و اصلاح نسل‌های در حال رشد در غرب از طریق اشاعه فرهنگ اسلام، به سبب توجه سازمان آیسسکو به اقلیت‌های اسلام و مسلمان مهاجر، تدوین گردیده است. مخاطبین این راهبرد گروهی از مسلمانان هستند که به دلایل مختلفی مانند کار، تجارت و یا فرار یا مهاجرت مغزها به جوامع اروپایی مهاجرت کرده و زندگی برخی از گروه‌های نامبرده به اقامت دائم در کشورهای اروپایی منجر شده است. (کریمی، ۱۳۹۰: ۱۶۸)

به سبب برداشت غلط جوامع غرب از اسلام و گسترش اخبار نادرست درخصوص اسلام به ویژه در رابطه با رفتارهای خشونت‌آمیز و تروریستی و گسترش این اخبار توسط رسانه‌های غربی، همیشه مشکلاتی مانند ممانعت از حضور دختران محجبه در مدارس و دانشگاه‌ها و یا عدم اجازه ساخت مساجد یا مراکز فرهنگی اسلامی برای مسلمانان مهاجر غرب، وجود داشته است؛ لذا سازمان آیسسکو با تدوین این راهبرد و با تمرکز بر حوزه‌هایی هم‌چون زبان عربی به عنوان مشخصه هویت اسلام و تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و با استفاده از ابزارهایی مانند مؤسسات آموزشی و مراکز فرهنگی و به ویژه مساجد در صدد اجرای دیپلماسی فرهنگی و گفت‌وگوی فرهنگی میان اسلام و غرب برآمده است، چرا که با گسترش رخنه میان اسلام و غرب در حقیقت زندگی و هم‌زیستی میان مسلمانان مقیم و دیگر ساکنان به خطر خواهد افتاد. (کریمی، ۱۳۹۰: ۱۷۱)

در راستای اجرای این راهبرد سازمان آیسسکو بر آموزش تاکید بسیاری داشته و برای دستیابی به این هدف هم بر روی زنان، خانواده و نسل‌های بعدی که در غرب متولد شده‌اند سرمایه‌گذاری کرده و به منظور اجرای صحیح این شیوه برنامه‌های کوتاه مدت و میان مدت برای مهاجران تدارک دیده است. هم‌چنین در این راهبرد یکی از حوزه‌هایی که از اهمیت بسیاری برخوردار بوده، حوزه دعا و استفاده از ائمه جماعت توانمند و کاربلد با ارتباط بالا به منظور انتقال پیام اسلام بوده است و هم‌چنین بهره‌برداری بهینه از مساجد در اشاعه فرهنگ اسلامی و برگزاری نماز جماعت با تأکید بر انجام این مراسم به عنوان ستون اصلی دعا بوده است. سازمان آیسسکو با استفاده از رسانه‌ها و نقش رسانه‌ها در تبلیغات، در این راهبرد تمامی تلاش خود را انجام کرده تا با استفاده از این ابزار، هرچه بهتر بتواند پیام اسلام را به

جهانیان انتقال دهد، بدین منظور فرستنده‌های پخش رادیو تلویزیونی اسلامی بین‌المللی و کانال ماهواره‌ای اسلامی ۲۴ ساعته به چند زبان راه‌اندازی کرده است. کریمی، ۱۳۹۰: ۱۸۰)

نتیجه‌گیری

مقایسه فعالیت سازمان همکاری اسلامی در نگاه کلی با فعالیت آیسسکو در نگاه جزئی نشان می‌دهد که سازمان همکاری اسلامی به دلیل اتخاذ رویکردها و اجرای برنامه‌های اقتصادی و سیاسی، توفیق کمتری نسبت به آیسسکو داشته است. دلیل این امر به اتکای آیسسکو به رویکردها، برنامه‌ها و راهبردهای فرهنگی برمی‌گردد. نکته دیگری که از این توضیح قابل دریافت است این که آیسسکو به جهت کاربست دیپلماسی فرهنگی یا پیشبرد مقاصد خود در بستر رایزنی‌های فرهنگی در طول تاریخ حیات سازمان توانسته است نسبت به سازمان همکاری اسلامی که اغلب دیپلماسی سیاسی یا اقتصادی را دنبال می‌کند، موفق‌تر عمل نماید. (مردوخ، بی تا: ۱۲)

