

دوگانگی بنیادین ایرانیان

در نگرش به هستی

(دنیاگرایی و آخرت گرایی)

رضا رحیمی

انجمن ترویج علم ایران

به باد رفت و از آن خواجه هیچ طرف نیست
ببال و پر مرو از ره که تیر پرتابی
هوا گرفت زمانی ولی به خاک نشست^۱
اعراض از دنیا و متعلقات آن را در همین چند بیت به خوبی
می توان مشاهده کرد.

همین تضاد و دوگانگی که گفتیم در وجود تک تک اندیشمندان
ایرانی هم یافت می شود و این خورهی تضاد نه تنها مملکت ایران را
طی قرون متمادی دچار پریشانی، رکود، تردید و تعلل کرده که پیش از
آن و بیش از آن مملکت وجود فرهیختگان و اهل اندیشهی ایرانی را
نیز فلج نموده است.

هر اندیشمند ایرانی در عین علاقه به علوم و اذعان به لزوم
پیشرفت علم، دانش، عقل و معرفت در عالم درون خود چشمی نیز به
عرفان، عشق، اشراق و... دارد و هر دم نگران است که نکند گوهر
عمر را به بیهودگی علم از دست بدهد و خسران دنیا و آخرت نصیب
خود نماید، چرا که به گفتهی شیخ بهایی:

علم رسمی جعلگی قیل است و قال

نه از او کیفیتی حاصل نه حال^۲
به نظر می رسد این تضاد از همان ابتدا در جان و اندیشهی ایرانی
مسلمان وجود داشته و این بنر که به صورت نهفته حتا روان عقلانیت
سترگی چون شیخ الرئیس را به خود مشغول می داشت (و او را بر آن
می داشت تا حکمة المشرقیه و حی بن یقظان را برآرد، تا نکند در این
سودای کل - که کمترین بها را آن چه به دنیا مربوط است دارد - و
فلسفهی تعلقی آن به کار عوام می آید، با زنده باشد و با گوشه چشمی
به تصوف خود را یقیناً از اصحاب خواص به شمار آرد) سرانجام با
مهباشدن شرایط اجتماعی ناگهان گل کند و بشکفت تا جایی که علم و
دانش و عقلانیت معطوف به دنیا، سود و سودای آن یک سره باطل و
عمل اهل ظاهر قلمداد شود و ناب ترین اندیشه ها و مستعدترین
چهره های ایرانی جز در فضای عرفان و تصوف و بعدها جز در عالم
ادبیات منظوم عرفانی که جولانگاه بخشی از زیباترین جلوه های
تصوف شرقی شد مجال بروز و ظهور نیابد.

نگاهی مختصر به تاریخ ادبیات ایران در زمان مورد بحث ما - قرن
پنجم به بعد - نشان از این واقعیت می دهد.

از زمان سرایش شاهنامه توسط حکیم طوس سال ها می گذرد و

□ یکی از نکات اساسی و تأمل برانگیز فرهنگ ایرانی در ده قرن
اخیر که به نظر می آید از زیربنایی ترین علل انحطاط تمدن و افول علوم
باشد، دوگانگی بنیادین است که در سطح کلان در فرهنگ ایرانی
اسلامی ایرانیان - از ابتدا تا به امروز - و در سطح خرد در درون هر
ایرانی مسلمان وجود داشته است.

مطلب را به این صورت شرح می دهیم که در فرهنگ ایرانی از
سوئی میل به پیشرفت مادی، رفاه اجتماعی، اقتصادی و... و به تبع
آن تلاش برای پیشرفت و بهینه کردن زندگانی این جهان وجود داشته
و از سوئی دیگر با توجه به آموزه های دینی و مذهبی - خواه درست و
به حق و خواه نادرست و ناقص - روحیهی اعتراض از دنیا و تلاش
بیش تر برای ساختن آخرتی نیکوتر وجود داشته است.

ایرانیان مسلمان سال هاست که از طرفی آزمون توسعه این
جهانی اند و از سوئی این توسعه لوازمی دارد که بعضاً این لوازم با برخی
اعتقادات بنیادین ایشان در تعارض آشکار است.

