

فعالتهای باجیان روم بررسی شده که اگرچه از اغراق و بزرگنمایی خالی نیست، خواندنی است.

□

آنچه پس از خواندن کتابهای اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه و جنبش زنان آناتولی به ذهن می‌رسد، میل وافر نویسنده به خلق جهانی آرمانی با انتساب رفتارهای اصلاح‌گرایانه به شخصیهایی باورناپذیر مثل اخی اورن و فاطمه باجی است. تحقیقات دکتر بایرام اگرچه نکات تازه و مثبت زیادی دارد و شناسایی و معرفی بعضی از منابع مهم و دست اول درباره اوحدالدین مرهون همت و پشتکار ایشان است، اما درآمیختن شخصیهای تاریخی و افسانه‌ای از ارزش کارشان به‌عنوان یک اثر پژوهشی کاسته است.^{۴۲}

علت عقب‌ماندگی ایرانیان

احمد کاظمی موسوی (مالزی)

ما چگونه ما شدیم؟ ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران. نوشته دکتر صادق زیباکلام. انتشارات روزنه. بهار ۱۳۷۹.

این کتاب گام تازه‌ای است در راه گسترش بینش تحلیلی ما ایرانیان نسبت به تاریخ و موقعیت جغرافیایی‌مان، و ارزش آن را دارد که بازنگری شود؛ هرچند مدتی است که از زمان طرح و انتشار اولیه آن می‌گذرد. موضوع این کتاب بررسی وضع جغرافیایی و تاریخی ایران و قرارگرفتنش بر سر راه عبور اقوام آسیای میانه است، و ایجابهایی که عوامل اقلیمی و اوضاع منطقه‌ای بر تاریخ ایران تحمیل کرده و منجر به عقب‌ماندگی آن از کاروان تمدن زمان شده است.

کتاب با مقدمه‌ای متضمن طرح صورت مسئله آغاز می‌شود. مؤلف تعریف صورت مسئله را به درستی مهمترین نقطه عزیمت به سر منزل می‌بیند که قصد رسیدن به آنرا دارد. در اینجا او تعریف درواقع برداشتهای خود را - در «عقب‌ماندگی»، «رشد و توسعه»، «توهم توطئه از خارج»، «نادیده‌گرفتن عواملی که از درون جامعه می‌جوشد» و «کافی نبودن چهارچوبهای تئوریک وابستگی یا توسعه» برای بهتر نگریستن به مسائل منطقه عرضه می‌کند.

□ فصل اول اختصاص به شیوه نگرش به تاریخ اروپا در قیاس با تاریخ ایران دارد. مسئله اصلی در اینجا عقب‌ماندگی است. عقب‌ماندگی از چه؟ از رشد اروپا. پس بنگریم به آنکه پیشرفت از کجا آغاز شد. در این فصل که عنوان «از کجا شروع کنیم» را دارد، تاریخ هزاره دوم اروپا از دید چند نویسنده ایرانی و خارجی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در اینجا به‌طور اختصار می‌بینیم که مالکیت، اقتصاد، صنعت و شکل حکومت و دیانت در اروپا چه مسیری یافت. و به این سؤال می‌رسیم که آیا شیوه‌های مارکسیستی تحلیل تاریخ قابل تطبیق با تاریخ ایران است یا خیر؟

□ فصل دوم وضع اقلیمی و جغرافیایی ایران را برمی‌رسد، یعنی کم‌آبی، خشک و بایر بودن زمینها که موجب پراکندگی اجتماعات و زمینه‌دادن به زندگی عشایری و صحرانشینی در ایران شده است.

منابع

- احوال و آثار اوحدالدین کرمانی. دکتر محمد وفاپی، انتشارات ما، ۱۳۷۵.
- پله پله تا ملاقات خدا. عبدالحسین زرین‌کوب، علمی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.
- تمهیدات. عین‌القضات همدانی، تصحیح عقیف عسیران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی. به کوشش احمد ابومحبوب، سروش، ۱۳۶۶.
- رباعیات اوحدالدین کرمانی. محمد کانار، استانبول، ۱۹۹۹.
- سایه به سایه. نجیب مایل هروی، نشر گفتار، ۱۳۷۸.
- شمس تبریزی. محمدعلی موحد، طرح نو، ۱۳۷۵.
- فخر رازی. اصغر دادبه، طرح نو، ۱۳۷۴.
- فهرست نسخه‌های خطی فارسی. احمد منزوی، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ج ۱: ۱۳۴۸، ج ۲: ۱۳۴۹.
- مجموعه رسایل و مصنفات. شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، تصحیح مجید هادی‌زاده، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- معراج‌نامه. ابوعلی سینا، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- مناقب اوحدالدین کرمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- مناهج السیفیه. ابوالحقایق محمد بن احمد جوینی، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، مولی، ۱۳۶۳.

