

دهه تمدن اسلام نگاری (۱۳۴۵-۱۳۵۶ خورشیدی)

نگاهی به چهار کتاب از سید حسین نصر، عبدالحسین
زرین کوب، محمدرضا حکیمی و سید محمد باقر نجفی

عنوان «دهه تمدن اسلام نگاری» برای سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۶ در این مقاله، از آن روست که در این دوره، کار تحقیق در حوزه تمدن اسلامی، اولاً کمی جدی تر از قبل شد، ثانیاً، جهت گیری خاصی در ایران داشت. انتخاب نوشته های چهار نویسنده برتر ایرانی در این دوره نشانگر آن است که نوعی گفتمان تمدنی در حوزه «اسلام» در این دوره در ایران شکل گرفت. شاید بشود گفت، ناخواسته، موضعی علیه جشن های دوهزار و پانصد ساله بود، و این هم خود شکفت است. در درون دستگاه پهلوی، همزمان دو گرایش باستانی - اسلامی وجود داشت و دکتر نصر به رغم حضورش در دربار و نزدیکی با فرح، به دلایلی، تمایل به مدلی از تفکر سنتی و قدسی پیدا کرده و همزمان علاقه اسلامی - شیعی داشت. زرین کوب با نگارش کارنامه اسلام قدری نسبت به گذشته خود، متحول شده و تمایل اسلامی پیدا کرده بود. محمدرضا حکیمی هم که در این وقت به تهران آمد و همراه با حفظ روابط خود با سنتی های مذهبی، با شماری از روشنفکران و موسسات جدید انتشاراتی همکاری می کرد، در باره دانش مسلمین نوشت. محمد باقر نجفی هم از چهره هایی بود که گرچه آن شهرت را نداشت، اما طرح های جالبی در حوزه اسلام در دست داشت و از جمله کتابی در حوزه تمدن اسلامی و دانش مسلمانان نگاشت. وی آدم متفاوتی بود. هم انقلابی بود و هم گرایش با نگارش شاهنشاهی و دینداری تمایلات شکفتی را از خود بروز داد. همه اینها نشانگر آن است که عنوان دهه تمدن اسلام نگاری، عنوان درستی است. دهها کتاب دیگر هم در این دوره نوشته شد. اما می دانیم که این چهار اثر، بویژه کار نصر، کاری شاخص و برجسته است. این بخش مکمل بخش قبلی است که در آن تنوع کارهای تمدن نگاری اسلامی را در دوره پهلوی مرور کردیم.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



علم تمدن در اسلام از سید حسین نصر

یکی از کسانی که نقش بسیار فعالی در توسعه نظریات مربوط به تمدن اسلامی در دوره پهلوی داشت، سید حسین نصر (۱۳۱۲-...) بود. شاید در این زمینه کمتر کسی با وی قابل مقایسه باشد. کسی که هم در طرح و نقش فکری - فلسفی خود و هم با توجه به موقعیت سیاسی اش در تأثیرگذاری عملی تلاش کرد تا درباره تمدن اسلامی و پیامدهای آن تحقیق کند، بنویسد و در عمل و عرصه تحقق هم به نوعی آن را دنبال کند. آثار وی پیش از انقلاب در چارچوب همین امر بود. برای او اسلام عرفانی از جایگاه اول اهمیت برخوردار بود. در درجه دوم مکتب فلسفی - عرفانی شیعه اهمیت داشت و ایران و شرق در امتداد آن بود. طبعاً همه اینها را هماهنگ می دید. نماد این نگاه ملاصدرا بود که بر اساس آن اسلام، تفکر فلسفی - شیعی و ایرانی بود. او تلاش کرد ملاصدرا را به عنوان یک متفکر اسلامی به غرب معرفی

