



نشریه علمی «علم و تمدن در اسلام» براساس موافقت شماره ۳/۱۸/۶۲۲۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۲۶ دفتر سیاست گذاری و برنامه‌ریزی پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این نام منتشر می‌شود. 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 تمدن‌های شرقی جهان اسلام با هدف گسترش ارتباطات علمی، تولید علم، ترویج یافته‌های پژوهشی و کمک به تحقق تمدن نوین اسلامی منتشر می‌کند. مرکز پژوهشی تمدن‌اسلامی 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 شرکت‌ها و مؤسسات غیرتجاری تأیید گردید.

نشریه علمی علم و تمدن در اسلام در پایگاه‌های 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 پنجم (شماره جدید) / شماره هفدهم / پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز:

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

مدیر مسئول:

دکتر سید جمال‌الدین میرمحمدی

سر دبیر:

دکتر مرتضی شیروودی

دبیر تخصصی:

دکتر حبیب زمانی محجوب

دبیر اجرایی:

دکتر آرمان فروهی

هیتت تحریریه (به ترتیب الفبا):

محمدعلی چلونگر / استاد دانشگاه اصفهان

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

مهدی فرمانیان / استاد 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:

مهری سلیمی

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 نمی‌شود بلکه آدرس
مجدداً تکرار می‌شود؛

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 (۸۶۷-۷۹۱). 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 زمینه‌های سیاسی-مذهبی تأثیرگذار در تحولات هنری در عهد شاهرخ تیموری (۸۵۰-۸۰۷ ق).....
سید احمدرضا خضری/ فاطمه رضازاده اقدم/ رضا ادبی فیروزجانی
- ۳۰..... فرهنگ و تمدن اسلامی مالایی‌ها و تأثیرگذاری آن بر هویت سیاسی-اجتماعی مالزی.....
محمد سجاد شیرودی
- ۵۳..... تأویل و تفسیر آیات قرآن به مفاهیم کیمیایی در کیمیای متعالی حسن بن زاهد کرمانی.....
علی کاوسی رحیم
- ۷۵..... تحلیلی بر فرصت‌ها و تهدیدهای تکنولوژی‌های ارتباطی نوین در تمدن نوین اسلامی.....
سالار مرادی/ بهزاد حکیمی نیا
- ۹۸..... سراهای تجاری در غرب جهان اسلام، بررسی موردی فُنْدُق تا سده دهم هـ.ق.....
الهام امینی کاشانی
- ۱۰۹..... بررسی منهج فکری مسلمانان از منظر علی سامی النشار.....
احمدعلی واحدی زادی/ قاسم جوادی



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال پنجم / شماره هفدهم / پاییز ۱۴۰۲



: 10.22034/icrs.2024.396956.1207

بررسی زمینه‌های سیاسی-مذهبی تأثیرگذار در تحولات هنری در عهد شاهرخ تیموری

(۸۵۰-۸۰۷ ق)

سید احمدرضا خضری^۱ / فاطمه رضازاده اقدم^۲

رضا ادبی فیروزجانی^۳

(۱۰-۲۹)

چکیده

هنر به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی، تحت تأثیر زمینه‌های سیاسی، دینی، اقتصادی و فرهنگی موجود در بطن هر جامعه شکل می‌گیرد. این واقعیت در عصر تیموری (۸۰۷-۹۱۳ ق)، که از دوره‌های درخشان در تاریخ هنر ایرانی-اسلامی به شمار می‌رود، وجود دارد و هنر مقوله‌ای جدای از سیاست و مذهب نبود؛ چنانکه در زمان شاهرخ تیموری هنر از یکسو، با سیاست و مذهب درهم‌تنیده شد و از سوی دیگر، تحت تأثیر اوضاع چندمذهبی جامعه آن روز قرار گرفت. از این رو، برای شناخت وضع هنر در این دوره و بررسی عوامل پیشرفت و رکود آن ناگزیر از واکاوی ریشه‌های سیاسی و مذهبی آن در جامعه آن روزگار هستیم. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی ضمن تبیین زمینه‌های سیاسی و مذهبی حاکم بر دوره شاهرخ تیموری، بر آنست تا تأثیر سیاست‌های وی را بر رشد و رکود انواع هنر در آن دوره نشان دهد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد بر اثر سیاست‌های حمایتی شاهرخ معماری و خوشنویسی، بر مبنای میزان آثار تولیدشده و نوآوری در سبک‌های به کار رفته در هر یک از آن‌ها، از نظر کمی و کیفی پیشرفت کرده و در برابر، شعر علی‌رغم رشد کمی، از نظر کیفی به انحطاط گرایید و موسیقی و نقاشی نیز چنان‌که باید، اوج نگرفت. این یافته با رویکردی مقایسه‌ای میان هنرهای رایج این دوره به دست آمده است.

واژه‌های کلیدی: شاهرخ، سیاست، هنر، مذهب، معماری، خوشنویسی، موسیقی، نقاشی.

۱. استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

akhezri@ut.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

fr.aghdam@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

reza.adabi@ut.ac.ir

مقدمه

شاهرخ، آخرین پسر تیمور در سال ۷۹۹ ق در سمرقند به دنیا آمد و پس از آنکه تحت نظر پدر پرورش یافت، از ارکان مهم حکومت تیمور به شمار آمد و در بیش‌تر جنگ‌ها از فرماندهان سپاه وی بود. او بعد از درگذشت تیمور در سال ۸۰۷ ق در هرات بر تخت نشست. شاهرخ پادشاهی صلح‌دوست بود و جز به حکم ضرورت وارد جنگ نمی‌شد (برای نمونه ن.ک به: میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۵۳۲۷). از همین رو دوران حکومت ۴۳ ساله‌اش، آرامش و امنیت را برای قلمرونشینانش به ارمغان آورد. شاهرخ برخلاف تیمور، تمایل بیشتری به تقسیم و توزیع قدرت نشان داد. این سیاست اختیارات سیاسی، مالی و حمایت‌های هنری را از انحصار پایتخت درآورد؛ از این رو شاهزادگان که در اثر مصاحبت با فرهنگ‌دوستان و هنرمندان با انواع هنر آشنا بودند، در ولایات تحت امارت خود از استقلال سیاسی و اقتصادی نسبی برخوردار شده و از اختیارات خود برای حمایت از هنر و هنرمندان بهره‌گرفتند. آنان در این راه، همواره از تشویق و حمایت شخص شاهرخ نیز برخوردار بودند. زیرا این پادشاه تیموری، هنرپروری را موجب ملائمت طبع شاهزادگان و فاصله گرفتن آن‌ها از قدرت نظامی می‌دانست و از این طریق می‌توانست اقتدار خود را حفظ کرده و برای قلمروش شهرت و آوازه‌ای دست‌وپا کند. با این حال همه هنرها به یک میزان رشد نکردند و فضای سیاسی و مذهبی حاکم به رونق و رکود انواع هنر به‌ویژه در پایتخت، جهت می‌داد.

نویسندگان این پژوهش برآنند با بررسی جامعه چندمذهبی عهد شاهرخ و سیاست‌های او برای اداره این جامعه ناهمگون، علل اقبال و ادبار به برخی از هنرها را واکاوی کرده و به این پرسش پاسخ دهند که هر یک از هنرها چه کارکردهای سیاسی، اقتصادی یا مذهبی برای جامعه داشتند که مورد عنایت حامیان از جمله پادشاه قرار گرفتند؟ و حاکمیت چرا آشکارا از گسترش برخی از هنرها حمایت و نسبت به برخی دیگر کم‌توجهی می‌کرد؟

در زمینه این موضوع پیشتر آثار و مقالاتی نگاشته شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. ولی‌الله کاوسی در تیغ و تنبور؛ هنر دوره تیموریان به روایت متون با تقسیم‌بندی هنر به سه دوره پیدایش (تیمور)، شکوفایی (شاهرخ) و اوج (سلطان حسین بایقرا) اطلاعات موجود در منابع این دوره را برکشیده و به بررسی اقدامات هنری حاکمان تیموری، هنرهای رایج و شرح حال هنرمندان این دوره می‌پردازد (کاوسی، ۱۳۸۹). نیز یعقوب آژند در مقاله «هنرپروری و هنروری در دوره شاهرخ» سیاست هنری دوره شاهرخ را با محوریت تمرکززدایی قدرت بیان کرده است (آژند، ۱۳۸۱، ج ۳: ۷۵-۹۰). همچنانکه

منز در کتاب قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، کوشیده است تا با بررسی مناسبات میان دولت و جامعه تیموری با رویکرد سیاسی، عامل وحدت میان طبقات مختلف مردم را با زبان‌ها و مذاهب مختلف بیان کند. این کتاب تشکیلات سیاسی، نظامی و دیوانی را در عهد شاهرخ به تفصیل شرح داده است (منز، ۱۳۹۰). همچنین، عابدین‌پور جوشقانی و سمائی دستجردی در پیوند هنر و هویت ایرانی در عصر تیموری با تأکید بر مؤلفه تشیع و در قالب نظری و تاریخی به چگونگی نمود مؤلفه‌های هویت ایرانی در هنر تیموری پرداخته‌اند (عابدین‌پور جوشقانی و سمائی دستجردی، ۱۳۹۵).

حمایت از هنر در دوره شاهرخ، هم‌سو با اهداف سیاسی و مذهبی

توصیف اوضاع مذهبی عهد شاهرخ دشوار است. شاهرخ به رعایت سخت‌گیرانه مقررات مذهبی مشهور و همانند پدرش، پیرو فقه حنفی بود. با این حال این مذهب، یگانه مذهب رایج در قلمرو شاهرخ نبود. در شرق قلمرو وی مذهب حنفی رایج بود و در غرب آن مذهب شافعی. در برخی مناطق نیز ترکیبی از هر دو مذهب به چشم می‌خورد. شکل پراکندگی شیعیان که پیش از این در ایران تقریباً به مرحله تثبیت رسیده بود (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴: ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۰، ۲۱۳، ۲۲۶)، در این دوره نسبتاً بدون تغییر ماند و همانند گذشته، تشیع در شهرهای ری، قم، کاشان، ساوه، بیهق، خوزستان و نواحی گیلان و مازندران رواج داشت (Roemer, 1986, p. 135). تسنن که مذهب اکثریت مردم این دوره بود، به میزان قابل توجهی با عقاید شیعی درهم آمیخته بود و در قالب عقاید صوفیانه خودنمایی می‌کرد (رویمر، ۱۳۸۵، ۲۸۴-۲۸۵). در چنین وضع عقیدتی که می‌توان با عنوان تسنن دوازده امامی از آن یاد کرد، افراد در عین پذیرش مبانی عقیدتی اهل سنت، به دوازده امام شیعه نیز علاقمند بودند؛ چنانکه به زیارت قبور ایشان می‌شتافتند و به شفا بخشی آنان معتقد بودند (برای مطالعه در این باره ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۵: ۸۴۰-۸۵۰). امتزاج مبانی اعتقادی تسنن، تشیع و تصوف منجر به گسترش افکار بدعت‌آمیز شده و به مثابه تهدیدی برای حکومت شاهرخ به شمار می‌رفت، زیرا خطر بروز آن‌ها در شکل اعتراض‌های اجتماعی و سیاسی وجود داشت. بنابراین شاهرخ برای تأمین آرامش سیاسی و جلوگیری از شکل‌گیری جنبش‌های دینی افراطی، تصمیم گرفت شرایطی برای همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف فراهم کند؛ لذا با ترک رسمی قوانین متعارف ترکی-مغولی، خود را احیاگر مبانی دین اسلام خواند^۱ و

۱. با این حال، ابن عربشاه در رویگردانی شاهرخ از قوانین چنگیزی تردید داشت (ابن عربشاه، ۲۰۰۸: ۲۸۱) و سابتنی و خالدوف نیز معتقدند، وی برای حفظ حمایت نخبگان نظامی ترک‌تبارش، بسیاری از جنبه‌های سنن ترکی-مغولی را حفظ کرد. (Subtelny &)

تمام اعمال مغایر با شریعت را ممنوع کرد. سابتلنی و خالدوف با تکیه بر گزارش قاینی در نصایح شاهرخ^۱ معتقدند، او با معرفی خود به‌عنوان حاکمی متشرع و کوشا در تعالی فقه حنفی، می‌توانست خطر توسل سیاسی اجتماعی توده به شیوخ صوفی را حداقل به‌صورت موقت خنثی نماید (Subtelny and Khalidov, 1995, 211). اگرچه اشاعه مذهب حنفی در کانون سیاست‌های دینی شاهرخ قرار داشت، اما وی در برخورد با سایر مذاهب و نیز تشیع، رفتاری زیرکانه در پیش گرفت؛ او با احترام به عقاید این مذاهب و اعطای آزادی عمل نسبی به پیروان آن‌ها درصدد برآمد با جلب خشنودی آنان قلمرو خود را از بی‌نظمی ناشی از تقابل مذاهب مصون دارد. شاهرخ به ائمه شیعه احترام می‌گذاشت، به‌طوری‌که چندین بار در سال برای زیارت امام رضا (ع) به مشهد می‌رفت (اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۴۱۸؛ میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۵۲۸۲، ۵۳۳۴ و ۵۴۳۵). البته شیعیان در این دوره عقاید معتدلی داشتند که بیشتر در قالب عقاید اهل تصوف تجلی داشت. واقعیت این است که امنیت شیعیان مشروط به اثبات بی‌خطری آنان برای حیات دینی و سیاسی حکومت بود وگرنه هر اقدامی در جهت بی‌احترامی به بزرگان اهل سنت و یا مخالفت با حکومت، به مجازات شدیدشان می‌انجامید. همچنانکه سیدزین‌العابدین به علت اهانت به بزرگان اهل سنت عقوبت شد (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۷۹). بنابراین به نظر می‌رسد احترام شاهرخ به تشیع و پیشوایان دینی آن، نه از روی حبّ حقیقی بلکه در پیوند با اهداف سیاسی‌اش بوده است. در مجموع، در سیاست مذهبی عهد شاهرخ، شاهد وضعیتی هستیم که هیچ گرایش اعتقادی چیرگی نداشت (منز، ۱۳۹۰: ۳۳۲) بلکه تلاش می‌شد تا بین گرایش‌های مذهبی مختلف سازگاری و توازن ایجاد شود.

لزوم تسامح مذهبی، شاهرخ را به‌نوعی بی‌تعصبی قومی و زبانی نیز سوق می‌داد. گرایش‌های قومی، شاهرخ را از تأثیرپذیری از فرهنگ‌های دیگر به‌ویژه فرهنگ ایرانی باز نداشت. همچنانکه به اعتقاد سابتلنی و خالدوف، انتقال پایتخت شاهرخ از سمرقند به هرات در اوایل قدرت‌یابی‌اش، اقدام آگاهانه-ای در راستای بهره‌گیری از داشته‌های علمی، فرهنگی و مذهبی خراسانیان بود (Subtelny and Khalidov, 1995, p. 211). هنردوستان این دوره بیش از عهد تیمور، جذب فرهنگ و زبان ایرانی شده بودند. دوری سلطان از فضای نظامی‌گری و در پی آن، نیاز کم‌تر به نیروهای ترک‌تبار در این امر

Khalidov, 1995: 212) افزون بر این، شاهرخ به خاطر منافع مادی حاضر به ترک تمام سنن چنگیزی نبود چنان‌که وی مالیات تمغا را که مغایر با شریعت اسلام بود لغو نکرد و حتی کوشید آن را با اصطلاح اسلامی زکات موجه سازد (رویمر، ۱۳۸۵: ۱۸۵).
 ۱. نصایح شاهرخ اثر جلال‌الدین محمد قاینی است که به صورت نسخه خطی با کد A.F. 112 در کتابخانه ملی اتریش نگهداری می‌شود. متأسفانه دسترسی به متن این کتاب برای نویسندگان میسر نشد.

مؤثر بود. شاهرخ می‌کوشید بزرگان ادب و هنر را با هر قومیت و زبانی تکریم کند و از آنجاکه بسیاری از هنرمندان، از اقوام ایرانی بودند، زبان و فرهنگ ایرانی بیش از سایرین در جامعه نفوذ داشت. سلطان برای ترویج هنر اهمیتی فراتر از ارزش‌های قومی قائل بود. تسامح شاهرخ در برخورد با مذاهب و زبان‌های مختلف موجب ایجاد توازن بین قومیت‌ها و زبان‌های فارسی و ترکی شد، بدین معنی که برخلاف دوره تیمور که بین عناصر ترک و ایرانی و به عبارتی سران نظامی و فرهنگی سنخیتی وجود نداشت؛ در این دوره در دربار شاهرخ و شاهزادگانی چون الغ‌بیگ از بین جمعیت ترک‌تبار، هنرورانی چون میرسعید کابلی، میرعلی کابلی تربیت شدند که زبان آثارشان فارسی بود (نوابی، ۱۳۶۳: ۲۵۸-۲۵۹)؛ زیرا حکومت تیموری دریافته بود امور فرهنگی از تعصبات دینی و قومیتی آسیب می‌بینند.

سیاست‌های مذهبی متفاوت و گاه متناقض شاهرخ که راهکاری مهم برای اداره جامعه ناهمگون مذهبی بود، هنرهای این دوره را هم تحت تأثیر قرار داد. با توجه به همبستگی میان امور مذهبی و سیاسی، می‌توان گفت مساعی شاهرخ برای خدمت به مذاهب گوناگون، همسو با ملاحظات سیاسی‌اش بود. در نتیجه تأثیرات مختلفی که انواع هنر از خط‌مشی مذهبی شاهرخ می‌پذیرفت، در جهت مقاصد سیاسی پادشاه نیز عمل می‌کرد. این در حالی بود که پاره‌ای انگیزه‌های اقتصادی و آمال سیاسی صرف نیز، به هنرپروی این دوره جهت می‌داد.

با رخت بر بستن اختلافات قومی و مذهبی و تأمین امنیت فکری و سیاسی، فرصت جوشش‌های هنری برای قلمرو شاهرخ فراهم آمد و به دنبال عدم تمرکز قدرت سیاسی و اقتصادی در هرات، حمایت از هنر نیز از انحصار پایتخت درآمد و توسط شاهزادگان در سراسر قلمرو گسترش یافت.

معماری: رونق ساخت بناهای دینی و مذهبی

گزارش مورخانی چون سمرقندی نشان می‌دهد که معماری این دوره تحت تأثیر تشرع شاهرخ و درعین حال تسامح وی با سایر مذاهب، به‌ویژه تشیع قرار داشت. در همین جهت، طرح‌های عظیم معماری، متمرکز بر بناهای مذهبی بود. چنانکه بناهایی چون مدرسه، خانقاه و زیارتگاه در رأس حمایت‌های پادشاه قرار داشت. احداث این‌گونه بناها نمودار گرایش‌های مذهبی وی به‌عنوان یک حاکم دین‌پرور بود، به‌ویژه که در این راه اموال فراوانی نیز صرف می‌کرد (برای نمونه نک: سمرقندی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۳۲).

ابزار اصلی شاهرخ برای حفظ مذهب حنفی در جامعه، مدرسه و خانقاهی بود که وی در سال ۸۱۳ ق در هرات ساخت. مهم‌ترین نقش این مدرسه، مقابله با چالش‌های دیگر مذاهب، به‌ویژه تشیع بود. شاهرخ با وقف املاک بسیاری برای این مدرسه و خانقاه و همچنین گماردن استادان فقه حنفی در مدرسه، مسئولیت خود را در نشر مذهب رایج انجام داد (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۶۶). مولانا جلال‌الدین اوبهی، مولانا جلال‌الدین یوسف حلاج، نظام‌الدین عبدالرحیم یار احمد و خواجه ناصرالدین لطف‌الله از جمله استادان منصوب شاهرخ در این مدرسه و خانقاه بودند و مقام شیخی خانقاه نیز به خواجه علاء‌الدین علی چشتی تفویض شد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴: ۶-۷؛ سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۳۴).

شاهرخ در کنار تلاش برای حفظ سیمای مذهبی حکومتش با بسط مذهب رایج برای جلب رضایت پیروان دیگر مذاهب و جریان‌های فرهنگی-اجتماعی نیز از معماری بهره می‌گرفت. نفوذ تدریجی تصوف در عقاید اسلام آشکارا در نیازمندی‌های معماری این دوره ظاهر شد (گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۸۰). لذا جهت جلب رضایت جمعیت رو به رشد اهل تصوف و مشایخ صوفی، مجموعه‌ای از خانقاه-ها تحت حمایت دولت ایجاد شد که بانی آن‌ها شاهرخ، امیران و اطرافیانش بودند. خانقاه بنا شده به دستور شاهرخ در هرات، خانقاه کوسویه که از محل عواید سیورغال اهدایی شاهرخ به تومان آغا، همسر ششم تیمور بنا شده بود (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۵۲)، خانقاه ساخته شده توسط الغ‌بیک در سمرقند (همان: ۲۹۰)، خانقاه خواجه اسماعیل حصاری (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۶۹) در شمار خانقاه‌هایی هستند که در این دوره توسط شاهرخ و اطرافیانش ساخته شده‌اند.

لزوم احداث خانقاه‌های فراوان، بر سبک‌های معماری این دوره نیز تأثیر گذاشت. زیرا علاوه بر خانقاه-هایی که به صورت مستقل بنا می‌شدند، در پاره‌ای موارد خانقاه‌ها به صورت عمارت‌های بیرونی مساجد، گاه متصل به مدارس و گاهی نیز در جوار آن‌ها ساخته می‌شدند؛ نظیر مجموعه مدرسه و خانقاه شاهرخ در هرات، مجموعه‌ای مشابه در هرات به تأسیس امیر علی‌گه کوگلتاش (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۳: ۶۲۹) و نیز مجموعه مدرسه - خانقاه شاهزاده الغ‌بیک در سمرقند^۱ (سمرقندی، ۱۳۴۳: ۴۴-۴۶). بنابراین رونق ساخت مدارس و خانقاه‌ها به صورت همجوار که از دوره ایلخانی مرسوم شده بود، به عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های معماری عهد شاهرخ است که نشان از سازش با تصوف و استجابات خواست شیوخ صوفی دارد. احداث بنا بر مزار بزرگان تصوف، از دیگر نمودهای تأثیر فضای مذهبی عهد شاهرخ

۱. به دنبال مخالفت درویش صوفی با تشکیلات مدارس سمرقند و بخارا به دلیل تدریس علوم شرعی، الغ‌بیک دستور داد تا در کنار این مدارس خانقاه‌هایی بنا نهند تا آنان به نشر تعالیم خود بپردازند (سمرقندی، ۱۳۴۳: ۴۴).

بر معماری این دوره است. تعداد زیادی از این آرامگاه‌ها در مناطق مختلف توسط پادشاه و سایر حامیان، از جمله شاهزاده الغیبیگ (سمرقندی، ۱۳۴۳: ۱۰۲) و خواجه غیاث‌الدین پیراحمد خوافی وزیر (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۳۵۴)، احداث و مرمت می‌شدند.

برای خشنودی شیعیان نیز که روزه‌روز قدرتشان در ایران رو به افزایش بود، شاهرخ با همکاری همسرش گوهرشاد، شهر مشهد را مرکز نوآوری‌های معماری عصر خود قرار داد و حرم امام رضا (ع) را به کانون ابنیه سلطنتی تبدیل کرد. علاوه بر بازسازی حرم توسط وی، ساختمان‌های مجلل زیادی نیز توسط بانیان حکومتی، خاصه گوهرشاد ساخته شد. برای رفاه حال زوار امام رضا (ع)، گوهرشاد دستور داد یک مسجد جامع در کنار آرامگاه امام (ع) بنا شود (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۴: ۶۹۳؛ میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۵۳۳۴). امیر یوسف خواجه نیز به تبعیت از سلطان، با وجود امارت بر قم، مدرسه‌ای موسوم به دو در، کنار مزار امام رضا (ع) ساخت (اوکین، ۱۳۸۳: ۳۵۰). امیرجلال‌الدین فیروزشاه نیز مدرسه‌ای در مشهد ساخت (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۶۸) توجه به حرم امام رضا (ع) در این دوره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بی‌شک ساختمان‌های باشکوهی که توسط سران حکومت در مشهد بنا می‌شد و نیز هدایای گران‌بهایی که شاهرخ به بارگاه رضوی می‌بخشید (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۹۲-۶۹۳؛ سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۶۱)، در جلب توجه جامعه شیعی بسیار کارگشا بود؛ به‌ویژه که کتیبه‌های این ابنیه نیز با عبارات شیعی مزین می‌شدند (برای آگاهی از این کتیبه‌ها رک: حسینی، ۱۳۹۰، ج ۱). آنان با القای ارزش‌های دینی در قالب هنر خوشنویسی و کتابت کتیبه‌ها با عبارات، احادیث و اشعار شیعی در برانگیختن احساسات شیعیان، گام برمی‌داشتند.

احداث بناهای مذهبی با کارکردهای مختلف، که هر یک در راستای هدفی از سیاست‌های مذهبی عمل می‌کردند، برای حفظ قدرت شاهرخ کارآمد بود؛ باوجوداین، به دلیل آن‌که بانیان اصلی این ابنیه، سلطان و سران سیاسی و درباری بودند، هنر معماری افزون بر رشد کمی (برای آگاهی از آثار معماری این دوره رک: گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴، ۳۰۰-۵۸۶)، از لحاظ نوآوری در به‌کارگیری سبک‌های فاخر معماری نیز به حدّ اعتلای خود رسید. در این دوره، معماری بناها با به‌کارگیری محاسبات هندسی از دقت و ظرافت بیشتری نسبت به دوران گذشته، برخوردار بود؛ گویا بدین منظور رساله‌های علمی در کتابخانه‌های سلطنتی تهیه شده و در اختیار معماران قرار می‌گرفت. به نظر می‌رسد برای تهیه این‌گونه رساله‌ها ریاضی‌دانان و منجمین دربار الغیبیگ در سمرقند در نقش بیش‌تری داشتند. الغیبیگ علاوه بر روحیه هنردوستی، به علوم ریاضی و نجوم توجه داشت و خود از جمله استادان این علوم بود (خواندمیر،

۱۳۵۳، ج ۴: ۲۰). وی هنگام ساختن رصدخانه‌ای در سمرقند، جهت محاسبات دقیق بنای این اثر از علمای ریاضی و نجوم نیز در کنار معماران برای حضور در آنجا دعوت کرد (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۹۱).

معماری در این دوره از تقلید صرف از سبک‌های متداول قدیم، تا حدودی فاصله گرفته و نوآوری‌هایی به خود دید. قوام‌الدین، ماهرترین معمار این دوره و شاگردش غیاث‌الدین شیرازی، مبتکران اصلی این سبک‌های بدیع به شمار می‌روند (اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۴۱۷؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۹۰). البته این قسم نوآوری‌ها بیشتر در پایتخت و شهرهای بزرگ و در بناهای موردحمایت حامیان سلطنتی مشاهده می‌شود. در بناهای شهرهای دیگر معمولاً سبک‌های محلی به چشم می‌خورد و گاهی نیز از سبک‌های ابتکاری معماران بزرگ الگوبرداری می‌شد (بلر و بلوم، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۴-۷۵).

برای نمونه، در ساخت مقبره‌های این دوره، به‌ویژه در هرات، برخلاف سبک‌های گذشته، از یک شیوه هنرمندانه‌تری با کاربرد سبکج^۱ و شبکه‌ای متصل به هم از طاق‌های هلالی استفاده شد. این سبک از نوآوری‌های معماری این دوره بود که روش پیشرفته‌تر طاق‌های متقاطع بر روی فضاهاى چهارگوش متداول در دوره ایلخانی، به شمار می‌رفت (بلر و بلوم، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۰). گنبدخانه‌ها در این دوره به‌کلی رو به صحن باز بود و هیچ دیوار حائلی وجود نداشت، گویی گنبد بر روی خود ایوان نشسته است^۲. در ساخت مناره مسجد گوهرشاد سبکی نو توسط قوام‌الدین معمار به کار رفت که به نام خود وی سبک قوام‌الدین نامیده شد؛ در آن، در زمینه‌ای مرکب از آجر تراشیده و صیقلی که به‌صورت افقی چیده شده بودند کاشی معرق لوزی‌شکل ترصیع شده بود (گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۲۵۸). چهارسوی صحن مدارس در این دوره به‌گونه‌ای طراحی می‌شد که ورودی‌های چهارگانه آن‌ها به یک‌شکل باشند (بلر و بلوم، ۱۳۸۲: ۷۳-۷۴). چهارطاق یا چهار صنفه نیز از نوآوری‌های معماران این دوره به شمار می‌رود^۳ (گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۱۴۹-۱۵۰). با تغییراتی که معماران عهد شاهرخ در فنی موسوم به «فیلپوش»^۴ ایجاد کردند، این سبک را نیز می‌توان از نوآوری‌های معماری این دوره دانست (همان،

۱. سبکج یا گریز یکی از عناصر طاق‌های گنبدی است که سطح بالایی چهارگوش پایه‌ها را به طوقه گنبد وصل می‌کند و در واقع در تبدیل چهارگوش پایه به طوقه گنبد به کار می‌رفت.

۲. در این سبک گنبد بر روی تویزه‌هایی که بر دهانه گوشه‌ها به صورت سیستم برابر چهار طاقی زده شده قرار می‌گرفت.

۳. در این طرح چهار دیوار یک فضای مرکب جای خود را به چهار قوس وسیع داد که از جرزهای گوشه‌ای معمولی یا مماس برمی‌خاست که در آن سطح دیوار بسیار کم است و در زیر این قوس‌ها شاه‌نشین‌هایی، ضخامت جرزهای باربر را در خود جذب می‌کرد.

۴. فیلپوش با ساختن پلی بر روی گوشه‌های یک مربع حاصل می‌شد تا یک هشت ضلعی به وجود آورد.

۱۳۷۴، ۱۵۲-۱۵۳). گنبد سه‌گانه (سه پوش) نیز از دیگر شاهکارهای معماری این دوره بود که نخستین بار در آرامگاه گوهرشاد در هرات به کار رفت (همان: ۱۶۴-۱۶۵). به نظر می‌رسد فضای معماری نویسنده را از بحث اصلی دور کرده است.

همان‌طور که ساخت بناهای دینی، از لوازم خشنودی مذاهب مختلف بود، بازسازی یا مرمت بناهای عام‌المنفعه نیز، برای جلب رضایت عامه مردم ثمربخش به نظر می‌رسد. شاهرخ پس از روی کار آمدن، کوشید خشنودی مردم را که از حملات تیمور لطمات زیادی دیده بودند، جلب کند. بدین منظور در کنار تخفیف‌های مالیاتی (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۳: ۵۹۱)، با بازسازی ویرانی‌ها، به دلجویی از آنان پرداخت. چنانکه سال‌های نخست حکومتش را صرفاً به آبادسازی ویرانه‌ها و مرمت شهرها اختصاص داد؛ به طوری که، هیچ‌یک از تاریخ‌نویسان گزارشی از بنایی که به دستور شاهرخ طی سال‌های ابتدایی حکومتش ساخته شده باشد نداده‌اند (کاوسی، ۱۳۸۹: ۱۱۵). به دنبال دستور شاهرخ به بازسازی بازارهای نابسامان هرات، تمام بازارها را با طاق‌های مجلل سرپوشیده کرده و آن‌ها را از گچ و آجر ساختند و خیابان‌های مشرف به بازار را بازسازی نمودند (اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۱۱). جبران ویرانی‌ها که برآمده از سیاست رعیت‌پروری شاهرخ بود، به مذاق مردم خوش می‌آمد چنانکه گاه آنان داوطلبانه در طرح‌های عمرانی سلطان شرکت نموده و معماران و گماشتگان حکومت را در این راه کمک می‌کردند (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۱-۱۹۲).

گاهی نیز بازسازی ویرانی‌ها، بنابر ملاحظات نظامی و برقراری امنیت سیاسی انجام می‌گرفت. نگاهی به ابنیه بازسازی شده به دستور سلطان، نشان می‌دهد که جدای از بناهای عام‌المنفعه - از جمله بازارها - بسیاری از این بازسازی‌ها مربوط به قلاع، دروازه و حصار شهرها بوده است (برای نمونه نک: میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۵۱۵۴ و ۵۳۰۴؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴-۱۶؛ سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۱۵-۱۱۶). بنابراین شاهرخ به منظور استحکام حکومت و سامان دادن به اوضاع اقتصادی و فرهنگی قلمروش، با اجرای طرح‌های عمرانی به شکوفایی معماری کمک کرد. بیش‌تر آثار معماری پدید آمده در این دوره، کاربرد دینی یا عمومی داشتند؛ چنانکه آمد، بناهای عمومی معمولاً در خدمت سیاست نرم-خوبی پادشاه با رعایا بود و ابنیه دینی، در خدمت جلب رضایت مذاهب.

جاودانگی نام سلطان، یکی دیگر از زمینه‌های سیاسی توجه به هنر، از جمله معماری بود. حافظ ابرو نیز انتشار آوازه پادشاه را مهم‌ترین انگیزه بنای عمارات در این دوره می‌داند. او درباره بنای قلعه هرات توسط شاهرخ می‌نویسد: «از آنجاکه بنیاد همه دولت‌ها به صدمات سیلاب فنا تزلزل می‌یابد، خردمند را

پسندیده‌تر عمل آن است که در عمارت بنایی کوشند که اسم علو و رسم سمو آن ... در جریده ادوار و دیوان روزگار جاوید ماند و نقوش زیب و زینت ... و محاسن آن از جهان ناپایدار محو نگردد...» (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۸۷-۵۸۸).

به نظر می‌رسد تمایل شاهرخ به مشارکت فعال همسرانش، شاهزادگان، و امرا در طرح‌های هنری نیز در راستای انگیزه خوش‌نامی بود. شاهرخ حمایت‌های هنری آنان را تهدیدی برای حکومتش محسوب نمی‌کرد، بلکه آن را موجب شکوه قلمروش می‌دانست. امیرعلیکه گوگلتاش، از امرای باتجربه بود که باوجود عهده‌داری پست‌های مهم دولتی، به کارهای عمرانی می‌پرداخت و در بنای آثار معماری مشارکت داشت. از جمله این آثار معماری مدرسه‌ای است که در سرخیابان هرات بنیاد نهاده بود (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۳: ۶۲۹). وی در حضور شاهرخ، با معرفی خود به عنوان یکی از غلامان سلطان هدف از این مشارکت را انتشار آوازه نیک سلطان بیان می‌کند (سمرقندی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۰۰؛ تتوی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۵۲۲۹). شاید به همین دلیل بود که شاهرخ هدایت طرح‌های بزرگ هنری را به خانواده و دربارانش سپرده و خود در اداره حکومت می‌کوشید. چنانکه برخی طرح‌های معماری وی در مقایسه با سایر حامیان حکومتی، در مقیاسی محدودتر انجام می‌گرفت (گلمبک و ویلبر، ۱۳۷۴: ۱۰۰)؛ زیرا وی هنرپروری شاهزادگان و سران حکومتی را اثبات وفاداری به خود می‌دانست.

از لابلای اهدافی که حافظ ابرو برای حکومت برحق می‌شمارد می‌توان به کارکردهای سیاسی بناهای معماری پی برد.^۱ «تقویت دین»، «گسترش دانش» و «ساخت بناهای خیریه» با ساخت مدارس، مساجد و خانقاه‌ها قابل توجه است و بازسازی و ساخت بازارها و قلاع و کاروانسراها با «برقراری امنیت» و «تعمیر بلاد» مرتبط بوده است. بدین جهت است که باید هنر این دوره را از اجزای مهم پازل سیاست و حکومت‌داری عهد شاهرخ دانست.

خوشنویسی و نقاشی

خوشنویسی به لحاظ پیوندش با دین اسلام هنری مقدس شمرده می‌شد و به میزان قابل‌توجهی از ملاحظات مذهبی و قومی شاهرخ تأثیر پذیرفت. با توجه به شکل‌گیری پایه این هنر توسط خطاطان ایرانی، خوشنویسی با خط و زبان فارسی رابطه‌ای تنگاتنگ داشت و این پیوند زمینه هم‌افزایی آن دو را فراهم می‌کرد چنان‌که پیشرفت یکی به توسعه دیگری می‌انجامید. از همین رو بسیاری از خوشنویسان

۱. اداره حکومت براساس عدالت و آزادی، تقویت دین، گسترش دانش، ساخت بناهای خیریه و انجام کارهای نیک، برقراری امنیت در جاده‌ها و تعمیر بلاد (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۰-۴۱)

بزرگ عهد شاهرخ در شمار شعرای فارسی‌زبان این دوره نیز محسوب می‌شدند (نوابی، ۱۳۶۳: ۲۴۲). اشعار شاعرانی نظیر رودکی، فردوسی، عطار، حافظ، سعدی و... مهم‌ترین مضامین خوشنویسی این دوره را تشکیل می‌داد که با خطوط ایرانی به‌ویژه نستعلیق و به دست استادان بزرگ ایرانی کتابت می‌شد (برای آگاهی از این آثار، رک: حبیبی، ۱۳۵۵، ۳۰۰-۵۰۰). کتیبه‌های ابنیه این دوره نیز با اشعار ناب و عبارات نثر پارسی خطاطی می‌شد (اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۴۰۲). شعر فارسی از جمله ابزارهای آموزش خوشنویسی در مدارس و کتابخانه‌های این دوره نیز بود؛ بدین طریق که اصطلاحات مربوط به مفاهیم خط و خوشنویسی در قالب شعر به شاگردان القا می‌شد (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۳۲). بنابراین هنر خوشنویسی در سایه ملاحظات دینی شاهرخ و عدم تعصب قومی وی که اصالتاً ترک‌تبار بود، فرصت بالندگی یافت.

از آنجاکه پیوند با ارزش‌های مذهبی، همواره از دلایل رونق خوشنویسی بوده است، میزان قابل‌توجهی از عوامل توسعه این هنر را می‌توان در تسامح شاهرخ با دیگر مذاهب جستجو کرد. رسمیت مذهب حنفی تعارضی با فعالیت هنرمندان سایر فرق به‌ویژه هنرمندان شیعی نداشت. حضور خوشنویسان شیعه در دربار هرات و شیراز مؤید این گفته است. چنانکه شاهزاده بایسنقر در هرات از محضر استاد سید محمود که شیعه بود، هنر خطاطی فرامی‌گرفت، امیرشاهی سبزواری نیز از دیگر خوشنویسان شیعی مذهب این دوره بود که تحت حمایت بایسنقر می‌زیستند (عالی افندی، ۱۳۶۹: ۵۶ و ۵۸؛ سمرقندی، ۱۳۳۸: ۳۲۱-۳۲۸). بی‌شک وجود فضای باز مذهبی هنرمندان را در خلق آثاری ماندگار یاری می‌کرد.

در این میان، با وجود محدودیت‌های دینی بر سر راه رونق تصویرگری، دین‌مداری شاهرخ و لزوم جلب خشنودی علمای مذهبی هرات، مانع چندانی برای رواج آن در این دوره نشد. شاهرخ حتی پا را فراتر گذاشته و اقدام به انتقال سبک‌های نقاشی چینی به قلمرو خود نمود؛ اما بسط و پرورش آن را به شاهزادگان هنرمندی چون بایسنقر و ابراهیم سلطان سپرد. الگوگیری غیاث‌الدین نقاش، سفیر اعزامی شاهرخ به چین از تصاویر و مجسمه‌های موجود در معابد، بت‌خانه‌ها و آتشکده‌ها در آموزش سبک‌های هنر چینی (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۴: ۸۱۸-۸۲۵)، خاصه نقاشی، مؤید این گفته‌هاست. به دنبال چنین مناسباتی، الگوهایی فراتر از روش‌های قدیمی که برگرفته از نقاشی آل جلایر و ایلخانان بود، وارد قلمرو تیموری شد. اما تکمیل و تحول نقاشی چینی-مغولی و بروز ابداعات جدید و ایجاد سبک بومی در دوره شاهرخ صورت نگرفت. این مهم همراه با اوج نوآوری در نقاشی و تحول در سبک چینی-مغولی در دوره سلطان حسین بایقرا و توسط بهزاد، نقاش دربار این سلطان تیموری ظهور و بروز یافت (برای مطالعه

بیشتر رک: فراهانی، ۱۳۸۲:۳۸۸). باین حال باید توجه داشت، پایه اصلی این ابداعات نقاشی چینی-مغولی بود که با مساعی شاهرخ و پسرش بایسنقر وارد قلمرو تیموریان شده بود. در این دوره خوشنویسی و نقاشی، توأمان در کتابخانه-کارگاه‌های سلطنتی به عنوان کانون هنرپروری شاهزادگان، توسعه می‌یافت. البته خوشنویسی بیش از تصویرگری به رشد کمی و کیفی دست یافت. زیرا علاوه بر فزونی تعداد خوشنویسان نسبت به نقاشان در کتابخانه‌های درباری، ریاست هنرمندان این کتابخانه‌ها نیز بر عهده خوشنویسان بود^۱ (عالی افندی، ۱۳۶۹: ۵۵). ابتکاراتی که توسط خوشنویسان این دوره در انواع خط ایجاد شد، پویایی بیش‌تر خوشنویسی را نسبت به تصویرگری نشان می‌دهد. برای نمونه، خط تعلیق که برگرفته از خطوط رقا و توقیع است، توسط خواجه تاج‌سلمانی ابداع شد؛ پیش از او خط تعلیق به صورت ناقص نوشته می‌شد. خواجه عبدالرحی منشی نیز آن را با قواعد جدید کامل‌تر کرد، بنابراین سلسله تعلیق‌نویسان به این دو استاد عهد شاهرخ می‌رسد (منشی قمی، ۱۳۵۲، ۴۲). واضع خط نستعلیق نیز خواجه میرعلی تبریزی بود که آن را از ترکیب دو خط نسخ و تعلیق پدید آورد (منشی قمی، ۱۳۵۲، ۷۵؛ عالی افندی، ۱۳۶۹: ۵۵-۵۶). ملاجان کاشی خطی موسوم به «شکسته‌بسته» ابداع کرد (عالی افندی، ۱۳۶۹: ۵۶). مولانا عبدالله نیز نوعی از خطاطی را پدید آورد که در آن حروف با رنگ‌های متنوع نوشته شده اما بر روی کاغذ با رنگ‌های متضاد دیده می‌شد (گروبه و شرآتو، ۱۳۹۱: ۵۳-۵۴). باید توجه داشت که این نوآوری‌ها در مکتب هنری هرات تحت حمایت بایسنقر پدید آمد. زیرا برخلاف سایر شاهزادگان که بیش‌تر نسخ خطی را گردآوری می‌کردند، وی به دنبال تحول در هنر خوشنویسی بود (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۳۵-۳۸).

به نظر می‌رسد مهارت خود شاهزادگان در خطاطی، حمایت‌های بی‌دریغ آنان از خوشنویسان و برخورداری این صنف از امتیازات خاص اجتماعی و سیاسی، بر افزایش تمایل به کسب مهارت حسن خط و درنهایت بر برتری کمی و کیفی خوشنویسی نسبت به نقاشی، مؤثر بوده است. پیوند خوشنویسی با ارزش‌های مذهبی نیز نقش مهمی در ارتقای جایگاه اجتماعی خوشنویسان نسبت به نقاشان داشت. خطاطان به دلیل کتابت انواع صحف و کتب ادعیه و نگارش کتیبه‌های ابنیه مذهبی از احترام عموم برخوردار بودند و هنر آنان به‌عنوان هنری مقدس شناخته می‌شد. با توجه به کاربردهای مذکور، جریان بیش‌تر خوشنویسی نسبت به نقاشی در زندگی اجتماعی نیز می‌توانست در اقبال عوام و خواص به خوشنویسان مؤثر باشد. به‌علاوه، عموم مردم آشنایی چندانی با نقاشی نداشتند؛ زیرا امکان آموزش آن

۱. مولانا جعفر تبریزی از جمله خوشنویسان بنام بود که ریاست کتابخانه بایسنقر را در هرات بر عهده داشت.

غالباً در انحصار اعیان بود و استادان تصویرگر معمولاً در کتاب‌خانه‌های سلطنتی به تعلیم شاگردان می‌پرداختند. بنابراین نمونه‌های نفیس این آثار معمولاً در دربارها تهیه شده و در گنجینه‌ها نگاه‌داری می‌شدند؛ اما خطاطان علاوه بر کتاب‌خانه‌های سلطنتی، در مدارس و مکتب‌خانه‌ها نیز به فراگیران آموزش می‌دادند (واصفی هروی، ۱۳۴۹، ج ۱: ۳۱۲). افزون‌براین، پیوند خوشنویسی با شعر نیز بر منزلت این صنف و حرفه خطاطی می‌افزود. بیشترین مضامین کتابت شده در کارگاه‌های هنری بایسنقر، شعر به‌ویژه اشعار فارسی و مذهبی بود (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۳۵۰).

بااین‌همه، به نظر می‌رسد زمینه‌های مذهبی در اقبال به خوشنویسی و ادبار از تصویرگری -حداقل در سطح جامعه- مؤثرتر بود. این‌که شاهرخ برخی از خوشنویسان دربار خود را با عناوینی چون «استاد» و «پدر» فرامی‌خواند^۱ (اسفزاری، ۱۱۳۸، ج ۱: ۲۱۹)، جدای از مقام هنری و ادبی، به جایگاه مذهبی آنان مربوط می‌شد.

در کنار علاقه به خطاطی و نقاشی، کارکرد سیاسی این هنرها نیز در حمایت حامیان از این فنون بی‌تأثیر نبود. علاوه بر ارسال آثار مکتوب و مصور در مقام تحفه به سایر ممالک به‌منظور نشر شهرت دربار، کسب مشروعیت سیاسی دولت شاهرخ نیز از طریق فنون کتاب‌آرایی تا حدودی میسر می‌گشت. اکثر نسخ مصوری که به دستور شاهرخ تولید می‌شدند دارای موضوعی تاریخی بودند؛ این نمایانگر تمایل وی به ماندگار شدن سلسله تیموری در صفحات تاریخ بود. مطالب و مفاد این نسخ، بیش از جنبه هنری‌شان برای پادشاه اهمیت داشت. هنرمندان مقرب شاهرخ معمولاً کسانی بودند که تاریخ‌نویسی حرفه اصلی آنان به شمار می‌رفت^۲ (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴: ۸-۹). حافظ ابرو از جمله آنان بود که به دستور شاهرخ برای گردآوری مهم‌ترین وقایع جهان در یک اثر، ترجمه فارسی تاریخ طبری، جامع التواریخ رشیدالدین شامل تاریخ چنگیز خان و جانشینانش و ظفرنامه نظام‌الدین شامی را به‌صورت یک مجموعه درآورد و مطالبی بر آن افزود (سودآور، ۱۳۸۰: ۶۴). ملحقات حافظ‌ابرو بر این مجموعه به‌گونه‌ای نوشته شده بود که حقانیت شاهرخ در غلبه بر دیگر مدعیان را نشان می‌داد. تصاویر این مجموعه نیز در راستای همین هدف طراحی شده بودند (بلر و بلوم، ۱۳۸۲: ۸۹).

۱. از جمله آنان مولانا قطب‌الدین محمد خوافی بود که صدارت وی را نیز بر عهده داشت.