از یک سو، ساختن جهانی فارغ از تنگی های معیشت، رکود
اقتصادی و امکانات ما را رنج می دهد و می دانیم که چاره ی این آلام
جز در سایه سار اندیشه، علم، فعالیت و واقع نگری صرف نسبت به
مسائل نیست و درمان آن جز در بوته ی آزمایش، تجربه، فعالیت و
تلاش مستمر یافت نمی شود و این همه جز با آمیدی وافر در
چشم اندازی وسیع از تلاش و تعقل که تا بی نهایت آینده ادامه می یابد
صورت محقق نمی یابد. و از دیگر سو سراسر فرهنگ غنی و پربار ما
که چه بسیار مایه ی تفاخر و نازش ماست، در بسیاری موارد این همه
را حاصل کومه نظری، دنیا داری و دنیا خواهی می داند و حصول به آن را
نه نعمتی که نعمتی آشکار و بلیه یی ردیل می شمارد که ما را به حطام
گندیده ی دنیای دنی سرگرم کرده، از رسیدن به مراتب عالی تر کمال
باز می دارد. برای مثال به چند نمونه از اشعار بسیار زیبایی خواجه شیراز
نظری می اندازیم و می بینیم این ابیات تا چه حد مؤید تلاش و
عقل گرایی و آرزوی دنیای بهتر ساختن است:

ازین رباط دو در چون ضرورتست رحیل
رواق و طاق معیشت چه سربلند و چه پست
به هست و نیست مرنجان ضمیر و خوش می باش
که نیستی ست سرانجام هر کمال که هست
شکوه آصفی و اسب و باد و منطق طیر

دیگر نه حکیمی به وجود می آید، نه شاهنامه بی و نه حماسه‌یی که هرچه هست غزل است و عشق است و درمادگی و گاهی در یوزگی! و این با اقتدار، قطعیت و ریزبینی عقلانی فرسنگ‌ها فاصله دارد و از این جاست که در ایران هرگز چهره‌هایی که نمایان‌گر عقل محض و منافع صد در صد حریم عقلانیت صرف باشند، ظهور نکرد و چنان شد که حتا برخی نوشته‌های عقلانی ایشان تفسیر اشرافی پیدا کرد؛ حال آن‌که در نمونه‌ی غربی آن افرادی هم چون ولتر، دکارت، کانت و... صد در صد به راه عقلانیت رفتند و جامعه نیز با تاسی به این روح‌های فردی، روح جمعی خود را بر عقل و اعتبار علم نهاد و این کنش و واکنش دو سویه راه را برای اعتبار روزافزون علم و دانش گشود و هیچ حریفی هرگز نتوانست پشت علم و عقل را در آن دیار به خاک مذلت بنشاند و میوه‌های عقل‌گرایی و بها دادن به علم و تجربه صرف در اندک زمانی عیان شده چنان نمودی پیدا کرد که عطر آن جهان را آکنده ساخت.

به نظر می‌رسد، یکی دیگر از دلایل افول عقل‌گرایی و علوم طبیعی آن بود که این روند (عقل‌گرایی) در عصر طلایی ایران اسلامی در مجاری ثابت، مشخص و پذیرفتنی از سوی مردم و حاکمیت قرار نگرفت. به عبارت امروز عقل‌گرایی و علم‌خواهی در روزگار مورد بحث «نهادینه» نشد این بود که با وزش تند بادهای گوناگون از پای درآمد.

در فضای آزاد فکری به وجود آمده و در قرون دوم تا پنجم هجری در ایران اسلامی، گروهی از ایرانیان مستعد و خوش قریحه به کار علوم و فلسفه پرداختند و گام‌های بلندی نیز در این زمینه برداشته شد. لکن مجال نهادینه شدن این امور هرگز دست نداد؛ فلذا با از بین رفتن عوامل جنبی و عرضی، آن روند عقلانی شدن از بین رفت. حال آن‌که یکسان‌نگری و مبارزه با عقلانیت و علوم طبیعی که در قرون بعد رخ داد و همه گیر شد، به دلیل فرورفتن در قالب مدارس نظامیه و مذهب اشعری که مذهب غالب مسلمین بود، نهادینه شده و تا روزگار حاضر باقی ماند.