کند و این اقدام او، در امتداد فعالیت های وی در بازشناسی علم و تمدن در اسلام بود. (بنگرید: آشنایی با ملاصدرا در مغرب زمین، تهران، ۱۳۴۰، دانشکده معقول و منقول، ۱۲ ص) عنوان مقاله ای از او «اهمیت اسلام در جهان معاصر» بود که توسط انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه با همکاری شرکت سهامی انتشار در ۲۴ ص در سال ۱۳۴۹ منتشر شد. نصر نظریه تمدنی خود را با ابتنا بر دیدگاه های فلسفی در چارچوب فلسفه اسلامی بنیاد گذاشت و اساساً تلاش کرد تمدن اسلامی را از دریچه فلسفه و تحقیق درباره آن نظریه پردازی و معرفی کند. کتاب اهمیت تحقیق در فلسفه اسلامی در عصر حاضر (تهران، ۱۳۴۳، طهوری، ۱۱۲ ص) نشانی از این تلاش اوست. شاید همین کتاب یا تکمیل آن بود که با عنوان سنت فلسفی در ایران و اهمیت آن در جهان معاصر (تهران، ۱۳۴۸، دهخدا) منتشر شد. کتاب سه حکیم مسلمانان او درباره ابن سینا، سهروردی و ابن عربی که توسط احمد آرام ترجمه و منتشر شد، (تهران، ۱۳۵۲، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۲۳۹ ص) نگاه خاص فلسفی او را در تبیین جهان، همراه با شرحی در حوزه طبیعیات و جهان شناسی مبتنی بر نظریه اشراقی نشان می داد. اصل این کتاب، سه سخنرانی بود که او در سال ۱۳۴۰ در هاروارد ایراد کرده بود. در واقع، نگاه تمدنی و گزارش تاریخ علم بر اساس نظریات فلسفی - علمی این سه حکیم، بر این کتاب حاکم است.

کتاب معارف اسلامی در جهان معاصر از سید حسین نصر (تهران، ۱۳۴۸، کتاب های جیبی، ۳۳۲ ص) از دیگر کارهای وی در حوزه تمدن اسلامی با رویکرد اسلامی است.

در سال ۱۳۵۰ یک کتاب ویژه با عنوان گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علوم در ایران منتشر شد (تهران، سربی، وزیری، نشریه وزارت علوم و آموزش عالی، ۲۳۷ ص) که مقاله‌ای از آن با عنوان «فلسفه در اعصار تاریخ ایران» از آن نصر بود. در این کتاب که اساساً درباره علم در ایران و شرح وضع تمدنی آن بود، از تعدادی دیگر از نویسندگان برجسته این دوره مطالبی درج شده بود:

۱. فلسفه در اعصار تاریخ ایران: دکتر سیدحسین نصر
۲. سیر و تحول علوم طبی در ایران و شاهکارهای طبی پزشکان ایران: دکتر محمود نجم‌آبادی
۳. سیر تحول جغرافیای ریاضی ایران و تأثیر آن در فرهنگ اسلامی: منوچهر ستوده
۴. نگاهی به آثار درینوردی ایران در روزگار باستان: سیدمحمدعلی

- امام شوشتری
۵. ادب و ارزیابی تأثیر و دخالت آن در انتقال میراث‌های فرهنگی: محمدجعفر محجوب
۶. سهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی: مهدی محقق
۷. مورخان ایران در دوره اسلام: دکتر عباس زریاب‌خویی
۸. نقش دانشمندان ایرانی در پیشرفت ریاضیات: پرویز شهریاری
۹. پایه‌گذاران مبانی علمی موسیقی ایرانی: دکتر مهدی برلشی

در مقدمه این کتاب، از اینکه در کتاب‌های در دسترس که عموماً غربی‌ها نوشته‌اند، همه فرهنگ و تمدن به اروپا و یونان قدیم و در دوره جدید هم به آمریکا به عنوان میراث‌خوار انتساب داده شده، گلایه کرده و به ویژه از اینکه «در اکثر این کتاب‌ها فقط چندصفحه‌ای افسانه‌وار درباره سابقه ملل کهن مشرق زمین چون سومریها، مصریها و

بابلی‌ها سخن به میان آمده و به‌زودی از آن درگذشته‌اند و تقریباً سخنی از نقش آفرینش سرزمین‌هایی چون هند و چین و ایران به میان نیامده» به انتقاد سخن گفته شده است. هدف از نگارش این کتاب شرح آن بوده تا سهم ایران در تاریخ علم جهانی روشن شود. می‌شود فرض کرد که این اثر با توصیه نصر به انجام رسیده و نخستین مقاله هم از آن اوست.