پیش از این گفتیم از ابعاد مهم و شاید مهم‌ترین بعد جهانی شدن یا جهانی سازی، مقاصد فرهنگی است. در واقع، مقاصد فرهنگی یا تحمیل فرهنگ غرب بر مسلمانان از اهداف تردید ناپذیر جهانی شدن یا جهانی سازی است از این رو، مبارزه علیه آن یا مقاومت در مقابل آن بیش از این که به قوت سیاسی نظامی و اقتصادی مربوط باشد به قوت فرهنگی متکی است. در حقیقت، فکر و اندیشه، فرهنگ و تمدن مقدم در مبارزه و مقاومت علیه غرب است لذا هر گونه اقدام فرهنگی مشابه آن چه در آیسسکو دیده‌ایم به موفقیت نزدیک‌تر می‌شوند تا اقدامات دیگر البته آیسسکو نتوانسته است تضادهای فرهنگی موجود در کشورهای عضو را به کلی از بین ببرد ولی توانسته است آن را کاهش دهد.

تجربه نسبتاً موفق آیسسکو نشان می‌دهد که کشورهای عضو برای رتقاء همبستگی در زمین اقتصاد، سیاسی و نظایر آن باید به فرهنگ اقتصادی و فرهنگ سیاسی توجه بیشتری مبذول نمایند، به آن دلیل که جهان دریافته رمز موفقیت در سیاست کمتر دیپلماسی سیاسی و بیشتر توجه به دیپلماسی فرهنگی است لذا آیسسکو همپای این تجربه جهانی به برجسته کردن کاربست دیپلماسی فرهنگی روی آورده هرچند خود به انبوه تعارض‌های فرهنگی از قبیل زبان و سخن، آداب و رسوم، سبک و منش در بین کشورهای عضو که برخی داخلی و برخی دستاورد غرب است، آگاه است و البته برتری رسانه‌ای غرب راه پرفراز و نشیب سازمان همکاری اسلامی در چارچوب سازمان‌های فرهنگی چون آیسسکو را دوشوار کرده است.

تأکید مضاعف و درست سازمان همکاری اسلامی و آیسکو به فرهنگ، مؤید توجه کشورهای عضو به نقش و جایگاه فرهنگ در تعیین هویت مسلمانان است. بدیهی است به هر میزانی که فرهنگ اسلامی دچار آسیب یا استحاله شود به همان میزان، هویت اسلامی کشورهای عضو سازمان همکاری اسلامی در معرض خطر بیشتری قرار می‌گیرد لذا کشورهای عضو از این حیث ناچارند به فعالیت‌های فرهنگی و کاربست فرهنگ در قالب دیپلماسی توجه بیشتری به عمل آورند تا با حفظ هویت خویش، بقای خود را تضمین نمایند.

کتابنامه

- آشوری، داریوش (۱۳۷۹). دانشنامه سیاسی، تهران، مروارید.
- امجد، محمد (مهر ۱۳۸۸). نظریه همگرایی و سازمان کنفرانس اسلامی، تهران، گنجینه معارف.
- بروجردی، مصطفی (اردیبهشت ۱۳۸۶). «انسجام به جای وحدت: راه‌کار واقع‌بینانه برای نزدیکی کشورهای عضو سازمان همکاری اسلامی»، همشهری دیپلماتیک، س ۲، ش ۱۳.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پاکباز، روبین (۱۳۷۸). فرهنگ معاصر، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- تسخیری، محمدعلی (اردیبهشت ۱۳۸۶). «همکاری اسلامی؛ پیگیری وحدت اسلامی در بستر تقریب مذاهب»، همشهری دیپلماتیک، ش ۱۳.
- ثاقب، حسین (بهمن و اسفند ۱۳۸۴). بررسی میزان مشارکت درون گروهی و عضویت کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی در همگرایی‌های منطقه‌ای، بررسی‌های بازرگانی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن، تهران، انتشارات مرتضوی، ج ۴.
- راهبرد فرهنگی جهان اسلام (۱۳۸۰). ترجمه محمد مقدس، گردآورنده سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، تهران، انتشارات الهدی.
- سلیم، محمدالسید و دیگران (۱۳۷۶). سازمان کنفرانس اسلامی در جهان متغیر، ترجمه حسن رضایی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
- سووه، توماس (۱۳۵۴). فرهنگ اصطلاحات اجتماعی و اقتصادی، ترجمه م. آزاده، تهران، مازیار.
- شوشتری، سیدمحمدجواد (۱۳۸۳). کاستی‌های و بایسته‌های فرهنگی جهان اسلام، سازمان کنفرانس اسلامی، تهران، امیرکبیر.
- علی بابایی، غلامرضا (۱۳۶۵). فرهنگ علوم سیاسی، تهران، ویس.
- علی‌زاده، حسین (۱۳۷۷). فرهنگ خاص علوم سیاسی، تهران، روزنه.