حاشیه:

۴۲) بد نیست در اینجا به یکی از نمونه‌های تفسیر حوادث تاریخی مطابق گرایش دکتر بایرام اشاره کنیم. در جایی از کتاب جنبش زنان آناتولی که سخن از سازماندهی تشکیلات صنفی اخیان توسط اخی اورن در میان است، ایشان پیر دباغان را که با تساهل بسیار ریش سفید و بزرگتر بازار قیصریه به حسابش می‌تواند آورد، در جایگاه حکیمی ملی و مبتکر اندیشه ایجاد بازارها و مجتمه‌های صنعتی در شهرها دانسته است (ص ۸۴).

این خود از یک سو عامل درجه یک بی ثباتی اجتماعی، و از سوی دیگر باعث تمرکز قدرت در دست حکومت گردید.

□ فصل سوم که «از صعود تا نزول» (۱۰۰۰ تا ۱۸۰۰) نام دارد، ناظر به بررسی هجوم قبایل صحراگرد آسیای مرکزی یعنی ترکان غزنوی، سلجوقی، قراختایی، چغانی، خوارزمشاهی و سرانجام مغولان دشت گبی است. در این فصل «تخریب قرنهای سازندگی»، «تبدیل سیستماتیک زمینهای کشاورزی به چراگاه و مراتع برای احشام قبایل» و «خرابی قنوات و افزایش سرزمین سوخته» مورد اشاره و گاه مورد بحث قرار می‌گیرد. سرانجام حمله مغول که بی سابقه‌ترین و هولناکترین ضربه را به ایران زد.

□ فصل چهارم شامل تأثیر هجوم قبایل صحراگرد بر ساختار نهادهای اجتماعی کشور است. این ساختار شامل چگونگی تمرکز قوای نظامی، وضع مالکیت و زمین‌داری، وضعیت قضاء و امنیت اجتماعی و مشروعیت سیاسی حکومت و پایگاه اجتماعی آن می‌گردد.

□ فصل پنجم عهده‌دار بررسی چگونگی خاموش شدن چراغ علم در ایران و دنیای اسلام است. برای این کار نحوه پیدایش و خصایص عصر طلایی تمدن اسلامی، زمینه‌های شروع افول عصر طلایی اسلام، سرآغاز انحطاط، آغاز افول جریان عقلگرایی در ایران و ادامه خاموشی چراغ علم تا اواسط قرن نوزدهم بررسی می‌شود. مباحث این فصل مهمترین بخش کتاب را تشکیل می‌دهد و نیاز به ژرف‌اندیشی بیشتر دارد.

□ فصل ششم که «تماس یا تقابل» نام دارد، تئوری استعمار غرب را، آن‌طور که بسیاری از نویسندگان مسلمان بهانه عقب‌ماندگی خود قرار داده‌اند، زیر سؤال می‌برد. در اینجا بحثهای جالبی از موقعیت اقلیمی اروپا و تأثیرات آن بر روابط شرق و غرب، موفقیت اروپاییان در دریا، جنگهای صلیبی و تأثیرات بلندمدت آن و چگونگی مسلط شدن اروپاییان بر دریا مطرح می‌شود. در پایان تکمله‌ای شامل پاسخ شورایی انقلاب فرهنگی، نقدها و دیدگاههای اظهارشده و فهرست منابع و مآخذ به کتاب افزوده شده است.

این کتاب مسائل بسیار مهمی را مطرح می‌کند و نویسنده با ذهنی باز و اغلب به دور از پیش‌داوریهای مرسوم این زمان به طرح و حل مسائل می‌کوشد و آنجا که راه حلی برای مسئله نمی‌بیند به توصیف آن بسنده می‌کند. از جمله این مسائل موضع تحلیلی نویسنده است مبنی بر این که مشکلاتی که ما ایرانیان با آن روبرو هستیم عمدتاً برخاسته از دل اجتماع خودمان است نه نتیجه دخالت یا توطئه خارجی. ما اگر می‌خواهیم ریشه و علل عقب‌ماندگی خود را دریابیم باید اول ببینیم «ما چگونه ما شدیم». موضوع «از ماست که برماست» قبلاً نیز از سوی اندیشگران

پیشین و معاصر به اشکال گوناگون مطرح شده بود.^۱ با اینهمه شیوه گزارش و میزان تکیه‌ای که نویسنده بر روی این مسئله می‌نماید صغفه ویژه‌ای به گفتار او می‌دهد که تازگی دارد.