تفاوت نصر با دیگران در این قبیل مقالات، نگاه فلسفی - عرفانی ویژه او و مقایسه تمدن‌های شرقی و غربی، به خصوص یونانی و امروز غرب از این زاویه است. از نظر او تمدن یونانی به دلیل تفکیک



حوزه‌های علوم و حذف نگاه وحدان‌گرایانه در آن از بین رفت و این امر نتیجه جداکردن دین و عرفان از حوزه علوم طبیعی بود، چیزی که امروز غرب هم گرفتار آن است، اما در ایران قدیم، فلسفه را به عنوان «ساحتی از دین و معرفت آسمانی» در خود داشت، امری که وحدت علوم و نه تفکیک آنها را تضمین می‌کرد. اینکه ایران قبل از اسلام، فلسفه و دانشی بسان یونان نداشت، یک امتیاز به شمار می‌آید، نه نقص. (بنگرید: گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علوم، ص ۱۲)

کتاب دیگر سید حسین نصر در تاریخ علوم در میان مسلمانان با عنوان نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت خلاصه‌ای از آراء اخوان الصفا، بیرونی و ابن سینا درباره جهان است. این کتاب در سال ۱۳۴۲ توسط دانشگاه تهران و در سال ۱۳۴۵ توسط انتشارات دهخدا در ۴۴۴ صفحه منتشر شد. تفسیر او از علم در این کتاب که همراه با منتخبی از آثار علمای اسلامی است، همان است که در کتاب‌های دیگر او هم آمده است.

مهم‌ترین اثر دکتر نصر درباره تمدن اسلامی، کتاب علم و تمدن در اسلام بود که آن را هم به انگلیسی و برای اروپایی‌ها نوشت. پس از آن احمد آرام آن را ترجمه کرد و در تهران چاپ شد. (تهران، نشر اندیشه با همکاری فرانکلین، ۱۳۵۱ ش، هیجده + ۴۱۲ ص) نصر در مقدمه متن فارسی با اشاره به اینکه «بنگاه کتابخانه جدید آمریکایی» تصمیم به انتشار یک سلسله کتاب کامل در تاریخ علوم گرفت و او نیز کتاب حاضر را برای آنان نوشت، یادآور شد:

کتاب علم و تمدن در اسلام که اولین کتاب یک جلدی به زبان‌های اروپایی و راجع به تمام جوانب تاریخ علوم اسلامی است، با توجه به صورت کلی این سلسله، تألیف یافت، ... [و] از ذکر بحث‌های تخصصی در حواشی و آوردن زیرنویس‌های متعدد احتراز شد. (ص دوازده)

تاریخ انتشار آن در سال ۱۹۶۸ توسط دانشگاه هاروارد بوده است. او از احمد آرام و محمدرضا حکیمی - نویسنده کتاب دانش مسلمین - برای تلاشی که در تنقیح متن داشته‌اند، تشکر کرده است. (دی ماه، ۱۳۵۰)

این کتاب طرح جامع او در بررسی تاریخ تمدن و علوم اسلامی است و طبعاً چنان‌که اسم کتاب اشاره دارد، بیش از آنکه به ابعاد تمدنی بپردازد، به جنبه‌های علم در تمدن اسلامی پرداخته است. در این کتاب همان اندازه که به نظامات اداری و نهادهای اجرایی پرداخته نشده و در واقع نشان از بی‌اهمیت بودن آنها در تفکر نصر است، اما در سیزده فصل به جنبه‌های مختلف علوم پرداخته شده است.