۲. عبدالرزاق سمرقندی و حافظ‌ابرو از جمله آنان بودند که علاوه بر خطاطی و شعر در فن تاریخ‌نویسی نیز ماهر بودند. خوشنویسان مقرب مقامات سلطنتی از جمله پادشاه، معمولاً کاتبان شخصی آن‌ها بودند، لذا در نبردها نیز به همراه آنان حضور می‌یافتند و علاوه بر کتابت فرامین جنگی و فتح‌نامه‌ها، به نگارش تاریخ فتوحات تیموریان (ظفرنامه‌ها) نیز می‌پرداختند.

در موردی مشابه، ابراهیم سلطان به مورخ دربارش، شرف‌الدین علی یزدی، دستور داد تا ظفرنامه‌ای بنویسد و در مقدمه‌اش شجره جدش تیمور را به حضرت آدم متصل کند؛ زیرا وی در صدد بود تا علل به قدرت رسیدن تیمور را به شرف حسب آراسته و نسب پیراسته وی ربط دهد (یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱-۲۲). در این کتاب چهره تیمور و نمادهای سلطنتی او به گونه‌ای طراحی شده بودند که نشان از برخورداری وی از فرّ ایزدی داشتند (سودآور، ۱۳۸۰: ۶۴). شاهزاده بایسنقر برخلاف پدر به کتب ادبی و حماسی، بیش از تاریخی علاقه‌مند بود و در سفارش تولید کتب با ظاهری عالی، سلیقه ممتازی داشت. با این حال او نیز در تهیه نسخه‌ای نفیس از شاهنامه فردوسی، صحنه‌هایی را برای تصویرپردازی انتخاب کرده بود که در واقع موقعیت خود بایسنقر را ترسیم می‌نمود و اشتیاقش را به جانشینی پدر نشان می‌داد. به طوری که پس از تهیه این نسخه، علاقه وی به جانشینی بر همه آشکار شد. در عین حال که مطالب نسخه تاریخی ابراهیم سلطان و تصاویر شاهنامه بایسنقری بر مبنای تمایل و آرزوهای شاهانه آن دو تنظیم شده بودند، مینیاتورهای شاهنامه شاهزاده محمد جوکی کاملاً دارای حال و هوای عاشقانه بودند (بلر و بلوم، ۱۳۸۲: ۹۲ و ۹۶). مجموع این شواهد نشان می‌دهد، موقعیت سیاسی هر یک از شاهزادگان در سلیقه هنری ایشان بی‌تأثیر نبوده است.

الغیغ در سمرقند با این که سررشته‌ای در این هنرها نداشت، اما نقاشی و خوشنویسی را پاس می‌داشت اما برخلاف برادران، به تولید آثار مکتوب و مصور نفیس چندان تمایلی نداشت. به دستور او آثار علمی دانشمندان را به بهترین خط کتاب‌آرایی کرده و در اختیار طالبان علم قرار می‌دادند (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۳۷۹). نسخ مصوری هم که به خواست الغیغ تهیه می‌شد معمولاً ترسیم صور اقالیم و کواکب از کتب نجومی بود؛ چنانکه درون رصدخانه و دیوارهای مدرسه‌اش نیز تصاویر نجومی نقاشی می‌شد (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۹۱) و این چنین هنر را به خدمت علم و علم را به خدمت هنر می‌گرفت.

به‌رغم این گفته‌ها، با توجه به خوی آرام و تربیت هنری شاهزادگان، ملاحظات سیاسی آنان در در حمایت از هنر، کم‌رنگ‌تر از ز انگیزه‌های شاهرخ در این زمینه به نظر می‌رسد (Lentz and Lowry, 1989, 45). بنابراین یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های شاهزادگان در هنرپروری، ارضای حس هنردوستی بوده است در حالی که فعالیت‌های هنری شاهرخ، بیشتر با مقاصد سیاسی و مذهبی وی هم‌خوانی داشت.

زمینه‌های سیاسی - مذهبی مؤثر بر شعر و شاعری

شعر این دوره تا حدودی از سیاست دین‌مداری سلطان تأثیر پذیرفت. شعر معمولاً میان حنفی‌ها، به‌ویژه طبقات روحانی هرات، وزن چندانی نداشت و تنها سرودن اشعار عرفانی، اندرزگون و در یک کلام، اشعار مذهبی، مورد احترام آنان قرار می‌گرفت (نوابی، ۱۳۶۳، ۱۸۵). در حالی که اصحاب ذوق، تمام شعرا را گرمی می‌داشتند. از این‌رو شاهرخ برای جلب رضایت سران مذهبی، توجه خاصی به اشعار مذهبی مبذول می‌داشت. یارشاطر با بررسی اشعار این دوره، حمد و ثنای خداوند، مناجات، استغفار و نعت پیامبر (ص) را مهم‌ترین مضامین شعری عصر شاهرخ معرفی می‌کند (یارشاطر، ۱۳۳۴: ۲۲۲).

در سمت دیگر، فعالیت آزادانه شاعران منقبت‌سرای شیعه‌مذهب در جامعه عهد شاهرخ، نتیجه‌ی تسامح وی با تشیع بود. قسمت اعظم مدایح شاعران شیعه‌مذهب این دوره، در ثنای امام علی (ع) بود که به‌نوعی به احساسات مذهبی شیعیان فرصت بروز می‌داد. ثنای معصومینی چون حضرت فاطمه (س)، امام حسن (ع)، امام رضا (ع)، امام حسین (ع) و ذکر واقعه کربلا و لعن قاتلین آن واقعه، از دیگر مضامین شعر شاعران شیعه این دوره می‌باشد (رک: یارشاطر، ۱۳۳۴، ۲۲۴-۲۲۵).

البته اکثر شاعران شیعه در این دوره، عموماً میانه‌رو بودند و در معتقدات خود تعصب نمی‌ورزیدند. دولتشاه در توصیف احوال کمال‌الدین غیاث‌الفارسی، شاعر شیعی دربار ابراهیم‌سلطان در شیراز نوشته است: «مولانا... شاعر و مورخ و حکیم بود و در مناقب خاندان طیبین و طاهرین قصاید غزّا دارد... اما مرد منصف بوده و در تعصب و تشیع اعتدال را رعایت می‌کند. روزی ابراهیم‌سلطان مولانا را طلب کرد و پرسید از مذاهب چهارگانه کدام بهتر است؟ وی در جواب گفت ای سلطان عالم پادشاهی درون خانه نشسته است و این خانه چهار در دارد و از هر دری درآید سلطان را تواند دیدن... سلطان را این سخن مولانا خوش آمد و وی را انعام و اکرام فرمود» (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۴۷۱-۴۷۲). به‌هرروی، حمایت سلطان و شاهزادگان از شاعران شیعی، در دلگرمی و جلب خشنودی شیعیان می‌توانست مؤثر باشد.

تقید سلطان به شریعت و درعین‌حال، دادن آزادی به شاعران شیعه در واقع سیاست دوگانه‌ای بود که شاهرخ در پیش گرفت. زیرا وی از یک‌سو بنابر نظر طبقات روحانی هرات که بر مذهب حنفی بودند، شعر را چنان‌که باید خوش نمی‌داشت و از سوی دیگر شاعران شیعی در سایه تسامح او می‌توانستند عقاید خود را در قالب شعر بیان دارند. به‌هرحال این سیاست دوگانه، نتیجه مشترکی داشت و آن رواج اشعار مذهبی بود. این امر به‌خودی‌خود یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط شعر فارسی در این عهد به شمار می‌رود. زیرا ورود مضامین خشک مذهبی و عرفانی به‌ویژه در زمینه تصوف، کیفیت مضمون شعر

این دوره را به قهقرا کشانید (پارشاطر، ۱۳۳۴: ۲۱۳). در نتیجه شاعران، دچار ضعف خلاقیت شعری شده و در دام تقلید، تکرار مضامین و پیروی از سبک قدما افتادند (همان: ۷۸). به گزارش منابع، شعر در این دوره دارای سبکی پیچیده و متصنّف و بی‌روح بود و غالباً از الفاظ فرومایه تجاوز نمی‌کرد (شامی، ۱۳۶۳: ۲۴-۲۵). با وجود انحطاط کیفی، شعر این دوره از لحاظ وفور شاعران از دوره‌های ادبی کم‌نظیر در ایران به شمار می‌رود.^۱ با این همه، کثرت شعرا که معلول دربارهای شاعرانوار این دوره بود، نه تنها به ارتقای کیفی شعر نینجامید، برعکس از عوامل تنزل آن نیز به شمار می‌رفت. دولت‌شاه سمرقندی می‌نویسد: «هر جا گوش کنی زمزمه شاعری است و هر جا نظر کنی لطیفی و ظریفی است و گفته‌اند که هر چیز بسیار شود خوار شود» (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۱۰). با نگاهی به شعرای طراز اول این دوره درمی‌یابیم که شهرت عمده آنان به فوننی غیر از شاعری بوده و به عبارتی شعر، هنر اصلی آن‌ها نبوده است. شعرای بزرگی چون: امیرشاهی سبزواری که به حسن خط شهره‌تر بود (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۴۸۰؛ عالی افندی، ۱۳۶۹: ۵۸)، مولانا هوایی که در خط و تذهیب و نقاشی کاشی مهارت داشت و مولانا کاتبی ترشیزی از خطاطان شهره این دوره بود (نوایی، ۱۳۶۳: ۱۰). قاسم‌الانوار تبریزی، لطف‌الله نیشابوری، شاه‌نعمت‌الله ولی و عارفی هراتی نیز از جمله شاعرانی بودند که بیشتر در مقام مذهبی و ارشاد معروف بوده‌اند (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۳۷۳-۳۷۵-۴۸۶).

اختصاص بخش قابل توجهی از اشعار این دوره به مدح و ثنای پادشاه و شاهزادگان - که به‌منظور دریافت صله بیش‌تر از آنان بود- نیز در ضعف مضامین شعر این دوره تأثیر داشت (پارشاطر، ۱۳۳۴: ۷۲-۷۳). از دیگر مظاهر این ضعف، رواج رشته‌ای از مکاتبات و مناظرات شعری بود که به مناسبت‌های سیاسی بین امرا و شاهزادگان به وجود آمده و به‌عنوان شیوه بیانی مؤثر در طلب عفو و استمداد از پادشاه به کار می‌رفت (سمرقندی، ۱۳۳۷: ۴۷۵-۴۷۶).

موسیقی

ملازمت موسیقی‌دانان با برخی شاهزادگان و ذکر نام دو موسیقی‌دان در میان چهار هنرمند برتر این دوره، که در ربع مسکون بی‌نظیر بودند (نوایی، ۱۳۶۳: ۱۶؛ سمرقندی، ۱۳۳۷: ۳۶۰)، خبر از رونق موسیقی در این عهد می‌دهد. البته به نظر می‌رسد فضای مذهبی هرات و لزوم پایبندی به احکام شرع، شاهرخ را در رواج موسیقی در هرات، به احتیاط وامی‌داشت. چنانکه موسیقی در پایتخت بیشتر به شکل موسیقی

۱. برای اطلاع از اسامی شعرای این دوره نک: پارشاطر، ۱۳۴۳: ۲۴۷-۲۵۰.

مجلسی بوده و در جشن‌ها و محافل سلطنتی کاربرد داشت (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۴۹-۲۵۱). موسیقی‌دانان نسبت به سایر هنرمندان فزونی قابل توجهی در جامعه نداشتند^۱ و با توجه به عدم امکان آموزش عمومی، هنر آنان هنری درباری محسوب می‌شد. با توجه به معیت شعر و موسیقی در مجالس درباری، عده‌ای از موسیقی‌دانان هرات در واقع شاعرانی بودند که برای شعر خود آهنگ می‌ساختند. از میان ایشان می‌توان از خواجه یوسف برهان و صاحب بلخی نام برد (نویسی، ۱۳۶۳: ۱۶ و ۴۲). به گزارش منابع، هرات و دربارهای مجاور آن، وام‌دار ابداعات موسیقی‌دانان دوره آل جلایر در بغداد از جمله عبدالقادر مراغی بودند (اسفزاری، ۱۱۳۸، ج ۲: ۳۸) که توسط تیمور به سمرقند منتقل شده (یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷۳۵) و پس از او در ملازمت شاهرخ به سر می‌برد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴: ۱۴). در آن سوی قلمرو شاهرخ در خطه ماوراءالنهر وضع به گونه‌ای دیگر بود. الغ بیگ که خود را به اندازه پدر ملزم به پایبندی به احکام شرعی نمی‌دانست، دربار سمرقند را به مأموران اهالی موسیقی تبدیل کرد. به طوری که تقریباً در تمام مراسم و ضیافت‌ها از هنر آنان استفاده می‌شد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴: ۴۲۰؛ سمرقندی، ۱۳۳۷: ۲۷۲). از آنجاکه اکثر جمعیت ماوراءالنهر را ترکان و مغولان تشکیل داده و ساختار فرهنگی و گرایش‌های قبیله‌ای آنان همانند دوران تیمور بود (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴: ۴۲۰)، زندگی در سمرقند هماهنگی چندانی با شرع اسلام نداشت. گرچه برخی علمای دینی، از جمله سید عاشق-محتسب سمرقند- الغ بیگ را به نقض احکام اسلام متهم می‌کردند و کوشش برای توسعه موسیقی را خلاف شرع می‌دانستند، با بی‌اعتنایی وی مواجه می‌شدند. در عین حال علمایی هم بودند که نه تنها مخالفت نمی‌کردند بلکه گاهی خود نیز در برگزاری جشن‌ها با وی همکاری می‌نمودند؛ نظیر عصام-الدین، شیخ الاسلام سمرقند (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴: ۳۵-۳۶). در نتیجه، موسیقی به عنوان شاخه‌ای از علم حساب، در سایه توجهات الغ بیگ به صورت علمی نهادینه و شکوفا شد و راه برای فراگیری آن هموارتر شده و سمرقند به مرکزی برای حضور موسیقی‌دانان تبدیل گشت.

نتیجه‌گیری

هنر در زمان شاهرخ تیموری تحت تأثیر سیاست، مذهب و جامعه چندمذهبی آن روز قرار داشت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، تأثیر تدابیر شاهرخ برای اداره قلمروش از حوزه سیاست بیرون رفته و بر وضعیت عمومی هنر و شاخه‌های مختلف هنری این دوره نیز تأثیر گذاشت. ملاحظات شاهرخ در

۱. برای اطلاع از اسامی موسیقی‌دانان این دوره نک: کاوسی، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۵.

حمایت از مذهب حنفی و رواداشتن حدی از آزادی مذهبی در قبال تشیع و تصوف فرصتی برای جوشش در زمینه هنر و معماری در این دوره شد. همچنانکه انتقال پایتخت به هرات، عدم تمرکز سیاسی و ترک نظامی‌گری زمینه‌ای شد تا حمایت از هنر از انحصار قدرت مرکزی خارج شود و شاهزادگان و اعضای خاندان سلطنتی نیز به حمایت از هنر و هنرمندان بپردازند و از داشته‌های فرهنگی خراسانیان قدیم بهره برداری کنند. از این رهگذر، هنردوستان این دوره بیش از عهد تیمور، جذب فرهنگ و زبان ایرانی شدند.

گرچه حمایت از هنر در دوره شاهرخ توسط حامیان سلطنتی به‌ویژه سلطان، به دور از اغراض سیاسی و مذهبی نبود، اما هدف هر چه که بود یک نتیجه به بار آورد و آن رونق بی‌نظیر انواع هنر در این دوره است. هنرهایی چون معماری و خوشنویسی که به موازات کارکردهایی که برای پیشبرد آمال سیاسی پادشاه در برداشتند، به همان میزان، توجه و حمایت دریافت کرده و به اوج رسیدند. به تعبیری می‌توان گفت خدمات متقابل هنر و سیاست به بار نشست. هنر در این دوره تمام قومیت‌ها و مذاهب ناهمگون را دور هم جمع کرده و خود به بالندگی رسید.

معماری از جمله حوزه‌هایی بود که تحت تأثیر سیاست مذهبی شاهرخ، از لحاظ کمی و کیفی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای کرد، زیرا پادشاه، همسرانش و امرای عالی‌رتبه حامیان اصلی آن به شمار می‌رفتند. بنابراین بناهایی با کارکردهای مختلف سیاسی و مذهبی، احداث و پشتیبانی شدند. در این میان، ساخت مدارس، شاهرخ را در نشر مذهب حنفی یاری می‌رساند و عمارت خانقاه‌ها، او را در جلب رضایت صوفیان کمک می‌کرد؛ چنانکه اقدامات عمرانی پادشاه و درباریان در آرامگاه امام رضا (ع) در مشهد، برای جلب خشنودی شیعیان ثمربخش بود.

خوشنویسی از دیگر هنرهای بالنده این دوره بود که ناشی از عدم تعصب قومی و زبانی در این دوره زمینه رشد پیدا کرد. با توجه به ایرانی بودن ریشه خوشنویسی و پیوند آن با شعر فارسی، این امر را می‌توان به تأثیرپذیری شاهرخ از زبان و فرهنگ ایرانی دانست که به دنبال عدم تعصب قومی او میسر گشت. با این همه، شعر و موسیقی متأثر از تعصب پادشاه در عمل به شریعت، که بنا به صلاحدید سیاسی و جلب نظر علمای دینی هرات ضروری می‌نمود، دچار رکود نسبی شد. انحطاط کیفی شعر در اثر رواج اشعار با مضامین خشک مذهبی و صوفیانه از مهم‌ترین نتایج این امر بود.

منابع

ابن عربشاه، شهاب الدین احمد بن محمد (۲۰۰۸)، عجائب المقدور فی اخبار تیمور، دمشق، وزارة الثقافة.

- اسفزاری، معین‌الدین محمد (۱۳۳۹). روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات. تهران: دانشگاه تهران.
- اوکین، برنارد (۱۳۸۳). معماری تیموری در خراسان، ترجمه‌ی علی آخشینی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- بارتولد، واسیلی (۱۳۳۶). الغ بیگ و زمان وی، ترجمه‌ی حسین احمدی‌پور. تبریز: کتابفروشی چهره.
- بارتولد، واسیلی (۱۳۷۶). تاریخ ترک‌های آسیای میانه، ترجمه‌ی غفار حسینی. تهران: توس.
- بلر، شیلا و جانانان بلوم (۱۳۸۲). هنر و معماری اسلامی در ایران و آسیای مرکزی، ترجمه‌ی محمدموسی هاشمی گلپایگانی (هنر). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶). تاریخ تشیع در ایران؛ از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران، علم.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله (۱۳۸۰). زبده التواریخ. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حیبی، عبدالحی (۱۳۵۵). هنر عهد تیموریان و متفرعات آن. تهران: بنیاد فرهنگ ایران. حسینی، سیدمحسن (۱۳۹۰). کتیبه‌های تیموری در خراسان. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۵۳). تاریخ حبیب‌السیر. تهران: خیام.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۵۵). دستور الوزراء. تهران: اقبال.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۷۲). مآثر الملوک، تصحیح هاشم محدث، تهران: رسا.
- رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵). ایران در راه عصر جدید: تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰، تهران، دانشگاه تهران.
- سمرقندی، ابوطاهر بن ابوسعید (۱۳۴۳). سمریه: در بیان اوصاف طبیعی و مزارات سمرقند. تهران: فرهنگ ایران زمین.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۳۷). تذکرة الشعرا. تهران: کتابخانه بارانی.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۰). هنر درباهای ایران، ترجمه‌ی ناهید محمدشمیرانی. تهران: کارنگ.
- شامی، نظام‌الدین (۱۳۶۳). ظفرنامه؛ تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی. تهران: بامداد.
- عابدین پور، وحید و معصومه سمائی (۱۳۸۹). «علل تحول خوشنویسی و پیوند آن با هویت ایرانی در دوره تیموری»، تاریخ اسلام و ایران، س ۲۰، ش ۸، ص ۵۵-۸۵.
- عالی افندی، مصطفی بن احمد (۱۳۶۹). مناقب هنروران، ترجمه‌ی توفیق سبحانی. تهران: سروش.
- کاووسی، ولی‌الله (۱۳۸۹). تیغ و تنبور: هنر دوره تیموریان به روایت متون. تهران: موسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری.
- گروبه، ارنست و امبرتو شرآتو (۱۳۹۱). هنر ایلخانی و تیموری، ترجمه‌ی یعقوب آژند. تهران: مولی.

- گلمبک، لیزا و دونالد ویلبر (۱۳۷۴). معماری تیموری در ایران و توران، ترجمه‌ی کرامت الله افسر و محمدیوسف کیانی. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۲). کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مستوفی قزوینی، حمدلله بن ابی بکر (۱۳۶۴). نزهة القلوب، به اهتمام عبدالحسین نوای، تهران، امیرکبیر.
- منشی قمی، احمد بن حسین (۱۳۵۲). گلستان هنر. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه (۱۳۸۰). تاریخ روضة الصفا في سيرة الانبيا والملوك و الخلفا. تهران: اساطیر.
- نوایی، امیرعلیشیر (۱۳۶۳). مجالس النفايس. به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: منوچهری.
- واصفی هروی، زین‌الدین محمود (۱۳۴۹). بدایع‌الوقایع. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- یارشاطر، احسان (۱۳۳۴). شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی. تهران: دانشگاه تهران.
- یزدی، شرف‌الدین علی (۱۳۸۷). ظفرنامه. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

Lentz, Thomas W., and Glenn D. Lowry. 1989. *Timur and Princely Vision: Persian Art and Cultural in the Fifteenth Century*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Roemer, H. R. (1986), "The Successors of Timur", in: Peter Jackson & Lawrence Lockhart, *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, Vol. 6, p. 98- 146.

Subtelny, Maria Eva, and Anas B. Khalidov. 1995. "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh," *Journal of the American Oriental Society* 115 (2): 210-236.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال پنجم / شماره هفدهم / پاییز ۱۴۰۲



10.22034/icrs.2023.189533

فرهنگ و تمدن اسلامی مالایی‌ها و تأثیرگذاری آن بر هویت

سیاسی-اجتماعی مالزی

محمد سجاد شیروودی^۱

(۳۰-۵۲)

چکیده

مالزی یکی از کشورهای پیشرو اسلامی است که می‌کوشد با یادگیری تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی خویش نسبت به بازسازی هویت دینی جامعه‌ی مسلمان خود اقدام نماید. تبیین و شفاف‌سازی این یادگیری برای همه‌ی دانشجویان، نخبگان و کارگزاران حکومتی مالزی جهت رشد و توسعه‌ی بیشتر ضروری است. پژوهش حاضر از روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای با تجزیه و تحلیل و نتیجه‌گیری به همراه یک نگاه (رویکرد) استدلالی و منطقی بهره گرفته و به نتایجی چند دست یافته از جمله: ۱. آگاهی و اطلاعات در زمینه‌ی تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی مالایی‌ها جهت شکل‌دهی و قوام سرمایه انسانی و هویت جامعه اسلامی مالزی اجتناب‌ناپذیر است. ۲. ارتقای آگاهی و اطلاعات در این زمینه به مالزی، امکان شناسایی و کاربست تاریخ، فرهنگ و تمدن حقیقی مردم‌شان را می‌دهد. ۳. این اطلاعات جهت شکل‌دادن بیشتر به همبستگی اسلامی که به سنت‌های اسلامی نزدیک‌تر باشد، ضروری خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: مالزی، هویت، تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی.

۱. استادیار دانشگاه افسری و تربیت پلیس امام حسن مجتبی (ع) m.s.shiroody@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲ نوع مقاله: پژوهشی

مقدمه

گروه مطالعات عربی و تمدن اسلامی، از بخش‌های آموزشی دانشگاه بین‌المللی مالزی (IIUM) است که در سال ۱۳۶۲/۱۹۸۳ تأسیس شد. این گروه با ایستاک ((ISTAC یا مؤسسه‌ی بین‌المللی تمدن و اندیشه اسلامی همکاری نزدیکی دارد. ایستاک در ۱۳۶۶/۱۹۸۷ ایجاد گردید و به عنوان بخش پژوهشی IIUM در زمینه علوم و تمدن اسلامی و تربیت دانشجویان پژوهشگر فعالیت می‌کند؛ از این رو، نخستین بار به پیشنهاد ایستاک، درس تاریخ و تمدن اسلام در مالزی به دانشجویان (۱۳۷۲/۲۰۰۰) ارائه گردید.^۱ این درس، تغییریافته درس تاریخ اسلام بود که با هدف ایجاد پیوند بین گذشته دور و نزدیک مالزی از یک سو و پیوند بین آموزش و پژوهش در زمینه‌ی تاریخ و تمدن و فرهنگ اسلامی طراحی شد و به اجرا در آمد. این درس جدید مورد استقبال دانشجویان و مورد توجه گروه مطالعات عربی و تمدن اسلامی قرار می‌گیرد به دلیل آن که گروه از تربیت دانشجویانی که همزمان از اطلاعات تاریخی و تمدنی که به دوره‌های دورتر و نزدیک‌تر مربوط می‌شد، آگاه می‌شوند، نباید فراموش کرد که مدارس و دانشگاه‌ها در فرهنگ اسلامی مالزیایی، عبادت‌گاه‌های کوچک تلقی می‌شوند. (Shuhaimi

(Bin Haji Shak and Chuah Abdullah, 2012: 62)

گروه مطالعات عربی و تمدن اسلامی، دارای کمیته مطالعات اسلامی است. این کمیته، امیدوار است که سرانجام دانشجویانی تربیت کند که هم در حوزه نظری و هم در حوزه پژوهشی، درک عمیقی از اسلام دارند و با این درک، قادرند جامعه اسلامی‌تری را بنیاد نهند زیرا دانشجویان تربیت شده از حس مسئولیت‌پذیری بیشتری بهره‌مندند و به دلیل برخورداری از عقاید دینی و فلسفه اسلامی، از توانایی تولید افکار و دانش‌های نو برای ساختن جامعه اسلامی در سطح مالزی و امت اسلامی در سطح فراتر از مالزی برخوردار خواهند شد. (اسپوزیتو، ۱۳۹۰: ۲۴۰)

درس تاریخ و تمدن اسلام در پرورش نسل جدیدی که از هویت و شخصیت مالزیایی-اسلامی بهره‌بالاتری داشته باشد، نقش مؤثری دارد زیرا از یک طرف، آنان را با تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی گذشته مالزی آگاه می‌کند که این امر موجب ارتقا حس خودباوری، افزایش عشق و وفاداری به مالزی می‌گردد و نسلی نو با هویت دینی قوی‌تر تربیت کند که می‌تواند در مقابل تهاجم فرهنگی گسترده غرب ایستادگی نماید (اسدی، ۱۳۷۴: ۲۸)؛ و از طرف دیگر، آگاهی از تاریخ، تمدن و فرهنگ گذشته برای حفظ

۱. از ۱ سپتامبر ۲۰۱۳ / ۱۰ شهریور ۱۳۹۲ درس مطالعات اسلامی و تمدن آسپایی در تمام دانشگاه‌های دولتی و خصوصی مالزی اجباری شد.

دستاوردهای تمدنی امروز و نیز، برای ساختن قوی‌تر آینده ملت مالزی و ارائه سرمشقی موفق برای تمدن سازی اسلامی در بین مسلمانان مؤثر خواهد بود. (اسپوزیتو، ۱۳۹۰: ۱۵۰)

پیشینه تحقیق

سوریانی در مقاله‌ی "The importance of learning islamic history and civilization of Malaysia in the building of human capital and identity of the muslim society in Malaysia" اهمیت یادگیری تاریخ و تمدن اسلامی در مالزی برای سرمایه انسانی اشاره می‌کند که در نوشتار حاضر از آن مقاله، استفاده شده است اما بین این دو، چند تفاوت وجود دارد: اولاً، مقاله حاضر پیوند محکم-تری بین گذشته و امروز مالزی ارائه می‌کند و ثانیاً از مدل مالزی، برای ارائه الگو مناسب جهت کشورهای مسلمان استفاده کرده است. به علاوه، بسط بومی مطالب حائز اهمیت است. کتاب "اتحادیه کشورهای وارث تمدن ایرانی" اثر حسین رمضانی خردمرزی کوشیده کوشش‌های صورت گرفته برای ترویج و گسترش اندیشه همگرایی منطقه‌ای حوزه فرهنگی بلادالعجم یا بلادالفرس (ایران) را در قالب آرمان تشکیل اتحادیه کشورهای وارث تمدن ایرانی (اکوتا)^۱ نشان دهد. کنفرانس تاریخ و تمدن اسلامی در مالزی که در ۹ تیر ۱۳۹۰ برگزار شد، به اسلام و تأثیر آن بر فرهنگ‌های محلی، هنر اسلامی در جوامع مختلف اسلامی، اسلام و فرهنگ‌های مختلف در طول تاریخ، اسلام و ملی‌گرایی و اقلیت‌های مسلمان اشاره دارد. (رمضانی، ۱۳۹۷: ۸۲) نیز، همایش بین‌المللی تفکر و تمدن اسلامی در مالزی که در ۲۷ مرداد ۱۳۹۳ برگزار شد، شرکت‌کنندگانی از الجزایر، بوتسونا، مصر، اندونزی، اردن، لبنان، نیجریه، عمان، پاکستان، عربستان سعودی، تانزانیا، امارات متحده عربی و یمن آن شرکت کردند و به موضوعات و مسائل مربوط به اسلام و مسلمانان پرداختند. همان‌طور، کنفرانس بین‌المللی مطالعات تمدن اسلامی در مالزی در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۵ برگزار گردید که در آن، دانشمندان و محققان علوم اسلامی مقالات خود را در حوزه‌هایی چون «مطالعات اسلامی»، «تمدن اسلامی»، «اسلام معاصر و مسئله مسلمانان»، «روابط غیر مسلمان»، «تنوع در اسلام»، «افراط‌گرایی و تروریسم»، «فقه و مسائل زیست محیطی»، «جهانی شدن»، «یک‌پارچه سازی دانش»، «تاریخ روشنفکری»، «روابط ادیان» و «اسلام و اصالت» ارائه کردند. (رمضانی، ۱۳۹۷: ۹۳)

در اغلب آثار مذکور، رابطه مستقیمی با موضوع مقاله پیدا نمی‌کند به علاوه، هیچ کتابی در این مورد، به رشته تحریر در نیامده است. کتاب‌هایی هم وجود دارد که اشاره به تمدن حوزه مالایایی دارند اما به اهمیت یادگیری تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی در ساختن هویت جامعه امروز مالزی نپرداخته‌اند. بررسی رساله‌ها و پایان‌نامه‌های دانشجویی مربوط به مالزی از جمله:

۱. پایان‌نامه‌ی ارشد بررسی نقش نخبگان در توسعه و نوسازی با تأکید بر تجربه مالزی اثر میثم مهرمتین و به راهنمایی احمد موثقی (۱۳۸۶)

۲. پایان‌نامه‌ی ارشد مقایسه تطبیقی دولت در توسعه اقتصادی ایران و مالزی اثر نجم الدین شیرخدایی به راهنمایی علیرضا سلطانی (۱۳۸۹)

۳. پایان‌نامه‌ی ارشد نقش تنوع فرهنگی در توسعه گردشگری، مطالعه موردی کشورهای ایران، انگلستان و مالزی اثر مهسا محمدی به راهنمایی مرتضی قلیچ (۱۳۹۹)

۴. پایان‌نامه‌ی ارشد مقایسه‌ی تطبیقی شاخصه‌های حکمرانی خوب در ایران و مالزی اثر داود محمدی به راهنمایی مرتضی شیرودی (۱۴۰۱) نشان می‌دهد تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی به طور عام و اهمیت یادگیری آن مورد توجه و مذاقه قرار نگرفته است.

اسلام تمدنی در تاریخ و فرهنگ مالزیایی‌ها

مسلمان بودن اکثریت مردم از ویژگی‌های مهم مالزی است؛ لذا آنان مایل نیستند تاریخ، تمدن و فرهنگ کشورشان از دریچه غیراسلامی و بدون توجه به تأثیر اسلام در گذشته و حال آن کشور دیده شود. در واقع، نسل فعلی مالزی نمی‌تواند حقیقت تمدن، فرهنگ و تاریخ گذشته خود را بدون سنجش تأثیر اسلام دریابد. اثرگذاری اسلام در قرون پیش مالزی، آنچنان قوی و مؤثر بود که نمی‌توان حضور اسلام را نادیده گرفت. این واقعیت، مؤید آن است که: تحقیق و بررسی تاریخ، فرهنگ و تمدن مالزی با در نظر گرفتن اسلام، برای مالزیی‌ها ضروری و حائز اهمیت فراوان است بنابراین، همه آنچه که در گذشته مالزی اتفاق افتاده و تا به امروز ادامه یافته و وضعیت فعلی مالزی را شکل داده، تنها باید با ملاحظه دو مؤلفه اسلام و مردم مسلمان صورت گیرد. چنین رویکردی در مطالعه و تحقیق از گذشته مالزی موجب جلوگیری از ابهامات و تحریفاتی که دشمنان دور و نزدیک مالزی ایجاد کرده و می‌کنند، خواهد شد و نیز، مانع از آسیب به غرور ملی به گذشته و مانع از انگیزه ملی برای حرکت و ساختن امروز و فردا می-

شود اما چگونه تاریخ، فرهنگ و تمدن مالزی قادر است موجب ارتقا روحیه ملی و تشدید میهن پرستی در این کشور گردد؟

براساس تجربه و یافته‌هایی که از مطالعه آثار مکتوب و شفاهی مستشرقین غربی به دست آمده، هرگاه تاریخ، تمدن و فرهنگ کشوری چون مالزی از دریچه بیگانگان نگریسته شود، اغلب برون‌داده‌های آن، منفی خواهد بود. البته گاهی غربیان، تعمدی در ارائه تصویری نادرست از گذشته مالزی ندارند اما به دلیل این که چنین گذشته‌ی عجین شده با اسلام را نمی‌فهمند، نمی‌توانند آن را به درستی نقل کنند اما مستشرقین و... چه عمداً و چه سهواً تصویر غلطی از گذشته مالزی ارائه کنند، در هر دو صورت، مانع از تأثیر منفی آن بر نسل جدید مالزی نمی‌شود. یکی از آثار این تأثیر منفی، باور غلط و پیروی کورکورانه نسل فعلی مالزی از یافته‌های بافته شده و اغلب منفی بیگانگان خواهد بود.

در آثار بسیاری از مستشرقین، غربیان و بیگانگان، نیاکان مالزی، تنبل، غارت‌گر و دزد دریایی، معرفی شده‌اند! مانند آن چیزی که در فیلم "دزدان دریایی مالزی (Pirates of Malaysia)" به کارگردانی اومیرتولنتسی ایتالیایی در سال ۱۹۶۴/۱۳۴۳ دیده‌ایم! آیا مالزیایی‌های جوان به چنین نیاکانی و به چنین گذشته‌ای افتخار می‌کنند یا خواهند کرد؟ نباید از دایره انصاف دور شد و بگوییم: همه آنچه را که مستشرقین گفته‌اند یا می‌گویند، غلط است! همان‌گونه که نمی‌توانیم همه آنچه را که مالزیایی‌ها از گذشته خود می‌گویند را درست بدانیم، بنابراین، تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی باید از دو دریچه‌ی داخلی و خارجی بررسی شود اما به طور طبیعی، آنچه که داخلی‌ها ابراز می‌کنند به واقعیت‌ها، نزدیک‌تر است از آن رو که به منابع درست‌تر دسترسی داشته و دارند و نیز، درک درست‌تری از فرهنگ و تاریخ و تمدن بومی و ملی و دینی دارند. به هر صورت، تفاوت‌های جدی و فراوانی بین این دو دیدگاه وجود دارد که مهم‌ترین آن، عبارت است از این‌که: بیشتر تاریخ، تمدن و فرهنگ گذشته مالزی، ساخته و پرداخته‌ی مسلمانان این کشور است لذا، سهم مسلمانان در هر نوشته و در هر قضاوتی که درباره‌ی گذشته مالزی صورت می‌گیرد، باید بیشتر از دیگر ادیان و مذاهب باشد. به همین دلیل است که بسیاری، گذشته مالزی را با یک روایت اسلامی ارائه می‌کنند.

البته نباید فراموش کنیم که باورهای مالزیایی تنها از اسلام نیست هرچند اسلام سهم بالایی در آن دارد بلکه این باورها ترکیبی از سنن ملی و بومی مالزیایی و ارزش‌ها و باورهای دینی و اسلامی است و نیز، گاهی باورهای دینی و اسلامی به بخشی از اعتقادات ملی و بومی و بلعکس آن، تبدیل شده‌اند که تشخیص آن، گاهی سخت و گاهی هم، راحت است لذا، مشاهده و مطالعه تاریخ، تمدن و فرهنگ

مالزی که اغلب دینی و اسلامی است و به قول نقیب العطاس کلمه تمدن از دین اخذ شده (Solihin, 2017: 1) با دوربین غیراسلامی بیگانگان، تصویری تیره و تار از حقیقت مالزی را منعکس می‌کند. به عنوان مثال، مخالفت مالزی با آزادی عمل انگلیسی‌ها جهت لغو سیستم اداره اراضی سنتی از این جمله است:

در سیستم اداره اراضی سنتی، مردم بدون پرداخت پول و بدون نیاز به کسب اجازه از جایی یا مقامی، می‌توانستند در جنگل‌ها بگردند و زمین‌ها را آباد کنند (Rachman, 2016: 64) اما سیستم اداره سنتی اراضی از سوی انگلیسی‌های حاکم بر مالزی، لغو گردید و آنان یک سیستم جدید استعماری را جایگزین کردند. برخی از مردم مالزی در مخالفت با این تغییر، دست به اعتراض زدند در حالی که بدون در نظر گرفتن سنن ملی و عقاید دینی، چنین تغییری می‌توانست مفید باشد و حتی می‌توانست یک اقدام معقول و منطقی تلقی گردد زیرا یک قانون جدید جای یک قانون منسوخ را می‌گرفت اما قانون اداره سنتی اراضی، از یک قدمت تاریخی برخوردار بود و مردم از دیرباز بدان اعتقاد داشته و به آن، عادت کرده بودند. (Phillips, 2017: 52)

انگلیسی‌ها اعتراض مردم را غیرعادی تلقی می‌کردند اما وقتی از دیدگاه مسلمانان مالزیایی به آن بنگریم درمی‌یابیم که مخالف مالزیایی‌ها عادی و برآمده از اعتقادات و رسومات دینی و ملی بوده است که توسط بیگانگان مورد تجاوز قرار گرفته بود لذا، باید از آن، در برابر اجانب دفاع کردند. چنانچه سیستم اداره اراضی سنتی را یک حق برای مردم مالزی بدانیم از یک سو آن را بخشی از تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی به شمار می‌آوریم و از سوی دیگر، مقابله با متجاوزان پرتغالی، هلندی، تایلندی یا انگلیسی را موجب افزایش روحیه از خودگذشتگی در نسلی فعلی می‌شود، حس احساس تعهد و مسئولیت را در آنان بالا می‌برد و آنان را برای فداکاری جهت ساختن بیشتر و با شکوه تر مالزی مهیا می‌کند، (Abdul Hamid, 2014: 32) لذا نقل جانفشانی‌های پیشینیان از دریچه و پنجره درست قادر است، حس پاسداری از سنت‌ها و ارزش‌های درست گذشته را تقویت کند به هر روی، توضیح و تشریح وظیفه‌ی جهاد اسلامی تضمین کننده این خواهد بود که نسل جدید، خود را آماده فداکاری و نثار جان خود برای کشور و دین می‌کند.

تجزیه و تحلیل تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی توسط خاورشناسان غربی که به دلیل برخورداری آنان از ابزارهای تبلیغ و نشر افکار و نوشته‌ها اغلب پذیرفته می‌شود، موجب شده است، واقعیت‌های تاریخی مالزی با شک و تردید عرضه و مواجه گردد. به واقع، حقایق تاریخ مالزی، پشت قضاوت‌های غلط و گاه

مغرضانه مستشرقین مانند: پیشرفت امروز مالزی، مدیون انتقال ارزش‌های غربی در دوران حاکمیت غرب بر مالزی است، (دانشنامه اسلامی، ۱۳۸۸: مالزی) مخفی شده از این رو، ضروری است علاوه بر تحلیل تاریخ مالزی با رویکرد اسلامی، این تاریخ دوباره و این بار با دیدگاه اسلامی نوشته شود تا حوادث و وقایع هم درست نقل شوند و هم تحلیل درست آن، به پرورش نسلی جدی و قوی امروز و فردا کمک نماید. تفسیر و تحلیل مجدد تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی مالزی هم می‌تواند آینده آن کشور را بسازد و هم آینده مالزیایی‌ها را به سمت کمال و تعالی سوق دهد، مشروط به این که داده‌های غلط گذشته مالزی مانند این که انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، مستشار مالایی‌ها بوده نه ارباب آنان، اصلاح گردد. (افضل‌زاده، ۱۴۰۱: ۲۹) اما تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی فعلی مالزی با همه تحریفات وارده به آن، منبع الهام‌بخشی برای نسل امروز و فردای مالزی است اما چنانچه این گذشته به شکل واقعی و با چاشنی اسلامی اصلاح گردد، از قدرت و قوت بیشتری برای تمدن سازی برخوردار خواهد شد.

با تحقیق مختصر در گذشته مالزی، به وضوح می‌توان اسلام و نقش مؤثر مسلمانان را در آن دید. به-عنوان مثال: زمانی که جزیره پنانگ (Penang)^۱ به اشغال انگلیسی‌ها در آمد، مردم و سلطان آن متحمل زیان بسیاری شدند اما پس از آن که مسلمانان بر جزیره مسلط گشتند، جزیره پیشرفت‌های بسیاری را تجربه کرد. با این وصف، منابع تاریخی متأثر از افکار غربی‌ها، فاتح و حاکم جزیره، کاپیتان فرانسیس لایت را شخصی مثبت، سازنده و سلطان جزیره را شخصیتی مستبد و منفی معرفی کرده‌اند. (نور، ۲۰۱۹: بخش اسناد) در حقیقت، حقایق واقعی اشغال و پس از اشغال جزیره، مخفی نگاه داشته شده به آن دلیل که، همه جزئیات این حادثه را انگلیسی‌ها تحریر، تدوین و تبلیغ کرده‌اند (همان) از این رو، نباید تعجب کرد که انگلیسی‌ها در کتب و اسناد خود، فرانسیس لایت را فردی معرفی کنند و او را اولین فردی بدانند که وارد جزیره شد و نخستین فردی معرفی کنند که در جزیره، قانون وضع کرد در حالی که پیش‌تر از لایت، مالزیایی‌ها به مدت‌های طولانی در آن جزیره، ساکن بودند و یک نظام اجتماعی کاملی را در آن به‌وجود آورده بودند. (Hedayati-Marzbali, 2016: 58) واقعیت آن است که لایت جزیره را به نابودی کشاند لذا سلطان آن، با کمک مالزیایی‌ها و کولباس‌ها یا همان هندوهای ساکن جزیره، توانست جزیره را از انگلیسی‌ها پس بگیرد. سلطان با وعده استقلال به هندوها و بشارت به مسلمان‌ها (هرکسی

۱. جزیره پنانگ، بخشی از ایالت پنانگ در کرانه غربی شبه‌جزیره مالزی است که در ۱۲ اوت ۱۷۸۶ توسط کمپانی هند شرقی بریتانیا اشغال گردید.

در جزیره پنانگ بجنگد، خداوند و محمد (ص) به یاری او خواهد آمد.) به پیروزی علیه انگلیسی‌ها دست یافت. انگیزه هندوها کسب استقلال و اعتماد به وعده مسلمانان و انگیزه مسلمانان، جهاد در راه خدا بود.

واقعه مذکور مؤید فداکاری فی سبیل الله مردم مالزی در پاسداری از میراث گذشته چون جهاد در راه خدا و حب وطن و میهن است و البته این حادثه تنها یکی از صدها مورد مشابه است بنابراین، تاریخی که با اسلام عجین شده تنها از پنجره رویکرد اسلامی قابل نقل و درک است. در این صورت، حوادث گذشته بدون غرض‌ورزی و بدون خطاهای فاحش به امروز مالزی منتقل می‌شود و رازهای پنهان شده گذشته مالزی به این صورت کشف و برملا می‌گردد. با روش شدن واقعیت‌ها و با غبارروبی از وقایع قبلی، علاقه به گذشته پرشکوه و امیدها به آینده تقویت می‌گردد.

اسلام، سنت و مدرنیسم در مالزی؛ جدال دورویکرد تمدنی

در گذشته‌ی مالزی، اسلام به بخش عجین شده تاریخ، تمدن و فرهنگ آن کشور، تبدیل گردید به گونه‌ای که اسلام در همه‌ی آداب و رسوم مالزیایی‌ها نفوذ کرد و زندگی اجتماعی آنان را تحت تأثیر خود قرار داد. اتحاد و همبستگی بین آموزه‌های دینی و همه‌ی سنن ملی در تمامی زمینه‌ها اعم از عقاید، قوانین، روابط، حقوق و نظایر آن، مشهود بود از این رو، بدون هیچ شکی باید گفت: اسلام یک نقش اساسی در هویت سنتی مالزی را برعهده داشت. (نقیب زاده و صادقی، ۱۳۹۰: ۵۲؛ بابایی، ۱۳۹۳: ۴۲۳-۴۳۰) در حقیقت، اسلام چنان در تار و پود جامعه مالاکایی تأثیر گذاشت که اگر کسی مسلمان می‌گشت، گفته می‌شد او مالزیایی شده است با همه این اوصاف، تاریخ، تمدن و فرهنگ امروز مالزی به سمت سکولاریسم در حرکت است تا حدی که سکولاریسم به مهم‌ترین خطر برای تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی مالزی تبدیل گشته است. نخستین تأثیر رخنه سکولاریسم در مالزی آن است که، کشور مالزی را از گذشته اسلامی خود دور می‌سازد و نسل جوان مالزیایی را از عناصر هویت‌بخش و سازنده تاریخ آن کشور، محروم می‌کند.