مسئله دوم، شرایط اقلیمی و جغرافیایی ایران است که بخش عمده‌ای از عوامل ثبات یا بی‌ثباتی را در دل این سرزمین کاشت. تکیه روی عوامل سرزمینی لااقل از زمانی که نویسنده فرانسوی، فرناند برودل، در اواخر جنگ جهانی دوم کتاب جهان مدیترانه‌ای را نوشت، پایه و مایه علمی به خود گرفت.^۲ بعداً آنتونی رید با کتاب آسیای جنوب شرقی در عصر تجارت^۳ آنرا روی آسیای جنوب شرقی پیاده کرد. ایران بی‌شبهه یکی از گذرگاههای اصلی اقوام آسیای میانه به غرب بوده و از این روی پیوسته مورد هجوم و تاخت‌وتاز آنان قرار داشته است. البته فراموش نمی‌کنیم که ایرانیان خود نیز تیره‌هایی از این اقوام بوده‌اند. نویسنده به نقش نیروی انسانی در پدیدآوردن سیستم قنوات و کاریز برای مبارزه با مشکل کم‌آبی یا دست کم از کاستن وخامت آن به‌خوبی اشاره می‌کند؛ ولی از سهم نیرو و فکر انسانی در کنارآمدن با «گذرگاه بودن» چنان‌که باید داد سخن نمی‌دهد. یعنی به گفتن اینکه در دوره‌های پیش از اسلام حکومت مرکزی نیرومند مانع از پیشروی این تاخت‌وتازها می‌شد و پس از اسلام این مانع سست شد، بسنده می‌کند. به‌رحال جای این سؤال برای خواننده باقی است که آیا جز جنگ و کارزار دائم چاره یا ترفند دیگری چون سیاست اسکان قبایل یا کنارآمدن و باج‌دادن به آنها، یا ساختن هائلهایی چون دیوار چین قابل پیش‌بینی نبوده است؟

مهمترین مطلب، مسئله چگونگی و چرایی خاموش شدن چراغ علم در ایران و جهان اسلام است که مورد بحث اصلی ما در

حاشیه:

۱) از میان نویسندگان پیشین بنگرید به سیدجمال‌الدین افغانی (اسدآبادی)، العروة الوثقی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۷۰، ویژه صفحات ۱۷۵-۱۶۹ زیر عنوان «سنن الله فی الامم و تطبیقها علی المسلمین» (ان الله لا یغیر ما یقوم حتی یتغیروا ما به افسهم، ذلک بان الله لم یک مغیراً نعمه حتی یتغیروا ما بانفسهم). از میان نویسندگان معاصر بنگرید به:

Ahmad Ashraf «Conspiracy Theories», *Encyclopaedia Iranica*, V VI, F2, Mazda Pub., California, 1992, p. 138-147.

همچنین بنگرید به:

Dariyush Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, Syracuse University Press, 1992, p. 12-15.

2) Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. by S. Reynolds, 2 vols, New York; Harper Colophon Books, 1966.

3) Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, V.1 *Land Below the Winds*, Yale U. Press, 1988.

روحیه تعقل و متابعت از موازین از پیش شناخته شده نیز در میان مسلمین اولیه به وجود آمده بود که در فراهم کردن زمینه های زایش تمدن اسلامی بسیار مؤثر بوده است. آثار این چهارچوب فکری تازه را ما در رفتار مسلمین نسلهای نخستین می بینیم. شاید روش کار خلیفه دوم نمونه گویایی برای تلفیق ایمان با عقل باشد. وقتی که عمر بن خطاب پیشنهاد جمع آوری قرآن را به ابوبکر می کند، یا دفتر و دیوان (با کمک مترجمان ایرانی و رومی) برای رسیدگی به پرداختهای بیت المال درست می کند، یا مقام قاضی را از والی ولایات جدا می کند، یا با توجه به مقتضیات وقت مُتعه زنان و همزمان کردن (قرآن) عُمره با حج را ممنوع اعلام می کند، مسلماً با بینش و تعقل نویافته ای دست به تطبیق شرایط زمان با روح تعالیم از پیش شناخته شده (اسلام) زده بود. این قوه تطبیق و تعقل را بعداً مسلمین در چهارچوبهای «کلام» و «احوال فقه» مرزبندی کردند. بدین ترتیب می بینیم که بر چهارچوب فکری اعراب که تا آن زمان جز چسبیدن به آداب و انساب قبیله ای پهنه دیگری نداشت، با آغاز اسلام گستره تازه ای افزوده شد، و آن عبارت بود از رعایت موازین از پیش شناخته شده (قرآن و سنت) و اجتهاد و تعقل برای تفسیر آن.

در ایران نیز از عصر هخامنشی طرز دید و بینش تازه ای تولد یافت که آثار آن را ما در سرودهای زردشت، کشاورداری داریوش، طرز کشاورزی و شهرسازی و ادبیات پیش از اسلام ایرانیان می بینیم. در هند نیز زمانی پیشتر از ایران چنین دستاوردهایی مشاهده می شود. چین همزمان با تولد اسلام دست به ثبت و گسترش علم از طریق کشف کاغذ زد. واقعیت این است که پیش از چین یونانیان نه فقط با تعقل فلسفی بلکه با نوشتن سلسله حوادث، یعنی پدید آوردن دید تاریخی نسبت به رویدادها، دست به «انباشت علم» به مفهوم عمیقتری زده بودند. این توان انباشتن علم را ما فعلاً عیار شناختن یک تمدن قرار می دهیم. اصولاً چنین می نماید تا جامعه ای چهارچوب فکری مناسب برای پذیرش یک سبک زندگی جدید به دست نیآورده باشد، اقتباس از دستاوردهای دیگران کمکی به بهبود حال آن نمی کند؛ چنانکه اعراب جاهلیت در جوار تمدنهای ساسانی و بیزانس می زیستند ولی شناختی نسبت به نهادها و دستاوردهای تازه نشان ندادند.