مقدمه اصلی کتاب شامل دو قسمت «اصول اسلام» و «چشم اندازه‌های درونی تمدن اسلامی» است که آنها را مرور خواهیم کرد. فصل اول: شرح حال نوزده نفر از دانشیان بزرگ جهان اسلام، مانند:

جابر بن حیان، کندی، حنین بن اسحاق، رازی، فارابی، ابن سینا، بیرونی، غزالی، خیام، ابن رشد، خواجه نصیر، قطب الدین شیرازی، ابن خلدون و شیخ بهایی؛ (ص ۲۵-۴۳) فصل دوم: «شالوده دستگاہ تعلیم و سازمان های تعلیمی» شامل مباحث طبقه بندی علوم، مؤسسات تعلیمات عالی و مراکز تصوف؛ (ص ۴۵-۷۹) فصل سوم: جهان شناسی، هیئت و تاریخ طبیعی؛ (ص ۸۰-۱۱۸) فصل چهارم: فیزیک؛ (ص ۱۱۹-۱۴۳) فصل پنجم: ریاضیات؛ (ص ۱۴۴-۱۷۰) فصل ششم: نجوم؛ (ص ۱۷۱-۱۸۸) فصل هفتم: پزشکی؛ (ص ۱۸۹-۲۴۵) فصل هشتم: علوم انسانی؛ (ص ۲۴۶-۲۶۰) فصل نهم: سنت کیمیایی؛ (ص ۲۶۱-۳۰۶) فصل دهم: کیمیای اسلامی و تأثیر آن در مغرب زمین؛ (ص ۳۰۷-۳۱۸) فصل یازدهم: فلسفه؛ (ص ۳۱۹-۳۳۳) فصل دوازدهم: تعارض فلسفه و کلام؛ (ص ۳۳۴-۳۶۷) فصل سیزدهم: سنت عرفانی. (ص ۳۶۹-۳۹۰)

مقدمه کتاب از جورجیو دی سانتیلانا یکی استادان نصر است که می گوید دکتر نصر سر کلاس او به تاریخ علم علاقه مند شد. سپس گزارشی از دیدگاه های او درباره ماهیت علم شرقی و اینکه صرفاً ارسطویی نیست و از آن عبور کرده، ارائه می دهد. ارسطو در شرق، یک امر فرعی است که زمانی وارد شده و با ابن رشد و تحویل آن به اروپا، از او عبور شده است. در این نگاه، علم یونانی صرفاً غذایی برای رونق علم بوده، اما آنچه پدید آمده، هم متفاوت و هم در افق وسیع تری شکل گرفته است. متافیزیک ویژه جهان شرقی، همان تصوف است که اندیشه نوافلاطونی الهام بخش آن بود، اما توسعه زیادی یافت و نوعی اندیشه و حکمت منظم و فراگیر را پدید آورد که زندگی مردم را هم تحت تأثیر قرار داد. این تفکر دارای سلسله مراتبی است که از خدا تا پایین ترین نقطه این عالم و نیز وضع دنیایی و اجتماعی را در یک قالب نظام مند توضیح می دهد. وی همزمان بر ابوریحان بیرونی به عنوان دینداری که «ایمان دینی او سالم است، ولی در آن پافشاری نمی کند» تأکید می کند و می گوید با سلسله ای از دانشمندان که «اهل مشاهده و تجربه و تجزیه و تحلیل بوده اند» روبرو هستیم. (ص شانزده) این مقدمه نسبتاً طولانی است و نویسنده ضمن شرط و بسط ایده اصلی دکتر نصر در این کتاب، نگاهی انتقادی هم در برخی از دیدگاه ها به او دارد. (ص هفده) مشکل اصلی نصر، به نظر این نویسنده، جانگرفتن «علم جدید» در این منظومه است. «آیا یک منظومه جدید را بدون چارچوب کامل علم جدید می توان آموخت؟» وی بابت اینکه او داشته های قدیمی بشر [سنتی و مسلمان] را مانند بسیاری از معاصرانش یکسره به زباله دان تاریخ نمی فرستد و نیز مانند بسیاری از مسلمانان «از مواجهه با مغرب زمین گریزان نیست»، ستایشش می کند. از نظر این استاد، بیرونی «زمانی در اسلام رسید که علم از اینکه خود را به مخاطره بیندازد بازایستاد و خود را ناگزیر از آن دید که «به دلایل برتر» یا «فلسفه» تسلیم شود». (ص بیست) به هر حال به نظر می رسد در این مقدمه، ضمن ستایش از نصر، انتقاداتی بر او وارد شده است. وی روی این تناقض انگشت می نهد که غزالی «گردبادی از عدم تسامح و تعصب کور فراهم ساخت که نه تنها ریشه علم را زد، بلکه دستگاہ مدرسه و اجتهاد افتخارآمیز و تفسیر قرآن از آن آسیب دید». (ص بیست)