گسترش فرهنگ غرب در مالزی، نسل کنونی را از تاریخ، فرهنگ و تمدن گذشته کشورشان بی‌اطلاع نگاه می‌دارد. شاید بهتر باشد بگوییم: با اطلاعات اندکی که جوانان مالزیایی از گذشته اسلامی خود دارند و نیز، با اطلاعات بیشتری که از فرهنگ و تمدن غرب دست یافته‌اند، در انتخاب هویت اسلامی یا هویت غربی متحیر مانده‌اند. (وهر، ۱۳۷۱: ۶۴) واقعیت آن است که نوعی زیاده‌روی در گرایش به

فرهنگ و تمدن لیبرالیستی دیده می‌شود که موجب تأثیرات منفی بر عرف و دین حاکم بر مالزی شده و حتی اجرای قوانین اسلامی را کند کرده و میل به انتخاب و اجرای سبک زندگی دینی را سست نموده است لذا، تنها با توجه به این واقعیت تلخ است که می‌توان تدابیر و راهبرد نیل به هویت مالزیایی یا اسلامی را به‌گونه‌ای برگزید تا سرمایه انسانی متکی بر هویت اسلامی را مجدداً در حدی تدارک دید که رشد و توسعه مالزی نه با استفاده از فرهنگ و تمدن غربی بلکه با بهره‌گیری از تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی تداوم یابد و بالنده‌تر گردد. (نقیب زاده و صادقی، ۱۳۹۰: ۸۵)

همان‌گونه که گذشت: اسلام یعنی مالزی و مالزی یعنی اسلام و این شعار یا این پیام، واقعیت اجتناب ناپذیر مالزی دیروز است و به همین جهت و علت، اگر از تاریخ‌شناسان مالزی بپرسیم: چه دوره‌ای از تاریخ مالاکا یا ^۱ pasay یا ^۲ Acheh و حتی ^۳ pattani بیشترین قرابت را با اسلام داشته‌اند؟ اغلب آنان، دوره‌هایی را برمی‌گزینند که گذشتگان‌شان اسلام و عقاید اسلامی را کامل پذیرفته و بدان با تمام وجود باور داشته و به آن، عمل کرده‌اند. (نوروزی فیروز و خاتمی نیا، ۱۳۹۲: ۶۲) بی‌علت نیست که برخی معتقدند: شکوهی که اسلام به مالزی بعد از پذیرش اسلام داد را باید چنان بزرگ کرد تا هیچ‌کس نتواند آن را نادیده بگیرد یا آن را از زندگی امروز مردم مالزی حذف کند اما چنین اقدامی کافی نیست بلکه به یک راعی یا امیر و یک حامی نیاز است که هم بتواند شکوه پیشین را به نسل امروز منتقل کند و هم به واسطه آن گذشته شکوهمند، حس غرور و میل به احیای آن را در فرد مالزیایی‌ها برانگیزد تا حدی که نه تنها این افراد، از مالزیایی مسلمان بودن خود فرار نکنند بلکه برای همیشه، با میل الگوی زیست مسلمانی را به فراخور اقتضای امروز جامعه مالزی انتخاب کنند. در این صورت، آنان همواره با رغبت و نیز با غرور و سربلندی به عنوان یک مسلمان به زندگی خود ادامه خواهد داد و به تاریخ، تمدن و فرهنگ خود فخر خواهد ورزید و هم این توانایی را می‌یابد که با اعتماد به نفس و با باور به خود و توانایی‌هایش قادر است از پیشینیان خود در امر توسعه و پیشرفت پیشی بگیرد. (نوروزی فیروز و خاتمی نیا، ۱۳۹۲: ۷۴)

چه زمانی مالزیایی‌ها به دین اسلام مشرف شدند؟ چه کس یا کسانی آنان را به دین اسلام رهنمون گشت؟ آن‌ها به چه شکل دین اسلام را پذیرفتند؟ پس از پذیرش اسلام، چه تغییراتی در آداب و رسوم-

۱. از اقوام چینی بودند که در برهه‌هایی از تاریخ مالایا بر آن مسلط بودند.

۲. سلطان نشین آنچه مالزیایی تبارند که در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی یک قدرت منطقه‌ای بزرگ بود.

۳. پتی‌ها، تایلندی بودند که با حمایت پرتغالی‌ها مدتی را بر مالایا سلطه یافتند.

شان، اتفاق افتاد؟ عقاید اسلامی با تکیه بر چه چیزهایی، موجب بروز و ظهور چنین تغییراتی در مالزی گردید؟ برای یافتن پاسخ این سئوالات و دیگر سئوالات مشابه، باید به عقب برگردیم و برآمدن اسلام در جهان مالزی‌ها و مالایی‌ها را مورد بررسی دقیق و عمیق قرار دهیم. این امر، به مجال بیشتر و به مقال دیگری نیاز دارد اما محققینی که در این زمینه پژوهش می‌کنند، نباید تنها بر چگونگی ورود اسلام که تاکنون مشخص نشده، تمرکز کنند بلکه باید برای نسل جدید مشخص نمایند که اسلام قرن‌ها در مالزی حضور فعال و مؤثر داشته است. این دسته از پژوهشگران باید دقت کافی داشته باشند که در بررسی حضور اسلام به نظریه‌های غربی اکتفا و یا استناد نکنند زیرا اغلب این نظریه‌ها غلط و گاه مغرضانه است و از این رو، بر روی تاریخ، فرهنگ و تمدن مالزی تأثیر نادرست برجای می‌گذارد.

(صادقی، ۱۳۹۳: ۳)

اسلامی که قدمتی دراز در مالزی دارد، از طریق تجار و بازرگانان مسلمان ایران و عرب آن هم در قرن اول هجری وارد مالزی شد به همین جهت، ضرورت دارد، مالزیایی‌های امروز و فردا، با شواهد ورود و بقای اسلام در مالزی و جنوب شرقی آسیا آشنا شوند از جمله باید بدانند که در مقبره‌های قدیمی منطقه کداح، سنگ قبر شیخ عبدالقادر آل یراح، لوح سنگی ابن سردان، درهم و شیشه‌های چراغ از بقایای دوران خلافت عباسی و کتیبه‌های اسلامی (اغلب سنگ قبرهای بر جای مانده) رحمان، اسفندیار، (۱۳۹۶: ۱۶) کشف شده است. کشف این شواهد از یک سو، حضور و وجود اسلام و مسلمانان را در مالزی، به یقین تبدیل می‌کند و از سوی دیگر، وجود رابطه بین ساکنان مالزی و خلافت عباسی یا لااقل وجود رابطه بین مالزیایی‌ها و تجار عرب مسلمان را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد. (Bentley, 1985: 78)

ضرورت مطالعه تاریخ ورود و گسترش اسلام در مالزی تنها برای درک و فهم مطالبی نیست که در این زمینه منتشر شده است بلکه علاوه بر آن، راست‌آزمایی و صحت‌سنجی مطالب نقل شده و تشخیص سره از ناسره نیز مد نظر است، به عنوان مثال: در متون تاریخی آمده که پادشاهی اسلامی مالزی Later "sullenate" در اواخر قرن چهاردهم میلادی پدید آمد و در قرن پانزدهم میلادی درخشید اما در متونی که جدیداً منتشر شده نشان داده می‌شود که این پادشاهی در ۱۲۶۲ میلادی تأسیس شده است. نکته مهمی که در این جا وجود دارد این است که اسلام قبل از قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی در مالزی بوده است لذا نمی‌توان با استناد کردن به یک پادشاهی اسلامی، ورود اسلام در مالزی را به آن گره زد و نقطه آغاز ورود اسلام را تنها به آغاز یک پادشاهی اسلامی مربوط دانست. این ادعا را اسناد باستانی

کشف شده مربوط به قرن دهم میلادی در منطقه کداح که در نزدیکی سوماترای شمالی قرار دارد، اثبات می‌کند. (Hedayati, 2012: 98)

دلیل دیگری که برای اثبات ادعای مذکور وجود دارد این است که: براساس مستندات تاریخی، گروهی از مسلمانان در قرن نهم میلادی به منظور فرار از آشوب‌های چین و با هدف دستیابی به زندگی بهتر و دسترسی به آرامش بیشتر، به سمت جنوب چین حرکت کردند و نهایتاً به منطقه کداح مالزی وارد شدند (رحمان و اسفندیار، ۱۳۹۶: ۱۲) البته کداح تنها منطقه و مکانی نبود که مسلمانان چینی به آن پناه برده‌اند بلکه پکن^۱ یا پوهانگ^۲ هم جزئی از این مناطق و اماکن بوده است. (امام، ۱۳۹۰: ۶۷) به علاوه، منشور حک شده بر روی سنگ‌های قدیمی که هم‌اینک در موزه کوالالامپور نگهداری می‌شود، نشان از یک جامعه اسلامی با دانش عمیق در قرون قبل از قرن نهم میلادی در مالزی است. قوانین و دستورات حک شده بر روی این سنگ‌ها، اسلامی است و نیز، اگرچه زبان مورد استفاده در سنگ نبشته‌ها مالایی است اما زبان به کار گرفته شده، پر از واژه‌های عربی و فارسی است که آن نیز، مؤید حضور بسیار قدیمی‌تر اسلام در مالزی است. (بابایی، ۱۳۹۳: ۴۲۷)

زبان مالایی با واژه‌های پر از عربی و فارسی، زبان حکومت‌های پیشین در مالزی بود مهم‌تر از آن، یک زبان نوشتاری اسلامی از قرن هشتم میلادی در مالزی ثبت شده که علاوه بر انتقال مفاهیم و معانی، از زیبایی خیره‌کننده برخوردار است. سنگ نوشته ترنگانو^۳ این زیبایی را به نمایش می‌گذارد.

مهارت کنده‌کاری حروف بر روی قطعه‌های سنگ نیز، شگفت‌انگیز است زیرا در فرآیند کنده‌کاری، سنگ‌ها شکاف برنداشته و نشکسته‌اند که قطعاً این موضوع نشان از هوش بالای مسلمانان در انتخاب درست سنگ و نیز مؤید داشتن یک روش دقیق و مناسب در حکاکی بر روی سنگ‌ها بوده است اما آنچه در این مقاله مهم است این است که: این سنگ نوشته‌ها به عنوان سندهای تاریخی تردیدناپذیر تأیید می‌کنند: در مقاطع زمانی مختلف، سلسله‌های پادشاهی متعددی در مالزی به سلطنت و حکومت پرداخته و تمدن‌های باشکوهی را در پرتو آموزه‌های دینی و اسلامی ساخته‌اند یعنی این که: مسلمان بودن، داشتن حکومت و ساختن تمدن مبتنی بر دین، سه ویژگی مسلمانان مالزی از قرن نخست هجری تا به امروز است. ترکیب این سه ویژگی را می‌توان در آثار فیزیکی و مکتوب باقی‌مانده چنان به وضوح

1. pekan

2. Poyang

۳. ترنگانو معروف به دارالایمان ایالتی در کشور مالزی است. این ایالت بر ساحل شرقی شبه جزیره مالایا واقع است. بسیاری از زیباترین سواحل مالزی در این ایالت قرار دارند.

رصد کرد و دید که هیچ تردیدی را در ادعاهای مسلمانان مالزی باقی نمی‌گذارد. (شیرزادی، ۱۳۸۹:۱۷۰؛ طاهری، ۱۳۸۸:۸۵) افزون بر آن، قصه‌های تاریخی موجود، مملو از نشانه‌ها و پیام‌های اسلامی است. این قصه‌ها علاوه بر تأیید اسلامی بودن تاریخ، فرهنگ و تمدن مالزی، قادرند برای پرورش و ارتقا اعتماد به نفس، خودباوری و باور به توانایی‌های تاریخی مردم مسلمان مالزی مورد بهره‌برداری قرار گیرند که حاصل آن ایجاد نسلی خواهد بود که با روحیه مشارکتی و رقابتی برای روبرو شدن و عبور کردن از شرایط سخت و دشوار زندگی معاصر مهیا است.

اوج عظمت، شوکت و قدرت مسلمانان مالزی در قرن پانزدهم میلادی، اتفاق افتاد که در آن، حکمرانی اسلامی مالاکایی‌ها به مثابه حکومتی کم‌نظیر، توصیف می‌شود. در این دوره، مالاکایی‌ها به قدرت اصلی سیاسی و دریایی تنگه استراتژیک مالاکا تبدیل گشتند. بندر مالاکا به مرکز مهم تجاری بازرگانان دنیا تبدیل شد و این شهر به یکی از مراکز مطالعات اسلامی جهان درآمد تا حدی که از این شهر، دانش‌ها و علوم اسلامی به اقصی نقاط مالزی و کشورهای منطقه گسترش می‌یافت. این دستاوردهای بزرگ تأیید می‌کند که حکومت اسلامی مالزیی‌ها توسط رهبرانی فرهیخته، مردمی باهوش، قانون‌مند، سخت‌کوش و فعال راهبری و اداره می‌شده است اما این شهر بندری و نیز، حکومت اسلامی مالزیایی در ۱۵۱۱ میلادی توسط متجاوزین پرتغالی اشغال گردید. پرتغالی‌های اشغال‌گر پس از سلطه بر مالزی، مجذوب ثروت، قدرت و عظمت آن کشور شدند و زمانی تعجب‌شان بیشتر شد که دریافتند همه داشته‌های مالزیایی‌ها از اسلام است.

پرتغالی‌ها برای تحقیر مردم مسلمان مالزی و برای از بین بردن نشانه‌های افتخار مالزیایی، تمام اسناد فیزیکی یا مادی سلطنت اسلامی مالزی را از بین بردند. آلفونسو دی آلبوکرکی (Afonso de Albuquerque) -کاشف و دولتمرد پرتغالی- به دستور دولت و حکومت پرتغال همه اسنادی که نشان از اسلام در مالزی بود را نابود کرد به علاوه او به امر حکومت مرکزی پرتغال، زمینه تدوین تاریخ مالزی از دریچه پرتغالی‌ها را فراهم کرد و مستشرقین از این بستر برای تاریخ نویسی با رویکرد غربی در مالزی بهره‌ها بردند. هدف پرتغالی‌ها از نابودسازی اسناد اسلامی و نگارش دوباره تاریخ مالزی که در آن اثری از اسلام نباشد این بود که از یک سو، جلوی شورش‌های احتمالی مسلمانان را که می‌توانست با اطلاع و اعتقاد به گذشته قدرتمند اسلامی مالزی انجام پذیرد را بگیرند و از سوی دیگر، با دست‌کاری در تاریخ اسلامی مالزی و استحاله آن، نسل‌های بعدی مالزی را بدون هویت نگاه دارند تا کنترل و سلطه بر آنان

راحت تر صورت گیرد به همین جهت است که هم‌اینک اسناد بسیار کمی وجود دارد که شکوه سلطنت اسلامی مالزی در مالاکا^۱ را منعکس کند. (طاهری، ۱۳۸۸: ۸۹)

همه نشانه‌های توانگری، توانایی و کامیابی حکومت اسلامی سلطنتی مالاکا ناشی از اجرای دستورات و قوانین اسلامی است. این دستورات و قوانین از سو، در منابع اسلامی آمده و از سوی دیگر، در تاریخ دستبرد خورده مالزیایی‌ها، موجود است لذا جای تعجب نیست که بدانیم: تاجران در مالاکا از واحد اسلامی "بهارا" برای توزین طلا در خرید و فروش بهره می‌گرفتند اما به سرعت پرتغالی‌های اشغال‌گر، به خیلی از چیزهای بومی، ملی و دینی مالزی آسیب زدند و آن‌ها را نابود کردند اما چرا مالزیایی‌های مسلمان نتوانستند بر اشغال‌گران پرتغالی غلبه کنند؟ برخی در پاسخ به این سؤال گفته‌اند: سلطنت و کارگزاران حکومتی مالزی در زمانه اشغال کشورشان، از دستورات اسلامی و از قوانین شرعی فاصله گرفتند از این رو، خود را از رحمت خدا دور ساختند لذا، نتوانستند بر پرتغالی‌های استعمارگر پیروز شوند. (اسکندریان، ۱۳۸۳: ۸)

اگر این پاسخ یا این نظریه را بپذیریم به نوع دیگری به وجود مؤثر اسلام در مالزی رأی داده‌ایم زیرا: این پاسخ نشان می‌دهد که اسلام در مالزی با قوت و قدرت وجود داشته اما سلطنت از آن فاصله گرفت لذا گرفتار پرتغالی‌ها شد و در این گرفتاری، باقی ماند اما نمی‌توان از این نکته غفلت کرد که سلطنت مالزی بر پایه آموزه‌های دینی شکل گرفت و تداوم یافت و همین سلطنت بود که اسلام را وارد چرخه حکمرانی کرد، آن را به ادارات دولتی برد و مبنای اداره کشور را اسلام قرار داد. حکومت به کمک اسلام جامعه مالزیایی را هماهنگ نمود در حالی که نقش آموزش‌های غیر رسمی و غیر دولتی در نهادمندسازی اسلام در مدیریت کشور اندک است. بنابراین از هر زاویه‌ای به تاریخ گذشته مالزی نگریسته شود، اسلام قوی و برجسته در آن دیده می‌شود. نتیجه این که تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی بدون اسلام نه فهمیده می‌شود و نه قابل تفسیر است. در واقع، مالزی با ابزار اسلام و با رویکردهای اسلامی نقل پذیر خواهد بود. در این صورت است که واقعیت‌ها به دوره‌های جدید مالزی منتقل می‌گردد و این واقعیت‌ها، بنیان و اساس تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی جدید را رقم خواهد زد و قادر خواهد بود چون کاتالیزوری قوی، ناخالصی آموزه‌های غربی را از جامعه و حکومت مالزی بزداید و مانع نفوذ و رخنه بیشتر آن گردد.

حقیقت این است که بدون واقعیت‌های پیشین نمی‌توان واقعیت‌های اصیل پسین را ساخت. همان‌گونه که امروز مالزی، فردای آن شکل می‌دهد، بدون گذشته مالزیایی، هویتی برای امروز او باقی نمی‌ماند. نباید فراموش کرد که امروز و آینده بدون گذشته مالزی سرایی بیش نخواهد بود و همانند کفی بر روی آب، هر لحظه در معرض خطر سهمگین موج‌های مخرب است. این همان چیزی است که دانش آموزان، دانشجویان، مورخان و سایر مالزیایی‌ها بدان نیاز دارند تا خانه خود را بر روی آب بنا نکنند. شاید بتوان گفت: گذشته مالزیایی‌ها اخلاق و قواعد اخلاقی نیرومندی است که تمدن‌ساز است البته در هر گذشته‌ای، چیزهایی برای دور ریختن وجود دارد که باید از آن پرهیز کرد. گذشته را باید به‌گونه‌ای دید که از امور خوب و بد تشکیل شده آنچه مالزی امروز به آن نیاز دارد برداشتن محاسنات و ریختن رذایل گذشته است اما دستاوردهای نیک گذشته مالزی بیش از نتایج ناخرسند آن است. (وود، ۱۳۸۴: ۵۹)

تأثیر آموزه‌های اسلامی بر شکوه و قدرت‌یابی مالزیایی‌ها

سلطنت، دولت و حکومت مالزیایی، به فراتر از تنگه مالاکا یعنی به کل مجمع‌الجزایر مالزی گسترش یافت تنها به این علت که سلطنت مالزیایی با اسلام همراه شد و اسلام را به هویت جدایی ناپذیر خود تبدیل کرد و نیز، اسلام را به مثابه نماد، سمبل و همه وجود قدرت سلطنتی پذیرفت در حدی که هرچه در آن، دیده می‌شد، اسلام و شکوه برآمده از عقاید دینی بود. این شکوه تمدنی، محصول یک رابطه دوطرفه بود: از یک طرف، تاجران هندی، ایرانی و عربی مسلمان، اسلام را مرتب به مالاکا تزریق می‌کردند و از طرف دیگر، این تاجران، وفور نعمت آن را به سایر بلاد اسلامی و نیز به کشورهای خود می‌بردند. به علاوه، رفت و آمدهای مستمر تاجران غیربومی، رفته رفته گروهی از تاجران محلی را شکل داد که سهم فراوانی در شکل‌گیری تمدن بومی از طریق توسعه تجارت و اقتصاد ایفا کردند. (تشکینی، ۱۳۸۶: ۱۹)

بازرگانان مسلمان غیربومی به ویژه تجار هندی، پارچه‌های مرغوب و با کیفیت را به مالاکا می‌بردند. این امر از یک سو، موجب انتقال تکنولوژی پارچه‌بافی هندی به مالاکا گردید و از سوی دیگر، مالاکا را به یک مرکز اقتصادی مبادله پارچه تبدیل کرد که نتیجه آن، تبدیل مالاکا به مرکز تجاری منطقه بود. انباشت ثروت، موقعیت جغرافیایی در کنار زبان مالاکایی، همگی تحت تأثیر شدید اسلام و آموزه‌های دینی قرار داشت، هم مالاکا را به اوج تمدن رساند و هم سایر ناطق همجوار به تأثیر از آن در مدار تمدن قرار گرفتند.

در حقیقت، عامل اصلی که سلطنت و ملت مالاکا را قادر می‌ساخت که نفوذ و تأثیر تاریخ، فرهنگ و تمدن مالزی را افزایش دهند، نزدیکی آن با آموزه‌های اسلامی بود. تاثیرگذاری مالاکا در چنین شرایطی، تنها به رونق اقتصادی خلاصه نمی‌شد بلکه موسیقی، شعر و هنر اسلامی همزمان به افزایش رونق تجاری توسعه یافت. همه این حوادث تمدنی در همراهی دین و دولت اتفاق افتاد و این همراهی همان چیزی است که جامعه فعلی مالزی به آن برای دستیابی به رشد پایدار نیاز دارد. مالزی امروز با درس-گیری از دیروز خود نباید همه یا بخش اعظم رشد و توسعه اقتصادی خود را به بیرون یا به بیگانگان گره بزند که در این صورت، هم از تجربیات گذشته خود فاصله می‌گیرد و هم تمدن جدید خود را شالوده‌های لرزان غربی پایه‌گذاری خواهد کرد. (توکلی، ۱۳۸۴: ۷۹)

تلاش‌های دولت و ملت مالزی در اجرا و نهادینه کردن دین، نوعی قرابت و ترادفی را بین آموزه‌های اسلامی با سنت‌های مالزی پدید آورد تا حدی که جداسازی آن دو، نه تنها ممکن نبود بلکه موجب آسیب به تمدن مالزیایی می‌گردید. این هم درس دیگری از گذشته تمدنی مالزی برای نسل‌های فعلی است که تمایزی بین سنت‌های مالزیایی و آموزه‌های دینی قائل نشوند به آن دلیل که چنین تمایزی اساساً وجود نداشته است به هر روی، ما در گذشته مالزی تنها با یک سبک زندگی مواجه‌ایم که ماهیتی واحدی از تاریخ، تمدن و فرهنگ آن کشور ارائه می‌کند که در آن، سیاست، قانون و اقتصاد حتی موضوعات اجتماعی از مذهب جدا نیست.

از آثار و فواید یکه‌انگاری دین و دولت در مالزی گذشته آن است که می‌توان تأیید کرد: عقاید مذهبی به همراه ارتقای تمدنی مالزی، اعتبار و اهمیت نژاد و زبان را بالا برد. این موضوع نشان دهنده اهمیت ارتقا همزمان همه نشانه‌های توسعه است. به طور طبیعی و منطقی، رشد در یک زمینه موجب رشد در زمینه‌های دیگر می‌شود، مهم، حرکت اولیه است که اگر آغاز شود، کاروان توسعه و تمدن بر ریل تعبیه شده تا به آخر می‌رود و هرچه جلوتر که می‌رود، شعاع هم‌پوشانی و تاثیرگذاری آن در عمق، عرض و ارتفاع تمدنی افزایش می‌یابد بنابراین، مالزیایی امروز چون زمانه‌ای که در آن قوانین و سکه‌ها با اسلام گره خورده بود، باید به ضرورت سیطره اسلام بر همه اقدامات توسعه اقتصادی و اجتماعی صحنه بگذارد.

از موضوعات دیگری که باید در گذشته تمدنی مالزی مورد توجه امروز و فردا قرار بگیرد، عنایت به رابطه اسلام و دریا است. نگاه دینی به دریا به مثابه منبع آب و معدن غذا همواره مثبت است از این‌رو، کاربست آموزه‌های دینی، مالاکا را به یک مرکز فرماندهی و به یک مقر فرمانروایی دریایی مشهور و

معتبر محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل کرد به‌صورتی که استعمارگران و متجاوزین پرتغالی را از سرزمین‌های دور دست، به طمع فتح خود به مالزی کشاند. این موضوع بدان معنا است که مالزی یک زمانی به دلیل رویکردهای نظری و رفتارهای عملی اسلامی به قدرتی بزرگ جهانی تبدیل شد پس، بار دیگر امکان دستیابی به آقایی جهانی ممکن است در صورتی که همه چیز در چارچوب اسلام تعریف شود. (توکلی، ۱۳۸۴: ۱۲۵) تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزیایی گواهی می‌دهد، نژاد مالزی، زمانی یک نژاد با رفتارهای خوب و اخلاق شرافتمندانه شناخته می‌شد و حتی مؤلفه‌های فرهنگی خوب دیگر مثل ادب با کودکان، مهربانی با پیران، کمک به مردم و... بخشی از هویت مالزیایی‌ها بود اما امروز، بسیاری از این صفات پسندیده یا از بین رفته‌اند یا بسیار کم رنگ شده‌اند زیرا: مردم امروز مالزی به ویژه جوانان به راحتی از فرهنگ‌های غیربومی تقلید می‌کنند و خود را در معرض انواع فسادهای اخلاقی قرار داده‌اند و حتی نسبت به توهین‌ها و بی‌حرمتی‌های مکرری که از سوی بیگانگان می‌بینند، بی‌تفاوت‌اند به آن دلیل که روز به روز بیش از دیروز از آموزه‌های اسلامی فاصله گرفته‌اند. (محمد، ۱۳۹۰: ۸۲)

مالزیایی‌ها، همانند دیگر ملل خاور دور، میانه و نزدیک، دارای تاریخ، تمدن و فرهنگ طولانی بوده‌اند. آنان قبل از ورود اسلام به مالزی تحت سیطره و حاکمیت هندوها قرار داشتند اما پس از ورود اسلام به آن کشور، بتدریج هم از دست هندوها خلاص شدند و هم به آقایی و مجدی باورنکردنی دست یافتند. (جعفری، ۱۳۸۴: ۵۰) این تغییر که در همه وجوه زندگی آنان روی داد، نقطه عطفی در گذشته مردمان مالزی است که همه آن‌ها در پرتو اتکا به مفهوم نظری و عملی توحید به مثابه ستون فقرات دین اسلام روی داد اما این تغییرات تدریجی در دوره سلطنت مالاکا در قرن پانزدهم میلادی سرعت یافت و در سلطنت "آچه" نیمه قرن هفدهم میلادی اوج گرفت. در این دوران طولانی، جامعه مالزی چنان سخت کار کرد که توانست آموزه‌های اسلامی را تا جزایر دور از مسیرهای تجاری مثل "ترنت" گسترش دهد. در واقع، مالزیایی‌ها در ترکیب کردن آموزه‌های دینی و سنت‌های مالاکایی به الگویی جدیدی در سبک زندگی دینی دست یافتند. (لاپیدوس، ۱۳۹۳: ۲۵۱)

اگرچه تلاش برای جاری کردن اسلام در جامعه مالزی صدها سال طول کشید اما حاصل آن، عجین شدن اسلام با زندگی جامعه مالزیایی بود البته اسلام نتوانست همه سنت‌های متأثر از "هندویسم"^۲

۱. آچه در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی یک قدرت منطقه‌ای بزرگ بود و پس از آن وارد یک دوره انحطاط طولانی مدت شد. پایتخت آچه کوتاراجا (باند آچه امروزی) بود.

بودائیسیم^۱-آتئیسم^۲ جاری و ساری در جامعه مالزی را به طور کامل، پاک کند اما اسلام به ستون خیمه جامعه مالزی تبدیل شد در حالی که پیش از این، مالزیایی‌ها تحت تأثیر باورهای قدیمی پر از خرافات و افسانه‌ها قرار داشتند. نقش برجسته در در زدودن عقای انحرافی با عالمان دینی بود، آنان با جدیت در ریشه کنی خرافات و افسانه‌ها به نتایج بزرگی دست یافتند و خرافه و افسانه‌زدایی را با نفوذ در جامعه و دولت انجام دادند. (logo,2013:11)

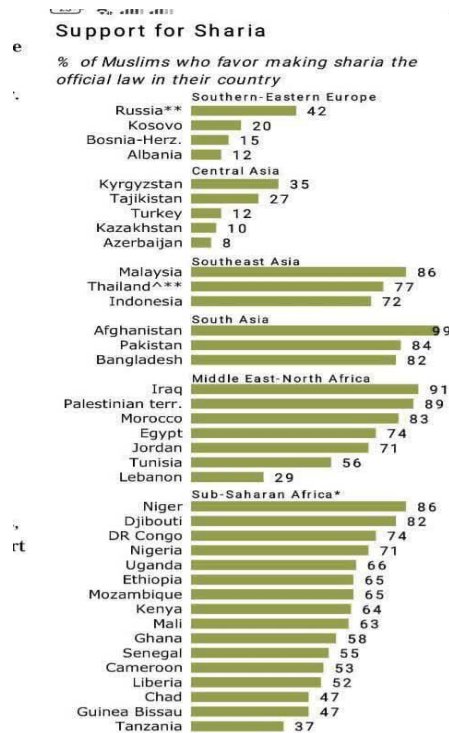
حکومت دینی در چارچوب پادشاهی اسلامی زمانی اتفاق افتاد که مردم، حاکمیت اسلامی و اسلامیت حاکمان را پذیرفتند، از این رو، جمهور مردم، مخالفتی با القابی چون امیرالمؤمنین برای حاکمان، ابراز نمی‌کردند زیرا: تقوا، اخلاص و صداقت نقش اساسی در اعتقادات دینی مردم داشت، از دیگر صفات مالزیایی‌ها، نهادینه کردن فرهنگ یادگیری است. آنان به سرعت اسلام را فراگرفتند و بتدریج آن را در زندگی سیاسی-اجتماعی خویش به کار بستند. بی‌تردید از عوامل رشد تمدنی مردم مالزی، نهادینه-سازی عنصر یادگیری در فرهنگ عمومی است. هر تمدنی در پروسه‌ای از داد و ستد علمی رشد می‌کند و هرچه وجه یادگیری جامعه‌ای بالاتر باشد، از رشد تمدنی بالاتری برخوردار خواهد شد. شرکت در موعظه‌خوانی‌های مذهبی و حضور در سخنرانی‌های آموزشی چه در خانه معلمان مذهبی چه در سالن-های نماز یا مساجد، یک سیستم آموزشی جدیدی برای ارتقا سطح دانش مردم پدید آورد. به‌طور خلاصه، اسلام زندگی را در جامعه مالزی از گهواره تا گور سازماندهی کرد، از این‌رو، اسلام به عنصر اصلی هویت‌ساز تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی تبدیل گردید و این تاریخی است که نسل کنونی باید بیش‌تر و عمیق‌تر آن را بداند و مهم‌تر از دانستن، باید آن را به کار بندد. (جعفری، ۱۳۸۴: ۶۲)

عناصر سازنده تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی مالزی

علم و دانش تاریخی و آگاهی از گذشته، هم می‌تواند به ساختن انسان‌های امروز کمک کند و هم می‌تواند زمینه‌ی رستگاری او را در آخرت، فراهم نماید. در واقع، تاریخ، تمدن و فرهنگ پیشین هر ملتی و هر امتی، هم تمدن‌ساز و انسان‌ساز است و هم مخرب تمدن و انسان! اما بر پایه‌ی آموزه‌های دینی، انسانی که در این دنیا ساخته می‌شود، هم دنیا را می‌سازد و هم در آخرت، رستگار است.

تردیدی نیست که دانستن تاریخ، تمدن و فرهنگ، برای آموختن اخلاق، علم، دانش و تجربیات گذشته، برای زنده ماندن و زیست مطلوب انسانی، اجتناب‌ناپذیر است. در فرایند مطالعه گذشته، همانند آنچه علی بن ابی طالب (ع) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) فرمودند: باید خوبی‌ها را برگزید و بدی‌ها را وا گذاشت در این صورت، گذشته آنچنان چراغ راه آینده می‌شود که حاصلی جز رشد، توسعه، پیشرفت و تمدن نخواهد داشت. بشر امروز، تنها با مطالعه عمیق و دقیق تاریخ، قادر است اشتباهات پیشینیان را دریابد و خود از ارتکاب آن اشتباهات بپرهیزد. چنین رویکردی، مقصد اغلب اندیشمندان جهان است و طبعاً اندیشمندان مالزی از آن مستثنا نیستند. (موسوی، ۱۳۷۸: ۶۵)

در حال حاضر، جوانان مالزی از یک سو به دلیل فقدان آگاهی از گذشته باشکوه خود و ناتوانی یا عدم رغبت به کار بست تجربیات پیشین و از سوی دیگر به دلیل هجوم اندیشه‌های و افزونی جاذبه‌های تمدن و تجدد غربی، دچار سردرگمی هویتی یا بحران هویت‌اند. (خلیلی و دانشمندی، ۱۳۹۱: ۹۵) این سردرگمی کاملاً هویدا و آشکار است زیرا: براساس جدول زیر تعداد مسلمانان مالزی که خواهان شریعت هستند، بعد از افغانستان، عراق و فلسطین قرار دارند. مالزی در این زمینه، با نیجر در آفریقا برابر است.



*Data for all countries except Niger from "Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa."
 ^Interviews conducted with Muslims in five southern provinces only.
 **Question was modified to ask if sharia should be the law of the land in Muslim areas.
 This question was not asked in Uzbekistan.

مردم مالزی تنها پس از آگاهی از گذشته تمدنی و مترقیانه خود، به مالزیایی بودن خویش، افتخار خواهند کرد. اگر آنان برخلاف اغلب نوشته‌های مستشرقان، بدانند و در دانسته‌های خود یقین پیدا کنند که نیاکان و اجدادشان بیکار-بی‌عا و تنبل-تن‌پرور نبوده‌اند، سخت‌کوشانه کار و تلاش خواهند کرد تا داشته‌های مالزی را حفظ کنند و نداشته‌های مالزی را تبدیل به داشته‌های جدید نمایند. همان‌گونه که گفته‌ایم: زمانی شکوه مجدد به مالزی برمی‌گردد که تک تک مالزیایی‌ها با همه وجود خویش، دریابند آنان به منزلت و کامیابی درخشانی در دوران فرمانروایی دریایی مالاکا دست یافته بودند. بی‌شک آموختن چنین تاریخ، تمدن و فرهنگی، میل به فداکاری برای میهن و وطن برمی‌انگیزاند.

دال مرکزی و هسته اصلی نوشتار حاضر، این است که اولاً: باید از دریچه‌ی اسلامی نه مستشرقانه به گذشته‌ی مالزی نگریست و آن را در این قالب، فهم کرد و ثانیاً: تنها با رویکرد اسلامی می‌توان امروز و فردای مالزی را ساخت زیرا: گذشته‌ی باشکوه مالزی با همین نگاه و رویکرد، ساخته شده است از این رو، پژوهشگران، باید حقایق تاریخی مالزیایی را آن‌گونه که هست، ارائه کنند، در این صورت، با حقایقی مواجه خواهیم شد که ترکیبی از حوادث تلخ-شیرین و درست و نادرست است. در واقع، عرضه‌ی پژوهش با نگاه منتقدانه به گذشته با فاصله‌گیری از تقلید کورکورانه، به ساخت انسان تمدن‌ساز که مناسب‌تر از انسان به غایت آرمان‌گرا و انسان به غایت واقع‌گرا است، شایسته‌تر است. (موسوی، ۱۳۷۸: ۸۳)

فهم تاریخ، تمدن و فرهنگ پیشین مالزی، نه تنها برای جوانان بلکه برای همه‌ی کسانی که نقشی در ساختن جامعه مالزی دارند، ضروری است. دانستن و فهمیدن گذشته، نه برای امتحان دادن، سرگرمی و تفریح، بلکه به‌عنوان منبع الهام‌بخشی برای عمل و اقدام، لازم است. در حقیقت، نباید سطح آموزش و سطح پرورش را به جوانان و مسئولان گره زد. درگیر کردن عملی و جدی همگان و همه‌ی بخش‌های عمومی و خصوصی کشور، برای رجوع به قبل و میل به بعد، اجتناب‌ناپذیر است و دانشجویانی که در این فرایند و در پروسه علم‌آموزی تاریخی از دانشگاه‌ها فارغ‌التحصیل می‌شوند، باید توانایی ایفا هر نقش مؤثر، برای دستیابی به وضع بهتر را، برخوردار باشند و در این راه، تاریخ باشکوه گذشته‌ی مالزی را به‌عنوان مرجع اصلی تدوین و تنظیم سیاست یا حل مشکلات خود، قرار دهند. (حسن زاده، ۱۳۸۶: ۱۰۴)

مهم‌ترین نکته‌ی لازم برای دانستن مالزیایی‌ها، این است: همان‌گونه که اسلام، منزلت و جایگاه گذشته‌ی ملت مالزی را بالا برد، امروز هم او، از چنین قدرتی بهره‌مند است پس، به هر میزانی که از اسلام دور

شوند، از گذشته و آینده‌ی تمدنی خود، دور خواهند شد. (محمد، ۱۳۸۸: ۳۱) زمانی که نسل امروز، کاملاً به تاریخ، تمدن و فرهنگ اسلامی مالزی واقف و متصل شود، در دستیابی به شایستگی‌های قوی‌تر و پرهیز از خطاهای گذشته، مصمم‌تر خواهد شد. تمدن گذشته‌ی مالزی با عقل، تدبیر، تلاش و مانند آن، ساخته شد لذا، اسلام برای نسل امروز و فردا، چون نسل‌های گذشته، رهنمودهای بسیاری برای ساختن یک زندگی خوب و الهی دارد. (بابایی، ۱۳۹۳: ۴۳۰) بنابراین، آنان تنها مجازند: تفاوت‌های اسلام آن دوره و امروز را کشف کنند، ولی نباید از اصل اسلام فاصله بگیرند یا به اسلام کم‌رنگ در زندگی خویش، اکتفا کنند و نیز، مکلف‌اند با خود، زمزمه کنند که استعمار، تمدن باشکوه مالزی را نابود کرد، استعماری که امروز با شکل و شمایل دیگری، مانع از تمدن‌سازی نوین مالزیایی است. (نیزبت، ۱۳۸۵: ۸۵)

نتیجه‌گیری

تاریخ فرهنگ و تمدنی که توسط مالزیایی‌ها پشت‌سر گذاشته شد، باید از دیدگاه اسلامی مورد واکاوی دقیق قرار گیرد چراکه بدون اسلام، شناختن چهره واقعی تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی قدیم ممکن نیست؛ زیرا تاریخ ثابت کرده است که اسلام در جامعه مالزی جایگاه مهم و اساسی داشته است. اسلام یک روش زندگی در جامعه مالزی و رکنی برای شکل‌گیری هویت مالزی که پر از رفتارهای خوب و اخلاقیات مفید است، را ارائه و نهادینه کرد. این باید به نسل کنونی تعلیم داده شود تا از یک سو، تاریخ، تمدن و فرهنگ مالزی مورد تحسین قرار گیرد و از سوی دیگر، برای ساخت اسلامی‌تر امروز جامعه مالزی به کار برده شود. آن‌ها نباید صرفاً از این موضوع مطلع شوند که اسلام زمانی مالزی را تا اوج افتخار بالا برد، بلکه باید از آن به‌عنوان الگویی برای پیشرفت و ساختن یک تمدن جدید مالزیایی استفاده کنند. هرچند مالزی امروز کشوری پیشرو و پیشرفته‌ای است اما باید بتواند این توسعه یافتگی یا تمدن جدید را حفظ و آن را در رنگ و بوی تاریخ، تمدن و فرهنگ پیشینیان خود توسعه دهد و برای نسل جدید با هویت اسلامی قوی و مصون از چالش‌های عصر امروز بکار بگیرند.

منابع

اسپوزیتو، جان آل؛ ا. ا. وال، جان (۱۳۹۰). جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.

اسدی مرتضی (۱۳۷۴). "نگاهی به تجربه توسعه مالزی"، مجله اقتصادی، دوره دوم، س ۱، ش ۳، صص ۳۱-۲۶.

اسکندریان، مهدی؛ سیمیاران، قاسم؛ سعیدکلاهی، حسن (۱۳۸۳). آشنایی با کشورها اسلامی ۲، تهران، ابرار معاصر.

افضل زاده، مصطفی (۱۴۰۱). "اقدامات وحشیانه استعماری در مالایا"، خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۲۹ آذر قابل دسترسی در: <https://www.irna.ir/news/84973262>

امام، سیدجلال (۱۳۹۰). "قیام‌های مسلمانان چین در عصر دودمان چینگ"، مجله تاریخ اسلام، ش ۴، صص ۱۵۰-۱۲۵.

بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳). کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. تشکینی، احمد؛ عربانی، بهار (۱۳۸۶). تجربه برنامه ریزی توسعه در کشور مالزی، تهران، دفتر مطالعات اقتصادی، گروه مطالعه قیمت گذاری و سیاست‌های حمایتی.

توکلی، محمد کاظم (۱۳۸۴). ماهاتیر محمد: معمار مالزی نوین، تهران، هزاره ققنوس. خلیلی، محسن؛ دانشمندی، رضا (۱۳۹۱). نگاهی به مدل دولت-ملت سازی در مالزی، "جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام"، ش ۱، صص ۱۲۴-۸۵.

جعفری، عباس (۱۳۸۴). گیتاشناسی کشورها، تهران، موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی. حسن زاده، محمد؛ میرزا ابراهیمی، رضا (۱۳۸۶). استراتژی کاهش فقر: تجربه کشورهای شرق آسیا، تهران، موسسه تحقیقات تدبیر اقتصاد.

رحمان، فائزه؛ اسفندیار، محمودرضا (بهار و تابستان ۱۳۹۶). "تأثیر فرهنگ بومی بر تکوین فرهنگ و ادبیات مالایی در دوره اسلامی با تأکید بر مجمع الجزایر اندونزی"، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ش ۱، صص ۳۰-۹.

رمضانی خردمندی، حسین (۱۳۹۷). اتحادیه کشورهای وارث تمدن ایرانی، تهران، انتشارات فرهنگ صبا. شیرزادی، رضا (۱۳۸۹). "دولت و توسعه سیاسی در مالزی"، فصلنامه مطالعات سیاسی، س ۳، ش ۹، صص ۱۷۹-۱۵۳.

صادقی، سیدشمس‌الدین (۱۳۹۳). "انقلاب اسلامی و هویت سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران"، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، س ۱۱، ش ۲۵، صص ۳۶-۲۵.

طاهری، سید مهدی (۱۳۸۸). "تصوف در چین و دنیای مالایی"، مجله پژوهش‌های منطقه‌ای، ش ۱، صص ۱۴۱-۱۱۹.

لاپیدوس، ایرا. ام (۱۳۹۳). تاریخ جوامع اسلامی قرن نوزدهم و بیستم، ترجمه محسن مدیرشانه چی، مشهد، بنیاد.

محمد، ماهاتیر (۱۳۹۰). اسلام، دانش و مسائل بین المللی، ترجمه محمدرضا رضایی پور، تهران، رسا.

ماهاتیر، محمد (۱۳۸۸). جهانی که در آن به سر می بریم، ترجمه محسن پاک آئین، تهران، اطلاعات.

موسوی، سیدحسین (۱۳۷۸). مالزی از دیروز تا امروز، تهران، مسعی.

نقیب زاده، احمد؛ صادقی زاده سلمان (۱۳۹۰). "علل توسعه اقتصادی در آسیای جنوب شرقی"، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۴۱، صص ۳۴۷-۳۳۲.

نور، فرانسیس (۲۰۱۹). "بخشی از اسناد مالایی" لندن، دانشگاه آکسفورد، دانشکده مطالعات شرق و آفریقا.

نوروزی فیروز، رسول؛ خاتمی نیا، فضا (۱۳۹۲). "گزارش کتاب اسلام تمدنی پلی میان سنت و تجدد"، آینه پژوهش، ش ۱۴۰، صص ۶۳-۶۱.

نیزبت، جان (۱۳۸۵). آسیا به کجا می رود؟ روندهای کلان در آسیا، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

ویر، ماکس (۱۳۷۱). اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت.

وود، آلن (۱۳۸۴). دموکراسی های آسیایی، ترجمه زهرا زهرایی، تهران، انتشارات امیر کبیر.

(Shuhaimi Bin Haji Shak, Mohd and Chuah Abdullah, Osman, "Islam and the malay)

world: Ah Insight into the Assimilation of Islamic Values, World journal of Islamic History and Civilization, N2, 2012.

Abdullah, A., Hedayati-Marzbali, M., Ramayah, T., Bahauddin, A., & Maghsoodi-Tilaki, M. J. (2016). Territorial functioning and fear of crime: Testing for mediation in structural equation modeling. Security Journal, 29(3), 461-484.

Bentley, I., Alcock, A., Murrain, P., McGlynn, S., & Smith, G. (1985). Responsive environments: a manual for designers. London: Architectural Press.

Hedayati-Marzbali, M., Abdullah, A., Razak, N. A., & Maghsoodi-Tilaki, M. J. (2012). The relationship between socio-economic characteristics, victimization and CPTED principles: evidence from the MIMIC model. Crime, law and social change, 58(3), 351-371.

Lugo, Luis (2013). The World's Muslims: Religion, Politics and Society, Washington, pew research center.

Mohamad, Abdul Hamid(2014).“Implementation of Hudud in Brunei: Differences between Brunei and Malaysia”, Islam and Civilisational Renewal, Vol. 5, No. 2.

Phillips, Edward(2017). “The Codification Enterprise: Principled Law Reform and the Indian Penal Code”, Jersey and Guernsey Law Review, Issue 2.

Rachman, Taufik(2016).Can the Indonesian criminal justice system be enhanced by replacing the mandatory prosecution system with a discretionary one, like that used in Australia?, the degree of Doctor of Philosophy, Melbourne: Victoria University.

Solihin,Sohirin Mohammad,“integration of malay cultural identtty with Islamic religion,” journal of malay Islamic studies,vol 1, no 2, December 2017.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال پنجم / شماره هفدهم / پاییز ۱۴۰۲



: 10.22034/icrs.2024.418922.1238

تأویل و تفسیر آیات قرآن به مفاهیم کیمیایی در کیمیای متعالی حسن بن زاهد کرمانی

علی کاوسی رحیم^۱

(۷۴-۵۳)

چکیده

حسن بن زاهد کرمانی، کیمیایر مسلمان ایرانی در سده هشتم هجری است که به سرزمین هند مهاجرت نموده؛ در آنجا مقیم شده است و دست‌کم سه اثر ارزشمند کیمیایی به زبان فارسی بر جای گذاشته است. کیمیا در اندیشه او، از سویی دانشی تلقی می‌شود که واجد منشاء الهی و متکی بر اشارات و حیانی است؛ و از سوی دیگر در بستر طبیعیات، طرح و تفصیل یافته است. او در تبیین شأن متعالی کیمیا به عنوان اشرف علوم، به آیات و عبارات قرآنی استشهاد کرده است. وی همچنین در موارد متعددی، بیان قرآن را مستقیماً به مفاهیم کیمیایی تأویل نموده است. در این مقاله، عمده‌ترین تأویلات و کاربردهای کیمیایی آیات قرآن در دو وجه مذکور، از متن آثار وی استخراج و ارائه شده است. علاوه بر این دو، موارد متعددی از آیات و عبارات قرآنی نیز در متن آثار حسن بن زاهد وجود دارد که گرچه دلالتی بر شأن کیمیا یا تأویل کیمیایی ندارند؛ اما دست‌کم نشان دهنده آشنایی و انس این کیمیایر با قرآن می‌باشد. چنان که در این نوشتار نشان داده شده است، نظر حسن بن زاهد منطبق بر این دیدگاه است که همه دانش‌ها و از جمله کیمیا، در قرآن مستتر است و لذا از آن قابل استفاده است. نویسنده مقاله در بیشتر موارد، نظر حسن بن زاهد را اغراق‌آمیز می‌داند.