به عبارت دیگر رونق علمی به وجود آمده در قرون طلایی ایران اسلامی، جریانی خودجوش نبود؛ بلکه هم‌چون درختی بود که از فضایی بیگانه و ناآشنا کنده شده و به جبر و زور به ایرانش آورده و در زمینی با شرایط و ویژگی‌های متفاوت غرس کردند. درختی که هیچ‌گاه طراوت اولیه را بازیافت و روز به روز نحیف‌تر و پژمرده‌تر شد. اساساً دانشمندان ایرانی بیش‌تر مؤلف و کم‌تر مبدع، خلاق و اقدامات ایشان بیش‌تر به صورت ترکیب و مزوج ساختن انبوه‌ها، تجارب و آموزه‌های متفکران اقوام یونانی، ایرانی، هندی و سریانی بود که در اقیانوس عظیم اسلامی با هم گرد آمده بودند. دکتر ذبیح‌الله صفا در تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی این مطلب را بدین شکل بیان می‌دارد:

«دانشمندان اسلامی در پاره‌یی مسائل علمی خاصه در ریاضیات، نجوم و طب پیشرفت‌هایی نسبت به قداما، یونان و اسکندریه کردند. یعنی به مسائل تازه‌تری دست یافتند و این بیش‌تر از جهت اختلاط روش‌های مختلف یونانی، ایرانی و هندی با یک‌دیگر و ترجمه‌ی کتب از دانشمندان و زبان‌های مختلف در موضوع واحد و کم‌تر نتیجه‌ی ابتکارات آنان بوده است».^۳

نکته‌ی بنیادین دیگری که در این بحث بایستی مورد توجه قرار

گیرد، آن‌که هر تمدنی ناگزیر می‌بایست بر فلسفه‌ی استوار باشد تا تمامی روبنای آن تمدن معطوف به فلسفه‌ی مذکور به رشد و تعالی بپردازد.

این فلسفه برآمده از نیازهای طبیعی اهالی آن تمدن و پاسخگوی آن نیازهای طبیعی براساس اعتقادات و نگرش‌های مردمان است برای مثال در هندوستان پرنعمت که به فضل آب و هوای گرمسیری و مرطوب و زمین‌های حاصل‌خیز برای بارور کردن زمین و تحصیل معاش تلاش چندان زیادی را نمی‌طلبید فلسفه‌ی حیات در آن دیار هم دست‌کم تا اوایل قرن اخیر مبنی بر ریاضت‌کشی، اعراض از دنیا و دل‌سپردن به حیات دیگر و زندگی جنای از آن‌چه هسته می‌گذاشت و این روح کلی فلسفه هند در طول حیات تاریخی آن است.

در عوض در مناطقی که برای تحصیل معاش باید سختی کشید و به جنگ سرسختانه طبیعت رفته، فلسفه‌هایی مبتنی بر ضرورت کار و کوشش و حتا در برخی موارد فلسفه‌هایی مشمول و متضمن قناست کار و تلاش وجود داشته است. آیین زرتشت و فلسفه‌های ملل جدید اروپا بویژه ملت آلمان را می‌توان مصداق چنین فلسفه‌هایی دانست. بدیهی‌ست تا زمانی که فلسفه‌های مذکور در هر تمدن با جان‌مایه‌ی واقعی آن تمدن و نیازهای طبیعی آن هماهنگ باشند در سخت‌ترین شرایط هم آن فلسفه رشد کرده و حتا در موارد سختی بیش‌تر می‌بالد و رشد می‌کند.

لکن اگر فلسفه در تمدنی با نیازهای واقعی آن جامعه‌سازگار نباشد، طبیعتاً به امری فانتزی و مصنوعی بدل می‌شود که فقط به درد پرکردن اوقات فراغت اندیشمندان می‌خورد و توده‌های مردم را علاقه و رغبتی بدان نیست و طبیعی‌ست که در چنین حال و هوایی اگر مصایب و سختی‌های طبیعی و روزمره فراوان شد و تمدنی برای حفظ خود به در یوزگی و تلاش پیگیر برای ماندن افتاد، آن‌گاه دیگر امور فانتزی حذف شده و حتا زمینه فعالیت فلاسفه حرفه‌یی و عقل‌گرایان متخصص نیز از بین می‌رود. این مطلب با گوشه‌چشمی به روخیه و دین‌خویی و دین‌خواهی ایرانیان و آرمان‌های عارف‌مابانه‌ی ایشان در طول تاریخ ما را به این وادی رهنمون می‌گردد که نکند اساساً فلسفه‌یی که در ایران قرون سوم تا پنج درخشید، اساساً فلسفه‌یی بی‌ریشه و بی‌ارتباط به وضعیت و شرایط ایران آن روزگاران بود و صرفاً در فضای مساعد و فراغت حاصل از رفاه نسبی توسط برخی ایرانیان مستعد رشد کرد و به دلیل همین بی‌ریشگی و عدم انطباق با روحیه‌ی ایرانیان و تنافر با نیازهای طبیعی مردم با وزش کم‌ترین نسیم مخالف و یا دست‌کم از میان رفتن آن شرایط بسیار مطلوب به طاق نسیان نهاده شد؟!.