جهان اسلام درست زمانی (یعنی از آغاز قرن دوم هجری) به انباشتن علم روی آورد که کاغذ چینی به سمرقند رسیده بود.^۴ دانشمندان ایران و هندشناسانی چون ابن مقفع (م. ۱۴۲) و خلیل بن احمد فراهیدی (م. ۱۷۷) در بصره و کوفه و سپس بغداد شروع به

حاشیه:

۴) ایرج افشار، «کاغذ در متون پیشینه فارسی» در ایران شناسی، سال دهم، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۲۷۰-۲۴۸.

اینجاست. آخرین مسئله موضوع «روابط شرق و غرب: تماس یا تقابل» است. در اینجا مسئله این طور مطرح می شود که آیا محتوای روابط شرق و غرب پیوسته استعمارگرانه و توسعه طلبانه بوده یا مقتضیات علم و صنعت جدید، غربیان را در موضع بهتر و برتر قرار داد. یعنی گسترش امکانات دریانوردی و کنجکاوای برای شناخت جهان زیست زمینه کشف سرزمینهای تازه و بهره برداری از منابعی که برای مردم محلی شناخته شده نبود، فراهم کرد.

جریان خاموش شدن چراغ علم که ملازمه با عقب ماندگی جهان اسلام و ایران دارد پیچیده ترین مبحث این کتاب است. دکتر زیباکلام برای شرح ماجرا از سه نظریه زیر کمک می گیرد:

الف) ادواری بودن تمدنها؛ ب) انحطاط درونی ناشی از تأثیرات منفی عوامل سیستم بسته [شرعی]؛ و ج) تسلط آیین مدرسی بر محیط اسلامی که مستلزم عقل گریزی و به کنار گذاشتن روش علمی و تجربی بود. در توصیف دو نظریه نخستین دکتر زیباکلام از کتاب دکتر مهدی فرشاد، تاریخ علم در ایران، شاهد می آورد؛ و در تشریح چگونگی غلبه آیین مدرسی به جورج سارتون: مقدمه تاریخ علم و دکتر ذبیح الله صفا: تاریخ علوم عقلی و دکتر عبدالهادی حائری: نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران استناد می کند. مؤلف خود از افزودن چیزی بر نظریات فوق جز توضیح و بیان بهتر آنها پرهیز می کند. در حالی که تکیه اصلی را - پیداست - که روی سلطه آیین مدرسی دارد.

در واقع یافتن و فهمیدن علل عقب ماندگی مسلمین (از جمله ایرانیان) به اندازه به پاخاستن و پیشرفت دوباره آنان پیچیده و پراهیمت است. هر زمان ما به درستی بدانیم که چرا و چگونه عقب مانده ایم، در واقع پیشرفت را شروع کرده و دیگر عقب مانده به شمار نخواهیم رفت. در عین حال نکوشیدن برای شناخت این علل هر چند ناتمام و نیم گفته باشد درست به نظر نمی رسد. این کاری است که از قرن نوزدهم (به طور مشخص با نوشته های سیدجمال الدین) آغاز شد و به این زودیاها پایانی برای آن دیده نمی شود. یعنی به این زودیاها ما از گفتن و بازگفتن جریاناتی که منجر به پیدایش و پیشرفت تمدن اسلامی و سپس توقف و پسرفت آن شد، بی نیاز نخواهیم شد. حرفی را که من می خواهم در اینجا بزنم وصف یا شرح دیگری است از ماجرابی که اتفاق افتاده است. تمدن اسلامی با پیدایش یک طرز دید و یک شیوه تعقل تازه در بین مسلمین شروع شد. به موازات اصول ایمانگرایی، برادری و جهاد که پدیدآورنده عصیبت اسلامی و فتوحات آن شدند، یک