دکتر نصر در نخستین بحث، از حقیقت اسلام و تسلیم شدن می‌گوید و بر اساس همان نظام سلسله‌مراتبی عرفانی، اسلام را نوعی تسلیم شدن بر اساس مکتب عرفان می‌داند. هم طبیعت تسلیم خداوند است و هم انسان باید تسلیم خداوند باشد. طبیعت دارای رموزی است که بر اساس معنایی که دارد، باید خوانده شود. قرآن هم مثل طبیعت آیات الهی و قرینه طبیعت در جهان بشریت، و همه اینها رمز و رازهای الهی در میان ماست. عقل و معقول، آن‌چنان که در قرون اخیر به معنای ذهن و تحلیل ذهنی درآمده و رابطه‌ای با اشراق ندارد، مدنظر تفکر اسلامی نبوده و نیست. (ص ۴-۵) به این ترتیب وقتی از علوم اسلامی سخن می‌گوییم، یعنی نگاه کردن به طبیعت بر همین اساس و کشف آن رازها. قرآن هم از نظر تفکر عرفانی یک متن رمزی است، در حالی که از نظر فقها یک متن تشریحی است. اهمیت ریاضیات هم در علم جبر، مثلثات، هندسه و هم علم اعداد به اعتبار همین نقش رمزی است که دارد.

ارتباط با اشکال هندسی این اثر را بر روی ذهن دارد که آن را از اینکه تنها به ظواهر مادی تعلق خاطر داشته باشد، می‌رهاند و از این راه آن را برای سفر به جهان معقول و سرانجام به جهان وحدت آماده می‌کند. (ص ۷)

اعتبار ریاضیدانان در تمدن اسلامی نشانی از همین امر است. عقل در فلسفه اسلامی آن اندازه اعتبار دارد که «به قبول وحدت الهی بینجامد». همین امر است که معرفت استدلالی در اسلام در چارچوب «ایمان» معنا می‌یابد، نه خارج از آن. به عبارت دیگر معرفت بشری تا زمانی مشروع و شریف است که تابع حکمت الهی باشد. (ص ۸) از نظر مسلمانان، علم امر مقدسی است و این علم مقدس شامل سه قسمت است:

نخست علمی است که در دسترس همگان است، یعنی علم شریعت که جوهر آن در قرآن است و حدیث و فقه به فهم آن کمک می‌کند. در ماورای آن، «علم طریقت» است که با جنبه درونی اشیا سروکار دارد و حیات روحانی کسانی را که برای پیروی از آن برگزیده شده‌اند، اداره می‌کند... و بالاخره یک «حقیقت» غیرقابل بیان وجود دارد که در قلب هر دو راه شریعت و طریقت جایگزین است. (ص ۹) عنوانی که گویا «علم اسلامی» است، عنوان حکیم است که به عنوان «دانشمند و پزشک معالج و رهبر روحانی» به کار می‌رود. (ص ۱۰)

اما شکل‌گیری علوم در تمدن اسلامی، بر اساس همان نظریه وحدت بود؛ چیزی که در علوم قدیم یونانی، کلدانی، ایرانی، هندی و چینی وجود داشت. اسلام آن علوم را جذب کرد؛ زیرا با روح او که همین وحدت بود، سازگاری داشت. (ص ۱۲) این علوم که از جهان‌های قدیم جذب شد، «در یک مجموعه به هم آمیختند که در طی قرن متوالی رشد کرد و به صورت جزئی از تمدن اسلامی درآمد».