حقیقت فلسفی و فلسفه‌ی حقیقی ایران، دین است و این حرف کمی نیست. چنان‌چه می‌دانیم با توجه به مذهبی بودن جامعه‌ی ایران در تمام ادوار تمدن خود، نسبت فلسفه با دین تعیین‌کننده‌ی بسیار مهمی در رابطه با وضعیت فلسفه و آزاداندیشی در ایران است.

«اصولاً در هر تمدن، بسته به این‌که کدام یک از شاخه‌های تفکر دینی، شعری یا فلسفی اصل و بنا باشد، شاخه‌ی دیگر تفکر اعتباری تلقی می‌شود. اما در تمدنی که دیانت اصل و اساس است اگر شعر اعتباری‌ست فلسفه غالباً مابین با اصل و اساس تمدن انگاشته می‌شود».^۴

و از همین نقطه یعنی برخورد و نسبت بین دین و فلسفه است که

می‌توان به پایه‌های عقل‌گرایی و فلسفه در تمدن ایران پس از اسلام پی برد.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم حتا حکمای بزرگ ایرانی که از عقل‌گرایان بلندمرتبه‌ی تمدن ایرانی - اسلامی بودند همواره در دغدغه‌ی حفظ دین و فلسفه هر دو با هم بودند. حال آن‌که در مواجهه‌ی دین و عقل در جامعه‌ی دینی، غالباً عقل است که به سود دین میدان را خالی می‌کند و حق هم همین است و معنی دینداری هم جز این نیست. برای مثال می‌توان به ابن‌رشد اندلسی اشاره کرد که با تفکیک دین و فلسفه از روش فارابی و ابن‌سینا و دیگر حکمای ایرانی جدا شده به‌وضیعت عقلانی فلسفه در دوره‌ی پیش از فارابی بازگشت.

«در واقع ابن‌رشد که فلاسفه متقدم را به انحراف متهم کرد، خود از مسیر مجرای فلسفه‌ی اسلامی منحرف شد و آثار او هر چند در اروپا تأثیر کرد، اما در سیر و بسط فلسفه‌ی اسلامی چندان مؤثر نشد یا لاقلاً اثر مستقیم باقی نگذاشت.»^۵

ابن‌رشد برخلاف فلسفه‌ی اسلامی عقل را به‌صورت مستقل از دیانت و به‌خودی‌خود دارای اعتبار و ارزش به ذات معرفی کرد و این شیوه‌ی نگرش به عقل بود که مستقیم از ارسطو وام گرفته بود و از ورای تمدن اسلامی بی‌هیچ پذیرش و تأثیری در تمدن ایرانی اسلامی که روحش با آن متفاوت بود به پرواز درآمد و در سرزمینی که با آن روح، هم‌زیستی و مناسبت داشت - اروپای غربی - متوطن گردید و این شیوه‌ی نگرش به عقل با چنین اعتباری بود که مورد استقبال متفکرین غربی قرار گرفت و راه را برای پی‌ریزی رنسانس فلسفه‌ی کاملاً معقول و استدلالی گشود در حالی که در نزد فلاسفه‌ی اسلامی در شرق و از جمله ایران، عقل همواره در ذیل شرع و تابع آن بود و در صورت تصادم با آن عقل بود که می‌بایست خود را تغییر داده، اصلاح کند؛ و یا اصلاً صحنه را ترک نماید.