واژه‌های کلیدی: کیمیای اسلامی، حسن بن زاهد کرمانی، روابط علمی ایران و هند، علم در قرآن، تفسیر کیمیایی.

۱. پژوهشگر گروه محیط زیست، پژوهشکده انرژی، پژوهشگاه مواد و انرژی، کرج، ایران؛ دانش‌آموخته دکتری تاریخ علم، گروه تاریخ علم، پژوهشکده تاریخ و فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. a.kavosirahim@merc.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی

مقدمه

در این مقاله، تأویل‌کنندگی آیات قرآن در نظر حسن بن زاهد کرمانی، کیمیاگر سده هشتم هجری بررسی شده است. او در سال ۷۲۳ ق به سرزمین هند مهاجرت نموده و در سایه حمایت سلطان محمد بن تغلق (حک. ۷۵۲-۷۲۵ ق) دومین پادشاه سلسله تغلق‌شاهیان هند، به تألیف آثار کیمیایی پرداخته است. این دانشور گمنام ایرانی در چند سال گذشته مورد توجه پژوهشگران تاریخ و فلسفه علم دوره اسلامی قرار گرفته است. دانسته‌های ما از احوال وی، از آنچه پیش‌تر در چند مقاله منعکس شده است، فراتر نرفته است.^۱ آنچه مسلم است فضای مساعد علمی و فرهنگی در دربار تغلق‌شاهیان هند، به‌ویژه سلطان محمد، تأثیر مستقیم و حمایتی بر فعالیت علمی حسن بن زاهد داشته است.^۲ اما از سوی دیگر، نباید چنین پنداشت که در ایران تحت حکمرانی ایلخانان مغول، فضای مساعدی برای فعالیت علمی فراهم نبوده است؛ شواهد متقن و غیرقابل‌انکاری از رشد و تعالی علوم عقلی مانند ریاضی (خیراله‌پور و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۳-۱۷)، منطق و فلسفه (دهقان‌نژاد و فولادی، ۱۴۰۰: ۲۴-۱۳) و نیز توسعه و رونق رصدخانه مراغه (قاسم‌زاده و نوری، ۱۴۰۱: ۷۴-۵۸) در زمان ایلخانان مغول و نظایر آن، این نظریه را که ایلخانان مغول باعث افول علم در ایران شده‌اند، زیر سؤال می‌برد. به نظر می‌رسد نظریه پژوهشگرانی مثل دهقان‌نژاد و همکارانش قابل دفاع باشد که اظهار داشته‌اند آنچه در دوره ایلخانان مغول در ایران اتفاق افتاده است، نه یک افول علمی، بلکه تغییر در سنت علمی بوده است. (دهقان‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۷: ۸۱) با همه این‌ها، وضعیت علم کیمیا و اینکه آیا در زمان ایلخانان مغول در ایران، از فضای مساعدی برای رشد برخوردار بوده است یا خیر، هنوز قطعی نیست و نیازمند پژوهش بیشتر است؛ چرا که هنوز همه چهره‌ها و آثار کیمیای آن دوره مورد مطالعه قرار نگرفته است و مهاجرت حسن بن زاهد به نوبه خود، مثال نقضی بر وجود فضای مساعد علمی در ایران دوره ایلخانی، در مقایسه با هند است.

از حسن بن زاهد سه کتاب فارسی با عناوین مفتاح‌الرموز، منتخب مفتاح‌الرموز و مقلادالکنتوز بر جای مانده است. مفتاح‌الرموز اولین و جامع‌ترین تألیف کیمیایی اوست که حاوی مبانی نظری کیمیاست.^۳

۱. درباره آثار و اندیشه کیمیایی او ببینید: کاوسی‌رحیم و همکاران، ۱۳۹۱: ۲۰۰-۱۹۲؛ کاوسی‌رحیم و کوهکن، ۱۴۰۲: ۳-۶؛ Kouhkan, 2012: 163-170.

۲. برای ملاحظه و جوی از این حمایت‌ها، ببینید: کاوسی‌رحیم و کوهکن، ۱۴۰۲: ۱۵-۱۲.

۳. تصحیح انتقادی این کتاب بر اساس پنج نسخه، انجام شده است که هم‌اکنون در دست چاپ است. متون منقول از مفتاح‌الرموز در این مقاله، از تصحیح مذکور آورده می‌شود.

رسالة مختصر منتخب مفتاح الرموز که علی‌رغم عنوان آن اثر مستقلى است، کلیاتی درباره کیمیا را دربردارد. مقالادالکنوز نیز کتابی مفصل درباره تجربیات و عملیات کیمیا است. آنچه مهم است اندیشه کیمیایی مستتر در آثار این چهره نویافته کیمیای اسلامی است که ساختاری منسجم و نظام‌مند دارد. طرح نظام‌مند مباحث کیمیایی در اندیشه او، مجال مطالعات روش‌شناسانه را در باب کیمیا فراهم نموده است. زبان فارسی آثار حسن بن زاهد نیز بر اهمیت او افزوده است. وانگهی ارجاعات فراوان وی به منابع پیش از خود و بهره‌مندی از نظریات گذشتگان این فن، این نوید را می‌دهد که بتوان کیمیای او را به عنوان نماینده‌ای از کیمیای دوره اسلامی، به‌ویژه در شرق جهان اسلام مطالعه و معرفی نمود.

تعریف مفاهیم

قرآن: «قرآن»، کتاب مقدس دین مبین اسلام، که البته بی‌نیاز از معرفی است در متون حسن بن زاهد کرمانی کیمیاگر، با عناوین: «قرآن»، «قرآن مجید»، «کلام قدیم»، «کلام مجید»، «کتاب مجید»، «کتاب کلام قدیم» و «آیات بینات» ذکر شده است. واژه «مجدد» به معنای گرامی و ارجمند است و خدای تعالی قرآن را با این صفت ذکر کرده است؛ چنان که در آیه شریفه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ» (بروج: ۲۱) آمده است. قدیم از ریشه (ق دم) و در لغت به معنای ازلی، دیرینه و کهن است. متن قرآن، خود را به این نام نخوانده است و حسن بن زاهد نیز توضیحی مبنی بر فلسفه کاربرد این توصیف ارائه نکرده است اما به نظر می‌رسد که کاربرد این صفت برای قرآن کریم، ناظر بر دیدگاه اشاعره است که قرآن را قدیم می‌داند، در مقابل دیدگاه دیگری (معتزله) که قرآن را حادث و زمان‌مند دانسته است.^۱ بینات، جمع «بیین» است که معنای لغوی آن، «روشن» و «آشکار» است. در متن قرآن کریم، این تعبیر (نشانه‌های روشن) هم برای وصف قرآن «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ...» (عنکبوت: ۴۹) و هم برای وصف کعبه (آل عمران: ۹۷) آمده است.

حسن بن زاهد، کاربرست آیات قرآنی در متون کیمیایی خود را با تعبیری مانند «تأویل»، «تفسیر» و «استشهاد» معرفی نموده است.

تأویل: تأویل در لغت به معنای «به اول باز گرداندن» و «به اصل چیزی رجوع کردن» است (ببینید: پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۸). معنای اصطلاحی آن متن مقدس قرآن، از ظاهر و باطنی برخوردار است

که طبعاً ظاهر آن خواننده را به باطن دلالت خواهد نمود. عموماً در مطالعات قرآنی، از این دلالتِ ظاهر به باطن، به عنوان «تأویل» نام برده می‌شود. هر خواننده بر مبنای زاویه و عمق نگاه خود، به لایه‌های متفاوتی از یک متن دسترسی خواهد یافت و به عبارت دیگر، تأویلات متفاوتی از آیات شریفه قرآن امکان‌پذیر است. عبارت «تأویل» در خود قرآن مجید به سه معنی شامل «توجیه کردن متشابه»، «تعبیر رؤیا» و «عاقبت و سرانجام کار» به کار رفته است.

مفهوم عملیاتی «تأویل» در کلام بزرگان و دانشمندان، به‌طور وسیع به معنای برداشت‌های کلی و همه‌جانبه که از آیه استفاده می‌شود، آمده است (معرفت، ۱۳۷۶: ۹۳-۵۴). چند و چون تأویل آیات قرآن مجید در زمینه‌های گوناگون، موضوع تعداد قابل توجهی از پژوهش‌های جدید بوده است. برای نمونه، حیدری تفرشی در نمایه‌ای، ۱۱۹ مقاله منتشر شده در زمینه هرمنوتیک و تأویل قرآنی را برشمرده است (حیدری تفرشی، ۱۳۷۹: ۱۴۴-۱۴۰).

تفسیر: تفسیر از ریشه (ف س ر) به معنای آشکار ساختن معنی و مقصود کلام و درباره قرآن کریم، اصطلاحاً ناظر بر بیان مواردی همچون شأن نزول آیه، مکی یا مدنی بودن و ... است. عموماً تفسیر، ظاهر عبارات و کلمات آیه را در نظر دارد در حالی که تأویل، معنای باطنی را در نظر دارد که در نگاه اول در کلام قرآن ظاهر نیست.

استشهاد: استشهاد از ریشه (ش ه د) در باب استفعال است. استشهاد در لغت به معنای گواهی خواستن و شاهد آوردن است و معنای اصطلاحی آن نیز همین است. در عمل، آنچه حسن بن زاهد از این واژه مراد کرده است بهره جستن از آیات قرآن کریم برای اعتبار بخشیدن به اظهارات کیمیایی خویش است.

کیمیای متعالی: در مقاله حاضر، از کیمیای حسن بن زاهد با صفت «متعالی» یاد شده است. معنای لغوی و اصطلاحی این تعبیر بی‌نیاز از توضیح است و معنای عملیاتی آن در این مقاله، ناظر بر جایگاه متعالی است که کیمیایان برای علم خود فائلند. عموم کیمیایان و از جمله حسن بن زاهد، به کیمیا به عنوان علم برتر و دانشی الهی می‌نگرند که مفاهیم بنیادی آن در قالب وحی بر برخی انبیا علیهم‌السلام رسیده است و آنگاه دیگر کیمیایان، آموزه‌های ایشان را بسط داده و معرفت کیمیا را سامان بخشیده‌اند. بر اساس همین باور است که استشهاد به قرآن و تأویل کیمیایی آیات و عبارات قرآنی موضوعیت می‌یابد.

پیشینه پژوهش

اگرچه کیمیا در قاموس علم امروزی جایی ندارد، اما در جغرافیای زمانی و مکانی گسترده‌ای نزد تمدن‌های مختلف رواج داشته است. در متون کیمیایی، گستره وسیعی از مفاهیم فلسفی، مذهبی، عرفانی و البته تجربی و مهارتی در هم تنیده‌اند و آنگاه با زبانی رمزی و نمادین بیان شده‌اند. کیمیای اسلامی بر این اساس که عموماً کیمیا را متکی بر اشارات و حیانی دانسته‌اند، برخی آیات قرآن کریم را متضمن مفاهیم کیمیایی تلقی نموده‌اند. اعتقاد به منشأ و حیانی کیمیا محدود به عالم اسلام نیست؛ بلکه در کیمیای لاتینی نیز به اینکه کیمیا بر پیامبرانی نظیر آدم (ع) و موسی (ع) وحی شده است، تصریح شده است. (Bartlett, 2006: 9) در اینجا، نمونه‌هایی از تأویلات کیمیایی سایر کیمیایران اسلامی ذکر می‌شود:

قبل از هر چیز، آنچه علی بن ایدمر جلدکی، دیگر کیمیایر مسلمان سده هشتم هجری (۷۶۲-۶۹۵ ق)، در مقدمه کتاب *نهاية الطلب في شرح المكتسب في زراعة الذهب* آورده است؛ ما را در نیل به مقصود یاری می‌کند: «پس منعی ندارد که این علم از جمله علمی باشد که خداوند خود آموخته است؛ به‌ویژه آنکه در قرآن کریم آنچه بر این علم دلالت دارد در آیاتی چند آمده است که تأویل آن را کسانی که استنباط می‌کنند، می‌دانند.»^۱

علی بن موسی اندلسی مغربی (۵۹۳-۵۱۵ ق) مبدل شدن به *أثل*^۲ و *خمط*^۳ را که برگرفته از آیه «فَاعْرَضُوا فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ» (سبأ: ۱۶) است، در شعر کیمیایی خود آورده است:

بزیـتونه الدهن المباركة الوسطی / غنينا فلم نُبدل بها الأثل و الخمط (اندلسی مغربی، ب ۵ ر)

جلدکی همین بیت شعر را در کتاب *نهاية الطلب بازگویی* کرده است. (جلدکی: ب ۱۶۷ پ) همچنین، مؤیدالدین طغرانی، کیمیایر سده پنجم و ششم هجری (ح ۵۱۵ - ح ۴۵۵ ق) چنین گفته است:

ضرب الله للحلّ مثال / الطير فيها في محكم الآيات (طغرانی: ب ۵ ر)

۱. «فلايتمتع أن يكون هذا العلم من جملة ما علمه الله إياه لاسيما وفي القرآن الكريم ما يدل على هذا العلم في عدة آيات يعلم تأويلها الذين يستنبطونها». (جلدکی: ب ۲۴ پ)

۲. *أثل*: به معنای شورگز (نوعی درخت)

۳. *خمط*: به معنای تلخ

که نشان می‌دهد، در نظر او، در قرآن کریم مثالی برای «حل» که یک فرایند کیمیایی است، آمده است. مواردی از اشارات قرآنی دیگر کیمیایان اسلامی در متن آثار حسن بن زاهد منعکس شده است. به-طور مثال شعری که از علی بن موسی اندلسی مغربی در سطور بالا نقل کردیم در مفتاح‌الرموز اثر حسن بن زاهد بازگویی شده است. همچنین تأثیر آیه (و شَجَرَةٌ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَ صَبِغٌ لِلْأَكْلِينَ) (مؤمنون: ۲۰) در بیت شعری از مؤیدالدین طغرانی قابل تشخیص است که در متن مفتاح‌الرموز نیز آمده است:

هُوَ ذُهْنٌ لِلْأَكْلِينَ وَ صَبِغٌ خَارِجٌ مِنْ بَطُونِ ذَاكَ التَّبَاتِ (طغرانی، ب ۴ پ)

حسن بن زاهد در رساله منتخب مفتاح‌الرموز، بر این شیوه خود (تضمین اقوال کیمیایان پیشین) تصریح نموده است:

«و هر نکته‌ای که این درویش از برای ایشان در کتاب مفتاح‌الرموز شرح آن داده است و تمسک به قرآن کرده، سه - چهار بیت مستحکم از آن متقدمان که همان آیت قرآن در آن آورده‌اند به-استشهاد آورده است تا خواننده را شبهت از پیش برخیزد و به حقیقت معلوم گردد که این علم شریف از آن سرّی است که هم دین و هم دنیا بدان باز بسته است...» (کرمانی، منتخب مفتاح-الرموز: ب ۵۴ پ).

در سطور فوق، به عنوان پیشینه پژوهش، مواردی از تأویل و تفسیر آیات قرآن کریم به مفاهیم کیمیایی در نظر کیمیایان اشاره شد. لازم به ذکر است که امروزه در مطالعات قرآنی، سه دیدگاه درباره چند و چون دلالت‌های علمی قرآن موجود است. دیدگاه اول، مبنی بر آن است که همه علوم و دانش‌ها از قرآن قابل استخراج و قابل فهم است. طرفداران این دیدگاه، عبارات قرآنی مانند «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (أنعام: ۳۸) و «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) را حجت قرار داده‌اند. شخصیت‌هایی مانند غزالی، جلال‌الدین سیوطی و برخی از دانشمندان معاصر از این دیدگاه برخوردارند. دیدگاه دوم، ناظر بر آن است که قرآن صرفاً یک کتاب هدایت است و جستجوی شواهد علمی از آن بی‌مورد است؛ چراکه اگر قرار بود قرآن برای استخراج نکات علمی مورد استناد قرار گیرد پیشوایان دینی که در متن قرآن بیش از همه آشنا بوده‌اند، برای این کار سزاوارتر بوده‌اند، در حالی که ایشان عمدتاً چنین تفاسیری ارائه نکرده‌اند. ابواسحاق شاطبی (متولد ۷۹۰ ق) از جمله طرفداران این دیدگاه است. برخی پژوهشگران مانند عایشه عبدالرحمان مصری، اعجاز قرآن را تنها در زمینه بیانی و بلاغی دانسته و اعجاز علمی آن را نفی کرده‌اند. رضایی اصفهانی و فقیهی مقدس در نه محور، نظریه

او را نقد کرده‌اند (رضایی اصفهانی و فقیهی، ۱۳۹۲: ۲۳-۱۵). دیدگاه سوم، که می‌توان آن را حد وسط دو دیدگاه مذکور دانست، قائل بر این است که گرچه قرآن یک دایرةالمعارف علمی نیست، اما در برخی آیات آن پیام‌هایی وجود دارد که می‌تواند الهام‌بخش عالمان مسلمان در نظریه‌پردازی یا کاوش تجربی باشد (ببینید: گلشنی، ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۰۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۴۳-۳۸).

استشهاد حسن بن زاهد به قرآن در تبیین جایگاه متعالی کیمیا

پیش‌تر به جایگاه متعالی کیمیا، به عنوان علمی الهی اشاره شد. کیمیای حسن بن زاهد، به‌واسطه اتکا به منبع وحیانی از چنین جایگاهی برخوردار است. از همین رو در مقدمه مفتاح‌الرموز، آنگاه که فواید تألیف این کتاب بیان شده است، در شأن علم کیمیا چنین آمده است:

«... و ایزد تعالی به سبب اطمینان قلب، مر انبیاء را - علیهم‌السلام - کرامت کرده است و اولیا و حکما را به آن مخصوص گردانیده ... از این سبب است که حَقُّ سُبْحَانَهُ و تعالی مر مؤمنان را منت می‌نهد و می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (آل‌عمران: ۱۶۴).

آنگاه، بلافاصله آیه شریفه فوق را چنین تفسیر کرده است:

به اتفاق همه علما و اهل تفسیر، به کتاب علوم ظاهر را می‌خواهد که آن احکام شرع است و آن مر عوام راست و به حکمت، دیدن چیزها را می‌خواهد به دیده دل و دانستن آن را چنانچه آن است. پس لاجرم حکمت را اضافه کرد که «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹). و چون بر مضمون این دو فایده اطلاع یابد و حق و باطل این علم را از اقاویل مرموزه حکما فرق تواند کرد، استحقاق و استعداد مهوسان و طالبان این علم را معلوم کند و قدر و مرتبه این مطلوب را با دعوی هر مهوسى بشناسد که فرق چند است.» (کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۸-۷)

چنان که دیده می‌شود، حسن بن زاهد «حکمت» را بنیادی‌تر و فراگیرتر از «کتاب» تلقی نموده است؛ او منظور از کتاب را علوم ظاهر دانسته است که به عوام اختصاص دارد در حالی که مقصود از حکمت، دانستن حقیقت چیزها و دیدن با چشم دل است که البته خداوند حکمت را به هرکس بخواهد عطا می‌فرماید. این دیدگاه، کمابیش با آنچه درباره حکمت در دامنه معارف اسلامی گفته می‌شود،

سازگار است.^۱ نکته مهم آن است که او کیمیا را «علم شریف» و نمونه تام «حکمت» می‌داند و صرفاً طایفه اهل کیمیا را «واصل» و «حکیم» می‌شمارد:

«چنین علم شریف و حکمتی مشروع که کیفیت وجود بهشت و دوزخ و کیفیت بعث و نشور مر این روح و نفس و جسد را که وجود بشر از آن مرکب است از روی علم و عمل خود به رأی العین مشاهده توان کرد ... اکنون بدین دلایل مذکور، محقق می‌شود که جز این طایفه را محقق نشاید گفت و این سبب است که اهل هیچ علم و حکمت را واصل نگفته‌اند الا این طایفه را؛ و در ماتقدم هر آن کسی که به این علم شریف نرسیدی، او را در شمار حکما نیاوردندی». (کرمانی، منتخب مفتاح الرموز: ب ۵۶ پ)

بر اساس چنین باوری است که حسن بن زاهد صریحاً بر وجود اشارات کیمیایی در قرآن تأکید نموده است، برای مثال:

به چنین بندگی و خدمتی که مقدر این ضعیف است، واجب دید قیام نمودن. و این کتاب را به حکم «و ذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يُتَفَعُّ الْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات: ۵۵)، به جهت حضرت خلافت - اعلی الله سلطانه و اظهر برهانه - جمع گردانید. چنانچه از حضرت رَبُّ الْعِزَّةِ جَلَّ جَلَالُهُ به انبیاء علیهم السلام نازل شده است و حضرت مصطفی علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات، در قرآن خبر داد عین آن الفاظ را و کیفیت رموز آن را؛ ... (کرمانی، مفتاح الرموز: ۴)

مطابق بیان فوق، نظر وی بر آن است که کیمیا از جانب خدای تعالی بر انبیا علیهم السلام نازل شده و پیامبر مکرم اسلام در قرآن کریم «عین آن الفاظ» و «کیفیت رموز آن» را بیان فرموده است. در موقعیت‌های دیگری نیز، حسن بن زاهد بر قرائن قرآنی در باب کیمیا تصریح نموده است، از جمله اینک:

همچنین در مراتب صنعت، علامات و اشکال آن، از آیات بینات، ارشاد به انواع و استشهاد بسیار آمده است؛ بلکه جمله در کلام قدیم، مُبَيَّن و مذکور است، چنانچه حضرت مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم را خبر می‌دهد: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، و این آیه دیگر که «و لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (أنعام: ۵۹). در این معنی است که

۱. در منابع منتشر شده پیشین، درباره تعداد واژه‌های «کتاب» و «حکمت» در قرآن کریم و تلازم آنها آمار متفاوتی ذکر شده بود. بنا احصای دقیقی که در این پژوهش، به عمل آمد واژه حکمت در ۱۹ آیه از قرآن کریم ذکر شده است که البته در یکی از آیات مذکور که اتفاقاً در بیان حسن بن زاهد نیز، آمده است (بقره: ۲۶۹)، دو بار و در بقیه موارد یک بار تکرار شده است. به این ترتیب، واژه «حکمت» در قرآن ۲۰ بار آمده است که در ۱۰ مورد با واژه «کتاب» همراه است.

ابن عباس^۱ رضی الله عنه فرموده است: «جميع العلم في القرآن، لكن تقاصر عنه أفهام الرجال». (کرمانی، مفتاح الرموز: ۳۱)

طبعاً این باور که کیمیا منشأ الهی و وحیانی داشته باشد، این الزام را در پی خواهد داشت که در آموزه‌های همه پیامبران الهی شواهدی مبنی بر کیمیا بتوان یافت. حسن بن زاهد بر این ادعا مهر تصدیق زده است:

«و از غایت شرفی که این حجر مکرم دارد که کیمیا از آن است که در جملة کتاب الله که بر انبیا نازل شده است، ذکر آن آمده.» (کرمانی، منتخب مفتاح الرموز: ب ۵۳ ر)

در نظر حسن بن زاهد، حضرت «ابراهیم (ع)» (در جریان کشتن و دوباره زنده شدن چهار پرنده) و حضرت «موسی (ع)» (در جریان گاو بنی اسرائیل) اصولی از دانش کیمیا را از طریق وحی دریافت کرده‌اند. در بخش بعدی، این موارد ذکر خواهد شد.

نمونه‌هایی از تأویل کیمیایی از آیات و عبارات قرآنی

آیات و عبارات قرآنی، با فراوانی نسبی بالایی (۷۸ مورد)^۲ در آثار حسن بن زاهد، به چشم می‌خورد. وی ضمن آنکه عملاً آیات را به مفاهیم کیمیایی تأویل نموده است، خود بر این تأویل و تفسیر تصریح نموده است:

«مفسران به ده وجه، تفسیر این آیه کرده‌اند و چون اختلاف تأویل مفسران، بر این صفت بود، مراد از حقیقت معانی کجا حاصل آید؟ لیکن اعجاز قرآن خود همین است که صاحب هر فنی از فنون علوم، استشهاد بر حقیقت فن خود، چنانچه حق آن است، از کلام باری تعالی می‌تواند یافت. از این سبب است که حضرت رسالت (ص) فرمودند: «لکل آیه ظهراً و بطناً». و از این سبب است که حضرت جعفر بن محمد صادق (ع) فرموده است: «للقرآن عبارة و إشارة و لطائف و حقائق؛ فالعبارة للعوام و الإشارة للعلماء و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبیاء».^۳ پس

۱. عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب (۶۸-۳ ق)، از مفسران قرآن و راویان احادیث نبوی (ص).

۲. ذکر همه این موارد در این مجال ممکن نیست. برای ملاحظه همه موارد می‌توان به نسخ خطی آثار حسن بن زاهد مراجعه نمود (نسخه خطی شماره ۱۲۸۸۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی همه آثار شناخته شده حسن بن زاهد را دربردارد). ضمن اینکه مفتاح-الرموز تصحیح انتقادی شده و در دست چاپ است و سایر آثار حسن بن زاهد نیز در قالب یک طرح پژوهشی هم اکنون در دست تصحیح و تحقیق است که در پایان طرح، چاپ و منتشر خواهند شد.

۳. در تفسیر امام صادق (ع) چنین آمده است: حکمی عن جعفر بن محمد أنه قال: کتاب الله علی أربعة أشياء: العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق. فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبیاء (بینید: سلمی، ۱۳۸۸: ۲۱).

هر کسی به قدر ادراک خود از آنجا که هست، معنی در وصف حالی که دارد، از این بحر بی‌کران کلام‌الله می‌یابد هم از روی ظاهر و هم از روی باطن. و همچنان محققان درگاه صمدیت و فرآشان بارگاه شریعت که اهل صنعت حکمت شریفه‌اند، مناسب حال خود تأویل کرده‌اند.» (کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۱۰۱)

از بیان فوق، دست‌کم سه نکته فهمیده می‌شود: نخست اینکه حسن بن زاهد امکان تأویلات مختلف از یک آیه قرآنی را ممکن دانسته و آن را اعجاز قرآن تلقی نموده است. او تصریح کرده است که صاحب هر یک از فنون و دانش‌ها می‌تواند دربارهٔ حقانیت علم و دانش خود به قرآن استشهاد نماید. دوم، وی با استناد به قول حضرت رسول (ص) و امام صادق (ع)، به وجود لایه‌های باطنی برای آیات قرآن معتقد است؛ و سوم اینکه وی بر تأویل آیات قرآنی نزد اهل صنعت حکمت شریفه (= کیمیاگران) تصریح نموده است.

در بخش پیشین مقاله، آیات و عباراتی از قرآن مجید که - در نظر حسن بن زاهد - ناظر بر شأن متعالی علم کیمیا بود بیان شد. در این بخش، شش مثال از مواردی که کرمانی آیات و عبارات قرآن را به پدیده‌ها و مواد کیمیایی تأویل نموده است، بازگویی می‌شود. در ذکر مثال‌ها ترتیبی رعایت شده است که مطالب نخستین برای فهم موارد بعدی راهگشا باشند و به تکرار مطالب نیاز نباشد.

نمونه اول: تأویل همنشینی «آفاق» و «انفس» به مشابهت عوالم کبیر و صغیر

آنچه در اندیشهٔ کیمیایی حسن بن زاهد محوریت دارد این است که او کیمیا را «عالم اوسط» می‌داند که با دو عالم دیگر، یعنی عالم اکبر (دنیای کون و فساد) و عالم اصغر (وجود انسان) تشابه و تناظر دارد. او معتقد است که همه رویدادهای این عوالم سه‌گانه با هم تناظر و تشابه دارند و این تناظر و تشابه یکی از مؤلفه‌های اصلی روش‌شناسی کیمیای اوست.^۱ در همین راستا، او آیهٔ شریفه قرآن را به عنوان قرینه‌ای برای مشابهت عوالم سه‌گانه (در اینجا، شباهت دو عالم کبیر و صغیر) اقامه نموده است: اما آنچه مراد کلی از این علم شریف است که مرعقی را نافع است و دنیاوی خود تبع آن است، آن چهار صفت است که عالم اوسط با عالم اکبر و عالم اصغر مشابهت دارد در چهار حالت؛ و معنی سرّ خلیقت و صنعت طبیعت از اینجا معلوم می‌شود و از جمله معانی این آیه که فرمود: (سُئِرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ) (فصلت: ۵۳). (کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۹۹)

۱. برای تفصیل بیشتر، ببینید: کاوسی‌رحیم و کوهکن، ۱۳۹۶: ۹۸-۸۷.

او در جای دیگر نیز، تقارن دو واژه «آفاق» و «انفس» را در همین آیه، به تشابه و تماثل بین عالم اکبر و عالم اصغر تأویل نموده است:

هرچه در این عالم بزرگ از روی صورت موجود است، اندر این عالم کوچک مکرم، مثل و شبه آن، هم به صورت و هم به معنی موجود است؛ چنانچه در کلام قدیم می‌فرماید: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ) (فصلت: ۵۳) (کرمانی، مفتاح الرموز: ۳۳)

نمونه دوم: تأویل «رطب و یابس» به عناصر چهارگانه

یکی از اصول محوری کیمیای حسن بن زاهد این است که در هر سه عالم، عناصر چهارگانه عهده‌دار توجیه و تفسیر رویدادها و خواص مواد هستند.^۱ در همین راستا، او بیان قرآنی (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) (أنعام: ۵۹) را به عناصر چهارگانه تأویل نموده است:

«اگر طالب، سزاوار آن باشد و از سر دانش و دیده دل در قرآن نظر کند، جمله را بیند به حکم این آیه که فرموده است (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) و علما گفته‌اند مراد از این رطب و یابس که در کتاب مجید می‌فرماید جمیع علوم است صِغَارِهَا و کِبَارِهَا؛ و اهل دانش را معلوم باشد که هرچه در این عالم کون و فساد است از رطب و یابس بیش نیست. دو رطب یکی ماء است و یکی هوا و دو یابس یکی نار است و یکی تراب؛ و فنون علم طبیعی بر همین دو رطب و دو یابس است.» (کرمانی، منتخب مفتاح الرموز: ب ۵۵ - ۵۶ پ)

با توجه به فراگیری اعتقاد به چهار عنصر به عنوان یکی از باورهای بنیادین کیمیا (همانند طبیعیات ارسطویی که طبیعیات دوره اسلامی نیز با آن همسو است)، اهمیت این تأویل حسن بن زاهد نمایان می‌شود.

نمونه سوم: «أحسن تقویم» و آفرینش انسان از چهار عنصر

حسن بن زاهد آفرینش موالیده سه‌گانه (جماد، نبات و حیوان (و نیز انسان)) از چهار عنصر را به طور گسترده در آثار خود مورد توجه قرار داده است. در اینجا بیانی از وی که در بردارنده استشهادی به قرآن نیز می‌باشد، دیده می‌شود:

اما آنچه روح‌اند، آب و هوایند، به آن دلیل که اگر مدتی رکن خاکی از آب دور ماند و آتش و هوا بر خاک گذر کنند یا نکنند، قطعاً هیچ نباتی از خاک پدید نیاید. چون آب با خاک مختلط

گشت، زندگی در زمین پیدا شد و انواع نباتات پدید آمدند و جهان تازه و خرم گشت. چنانچه باری سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى در قرآن مجید می‌فرماید: «وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (بقره: ۱۶۴). پس حیات نباتی را اضافه به آب کرد و ممت را اضافه به خاک کرد. اکنون به این دلیل محقق شد که روح نباتی، رکن آبی است و رکن خاکی که ساکن و میت است، جسد است. آنچه روح حیوانی است بر حقیقت ماهیت او دلیل کند که هوایی‌صفت باشد. (کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۲۶)

چنان که از بیان فوق فهمیده می‌شود در نظر حسن بن زاهد عنصر خاک، در نقش جسد است و عنصر آب، روح نباتی و عنصر هوا، روح حیوانی است. در همین ارتباط، یادآوری می‌کنیم که عنصر آتش، عبارت از نفس است. آنگاه سه‌گانه جسد، روح (شامل نباتی و حیوانی) و نفس مجموعاً با نام «ارکان» در کیمیای او نام برده شده‌اند.

در اینجا، آنچه را که او درباره آفرینش انسان گفته است و در عین حال به آیات شریفه قرآن استشهاد کرده، قابل توجه است. گویی مسئله آفرینش انسان در نظر او اهمیت خاص دارد، چنان که دیباچه کتاب مفتاح‌الرموز به این موضوع اختصاص یافته است:

حمد بی حدّ و ثنای بی‌عدّ مر حکیمی را که از خاک رأفت، به یدِ قدرت، طینت آدم را اربعین صباح تخمیر کرد و بادِ رحمتِ جان‌افزای (و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (حجر: ۲۹)، (ص: ۷۲) بر او وزیدن فرمود و از حکمت بالغه معانی «...»^۱، هر سرِ موی او پدید آورد، تا ترکیب او به تشریف «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) مشرف شد؛ «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). (کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۱)

در این عبارات به روشنی دیده می‌شود که در آفرینش انسان، همانند همه موجودات دیگر، چهار عنصر نقش محوری دارند. حسن بن زاهد تصریح کرده است که عنصر خاکی خمیرمایه انسان که به واسطه عمل «تخمیر» سرشته شده است. لازم به توضیح است که در متون کیمیایی حسن بن زاهد، تخمیر به

۱. در اینجا، بیشتر نسخ خطی جای خالی گذاشته‌اند که نشان می‌دهد با عبارتی ناخوانا در نسخه مبدأ روبرو بوده‌اند. تنها در یکی از نسخه‌ها (۱۲۸۸۹/۵ کتابخانه مجلس شورای اسلامی) عبارت «ادن من ...» خوانده می‌شود. ممکن است در اصل این موضع، عبارتی مانند «آدنی من» (اشاره به مقام قرب حضرت رسول اکرم (ص) در آیه شریفه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى») (نجم: ۹) مد نظر بوده باشد. همچنین ممکن است در این موضع، به آیه شریفه «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۱) اشاره شده باشد. به نظر نگارنده این نوشتار، مورد اخیر محتمل‌تر است چرا که در این دیباچه، سخن از آفرینش انسان با در نظر داشتن عناصر چهارگانه است.

معنای خیساندن و حل کردن در آب می‌باشد چنان که در فصل دوم از باب سوم مفتاح الرموز، برای رکن آبی عبارت «خَلَّ خَمْرًا» را به کار برده است (کرمانی، مفتاح الرموز: ۶۴). به هر حال در آفرینش انسان، ابتدا رکن هوایی در خمیره انسان (رکن خاکی) دمیده می‌شود. او به بیان قرآن کریم ((وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)) (حجر: ۲۹)، (ص: ۷۲)) بر این مرحله از آفرینش استشهاد کرده است. گرچه عنصر آتشی به طور مستقیم در این دیباچه به کار نرفته است اما حسن بن زاهد در چندین نوبت در متون خود تصریح کرده است که رکن ناری، «وَأَسْطَةُ امْتِزَاجِ رُوحِ لَطِيفٍ بِأَجْسَادِ كَثِيفٍ» است. همچنین در ادامه مطلب در همان جا چنین آورده است: «تأثیر این رکن در عالم اوسط آن است که تحجّر و صلابت از جسد ببرد تا جسد، نرم و سست شود و از کثافت ترابی بیرون آید و به آسانی ذایب و مشمع گردد، یعنی که سریع الذّوب شود.» (کرمانی، مفتاح الرموز: ۷۱). در دیباچه مزبور چنین آمده است که خداوند حکیم، بهترین ترکیب ممکن از چهار عنصر را برای آفرینش کامل ترین موجود به کار بسته و به خاطر این آفرینش، خود را با عنوان «بهترین آفرینندگان» ستوده است. مشاهده می‌شود که حسن بن زاهد عبارت قرآنی «أَحْسَنَ تَقْوِيمًا» را به معنای «بهترین آمیزه» و «بهترین ترکیب وجودی» تفسیر کرده است. به عبارت دیگر، او معتقد است که حضرت باری تعالی در آن مقام که با استفاده از چهار عنصر، بهترین ترکیب وجودی را برای انسان رقم زده است، عبارت (فَلْتَبَارِكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (مؤمنون: ۱۴) را در حق ذات خود بیان فرموده است.

نمونه چهارم: ذبح بقرة صفرا و آموزه‌های کیمیایی موسی پیامبر (ع)

حسن بن زاهد در مفتاح الرموز حکایتی آورده است که موسی پیامبر (ع) در اثر فقر و فاقه‌ای که مبتلابه خانواده نبوتش گشته بود به درگاه الهی نالید و طلب گشایش کرد. خدای تعالی دعای او را اجابت فرموده و علم کیمیا را مستور در کلام وحی بر او الهام کرد. صرف نظر از درستی و اعتبار حکایت مذکور،^۱ یکی از محوری ترین مباحث کیمیایی حضرت موسی (ع) که - بنا بر نظر حسن بن زاهد - در قرآن نیز منعکس شده است، معطوف به داستان کشتن گاو بنی اسرائیل یا همان ذبح بقرة صفراست. کرمانی، چنین اظهار کرده است که حضرت حق در ازل، به کمال حکمت خویش نیاز موسی پیامبر (ع) به کیمیا را پیش بینی کرده و چنین مقدر فرموده بود که معاصر زندگی موسی (ع)، قومی به خاطر

۱. در متون کیمیایی، حکایاتی از این دست دیده می‌شود که به نظر نگارنده این سطور، بیش از آنکه روایتی از یک واقعه تاریخی باشد، یک تمثیل است. به هر حال، بررسی درستی این اظهارات پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد.

یک گاو زردرنگ و کشتن یک نفر (قتل نفس) به موسی (ع) مراجعه و تقاضای داوری کنند تا در لابلای جواب حق تعالی به این داوری، یک دستور کیمیایی به او رسانده شود:

«در ازلِ آزال، به کمال حکمتش چنان خواسته بود که قومی از بنی اسرائیل به سبب بقره و نفسی کشته، داوری به نزد حضرت موسی برسد تا باری تعالی، متشابه این حکایات از آیات بینات، این علم شریف را به موسی رساند تا همه عوام و خواص، مناسب حال خود هر کسی از آیات بینات دلیل جویند و ارشاد یابند و آنچه سِرّ است بر نااهل پوشیده ماند. (کرمانی، مفتاح الرموز: ۷۴)

به این ترتیب، حسن بن زاهد معتقد است که هم انتقال آموزه کیمیایی به حضرت موسی (ع) در قالب کلام وحی میسر شد و هم سِرّ کیمیا از چشم نااهل دور ماند!

او قبل از هر چیز، بقره صفرا را به عنصر خاکی تأویل نموده است:

«از برج‌های دوازده‌گانه، سه برج به طبیعت ترابی منسوب‌اند و آن ثور است و سنبله و جدی. چون رنگ ترابی زردفام است، از برج‌های سه‌گانه، لون زردفام چنانچه مناسب است در ثور می‌توان یافت و آن سنبله و جدی غیر از آن است. چون ثور و بقر یک جنس‌اند، لیکن ثور گاو نر است، بقر را تأنیث درآورده تا تشابه او با رکن ترابی که انثی است، مناسب باشد. پس به سبب چنین تشابه و تماثل، رکن ترابی را بقره گفته‌اند و تمسک بدین آیه کرده‌اند که: (بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ) (بقره: ۶۹)» (کرمانی، مفتاح الرموز: ۶۱)

حال در عبارات زیر که شرح تأثیر و تأثر دو عنصر خاکی (جسد) و آتشی (نفس) بر یکدیگر است، تأمل می‌کنیم (کرمانی، مفتاح الرموز: ۷۳-۷۱):

پیش از تدبیر که جسد از حال خود نگشته است و همچنان از صفت ترابی‌اش بیرون نیاورده، پس چون حدّت نفس در جسد اثر کند و از صفت ترابی بیرونش آرد، به این عبارت او را مذبوح نام می‌نهند. همچنین نفس را پیش از تدبیر که بر قرار خود است و از صفت و صورت خودش مبدّل نکرده‌اند، او را زنده می‌نامند. پس چون به واسطه جسد، خفت و روحانیت نفس زایل شد و از صورت و صفت نفسیت بیرون آمد و مجسّد و ثابت‌التّار گشت، به این عبارت او را مقتول می‌نامند ... پس چون نفس، جسد را ذبح کرد و جسد، نفس را قتل کرد و هر دو یک چیز مقتول مذبوح شدند و ذبول پذیرفتند، بعد از آن محتاج شوند به زندگی و مشتاق و متعطّش گردند به آب حیات. پس چون آب حیات به ایشان رسد، تازه شوند و زندگی یابند و در حرکت درآیند. از سبب چنین معانی و صفات است که تمسک بدین آیه کرده‌اند، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا

بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْأَرْضَ مُسَلِّمَةٌ لَا شَيْئَةَ فِيهَا قَالُوا الْأَنْ جِئْتَ بِالْحَقِّ
فَدَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ* وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ*
فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (بقره: ۷۳-
(۷۱).

عبارات فوق (قبل از آیه شریفه) در واقع، موقعیتی را در کارگاه کیمیا نشان می‌دهد که آتش، عنصر خاکی را از حالت خاکی‌اش خارج ساخته (ذبح کرده) و متقابلاً عنصر خاکی، سبکی و روحانیت آتش را از آن ستانده (قتل کرده) است. حال هر دو یک چیز مذبح مقتول شده‌اند که نیازمند آب حیات هستند تا دوباره زنده شوند. آنگاه حسن بن زاهد، آیه شریفه را به یک دستورالعمل کیمیایی تأویل نموده است که مبین آن است که ابتدا باید عنصر خاکی از حالت سکون و میت بودن خود خارج شود (فَدَبَّحُوهَا)، آنگاه عنصر آتشی مطابق تعبیر «مجسّد و ثابت النار گشت»، به کمک عنصر خاکی ساکن گردد و قرار گیرد (وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا) (بالفرض، چنان که آتش در ذغال فروخته قرار می‌گیرد)؛ و آنگاه با افزودن عنصر آبی به مخلوط این دو (اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا)، همچنان که در سراسر گفتمان کیمیایی او، آب مایه حیات است، در ظاهر آیه، زندگی به گاو مرده باز می‌آید و در باطن آیه، تولد و حیات به مولود کیمیایی^۱.

تأویلات کیمیایی حسن بن زاهد مبنی بر این فرض است که کیمیا علمی الهی بوده باشد که نسخه تام و کامل علم است. با این فرض و با توجه به اینکه قرآن کتابی مقدس و استوار است، لابد می‌توان همانند حسن بن زاهد چنین نتیجه گرفت که بین این دو (قرآن کریم و کیمیا) همسویی و تلازم برقرار باشد، درست بر همین مناسبت که حسن بن زاهد لایه به لایه در بطن قرآن غور می‌کند و در ورای ظاهر عبارات، در جستجوی نکاتی است که بتوان آنها را به کیمیا تأویل کرد. یکی از نمونه‌های واضح از این تأویل چندلایه در اینجا (نمونه چهارم) نمایان است؛ پذیرش تأویل حسن بن زاهد مستلزم آن است که به ترتیب، فرض‌های زیر را بپذیریم و با او پیش برویم:

۱. پذیرش برج‌های دوازده‌گانه

۱. ترتیب عناصر در اینجا اتفاقی نیست. این همان ترتیبی است که در هر جا که سخن از آفرینش بر پایه چهار عنصر باشد، مطرح می‌شود (به عنوان مثال، به آنچه در «نمونه سوم» گفته شد، توجه کنید). در مبحث آفرینش در اندیشه حسن بن زاهد، ابتدا عنصر خاکی وارد می‌شود که خمیرمایه اصلی آفرینش است. آنگاه عنصر آتشی به خاک افزوده می‌شود تا ترکیب حاصل، مشتهد و منتظر رکن آبی گردند؛ سپس با ورود عنصر آبی تولد ممکن می‌شود. حال اگر عنصر هوایی نیز افزوده شود، امکان آفرینش نوع متعالی تری از موجودات یعنی حیوان (و انسان) فراهم می‌شود. (برای مطالعه بیشتر ببینید: کرمانی، مفتاح الرموز: باب دوم)

۲. پذیرش عناصر چهارگانه و طبایع چهارگانه

۳. پذیرش اینکه سه برج (ثور، سنبله و جدی) طبیعت خاکی دارند.

۴. در این مرحله، حسن بن زاهد، رنگ زرد را تنها از آن ثور دانسته است، در حالی که به همان اندازه که ثور (گاو نر) می‌تواند به رنگ زرد باشد، سنبله (خوشه) و جدی (بزغاله) نیز می‌توانند به رنگ زرد بوده باشند!

۵. انتقال بستر بحث از ثور (گاو نر) به بقره (گاو ماده) محل اشکال است و دست‌کم مستلزم پذیرش جنسیت ماده برای عنصر خاکی است (در نظر حسن بن زاهد خاک و آب ماده هستند و هوا و آتش نر هستند).

بعد از این مفروضات، که همگی سست به نظر می‌رسند، وی مفروضات دیگری نیز دارد:

۶. صفت «مذبوح» (را معادل خاکستر و خاک دانستن و به همین ترتیب، «مقتول» را به نفس تأویل کردن اغراق‌آمیز و بی‌پایه است.

لذا به نظر نگارنده این نوشتار، پذیرش این مفروضات غیرقابل اثبات که حسن بن زاهد به کار برده است تا در نتیجه آن، بتواند «بقره صفر» را به عنصر خاکی تأویل کند دشوار است؛ به عبارت دیگر، با چنین مفروضاتی می‌توان متن مقدس قرآن را به هر چیز دیگری تعمیم داد و تفسیر نمود!

نمونه پنجم: تأویل عبارت «أربعة من الطير» در داستان ابراهیم پیامبر (ع) به سه وجه مختلف

حسن بن زاهد در فصل چهارم از باب چهارم مفتاح‌الرموز، آنجا که درباره چگونگی زنده کردن موجودات (پس از مرگ آنها) سخن می‌گوید، به داستان حضرت ابراهیم (ع) در کشتن چهار پرنده و سپس زنده شدن آنها اشاره کرده و تعبیر قرآنی «أربعة من الطير» را به سه وجه تأویل کرده است: در وجه اول، منظور از آن را چهار عنصر می‌داند و چنین توضیح می‌دهد که سه عنصر (غیر از عنصر خاکی) سیالیت و روانی دارند و به تعبیری طیار هستند، حال اگر عنصر خاکی نیز سیالیت پیدا کرده و روان شود «أربعة من الطير» حاصل شده است. در وجه دوم، طیر را به نوشادر (یک ماده کیمیاگری) تأویل کرده که در بالای هر یک از کوه‌های چهارگانه در داستان حضرت ابراهیم (ع) قرار داده شده است. بالاخره، در وجه سوم، چهار پرنده به چهار رنگ اصلی که در تدابیر و عملیات کیمیاگری اهمیت دارند، تأویل شده است. بیان حسن بن زاهد در این باره، گویا و بی‌نیاز از توضیح بیشتر است (کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۱۰۹-۱۰۸):

«و مراد از «أربعةً من الطَّير» که حضرت ربّ العزّة اشاره فرمود مر خلیل الله را (ع)، واصلان اسرار الهی و محصلان خزاین پادشاهی به سه وجه تأویل کرده‌اند:

وجه اول: آن است که گفته‌اند از عناصر چهارگانه، رکن ترابی ساکن و میّت است و سه رکن دیگر که ارواح و انفاس اند متحرک و طیارند. پس هرگاه که رکن ترابی نیز مشاکل سه رکن دیگر شود یعنی روحانی صفت گردد، بعد از آن امتزاج کلی یابند و «أربعةً من الطَّير» به حاصل آمده باشد. و روحانی کردن رکن ترابی که طیر خلیل الله (ع) است، به حقیقت معلوم خویش گردان که ذبح «بقرة صفرا» است، چنانچه پیش از این بیان کردیم؛ لیکن در هر موضعی، به لباس دیگر باز نموده‌اند، سبب آن است که جز آن که محرّمیت داشته باشد، بدان نرسد....