عنوانی که برای این جهان می شود برگزید، «جهان روحانی» است و درست یک قرن بعد از وفات پیامبر (ص) این جهان روحانی پدید آمد.

دکتر نصر معتقد است آنچه از علوم پیشین مشرق زمین در چارچوب «وحدت» و نگاه «روحانی» بوده، در تمدن اسلامی جمع شده است. تقریباً و بی تعارف باید گفت این همان میراثی است که دنیای جدید آن را متعلق به دنیای اساطیری می داند و یونان را حدود مرز قدیم و جدید می شمارد. نصر می گوید:

مجموعه هنرها و علوم اسلامی عبارت بوده است از ترکیبی از علوم قدیم مردم مدیترانه که توسط یونانیان تنظیم شده و تکامل یافته بوده با بعضی از عناصر شرقی.



اینها به عربی ترجمه شد و «افکار و نظریات مندرج در این ترجمه ها، بخش عمده خوراکی را تشکیل می داد که جهان اسلام آن را می چشید و سپس بر وفق سازمان درونی خود و اساسی که وحی قرآنی برای آن نهاده بود، جذب می کرد». (ص ۱۴) طبعاً در دنیای اسلام تنوع در نظام معرفتی بوده است. متکلمان، فیلسوفان، تعلیمیان و صوفیان، بنا به متنی از خیام، چهار گروه معرفتی هستند که هر کدام روی بخشی تأکید دارند. برخی نیز از دو نظام معرفتی، همزمان استفاده می کنند. (ص ۱۵-۲۰) تفاوت دو نظام معرفتی غرب جدید با آنچه مبنای علم در دنیای اسلام بوده، در این توضیح نصر آمده است:

از قرن هفدهم به بعد، مغرب زمین همه نیروهای فکری و عقلی خویش را به تحقیق کمی درباره سیماهای مختلف اشیاء معطوف داشته و از این راه، به یک علم طبیعی دست یافته است که ثمرات آشکار آن در قلمرو فیزیکی و مادی در میان تمام ملت ها که اغلب ایشان «علم» را با فنون صناعت و موارد استعمال علم یکی می پندارند، احترام و ارزش فراوانی ایجاد کرده است. علم اسلامی، برخلاف، جویای معرفتی است که به کمال روحانی می انجامد و مایه نجات هر کس می شود که شایستگی تحصیل و مطالعه آن را داشته باشد. (ص ۲۲)

تحلیل بالا که مقدمه فلسفی کتاب علم و تمدن در اسلام دکتر نصر است، نه تنها بر متن کتاب که شرح حال علما، حکما و نیز گزارش پیشرفت های دنیای اسلام در علوم طبیعی است، بر سراسر اندیشه های دکتر نصر در طول بیش از هفتاد سال گذشته، غلبه دارد. این نگاه پدیدارشناسانه، خود ترکیبی از نگاه های فلسفی متمایل به نگره های نوافلاطونی غربی، با افزوده های دیدگاه های رنه گنون

(در کتاب سیطره کمیت)، هایدگری و هانری کربنی، به علاوه فلسفه های اشراقی و صدرایی در ایران است. نصر در ترکیب اینها و تدوین صورتی از آن با بهره گیری از پدیدارشناسی، استادانه عمل کرده و مجموعه ای از نشانه ها را در علوم اسلامی که به سمت تصوف و اشراق و عرفان است، انتخاب و با تصویر ساخته شده، آن را نمای علم و تمدن اسلامی قرار داده است. این اندیشه ها به همان اندازه غربی است که علم جدید از نظر دکتر نصر از رمز و راز تهی شده و جنبه قدسی در آن دیده نمی شود.