«در هر تمدن، معلمانی هستند که آن تمدن را راه می‌برند و تعالیم آن‌ها مبنای فعل و عمل مردم است. در تمدن غربی این مقام از آن فیلسوفان است. در طول تاریخ دو هزار و پانصد ساله‌ی غرب فلسفه به‌صورت‌های مختلف خود، باطن تمدن غرب بوده است و از ابتدا و در طول گسترش فلسفه، تمام شاخه‌های دیگر تفکر از قبیل تفکر دینی و تفکر شعری در آن حل شده یا به‌عنوان امر فرعی و تبعی تلقی گردیده است.»^۶

پی‌ارتباطی فلسفه با ملزومات زندگی در تمدن ایرانی را دکتر سیدجوادی طباطبایی بدین شکل مورد دقت قرار می‌دهد. «خواجہ نظیرالدین طوسی هرگونه پیوند میان پرسش‌های مربوط به سرشت دوران تاریخی و پرسش‌های حکمت عملی را برای همیشه گسست و حکمت عملی را به حکمتی فراتاریخی تبدیل کرد.»^۷

وی عدم سازگاری فلسفه‌ی یونانی با شریعت اسلام را در کتاب **دراهمی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران** چنین توصیف می‌کند:

«این نکته شایان توجه است که سیاست ارسطو که مبنای آن یک‌سره با شریعت اسلامی و مدینه‌یی که با توجه به آن ایجاد شده بود، متعارض بود، نظر مترجمان را جلب نکرد [یعنی این‌که مترجمان اسلامی آن‌چه را از فلسفه‌ی یونان که با محک شریعت جور درمی‌آمد گزینش کردند و فلسفه‌ی یونانی را بی‌یال و دم و اشکم کردند که به هیچ دردی جز احياناً پُرکردن اوقات فراغت طلاب در مدارس

نمی‌خورد] و آن‌چه از نوشته‌های سیاسی افلاطون به عربی ترجمه شده، بیش‌تر از مجرای تفسیر نو افلاطونی آن فهمیده شده است.

جهل مترجمان و مفسران اسلامی به سیاست ارسطو از یک‌سو و خلطی که میان افلوپین و ارسطو انجام گرفت و از آن میان شخصیتی به‌نام شیخ یونانی بیرون آمد که روایت افلوپینی فلسفه ارسطو بود، اثرات شگفتی در تحول بعدی تاریخ اندیشه‌ی فلسفی و سیاسی در ایران دوران اسلامی داشته است. در قلمرو حکمت نظری، انتساب نادرست ترجمه‌ی خلاصه‌ی از تاسوعات افلوپینی با عنوان اتولوجیا این توهم را برای ابونصر فارابی پیش آورد که جمع میان آراء افلاطون و ارسطو در مجموع امکان‌پذیر است و خود وی، از دیدگاه تحول آتی تاریخ اندیشه فلسفی در ایران دوره‌ی اسلامی کوشش موفق انجام داد.»^۸

در این قسمت بد نیست نظر تعدادی از مورخان و محققان را نیز که علل زوال و انحطاط جامعه را به گونه‌ی دیگر دیده‌اند بیاوریم و سخنی کوتاه درباره‌ی آن بیان کنیم.

گروهی از محققان بر این گمانند که آن‌چه جامعه‌ی پویا، متحرک و سرشار از شور، نشاط علمی و تحول را به کرختی، رکود و نهایتاً بن‌بست اجتماعی، علمی کشاند و عالم اسلام را به تشتت آراء، تفرقه و گسیختگی و از دست‌دادن انسجام درونی رسانید، همانا ظهور و رواج فلسفه ارسطویی بود. زیرا این فلسفه با گشودن راه اندیشه و با اعتراف به گوناگونی خرد و عقول آدمیان، جامعه را از انسجام و هماهنگی بازداشت و باگرفتن این هماهنگی و وحدت از جامعه آن‌را به به زوال و نابودی کشانید و یا این‌که شیوه‌ی استدلال ارسطویی، راه را برای مراجعه‌ی مستقیم به طبیعت فروبست و دانشمندان اسلامی را در لابیرنت‌های هزارتوی استدلالات انتزاعی فرو برد و امکان پیشرفت را از جامعه گرفت.

به نظر می‌رسد این افراد خواسته یا ناخواسته، دانسته یا ندانسته بر این باورند که جامعه در حالت تک‌صدایی و دیکتاتوری امکان رشد و پیشرفت بیش‌تری دارد. گیرم که نوع دیکتاتوری آن منور و یا مصلحانه باشد، چیزی که در تفکر مارکسیستی با تفاوتی نه چندان چشمگیر از آن به دوره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا تعبیر می‌شود که طبق آن بایستی جامعه مدتی براساس تفکری واحد و برنامه‌ی یکسان و هماهنگ به پیش رانده شده و در کار سیاست‌های کلان و ایندولوژی حاکم چون و چرا نکند تا جامعه به آن رشد و تکامل لازم و بایسته برسد تا پس از آن خود راه اصلاح را بیابد و در آن مسیر حرکت کند!