فوزی توپسرکانی، یحیی (۱۳۷۷). سازمان کنفرانس اسلامی؛ ساختار، عملکرد و روابط آن با ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

قربانی شیخ نشین، ارسلان و سیمبر، رضا (۱۳۹۰). ایران و همگرایی در سازمان همکاری اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱.

کاظمی، سید علی اصغر (۱۳۷۰). نظریه همگرایی در روابط بین‌المللی؛ تجربه جهان سوم، تهران، قومس.

کالینز، جان ام. (۱۳۷۰). استراتژی بزرگ (اصول و رویه‌ها)، ترجمه کورش بایندر، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

کریمی، غلامرضا (۱۳۹۰). بررسی راهبردهای فرهنگی سازمان آیسکو از منظر همکاری جمهوری اسلامی ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

کمیسیون ملی آیسکو (۱۳۸۷). طرح راهبردی تکافل و همکاری فرهنگی در خدمت مسائل توسعه‌ای و تمدنی «سیاست‌های فرهنگی جهان اسلام؛ زیربناهای دیروز و ساختن فردا»، تهران، کمیسیون ملی آیسکو در جمهوری اسلامی ایران.

لر، مریم (۱۳۸۲). بررسی علل عدم موفقیت فعالیت فرهنگی بین‌المللی در سازمان‌های دولتی موازی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

مردوخی، بایزید (بی تا). سازمان کنفرانس اسلامی نگاهی از درون، نشریه نگاه نو، ش ۳۵.

مصفا، نسرین (پاییز ۱۳۷۶). سازمان کنفرانس اسلامی و همکاری با سازمان ملل متحد، مجله سیاست خارجی، س ۱۱، ش ۳.

معظمی، حبیب (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۴). رویکردی جدید در کاربرد ارتباطات و فرهنگ در خدمت منافع ملی: آموزشی دیپلماسی؛ چشم‌انداز، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.

ممدوحی، فرزاد (۱۳۷۵). سازمان کنفرانس اسلامی، چ ۲، تهران، وزارت امور خارجه (کتاب سبز).

موثقی، سیداحمد (۱۳۹۴). اندیشه اصلاح و راهبرد وحدت و همبستگی در جهان اسلام، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

وزارت امور خارجه (۱۳۷۳). سازمان کنفرانس اسلامی؛ آشنایی با کنفرانس اسلامی، تهران، وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.

SESCO: (2007), 25 years of Achievements, Kingdom of Morocco, ImprimElite.

ISESCO: (2007), Report of Directo General on ISESCO's Efforts in the Field of the Implementation of the Strategy for Islamic Cultural Action Outside the Islamic World, ICC 6/2009/3.3.

www.borna.news



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.13 / Autumn 2022



Investigating the evolutionary status of mathematical sciences in the era of the Ilkhanate

Ziba Kheyrollahpour¹ / Mohammad Reza Shahidi Pak² / Mohammad Dashti³

Abstract

An important part of the birth and development of classical mathematical sciences is owed to the Iranians in the process of Islamic civilization, which was achieved following the implementation of policies and tact of the governments and scientists of the era of Buyid, Seljuk, and Ilkhanate, so it can be said: one of the important phenomena of the history of science And the social history of the middle Islamic period is the extraordinary and simultaneous development of mathematical sciences and the Shiite religion in the Ilkhanate era, which was often accompanied by the political-scientific planning of Khwaja Nasir al-Din Tusi. With its capture by the Muslim Arabs, they consider it similar, they set a stage in the evolution and development of the history of mathematical sciences in Iran. Maragheh and Tabriz became the center of activity of scientists and the scientific capital of the Ilkhanate, and the Islamic intellectual and transmission sciences, especially the sciences related to Shia It has developed tremendously, a subject that has not been clearly explained, therefore, the present article aims to answer this question through a descriptive-analytical method and library studies: the details of scientific achievements in arithmetic, algebra, and geometry. And what was trigonometry? The findings of this research show that in this period, with the rise of the production of meteorological instruments and the writing of Zijis, such innovations were It gained popularity and became a common export product to Europe.