مسئله اینجاست که نوآوری و عقلانیت مسلمین هرگز منجر به خویشتن‌باوری و انباشتن علم (و سرمایه) برای حفظ و توسعه آنها نشد. برعکس عوامل ضد آن یعنی سنت‌گرایی و اکتفاء به مدار بسته دانسته‌های خویش و اکتفاء به سلف صالح تدریجاً نیرومندتر شدند. این گرایشها نگذاشتند که جنبه‌های پرتلاطم و معنی‌ساز قرآن همراه با شیوه‌های مشورتی و پیشرونده پیامبر و صحابه شناخته و گسترده شوند. در نتیجه دیانت به شریعت یعنی احکام حرام و حلال محدود شد و از شناختن جهان اطراف خود محروم. بنابراین تمدن اسلامی جاذبه‌ای را که به خاطر نوآوری دعوت دینی و عقلانیت شرع خود داشت، خیلی زود قربانی جاذبه‌های تکرار تاریخ گذشته و رسیدن به بهشت موعود بدون درست نگریستن به جهان زیست خود کرد. در واقع تمدن اسلامی در نیمه قرن پنجم به پایان تواناییهای خود رسیده بود. ما این را در دربه‌دریهای ابن‌سینا، پیشروترین چهره مسلمان این قرن می‌بینیم. فیلسوفان مسلمان چون ابن‌سینا (م. ۴۲۸) به هماهنگ کردن مقولات علمی و عملی با بیان و ایمان اسلامی بسیار کوشیدند. ضمن آگاهی و احترام به آنچه را که «احکام قهقی» نام گرفته بود، به زمینه‌دادن به مباحث ریاضی، پزشکی و حتی علمی‌کردن عرفان و تصوف همت گماشتند، ولی نتیجه‌ای جز طعن و تکفیر نگرفتند. به راستی ما سیر نزولی «علم» در جهان اسلام را هیچ جا بهتر از سرگذشت فرار و خانه‌به‌دوشیهای ابن‌سینا نمی‌بینیم. اضافه بر قشریت جاری زمان، ابن‌سینا گرفتار سختگیری ترکان که تازه مرکز علمی بخارا را تصرف کرده بودند نیز شده بود. ترکان از نظر سیاسی و نظامی شاید ثبات بیشتری برای دنیای اسلام آورده باشند، ولی از جهت اندیشه و فرهنگ با حمایت از قشریت و اشعریت به دوران در مدار بسته کمک کردند. چه بسا همان چند حکومتی آل بویه، حمدانیان، سامانیان و فاطمیان از نظر فرهنگی و رشد تمدن بیشتر به نفع آینده جهان اسلام بود تا کشورگشاییهای ترکان.

چهره دیگری که دکتر زیباکلام برای درک چرایی خاموش شدن چراغ علم روی آن تکیه می‌کند امام محمد غزالی است. زندگی و نوشته‌های غزالی نشان‌دهنده بحران علم در اواخر قرن پنجم است. غزالی در اوج اقتدار ملکشاه سلجوقی و خواجه نظام‌الملک به تدریس در نظامیه بغداد پرداخت. پس از مرگ ملکشاه در سال ۴۸۸ در جریان تنشهایی که میان جانشینهای او پدید آمد، غزالی دچار بحران روحی شد و به دمشق و سپس بیت‌المقدس و حرم

حاشیه:

(۵) صحیح مسلم، بشرح امام محیی‌الدین النووی، بیروت: دارالمعرفة، ج ۱۵، ص ۱۱۷.
(۶) ابن قیم الجوزیه، الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۵۳، ص ۱۸.

رشد کرده بودند. وانگهی مراکز تمدن یونانی به علت سختگیری کلیسا از رونق افتاده و دانشمندان یونان‌شناس به عراق و سوریه سرازیر شده بودند. هشام بن عبدالملک (م. ۱۰۵) و منصور دوانیقی (م. ۱۵۸) - دو تن از خلفای مروانی و عباسی قرن دوم - اگر علاقمند به شنیدن «قصه علم» شدند، علتش جو زمان و راه‌افتادن موج نواندیشی در محیط اسلامی بود که قدرت‌مداران را به عنوان علمداران علم جلو می‌انداخت.

فراموش نمی‌کنیم که همزمان با تولد بینش اجتهادی مسلمین، شیوه عقل‌گریزی نیز از همان آغاز پدید آمده بود. مستمسک این گرایش نقل حدیث از پیامبر اکرم بود. حدیث در این زمان آنچنان با سیره و تاریخ زندگی پیامبر آمیخته بود که یادآوری روزهای گذشته یا تکرار آنچه از پدران و گذشتگان خود شنیده بودند بهترین معیار آگاهی فرض می‌شد. چون رسم جاری زمان شفاهیگری و نقل سینه‌به‌سینه بود، اینان روایت را جایگزین تعقل خود کردند. این عده نمی‌دانستند چرا پیامبر درباره اموری چون کاشتن درخت گفت: «أنتم أعلم بأمر دنیاکم» (شما به کار دنیاتان از من آگاه‌ترید).^۵ نشانگر این روند سخنان ابن عباس و عبدالله بن عمر (فرزند خلیفه دوم) است که وقتی که استناد مردم را به دستورات عمر درباره جدا کردن مُتعة عمره از حج شنیدند، گفتند: «نزدیک است که از آسمان بر سرتان سنگ بیارد؛ ما با شما از خدا و رسول سخن می‌گوییم، شما می‌گویید عمر چنین گفت».^۶