وجه دوم در تأویل أربعةً من الطَّير آن است که گفته‌اند نوشادر، حجر محلّل جسد است و اوست که خفیف طیار است، پس اشاره أربعةً من الطَّير به اوست از آن سبب که جزوی بر جلی فرموده است.

وجه سوم در تأویل أربعةً من الطَّير آن است که گفته‌اند در مراتب تدابیر، درجات الوان از آن پدید می‌آیند و طیار می‌گردند، پس بدین عبارت آن الوان را طیر گفته‌اند و چون الوان اصلی که به مقصود نزدیک است، چهارند، پس اشارت أربعةً من الطَّير تنبیه است مر عامل را در تدبیر محافظت الوان. ...

و از سبب چنین ترتیب و معنی است که تمسک بدین آیه کرده‌اند: «و مِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ» (فاطر: ۲۷). چون تأمل‌کننده به فکری صائب، معانی آیات بینات را تعقل کند و از دیدة دل نظری فرماید، آنچه مراد أربعةً من الطَّير منسوب است به جبال و جسم، به حقیقت معلومش گردد.»

به نظر نگارنده این نوشتار، تأویلی که حسن بن زاهد در اینجا (نمونه پنجم) ارائه کرده است اغراق‌آمیز و پذیرش آن دشوار است؛ توضیح آنکه چنین تأویلی قبل از هر چیز مستلزم پذیرش این اصل است که مواد تشکیل‌دهنده جهان از چهار عنصر (خاک، آب، هوا و آتش) فراتر نیست، در حالی که علم امروز این اصل را مردود می‌داند. لذا چگونه می‌توان بیان شریف قرآن را به یک اصل علمی که تنها مدت محدودی اعتبار داشته است تأویل کرد؟

نمونه ششم: آیه نور و تأویل کیمیایی آن در وصف طلا

حسن بن زاهد معتقد است که تهیه اکسیر (تدبیر ارکان حجر)، مراتب و مراحل گوناگونی دارد و اکسیر در هر یک از مراحل تشکیل خود، به یکی از اجسام طبیعی و خواص آن مشابهت پیدا کرده و لذا، در یکی از مراتب پایانی مشابه خواص طلا می‌شود. از طرفی، او تصریح کرده است که مزاج طلا معتدل است، و طبیعت آن گرم و مرطوب، و رنگ آن بین زردی و سرخی است، و طلا از همه اجساد، لطیف‌تر است. پس «لاجرم حرارت و برودت زمان و مکان در او اثر نمی‌کند» و پایداری نسبی بالایی دارد. عبارات زیر، گویای این نکات از زبان حسن بن زاهد است:

پس، از سبب چنین اوصاف پسندیده که در زر است، حکما ارکان حجر را که تدبیر می‌کنند ... تا آن زمان که جرم ادویه به‌کلی صافی و نورانی می‌شود و هیچ سواد و فساد در ادویه نمی‌ماند و از جمله عیب‌ها و علت‌ها پاکیزه می‌گردد. من بعد، از او لونی تولد می‌کند در غایت صفا و لطافت و روشن و براق که میل آن لون هم به زردی بود و هم به سرخی و هم به سپیدی بر مثال شعله چراغ. پس از سبب چنین اوصاف که مانند است به اوصاف زر، این مرتبه را شمس خوانده‌اند یعنی زر حکما؛ (کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۱۴۵)

آنگاه، حسن بن زاهد آیه ۳۵ سوره مبارکه نور را، که به «آیه نور» معروف است، ناظر بر اوصاف اکسیر می‌داند که چگونگی تشکیل آن را از عناصر چهارگانه بازگویی کرده است. وی در ضمن این عبارات تصریح کرده است که «اهل صنعت حکمت (= کیمیگران)» چنین تأویل کرده‌اند:

و این است معنی آیه که در اول کتاب وعده کرده بودیم؛ اول آیه و تمامی شرح آن تا نهایت - چنانچه اهل صنعت حکمت تأویل کرده‌اند و استشهاد بر حقیقت علامات مقصود از مراتب مطلوب یافته‌اند و استدلال ساخته‌اند - این است: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (نور: ۳۵) یعنی نور آسمان‌ها و زمین، خداست؛ (مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ) (نور: ۳۵) یعنی همچنان چه اثر بریق نور باری تعالی بر آسمان‌ها و زمین فایض است، مَثَلُ آن نورِ او این مشکات است که مصباح در آن است و مشکات روزنی بود که چراغ اندر او نهند. در این موضع، رکن ترابی را به مشکات منسوب می‌گرداند و مصباح که اندر مشکات است آن است که چون روح و نفس را در رکن ترابی می‌دمند و به‌لطف تدبیر و مرور ایام، علت‌ها از آن دفع می‌کنند صفا و رونق او به منزلت چراغ می‌رسد در غایت روشنی و نورانی؛ و آن مصباح حکماست که پیش از

این یاد کردیم که چون کمال طهارتِ ترکیبِ بدین مرتبه می‌رسد، او را شمس حکماً می‌گویند

(کرمانی، مفتاح‌الرموز: ۱۴۵)

کیمیایگر در اینجا «مشکات» را به عنصر خاکی تأویل کرده است و منظور از «مصباح» را عبارت از این می‌داند که سه عنصر دیگر که انفاس و ارواح هستند در عنصر خاکی دمیده شده و در اثر «تدبیر» کیمیایی، «علت‌ها» از مجموعه آن‌ها دفع شده و از غایت صفا و نورانیت به منزله چراغ برسند. او در ادامه، عبارات بعدی آیه شریفه را نیز ناظر بر اوصاف اکسیر می‌داند که به جهت رعایت اختصار در اینجا بازگویی نشد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، جلوه قرآن کریم در اندیشه و آثار کیمیایی حسن بن زاهد کرمانی، کیمیایگر ایرانی سده هشتم هجری، واکاوی و ارائه شده است. این دانشمند مسلمان با ایمان استوار خود به قرآن، آیات شریفه آن را به عنوان شاهد و نقطه اتکای برخی مدعیات کیمیایی خود قرار داده است. او در عین پابندی به مقومات طبیعی کیمیا به عنوان علمی طبیعی، منشأ الهی برای این دانش قائل است و لذا تلاش کرده است تا از متن مقدس قرآن، شواهدی مبنی بر کیمیا ارائه نماید.

آیات و عبارات قرآنی به کار رفته در آثار حسن بن زاهد را می‌توان به دو گونه تقسیم کرد: گونه اول شامل آیات و عباراتی است که وی در نشان دادن جایگاه متعالی دانش کیمیا و نیز اثبات منشأ الهی این معرفت مورد استشهاد قرار داده است. گونه دوم ارجاعات قرآنی او، مواردی را شامل می‌شود که آیات و عبارات شریفه را مستقیماً به پدیده‌ها و مواد کیمیایی تأویل نموده است. در این مقاله، شش نمونه از تأویل کیمیایی آیات و عبارات قرآنی در اندیشه حسن بن زاهد به بحث گذاشته شد و نیز شواهد قرآنی که حسن بن زاهد مبنی بر منشأ الهی کیمیا طرح نموده است، بیان شد. با احصای دقیق آیات و عبارات قرآنی حاضر در متون حسن بن زاهد معلوم می‌شود که در کتاب مفتاح‌الرموز ۵۹ مورد به آیات قرآن معید استشهاد شده است که هر مورد، در بردارنده یک یا چند آیه و گاه قسمتی از یک آیه است. این تعداد در منتخب مفتاح‌الرموز، ۱۵ مورد و در مقلادالکنوز ۴ مورد می‌باشد. علاوه بر این، چنان که گفتیم حسن بن زاهد برخی از ارجاعات قرآنی کیمیایگران دیگر را در متن خود تضمین نموده است، که

۱. در کیمیای دوره اسلامی، هفت سیاره (در الگوی زمین مرکزی بطلمیوسی) با هفت فلز متناظر دانسته می‌شدند که از آن میان، فلز طلا به خورشید منسوب است. در اینجا عبارت «شمس حکماً» ناظر بر این تناظر است.

باید آنها را نیز به این تعداد افزود. به هر حال، ارجاعات قرآنی حسن بن زاهد، به نوبه خود، فضیلتی برای این نویسنده کیمیایی به شمار می‌رود؛ چرا که او به عنوان یک دانشمند مسلمان، در عین فعالیت علمی در بالاترین سطح علمی در زمان خود، از قرآن کریم غافل نبوده است.

با توجه به نظریات مختلف در باب دلالت‌های علمی قرآن و با عنایت به آنچه در این مقاله نشان داده شد، می‌توان چنین حکم کرد که حسن بن زاهد معتقد بوده است که همه علوم از قرآن قابل استخراج است. به طور خاص، برخی از اظهارات وی که در این مقاله ذکر شد (از جمله: «صاحب هر فنی از فنون علوم، استشهد بر حقیقت فن خود، چنانچه حق آن است، از کلام باری تعالی می‌تواند یافت.» و «علما گفته‌اند مراد از این رطب و یابس که در کتاب مجید می‌فرماید جمیع علوم است صیغارها و کبارها»)، جای تردید برای چنین حکمی باقی نمی‌گذارد. پذیرش تأویلات کیمیایی حسن بن زاهد قبل از هر چیز منوط به پذیرش اصول و مفاهیم علم کیمیاست. نگارنده مقاله حاضر برخی از تأویلات کیمیایی حسن بن زاهد را (چنان که ذیل نمونه‌های چهارم و پنجم ذکر شد) اغراق‌آمیز می‌داند. نویسنده در این نوشتار، کوشش کرده است آشنایی عمیق و استناد روش‌مند این کیمیاگر به آیات قرآن را نشان دهد.

منابع

قرآن کریم.

- اندلسی مغربی، علی بن موسی. دیوان شذور، نسخه خطی شماره ۱۲۰۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. پاکتچی، احمد؛ گذشته، ناصر؛ هوشنگی، حسین؛ امامی، علی اشرف؛ ساسانی، فرهاد (پاییز ۱۳۹۸). «تأویل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی (<https://cgie.org.ir/fa/article/225425> مورخ: ۲۳ دی ۱۴۰۲)
- جلدکی، علی بن ایدمر، نهاية الطلب فی شرح المکتسب فی زراعة الذهب، نسخه خطی شماره ۳۱۸۹ کتابخانه و موزه ملی ملک، تهران.
- حیدری تفرشی، امیرحسین (زمستان ۱۳۷۹). «نمایه هرمنوتیک و تأویل»، قبسات، ش ۱۷، صص ۱۴۴-۱۴۰.
- خیراله‌پور، زیبا؛ شهیدی پاک، محمدرضا؛ دشتی، محمد (پاییز ۱۴۰۱). «بررسی وضعیت تکاملی علم ریاضی در عصر ایلخانان»، نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ش ۱۳، صص ۲۶-۱۰.
- دهقان‌نژاد، امیر؛ رحمتی، محسن؛ عمادی، عبدالرسول (زمستان ۱۳۹۷). «پیامد حمله مغول و حاکمیت ایلخانان بر سنت علمی در ایران»، نشریه علمی تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۸، صص ۸۸-۶۱.

دهقان نژاد، امیر؛ فولادی، فضل‌الله (زمستان ۱۴۰۰). «بازسازی و تطور علوم حکمی (منطق و فلسفه) در ایران عصر ایلخانان (۷۳۶-۶۵۴ ق)»، نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ش ۱۰، صص ۲۹-۱۰.
رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۳). اشارات علمی اعجازآمیز قرآن، تهران: انتشارات پژوهشکده فرهنگ و معارف.

رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ فقیهی مقدس، نفیسه (پاییز و زمستان ۱۳۹۲). «بررسی دیدگاه بنت الشاطی در انکار اعجاز علمی قرآن»، نشریه علمی قرآن و علم، س ۷، ش ۱۳، صص ۳۲-۹.

سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۸۸). مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، بخش‌هایی از حقائق التفسیر و رسائل دیگر، جلد اول، گردآوری نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

صیدی، محمود؛ هاشمی، هادی (بهار و تابستان ۱۳۹۷). «بررسی و نقد نظریه اشاعره در مورد قدیم بودن قرآن و صفت کلام خداوند با توجه به مبانی ملاصدرا»، حکمت صدرایی، س ۶، ش ۲، صص ۱۳۱-۱۲۱.

طغرانی، مؤیدالدین حسین بن علی. مقاطع، نسخه خطی شماره ۹۷۳۱/۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

قاسم زاده، افتخار؛ نوری، جعفر (بهار ۱۴۰۱). «عملکرد رصدخانه مراغه در گسترش دستاوردهای علم نجوم در عصر ایلخانی»، نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ش ۱۱، صص ۷۹-۵۵.

کاوسی رحیم، علی؛ کوهکن، رضا؛ فرهمند، یونس (تابستان ۱۳۹۱). «حسن بن زاهد کرمانی دانشمند کیمیایی سده هشتم هجری و آثار او در کیمیا»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۵، صص ۲۰۴-۱۹۱.

کاوسی رحیم، علی؛ کوهکن، رضا (زمستان ۱۳۹۶). «تیین هستی‌شناسانه عالم اوسط در اندیشه کیمیایی حسن بن زاهد کرمانی»، نشریه علمی فلسفه علم، ش ۱۴، صص ۱۰۶-۸۷.

کاوسی رحیم، علی؛ کوهکن، رضا (۱۴۰۲). «بالندگی کیمیای اسلامی - ایرانی حسن بن زاهد در فضای مساعد علمی و فرهنگی هند»، فصلنامه مطالعات شبه قاره، مقالات آماده انتشار.

کرمانی، حسن بن زاهد. مفتاح الرموز. تصحیح انتقادی و تحقیق رضا کوهکن و علی کاوسی رحیم، در دست چاپ.

کرمانی، حسن بن زاهد. منتخب مفتاح الرموز. نسخه خطی شماره ۱۲۸۸۹/۲، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران.

گلشنی، مهدی (۱۳۹۰). قرآن و علوم طبیعت، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۵.

معرفت، محمدهادی (تابستان ۱۳۷۶). «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۹ و ۱۰، صص ۹۳-۵۴.

Bartlett, Robert Allen (2006). Real Alchemy: A Primer of practical Alchemy. Quinquangle Press.

Kouhkan, Reza (2012). "La cinquième nature comme voie d'accès à l'immortalité " *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei V, Transmutatio, La via ermetica alla felicità*, A cura di Daniela Boccassini e Carlo Testa, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 163-170.



doi: 10.22034/icrs.2024.429869.1252

نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال پنجم / شماره هفدهم / پاییز ۱۴۰۲

تحلیلی بر فرصت‌ها و تهدیدهای تکنولوژی‌های ارتباطی نوین

در تمدن نوین اسلامی

سالار مرادی^۱ / بهزاد حکیمی‌نیا^۲

(۹۷-۷۵)

چکیده

تمدن اسلامی با خوانشی غایت‌مدار و متعالی، تفسیر حداکثری از دین دارد. تمدن اسلامی نظامی از ارزش‌هاست که نمی‌تواند هرگونه چارچوب از پیش تعیین‌شده دنیای بیرونی را بپذیرد. بنابراین منطقی به نظر می‌رسد که تمدن اسلامی با چالش‌های بسیار بیشتری با مسائل دنیوی از جمله تکنولوژی‌های ارتباطی روبه‌رو شود. با عنایت به اینکه تکنولوژی‌های ارتباطی همانند شمشیر دولبه هم فرصت‌آور و هم تهدیدکننده هستند، تمدن‌سازان اسلامی و مسلمان معاصر از طرفی درصدد واکاوی فرصت‌هایی هستند که اینگونه تکنولوژی‌ها برای تمدن اسلامی فراهم نموده‌اند و از دیگر سوی قدم در تبیین و کاهش تهدیدها و چالش‌های فراروی میان این دو حوزه گذاشته‌اند. بر همین اساس سوال اصلی پژوهش که محققان به دنبال پاسخ به آن هستند، این است که تکنولوژی‌های ارتباطی نوین برای تمدن نوین اسلامی چه فرصت‌ها و تهدیداتی دارند و چالش‌های اساسی آن کدامند؟ در این پژوهش از روش کیفی اسنادی استفاده شده و داده‌های مورد استفاده شامل بهره‌گیری از آیات قرآن کریم، روایات و احادیث و همچنین تفسیرهای مرتبط با این آیات و روایات است. تحلیل داده‌ها بر اساس تحلیل محتوای این مفاهیم انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که با اشاره به آیات و روایات و رخدادهای صدر اسلام رویکرد تمدن اسلامی را می‌توان اینگونه ارزیابی کرد که تکنولوژی‌های ارتباطی را تا جایی بپذیرد که ماهیت آموزه‌های تمدن اسلامی را مخدوش نکند، البته درصدد آن نیز نیست که این تکنولوژی‌ها را در عرصه جامعه براندازد. همچنین، منشا تفاوت میان نظریات تمدن‌سازان مسلمان در کاربری تکنولوژی‌های ارتباطی، تفاوت در روش موضوع‌شناسی است، نه تفاوت در ماهیت و اصول دین. با عنایت به اینکه دین اسلام، دینی پویا است، متفکران و فقهای مسلمان معاصر، باید در جهت کاربری تکنولوژی‌های ارتباطی در راستای اهداف متعالی تمدن اسلامی گام بردارند، یعنی همکاری میان حوزه و دانشگاه ضرورت یابد.

واژه‌های کلیدی: تمدن اسلامی، تمدن‌سازی، تمدن نوین، تکنولوژی‌های ارتباطی و اطلاعاتی، دین، رسانه.

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) salarmoradi@pnu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی، بخش جامعه‌شناسی و برنامه ریزی اجتماعی، دانشکده اقتصاد، مدیرین و علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. behzad.hakiminya@hafez.shirazu.ac.ir

مقدمه

تحولات عظیم در تکنولوژی‌های ارتباطی نقطه عطفی را در تاریخ تحولات بشر بوجود آورده است، به طوری که عده‌ای، دهه‌های اخیر را عصر ارتباطات نامیده‌اند (ساروخانی، ۱۳۸۲: ۱۷). به لحاظ تاریخی، تکنولوژی‌های ارتباطی هم به عنوان عامل نجات‌دهنده و در عین حال تهدیدکننده ارزیابی شده‌اند، عوامل دگرگونی محسوب می‌شوند و بندرت می‌توان از اثرات آنها در امان ماند. با این وجود گاهی کنترل تکنولوژی و نرم‌افزاری می‌تواند سودمند و در جهت منافع جامعه باشد (هنسون، ۱۳۷۳: ۲۳۷). مسلماً تکنولوژی‌های ارتباطی دستاوردهای فراوانی را در عرصه‌های مختلف به بار آورده است. در حوزه دین باعث توسعه تبلیغات دینی (Yang, 2019: 1) و حتی در حوزه گردشگری دینی نیز کاربرد فناوری اطلاعات و ارتباطات چگونگی مدیریت مؤثرتر مکان‌های مذهبی، رویدادها و زیارت‌ها را موجب می‌شود (Jegade et Al, 2021: 10). اما موردی که باید بیشتر مدنظر باشد، این است که این‌گونه تحولات در تکنولوژی‌های ارتباطی، پیامدهای وخیمی نیز برای جوامع داشته و چالش‌ها و نگرانی‌هایی را به همراه آورده است. تحلیل محتوایی از برنامه‌های منتشر شده از سوی شبکه‌های ماهواره‌ای حاکی از آن است که در این برنامه‌ها بیش از هر چیز اخلاق و معنویت مورد تهاجم قرار گرفته و متقابلاً فرهنگ مادی اشاعه یافته است (معیدفر، ۱۳۷۹: ۲۳۹). تحقیقاتی که به وسیله دانشگاه استنفورد در سال ۲۰۰۰ و با روش کیفی بر روی کاربران اینترنت انجام شد، خطرات سنگین اینترنت را انزوای آنان دانست. یافته‌های پیمایش نشان‌گر این بود که کاربران از یک جهانی که همه همسایگان خود را می‌شناسیم، دوستان خود را می‌بینیم و با آنها کنش متقابل روزمره داریم به سمت جهانی کارکردی که تعاملات درون آن با فاصله همراه شده است، حرکت می‌کنیم (Watson, 2003: 24).

علاوه بر این فرصت‌های بیشتری برای استفاده از فناوری اطلاعات و ارتباطات در همه جنبه‌های زندگی اجتماعی ایجاد شده و حتی برخی محققان بیان می‌کنند که تکنولوژی‌های ارتباطی به طور نگران-کننده‌ای باعث وابستگی می‌شوند (Ratheeswari, 2018: 46). از سوی دیگر، دین برای گسترش خود، بیشتر از هر زمان دیگری به بررسی ویژگی‌های تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ای نیازمند است (Christian, 2002: 40). در نتیجه دین بیشتر از هر نماد دیگر با این‌گونه تکنولوژی‌ها تلاقی پیدا می‌کند. با وجود چالش‌های بوجود آمده توسط تکنولوژی‌های ارتباطی، عرصه‌هایی دینی نیز دچار چالش شده‌اند. در طی چند سال گذشته تغییرات فراوانی در عرصه‌های مذهبی بوجود آمده است. برای مثال پیوستگی‌های مذهبی آمریکایی‌ها از هم گسسته شده و ارزش‌ها و اعتقادات متنوع و جدیدی پدیدار شده-

اند و نهادهای مذهبی بیشتر در واکنش به نیازها و سبک زندگی مردم شکل می‌گیرند (Lindlof, 2002: 61). در حال حاضر ادیان با دو چالش فراروی مواجه‌اند. از طرفی باید بتواند در دنیای مدرن خود را گسترش داده و از طرفی دیگر پاسخگوی چالش‌های بوجود آمده توسط تکنولوژی‌های ارتباطی در این مسیر باشند. بنیادگرایان دینی برای حل این دو مسأله آن دو را با هم مختلط کردند؛ یعنی با کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی-اطلاعاتی و رسانه‌ها، در عرصه‌های دینی هم از تهدیدهای این‌گونه تکنولوژی‌ها رها شده و هم چالش‌های درونی چشم‌اندازهای دینی خود را حل نمودند. عموماً این‌گونه تصور می‌شود که بنیادگرایان دینی با تکنولوژی ارتباطی در تعارض باشند، اما واقعیت این است که آنها نمی‌توانند به آسانی از این فرصت طلایی ایجاد شده بوسیله تکنولوژی ارتباطی بگذرند. از طرف دیگر، تعلیم اسلامی، همواره دو هدف اساسی را پیگیری می‌کند، هدف اول، انسان‌سازی و هدف دوم، تمدن‌سازی است که آن هم، فضای رشد و تعالی انسان کامل را تأمین می‌کند (زمانی‌محبوب و حسینی، ۱۳۹۸: ۳۳).

گسترش جغرافیایی اسلام و پیشرفت علمی و توسعه تمدنی مسلمانان، از شگفتی‌ها و افتخارات تاریخ است و سال‌ها تمدن اسلامی با درخششی بایسته، پرچمدار نبوغ علمی، فکری و فرهنگی در جهان بود (ثواب، ۱۴۰۰: ۳۴). بنابراین رویکرد تمدن‌گرایی اسلامی، ریشه در نظر اندیشمندان و عالمان بزرگ اسلامی در سده گذشته دارد و در چند دهه اخیر به ویژه پس از انقلاب اسلامی در قالب یک گفتمان مستقل در کشورهای اسلامی مطرح شده است (شعبانی‌سارویی و میررسولی، ۱۴۰۱: ۱). در رویکرد انسان‌سازی آموزه‌های دینی مستقیماً به آن اشاره دارند و در رویکرد تمدن‌سازی؛ تمدن و تمدن‌سازی از قدیم دارای تاریخی با فراز و نشیب‌های فراوان بوده و تکنولوژی آن را دست‌خوش تغییرات شکلی و هویتی کرده است. از این رو تمدن اسلامی از برجستگی‌های مادی و معنوی ویژه‌ای برخوردار است (نجات‌بخش‌اصفهانی و قریشیان، ۱۴۰۰: ۹۸). بر اساس تعاریف تمدن را می‌توان عبارت از نظامی اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند (عابدینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۹).

به طور کلی این تمدن با قرآنی غایت‌مدار و متعالی، تفسیری حداکثری از دین دارد که همه ساحت‌های زندگی بشر را دربرگرفته است (سعیدآبادی، ۱۳۸۶: ۲۶۵). تمدن اسلامی نظامی از ارزش‌هاست که نمی‌تواند هرگونه چارچوب از پیش تعیین‌شده‌ای از دنیای مدرن و مدرنیته را بپذیرد. بنابراین به نظر می‌رسد که تمدن اسلامی چالش‌های بسیار بیشتری با مسائل دنیوی از جمله تکنولوژی‌های ارتباطی

روبه‌رو شود. در این راستا تمدن اسلامی با سابقه تمدنی بسیار طولانی پیشگام همه تمدن‌های جدید و قدیم بوده است. اما امروز سرعت تحولات در جوامع به شکلی بوده است که باید فرایندهای معرفی تمدنی در عصر حاضر به نوع دیگری بازآفرینی شوند و با ورود تکنولوژی‌های ارتباطی نوین روند معرفی و حتی حفظ تمدن نوین اسلامی یک مساله مهم خواهد بود. چرا که روایت و بازخوانی هویت ملی و بازنمایی آن در اذهان عمومی جامعه و به طور خاص در فضای مجازی مهم و قابل توجه است. تاریخ رسانه‌ها نشان می‌دهد که رسانه و فضای مجازی این قابلیت را دارند که در هر گونه حرکت و تحول اجتماعی، پیشبرنده باشند (فرج‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۳). همچنین تمدن اسلامی با چشم‌اندازسازی برای آینده جهان اسلام بسیار مهم است و این موضوع در برابر جریان سکولار که آینده را در حذف و کم‌رنگ کردن تمدن اسلامی بسیار با اهمیت جلوه می‌کند (روحی، ۱۳۹۲: ۶). اهمیت دیگر مطالعات تمدنی می‌تواند در مورد آینده جامعه اسلامی مورد توجه قرار گیرد. برای داشتن گام‌های استوار در آینده باید گذشته را درست شناخت و از تجربه‌هایش درس گرفت (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۵). به طور کلی، بررسی و تحلیل فرصت‌ها و تهدیدهای تکنولوژی‌های ارتباطی نوین در تمدن نوین اسلامی می‌تواند منجر به شناسایی تهدیداتی شود، که تمدن اسلامی را به چالش خواهد کشید و از طرفی هم نتایج این بررسی می‌تواند افتخارات تمدنی و عمق تمدنی در تاریخ اسلام را برای نسل‌های فعلی و آینده معرفی و شناسایی کند. کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی از یک طرف فرصت‌هایی را برای ادیان بوجود می‌آورد و از دیگر سوی، تهدیدهای تمدنی، هویتی، دینی و فرهنگی را بر آنها تحمیل می‌کند. در این مقاله سعی شده است پس از بررسی رویکردهای تئوریک میان دین (به معنای تمدن اسلامی) و تکنولوژی ارتباطی، به نحوه تعامل میان آنها در جهان واقعیت پرداخته شود. هدف اساسی این پژوهش، واکاوی موضع‌گیری خاص تمدن اسلامی به عنوان تمدنی با داعیه جهانی نسبت به تهدیدها و فرصت‌های تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ای است.

در ارتباط با موضوع این پژوهش، کارهای مشابهی انجام شده است. برای مثال شعبانی‌سارویی و میررسولی (۱۴۰۱) در پژوهشی راه‌های شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظله العالی) و نقش پلیس در این زمینه بررسی و تحلیل کرده‌اند. در این پژوهش شکل‌گیری تمدن اسلامی به نظارت و توجه نیاز دارد. عابدینی و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهش تحلیل تمدنی جریان اربعین، فرصت‌ها و چالش‌های این رویداد را بررسی کرده‌اند و نشان داده‌اند فرصت‌های تمدنی این جریان بیشتر از تهدیدات آن است. نجات‌بخش‌اصفهانی و قریشیان (۱۴۰۰) در پژوهشی اثرگذاری

تمدن اسلامی بر استفاده از تکنولوژی و فناوری در عصر اطلاعات بررسی کرده و اثرات تمدن اسلامی بر فناوری با الهام‌گیری از شجره طیبه اثرات فوق را تبیین و راهبردهای آسیب‌شناسانه را از این موضوع ارائه می‌نماید. ثواقب (۱۴۰۰) نیز در پژوهشی عوامل انحطاط تمدن اسلامی از منظر پژوهشگران معاصر در گذشته بررسی کرده است و شهیدی‌پاک (۱۴۰۰) مفهوم علم در تمدن اسلامی در قرون وسطی بررسی و تحلیل کرده است. در نهایت زمانی‌محبوب و حسینی (۱۳۹۸). بایسته‌های فرهنگی تمدن‌سازی نوین اسلامی-ایرانی با تأکید بر اندیشه امام خمینی (ره) بررسی و تحلیل کرده است. پژوهش حاضر ضمن داشتن نگاه هنجاری به تمدن اسلامی و اذعان به ضرورت آن در جامعه، خطرات مواجهه با صاحبان تکنولوژی‌های نوین را گوشزد می‌نماید. به طور کلی این پژوهش در صدد پاسخگویی به سوالات زیر است.

- آیا ماهیت تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ای با ماهیت و غایت دین و دین‌پذیری متضاد است؟
- آیا تکنولوژی‌های ارتباطی، صرفاً ماهیت ابرازگرایانه دارند و به عنوان ابزاری هستند که در اختیار مفاهیم و مضامین دینی و تمدن اسلامی قرار می‌گیرند؟
- آیا ماهیت تمدن اسلامی با تکنولوژی ارتباطی در تناقض است؟
- آیا نگرش اسلامی و فرهنگ اسلامی موجب حذف تکنولوژی‌های ارتباطی در عرصه‌ها و حوزه‌های تمدن اسلامی می‌شود؟
- چرا کشورهای اسلامی در کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی ضعیف هستند؟
- منشا تفاوت میان نظریات تمدن‌سازان اسلامی در کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی چیست؟
- با کدام راهکار می‌توان در کاهش اختلاف میان نظریات تمدن‌سازان اسلامی در جهت کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی به نفع تمدن اسلامی گام برداریم؟

مباحث نظری

دین به عنوان یک ایدئولوژی اجتماعی خاص، یکی از فرهنگ‌های اجتماعی است و در تاریخ طولانی بشریت، نقشی محوری داشته است. دین نیز با توسعه فناوری ارتباطات انسانی در حال گسترش است و در عین حال رابطه دین و فناوری‌های ارتباطات رابطه دوگانه و برهمدیگر اثر می‌گذارند. فناوری خاص ارتباطات خاص را ممکن می‌سازد و ارتباطات خاص به اشکال اجتماعی و فرهنگی خاصی منجر می‌شود. توسعه فناوری ارتباطات از ساده به پیچیده و از دوره ارتباطات شفاهی به دوره رسانه‌های چاپی

و سپس به دوره رسانه‌های الکترونیکی و دوره رسانه‌های دیجیتال رسیده است. با توسعه فناوری ارتباطات، دین فرایند شکل‌گیری، دوران امتیاز، محبوبیت، سکولاریزاسیون و دوران کثرت‌گرایی را تجربه کرده است. مردم می‌توانند ببینند که هر تغییری در فناوری ارتباطات منجر به تغییرات مذهبی و دینی شده است (Yang, 2019: 2024). بر همین اساس در مباحث نظری رابطه میان تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ها با ماهیت دین دو دیدگاه اصلی وجود دارد. عده‌ای ماهیت تکنولوژی‌های ارتباطی را خنثی و صرفاً به عنوان ابزاری می‌دانند که هیچگونه تقابلی با ماهیت ادیان و در نتیجه با تمدن اسلامی ندارد. در واقع معتقد به نوعی همگرایی میان این دو حوزه هستند. عده‌ای هم بر این عقیده‌اند که تکنولوژی‌های ارتباطی خود دارای ماهیت و محتوای مستقلی هستند که با ماهیت ارزش‌های اسلامی در تضادند. اغلب تمدن‌سازان و نظریه‌پردازان مسلمان در دسته دوم قرار می‌گیرند. یعنی میان تکنولوژی‌های ارتباطی و دین نوعی واگرایی وجود دارد و موجب روند سکولاریسم می‌شوند که با غایت دین در تضاد است. البته قابل ذکر است که شواهد حاکی از آن هستند که ادیان (خاصه اسلام) در دوره تجدد متاخر و یا عصر پست‌مدرن همانند گذشته پایدار مانده و حتی گسترش نیز داشته‌اند، چنان‌چه پیتر برگر معتقد است که اضمحلال و مرگ دین بسیار اغراق‌آمیز است و ادیان همچنان همانند گذشته قوی هستند و حتی قوی‌تر نیز شده‌اند (هورر، ۱۳۸۶: ۴۶۲). یکی از مهمترین مظاهر این نظریات، شکوفایی تمدن نوین اسلامی در عصر جهانی شدن است. نظریه «تمدن نوین اسلامی»، دربردارنده دو بعد تمدنی و اسلامی است که درون خود اندیشه تعالی، تمدن برتر، تکامل و هویت را دارد (نجفی، ۱۳۹۹: ۲).

ماهیت تمدن ریشه در خصلت‌های فرهنگی و ارزشی مناسبات و روابط اجتماعی جوامع دارد که به هویت ملت‌ها خصلت‌ثبات و پویایی می‌بخشد. رمز ماندگاری تمدن‌ها عبور هوشمندانه از گذرگاه رودخانه‌ای هویتی تاریخی است که در پارادکس ثبات و پویایی بتواند تبدیل به حرکت زایشی شود و بر اساس ظرفیت‌های درونی و پویایی بیرونی ماندگار باقی بماند. یکی از ویژگی‌های تمدن اسلامی، جهان‌بینی ثبات و پویایی است؛ یعنی نظام هستی، نظام باثبات، محکم و معناداری است، و تمدن اسلامی بر سنن و قوانین الهی پایه‌ریزی شده است (عیوضی، ۱۳۹۴: ۴۶۳). به نظر می‌رسد بررسی نظرات و اندیشه‌های علمای اسلامی در قالب گفتمان‌های اسلام سیاسی و تبیین نظام معنایی هر یک، جامعه را در دستیابی به ترسیم نقشه راهی مبتنی بر چشم‌انداز مشخص یاری می‌رساند (روحی، ۱۳۹۲: ۵).

بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که انقلاب اسلامی ایران شروع یک تحول تمدنی است. لیکن تمدن نوین اسلامی نگاه کلانی است که زمینه را برای دستیابی به افق آرمانی انقلاب اسلامی فراهم کرده

و مسیر راه را ترسیم می‌کند. این حوزه تمدنی مجموعه‌ای از چندین موضوع کلان را شامل خواهد شد که لازمه دستیابی به الگوی تمدن نوین اسلامی پژوهش عمیق در این عرصه است (عیوضی، ۱۳۹۴: ۴۶۰). لازم به یادآوری است که انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک منشأ نوین تمدنی از ریشه‌های کهن تمدنی در صدر اسلام و اوج شکوفایی دولت‌های صفوی تغذیه شده است.

دیدگاه‌های ابزارگرایانه

این دیدگاه به طور کلی مبتنی بر این فرض است که تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ها کاملاً ماهیت ابزاری و خنثی دارند که هم می‌توانند در اختیار مفاهیم و مضامین و عرصه‌های دینی و هم در اختیار گروه‌های سکولار و غیردینی قرار گیرند. این نظریه‌پردازان با تبیین فلسفی، تکنولوژی را وسیله‌ای برای فعالیت انسانی می‌دانند. بر اساس این دیدگاه تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ها در ذات خود واجد هویت فرهنگی مستقلی نیستند؛ بلکه به مثابه ابزاری هستند که می‌توانند در خدمت پیام‌های مختلف باشند و در هر فرصت به شکل خاصی ظهور نمایند (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۳۶). بر این اساس نسبت دین و رسانه می‌تواند از لحاظ منطقی به هر صورت ممکن باشد و ملاحظیات تاریخی و اجتماعی یکسره نادیده گرفته می‌شود (خجسته، ۱۳۸۶: ۱۵۷). بدین معنا که استفاده از هر شکل از تکنولوژی و ابزارهای ارتباطی فرهنگ خاصی را منتقل نمی‌کند و اثری که ناشی از آن رسانه باشد وجود خارجی ندارد. در نتیجه تمدن اسلامی می‌تواند از هرگونه رسانه‌ای استفاده کند، بدون اینکه اثر سویی بر آن داشته باشد؛ همانطور که تمدن اسلامی به سفارش کتاب آسمانی از دانش جدید بی بهره نبوده است. بر همین اساس در کلام الله مجید آمده است خدا [رتبه] کسانی از شما را که به دین گرویده و کسانی را که دانشمندند [بر حسب] درجات بلند گرداند و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است (مجادله، ۱۱). با اندک دقتی در مضامین آیات، روایات، احادیث و مفاهیم مرتبط با علم و استفاده از تکنولوژی، به صورت برجسته مشهود است که جایگاه عالمان، مقام بلند و رفیعی است و علم نافع بر علم مخرب برتری دارد (نجات‌بخش اصفهانی و قریشیان، ۱۴۰۰: ۹۹).

البته تفکر ابزارگرایانه نخستین بار در اندیشه‌های ارسطو دیده می‌شود و ارسطو تکنولوژی را وسیله‌ای برای نظم و سازمان لازم می‌داند که انسان بتواند از طریق آن به هدف خود نایل گردد (مهری‌بهار، ۱۳۸۶: ۹۵). از دیگر نظریه‌پردازان این رویکرد، می‌توان به هود اشاره کرد. وی تکنولوژی را فاقد معنا می‌داند و آن را صرفاً وسیله‌ای در خدمت اهداف معین می‌داند. همچنین می‌توان از رویکرد ابزارگرایانه

آرمسترانگ نام برد که در دیدگاه او، رسانه ابزاری خنثی و بی طرف تلقی می‌شود که می‌توان از آن برای مقاصد خیرخواهانه‌ای چون انتشار و پخش کتب مقدس، روایات و احادیث دینی استفاده کرد. رابرتسون نیز از دیگر نظریه پردازانی است که هیچگونه تقابلی را میان ماهیت تکنولوژی ارتباطی و غایت دین نمی‌بینید. وی معتقد است کلسیا باید از این‌گونه تکنولوژی‌ها جهت تعلیم و آموزش و پرورش در آمریکا استفاده کند و عدم استفاده از تکنولوژی‌های ارتباطی توسط کلسیا را دیوانگی محض می‌داند (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۳۷). مارکوزه نیز تکنولوژی را فی‌نفسه دشمن نمی‌انگارد و بر اساس دیدگاه مارکس، تکنولوژی در ذات خود مسأله نیست و می‌توان آن را برای ساختن یک جامعه بهتر بکار بست (ریترز، ۱۳۹۰: ۲۰۳). البته اغلب نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت بر این عقیده‌اند که رسانه‌ها ممکن است جایگزین مذهب شوند و جامعه‌ای توده‌ای را تشکیل دهند (اعتقاد به تناقض میان ماهیت دین و تکنولوژی ارتباطی). بطور کلی، به زعم نظریه‌پردازان ابزارگرا، از آن جایی که تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ها فاقد هویت و محتوای مستقل هستند، پس آنها نمی‌توانند هیچگونه مغایرتی با ماهیت دین داشته باشند. آنها بر همگرایی این دو حوزه تأکید دارند و بیشتر به فرصت‌های بوجود آمده توسط این‌گونه تکنولوژی در عرصه‌های دینی می‌پردازند. به نظر می‌رسد چنین برداشتی بسیار ساده‌لوحانه باشد. این رویکرد در معرض انتقادات شدیدی قرار گرفته و از جمله انتقادات شدید به این نظریات، دیدگاه‌های ذات‌گرایانه هستند.

دیدگاه‌های ذات‌گرایانه

این دیدگاه مدعی است که تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ها ذاتاً دارای هویت فرهنگی و تاریخی هستند و می‌توانند با ماهیت دین در تعارض باشند. از جمله برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این دیدگاه، هایدگر و نیل پستمن هستند. هایدگر با دیدگاه فلسفی و وجودی و پست من با دیدگاه فرهنگی به ذات‌گرایی اعتقاد دارند. در واقع نخستین کسی که به دیدگاه‌های ابزارگرایانه انتقاد وارد کرد، هایدگر بود. از نظر وی تکنولوژی یک ابزار صرف نیست، بلکه نحوه‌ای از انکشاف است. وی تکنولوژی را دارای هویت می‌داند و معتقد است که تکنولوژی با ساختار وجودی انسان عجین شده است. وی همچنین به انسان مدرن درباره خطر ذاتی تکنولوژی هشدار می‌دهد و آزادی و اختیار انسان محصور شده در جبر فناوری می‌داند. به‌طور کلی، از نظر هایدگر، از آنجا که ماهیت تکنولوژی‌های ارتباطی و به تبع آن رسانه‌ها با

تسخیر طبیعت همراه است، لذا تلاش در جهت دینی کردن رسانه‌ها و یا رسانه‌ای کردن ادیان تلاشی بی‌فایده است (علی‌زمانی، ۱۳۷۹: ۱۹۸).

نیل پستمن نیز با دیدگاهی فرهنگی به ذات‌گرایی معتقد است. از نظر وی ظهور تکنوپولی نوعی انحصارگرایی تکنولوژی است که بدین طریق تکنولوژی جایگزین خدا می‌شود. تکنوپولی، فرهنگ و دین را غیر قابل رویت و در نتیجه غیر معتبر می‌سازد. در نظر او از جمله مهمترین عناصر برنامه دینی این است که از نوعی قداست معنوی برخوردار باشد، در حالیکه تلویزیون ذاتاً این جهانی (دنیوی) است. از این رو جمع این دو مقوله تبدیل یک برنامه قدسی به آیین مادی است (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۳۸۱). نظریه‌پردازان دیگر نظیر حروم برونر، ژاک گودی، والترانگ، مارشال مک‌لوهان (رسانه، خود پیام است) نیز به تسلط ذات‌گرایانه تأکید دارند. آنها معتقدند که با تسلط این گونه تکنولوژی‌های ارتباطی، توانایی درک و دریافت‌های بشری تضعیف شده و در نتیجه ساختار قدرت تفکر انسان دگرگون می‌شود.

بارهایم معتقد است رسانه‌ها با تکنیک‌های افسون‌گرایانه، پیچیده و وسیع خود درصدد از بین بردن ماورالطبیعه هستند (مهری‌بهار، ۱۳۸۶: ۹۱). بودریلار نیز معتقد است که رسانه‌های همگانی دیگر آئینه واقعیت نیستند، بلکه خود واقعیت و یا حتی واقعی‌تر از واقعیت‌اند. هدف دین، روشن کردن حقیقت و واقعیت است در حالی که تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌های امروزی اهداف‌شان دروغ‌بافی و تحریف و انتقال آن به مخاطبان است. در این معنا بودریلار نیز ماهیت تکنولوژی ارتباطی را با ماهیت دین در تضاد می‌بیند (ریترز، ۱۳۹۰: ۸۱۸). ژاک دریدا معتقد است که از قابلیت مذهب در عصر رسانه کاسته شده و از جانب دیگر در نظر وی مذهب بطور بنیادین با مدرنیته در تضاد است و نمی‌تواند در دوره مدرنیته و عقلانیت جان سالم به دربرد (هوبر، ۱۳۸۶: ۴۶۱).

به طور کلی بسیاری اعتقاد دارند که ظهور تکنولوژی‌های نوین در عصر حاضر با لحاظ تحولاتی که همراه آن بوجود آمده است، بسیاری از کارکردهای عوامل تاثیرگذار در سبک زندگی از جمله خانواده‌ها را تحت تأثیر قرار داده است. امروزه با هجوم شبکه‌های ماهواره‌ای، ارتباطی و اجتماعی، که معلول و زائیده تکنولوژی هستند، بنیان‌های اعتقادی و اخلاقی فرهنگ‌های غنی نشانه گرفته شده و همچنین، غلبه اندیشه‌های مادی‌گرایانه و غیردینی بر زندگی باعث شده که زندگی هر روز از معنای اصلی خود به سوی معنا‌های نمادی و ساخته شده مبتنی بر همین تفکرات، گرایش پیدا کند (نجات‌بخش‌اصفهانی و قریشیان، ۱۴۰۰: ۹۹). علاوه بر این در حال حاضر هر نوع بستر ارتباطی مبتنی بر اینترنت به ابزاری برای ارتباطات و توسعه دینی تبدیل شده است. در حالی که اینترنت توسعه دین را بسیار تقویت می‌کند،

اما انواع پدیده‌های نادرست و زشت در جامعه تحت لوای دین مانند تروریسم، افراط‌گرایی مذهبی، کلاهبرداری شبکه‌ای، فرقه‌گرایی و غیره نیز از مورد سواستفاده قرار می‌گیرد که توسعه سالم و منظم دین را به خطر انداخته و اساس ارزش‌های انسانی را به چالش کشیده است (Yang, 2019: 2027).