Keywords: Khwajeh Nasir, Ilkhanate, Shiite, Mathematical science, Maragheh.

¹. PhD student in History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran. ziba.kheyrollahpour@gmail.com

². Assistant Professor of History, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University of Tehran Markaz, Tehran, Iran. (Corresponding author) reza2018mreza@iau.ac.ir

³. Assistant Professor, Department of Islamic History, Faculty of Jurisprudence and Education, Jamia Al-Mustafa Al-Alamiya University, Qom, Iran. dr.dashti400@yahoo.com



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.13 / Autumn 2022



government and civilization In the political thought of Ayatollah Allameh Sheikh Fazlullah Nouri

Seyyed Hossein Khademian Noushabadi¹

Abstract

Civilization, that is, adherence to specific rights and customs, is a development that has long been welcomed and disputed in human societies with different religious, political, etc. approaches. Certainly, the realization of any transformation depends on the ways to achieve it, and one of its most important elements is the formation of the government or, in today's terms, the existence of the government.

In societies that rely on religion, looking at the two categories of government and civilization will be based on a religious attitude. Therefore, in the Imamiyya school, these two categories based on jurisprudence and the data of the Qur'an and the life of the Infallible, peace be upon him, have emerged and proven, and the realization of the government based on Islamic civilization is the hope of all Shia thinkers, which is the correct definition of the era of the emergence of the Promised Imam of God.

This study analyzes the conceptualization of civilization and government in the political thought of Sheikh Fazlullah Nouri against the most famous influential figure of constitutionalism with a historical approach and its comparison with the data of Imami jurisprudence and the history of Islam and the method of collecting information. It has been a library; To make it clear: the actions of the deceased for the realization and preservation and development of civilization and the implementation of the law, freedom, and dignity of the nation were formed based on the holy Islamic law and the formation of a divine civilized government.

Keywords: Sheikh Fazlullah, Civilization, Government, Islamic History, Constitution, Imami Jurisprudence.

¹. Professor of seminaries, PhD student in Islamic history, Faculty of History, University of Religions and Religions, Qom, Iran. taha_khademian@yahoo.com



Shiite forms and symbols in the art of calligraphy with emphasis on the Safavid era

Ghasem Khanjani¹

Abstract

There are writings about the art of calligraphy in general and about calligraphy in the Safavid era in particular, but less has been said about the connection between calligraphy and Shiism and the Ahl al-Bayt (AS), especially in the Safavid era. Therefore, in this research, the question is how the art of calligraphy in the Safavid era is related to Shiism and the Ahl al-Bayt (AS). In this research, with a descriptive-analytical method, referring to the use of Shiite concepts and symbols in the art of calligraphy, especially in the Safavid era, it is concluded that along with the recommendations of the Ahl al-Bayt (AS) about good –Writing and remembering some of the companions of the Imams (AS) and some of Imams (AS) among the calligraphers, calligraphy in the form of repeated use of the letters and titles of the Shiite Imams (AS), prayer and recourse To the Ahl al-Bayt (AS), blessings be upon the Prophet (PBUH) and his family, and things like that, in the form of inscriptions, calligraphy in pictures, calligraphy on objects, metal, and cloth, and the importance shows the connection between Shiism and Ahl al-Bayt (AS) with calligraphy in the Safavid era and the works of the Safavid period.

Keywords: Islamic art, calligraphy, Shiite, Ahl al-Bayt (AS), Safavid.

¹. Assistant Professor Department of Islamic History, Research Institute of Islamic Sciences, Research Institute and University, Qom, Iran. Ghakhanjani@rihu.ac.ir



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.13 / Autumn 2022



A critical introduction to Hassan Hanafi's civilization plan

Sayyed Reza Mahdinejad¹

Abstract

Hassan Hanafi is one of the thinkers whose mental concern was the issue of degeneration and departure from it, and he had a specific civilization plan in this field. This article, with a descriptive and analytical method, attempts to answer this question: what is the main cause of the backwardness of the Islamic world from Hanafi's point of view, and what is his plan to get out of this situation? Based on the findings of the research, Hanafi considered the main problem in the non-renewal of the Muslim cultural heritage and its ineffectiveness in responding to the needs of the time, and based on this, he focused his plan on the renewal of the heritage. This plan consists of three main parts: 1. Our position towards the old heritage; 2. Our position towards the West and 3. Our position towards the current reality. He is trying to reread the heritage, especially the scientific heritage of Muslims, and modernize it based on the current events, by using the modern scientific methods of the West, to provide the ground for the revival and modernization of Islamic civilization. despite its strengths, this plan, can also be criticized from some aspects, the most important of which is the influence of some western schools of thought, intellectual eclecticism in the type of attitude towards religion and its heritage and the method of its renewal, and the harms of the humanistic and practical attitude towards religion and It is a religious heritage.