مشکلی که در این جا رخ می‌نماید، آن‌که اینان هرگز مشخص نکرده‌اند که مردم چه زمانی از رشد کافی برخوردار شده و زمام امور خود را به‌دست می‌گیرند و پایان عمر این دیکتاتوری موقت را اعلام می‌دارند و اصلاً چه کسی یا کسانی مشخص می‌کنند که چه زمانی عمر این دوران ناگزیر و جبری به سر می‌آید؟! آری، فلسفه باعث تشتت آراء شد و آن مشت آهنین جامعه‌ی اسلامی را به پنجه‌ی گشوده تبدیل کرد. لکن دموکراسی که منام حلقوم به دست قلبران تاریخ سپرده بود، هرگز در این سرزمین مجال بروز و ظهور پیدا نکرد تا امتحان خود را پس دهد، مگر در همان دوران طلایی ایران اسلامی و البته آن هم تا حدودی.

مبارزه با فلسفه و آزاداندیشی و تنوع و تکثر اندیشه‌های آدمیان به بهانه‌ی جلوگیری از تشتت و حفظ قوام جامعه برای پیشرفت و

جهانگیری و وسعت بخشی فیزیکی به عالم حکمرانی همان دلایل توجیه دیکتاتوری در برابر دموکراسی است که در قرون اخیر نیز به زبان‌های گوناگون تکرار شده و حدیث امتحان پس‌داده‌یی است که نتیجه‌ی آن در بایگانی آزمایشگاه علوم اجتماعی که تاریخ باشد به‌وضوح قابل رویت است.

قلع و قمع اندیشمندان و آزاداندیشان ایرانی به عناوین مختلف مزدکی، قرمطی، رافضی و... به سود خلافت عباسی تنها نتیجه‌ی مثبتش خفه کردن اعتراضات و بستن راه افزایش شعور و خرد جمعی جامعه و آفرینش افسانه‌های هزار و یک شب بنماد بوده است و بس. و اما آن که گسترش فلسفه‌ی ارسطویی را مانع رویکرد مستقیم به طبیعت و دورافتادن از شیوه‌ی صحیح علمی می‌دانند که در قرون اخیر مغرب‌زمین را به آن مراتب عالی پیشرفت رسانید از منظر تاریخ درست نیست چرا که درست در همان زمان که فلسفه‌ی ارسطو کفر و الحاد خوانده شد و گفته‌های مشائی ابن‌سینا را الکفرالصریح خواندند، علوم طبیعی نیز به ورطه‌ی هلاک افتاد و تازه مگر بسیاری از علما و دانشمندان علوم طبیعی که به طبیعت مراجعه مستقیم داشته‌اند در فلسفه که عملاً مشائی بود، دستی قوی نداشتند. برای مثال بوعلی‌سینا که در زمین‌شناسی و معدن‌شناسی روشی کاملاً شبیه به دانشمندان علوم طبیعی امروزیین داشت، آیا بزرگ‌ترین فیلسوف مشائی همه‌ی تاریخ ایران نبود؟!

این بحث را می‌توان با استناد به مستندات تاریخی بیش‌تر گشود، لکن این مختصر را مجال چنین گشایشی نیست. لذا به ادامه‌ی بحث در رابطه با شاخصه‌های دوران عقل‌گرایی ایران و ویژگی‌های عقل‌گرایی ایران می‌پردازیم.

نکته‌یی که شاید بتوان در این‌جا مطرح کرد، آن‌که آیا می‌توان گفت از سنت‌ها و قوانین جامعه و تاریخ آن است که فرهنگ‌ها و تمدن‌های نوظخته در دوران زایش و پیدایش اولیه خود به علوم عملی و کاربردی گرایش می‌یابند و با حرص و ولع در این مسیر به پیش می‌روند ولی پس از مدتی که به بسیاری از آرمان‌های خود رسیدند و مراحل متعالی تمدن و فرهنگ را تجربه کردند، به‌نوعی کمرختی حاصل از رفاه و تنعم مبتلا شده و به قول ابن‌خلدون عصبیت خود را از دست می‌دهند و به تجملات و امور فانئزلی علاقه‌مند شده و دانشمندان ایشان به علوم انتزاعی، مجرد و خرافه‌های علمی و موشکافی‌های به‌درد نخور روی می‌آورند و از مسائل علمی که کاربرد داشته باشد، روی برتافته آن را نوعی حقارت و کم‌مایگی تلقی می‌کنند؟!