جدول ۱- مقایسه دو دیدگاه غالب تکنولوژی-های ارتباطی

دیدگاه‌های ابزارگراییانه	دیدگاه‌های ذات‌گراییانه
ماهیت خنثی و بی‌طرف بودن	در تعارض با دین و فرهنگ
ابزاری برای آموزش دینی و معرفی آن	به چالش کشیدن ارزش‌های دینی و انسانی
تکنولوژی ارتباطی فاقد معنا	در اختیار طبقه حاکم
همگرایی حوزه دین و رسانه	واگرایی حوزه دین و رسانه
ترویج ارزش‌های انسانی	اندیشه‌های مادیرگرایانه و غیردینی

در دیدگاه ابزارگراییانه رسانه به دلیل ماهیت خنثی و بی‌طرف بودنش، اغلب به عنوان ابزاری مفید برای معرفی دین و آموزه‌های دینی قرار می‌گیرد و در این رویکرد تکنولوژی‌های ارتباطی یک نوع فرصت فی‌الذمه مطلوب قلمداد می‌شوند. اما بر پایه دیدگاه ذات‌گراییانه ابزار نوین در اختیار کسانی است که عامدانه هویت‌های دینی را نشانه گرفته‌اند. این دیدگاه قائل به نقش مثبت دین در جامعه نیست و تکنولوژی‌های ارتباطی نوین را معارض هویت دینی افراد معرفی می‌کنند. بطور کلی در دیدگاه‌های ذات‌گراییانه، امکان تجمع تکنولوژی‌های ارتباطی و دین به دلیل ماهیت متفاوت‌شان، تقریباً محال است. در نتیجه آنها به واگرایی این دو حوزه اعتقاد دارند و بیشتر بر تهدیدهایی که تکنولوژی‌های ارتباطی برای مذاهب و ادیان بوجود آورده‌اند، تأکید می‌کنند، در حالی که دیدگاه‌های ابزارگراییانه بر فرصت‌های بوجود آمده تأکید می‌کردند. در هر حال، از آنجایی که ارتباطی دیالکتیک میان نظریه و واقعیت در حوزه دین و تکنولوژی‌های ارتباطی وجود دارد، نظریه‌پردازی در این دو حوزه به شدت متأثر از واقعیت‌های موجود است (خجسته، ۱۳۸۶: ۱۶۱). در نتیجه باید دید که چه الگویی در واقعیت میان این دو حوزه برقرار می‌شود، آیا باید از فرصت‌ها نام برد یا از تهدیدها؟

روش تحقیق

در این پژوهش از روش کیفی اسنادی استفاده شده است. از روش اسنادی به منظور مطالعه رویدادهای گذشته و کشف دلایل‌های پیشامد این رویدادها استفاده می‌شود. بر اساس این روش اسناد و رویکردهای نظری موجود از طریق تحلیل محتوای کیفی، بررسی و تحلیل می‌شوند و مقولات به دست آمده از تحلیل در یافته‌ها و نتایج به عنوان پاسخی برای سوالات پژوهش در نظر گرفته می‌شوند. همچنین تحلیل سند در پژوهش‌های کیفی شامل نقل قول‌های گزیده مفید، نقل قول‌ها و عبارات مطلق از ثبت و ضبط‌های سازمانی، بالینی و یا برنامه، یادداشت‌ها و مکاتبات، نشریات و گزارش‌های رسمی، دفترهای یادداشت و پاسخ‌های مکتوب باز به پرسشنامه‌ها و پیمایش‌ها است. داده‌های مورد استفاده در این تحقیق شامل بهره‌گیری از آیات قرآن کریم، روایات و احادیث و همچنین تفسیرهای مرتبط با این آیات و روایات است.

یافته‌ها و تحلیل مفاهیم

تمدن اسلامی

واژه تمدن، معنایی و تعاریف گوناگونی دارد. به عقیده جامعه‌شناسان تمدن حالتی مترقی است که ملت‌ها در پرتو آن تحت تأثیر دانش‌های جدید قرار می‌گیرند و به نهایت ترقی و علوم و فنون دست می‌یابند. ویل دورانت تمدن را به شکل کلی آن، عبارت از نظامی اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۵: ۷۶). در تعریفی دیگر می‌توان تمدن را مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی بشر در یک منطقه، کشور یا عصر معین، یا حالات پیشرفته و سازمان یافته فکری و فرهنگی هر جامعه که نشان آن، پیشرفت در علم و هنر و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی است دانست (انوری، ۱۳۸۳: ۸۶۹). از نظر سامونل‌هانتینگتون، تمدن بالاترین گروه‌بندی فرهنگ و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به شمار می‌آید (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۴۷).

تمدن اسلامی نامی است که به تمدن شرق همزمان با قرون وسطی اطلاق می‌شود. تمدن اسلامی تمدن یک ملت یا نژاد خاص نیست، بلکه مقصود، تمدن ملت‌های اسلامی است که عرب‌ها، ایرانیان، ترک‌ها و دیگران را شامل می‌شود، که به وسیله دین رسمی یعنی اسلام و زبان علمی و ادبی یعنی عربی با یکدیگر متحد شدند (دیانت، ۱۳۳۷: ۷). این تمدن با هنر ایرانی و رومی و سایر جوامع ترکیب شده و تمدنی به نام تمدن اسلامی به وجود آورد (تاج‌بخش، ۱۳۸۱: ۹۹). با پیدایش اسلام و انتشار سریع و

گسترده آن در میان اقوام و ملل و جلب و جذب فرهنگ‌های گوناگون بشری بنای مستحکم و عظیمی از فرهنگ و تمدن انسان پایه‌گذاری شد، که در ایجاد آن ملل و نژادهای مختلفی سهیم بودند. این ملل با ارزش‌ها و ملاک‌های نوین اسلامی موفق به ایجاد تمدنی شدند که بدان تمدن اسلامی گفته می‌شود. به طور کلی تاکنون صدها مقاله و کتاب درباره علم و فرهنگ و تمدن اسلامی ارائه شده است. از جمله تاریخ علم جرج سارتن در اوایل قرن بیستم، تمدن اسلامی میکال آندره و گوستاولوبون، فرهنگ اسلام در اروپا از هونکه، کارنامه اسلام زرینکوب، تمدن اسلامی جرجی زیدان در نیمه قرن بیستم که از پیشگامان تحقیقات در میراث تمدن و علوم و فرهنگ اسلامی هستند و شیوه واقع‌گرایی اسلامی در اتخاذ شیوه‌های علمی در کسب دانش منجر به انتقال و تکامل و توسعه موفق دانش‌ها در تمدن اسلامی شد (شهیدی‌پاک، ۱۴۰۰: ۴۱). بر همین اساس تمدن اسلامی بخش اعظم تلاش‌های تمدنی تمدن‌سازان مسلمان است که بخشی از هویت جامعه اسلامی شده است.

تکنولوژی ارتباطی و اطلاعاتی

انقلاب اطلاعات که در دهه هفتاد و از منطقه سیلیکن در کالیفرنیا آغاز شده بود، با سرعت، مسیر طبیعی، فرهنگی و معنوی انسان را در سراسر سیاره و در همه ابعاد در معرض تغییرات و تحولات اساسی و بنیادین قرار داده است. تکنولوژی‌های ارتباطی و اطلاعاتی، امکان ظهور جامعه شبکه‌ای را فراهم آورده، که موجب تعاریف تازه‌ای از انسان شد. در عین حال خود این شبکه تحت تأثیر دینامیسم داخلی دستخوش تغییرات دائمی و در نتیجه ایجاد الگوهای جدید زمین و حیات در نقاط مختلف است (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۰).

گیدنز از تکنولوژی اطلاعاتی به عنوان عاملی یاد می‌کند که معمولاً ساخت سازمانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. وی معتقد است از آن جایی که پردازش داده‌ها می‌تواند بلافاصله در هر نقطه‌ای از جهان انجام گیرد، دیگر نیازی به مجاورت فیزیکی میان افراد نیست. از جمله فواید دیگر این‌گونه تکنولوژی‌ها، سرعت در انجام کار، کاهش هزینه، انعطاف‌پذیری روند کار سازمانی، گرایش به کوچکتر شدن اندازه سازمان و متمرکز شدن آنها می‌داند (گیدنز، ۱۳۹۰: ۳۲۶). کاستلز از ظهور نوعی پارادیم تکنولوژی اطلاعاتی سخن به میان می‌آورد که با ویژگی‌های خاص خود، شالود مادی جامعه اطلاعاتی را تشکیل می‌دهند (کاستلز، ۱۳۸۰: ۹۲). به هر حال ابزارها و وسایلی که به هر طریق موجب تولید، انباشت، پردازش و اشاعه اطلاعات شوند، تکنولوژی‌های ارتباطی و اطلاعاتی نامیده می‌شوند. و در واقع واژه-

هایی هستند که مجموعه وسیعی از تکنولوژی‌های ارتباطات از قبیل کامپیوتر، ماهواره را شامل می‌شود و بهره‌گیری جدید از رسانه‌های قدیمی‌تر از طریق کاست، ویدئو، پخش صوت‌های دیسکی و تکنولوژی مخابراتی که ارتباط‌های پیچیده‌تری را فراهم می‌سازند را، در بر می‌گیرد (هنسون، ۱۳۷۲: ۱۴). بر این مبنا هر رسانه‌ای که قابلیت انتقال و جابجایی اطلاعات از یک نقطه به نقطه‌ی دیگری را داشته باشد و هدف آن برقراری ارتباط باشد، در قلمرو تکنولوژی ارتباطی قرار می‌گیرد.

کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی در عرصه‌های دینی

با اختراع صنعت چاپ، اولین چیزی که چاپ شد کتاب مقدس مسیحیان؛ یعنی انجیل بود. این مطلب نشان دهنده رابطه دوستانه‌ای است که از همان ابتدا میان دین و تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ای وجود داشته است (راوودراد، ۱۳۸۶: ۲۰۳). ارائه آموزه‌های دینی در سرتاسر جهان قرن‌های متمادی مرهون رسانه‌های سنتی بود. اما از حدود هشتاد سال پیش جمعیت‌ها و سازمان‌های دینی با بهره‌گیری از رسانه‌های الکترونیک، اقدامات چشمگیری را در این زمینه نو-ظهور سامان بخشیدند (باهنر، ۱۳۸۶: ۶۷). جریان انجیل‌گرایی، اولین نهاد مذهبی بود که بطور رسمی در نوامبر ۱۹۲۰ نخستین برنامه‌های رادیویی را پخش کرد. اولین برنامه دینی از اولین ایستگاه مجازی رادیویی، یعنی «کی.دی.کی. آی» در تسبورگ پنسیلوانیا ارسال می‌شود. تا سال ۱۹۲۵ حدود ۶۳ ایستگاه رادیویی تحت مالکیت موسسات دینی بود. در اروپا، اولین پخش رادیویی دینی در پایان دسامبر ۱۹۲۲ از طریق بی‌بی‌سی انجام شد (جوادی یگانه، ۱۳۸۶: ۱۱۸).

در آغاز کاربرد تکنولوژی‌های ارتباطی در عرصه‌های دینی، این رهبران اولیه جنبش انجیل‌گرایی بودند که در کسب فرصت تکنولوژی بسیار خوب و شتابان عمل کردند و آنها را قادر به برقراری ارتباط میان انجیل با جماعت حضار کرد. به عنوان مثال برنامه «احیای مذهبی» ساخته شده توسط چارلز فولوسر، در اوایل دهه ۱۹۴۰ به بزرگترین رادیو در کشور تبدیل شده بود (Penning, 2002: 18). همچنین انجیل‌گرایان در ریودوژانیرو از برنامه‌های تلویزیونی و رادیویی و رسانه‌های جمعی بهره می‌جویند تا بدین وسیله افراد فقیر را به سرمایه‌داران اجتماعی و دینی تبدیل کنند، تا حقوق و شناخت بیشتری در جامعه داشته باشد (Battaglia, 2007: 402). پس از آن، آنها به همراه بهره‌گیری چند رسانه‌ای با هدف تبلیغ دین، کلیسای الکترونیک را بوجود آوردند. هدف اصلی کلیسای الکترونیک، ارائه خدمات دینی به افرادی است که امکان حضور در کلیسا را ندارند. فراهم ساختن زمینه درک بیشتر مردم، ارتباط

دین با زندگی روزمره و آموزش بیشتر ادیان نیز از دیگر اهداف کلیسای الکترونیک به شمار می‌رود (جوادی‌یگانه، ۱۳۸۶: ۱۱۷). هر چند که هدف این کلیساهای الکترونیک در ابتدا عمدتاً پاسخگویی به نیازهای متدینان بود و نه متدین کردن انسان‌های بی‌دین، ولی بعداً تمامی مردم را مخاطب خود قرار دادند (خجسته، ۱۳۸۶: ۱۱۶). به طور کلی در دهه ۱۹۹۰، ارتباطات مذهبی در کشورهای غربی شدیداً به رسانه‌های الکترونیکی وابسته شده است و با توسعه سریع اینترنت همه جنبه‌های زندگی تحت تاثیر قرار گرفت. اینترنت در دین نیز نفوذ کرده و تأثیر عمیقی بر آن داشته است. همچنین اینترنت در پیچه دیگری را برای گسترش و توسعه دین باز کرده و دین از مرزهای خانواده، جامعه، کشور و عقیده عبور کرده است. تحت تأثیر همه جانبه بسیاری از مزایای رقابتی، مانند راحتی، سرعت، تعامل قوی و هزینه کم، دین آنلاین به سرعت توسعه یافته است. به همین دلیل، برخی از محققان اشاره می‌کنند که در دوران پس از ظهور تلویزیون، اینترنت قوی‌ترین ابزار برای معرفی ادیان را فراهم کرده است (Yang, 2019: 2027).

در سال ۲۰۰۰، ۲۶۰ ایستگاه تلویزیونی مذهبی وجود داشت. از جمله شبکه تلویزیونی جهانی کاتولیک که ادعای دارا بودن ۶۴ میلیون بیننده دائمی بود. همچنین شبکه تلویزیونی یهود ۱۳ میلیون، شبکه اصلی انجیل‌گرایان ۱۲/۵ بیننده همیشگی داشتند (Hoover, 2006: 60). در حال حاضر در ایران هم برنامه‌ها یا شبکه‌های تلویزیونی، رادیویی و ماهواره‌ای خاصی وجود دارند که با عناوین دینی به تولید و پخش برنامه می‌پردازند و شبکه‌های رادیویی قرآن و معارف در کنار برنامه‌های دینی که در سایر شبکه‌ها پخش می‌شوند، فعالیت دارند (راوودراد، ۱۳۸۶: ۲۰۹). همچنین سایت‌ها و وبلاگ‌هایی که محتوای دینی دارند و تعداد آنها روبه افزایش است، مانند سایت تبیان در ایران بسیار رواج پیدا کرده‌اند (آشنا، ۱۳۸۶: ۲۶). علاوه بر این شنیدن آنلاین قرآن در هر زمان و مکان از مزایای این تکنولوژی‌های ارتباطی است. به ططور کلی این تصویر بسیار کوچکی از کاربرست تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ها در عرصه‌های دینی است، ولی آن چه که در اینجا محل اعتناست و لازم است که بیشتر به آن پرداخته شود این است که کارگزاران دینی، برای چه هدف‌هایی از این گونه ابزارها استفاده می‌کنند؟

بسیاری از برنامه‌هایی که محتوای دینی دارند، برای نشر و اشاعه عقاید دینی بکار می‌روند. برای نمونه از نظر «اسلام‌آلمرایتی» رسانه‌ها در غرب به گونه‌ای عمل می‌کنند که هرگاه بحث تروریسم به میان می‌آید، بی‌درنگ مسلمانان در معرض اتهام قرار می‌گیرند و آن را به گونه‌ای به تمدن اسلامی و کل مسلمانان مرتبط می‌سازند. در اخبار رسانه‌های غربی، بنیادگرایی اسلامی همیشه همراه با خشونت بکار می‌رود تا

بطور طبیعی در ذهن مخاطبان نگرش منفی ایجاد کنند (بهرام‌پور، ۱۳۸۰). همچنین چنین اهدافی در برنامه‌های خبری تلویزیون در آمریکا، تمدن اسلامی را به عنوان یک تمدن جنگجو و تروریست به مردم معرفی می‌کنند (Zachary, 1995: 39).

از جمله منابع بسیار آشکار در این زمینه، کاربست‌های تکنولوژی ارتباطی در عرصه‌های دینی، در سینمای هالیوود است. سینمای هالیوود طی سه دهه گذشته به مدد فناوری برتر فیلم‌سازی از قدرت و جذابیت فوق‌العاده‌ای در عرصه‌هایی جهانی برخوردار شده است، ولی فیلم‌های هالیوودی به خودی خود تنها فیلم و سرگرمی نیستند، بلکه بدنبال خود، تعالیم دینی خاص، عقاید خاص، اهداف و کارکردهای پنهان (اغلب عقاید نومحافظه‌کاران و صهیونیست‌های مسیحی) را انتقال می‌دهند. هالیوود مجموعه‌ای از مفروضات زیربنایی در رابطه خداوند و جهان به تماشاگران عرضه می‌نماید، به طوری که از آن می‌توان به عنوان «تعالیم هالیوودی» یاد کرد (یزدی، ۱۳۸۶: ۲۳۹). آمریکا از این صنعت بیشترین استفاده را در جهت تخریب چهره ادیان دیگر (به‌خصوص مسلمانان و البته فرهنگ و تمدن اسلامی) کرده است تا بتواند به اهداف سیاسی خود در این گونه کشورها دست یابد. بطور کلی، به عنوان نتیجه آمریکا با تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ای خود، بالاخص هالیوود در پی آن است که، اولاً تصویر مسلمانان را اهریمنی نشان دهد، تا سیاست سلطه خود را در تاراج منابع کشورهای مسلمان توجیه کند. ثانیاً با جهانی نمودن این تصویرسازی‌ها از مسلمانان، پایبندی آنها را به هویت دینی و ملی خود سست کنند و به تقویت و غلبه هویت آمریکایی بپردازد (یزدی، ۱۳۸۶: ۲۲۷). همانگونه که مشاهده شد، کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی از یک طرف فرصت‌هایی را برای ادیان بوجود می‌آورد و از طرف دیگر سبب تهدیدهای هویتی، دینی و فرهنگی برای آنها می‌شود.

رویکرد تمدن اسلامی نسبت به تکنولوژی‌های ارتباطی

هر دینی به دنبال برقراری ارتباط میان انسان‌هاست، برای اینکه بتواند اهداف خود را بر مبنای خاص خود بنا کند (فیاض، ۱۳۸۶: ۳۳۹). بدون شک تمدن اسلامی نیز به عنوان یک تمدن بزرگ که مدعی فراگیر شدن در کل جهان است، از این قاعده مستثنا نیست، و این تمدن با تمدن‌های دیگر تفاوت‌هایی در نوع نگاه به زندگی دنیوی و مادی وجود دارد.

تمدن اسلامی با قرآنی غایت‌مدار و متعالی، تفسیری حداکثری از دین دارد که همه ساحت‌های زندگی بشر را احاطه نموده است (سعیدآبادی، ۱۳۸۶: ۲۶۵). اسلام و مذاهب آن با بسیاری از ادیانی که بر

اخلاق تأکید دارند، متفاوت است. به خاطر همین ویژگی قوانین دین اسلام و تمدن اسلامی در همه شئون و ابعاد زندگی مسلمان مومن نفوذ دارد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶: ۴۶). در تمدن اسلامی هرگونه فعالیت حتی در حوزه‌های دنیوی نیز در جهت فعالیت‌های معنوی قرار دارد و تمام اعمال انسانی در هر جنبه‌ای، چه مادی و چه غیر مادی، برای خداست. تمدن اسلامی نظامی از ارزش‌هاست که نمی‌تواند هرگونه چارچوب از پیش تعیین شده دنیای بیرونی را بپذیرد. بنابراین به نظر می‌رسد که تمدن اسلامی با چالش‌های بسیار زیادی، با مسائل دنیوی از جمله تکنولوژی‌های ارتباطی روبه‌رو شود.

اهمیت ابعاد اطلاع‌رسانی در تمدن اسلامی بقدری است که حتی اولین آیه‌ای که بر پیامبر نازل می‌شود، حاوی پیام‌های اطلاعاتی و ارتباطی است. حتی نظر به این عقیده مسلمانان که اولین انسان روی زمین، پیامبر است و همچنین اعتقاد به وجود ۱۲۴ هزار پیامبر که همگی با یک هدف ارتباطی مبعوث شدند، و علاوه بر این، نام‌رسانی هدهد سلیمان (نمل، ۲۸)، حضور آنی ملکه سبا به امر خدا (نمل، ۴۲) و عروج عارفانه نبی مکرم به عرش الهی (نجم، آیات ۱۳ تا ۱۸)، نام‌های پیامبر به خسرو پرویز و دیگر سران کشورها (اعراف، ۱۵۸)، نامه حضرت علی به مالک اشتر و... همگی نشانه و نمادی از اهمیت اطلاع‌رسانی در مکتب انسانی تمدن اسلامی است.

همچنین تمدن اسلامی با داعیه جهانی، تمدنی است جاودانی که برای دستیابی به مدارج عالی انسان نیز هیچ‌گونه محدودیتی قایل نشده، جز محدودیت‌های خارج از گستره دین و زمین و آسمان را در اختیار انسان نهاده تا به آن چه مطلوب آن است، دست یابد. مسلماً، یکی از وسایل رسیدن به مدارج عالی، تکنولوژی‌های ارتباطی است. هر چند آنها ممکن است در برابر تغییرات و کارکردهای مورد نظر دین مقاومت کنند، لیکن در نهایت می‌توانند درست‌ترین و بهترین پدیده‌ای باشند که برای عرضه مفاهیم دینی در اختیار کارگزاران دینی قرار گیرند (سعیدآبادی، ۱۳۸۶: ۲۶۱). حتی عده‌ای از محققان مسلمان، گسترش این‌گونه تکنولوژی‌ها را برای تمدن اسلامی بسیار مفید فایده می‌دانند. برای مثال ستوده‌نیا (۱۳۸۵) در مقاله خود با عنوان «فناوری اطلاعات و ظهور جلوه‌ها و فرضیه‌های نوین در اعجاز علمی قرآن»، با ذکر مثال‌هایی به این نتیجه می‌رسد که بهره‌گرفتن از فناوری و تکنولوژی‌های ارتباطی و اطلاعاتی می‌تواند ما را در تعیین عجایب و شگفتی‌های علمی قرآن و کشف سیستم‌های موجود در آیات و سوره‌ها یاری کند.

در بعضی مواقع نیز، کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی برای جنبش‌ها، نهضت‌ها و انقلاب‌های تمدن اسلامی بسیار موثر واقع شد. به عنوان نمونه در ایران، امام خمینی از تکنولوژی قدرتمند (نوار کاست)

استفاده کرد که بعضی از آن به انقلاب نوارکاست تعبیر می‌کنند که بدان طریق اعلامیه‌ها و سخنرانی‌های حضرت امام به سرعت در سرتاسر کشور پخش می‌شد. در سال ۱۹۷۰ حتی زمانی که به پاریس تبعید شده بود، خطبه‌های ایشان در سرتاسر ایران پخش می‌شدند و وسیله مخالفت با رژیم سرکوبگر شاه بودند (Zakaria, 2000: 13). الوین تافلر معتقد است که امام خمینی رسانه موج اول، یعنی سخنرانی‌های شفاهی و چهره به چهره روحانیون را به تکنولوژی موج سوم، یعنی نوارهای صوتی و دستگاه‌های ساده تکثیر، تلفیق کرد (باهنر، ۱۳۸۶: ۱).

تمدن اسلامی در جهت کاربست تکنولوژی ارتباطی، آن را با ماهیت خود هماهنگ می‌کند، نه اینکه ماهیت صرف اینگونه تکنولوژی‌ها را بدون هیچ‌گونه محاسبه سود و زیانی بپذیرد. تمدن اسلامی با نفس تکنولوژی‌های ارتباطی و فرآورده‌های آن هیچ‌گونه مخالفتی ندارد، مادامی که آنها در مسیر آموزه‌ها و تعالیم تمدن اسلامی مفید فایده واقع شوند. در واقع تمدن اسلامی باید تکنولوژی‌های ارتباطی و در کل مدرنیته را به خدمت خود درآورد، بدین دلیل که اهداف شوم رسانه‌های غربی و مدرنیته را خنثی کرده و برعکس از آنان در خدمت اهداف تمدن اسلامی استفاده کرد. البته باید به این نکته واقف بود که ذات تمدن اسلامی، هیچ‌گونه تناقضی را با تکنولوژی ارتباطی ندارد و اگر کشورهای مسلمان در میزان کاربست آنها ضعیف هستند (محسنیان‌راد، ۱۳۸۳)، نباید آن را به ماهیت تمدن اسلامی ربط داد، بلکه نظر به اینکه کاربست تکنولوژی‌ها از جمله شاخص‌های توسعه کشورها است که باید تحقیق را در مدلی چند سطحی بررسی نموده و بر اساس موفقیت کنونی آن کشور، نتایج به دست آمده را استنتاج کرد.

ظهور یک چالش

با ظهور جامعه همه‌جایی به زعم ژان کازنو، فواصل جغرافیایی معنای سنتی خود را از دست داده و جهان همچون دهکده و یا به تعبیر ملک لوهان قبیله‌ای واحد است، یک حادثه، طینتی نه صرفاً محلی، بلکه جهانی دارد و در همین جامعه است که مقدمات پیدایش فرهنگی جهانی فراهم می‌آید (کازنو، ۱۳۶۵). از طرفی دیگر هر تمدنی، در صدد اشاعه و جهانی‌سازی آموزه‌های خود است. در واقع تمدن اسلامی خود را به عنوان یک دین و فرهنگ زندگی جهان‌شمول برای همه انسان‌ها در هر زمان و مکان معرفی نموده است و پیامبر اسلام را حامل رسالت جهانی می‌داند که نباید در محدوده مرزهای موهوم آن را محصور کرد، «وما ارسلناک الا کافه للناس بشیرا و نذیرا و لکن اکثر الناس لایعلمون»^۱ (باهنر، ۱۳۸۶:

۵). به نظر می‌رسد بزرگترین مشکل تمدن‌ها نسبت به شکل‌گیری ایده «دین جهانی واحد» وجود قرائت‌های متفاوت و مختلف از یک واقعیت یکسان باشد، آنها یک پدیده واحد را با تعاریف و خوانش‌های مختلف عرضه می‌کنند. وجود خوانش‌های یکسان از موعودگرایی می‌تواند تضادهای هویتی دینی را کاهش داده و ایده دین واحد جهانی را پر رنگ کند. به هر حال، هر چند وجود چنین ایده‌ای در روزگاران پیشین به دلیل موانع مختلف به تأخیر افتاده است، در وضعیت مطلوبی که ابزارهای تکنولوژی ارتباطی فراهم ساخته‌اند، زمینه تحقیق چنین آرمانی می‌تواند فراهم شود و فرهنگ و تمدن اسلامی خود را جهانی سازد. کما اینکه رسالت فرهنگ و تمدن اسلامی بر اساس قرآن و احادیث گسترش و ترویج فرهنگ اسلامی در سرتاسر جهان باشد.

نتیجه‌گیری

دین به عنوان یک فعالیت معنوی و ایدئولوژی منحصر به فرد انسان، نقش مهمی در رشد انسان دارد و ظهور و توسعه، تغییر و دگرگونی دین ارتباط تنگاتنگی با فناوری ارتباطات دارد که با تمدن دینی طنین انداز شده و با آن در تعامل است. به ویژه از قرن بیست و یکم، رسانه‌ها به مهمترین عامل تغییر الگوی دینی تبدیل شده‌اند که تأثیر عمیقی بر بقا و توسعه دین در محتوا و شکل دارد. همچنین تکنولوژی‌های ارتباطی و اطلاعاتی با ورود به جوامع امروزی تأثیرات شگرفی بر تمامی ابعاد و نهادهای هر جامعه‌ای گذاشته است. از جمله مهمترین تمدن‌های بشری، تمدن اسلامی است که با ظهور این‌گونه تکنولوژی‌ها چالش‌ها، فرصت‌ها و تهدیدهای فراوانی را شاهد بوده است. دو نوع رهیافت تئوریک در مورد رابطه میان تمدن اسلامی و تکنولوژی ارتباطی وجود دارد. از طرفی دیدگاه‌های ابزارگرایانه که معتقدند هیچ‌گونه تضادی میان ذات تکنولوژی ارتباطی و ماهیت دین و تمدن اسلامی وجود ندارد و اختراع و رواج فیلم، پخش رادیویی و تلویزیون نشان دهنده ورود عصر ارتباطات الکترونیکی است، این امر زندگی بشر را تا حد زیادی تغییر داده و تأثیر بی‌سابقه‌ای بر ادیان جهان داشته است و پس از ظهور رسانه‌های الکترونیکی، ادیان از این رسانه‌ها برای اهداف تبلیغی استفاده کردند.

از سوی دیگر رهیافت‌های ذات‌گرایانه‌ای وجود دارد که ماهیت این‌گونه تکنولوژی‌ها را متضاد با ماهیت و غایت دین و تمدن اسلامی می‌دانند. ولی آنچه که در جهان واقع میان این دو حوزه رخ می‌دهد، موید این است که نحوه نگاه رویکردهای ابزارگرایانه بسیار ساده لوحانه و رویکردهای ذات‌گرایانه بسیار تنگ نظر هستند و به یک رهیافت تعامل‌گرا میان این دو عرصه نیاز هست. به نظر می‌رسد که تکنولوژی‌های

ارتباطی، نه لزوماً تهدیدکننده هستند و نه فی‌نفسه برای عرصه‌های دینی فرصت‌آورانند. در دنیای امروز فعالیت‌های مذهبی سنتی با شرایط عینی مانند مکان، پرسنل و زمان محدود می‌شود. اما ظهور و توسعه ارتباطات و دین شبکه‌ای توسعه فعالیت‌های مذهبی و مشارکت مذهبی مؤمنان، تبادل و اشتراک‌گذاری را بسیار تسهیل می‌کند.

آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که تکنولوژی‌های ارتباطی بسته به اینکه در چه ساختاری کاربرد داشته باشد و مسئولین یک جامعه چه طرز تلقی‌ای از دین و یا چه نوع خوانشی از دین دارند، تاثیرات متفاوت و بعضاً متعارض خواهند داشت. بنابراین همگرایی یا واگرایی میان تکنولوژی ارتباطی و دین بستگی به خوانش و رویکردهای مختلف از دین دارد. از آنجایی که تمدن اسلامی رویکرد حداکثری از دین دارد، در برخورد با تکنولوژی‌های ارتباطی با چالش‌های بسیار بیشتری نسبت به ادیان دیگر مواجه است. تمدن اسلامی برای آنکه بتواند هم از فرصت‌های بدست آمده حداکثر استفاده را کند و هم تهدیدهای فراروی را به حداقل برساند، نگرش خاصی را نسبت به آنها دارد. رویکرد تمدن اسلامی اینگونه است که تکنولوژی ارتباطی را تا جایی بپذیرد که ماهیت آموزه‌های تمدن اسلامی را مخدوش نکند، ولی درصدد این نیست که این تکنولوژی‌ها را در عرصه جامعه براندازد. همچنین منشأ تفاوت میان نظریات تمدن سازان اسلامی و مسلمان در کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی، تفاوت در روش موضوع‌شناسی است، نه تفاوت در ماهیت و اصول دین. باعنایت به اینکه دین اسلام، دینی پویا است، متفکرین و فقهای مسلمان معاصر باید در جهت کاربست تکنولوژی‌های ارتباطی به نفع تمدن اسلامی گام بردارند. به طور کلی مهمترین چالش میان تمدن اسلامی و تکنولوژی‌های ارتباطی، موضوع دین جهانی واحد است. همانطور که گفته شد ظهور تکنولوژی‌های ارتباطی می‌تواند زمینه‌ساز شروع فرایند فراگیری دین در سرتاسر جهان باشد. علاوه بر این مطالعه فرصت‌ها و تهدیدهای تکنولوژی‌های ارتباطی نوین در تمدن نوین اسلامی برای جامعه اسلامی به ویژه کشور ایران از پیشگامان تمدن اسلامی این خاصیت را دارد که دغدغه‌های تمدنی بزرگان انقلاب مورد مطالعه علمی قرار گیرد و مفهوم تمدن نوین اسلامی و چشم‌اندازهای پش‌روی آن برای آیندگان تبیین شود. همچنین با توجه به اهمیت گام دوم انقلاب در معرفی و شناسایی تمدن اسلامی به جهانیان تمهیدات لازم اندیشیده شود و با شناسایی تهدیدات و چالش‌های احتمالی زمینه رفته این مشکلات فراهم شود. تا از این طریق تقویت بینش تمدنی راهبردی برای حل مسایل و مشکلات احتمالی جامعه باشد. در نهایت به منظور اینکه اطلاعات و ارتباطات در دسترس تمدن اسلام باشد، به یک اجماع نظر در موضوع‌شناسی بین همه تمدن‌سازان

مسلمان معاصر در استفاده از رسانه‌ها نیاز هست که این مهم با توسعه همکاری میان حوزه (فهم دین) و دانشگاه (موضوع‌شناسی) ضرورت می‌یابد.

پیشنهادات

یکی از مهمترین الزمات تمرکز بر نظام آموزشی و لزوم گنجانیدن پدیده تمدنی در مباحث درسی به ویژه در دوران دبیرستان است. آشنا کردن دانش‌آموزان در این مرحله که درگیر هویت‌یابی هستند، باعث درک افتخارات تمدنی به عنوان بخشی از هویت فرد شده و در آینده بهتر می‌توان بازخورد آن را در جامعه درک کرد. پیشنهاد دیگر که با یافته‌های پژوهش همراستا است، استفاده بهتر نظام رسانه‌ای برای تبیین اصول تمدنی و بایسته‌های تمدن اسلامی در میان نسل‌های مختلف است. بر همین اساس برای استفاده بهتر از قابلیت‌های تکنولوژی‌های ارتباطی، مساله تمدن اسلامی در قالب‌های گوناگونی به شکل محتوای قابل عرضه به همه مردم مورد استفاده قرار گیرد. در نهایت با مطرح کردن افتخارات تمدنی در گذشته، برنامه آینده تمدنی برای جامعه به تصویر کشیده شود.

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۶)، «نقش رسانه در تهدیدها و فرصت‌های جهانی شدن برای دین»، در: دین و رسانه، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۵۹-۴۱.
- آشنا، حسام الدین (۱۳۸۶)، اجتماع محوری در محیط سایبر دینی؛ مطالعه مقایسه‌ای سایتهای تمدن شیعی آنلاین و تبیان، در: دین و رسانه، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۴۱-۱۷.
- باهنر، ناصر (۱۳۸۶)، سیاست‌گذاری رسانه‌های دینی در ایران؛ سیستم متعامل پویا و همگرای ارتباطات دینی، در: دین و رسانه، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۸۷-۶۷.
- بهرام‌پور، علی (۱۳۸۰)، «بنیاد‌گرایی تمدن اسلامی ظهور و تداوم آن در جهان تمدن اسلامی»، مجله آفتاب، ش ۱۳، اسفند ۱۳۸۰، صص ۶۹-۶۶.
- تاج‌بخش، احمد (۱۳۸۰)، تاریخ تمدن و فرهنگ ایران از اسلام تا صفویه، شیراز: نوید شیراز، ج اول.
- ثواقب، جهانبخش (۱۴۰۰)، «عوامل انحطاط تمدن اسلامی از منظر پژوهشگران معاصر». نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ۲(۸): ۳۳-۶۸.
- حسینی، حسن (۱۳۸۶)، «دین و رسانه؛ رسانه دینی یا دین رسانه‌ای؛ مطالعات نظری»، در: دین و رسانه، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۱۵۱-۱۳۳.

- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). بیانیه گام دوم انقلاب، تهران: انتشارات دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.
- خجسته، حسن (۱۳۸۶)، «موانع و محدودیت‌های کاربرد متعادل خوف و رجا به عنوان دو اصل مهم تربیت دینی در رسانه‌های مدرن با تأکید بر رادیو و تلویزیون»، در: دین و رسانه، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۱۷۷-۲۰۳.
- راوودراد، اعظم (۱۳۸۶)، «تعامل دین و رسانه، در: دین و رسانه»، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۲۲۷-۲۰۳.
- روحی، نبی‌الله. (۱۳۹۲). «چشم‌انداز گفتمان تمدن‌گرایی در اندیشه مقام معظم رهبری»، فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، ۱۶ (۶۱): ۳۲-۵.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۴)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه ی محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- زمانی‌محبوب، حبیب؛ حسینی، سید جلال. (۱۳۹۸). «بایسته‌های فرهنگی تمدن‌سازی نوین اسلامی-ایرانی با تأکید بر اندیشه امام خمینی (ره)»، نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ۱(۱): ۳۲-۵۱.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ستوده‌نیا، محمدرضا. (۱۳۸۵)، «فناوری اطلاعات و ظهور جلوه‌ها و فرضیه‌های نوین دراعجاز علمی قرآن»، مجله پژوهش دینی؛ شماره چهاردهم، زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۳۳-۱۱۹.
- سعیدآبادی، محمد رضا (۱۳۸۶)، «جهان‌شمولی دین و جهانی شدن رسانه‌های الکترونیک، همگرایی یا واگرایی»، در: دین و رسانه، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۲۷۱-۲۵۳.
- شعبانی‌سارویی، رمضان؛ میررسولی، سیدجبار. (۱۴۰۱). راه‌های شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) و نقش پلیس در این زمینه. انتظام پژوهی دینی و سیاسی، ۱(۴): ۱۲-۱. doi: 10.22034/jpm.2022.101015
- شهیدی‌پاک، محمدرضا. (۱۴۰۰). «مفهوم علم در تمدن اسلامی در قرون وسطی، واقع‌گرایی و انقلاب در مشاهده طبیعت». نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ۳(۹): ۵۵-۴۱.
- عابدینی، محمدرضا؛ ضیائی‌نیا، محمدحسین؛ حصارکی، زهرا. (۱۴۰۱). «تحلیل تمدنی جریان اربعین، فرصت‌ها و چالش‌ها». مطالعات میان‌رشته‌ای تمدن و انقلاب اسلامی، ۱(۴): ۱۲۹-۱۵۲.
- علی‌زمانی، امیرعباس. (۱۳۷۹). ماهیت تکنولوژی از دیدگاه‌های دیگر. نامه مفید، ۶(۳ (پیاپی ۲۳))، ۱۹۷-۲۲۲.
- عیوضی، محمدرحیم. (۱۳۹۴). مساله‌شناسی آینده تحقق تمدن نوین اسلامی. همایش ملی تمدن نوین اسلامی «چیستی، چرایی و چگونگی». ۴۷۹-۴۵۹.

فرج‌نژاد، محمدحسین؛ قشقایی، محمدسعید؛ عرب‌سالاری، محمدجواد؛ ارجمندفر، سعید؛ اسماعیلی، رفیع‌الدین؛ فرزانه، سیدابوالفضل؛ مهدیان، حکیمه؛ مهدیان، حفیظه؛ عباسی، الهام؛ تنکابنی، راضیه‌سادات؛ حسین‌خانی، فائزه؛ یوسف‌زاده، غلام‌رضا. (۱۳۹۶). دین در سینمای شرق و غرب: مکاتب شرقی (هندو، بودا، لامانیسم، تائو، کنفسیوس و شینتو) مکاتب غربی (مسیحیت، یهودیت، و فرقه‌های وابسته)، تهران: انتشارات دین و رسانه (وابسته به اداره کل پژوهش‌های اسلامی رسانه سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران).

کازنو، ژان (۱۳۶۵)، جامعه‌شناسی و سائل ارتباط جمعی، ترجمه باقر ساروخانی و منوچهر محسنی، تهران: انتشارات اطلاعات.

کاستلز، امانوئل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات؛ اقتصاد جامعه فرهنگ، قدرت هویت، ترجمه ی حسن چاوشیان، احمد علی قلیان، افشین خاکباز، تهران: انتشارات طرح نو.

گیدنز، آنتونی (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۳)، «میزان دسترسی مسلمانان به رسانه‌ها در مقایسه با سایر ادیان»، فصلنامه علوم اجتماعی، س ۸، ش ۲۵.

معیدفر، سعید (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی معاصر در ایران، تهران: انتشارات سرزمین ما.

نجات‌بخش‌اصفهانی، علی؛ قریشیان، سیدعلی. (۱۴۰۰). «اثرگذاری تمدن اسلامی بر استفاده از تکنولوژی و فناوری در عصر اطلاعات». نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ۳(۱۰): ۹۸-۱۱۹.

نجفی، موسی. (۱۳۹۹). «نظریه تمدن نوین اسلامی از رویکرد فلسفی - نظری تا رویکرد تاریخی - نظری»، فصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۳، ۲ (۶): ۴۰-۱.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴). نظریه برخورد تمدنها، ترجمه مجتبی امیری، تهران: ش، ص ۴۷.

هنسون، جریس، رولا، اومانا (۱۳۷۳)، تکنولوژی‌های جدید ارتباطی در کشورهای در حال توسعه، ترجمه‌ی داوود حیدری. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

هوور، استوارت. ام (۱۳۸۶)، مخاطبان و رسانه‌ای کردن دین، در: دین و رسانه، به کوشش محمدرضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۴۷۷-۴۵۷.

یگانه، محمد رضا و همکاران (۱۳۸۶)، رضایت مخاطبان رسانه دینی، در: دین و رسانه، به کوشش محمد رضا جوادی یگانه و حمید عبداللهیان، صص ۱۳۳-۱۱۳.

Battaglia, Debora (2007), Religion media and the public sphere, American anthropologist, Washington:jun2007,vol 109,p.402.

Chirstians, Clifford. G (2002), Religious perspectives on communication technology, Journal of media and religion, pp.37-47.

- Hoover, Stewart. M (2006), religion in the media age, London & new york: routledge.
- Jegede, D., Diaka, R. P. E., & Jacob, O. N. (2021). Challenges Preventing the Use of Information and Communication Technology (s) for the Teaching and Learning of Christian Religious Studies in FCT, Abuja, Nigeria. *Central Asian Journal of Literature, Philosophy and Culture*, 2(8), 10-21.
- Karabel, Zachary (1995), The wrong threat : the united states and islamic fundamentalism, *world policy journal*; summer 1995,12,2;pp.37-48.
- Lindlof, Thomas (2002), Interpretive community :an approach to media and religion, *journal of media and religion*, pp.61-74.
- Neyestani, Mohammadreza (2005), Cultural and religious identities in era of information and communication globalization, *Turkish journal of international relation*, volume 4,winter2005,number 4.
- Penning, James & Smidt, Corvin (2002), One faith of our father, in: *evangelicalism the next generation*, baker academic, pp: 11-24.
- Ratheeswari, K. (2018). Information communication technology in education. *Journal of Applied and Advanced research*, 3(1), 45-47.
- Watson. James (2003), *Media communication; an introduction to theory & process*, New York: Palgrave MacMillan, (2 ed)
- Yang, T. (2019). 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019), 2024-2027.
- Zakaria, Fareed (2004), Islam, democracy and constitutional liberalism, *political science quarterly*, spring 2004; pp.1-20.



: 10.22034/icrs.2023.189413

نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال پنجم / شماره هفدهم / پاییز ۱۴۰۲

سراهای تجاری در غرب جهان اسلام، بررسی موردی فُنْدُق تا سده دهم هـ ق

الهام امینی کاشانی^۱

(۹۸-۱۰۸)

چکیده

بازرگانی یا تجارت یکی از مهمترین بخش زندگی مردم از گذشته‌های دور بوده است که مردم از طریق آن می‌توانستند نیاز خود به کالاهای مختلف را از طریق مبادله با یکدیگر برطرف کنند؛ در واقع نیاز به کالاهای مختلف که در سرزمینی وجود نداشت و یا بسیار محدود بود راه را برای سفرهای تجاری بازکرد تا تاجران و بازرگانان بتوانند کالاهای مختلف و مورد نیاز مردم شهرشان را از شهرها و سرزمین‌های دیگر تأمین کنند، بنابراین گسترش سفرهای تجاری نیاز به سرپناه‌های مختلف را در طول مسیر تا شهر مقصد به وجود آورد؛ چرا که تاجران و دیگر مسافران نیاز داشتند در مکان‌های خاصی اقامتی کوتاه داشته باشند تا علاوه بر استراحت به خرید و فروش نیز بپردازند. فُنْدُق یکی از این سرپناه‌ها بود که آن را می‌توان با تفاوت‌هایی با خان (سرای و کاروانسرای) مترادف دانست. این پژوهش بر آن است تا با استفاده از منابع موجود به این پرسش پاسخ دهد که فندق‌ها در غرب جهان اسلام چه مکانی‌هایی بود و چه کارکردهایی داشتند. به نظر می‌رسد فندق بیشتر یک سرای تجاری با امکان اسکان موقت تاجران و مسافران بود که در داخل شهرها ساخته می‌شد، اما شکل ظاهری بنا و حتی کارکردهای آن براساس نوع اقامت مسافران و شرایط موجود در هر دوره متفاوت بود.

واژه‌های کلیدی: فندق، کارکرد، تجارت، اسکان موقت، غرب جهان اسلام.

۱. استادیار گروه مطالعات غرب جهان اسلام، بنیاد داتره المعارف اسلامی، تهران، ایران. e.amini@rch.ac.ir

مقدمه

سفر یک نیاز حیاتی برای انسان است، چه انسان از گذشته‌های دور دریافت که برای تهیه مایحتاج ابتدایی خود نیاز به تغییر مکان و کشف سرزمین‌های جدید دارد. با گذشت زمان و کشف سرزمین‌های مختلف و توسعه راه‌ها سفر و دیدگاه افراد نسبت به آن تغییر کرد و سفر فرصتی شد برای کسب تجربه، مهارت و شناخت هستی، چنانکه خداوند نیز در قرآن کریم انسان‌ها را بارها به سفر برای شناخت بیشتر از خود و آشنایی با زندگی گذشتگان دعوت کرده است از جمله خداوند در آیه ۴۴ سوره مبارکه فاطر می‌فرماید: «آیا در زمین گردش نمی‌کنند تا بنگرند سرانجام کسانی که پیش از ایشان زندگی می‌کردند چگونه بود (با اینکه) آن گروه از ایشان قدرتمندتر بود».

در این میان یکی از مهمترین شکل‌های سفر، سفرهای تجاری بوده است. در این نوع سفر بازرگانان با انتقال کالاها به سرزمین‌های دور و نزدیک علاوه بر کسب درآمد، نیاز مردمان را نیز بدین کالاها تأمین می‌کردند. آنان در طول مسیر و یا شهرهای مختلف در کاروانسراها اقامت می‌کردند. این کاروانسراها که در سرزمین‌های مختلف با اسامی گوناگونی همچون کاروانسرا یا خان، قیصاریه، وکاله و فندق و ... شناخته می‌شدند، بناهایی خارج و داخل شهرها بودند که از لحاظ وسعت، خصوصیات معماری و نوع اقامت مسافران در آنها متفاوت بودند، چه این سراهای تجاری علاوه بر اینکه اقامتگاه‌هایی اغلب کوتاه مدت برای مسافرانشان بودند، اهمیت اقتصادی نیز داشتند و با انواع داد و ستد داخلی و خارجی که در این مکان‌ها و یا به واسطه آنها انجام می‌شد از مهمترین مراکز مالی و اقتصادی شهرها نیز به شمار می‌آمدند.

فندق از جمله این مکان‌ها بود که در داخل شهرها ساخته می‌شد و هر دو کاربرد اقامتی و تجاری را داشت. فندق تقریباً مترادف با معنای خان یا کاروانسرا در کل سرزمین‌های اسلامی متداول بود، اما رواج آن نسبت به واژه خان در سرزمین‌های شرق جهان اسلام کمتر بود و در مقابل این واژه در غرب جهان اسلام در کنار اصطلاحات دیگر بیشتر به کار می‌رفت. اوج شکوفایی استفاده از این واژه در سرزمین‌های غرب جهان اسلام از سده پنجم تا دهم است و کم کم پس از این سده واژه فندق معنای کاربردی خود را از دست داد به صورتیکه امروز تنها به معنای مهمانسرا به کار می‌رود.

درباره فندق و کارکردهای مختلف آن پژوهش خاصی جز بعضی مدخل‌های کوتاه دانشنامه‌ای همچون

مقاله:

انجام نشده و در مقالات دیگر تنها ذیل اصطلاح بزرگتری همچون مدخل "بازار" در جلد اول *دانشنامه جهان اسلام* بدان اشاره‌ای کوتاه شده است. از این رو پژوهشی هر چند موجز درباره فندق و کارکردهای آن ضروری می‌نماید. گفتنی است که اطلاع منابع از فندق نیز بر خلاف برخی اصطلاحات دیگر همچون خان به ویژه در غرب جهان اسلام چندان نیست، از این رو در مواردی از داده‌های منابع شرق جهان اسلام که در موارد خاصی از فندق سخن گفته‌اند استفاده شده است.