در اوج شکوفایی علمی نیز گرایش به گذشته و گردش در مدار بسته دانسته‌های خود در میان مسلمین سده‌های دوم تا چهارم وجود داشت. منتها در پرتو جاذبه نواندیشی دینی و علمی عصر مجال خودنمایی نداشت. سرانجام در نخستین فرصت که از دولتی‌شدن دیانت و تعقل در زمان مأمون ناشی شد، امکان بروز یافت. همان‌طور که دکتر زیباکلام در کتابش آورده، در عصر متوکل سراسر اندیشی دینی - به عبارت دیگری عقل‌گریزی - در بغداد رسمیت یافت. بدین ترتیب اسلام نیز نواندیشی و سنت‌گرایی را با هم آورد. پیشرفت موازی و اغلب کج‌دار و مریز این دو منجر به شکوفایی تمدن اسلامی در سده‌های نخستین اسلامی شد. نهضت ترجمه از یونانی، پهلوی و هندی به رونق این تمدن بسیار افزود؛ اما به نظر نمی‌رسد که به‌وجودآورنده آن بوده باشد. دستاوردهای فکری اندیشه‌گران مسلمان (بویژه بخش ایرانی آن) از مرز ترجمه بسیار فراتر رفت و مفاهیم عمیقی را در چهارچوب اسلامی بازپرورد.

کعبه پناه برد. اثر معروف و تأثیرگذارش، احیاء علوم الدین، را در این سفر نوشت. در بازگشت دیگر به مدت طولانی در بغداد نماند، بلکه به زادگاهش (طوس) رفت و کتابهای صوفیانه خود را در این دوره به نگارش درآورد.

عصر غزالی شاهد هرج و مرجی بیش از دوره‌های گذشته نبود؛ بلکه عوامل ثبات سیاسی و مذهبی با حضور ملکشاه و کاردانی نظام‌الملک که معاصر با دوران رشد غزالی بودند، بیشتر به چشم می‌خورد. تکیهٔ دکتر زیباکلام روی اوضاع زمانه به نظر نمی‌رسد کمکی به توجیه رفتار غزالی نسبت به علوم دقیقه و فلسفه بنماید. علت روی‌گردانی غزالی از این علوم - که خود عمری را صرف کند و کاو در آنها کرده بود - ناشی از بحران روحی خود اوست تا وضع استثنائی آن عصر.

استثناء کردن وضع یک عصر به گونه‌ای که مرسوم بین نویسندگان عرب است و این را دکتر زیباکلام در کتاب خود آورده (ص ۲۶۶) رویهٔ دیگر همان «از خودگریزی برای پذیرفتن مسئولیت» است، که ناگزیر منجر به دست‌آویختن به عوامل مبهمی مثل اوضاع زمانه می‌شود. از دید تحلیلی هر زمانی نابسامانها و سازندگی‌هایش را (هر یک از منظر و به میزانی متفاوت) با هم دارد. برای تشریح یک رفتار یا یک رخداد ما مجبور به استثناء کردن آن از ازمه متصل به آن نیستیم و می‌توانیم مقتضیات را در عصریت آن به‌طور کلی ببینیم. همچنین این فرمول قدیمی خاورشناسان که نظام‌الملک معمار سیاسی نظام جدیدی (منظور اشعریگری است) از قرن یازدهم بوده و غزالی بایستی نظریه‌پرداز آن باشد (ص ۲۶۴)، نیز اینک پذیرفتنی نیست. این حرف از سوی نسل جدیدتری از همان خاورشناسان رد شده و شایسته تکرار نیست.^۷ شخصیت غزالی پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را در خدمت یکی از مکاتب درآورد. می‌توان گفت غزالی الاقتصاد فی الاعتقاد و القدسیه را با در نظر گرفتن اصول اشعری نوشت، ولی در فیصل التفرقة و إجماع العوام این موضع را بهم ریخت. البته این نوسانات غزالی ربطی به عصر نظام‌الملک پیدا نمی‌کند.

غزالی از شخصیت‌های استثنایی است که دارای ذهنیت چند آفاقی بوده، و به هر زمینه که روی آورده، ضمن توفیق در فراگیری آن، تأثیر عمیقی نیز از آن برگرفته است، و این شیفتگی نسبت به دانسته‌هایش را نتوانسته در طغیان قلم خود پوشیده نگهدارد. غزالی علوم دقیقه مثل نجوم را در احیاء علوم الدین در زمرة «دانشهای ناپسند» می‌آورد.^۸ ولی در کتابهای دیگرش که بعداً نوشته، مثل المستصفی، طب و حساب و هندسه را در ردیف علوم عقلی می‌آورد و آمیختن عقل و سمع را اشرف علوم می‌خواند.^۹ در المنتقد غزالی نه تنها شک خود را از راهیافتهای علوم دقیقه بیان می‌کند، بلکه به تکفیر فلاسفه می‌پردازد.^{۱۰} در معیارالعلوم

منطق را با زبان فلسفی بیان می‌کند، و در القسطاس المستقیم به همان منطق لباس واژه‌های قرآنی می‌پوشاند. یک دست‌نبودن شیوهٔ برخورد غزالی با علوم دقیقه و فلسفه نشان‌دهندهٔ بحران معرفت‌شناختی است که گریبانگیر وی شده بود. این بحران بیش از آنکه حاکی از هرج و مرج عقیدتی اهل ایمان باشد (که در واقع در زمان ترکان سلجوقی بیشتر کشورهای اسلامی یک دست‌تر از هر زمانی دیگری شده بودند) نمایندهٔ هرج و مرج معرفت‌شناختی برخی از اندیشمندان مسلمان بویژه نحوهٔ برخورد آنان با کاربرد علوم دقیقه در اجتماع است.