و بر این اساس و به فرض صحت چنین ادعایی آیا می‌توان تمدن اسلامی ایران را در قرون دوم تا پنجم هجری در دوران زایش اولیه دانست که پس از عروج و تنعم به بیماری مزمن همه‌ی تمدن‌های پیشین دچار گردید؟ چنان‌که هخامنشیان یا ساسانیان یا امپراطوری روم باستان به چنین سرنوشتی دچار شدند؟ به‌جاست این بخش را با نقل دیدگاه سیستمی و نگرش سیستماتیک دکتر مهدی فرشاد به پایان بریم، ایشان اضمحلال عقل‌گرایی و انحطاط علوم طبیعی را چنین بیان می‌کند:

«بنابر این زوال علم و تمدن در دنیای اسلام از سده‌ی پنجم هجری به بعد انحطاطی درونی بوده و به سیستم حکمت طبیعی مربوط می‌گشت. عوامل برون از این سیستم مثل شرایط مساعد اجتماعی، سیاسی و زمینه‌های مختلف فکری مثل مخالفت‌های

اشخاصی چون غزالی و مقابله‌های اشاعره و سرکوب‌های فکری تنها پیری و انحطاط سیستم حکمت طبیعی در عالم اسلامی را تشدید کردند. این عوامل با آن‌که در رکود و تباهی حکمت در آن عصر نقش عمده‌یی داشتند، اما آن‌طور که برخی مورخان گمان کرده‌اند، تنها علت انحطاط علوم عقلی نبودند.

سیستم حکمت طبیعی برای ادامه‌ی حیات و احیاناً رشد خود نیاز به منابع جدید اطلاعات، نظریه‌ها و روش‌های مؤثرتر و مناسب‌تر از سیستم فکری قبلی داشت و این خواسته‌ها در آن عصر به‌علت تأثیرات منفی عوامل محیطی موجود نبودند. علم و حکمت از سده‌ی ششم هجری به بعد به یک «سیستم بسته» تبدیل شده بود، سیستمی که از محیط بیرونش جز مایه‌های زهرآگین به درونش راه نمی‌یافت. این سیستم بسته پس از آن‌که قوایش به پایان رسید و قدرت ادامه‌ی حیات و مقابله با عوامل مخالف را از دست داد، همانند بسیاری سیستم‌های دیگر رو به پیری رفت و حرکت آن به سکون و رکود مبدل گردید و به این ترتیب موجودیت حکمت طبیعی از جامعه‌ی شرقی آن روز رخت بربست.»^۹

منابع

- ۱- خواجه‌شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، تصحیح دکتر غنی و قزوینی، تهران، انتشارات فخر رازی، ۱۳۷۱، چاپ پنجم، صص ۳۰-۲۹.
- ۲- بهاء‌الدین محمد عاملی، متن کامل کشکول شیخ بهایی، به تصحیح بهمن رازانی، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۷۵، صص ۵۹۴.
- ۳- ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، مجله‌ی اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۴، چاپ پنجم، صص ۱۲۲.
- ۴- رضا داری اردکانی، مقام فلسفه در دوره‌ی تاریخ ایران اسلام، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹، چاپ سوم، صص ۳۲.
- ۵- همان، صص ۶۵.
- ۶- همان، صص ۴۲.
- ۷- سیدجواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۲۴، چاپ چهارم، صص ۱۳۱.
- ۸- همان، صص ۱۳۳.
- ۹- مهدی فرشاد، تاریخ علم در ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵، چاپ اول، ج ۱، صص ۹۰.

۱۳۸۴/۱/۱۵

فلسفه و اندیشه در ایران و جهان، دوره‌ی نهم، شماره‌ی ۱، زمستان ۱۳۸۴، شماره‌ی ۱، صص ۱-۱۵

فلسفه و اندیشه در ایران و جهان، دوره‌ی نهم، شماره‌ی ۱، زمستان ۱۳۸۴، شماره‌ی ۱، صص ۱-۱۵