در مجموع در این پژوهش سعی شده است که ضمن بررسی معنا و خاستگاه این واژه بدین سؤال پاسخ دهد که فندق‌ها در غرب جهان اسلام به عنوان یک سرا یا بنگاه تجاری چه مکانی‌هایی بودند و چه کارکردهایی داشتند؟ و آیا کارکردهای آنان تنها به اقامت و تجارت محدود می‌شد؟

معنای فندق و خاستگاه آن

درباره ریشه واژه فُنْدُق/فُنْتُق دو نظر وجود دارد؛ لغت‌نویسان مسلمان بدون اشاره به ریشه آن، فندق را واژه‌ای در زبان شامی می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۶۱؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹: ۳۰۶؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴: ۲۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۱۳)؛ اما به نظر می‌رسد فندق در اصل واژه‌ای یونانی برگرفته از "پاندوکیون" به معنای اقامتگاه بوده باشد که در زبان سریانی "پوتکا"² در عبری "پونداک"³ در یونانی بیزانسی "فونداکس"⁴ در لاتین قرون وسطی "فوندیکم"⁵ و در نهایت در عربی به صورت الفُنْدُق معرب شده است (Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza, 1976: 113; scharabi, 1985: 27). منابع دوره اسلامی از نظر معنایی، فندق را مترادف با خان به کار برده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۶۱؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹: ۳۰۶؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴: ۲۲۷؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۷۰، ج ۴، ص ۲۲۴) با این تفاوت که خان در سرزمین‌های مختلف در معانی بازار یا کاروانسرا به کار رفته که این کاروانسرا می‌توانسته در داخل شهر یا پیرامون آن ساخته شده باشد، اما فندق‌ها اغلب در درون حصار شهر ساخته می‌شدند. (نک: ادامه مقاله)

1. Πανδοκίον
2. putqā
3. pundāq
4. phundax
5. fundicum

اولین کاربردهای واژه فندق به دوره امویان در شام باز می‌گردد و شاید از همین روست که لغت نویسان آن را واژه‌ای شامی دانسته‌اند. (شهابی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۹۶؛ برای نمونه نک: یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴: ۲۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۰: ۳۱۳) ساخت فندق در غرب جهان اسلام به قرن‌های پنجم و ششم باز می‌رسد که ایوبیان (۵۶۴ تا پایان قرن نهم ق) در مصر و شام و مرابطون (حک: ۴۵۴-۵۴۱ ق) در مغرب فندق‌هایی را بنا کردند و ساخت این فندق‌ها چنان رواج یافت که گاه در یک شهر چند صد فندق وجود داشت. (ادریسی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۵۳۶؛ لئون افریقایی،^۱ ص نیز نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۸؛ شهابی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۹۸-۹۶) ساخت فندق در دوره‌های بعد یعنی دوره حکومت موحدون (۵۲۴-۶۶۸ ق) و مرینیان (۶۱۴-۸۹۶ ق) نیز ادامه داشت. فندق‌هایی همچون النَّجَّارین و التَّطَوَّانین و فندق اللُّبَّادَه در زمره قدیم‌ترین این فندق‌ها از دوره مرینیان تا به امروز همچنان باقی مانده است. (scharabi, 1985: p 182) ساخت فندق با ویژگی‌های کاربردی خود از حدود قرن دوازدهم منسوخ شد و امروزه واژه فندق در میان عرب‌زبانان در معنای هتل یا همان مهمانسرا به کار می‌رود.

شکل ظاهری فندق

ساختمان فندق بنایی در دو تا سه طبقه و شامل یک حیاط میانی بود که اتاق‌هایی به هم پیوسته دورتا دور آن را فرا گرفته بود. هر طبقه متشکل از چندین اتاق بود که گاه مجموع این اتاق‌ها به شمار صد می‌رسید. اتاق‌ها در هر طبقه مشرف به هم بود و درهای آنها به یک راهروی مشترک باز می‌شد. طبقات همکف و اول از طریق ایوان و رواق به حیاط راه داشتند و و راهروهای طبقات بالاتر در درون ساختمان واقع بودند. اتاق‌های طبقات بالا برای اقامت مسافران به کار می‌رفت و اتاق‌های طبقه همکف و اول شبه دکان‌هایی بودند که به تاجران این اجازه را می‌داد تا کالاهای خود را به راحتی به مشتریان عرضه کنند و خریداران نیز به راحتی بتوانند کالاهای خود را در فندقها بیابند. حیاط نیز برای انبار کالاها و نگهداری مرکب‌ها و احشام بود. همچنین در حیاط فندق معمولاً یک آبگاہ و چندین آبریزگاه وجود داشت. هر فندق مسئولی داشت که به امور آن رسیدگی می‌کرد و تأمین امنیت جانی و مالی مسافران برعهده او بود (جزنائی، ۱۴۱۱: ص ۷۷؛ لئون افریقی، ۱۹۸۳: قسم ۱: ۲۳۷-۲۳۶؛ مارمول کاربخال، ۱۴۰۸-۱۴۰۹: ج ۲: ۱۴۷؛ scharabi, 1985: p 70)؛ چنانکه در فندق مسرور در مصر که محل اقامت تاجران سرشناس

شامی بود صندوق‌هایی از طلا و نقره وجود داشت که تاجران می‌توانستند پول و اشیاء گران قیمت خود را در آنها به امانت گذارند (مقریزی، ۱۴۱۸: ج ۳: ۱۶۸).

انواع فندق

به طور کلی فندق‌ها در طول سده‌های مختلف از نظر شکل بنای ظاهری و یا محل‌های متدوال ساخته شدنشان در درون شهر تغییر چندانی نداشتند. مالکیت این فندق‌ها نیز جز در موارد خاص بیشتر خصوصی بود که نسبت به حکومت تعهداتی داشتند که باید انجام می‌دادند، از این رو شاید بتوان تنها تفاوت فندق‌ها را در نوع خدماتی دانست که به مسافران خود ارائه می‌دادند، در واقع فندق‌ها بر اساس اینکه میزبان چه صنفی از مسافران و تاجران بودند و چه امکاناتی را در اختیار آنان می‌گذاشتند گاه در شکل ظاهری بنا با یکدیگر تفاوت‌هایی داشتند. هرچند فندق‌ها را بیشتر در منطقه اصلی بازار در خیابان اصلی، و در نزدیکی به دروازه شهر می‌ساختند تا مسافران و تاجران برای تأمین نیازهای اولیه خود به مکان‌های مهمی چون حمام، مسجد و بازار دسترسی داشته باشند، اما به طور معمول فندق‌هایی که در کنار مساجد جامع ساخته می‌شدند محل اقامت بازرگانان متمول عرب بودند. این فندق‌ها ساختمان‌هایی مجلل داشتند و امکانات خوبی برای رفاه مسافران فراهم می‌کردند. دسته دیگر فندق‌های بودند که برای تاجران غیرعرب به ویژه اروپاییان ساخته می‌شدند. فندق خان خلیلی در فاس نمونه‌ای از این نوع فندق‌ها بود. این فندق همچون کاخی بزرگ و مجلل در بنایی سه طبقه بسیار محکم و استوار ساخته شده بود. طبقه همکف شامل اتاق‌هایی بود که بازرگانان کالاهای تجاری خود را به مشتریان عرضه و در آنجا داد و ستد می‌کردند و طبقات بالا استراحتگاه و محل اقامت آنان بود. از آنجایی که تاجران کالاهای خاص و گرانبها همچون تاجران ادویه، سنگ‌های قیمتی و منسوجات در این فندق‌ها رفت و آمد می‌کردند. هزینه نگهداری و تأمین امنیت کالاهای آنان در انبارها بسیار سنگین بود و آنان بهای هنگفتی به صاحبان فندق می‌پرداختند. دسته سوم از فندق‌ها نیز مختص به اهالی شهر بود و اغلب مردان و زنان مجرد یا بیوه که خانه و خویشاوندی نداشتند در این فندق‌ها ساکن می‌شدند. در واقع این فندق‌ها مسافرخانه‌های ارزان قیمتی بودند که با وجود وسعت و ظاهر بنا هیچ امکان رفاهی نداشتند و اتاق‌ها فاقد تخت و اثاثیه بودند و صاحبان فندق فقط یک پتو و یک تشک خواب به میهمان‌ها می‌دادند و میهمان‌ها اگر می‌خواستند غذا بخورند یا باید غذایشان را می‌خریدند یا خود غذا می‌پختند. (مقریزی،

۱۴۱۸: ج ۳: ۱۶۸؛ لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۱: ۲۳۷-۲۳۶، قسم ۲، ص ۲۰۵؛ مارمول کاریخال، ۱۴۰۸-۱۴۰۹، ج ۲: ۱۴۷؛ برای اطلاع بیشتر نک ادامه مقاله)

علاوه بر این فندق‌ها که مالکیت آن شخصی بود برخی فندق‌ها به ویژه در دوره ممالیک وجود داشتند که دولتی بودند. بنا و امکانات این فندق‌ها با فندق‌های خصوصی تفاوت چندانی نداشت، جز آنکه اداره آنها بر عهده شخصی بود که او را فنادقی می‌خواندند و او برای اداره کارهای این سرای تجاری از طرف حکومت تعیین می‌شد. مسافران این فندق‌ها بیشتر تاجران خارجی و غیر عرب بودند که اغلب کالاهای خاص و گرانیها عرضه می‌کردند. این فندق‌ها یکی از منابع درآمدزایی حکومت به شمار می‌رفت، چرا که هزینه اقامت تاجران و تعرفه‌هایی که از سود حاصل از معاملات آنان گرفته می‌شد، مستقیماً از طریق فنادقی به حکومت پرداخت می‌شد. (بدور، ۲۰۱۵-۲۰۱۶: ۱۳۲)

کارکردهای فندق

از آنجایی که فندق‌ها سراهای تجاری با امکان اقامت موقت بودند، پس دو کارکرد اصلی این مکان‌ها جنبه اقامتی و تجاری آن بود ولی در کنار این دو کارکرد، فندق‌ها گاه با توجه به شرایط جامعه آن روز کارکردهای دیگری نیز پیدا می‌کرد. به طور کلی کارکردهای فندق‌ها از این قرارند:

۱. اقامت

اولین و مهم‌ترین کاربرد فندق‌ها برای اقامت و استراحت مسافران بود. همانطور که پیش از این اشاره شد تاجران و مسافران هر کدام به نسبت تمکن مالی می‌توانستند فندقی را انتخاب کنند که شرایط بهتری را برای سکونت موقت آنان در اختیارشان می‌گذاشت. هر فندق نیز مسئولی داشت که امنیت مالی و جانی مسافران را تأمین می‌کرد، ابن بطوطه به فندق‌هایی - در اینجا بیشتر مترادف با خان - در کشور چین اشاره می‌کند که هر کدام مسئولی به همراه مردان نظامی و اسب سوار داشت که وظیفه تأمین امنیت مسافران بر عهده آنان بود. مسئول فندق هر شب پس از مغرب اسامی مسافران را بر روی کاغذی نوشته بر آن مهر می‌زد و در فندق را تا صبح می‌بست. صبحگاه پس از خواندن نام مسافران و اطمینان از سلامت جانی و مالیشان درهای فندق را باز می‌کردند. (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ج ۴: ۱۳۴) فندق‌ها اولین وسایل مورد نیاز مسافران را همچون اتاق و اسباب و اثاث ابتدایی آن تأمین می‌کرد و علاوه بر آن هر فندق چاه یا استخری از آب برای رسیدگی به مرکب‌های مسافران و چندین آبریزگاه داشت. فندق‌ها در جایی ساخته می‌شدند که مسافران به راحتی به مسجد، حمام و دکان‌هایی برای خرید مایحتاجشان دسترسی داشتند و از این رو

در مدت اقامتشان با آسودگی به کار و تجارت خود مشغول بودند. (ابن بطوطه، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۳۲؛ لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۱: ۲۳۶)

لئون افریقی در زمان خود یعنی قرن نهم به فندق‌هایی در شهر فاس اشاره می‌کند که محل اقامت برخی از شهروندان خاص بود و مسافران غریبه در این فندق‌ها اقامت نمی‌کردند. این فندق‌ها محل اقامت مردان و زنان روسپی بود. این مردان ریش خود را می‌تراشیدند و مانند زنان لباس زنانه می‌پوشیدند و خود را می‌آراستند و گفتار زنان را تقلید می‌کردند. ساکنان این فندق‌ها خانه و خانواده نداشتند و هرکدامشان یک یا دو اتاق اجاره می‌کردند. امکانات فندق برای این افراد تنها شامل یک پتو و یک تشک بود و غذای خود را نیز باید خودشان می‌خریدند یا می‌پختند. کارهای ممنوعه همچون مجوز خرید و فروش مشروبات الکلی بدون نظارت حکومت در این فندق‌ها وجود داشت و از این رو این فندق‌ها همواره محل رفت و آمد افراد بدنام و مست بود. (لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۱: ۲۳۷، ۲۳۸؛ مارمول کاربخال، ۱۴۰۸-۱۴۰۹، ج ۲: ۱۴۸-۱۴۷)

۲. تجارت

فندق‌ها در کنار اقامتگاه تاجران کارکرد تجاری نیز داشتند و می‌توانستند در ذخیره سازی و توزیع محصولات و قیمت کالاها نقش داشته باشند. در واقع فندق‌ها بازاری برای ارائه کالاها و خرید و فروششان بودند. گاهی شمار تاجران بزرگ و ثروتمند برای ارائه کالاهای متنوع در کنار تاجران کوچک چنان برتری می‌یافت که برخی از فندق‌ها در تنوع کالا و چگونگی عرضه آن با بزرگترین بازارها در شهرهای مختلف قابل مقایسه بودند. (ابن حوقل، ۱۹۳۸، ج ۲: ۴۳۳) برخی از آنها محل عرضه کالاهای گرانبهایی همچون سنگ‌های قیمتی و ادویه و پارچه بودند که در همه جا یافت نمی‌شد. (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۶۸؛ لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۲: ۲۰۶) این فندق‌ها در ارائه کالاهای تجملی با کیفیت و گران قیمت شبیه به بازارهای آزاد بودند. مشتریان این بازارها اغلب بزرگان و ثروتمندانی بودند که محصول مورد نظر خود را اغلب در بازارهای معمولی شهرها پیدا نمی‌کردند و این کالاها را با قیمت گزاف از تاجران می‌خریدند، چنانکه در قاهره فنادق اقمشه (پارچه) نمونه‌ای از این فنادق به شمار می‌آمد. به گزارش لئون افریقی، این فندق‌ها شامل تعداد زیادی مغازه است. در فندق اول پارچه‌های خارجی درجه یک فروخته می‌شد مانند پارچه بعلبک که پارچه نخی بسیار نرمی بود و پارچه‌های موصلی که به لطافت و ماندگاری مشهور بودند. تمام شخصیت‌ها و افراد برجسته برای تهیه لباس و عمامه خود از این پارچه‌ها استفاده می‌کردند. پس از آن فندق‌هایی بود که در آنها زیباترین پارچه‌های

ایتالیایی همچون ساتن و مخمل فروخته می‌شد. همچنین فندق‌های برای خرید و فروش پارچه‌های پشمی وجود داشت که از تمام کشورهای اروپا همچون ونیز و مایورکا بدانجا وارد می‌شد و بعد از آن فندق‌هایی بود که پارچه‌هایی از موی بز در آن عرضه می‌کردند. (لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۲: ۲۰۵)

مرکز توجه واقع شدن برخی فندق‌ها در ارانه محصولاتشان و رفت و آمد زیاد مردم و تاجران بدانجا گاه سبب می‌شد که فندق‌ها نام خود را از این کالاها وام بگیرند مثل فندق الاقمشه (برای عرضه پارچه)، فندق الرز (برای عرضه برنج)، فندق الزیت (برای عرضه روغن)، فندق دار البطیخ یا فندق دار التفاح که همانطور که از نامش پیداست مربوط به خرید و فروش میوه بود و در این فندق انواع سیب و گلابی و به را از باغ‌های حومه قاهره و سرزمین شام بدانجا می‌آوردند و از آنجا به بازارهای قاهره و مصر و شهرهای دیگر می‌فرستادند. (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۷۰؛ ابن زیات، ۱۴۲۷: ۱۶۷؛ بقاعی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۱۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۶: ۳۶۹، ج ۵۸: ۱۰۲) همچنین صاحبان حرفه‌ها و صنعتگران در هر شهر از فرصت وجود فندق‌ها استفاده کرده مغازه‌هایی را در کنار این بناها برپا می‌کردند و محصولات و صنایع خود را به تاجران و مشتریان این فندق‌ها می‌فروختند. (ابن حوقل، ۱۹۳۸، ج ۲: ۴۳۳؛ لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۲: ۲۰۵)

۳. کارکردهای دیگر

فندق‌ها به سبب کارکرد اقامتی و تجاری خود بسیار درآمدزا بودند؛ درآمدهای این فندق‌ها از هزینه‌ها، تعرفه‌ها، اجاره و وقف تأمین می‌شد و از این رو یکی از مهمترین منابع مالی برای حکومت نیز به شمار می‌آمدند، منبع درآمدی آنان چنان بود که گاه حکومت‌ها فندق‌های حکومتی می‌ساختند تا مستقیماً از درآمد آنان استفاده کنند. (بدور، ۲۰۱۵-۲۰۱۶: ۱۳۲) مسئولان فندق‌های غیر دولتی نیز موظف بودند مالیات قابل توجهی را متناسب با درآمد فندقشان به حاکم شهر بپردازند (لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۱: ۲۳۷؛ مارمول کربخال، ۱۴۰۸-۱۴۰۹، ج ۲: ۱۴۸)، زرکشی در قرن هشتم به مالیات‌های شماری از فندق‌های شهر تونس در دوره ابو فارس عبدالعزیز حفصی اشاره می‌کند فی المثل مالیات فندق الخضاه سه هزار دینار طلا، فندق الملع ۱۵۰۰ دینار طلا و فندق البیاض ۱۰۰۰ دینار طلا بوده است (زرکشی، ۱۹۶۶: ۱۱۷-۱۱۶) در موارد لزوم و نیاز حکومت به ویژه در تأمین مایحتاج سربازان درحین محاصره یا لشکرکشی، فندق‌های مهم موظف بودند این هزینه‌ها را بدون هیچ چون و چرایی بپردازند، در واقع این فندق‌ها حکم بانک‌هایی را داشتند که حکومت می‌توانست در صورت نیاز بدون نگرانی از بازپرداخت

پول کلانی را برداشت کند. (نک: لئون افریقی، ۱۹۸۳، قسم ۱: ۲۳۷؛ مارمول کربخال، ۱۴۰۸-۱۴۰۹، ج ۲: ۱۴۸) به جز حکومت، بخش خصوصی نیز از درآمدزایی فندق‌ها برای تأمین هزینه‌های خود استفاده می‌کرد، چنانکه گاه برای تأمین هزینه‌های مدارس، خانقاه‌ها و زاویه‌ها فندق می‌ساختند و یا آن را وقف می‌کردند تا از سود حاصل از آن فندق هزینه‌های آن مدرسه یا خانقاه تأمین شود. (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۵۲، ۱۷۰)

برخی فندق‌ها خدمات خیریه همچون اسکان فقیران و در راه ماندگان (ابن السبیل) نیز ارائه می‌کردند. درآمدهای این فندق‌ها برای انجام این امور از وقف و کمک‌های اعیان و بزرگان تأمین می‌شده است، شاهد این امر گزارشی از ابن زیات است، به نوشته وی در قرن هشتم ابوعلی عمر بن یحیی الزناتی در هنگام قحطی در شهر بجایه فندقی بزرگ را به مبلغ سیصد دینار خرید. سپس نزد بزرگان بجایه رفت و با تک تک آنان درباره کمک به فقرا صحبت کرد و هر یک از آنان، آنچه در توان داشت به او کمک کرد. سپس در خیابان‌های بجایه قدم می‌زد و هرگاه از کنار یک فقیر می‌گذشت، او را به اسکان در فندقش فرا می‌خواند هنگامی که مردم فقیر در فندق جمع شدند، برای آنان لباس و آذوقه فراهم کرد و آنان به مدت یک سال در آنجا ماندند تا قحطی برطرف شد. (ابن زیات، ۱۴۲۷: ۳۵۸؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۶۸، ج ۴، ص ۲۰۲؛ ابن جبیر، ۱۹۰۷: ۹۳-۹۲)

اقامت در فندق‌ها برای تاجران و مسافران معمولاً بیش از چند هفته نبود، اما برخی برای سالها در یک فندق اقامت داشتند نه برای تجارت بلکه برای تحصیل علم، نمونه این افراد ابو بکر محمد بن احمد بن طاهر الانصاری الاشیبلی معروف به «الخدب» متوفی ۵۸۰ بود که در مصر به مدت ۱۴ سال برای کسب علم در فندقی اقامت داشت. (مقریزی، ۱۴۲۷، ج ۵: ۱۰۴-۱۰۳؛ سیوطی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۵۸۴) در مواردی نیز یک فندق برای مدتی هرچند کوتاه به مدرسه‌ای تبدیل می‌شد که طالبان علم برای بهره بردن از محضر عالمی که در آن فندق اقامت داشت بدانجا می‌رفتند؛ چنانکه زمانیکه ابن دَبَاج متوفی ۳۱۷ به قیروان رفت و در فندق ابن خیرون اقامت داشت اهالی علم و دانش قیروان برای دیدن وی به این فندق می‌آمدند (ابن فرضی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۵۳؛ برای نمونه بیشتر نک: ابن زیات، ۱۴۲۷: ۳۱۳) علاوه بر این فندق‌ها گاه اقامتگاه مقامات دولتی برای انجام امور خاص یا برگزاری جلسات محرمانه بود. (برای نمونه نک: صفدی، ۱۴۳۰، ج ۲: ۴۴۷)

نتیجه گیری

سراهای تجاری که در نقاط مختلف جهان اسلام با اسامی متفاوتی همچون خان، قیصریه و فندق خوانده می‌شدند، یکی از ارکان اقتصادی جامعه آن روز بودند؛ یعنی همانطور که بازارها در داخل شهرها مرکزی اقتصادی برای خرید و فروش کالاهای تجاری و عرصه کار پیشه‌وران و صنعتگران مختلف بودند، این سراهای تجاری نیز در خارج و یا داخل شهرها مکانی برای عرضه کالاهای عمده و خارجی به شمار می‌آمدند. با این تفاوت که برخی از این سراها همچون فندق که بیشتر در غرب جهان اسلام رونق داشت علاوه بر سرایی تجاری یک اقامتگاه موقت نیز بود و تاجران مسلمان و اروپاییان با ورود به یک شهر در ابتدا در فندق اقامت می‌کردند و در طول اقامتشان به خرید و فروش کالاهای خود در خود فندق و یا بازارهای شهر می‌پرداختند. هرچند فندق‌ها بیشتر جنبه تجاری و اقامتی داشتند، اما گاه بر اساس شرایط و یا بحرانی که در یک دوره به وجود می‌آمد کارکرد آن متناسب با آن شرایط و بحران تغییر می‌کرد. کارکرد تجاری فندق‌ها و سود حاصل از خرید و فروش اجناس و یا تعرفه‌ای که دولت بر محصولات می‌بست چنان زیاد بود که در دوره‌هایی فندق‌های دولتی ساخته می‌شد تا منابع مالی حاصل از آن فندق مستقیماً برای حکومت باشد. همچنین فندق‌های خصوصی نیز می‌بایست مالیات قابل توجهی را متناسب با درآمد فندقشان به حاکم شهر پرداخت کنند.

منابع

- ابن بطوطه، ابوعبدالله محمد (۱۴۱۷). رحله ابن بطوطه، به کوشش عبد الهادی تازی، ریاض، اکادیمیه المملکه المغربیه.
- ابن حوقل، محمد (۱۹۳۸). صوره الارض، بیروت، دارصادر، ج ۲.
- ابن زیات، یوسف بن یحیی (۱۴۲۷). التشفوف إلى رجال التصوف، قاهره، مکتبه الثقافه الدینییه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴، ج ۱۰.
- ابن فرضی، عبدالله بن محمد (۱۴۲۹). تاریخ علماء الأندلس، تونس، دار الغرب الإسلامی، ج ۲.
- ابن جبیر، محمد بن احمد (۱۹۰۷). رحله ابن جبیر، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵). تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیه من حلها من الامائل او اجتاز بنواحیهها من واردیهها و اهله، بیروت، دارالفکر، ج ۲، ۳۶ و ۵۸.
- ادریسی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۹). نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، بیروت، عالم الکتب، ج ۲.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱). تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۹.

- بدور، مصطفى غازی مصطفى (٢٠١٥-٢٠١٦). التاريخ الاقتصادي للدولة المملوكية، اردن، جامعه يرموك.
بقاعى، ابراهيم بن حسن (١٤٢٢). عنوان الزمان بتراجم الشيوخ و الاقران؛ قاهره، دار الكتب و الوثائق القوميه،
الاداره المركزيه للمراكز العلميه، مركز تحقيق التراث.
- جزنائى، على (١٤١١). جنى زهره الآس فى بناء مدينه فاس، به كوشش عبدالوهاب ابن منصور، رباط، المطبعه
الملكيه.
- زرکشى، محمد (١٩٦٦). تاريخ الدولتين الموحديه و الحفصيه، به كوشش محمد ماضور، تونس، المكتبه
العتيقه.
- سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر (١٤٢٩). تحفه الاديب في نحاء مغنى اللبيب، اردن - عمان، جدارا للكتاب
العالمي، ج ٢.
- شهابى، قتيبه (١٩٩٩). معجم دمشق التاريخى للاماكن و الاحياء و المشيدات و مواقعها و تاريخها كما وردت
فى نصوص المؤرخين، دمشق، منشورات وزاره الثقافه، ج ٣.
- صفدى، خليل بن ابيك (١٤٣٠). اعيان العصر و أعوان النصر، بيروت، دار الكتب العلميه، منشورات محمد علي
بيضون، ج ٢.
- فراهيدى، خليل بن احمد (١٤٠٩). كتاب العين، قم، نشر هجرت، ج ٥.
- لئون افريقي (١٩٨٣). وصف افريقيا، ترجمه محمد حجى و محمد الاخضر، بيروت، دار الغرب الاسلامى، قسم
١ و ٢.
- مارمول كربينال (١٤٠٨-١٤٠٩). افريقيا، ترجمه محمد حجى و ديگران، رباط، دار نشر المعرفه، قسم ١ و ٢.
- مقريزى، احمد بن على (١٤١٨). المواعظ و الإعتبار بذكر الخطط و الآثار، بيروت، دار الكتب العلميه، ج ٣ و
٤.
- مقريزى، احمد بن على (١٤٢٧)، المقفى الكبير، بيروت، دار الغرب الإسلامى، ج ٥.
- ياقوت حموى (١٩٩٥). معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ج ٤.

Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza, edited by Moshe
Gil(1979) Leiden: E.J.BRILL.

Scharabi, Mohamed(1985). Der Bazar: das Traditionelle Stadtzentrum in Nahen Osten
Und Seins Handelseinrichtungen, Tubingen: Verlag Ernst Wasmuth.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال پنجم / شماره هفدهم / پاییز ۱۴۰۲



10.22034/icrs.2023.188649

بررسی منهج فکری مسلمانان از منظر علی سامی النشار

احمدعلی واحدی زاده / قاسم جوادی^۲

(۱۲۷-۱۰۹)

چکیده

علی سامی النشار دانشمند مصری و از شخصیت‌های مهم اشاعره معاصر، منهج فکری مسلمانان را به قرآن و سنت برمی‌گرداند. از نظر او حقایق قرآن همه نواحی اندیشه اسلامی، اعم از تجربی و نظری را در برمی‌گیرد؛ به همین دلیل دانشمندان سده‌های نخست اسلامی دارای منهج فکری مستقل بودند و اندیشه‌های بیگانه به‌خصوص منطق و فلسفه یونان را نپذیرفتند. هدف این تحقیق بررسی منهج فکری مسلمانان با روش توصیفی تحلیلی از منظر سامی النشار و چستی منهج فکری مسلمانان از منظر او، مسئله تحقیق است. دیدگاه آرمان‌گرایانه النشار نسبت به تاریخ اندیشه اسلامی، به معنای قرائت سلفی‌گرایانه از آموزه‌ها و تاریخ اندیشه اسلامی نیست. به باور ایشان پایه‌گذار منطق استقرایی دانشمندان مسلمان بودند که علوم تجربی در بستر آن شکل گرفته است؛ اما غربی‌ها با نقض اصول علمی، آن را به نام خود ثبت کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که سخنان النشار درباره پایه‌گذاری منهج فکری و منطق استقرایی به‌وسیله دانشمندان مسلمان و مخالفتشان با اندیشه و علوم بیگانه، به‌دور از واقع نبوده و منابع آن را تأیید می‌کند.

واژه‌های کلیدی: سامی النشار، منهج فکری مسلمانان، علوم اسلامی، تاریخ اندیشه اسلامی، تجربه‌گرایی، منطق استقرایی.

۱. دکتری جریان‌های کلامی معاصر، مدرسه حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران.

ahmadalivahedi@gmail.com

۲. استادیار مدرسه حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

javadi608@yahoo.com

مقدمه

علی سامی النشار دانشمند مصری و از متفکران بزرگ مسلمان در قرن بیستم میلادی محسوب می‌شود. دین اسلام و تاریخ اندیشه اسلامی برای او، حائز اهمیت خاص است. از این رو با برجسته‌سازی عناصر تاریخ اندیشه اسلامی، از جمله منهج فکری مسلمانان و بیگانه‌ستیزی در حوزه اندیشه، دانشمندان معاصر اسلامی را به الگوگیری از روش عالمان گذشته فرامی‌خواند. به باور وی، دانشمندان مسلمان در گذشته علمی گوناگون را وضع کردند و در حوزه منطق و فلسفه از منهجی مستقل برخوردار بودند. همچنین در حوزه علوم تجربی نسبت به سایر ملت‌ها پیشگام بودند و غربی‌ها در این زمینه، پیرو دانشمندان مسلمان به شمار می‌روند. النشار معتقد است که منهج فکری مستقل و اندیشه اصیل مسلمانان مبتنی بر قرآن و سنت بوده و بر این اساس در عصر حاضر نیز بعثت حقیقی برای روح اسلام و امت اسلامی، بازگشت به منهج فکری نامبرده است. بر پایه ادعای ایشان، سؤالات ذیل قابل طرح است: مراد سامی النشار از اصالت اندیشه اسلامی چیست؟ منهج فکری مورد تأکید او به چه معنی است؟ خاستگاه یا ریشه منهج فکری نامبرده به کجا برمی‌گردد؟ منطق استقرایی-تجربی موردنظر او از چه روش و شاخصه‌هایی برخوردار است؟ اینک پس از نگاهی مختصر به زندگی علمی النشار، سؤالات فوق را از منظر او بررسی خواهیم کرد.

۱. معرفی علی سامی النشار

علی سامی النشار متفکر شافعی-اشعری و اهل مصر (۱۹۱۷ - ۱۹۸۰ م) در قاهره متولد شد. وی دوره‌های ابتدایی، متوسطه و دبیرستان را در دمياط (شهر آبی‌اش) گذراند و برای ادامه تحصیل وارد جامعه قاهره شد. از لالاند^۱ و کورایه می‌توان به استادان او نام برد که هر دو جزو مستشرقانند؛ اما استاد موردعلاقه نشار، شیخ مصطفی عبدالرازق بوده است. چنان‌که شیخ در مقدمه کتاب «صون المنطق»، از او نقل قول کرده که تا حدودی رابطه نزدیک و صمیمانه استاد و شاگرد را نشان می‌دهد: «سامی النشار دوست و شاگرد و نزدیک‌ترین فرد، نسبت به من است». دکتر النشار پایان‌نامه ماستری خود را با عنوان

۱. آندره لالاند «André Lalande» (۱۹۶۳-۱۸۶۷ م)، فیلسوف معاصر فرانسوی است. (ر. ک: لالاند، آندره، موسوعه لالاند الفلسفیه، ج ۱، ص ۱۶)

«مناهج البحث عند مفکری الإسلام...» که نقد متفکران مسلمانان بر منطق ارسطو است، با راهنمایی شیخ مصطفی عبدالرازق نوشت و اکنون رساله یاد شده با عنوان کتاب «مناهج البحث عند مفکری الإسلام» چاپ شده است. نشر دوره دکتری خود را در دانشگاه کامبریج در رشته فلسفه به پایان رسانید و رساله دکتری خود را با عنوان «ابوالحسن الششتري؛ الصوفي الاندلسي»، با راهنمایی آربری^۱ در ۱۹۴۸ نوشت. النشار در فقه پیرو شافعی، در اصول اشعری مسلک بوده و گرایش به تصوف نیز در آثار او به چشم می‌خورد؛ اما آنچه در آثار وی بیشتر ظهور دارد، وفاداری به مکتب اشاعره است. به دلیل حمایت‌های او از این مکتب در برابر گروه‌های الحادی، غرب‌گرا و سلفی‌گرا، برخی از او به «رئیس اشاعره در عصر جدید» می‌دانند.^۲ رشته و تخصص آکادمیک دکتر نشر فلسفه اسلامی بوده است، اما وی علاوه بر فلسفه اسلامی در علم کلام، منطق و تصوف و مذاهب اسلامی نیز دارای تبحر خاصی بوده و آثاری در قالب کتاب و مقالات علمی در این زمینه‌ها تألیف کرده که برخی از کتاب‌های وی از این قرار است:

نشأ الفكر الفلسفي في الإسلام، مناهج البحث عند مفکری الإسلام و اکتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، المنطق الصوري منذ ارسطو حتى عصورنا الحاضرة، نشأة الدين: النظريات التطورية و المؤلّهه، شهداء الإسلام في عهد النبوة. (سامی النشار، علی، ۱۹۸۴ م، ۲۵)

دکتر نشر علاوه بر تألیف، در حوزه تدریس و کارهای اجرایی نیز کارنامه درخشانی دارد. برخی از فعالیت‌های او عبارتند از:

۱. مدیریت «معهد دراسات الإسلامی». وی در این دوره به احیای میراث اندلس پرداخته و از بنیان‌گذاران «مجله المهعد» به شمار می‌رود؛ ۲. عضویت و تدریس در جامعه اسکندریه؛ ۳. تدریس و پژوهش به مدت پنج سال در دانشگاه‌های عراق به عنوان استاد مهمان؛ ۴. عضویت و تدریس در «دانشگاه اسکندریه»؛ ۵. تدریس و پژوهش در «دانشگاه ام درمان الإسلامیة» در سودان؛ ۶. تدریس و مشاوره فرهنگی در استرالیا به

۱. آرتور جان آربری، «Arthur John Arberry» (۱۹۰۵-۱۹۶۹ م) مستشرق و خاورشناس بریتانیایی. (ر. ک: آربری، آرتورجان، خدمت و خیانت مترجمان قرآن، ص ۷)

۲. برخی از علی سامی النشار با عناوین زیر نام برده است: «أحد كبار المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين» و «رئیس الاشاعرة في عصر الحديث». (رک: الموسوعة الحرة، ذیل واژه الدكتور علی السامی النشار)

مدت سه سال؛ ۷. تدریس فلسفه اسلامی در «جامعه محمد الخامس» در کشور مغرب. (سامی النشار، بی تا: ۲۳۷)

۲. علوم و اندیشه اسلامی از دیدگاه النشار

نگاه النشار به گذشته مسلمانان خوشبینانه است و به باور وی، مسلمانان سده‌های نخست علوم گوناگونی با اصالت اسلامی پدید آوردند. از این میان می‌توان به فلسفه، تصوف، علم کلام، اصول فقه، علم الاجتماع و علم نحو اشاره کرد. علمی که به وسیله دانشمندان مسلمان وضع شد و در گستره فرهنگی اسلامی رشد و نمو یافت. برای نمونه وی معتقد است که درباره فلسفه اسلامی دو دیدگاه وجود دارد:

۱. برخی فلسفه اسلامی را فلسفه کندی، فارابی، ابن سینا و ابن باجه می‌پندارند. از نظر این گروه، فیلسوفان نامبرده، فلاسفه اسلامی اند و این‌ها تلاش می‌کنند تا میان آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، با فلسفه یونانی و هندی، تطابق ایجاد کنند. ۲. بعضی دیگر در پی تبیین فلسفه اسلامی اند و می‌کوشند مواردی را برجسته کنند که دستاورد مسلمانان به شمار می‌روند و از آن‌سو، فراگرفتن فلسفه یونان را نیز انکار نمی‌کنند. با وجود این، گروه‌های نامبرده فلسفه اسلامی را بر سبیل فلسفه یونان انگاشته و بر این باورند که علوم، اعم از فلسفی و غیر فلسفی در عصر نهضت ترجمه از یونان وارد جهان اسلام شده است. در برابر دیدگاه فوق، در دهه چهل قرن حاضر، مصطفی عبدالرازق، استاد دانشگاه قاهره، نظریه جدیدی مطرح کرد که بر اساس آن، ابداع عقل فلسفی یا خاستگاه اندیشه اسلامی که بر پایه اصالت و ابتکار استوار است، قبل از ورود فلسفه یونان، به آثار متفکران مسلمان برمی‌گردد. بدین ترتیب نظریه مذکور در مراکز علمی طرفدارانی پیدا کرد؛ نخست در حوزه علم کلام و اصول فقه مطرح بود، سپس به مرور زمان در دیگر حوزه‌ها نیز گسترش یافت. گفتنی است، سامی النشار نیز متأثر از دیدگاه مصطفی عبدالرازق، به اصالت فلسفه و علوم اسلامی معتقد است، با این تفاوت که وی این اصالت را به قبل از کندی، فارابی و... برمی‌گرداند و آن‌ها را شارح بیش نمی‌داند؛ اما عبدالرازق فلسفه آن‌ها را نیز عاری از اصالت و ابتکار نمی‌داند. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۸)

۳. خاستگاه فکری مسلمانان از دیدگاه النشار

النشار مخالف گفتمان غالب است؛ گفتمانی که مسلمانان را از حیث منهج فکری، متأثر از منهج یونان به خصوص متأثر از منطق و فلسفه یونان می‌داند. از نظر وی مسلمانان در گذشته از اندیشه و منهج فکری مستقل مبتنی بر قرآن و سنت برخوردار بودند، نه علوم یونان و منطق ارسطاطالیس که مُثَلِّ تفکر و مُعَبِّر اندیشه یونان به شمار می‌رود. (سامی النشار، ۱۹۸۴: ۷) النشار می‌پرسد که فلسفه چگونه برای نخستین بار در یونان ظهور کرد و سایر ملت‌ها از آن بی‌بهره بودند؟ آیا تنها ملت یونان استادان اندیشه انسانی و دوستدار آن به شمار می‌رفتند؟ در صورتی که به گواه تاریخ، این استادان اندیشه انسانی، بهره‌ای از مفهوم وحی و شناختی از نعمت وحی و نظریه دینی نداشتند. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۲۹)

دکتر نشار با ایجاد سه‌گانه یونان، سنت یهودی - مسیحی و اسلام بر این باور است که دین یونان، دینی پیچیده، اسطوره‌ای و بیمارگونه بوده است. عمده دلیل آن، شاید این بوده که ابنای یونان فلسفه و علم را گرفته، از دین محروم شدند؛ ابنای اسحاق دین را گرفتند از فلسفه و علم بی‌بهره شدند؛ اما ابنای اسماعیل به دو سلاح دین و علم مجهز بودند. اکنون نیز برای بهبود زندگی و سعادت آدمی به‌طور توأمان از آن دو کمک می‌گیرند؛ یعنی از دین در امور معنوی کمک می‌گیرند و از علم و حکمت برای تبیین نظریه‌های علمی و تجربی. به باور وی از ابتدای مواجهه صحابه رسول خدا (ص) با قرآن، این کتاب برای آنان تنها کتاب مواظ اخلاقی یا تاریخی محسوب نمی‌شد، بلکه از ابتدای عالم هستی تا انتهای آن را در برمی‌گرفت و مسلمانان می‌باید در اصول تفکرشان به آن تمسک بسته و با دید اطمینان به همه احکام آن می‌نگریستند. البته در کنار قرآن، سنت پیامبر (ص) قرار داشت که از حیث بنیه قرار گرفتن برای اندیشه و عمل مسلمانان در تراز قرآن قرار داشت و کمک‌یار آن به شمار می‌رفت.

به باور سامی النشار خطا است اگر قرآن عاری از دیدگاه‌های هستی‌شناسانه و فلسفی تلقی شود؛ چرا که قرآن آشکارا از وحدت خالقیت و فاعلیت خداوند در برابر اندیشه یونان سخن گفته و نظریه خلقت را مطرح کرد که بر پایه آن خداوند هستی را از «لاشئ» خلق کرده است. به‌واقع این نگاه قرآن به هستی، نخست حدود ماده (غیر قدیم بودن ماده) را بیان می‌کند، دوم این که زمان سرمدی نیست، بلکه بدایت و نهایی دارد. بنابراین نظریه یا مذهب فلسفی‌ای متناسب با عقل آدمی از سوی قرآن مغفول نمانده و به باور النشار فلسفه قرآنی دارای صور گوناگون است. از این میان درباره مفهوم هستی و حقایق انسانی در آن بحث شده است. لذا آن عده از مسلمانان که درگیر تفکر فلسفی بودند، تلاش کردند تا فلسفه خود را

به قرآن مستند سازند؛ زیرا حقایق قرآن همه نواحی اندیشه اسلامی، اعم از تجربی و نظری را در برمی گیرد. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۳۴-۳۰)

۴. تأکید النشار بر منهج مستقل مسلمانان

سامی النشار از عبدالله بن مقفع^۱ به عنوان فردی نام می برد که نخستین بار در جهان اسلام از یقینی بودن فلسفه سخن گفت و بر این باور بود که آنچه به حقیقت مطلق می رساند، فلسفه است. بعضی با پیروی از این مقفع به تمجید از فلسفه پرداخته و روش او را در پیش گرفتند که به پیدایی تفکر غنوصی (گنوسیس)، منطق گرایی و ظهور متفلسفه در جهان اسلام منتهی شد. لذا برخی تلاش کردند که همه علوم اسلامی را با فلسفه درآمیزند. چنان که امروزه نیز پیروان ابن مقفع با گرایش های گوناگونی وجود دارند و می توان آن ها را نسخه ها یا صورت های ناخالص او تلقی کرد. با این حال، بعض دانشمندان مسلمان از این گونه کوشش های خصمانه غافل نبودند و در برابر آن، منهج^۲ متناسب با اقتضای زمانه بنا نهادند؛ منهجی که از ابتدا بر پایه قرآن و سنت استوار بود و مَعْبَر روح اسلام حقیقی به حساب می آمد. اکنون نیز بعثت حقیقی برای روح اسلام و امت اسلامی بی گمان بازگشت کامل به این منهج است؛ زیرا جوهره و بُن مایه منهج فکری مذکور، تمسک به قرآن و سنت و بازگشت به اصول و قوانین آن ها است. چنان که در سده های نخست اسلام، منطق ارسطو با مخالفت و انتقادات تند دانشمندان مسلمان روبه رو شد و دانشمندان فوق، منطق جدیدی به نام منطق استقرایی یا منهج استقرایی بنیان گذاشتند. در صورتی که تفکر غالب و حاکم نزد پژوهشگران شرق و اروپا این بوده که منطق ارسطو با آغاز نهضت ترجمه وارد جهان اسلام شد و مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت. النشار از این امر اظهار تأسف می کند که بعضی از پژوهشگران مسلمان نیز هماهنگ با تفکر غالب، منهج اسلامی را در کلیات و تفصیلات آن برگرفته از منطق ارسطو معرفی می کنند. در صورتی که منطق نامبرده اختصاص به فلسفه و اندیشه

۱. عبدالله، معروف به ابْنِ مُقَفَّع، (۱۰۴-۱۴۲ هـ)، نویسنده و مترجم ایرانی که با کنیه «أبی محمد» نیز مشهور بوده است. برخی منابع از او به یکی از برجسته ترین نمایندگان تفکر علمی در سده دوم هجری یاد کرده، ترجمه کتابهای زیر را به او نسبت داده است: کلیله و دمنه، تاجنامه انوشیروان، آیین بزرگی، المنطق، نامه تنسر، اشاره کرد. (ر.ک: ابن مقفع، عبدالله، المنطق، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، ص ۱۳)

۲. «منهج» واژه عربی است و به معنای روش، شیوه و طریقه به کار رفته است. آنچه از خلال سخنان دکتر نشار به دست می آید مراد وی از واژه منهج، روش است که اهل فن، آن را این گونه تعریف کرده اند: «مجموعه شیوه ها، قواعد و تکنیک که برای شناخت حقیقت و

یونان دارد و می‌توان آن را دقیق‌ترین تعبیر از روح و نظریات دانشمندان یونان به هستی‌شمرد که منهج اسلامی از حیث نظری و در حوزه فیزیک و متافیزیک با آن از اساس مخالف است. (سامی النشار، ۱۹۸۴: ۱۰)

از سوی دیگر میان مسلمانان مباحث عملی قبل از مباحث نظری مطرح بوده است. به همین علت، روش مباحث اسلامی پیش از عالمان اصول دین، نزد عالمان اصول فقه قابل‌پیگیری است و تکوین منطق اسلامی ریشه در کوشش‌های آن‌ها دارد. به تعبیر دیگر، اعتبار یا جایگاه علم اصول فقه نسبت به علم فقه بسان اعتبار منطق نسبت به فلسفه است. چنان‌که بعضی از آن‌ها این‌گونه تعبیر کرده‌اند: «هو(علم اصول فقه) قانون عاصم لذهن الفقیه من الخطأ فی الاستدلال علی الأحكام». (سامی النشار، ۱۹۸۴: ۷۹)

بر پایه گزارش سامی النشار، تاریخ پیدایش منهج اصولی به پیش از عصر شافعی به شخصیت‌های حنفی و حتی به دوره صحابه و فقهای هم‌عصر آن‌ها برمی‌گردد. مثلاً مفاهیمی چون خاص و عام، قیاس و علت که غایت و هدف علمای اصول بوده، در عصر پیامبر (ص) رواج داشته است. برخی گفته‌اند، مفاهیم خاص و عام را ابن عباس وضع کرده است. از سویی، مباحث اصولی حالت ایستایی نداشته و در گستره تاریخ اندیشه اسلامی، تطور یافته و مباحثی نیز به دامنه آن افزوده شده است که سرچشمه این امر به مدرسه قیاسی عراق برمی‌گردد. با این حال عده‌ای با خطای فاحش، تطور علم اصول را به عوامل خارجی نسبت داده‌اند. درحالی‌که منهج فوق، محصول مدرسه حنفی است و بزرگان آن، اصول را بر فروع استوار کردند؛ اما اقامه فروع بر اصول محصول تلاش‌های شافعی است؛ زیرا وقتی منهج یادشده به شافعی رسید، وی آن را به کمال رساند و از این حیث او در نظم‌بخشی اصول فقه، نقش برجسته‌ای داشته است. (سامی النشار، ۱۹۸۴: ۸۳)

طبق برداشت النشار، تطوّر حقیقی علم اصول با تأثیرپذیری از حرکت فکری جدید آغاز شد که متکلمان، آغازگر آن بودند و دانشمندان بسیاری در آن نقش داشتند که در یک تقسیم‌بندی کلی آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ اصولیان فقیه و اصولیان متکلم.