آن‌طور که از نوشته‌های غزالی در احیاء برمی‌آید او نسبت به نجوم و ریاضیات برخورد عقیدتی داشته؛ یعنی فکر می‌کرده که حساب و هندسه و فلسفه هریک صرفاً ورزشی فکری است، یا پیش‌زمینه‌هایی برای حصول عقیده.^{۱۱} چون مبنای استدلال در این علوم طوری است که به خدا و رسول ربط پیدا نمی‌کند پس خودبه‌خود موجب تضعیف ایمان و به‌دور شدن از رستگاری می‌شود. غزالی کسی نبود که نداند طب و طبیعیات کاربرد این جهانی مستقیم دارند و مقدمه‌شدن آنها برای کشف راز خلقت و تحصیل عقیده جنبهٔ ثانوی دارد. انگشت‌گذاشتن روی طریقت آنها بدون آشکارکردن موضوعیتشان اگر از روی ریا نباشد، از روی ناآگاهی است. ما فراموش نمی‌کنیم که غزالی احیاء را در بحرانی‌ترین ادوار زندگی‌اش نوشت. در کتابهای دیگرش لزوماً چنین برخوردی با علوم ندارد.

بیشتر دانشمندان مسلمان غزالی را بیرو روش حکما می‌دانند. ملاصدرای شیرازی (م. ۱۱۴۰) حتی معتقد است که غزالی آنچه را که در کتاب تهافت الفلاسفه دربارهٔ تکفیر حکما گفته از باب ترس و تقیه از علمای ظاهرین بوده است.^{۱۲} این سخن گویای چندگونگی پیامی است که علمای بعدی از نوشته‌های غزالی دریافت کرده‌اند. آقای دکتر هرمان لندولت در تفسیر مشکاة الأنوار نشان می‌دهد که غزالی چگونه مفاهیمی را از عقاید إخوان‌الصفا و باطنیه گرفته و به شکل نوینی عرضه کرده است، عقایدی که در

حاشیه:

7) Richard M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, London, Duke University Press, 1994.

۸) احیاء علوم الدین، ۵ جلد، بیروت؛ دارالکتب، بی‌تاریخ، ج ۱، ص ۴۱.

۹) المستصفی من علم الاصول، ۲ جلد، قاهره، دارالفکر، بی‌تاریخ، ج ۱، ص ۳-۵.

۱۰) المنتقد من الضلال، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳، ص ۶۴.

۱۱) احیاء، ج ۱، ص ۴۱.

۱۲) غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۲.

دیگر نوشته‌هایش چون فضائح الباطنیة به نفی و لعن آنها کوشیده بود. نفرت غزالی از عقاید اسماعیلیه چنان بدیهی فرض شد که مونتگمری‌وات آن بخش از مشکاة الأتوار را جعلی و الحاقی خواند. اما لدولت نشان می‌دهد که آن بخش نیز از غزالی است.^{۱۳} از نقش غزالی در نفی فلسفه و علوم طبیعی - ضمن تأثیرپذیری از آنها - که بگذریم، باز جای این سؤال باقی است که چرا بسیاری از اندیشه‌گران اسلام چون امام‌الحرمین جوینی (م. ۴۷۹) و غزالی در اواخر قرن پنجم یکباره به دنبال دین‌العجائز (روش ایمان ناتوانان) به راه افتادند،^{۱۴} و نسبت به حاصل تحقیقات خود شک کردند؟ چرا استواری اندیشه و بیان ابن‌سینا در اوایل همین قرن تا آنجا بود که با نوشتن عباراتی چون «یجب علی السان» (بر سنت‌گذار - پیامبر - واجب است) و «یجب علی الواجب الوجود» عقل خود را به عنوان حاکمی که هرگز معزول نمی‌شود، معرفی می‌کرد؛ ولی همین عقل در اواخر قرن پنجم به دعای «الهم ارزقنی ایماناً کایمان العجائز» (پروردگارا به من ایمانی چون ایمان پیرمردان و پیرزنان عطا فرما) مبدل شد؟

غزالی نیز در آغاز المستصفی به عقل به عنوان حاکمی که معزول نمی‌شود اشاره می‌کند و در آمیختن عقل و شرع را بهترین دانشها می‌خواند؛^{۱۵} ولی سرانجام سراز دین‌العجائز درمی‌آورد. ما پاسخی برای این پرسشها جز خستگی اندیشمندان مسلمان از تلفیق عقل و شرع یعنی فرسودگی تمدن اسلامی در اواخر قرن پنجم نمی‌بینیم. این تمدن دیگر قادر به ارائه یک چهارچوب برای جذب و انباشت علم و به‌کارگیری آن در این دنیا به منظور رستگاری در جهان دیگر نبود، بلکه رستگاری آن جهانی را بهانه نکوشیدن در این جهان و فراموش کردن آن قرار داده بود. این تمدن نیاز به تجدید طبق حدیث منسوب به پیامبر اسلام داشت که همچون مُجدّدی در جهان اسلام هرگز واقعاً شناخته نشد. بازگشت این سخن از یک دید همان ادواری بودن تمدنهاست که دکتر زیباکلام در کتاب خود نقل کرده است.