Keywords: Hassan Hanafi, Islamic civilization, heritage, modernization, the West.

¹. Assistant Professor of History and Islamic Civilization, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Qom, Iran. sr_mahdinejad@miu.ac.ir



A reflection on the concept of reason in Islamic civilization with an emphasis on the point of view of Mohammad bin Zakariya Razi (251 AH-313 AH)

Mansour Tarafdari¹

Abstract

Reason and wisdom, as the greatest gift of God, generally supervise all vital human activities such as understanding, knowing, and also moral judgments. It is also one of the factors that enable humans to create rational political, social, and economic structures. With its help, social order and justice can be established by creating effective laws. Verses, narrations, and the practices of religious leaders reveal the importance of reason and rational thought and action in Islam. Many Muslim thinkers addressed this importance from different angles, among them Muhammad bin Zakariya Razi, a prominent scientist of the third and early fourth centuries of Hijri. Reflection on the discussion of reason from the perspective of Zakaria Razi raises fundamental questions for the researcher, including considering the importance of rationality in Islam, what is Razi's solution for its usefulness, and practical realization in the advancement of Islamic civilization. What is Razi's approach to the types of formations of reason and finally their role and place in cognition? According to the mentioned cases, this article investigated the issue with a descriptive-analytical method, and its findings indicated Zakaria Razi's effort to spread and apply the structures of reasoning reason, critical rationality, and reason itself, the basis of Islamic civilization. The fight against the anti-rational currents that had distanced themselves from Islam's rationality under asceticism and withdrawal or inattention to the world is considered one of his other very important actions.

Keywords: Islam, intellect, Islamic civilization, Zakaria Razi, anti-rationalism.

¹. Assistant Professor, Department of Iranology, Faculty of Humanities, Meybod University, Meybod, Iran. tarafdari@meybod.ac.ir



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.13 / Autumn 2022



The role of ISESCO in the activities and ways of culture-civilization of the organization Islamic cooperation

Sayed Shuja Hussain Hussaini¹ / Morteza Shiroadi²

Abstract

Organization of the Islamic Conference (founded in 1969/1348), which is 2011/1390 It changed its name to the Organization of Islamic Cooperation, rather than being active in the cultural-civilization field, it became a political organization, but considering the nature and cultural-civilizational history of the Islamic countries that are members of the organization and the increasing necessity of non-political, constructive actions. In social fields, the need to establish a cultural-civilized organization in Islamic countries under the Organization of Islamic Cooperation became so high that in 1982 AD/1361 A.H. It led to the establishment of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISCO), but has this organization been successful in fulfilling its cultural-civilizational role? The present article tries to answer the mentioned question by introducing ISECO in the section on goals, and missions (activities) and explaining the policies and strategies of the organization. The method of the article is historical, descriptive, and analytical to answer the question. The findings of the article are the existence of various contradictions in Islamic countries, including political differences, as well as the interference of Western countries such as Israel and the United States, and the influence of ICESCO on the political atmosphere of the Organization of Islamic Cooperation prevented the full realization of the goals of the Islamic educational, scientific and cultural organization. However, ISECO's capacities and capabilities have created new hopes for the cultural-civilizational activities and strategies of the Organization of Islamic Cooperation.

Keywords: English, Islamic Cooperation Organization, Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization, ISCO, Culture, Civilization.

¹. Ph.D. in contemporary history of Islamic countries, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Qom, Iran. sah2595@gmail.com

². Associate Professor, Department of Politics and Islamic Civilization, Research Center for Islamic Civilization and Theology of the Holy Prophet (PBUH), Qom, Qum, Iran. (Corresponding author) shiroadi@mpite.ir



**Scientific Journal
Science and Civilization in Islam**

Vol. 4 (new period) / No.13 / Autumn 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 Forouhi