دوری از خطا به‌کار می‌رود». هر علمی روش خاص دارد. روش‌های معرفتی عبارتند از: روش تاریخی، روش نقلی، روش فلسفی، روش شهودی و روش تجربی. (ر.ک: ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۱، ص ۲۴)

گروه نخست با امتزاج علم اصول با فقه به تفریع مسائل جزئی با ذکر مثال و شواهد مبادرت ورزیدند. مُمثّل این گروه، فقیهان حنفی بودند که با بررسی آثار آنان که شرح زرکشی^۱ آخرین آن‌ها است، کوچک‌ترین نشانه‌ای از تأثیرپذیری منطق ارسطو در آن دیده نمی‌شود.

دسته دوم، متکلمان امت یا بزرگان اشاعره و معتزله بودند. در این گروه، استدلال‌ها بیشتر عقلانی و برهان‌ها نظری است و قواعد عامه فقهی در آن دیده نمی‌شود. از دید النشار، درباره علم کلام و علم اصول کتابی از معتزله در دسترس نیست؛ اما جوهر اصول معتزله بر اساس آرای ابوهاشم جبایی مُشعر بر آن است که بر پایه روش اهل جدل و نظریه‌پردازان مسلمان استوار بوده است، نه بر پایه منطق ارسطویی. بزرگان اشاعره نیز اصولشان بر احتراز از منطق ارسطویی بوده و این امر در آرای ابوبکر باقلانی که مخالف میراث یونان بود، مشهود است. امام الحرمین جوینی نیز مخالف منطق یونان بوده است؛ اما در مواردی تأثیرپذیری او از منطق مذکور آشکار است تا جایی که وی راه را برای محمد غزالی هموار کرد که او برای تلفیق علم اصول با منطق یونان بسیار کوشید و در این زمینه به اندازه‌ای افراط کرد که به کارگیری منطق نامبرده را جزو شرایط اجتهاد و فراگرفتن آن را برای مسلمانان واجب کفایی شمرد که این مسئله موجب اعتراض فقها شد. از نظر النشار مسلمانان پیش از شافعی و بعد از وی تا قرن پنجم هجری، از روش خاص و منطق مستقل برخوردار بودند؛ اما در قرن پنجم هجری، منطق ارسطو وارد علوم اسلامی شد. (سامی النشار، ۱۹۸۴: ۹۳-۸۹)

۵. مسلمانان پایه‌گذار منطق استقرایی - تجربی

سامی النشار سیطره انسان بر طبیعت و ابداعات عملی او را جزو خواسته‌های قرآن شمرده و رویکرد قیاسی صحابه را بر پایه آن تحلیل می‌کند. به باور وی، روش قیاسی هرچند خطرناک‌ترین تفکر در تاریخ اندیشه انسانی به شمار می‌آید؛ اما این روش قیاسی از نوع قیاس ارسطویی نیست و یک روش تجربی مستقل محسوب می‌شود. النشار ضمن تبیین این مدعا، تأکید می‌کند که عقل آدمی بدون منهج، بهره‌ای از تفکر و استدلال ندارد و حرکت و تفکر عقلانی انسان بر پایه منهج استوار است. از این رو داشتن منهج، اختصاص به گروهی خاص ندارد و هر فردی بر اساس منهج موافق خود، حرکت را آغاز می‌کند. به‌طورکلی منهج به تلقایی (ناخودآگاه) و ادراکی (آگاهانه) تقسیم‌پذیر است. منهج تلقایی به روشی

۱. بدرالدین محمد زرکشی (۷۴۵-۷۹۴ ق)، فقیه شافعی مذهب، محدث و کاتب مصری که در سده هشتم هجری می‌زیسته است. (ر. ک: زرکلی، خیرالدین، الاعلام، ذیل واژه زرکشی)

اطلاق می‌شود که هر عقل سلیم بدون شناخت از قواعد استدلال به حقیقت پی می‌برد. این منهج مقدمه‌ای برای رسیدن به منهج ادراکی و تأملی است. به بیان دیگر، آدمی از منهج تلقایی (ناخودآگاه) به منهج ادراکی منتقل می‌شود. سپس به وسیله آن پدیده‌ها را تجزیه و تحلیل می‌کند. النشار معتقد است که بر اساس این تعریف، نمی‌توان این منهج را منحصر به ملت یونان دانست؛ زیرا دیگر ملت‌ها نیز در علوم تجربی، ریاضی و... از مباحثی عمیق و نظریات دقیق برخوردار بوده‌اند. برای مثال، در زمینه منهج تجربی، قوم عرب نسبت به سایر ملت‌ها از جمله نسبت به یونانی‌ها پیشگام بوده است؛ زیرا روح و تمدن یونان با منهج تجربی از اساس بیگانه بوده و ارسطو نگاهی تحقیرآمیزی به آن داشته است. چنان‌که وی گفته است: «رأی و نظر از آن آقایان است و تجربه، ویژه بردگان». با این حال، می‌بینیم که منهج تجربی، بیانگر و معتبر روح تمدن اروپای جدید به شمار می‌رود و اندرینه لال‌اند مورخ علم تجربی معاصر غرب، مناهیح را به انواع زیر تقسیم کرده است: منهج استدلالی، استقرایی، استردادی و جدلی. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۳۶)

به نظر النشار منهج اول و دوم (استدلالی و استقرایی) همواره مورد منازعه فرهنگ‌ها بوده که گاهی یکی مقبول و دیگری متروک و گاهی بالعکس بوده است. منهج استقرایی، روش تمدن اروپای جدید و از ممیزات آن محسوب می‌شود و دانشمندان جدید اروپا بر پایه آن سیر کرده‌اند. لذا دنیای امروزه اروپا، محصول روش یاد شده است. سومین منهج، منهج استردادی است. گفتنی است مسلمانان بر پایه دقت‌های علمی با علم مصطلح الحدیث آشنا بودند و احادیث را از حیث درایت و روایت با آن محک می‌زدند. گاهی هم از آن، به منهج مباحث تاریخی حدیث یاد کرده‌اند. چنان‌که اکنون نیز بعضی دانشمندان غرب از این روش استفاده می‌کنند؛ اما مسلمانان با این روش علمی از قبل آشنا بودند و این روش جزو ابتکاراتشان به شمار می‌رفت. منهج چهارم جدلی است. اصول این روش نیز در کتاب‌های آداب بحث، مناظره و جدل، قابل‌پیگیری است و از جهاتی شباهت به منهج حدیثی دارد؛ اما در این اواخر رو به فراموشی است. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۳۷)

النشار معتقد است که بسیاری از مناهیح فوق از عالم اسلام وارده اروپا شده و اسپانیا معبری بزرگ برای انتقال مناهیح فوق به فرانسه بوده است. در شهر طلیطله^۱ نخستین مدرسه برای ترجمه فلسفه و دیگر

۱. طلیطله/ تولدو، شهری است در ۶۰ کیلومتری جنوب غربی مادرید (پایتخت اسپانیا). (ر. ک: نعنعی، عبدالمجید، الإسلام فی طلیطله، ص ۴۵؛ زرگر، محمدامین، احمدی، فاطمه‌جان، «زمینه‌های اقتصادی جنبشهای اجتماعی در طلیطله عصر امویان»، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش: ۲۶، ص ۲۵)

علوم عربی پایه‌گذاری شد که می‌توان از آن به معبری بزرگ انتقال میراث علمی عرب به اروپا نام برد. بدین ترتیب علم عربی به دانشگاه‌های فرانسه و دانشگاه پاریس راه یافت. جزیره سیسیل^۱ گذرگاه دیگری برای انتقال علم عربی به اروپا محسوب می‌شد. چنان‌که راجر بیکن^۲ به اهمیت و جایگاه علم عربی اشاره کرده و خود از طرفداران آن بوده است و فرانسیس بیکن^۳ دانشمند تجربی معاصر غرب به شدت تحت تأثیر آثار او قرار دارد. همچنین در آثار جان استوارت میل^۴ نیز منهج فکری مسلمانان قابل‌پیگیری است؛ اما وی از ذکر منابع آن امتناع کرده است. از نظر النشار اروپایی‌ها چه بر فضل و تقدم صاحبان منهج نامبرده اذعان و چه آن را انکار کنند، متفکران مسلمان پایه‌گذار دنیای جدید و استادان انسانیت در شکل‌گیری تمدن جدید به شمار می‌روند. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۵)

سامی النشار ضمن اظهار تأسف یادآور می‌شود که برخی از نویسندگان مسلمان با پیروی از نویسندگان غرب و هم‌صدا با آن‌ها از سیطره کامل منطق ارسطو بر فلاسفه مسلمان، متکلمان و فقیهان سخن گفته‌اند. از این میان از «ابراهیم بیومی مدکور»^۵ نام می‌برد که وقتی او در پاریس مشغول نگارش رساله‌اش با عنوان «اثرگذاری منطق ارسطو در عالم اسلام» بود، مدرسه جدید اسلامی در دانشگاه الأزهر مصر، شکل گرفت و با روش تحلیلی در حال بررسی تفکر اسلامی و مصادر حقیقی آن بود. سپس وی به کتاب «مناهج البحث عند مفکرى الإسلام» اشاره می‌کند که در آن با براهین اثبات شده است که متفکران مسلمان نه تنها منطق ارسطو را نپذیرفتند، بلکه منطق استقرایی را پایه‌گذاری کردند. چنان‌که راجر بیکن، به این مسئله اشاره کرده است. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۳۸)

۱. سیسیل جزیره‌ای است در جنوب شبه جزیره ایتالیا و در مرکز دریای مدیترانه. این جزیره را تنگه باریک بنام «تنگه سینا» از شبه جزیره ایتالیا جدا می‌کند. مساحت جزیره نامبرده ۲۵ هزار کیلومتر مربع است. (ر. ک: وب‌سایت دانشنامه جهان اسلام)
۲. راجر بیکن «Roger Bacon»، (۱۲۱۴-۱۲۹۲ م) دانشمند انگلیسی که در تاریخ تفکر غرب به‌مثابه یکی از پیشروان علم تجربی شناخته می‌شود. وی در دانشگاه آکسفورد در حوزه زبان شناختی، معنا شناختی، ریاضیات و علوم تجربی تدریس می‌کرده. (ر. ک: هنری، توماس، بزرگان فلسفه، مترجم: بدره‌ای، فریدون، ص ۱۲۸)
۳. فرانسیس بیکن «Francis Bacon»، (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) فیلسوف، سیاستمدار، حقوق‌دان و نویسنده انگلیسی که بسیاری او را از چهره‌های مهم تحول فکری در قرون وسطی و از بانیان انقلاب علمی غرب، شمرده‌اند. (ر. ک: هنری، توماس، بزرگان فلسفه، مترجم: بدره‌ای، فریدون، ص ۱۲۹)
۴. جان استوارت میل «John Stuart Mill» فیلسوف و متفکر بزرگ بریتانیایی که در ۲۰ مه ۱۸۰۶ م در لندن متولد شد و در ۸ مه ۱۸۷۳ م در آوینیون فرانسه درگذشت. وی در حوزه فلسفه، پیرو مکتب اصالت تجربه بود و در عرصه‌های اخلاق، منطق و اقتصاد نیز آثاری دارد. (ر. ک: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از بنیام تا راسل)، ج ۸، مترجم: خر مشاهی، بهاء‌الدین، ص ۴۱؛ هنری، توماس، بزرگان فلسفه، مترجم: بدره‌ای، فریدون، ص ۴۰۳).
۵. ابراهیم بیومی مدکور (۱۹۰۲-۱۹۹۶ م)، دانشمند مصری، زبان‌شناس، فیلسوف، استاد دانشگاه، مصلح اجتماعی و سیاسی و رئیس اکادمی زبان عربی قاهره. (ر. ک: مدکور، ابراهیم بیومی، فی‌الفلسفیه الاسلامیه منهج و تطبیقه، ص ۲۱).

النشار که روش تجربه‌گرایی را از ابداعات دانشمندان مسلمان و مورد تأیید قرآن و سنت می‌داند، از تاریخ‌نگاران منطق و فلسفه غرب و مستشرقان به علت نادیده گرفتن اخلاق علمی و ثبت این روش به نام خود، به شدت انتقاد می‌کند. به نظر النشار بعضی از عناصر منهج استقرایی - تجربی به شرح زیر است:

۱-۵. تعریف

طبق نظریه ارسطو هر شیء ذات و ذاتیاتی دارد که بر اساس آن شناخته می‌شود و به روایت النشار مسلمانان با این نظریه مخالفت کردند. نخست این‌که تعریف، چیزی نیست جز تفسیر لفظ و ذکر صفت محدود. دوم این‌که تعریف با ذکر خواص لازمه به دست می‌آید و نیازی به ذکر صفات ذاتی مشترک بین چند چیز نیست و اساساً نمی‌توان پذیرفت که شیء ذاتیاتی دارد چه رسد که با آن‌ها شناخته شود. النشار در این باره معتقد است که تأکید مسلمانان بر خواص در حدّ همان چیزی است که مورد قبول منطق استقرایی جدید است؛ زیرا این منطق کاملاً مبتنی بر خواص اشیا است و به جای این‌که ماهیت ثابت و ذاتیات اشیا را بررسی کند، عوارض و اوصاف ظاهری آن‌ها را مطالعه کرده و راه علم را هموار می‌کند. همچنین وی بر این باور است که مسلمانان پیش از جان استوارت میل و دیگر تجربه‌گرایان به معنای امروزی، جزو اسم‌گرایان، حس‌گرایان و تجربه‌گرایان به شمار می‌رفتند. (فیروز‌جاهی، ۱۳۸۴: ۸۸؛ سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۰)

۲-۵. قضیه

در بحث قضیه النشار مدعی است که عالمان مسلمان قضیه کلیه را انکار کردند. در صورتی که قضیه کلیه در منطق ارسطو به‌ویژه در بحث برهان، نقش اساسی دارد. اشکال وی در مورد کاربرد قضیه کلی آن است که در برهان، علم به مقدمات مفروض است و از علم به مقدمات، علم به نتیجه به دست می‌آید. به این جهت که یکی از مقدمات برهان، کلی است. از لازمه این امر آن است که مُستدل به این مقدمه و کلیت و عموم کلی، آگاه باشد و چون حکم این قضیه را به نحو کلی و عموم می‌داند. لذا به اندراج مصادیق موضوع حکم تحت حکم نیز علم دارد. بنابراین دیگر نیازی نیست که آن مقدمه با مقدمه دیگر ضمیمه شود تا مطلوب به دست آید و حکم را به فرد یا افراد مورد نظر تسری دهد. به بیان دیگر اگر به مقدمات علم داریم، علم به نتیجه نیز در همان علم به مقدمه کلی نهفته است و تشکیل استدلال و استنتاج نتیجه، تحصیل حاصل است. اگر مقدمات غیر معلومند، به مقدمات دیگر نیازمند است تا معلوم شوند. در این صورت یا تحصیل حاصل پیش می‌آید یا دور و تسلسل. از این‌رو به نظر النشار تنها قضیه مورد پذیرش متفکران مسلمان، قضیه جزئی است. آن هم قضیه جزئی‌ای که رابطه بین محسوسات

و افراد جزئی را بیان می‌کند و هرگز بین افراد یا مشخصات آنان، رابطه ضروری، کلی و مطلق که مختص و وجه امتیاز قضیه کلی باشد، وجود ندارد. وی اضافه می‌کند که تأکید عالمان مسلمان بر قضیه جزئی، همان چیزی است که جان استوارت میل در دوران جدید به آن اشاره کرده است. در منطق جدید (منطق ریاضی)، قضایای کلیه به قضایای شرطیه برگردانده می‌شوند و بر اساس همین ارجاع است که منطق گزاره‌ها شکل می‌گیرد. (فیروز جایی، ۱۳۸۴: ۸۸؛ سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۱-۳۹) گفتنی است که این ادعای النشار، خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً همه دانشمندان مسلمان منکر قضیه کلیه نیستند؛ ثانیاً بر اساس تعریف آنان، در استفاده از قضیه کلیه به مثابه مقدمه، نه تحصیل حاصل پیش می‌آید و نه دور و تسلسل؛ ثالثاً مرحوم مطهری برخلاف النشار، مسائل علوم را از نوع قضایای کلیه برشمرده و معتقد است که قضایای شخصیه در محاورات، فراوان به کار می‌رود؛ اما در حوزه علوم، خیلی کاربرد ندارد. (مطهری، ۱۳۹۲: ۶۰-۵۷)

۵-۳. استدلال

سامی النشار استدلال را از دیگر عناصر منطق تجربی مسلمانان بیان کرده است. به باور وی، قیاس فقهی که روش استدلالی دانشمندان مسلمان است، به روش استقرایی و تجربی منتهی می‌شود. از دیدگاه وی هرچند قیاس مسلمانان همان واژه است که ارسطو از آن استفاده کرده است، ولی این دو قیاس با هم متفاوت است؛ چون قیاس ارسطو حرکت ذهنی‌ای است که عقل در آن به میانجی حد وسط از حکم عام به حکم خاص منتقل می‌شود؛ اما در قیاس مسلمانان که با تحقیق علمی دقیق همراه است، ذهن از یک حالت جزئی به حالت جزئی دیگر منتقل می‌شود، البته به واسطه وجود جامعی که بین آن دو، قرار دارد. از نظر النشار تشابه ظاهری بین قیاس فقهی و تمثیل منطقی موجب شده که بعضی آن دو را یکی تلقی کنند. در صورتی که آن دو از حیث ذات و جوهر باهم متفاوت است. از این میان وی به دو مورد از تفاوت‌های قیاس فقهی و تمثیل منطقی اشاره کرده است: اولاً عالمان مسلمان قیاس فقهی یا قیاس غائب بر شاهد را موصل و مؤدی به یقین می‌دانند؛ اما تمثیل منطقی ارسطو، صرفاً موصل به ظن است؛ ثانیاً اصولیان که از حجیت قیاس فقهی بحث کرده، آن را به یک نوع استقرای علمی دقیق برمی‌گردانند که متکی بر دو قاعده است: یکی قانون علیت (هر معلول، علتی دارد)؛ دیگری اطراد و تشابه در وقوع حوادث؛ یعنی علتی واحد که در شرایط و موارد مشابه، موجود می‌شود و معلول و مشابه یکسان دارد. دکتر نشار سپس ادعا می‌کند که این دو قاعده، همان قوانینی هستند که استقرای علمی بر آن‌ها مبتنی

است. بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که چون قیاس فقهی به استقرای علمی برمی‌گردد، از تمثیل منطقی ارسطو، کاملاً متفاوت است. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۲).

بعضی از نویسندگان مسلمان، تجربه‌گرایی را مخالف مبانی اسلامی شمرده، بر این باورند که تأکید بر استقرا و تجربه به مثابه معیار اندیشه در همه قلمروها و از آن طرف، نفی یا رد عقل به مثابه مُدرک کلیات، به گونه‌ای قداست‌زدایی از هستی محسوب می‌شود. به این دلیل که تجربه تنها در حوزه مادیات کاربرد دارد و سرانجام به قداست‌زدایی از هستی و نفی خدا و وحی منتهی می‌شود؛ زیرا با محدود کردن هستی به محسوسات، دیگر از خدا و به تبع آن از وحی الاهی و ارسال رسل، خبری نخواهد بود. (فیروزجاهی، ۱۳۸۴: ۸۸)

۴-۵. علیّت

النشار بر این باور است که فهم مسلمانان از مفهوم علیّت با فهم ارسطو از آن متفاوت بوده است. در نظریه ارسطو علیّت، رابطه عقلی - ضروری است که عقل از فهم و درک آن عاجز است؛ اما از منظر مسلمانان رابطه ضروری - عقلی میان علت و معلول وجود ندارد و بر علت بودن یک پدیده و معلول بودن پدیده دیگر جز مشاهده توالی یا تعاقب آن‌ها، براهین و شواهدی وجود ندارد. از آن طرف، مشاهده نیز هرگز از رابطه ضروری حکایت نمی‌کند. بنابراین روش بحث مسلمانان درباره علیت را یک روش علمی می‌دانند. چنان‌که بعدها این روش در اندیشه دیوید هیوم^۱ فیلسوف حس‌گرا مشاهده می‌شود. النشار تأکید می‌کند که عالمان مسلمان نظریه علیت ارسطو را نپذیرفته و نظریه عادت را مطرح کردند که نظریه‌ای علمی است؛ زیرا خاستگاه آن، به روح قرآن و سنت برمی‌گردد. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۲-۴۴) بدین ترتیب وی از نظریه عادت این‌گونه تعبیر کرده است:

قرار دادن اسباب صرفاً نشانه‌هایی هستند برای حصول قضا و قدر؛ یعنی حصول مقدرات هنگام وجود اسباب فوق؛ چون عادت بر این جاری شده است. وی از این رویکرد، به راه میان‌جهیمیه و معتزله یاد کرده است که به موجب آن، انسان از مهلکه‌های بسیار رهایی

۱. دیوید هیوم «David Hume» (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) از فیلسوفان عصر روشنگری و اهل اسکاتلند بوده است. وی در حوزه فلسفه به تجربه‌گرایی، شک‌گرایی و طبیعت‌گرایی شهرت دارد. مهم‌ترین و ماندگارترین مسائل مورد پژوهش او، مسئله استقرا در علم منطق بوده است. (ر. ک: مگی، براین، فلاسفه بزرگ؛ آشنایی با فلسفه غرب، مترجم عزت‌الله فولادوند، ص ۲۳۵)

می‌یابد و به همین دلیل نظریه علیت ارسطو مورد پذیرش دانشمندان مسلمان، مخصوصاً

بزرگان اشعری قرار نگرفت. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۳۸۲-۳۶۷-۳۴۴)

براین اساس النشار از فهم متفاوت دانشمندان مسلمان از مقوله علیت سخن می‌گوید. برخلاف نظریه ارسطو، از نگاه آن‌ها بین علت و معلول جز گواهی مشاهده و توالی، رابطه ضروری-عقلی وجود ندارد. النشار از این مقوله به «نظریه عادت» نام برده است. گفتنی است که فهم نظر اشاعره در باب علیت، بدون فهم نظریه عادت، ناممکن می‌نماید و می‌باید روشن شود که انگیزه اشاعره از برجسته‌سازی نظریه فوق چه بوده است. یکی از اصول اعتقادی اشاعره باور به انحصار خالقیت، فاعلیت و تأثیر خداوند متعال است. در نتیجه اکثریت قریب به اتفاق اشاعره ضمن نفی هرگونه اثرگذاری و سببیت از غیر خدا، بر این باورند که همه چیز اثر استقلالی و مستقیم خداوند است و آنچه به ظاهر نوعی علیت را می‌رساند، در واقع علت نیست، بلکه سنت خداوند بر ایجاد مقارن دو پدیده است. برای مثال، سنت خداوند بر این جاری شده است که هرگاه خورشید را بتاباند، همراه آن گرما نیز ایجاد کند و هرگاه آتش را ایجاد کند، همراه آن حرارت و سوختن را نیز بیافریند. آنان از این سنت به نظریه عادت تعبیر می‌کنند و آن را بر خالقیت مطلق خداوند از یک سو و اختیار خداوند در افعال خود از دیگر سو، مبتنی می‌سازند.

(جلالی، ۱۴۰۰: ۶۳)

متکلمان غیر اشعری و فلاسفه اسلامی با نظریه عادت مخالفت کرده‌اند. از این میان می‌توان به شیخ طوسی اشاره کرد که وی در رد نظریه فوق این‌گونه استدلال کرده است:

چنانچه ما به کاری تمایل داشته باشیم و اراده بکنیم که آن را انجام دهیم و مانعی برای تحقق آن نباشد، آن کار محقق خواهد شد. از آن سو، چنانچه اراده و تمایلی برای تحقق آن کار نداشته باشیم، کار مذکور هرگز محقق نمی‌شود. به باور شیخ طوسی، این دلیل برای ابطال نظریه عادت کفایت می‌کند، زیرا چنانچه این نظریه درست باشد، تحقق کار به گزینش خدا وابسته است و جایز است که خداوند عادت را در هم شکند؛ یعنی ما کاری را اراده کنیم، مانعی هم موجود نباشد آن کار، صورت نگیرد یا بالعکس کاری را اراده نکنیم و آن کار محقق شود. بنابراین، با اندک تأمل درمی‌یابیم که اعمال فوق بدون اراده، عمل و با وجود مانع، محقق نمی‌شود. در صورتی که طرفداران نظریه عادت آن را قابل تغییر و شکستن می‌دانند و از آن سو، افعالی که پیش‌تر یادآور شدیم، تغییرناپذیرند. (طوسی، ۱۴۰۶: ۵۱-۵۰)

(طوسی، ۱۳۶۲: ۱۲۹-۱۲۸)

از نظر شیخ طوسی، نظریه عادت مورد تأکید اشاعره، ادعای نادرست بوده که نه با عقل سازگار است و نه عاقلی آن را می‌پذیرد. علاوه بر شخصیت‌های دیگر مذاهب، فخرالدین رازی از بزرگان اشاعره نیز بر مقوله علیت تأکید دارد: «هیچ موجود ممکن که نسبت آن، به وجود و عدم یکسان باشد، از حالت تساوی خارج نمی‌شود، مگر با وجود مرجح و مؤثری». (سبزواری، ۱۳۸۲: ۶۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۲) گفتنی است در نظر فخر رازی علیت به معنای فوق یک اصل بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است؛ به دلیل این‌که ممکن متساوی (ممکن لذاته) هیچ‌یک از دو طرف وجود و عدم برایش ترجیح نمی‌یابد، مگر اینکه مرجحی وجود داشته باشد. به همین علت وی، حصول ترجیح بدون مرجح را مستلزم تناقض و نفی صانع و در نتیجه محال می‌داند. (رازی، ۱۹۹۲: ۲۵؛ همان، ۱۹۸۷، ج ۱: ۱۳۵؛ همان، ۱۹۸۶: ۱۵۲-۱۵۱). می‌توان گفت، فخر رازی متکلم نامدار اشعری از طرفداران نظریه علیت و از منتقدان جدی نظریه عادت به شمار می‌رود. (فارسی نژاد، ۱۳۹۸: ۳)

۶. مخالفت دانشمندان مسلمان با فلسفه یونان

طبق گزارش النشار دانشمندان مسلمان در برابر فلسفه یونان نیز کوتاه نیامدند. وی از متکلمان معتزله و شیعه به نخستین مخالفان فلسفه یونان نام برده است. به باور وی به‌طور کلی نمی‌توان نفوذ فلسفه یونان بر گروه‌های فوق را انکار کرد. با این همه تأثیرپذیری گروه‌های یاد شده از تفکر یونان به اندازه‌ای بوده است که برای مقابله با اندیشه فوق به کار می‌گرفتند. در مرحله بعد، ابوالحسن اشعری، باقلانی و دیگر بزرگان اشاعره با فلسفه مذکور مخالفت کردند. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۱۱۰) از نظر النشار در جهان اسلام جز فلاسفه مشاء، دیگر دانشمندان مسلمان رابطه و میانه‌ای با منطق و فلسفه یونان نداشتند. به همین دلیل، فلاسفه مشاء در زمره فیلسوفان مسلمان قرار نمی‌گیرند؛ زیرا فلسفه آنان، مُعَبَّر و مُمَثَّل روح و فرهنگ یونانی هستند نه مبین روح و فرهنگ اسلامی. بر این اساس از نظر النشار ابن‌سینا را نمی‌توان فیلسوف مسلمان شمرد؛ زیرا کتاب شفای او صرفاً مُمَثَّل روح یونانی است، ولی از آن‌سو، تهافت الفلاسفه غزالی مُمَثَّل روح و فرهنگ اسلامی است و تهافت التهافت ابن رشد که به‌واقع در نقد آن نگارش شده به نوعی خروج بر ضد تفکر اسلامی به حساب می‌آید؛ زیرا این فلسفه نیز از منظر النشار فقط از حیث ظاهر و لفظ، اسلامی می‌نماید؛ اما از حیث محتوا، بیان‌گر روح یونانی بوده و بر مبنای فلسفه یونان نگارش شده است. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۱۶۶)

طبق گزارش النشار درباره فلسفه اسلامی دو دیدگاه وجود دارد: برخی فلسفه اسلامی را فلسفه کندی، فارابی، ابن سینا و ابن باجه می‌دانند. از نظر این گروه، فیلسوفان نامبرده فلاسفه اسلامی‌اند. این گروه می‌کوشند تا میان آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود با فلسفه یونانی و هندی، تطابق ایجاد کنند. بعضی دیگر در پی تبیین فلسفه اسلامی‌اند و می‌کوشند به مواردی اشاره کنند که دستاورد مسلمانان به حساب می‌آید و از آن‌سو، فراگرفتن فلسفه یونان را نیز انکار نمی‌کنند. با وجود این، گروه‌های نامبرده فلسفه اسلامی را بر سبیل فلسفه یونان انگاشته و بر این باورند که علوم اعم از فلسفی و غیر فلسفی در عصر نهضت ترجمه از یونان وارد جهان اسلام شده است. در برابر دیدگاه فوق، در دهه چهل قرن حاضر، مصطفی عبدالرازق، استاد دانشگاه قاهره، نظریه جدیدی مطرح کرد که بر اساس آن، ابداع عقل فلسفی به قبل از ورود فلسفه یونان به آثار متفکران مسلمان بازمی‌گردد. بدین ترتیب نظریه مذکور در مراکز علمی طرفدارانی پیدا کرد و سامی النشار نیز متأثر از همین دیدگاه است با این تفاوت که وی اصالت فلسفه فوق را به قبل از کندی، فارابی و... برمی‌گرداند و آن‌ها را شارح بیش نمی‌داند؛ اما عبدالرازق فلسفه آن‌ها را نیز دارای اصالت اسلامی می‌داند. (سامی النشار، ۱۹۶۸، ج ۱: ۴۸)

شاید بتوان گفت که این داوری‌های النشار، ریشه در مخالفت او با فلسفه و فلاسفه غرب دارد و فلسفه و منطق یونان از منظر او، علومی بیگانه به شمار می‌آید. لذا این نگرش موجب شده که او آثار فلاسفه‌ای چون کندی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد و... را یونانی معرفی کند و تهافت الفلاسفه غزالی را مبین روح و فرهنگ اسلامی بداند. در صورتی که غزالی بیشتر به متکلم و منش صوفیانه مشهور است تا فیلسوف و دارای دیدگاه‌های فلسفی.

یکی از دلایل النشار بر اینکه فلاسفه نامبرده در زمره فیلسوفان مسلمان نیستند، این است که آنان ابتکار و دستاوردی فلسفی نداشته و هرچه گفته‌اند بازتولید فلاسفه یونان است. این ادعای وی مطابق با واقع نبوده و فاقد مبنای تاریخی است؛ زیرا تاریخ‌نویسان فلسفه اسلامی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان برخلاف ادعای او از کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و... به فیلسوفان مسلمان نام می‌برند که هرکدام در حوزه فلسفه اسلامی صاحب نظر بوده و مواردی به آن، افزوده‌اند. (فخری، ۱۳۷۱: ۸۳؛ کرین، ۱۳۸۰:

(۲۲۴)

مرحوم مطهری نیز در این باره معتقد است که دانشمندان مسلمانان علاوه بر کاوش‌های فلسفی در باب نقد و فهم فلسفه یونان، از حیث تکامل آن را از ۲۰۰ مسئله به ۷۰۰ مسئله افزودند. (مطهری، ۱۳۵۸: ۱۳) همچنین مرحوم مطهری یادآور می‌شود که عمده مسائل اختلافی بین فلاسفه مشاء و اشراق که

امروزه در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثنای یکی دو مسئله، مابقی مسائل جدید اسلامی است و ارتباطی به فلاسفه یونان ندارد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱۱؛ همان، ۱۳۹۲: ۱۴۴)

نتیجه‌گیری

سامی النشار ضمن تأکید بر اندیشه اصیل و منهج فکری مسلمانان، آن را مبتنی بر قرآن و سنت معرفی می‌کند. به باور وی، قرآن برای مسلمانان صدر اسلام، تنها کتاب موعظه، اخلاق و تاریخ نبوده است، بلکه همه نواحی اندیشه اسلامی، اعم از تجربی و نظری را در برمی‌گرفته است. از این رو دانشمندان مسلمان با پایه‌گذاری منطق استقرایی، علیه منطق و فلسفه یونان موضع گرفتند. به نظر می‌رسد این موقف النشار حائز اهمیت است؛ به دلیل این‌که وی، عملاً به عالمان معاصر اسلامی یادآور می‌شود که روایت نویسندگان غرب از تاریخ اندیشه اسلامی مخدوش و جهت‌دار بوده است. بنابراین نباید تحت تأثیر گفته‌ها و آثار آنان قرار گرفت؛ زیرا مسلمانان در گذشته از اندیشه اصیل و منهج فکری مستقل برخوردار بودند و دانشمندان غرب در مسائل مختلف، از جمله در حوزه دانش تجربی تحت تأثیر دانشمندان مسلمان قرار داشتند که بعضی‌شان در این‌باره اذعان کرده‌اند. بنابراین آنچه از مباحث به دست می‌آید سخنان النشار درباره اندیشه اصیل و منهج فکری مسلمانان و نیز مخالفتشان با منطق و فلسفه یونان به دور از واقع نبوده و مورد تأیید منابع است. با این حال در مواردی نیز ادعاهای او، به دور از اشکال نیست؛ مانند انتساب تجربه‌گرایی به دانشمندان مسلمان، عدم کاربرد قضیه کلی در مسائل علمی، برجسته‌سازی نظریه عادت و انکار مقوله علیت و غیر اسلامی خواندن فلسفه فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد.

منابع

قرآن کریم.
آربری، آرتورجان، (۱۳۸۳)، خدمت و خیانت مترجمان قرآن، ترجمه محمدرسول دریایی، تهران، اندیشه اسلامی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن مقفع، عبدالله، (۱۳۵۷)، المنطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بی‌نا.

جلالی، لطف‌الله، (۱۴۰۰)، اشاعره و ماتریدیه در جهان معاصر، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

رازی، محمد بن عمر، (۱۹۸۶م)، لباب الإشارات، تقدیم و تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.

رازی، محمد بن عمر، (۱۹۸۷م)، المطالب العالیة، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت: دار الكتاب العربی.

رازی، محمد بن عمر، (۱۹۹۲م)، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، تقدیم و تعلیق سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.

رازی، محمد بن عمر، (۱۹۹۲م)، معالم اصول الدین، محقق نزار حمادی، قاهره: دار الكتاب العربی.
زرکلی، خیرالدین، (۱۹۸۰)، الاعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بیروت، دار العلم للملایین، الطبعة الخامسة.

زرگر، محمدمامین، احمدی، فاطمه جان، (۱۳۹۹) «زمینه‌های اقتصادی جنبش‌های اجتماعی در طلیطله عصر امویان»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۲۶.

ساروخانی، باقر، (۱۳۷۵)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سامی النشار، علی (بی تا)، نشأة الدین: النظریات التطوریة و المؤلّهة، قاهره: بی نا.

سامی النشار، علی، (۱۹۶۸م)، نشأة الفکر الفلسفی فی الإسلام، قاهره: دار المعارف.

سامی النشار، علی، (۱۹۸۴م)، مناهج البحث عند مفکرى الإسلام و اكتشاف المنهج العلمی فی العالم الإسلامی، بیروت: دار النهضة العربیة للطباعة و النشر، الطبعة التاسعة.

سامی النشار، علی، (۲۰۰۰م)، المنطق الصوری منذ ارسطو حتى عصورنا الحاضرة، قاهره: دارالمعرفة الجامعیة، الطبعة الخامسة.

سبزواری، ملاحادی، (۱۳۸۲)، اسرار الحکم، تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۵۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح و تدوین مرتضی مطهری، قم: صدرا.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.

فارسی نژاد، علیرضا و اخگر، محمدعلی، (۱۳۹۸)، «ناسازگاری درونی نظام معرفتی فخر رازی در باب علیت و توحید افعالی»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳.

فخری، ماجد، (۱۳۷۱)، سیر فلسفه در جهان اسلام، مترجمان اسماعیل سعادت و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فیروزجاهی، علی، (۱۳۸۴)، «نمونه‌هایی از حس‌گرایی در عالم اسلامی»، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ماهنامه معرفت، ش ۸۸.

کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه (از بنتام تا راسل)، ج ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی.

کورین، هانری، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر-انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

لال‌اند، اندریه، (۲۰۰۱)، موسوعة لال‌اند الفلسفیه، ج ۱، بیروت، منشورات عویدات.

مدکور، ابراهیم، (۲۰۱۵)، فی الفلسفیه الاسلامیه منهج و تطبیقه، قاهره، دارالکتاب المصری.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مقالات فلسفی، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، کلیات علوم اسلامی ۱؛ منطق و فلسفه، تهران: صدرا.

مگی، براین، (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ؛ آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۲.

نعنعی، عبدالمجید، (۱۳۰۰)، الإسلام فی طلیطله، القاهره، دار النهضة العربیه.

هنری، توماس، (۱۳۷۹)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 5 (new period) / No.17 Autumn2023



Investigating the Political-Religious Context of Artistic Developments in the Shahrokh Timurid Period

Seyed Ahmad Reza Khezri¹, Fatemeh Rezazade Aghdam², Reza Adabi Firozjaei³

Abstract

Art as a social phenomenon is formed under the influence of political, religious, economic, and cultural contexts existing in every society. This fact exists in the Timurid era (807-913 AH), which is considered one of the brilliant periods in the history of Iranian-Islamic art, and art was not a separate category from politics and religion; As during the time of Shahrukh Timuri, in the one hand, art was intertwined with politics and religion, and on the other hand, it was influenced by the multi-religious situation of the society of that day. Therefore, to understand the state of the art in this period and to examine the factors of its progress and stagnation, we must analyze its political and religious roots in the society of that time. The current research, with descriptive and analytical methods, while explaining the political and religious contexts governing the period of Shahrukh Timuri, aims to show the impact of his policies on the growth and stagnation of all kinds of art in that period. The findings of this research show that as a result of Shahrukh's support policies for architecture and calligraphy, based on the number of works produced and innovation in the styles used in each of them, it has progressed in terms of quantity and quality, and against poetry despite Quantitative growth turned into qualitative decline, and music and painting did not rise as they should have. This finding was obtained with a comparative approach between the common arts of this period.

Keywords: Shahrukh, politics, art, religion, architecture, calligraphy, music, painting.

¹. Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author), akhezri@ut.ac.ir.

². MA in History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, fr.aghdam@yahoo.com.

³. PhD student in History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, reza.adabi@ut.ac.ir.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 5 (new period) / No.17 Autumn2023

Islamic Culture and Civilization of the Malays and its Influence on the Political-Social Identity of Malaysia

Mohammad Sajjad Shiroody¹

Abstract

Malaysia is one of the leading Islamic countries that is trying to rebuild the religious identity of its Muslim society by learning its Islamic history, culture, and civilization. Explaining and clarifying this learning is necessary for all students, elites, and government officials in Malaysia for further growth and development. The current research used the method of collecting library information with analysis and conclusion along with a logical and argumentative approach and achieved several results including 1. Awareness and information in the field of history, culture, And the Islamic civilization of the Malays are inevitable for the formation and consistency of the human capital and the identity of the Islamic society of Malaysia. Give. 3. This information will be necessary to further form Islamic solidarity that is closer to Islamic traditions.

Malaysia is one of the leading Islamic countries that is trying to rebuild the religious identity of its Muslim society by learning about its Islamic history, culture, and civilization. Explaining and clarifying this learning is necessary for all students, elites, and government officials in Malaysia for further growth and development. The current research used the method of collecting library information with analysis and conclusion along with a logical and argumentative approach and achieved several results including 1. Awareness and information in the field of history, culture, And the Islamic civilization of the Malays are inevitable for the formation and consistency of the human capital and the identity of the Islamic society of Malaysia.

Keywords: Malaysia, social identity, history, civilization, Islamic culture.

1 . Assistant Professor of Imam Hasan Mojtabi University of Officer and Police Training (AS) m.s.shiroody@gmail.com



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 5 (new period) / No.17 Autumn2023



Alchemical Interpretation of Quran Verses in Hassan ibn Zāhed Kermāni's Opinion

Ali Kavousi-rahim¹

Abstract

Hassan ibn Zāhed Kermāni is the Persian Muslim alchemist of the 8th century, who immigrated to India and wrote, at least, three valuable alchemical works in the Persian language. He explains alchemy as a knowledge relying on divine revelation hints which on the other hand, can also be interpreted in a natural science context. In some issues, Hassan ibn Zāhed uses Quran verses and phrases to explain the divine dignity of alchemy as the superior science. Also, in some other cases, he interprets Quran expressions to alchemical concepts and instructions, directly. In the present study, Quran phrases inserted in Kermāni's books have been reviewed and then major alchemical interpretations of the Quran on two above-mentioned issues have been discussed. However, his texts contain some other Quran phrases, although have no alchemical indications, at least demonstrate Kermāni's full experience in the holy Quran as a Muslim scientist. As concluded in this paper, the context of Hassan ibn Zāhed Kermāni confirms this point of view that all of the sciences, including alchemy, are included in the Quran and hence could be deduced from the holy Quran. What is stated in this article is a representation of Hassan ibn Zāhed's opinion and is not necessarily approved by the author. The author believes that Kermāni's opinion about the alchemical interpretation of Quran verses is exaggerated.

Keywords: Islamic alchemy, Hassan ibn Zāhed Kermāni, Iran-India Scientific relations, Science in Quran, Alchemical interpretation.

¹ . Environmental Group, Energy Department, , Materials & Energy Research Center (merc), Karaj, Iran, Ph.D. Graduated in History of Science, History of Science & Civilization Group, History & Philosophy of Science Department, Institute for Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran. a.kavosirahim@merc.ac.ir



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 5 (new period) / No.17 Autumn2023



An analysis of opportunities and threats of new communication technologies in modern Islamic civilization

Salar Moradi¹/Behzad Hakiminia²

Abstract

Islamic civilization has a maximum interpretation of religion with a transcendent goal. Islamic civilization is a system of values that cannot accept any predetermined framework of the outside world. Therefore, it seems logical that Islamic civilization will face many more challenges with worldly issues, including communication technologies. Given that communication technologies are both opportunities and threats, like a double-edged sword, contemporary Islamic and Muslim civilization builders are on the one hand trying to analyze the opportunities that such technologies have provided for Islamic civilization, and on the other hand, in explaining and reducing the threats and challenges between these two areas. Accordingly, the main question of the research that the researchers seek to answer is, what opportunities and threats do new communication technologies have for the modern Islamic civilization, and what are its basic challenges? In this research, the qualitative documentary method is used and the data used includes using the verses of the Holy Quran, hadiths and hadiths as well as interpretations related to these verses and hadiths. Data analysis is based on content analysis of these concepts. The findings show that by referring to the verses, traditions and events of the beginning of Islam, the approach of Islamic civilization can be evaluated in such a way that it accepts communication technologies to the extent that it does not distort the nature of the teachings of Islamic civilization, of course, it is not intended that this technology is in the field of society. Also, the origin of the difference between the ideas of Muslim civilization builders in the application of communication technologies is the difference in the thematic method, not the difference in the nature and principles of religion. Due to the fact that Islam is a dynamic religion, contemporary Muslim thinkers and jurists should take steps towards the application of communication technologies in line with the lofty goals of Islamic civilization, that is, cooperation between the field and the university is necessary.

Keywords: Islamic civilization, civilization, modern civilization, communication and information technologies, religion, media.

¹. Assistant Professor, Department of Political Science, Payam Noor University, Tehran, Iran.

salarmoradi@pnu.ac.ir

². PhD candidate in sociology, Department of Sociology and Social Planning, Faculty of Economics, Management and Social Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran. behzad.hakiminya@hafez.shirazu.ac.ir



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 5 (new period) / No.17 Autumn2023



Commercial Enterprises in the West of the Islamic World, a case study of Funduk until the 10th century AH.

Elham Amini Kashani¹

Abstract

Trade has been one of the most important parts of people's lives since the past, through which people could satisfy their need for different goods through exchange with each other. In fact, the need for different goods that either did not exist in a land or was very limited opened the way for business trips so that merchants and traders could supply the different goods needed by the people of their cities from other cities and lands. Therefore, the expansion of business trips created the need for different shelters along the way to the destination city; Because merchants and other travelers needed to have a short stay in a place to buy and sell in addition to rest. Funduk was one of these shelters, which is comparable to Khan with some differences, As the Khan was a place for travelers to stay, it also had a commercial function for merchants. Khan could be built both inside the city and outside it on the route of the caravans. While Funduk was a commercial place as well as a residence for merchants and other travelers, which was built inside the cities. This research aims to answer this question by using the available sources, what were the places and functions of Funduk in the west of the Islamic world. It seems that Funduk was more of a commercial house with the possibility of temporary accommodation for merchants and travelers, which was built inside the cities, but the appearance of the building and even its functions were different based on the type of stay of travelers and the existing conditions in each period.

Keywords: Funduk, function, trade, temporary residence, West of the Islamic world.

¹ . Assistant Professor, Department of West of the Islamic World Studies, Encyclopedia Islamica Foundation, Tehran, Iran. e.amini@rch.ac.ir



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 5 (new period) / No.17 Autumn2023

A study of the Intellectual Methodology of Muslims from the Perspective of Ali Sami Al-Nashar

Ahmad Ali Vahidizadeh¹/ Qasim Javadi²

Abstract

Ali Sami al-Nashar, an Egyptian scientist and one of the important figures of the contemporary Ash'ara, returns the Muslim intellectual system to the Qur'an and the Sunnah. According to him, the truths of the Qur'an include all areas of Islamic thought, both experimental and theoretical; For this reason, the scientists of the first centuries of Islam had an independent way of thinking and did not accept foreign ideas, especially Greek logic and philosophy. The purpose of this research is to investigate the intellectual system of Muslims with a descriptive and analytical method from the perspective of Sami al-Nashar and what is the intellectual system of Muslims from his point of view Al-Nashar's idealistic view of the history of Islamic thought does not mean a Salafist reading of the teachings and history of Islamic thought. According to him, they were the founders of the inductive logic of Muslim scientists, in which experimental sciences were formed; But the westerners have registered it in their name by violating the scientific principles. The findings of this research show that Al-Nashar's words about the establishment of the intellectual method and inductive logic by Muslim scientists and their opposition to foreign thought and science are not far from the truth and the sources confirm it.

Keywords: Sami al-Nashar, Muslim intellectual system, Islamic sciences, history of Islamic thought, empiricism, inductive logic.

¹. Ph.D. in Contemporary Theological Currents, School of Hikmat and Religious Studies, Al-Mustafa Al-Alamiya University, Qom, Iran.

². Assistant Professor at the School of Wisdom and Religious Studies, Al-Mustafa Al-Alimeh University (PBUH), Qom, Iran.



**Scientific Journal
Science and Civilization in Islam**

Vol. 5 (new period) / No.17 / Autumn 2023

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