بازگردیم به کتاب ما چگونه ما شدیم؟ دکتر زیباکلام در بخش خاموش شدن چراغ علم یک رشته اطلاعات فقهی و تاریخ فقهی اغلب به نقل از خاورشناسان، البته همراه با برآوردهای خود، می‌آورد که از استحکام لازم برای نتیجه‌گیریایی که در پی دارند برخوردار نیست. سیاه و سفیدکردن اصحاب حدیث و اهل رأی به صورتی که در کتاب آمده تاریخی نیست. اهل رأی را نمی‌توان به جای اهل اجتهاد گذاشت. اجتهاد نزد اهل سنت نیز مرحله‌ای داشته که اصحاب‌الرأی اصطلاحی بیانگر آن نیست. وصف «استحسان» آن‌طور که در صفحه ۲۳۸ آمده با مفهوم «استصلاح» آمیخته شده است؛ و بسیاری از نکات فقهی دیگر که نویسنده تاریخی‌نگر ما را بسادگی می‌تواند مورد طعن و نکته‌گیری اهل

قشر قرار دهد. چون این پوسته‌ها به هسته اصلی فکر کتاب چندان ربطی ندارند ما از آنها صرف نظر می‌کنیم و در پانویست چند منبع برای آگاهی جویندگانش ذکر می‌کنیم.^{۱۶}

مسئله‌ای را که نمی‌توان ناگفته گذاشت مراجعه‌نکردن نویسنده محترم به منابع دست اول است که قرار است در شکل دادن به دید تاریخی ما تأثیر مستقیم داشته باشند. مثلاً در صفحه ۱۳۵ می‌خوانیم: «المقدسی می‌نویسد از ترمذ (شمال شرقی خراسان) عمده صابون، ادویه‌جات، گیاهان دارویی صادر می‌شده است». منبع این قول کتاب تاریخ اجتماعی ایران (نوشته شادروان مرتضی راوندی) است. ما از این نقل قول نمی‌فهمیم که این المقدسی کدام المقدسی است؟ مطهرین طاهر (متوفی بعد از ۳۵۶) و مؤلف البدء والتاریخ، یا شمس‌الدین (متوفی حدود ۳۸۰) مؤلف أحسن التقاسیم. باید حدس بزنیم که دومین مقدسی مطرح نظر بوده و باز خوشبختانه وی در عصری می‌زیسته که با نگرش تاریخی نویسنده ما که هجوم قبایل آسیای میانه را بعضاً مسئول بی‌ثباتی ایران می‌بیند، تطبیق زمانی دارد. با اینهمه باز این مهم است که بدانیم اصطلاح «صادر می‌شده است» در اصل کتاب به چه صورت آمده است. چون «صادر» و «صدور» در قرن چهارم لزوماً به مفهوم امروزی آن به کار نمی‌رفته است؛ باید ببینیم ترجمه آقای راوندی تا چه اندازه روح نوشته المقدسی را باز می‌تابد. نظیر همین سؤالات درباره ابن‌فندق و الفارسی که نویسنده از قول باسورث (تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه) آورده، مطرح می‌شود. ابن‌فندق و الفارسی چه اشخاصی بودند و در چه عصری زیسته‌اند؟ لحن بیان آنها که این چنین در شکل دادن به دید تاریخی ما تأثیر داشته چگونه بوده است؟

اشکالات فوق از ارزش کار آقای صادق زیباکلام چندان نمی‌کاهد. پشتکار و دید واقع‌گرای وی، که در سراسر کتاب مشهود است، درخور قدردانی و تشویق است. در پایان کتاب خواننده نمی‌تواند جای خالی فهرست نامها و جاهای تاریخی را نبیند و انتظار تکمیل آنرا نداشته باشد.

حاشیه:

13) Herman Landolt, «Ghazālī and Religion wissenschaft», *Asiatische Studien*, 74 (1991), pp. 19-72.

۱۴) ابوحامد غزالی، إلیحام‌العوام عن علم الکلام، بیروت، منشورات دارالحکمة، ۱۹۸۶، ص ۶۰-۵۶.

۱۵) المستصفی، ج ۱، ص ۳.

۱۶) محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة فی السیاسة والعقائد، قاهره، دارالفکر العربی، بی‌تاریخ؛ محمدابراهیم جناتی، منابع اجتهاد، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.

Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam*, Kuala Lumpur, Istac, 1996.