برای او عقب ماندگی در علوم جدید اهمیتی ندارد. ایراد آنجاست که ما از معنویت و علم روحانی فاصله بگیریم؛ عیب و ایرادی که غرب دارد و به آن توجه ندارد. ما نباید شیفته تکنولوژی باشیم و این اساساً خودش یک عیب اساسی است، اگر چنین باشیم. بنابراین از اساس نباید روی عقب ماندگی در علوم تجربی فکر کرد. باید به غرب ایراد وارد کرد که چرا از معنویت فاصله گرفته است. در عین حال برای اینکه دست ما خالی نباشد، باید سابقه ای از علوم طبیعی و پیشرفت هایی را که در آن بوده بیان و ضمن آن، باز آنها را در چارچوب معرفت عرفانی تفسیر کنیم. نکته دیگر این است که بیشتر آنچه درباره یونان و جز آن گفته شده است، مرزبندی دقیق علمی ندارد. یک بار از یونان ستایش و ترجمه ها تقدیر و بار دیگر از تأثیر منفی آن در نگرش روحانی حاکم بر فلسفه های مشرق زمینی سخن گفته شده است.

دکتر نصر بر علوم مشرق زمین و نگاه مشرق تأکید ویژه ای دارد. این برای مسلمانان بسیار مطلوب و از نظر حس سرزمینی اهمیت دارد. در واقع شرقی ها در دو بیست سال گذشته در مقابل غرب تحقیر شده اند و طرح یک فلسفه شرقی تا اندازه ای مدرن در دنیای معاصر می تواند برای آنان بسیار جذاب باشد. این کاری است که نصر انجام داد و نزد برخی از جنبش های سیاسی - اسلامی معاصر مقبولیت یافت. مسلمانان مالزی، ترکیه و ایران در چهارده گذشته شیفته این تفکر شدند.

یک ویژگی نصر این است که همزمان به تمدن اسلامی، بلکه تمدن شرقی می نگرد، اما می کوشد از آموزه های شیعی از یک طرف و سهم ایرانیان و طبعاً اقوام دیگر هم یاد کند. این واکنشی به عرب گرایی در تحقیقات تمدنی در پیش از این دوره است. این نگرش، هم ناشی از دید او به علوم شرقی است و هم طبعاً جنبه مذهبی و ملی دارد.

برخی از حاشیه های دکتر نصر را نیز با تحلیل او بالاتر مشاهده کردیم؛ مطالبی که در مقدمه ای بر همین کتاب پیش از مقدمه دکتر نصر آمده است.

از فصل اول که بگذریم، فصل های بعدی کتاب درباره علوم مختلف و تلاش های علمای اسلامی در نوآوری در آنها و نیز گزارش حجم فعالیت هایی است که دولت ها یا بعضی از عالمان و فرهیختگان در این زمینه دارند.

فصل دوم از تقسیمات علوم و فعالیت‌های فارابی و دیگران شروع شده و از پیدایش مدارس و مراکز آموزش عالی در شهرها و نیز رصدخانه‌ها، بیمارستان‌ها و مراکز تصوف یاد شده است. همه جا، بی‌مناسبت و با مناسبت، تلاش شده نگاه وحدت‌گرایانه شرقی به عنوان صورت تفکر علمی در میان مسلمانان گزارش شود. این تنها فصلی است که به تعدادی از نهاد‌های تمدنی - علمی پرداخته شده است.

فصل سوم درباره جهان‌شناسی، هیئت، جغرافیا و تاریخ علوم طبیعی است و در همان آغاز به نگاه پدیدارشناسانه در فرهنگ علمی مسلمانان توجه می‌دهد. ضمن آن «عده‌ای از صورت‌ها و نمادهای طبیعت» بر اساس نقشه‌ای معین انتخاب و سپس تلاش می‌شود تا «با آنها تمثالی را بسازد که معنای معین و خاص داشته باشد». از نظر نصر «اصول اساسی همه جهان‌شناسی‌هایی که در اسلام پیدا شده یکی است». (ص ۸۱) در این نگاه، پنج مرحله جهان‌هاوت، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت و در حالی که «انسان کامل» در این میان هست، جهان‌شناسی اصلی اسلامی را تشکیل می‌دهد. تعبیر دیگر «عالم کبیر» و «عالم صغیر» است که دومی انعکاس اولی است. «این اصول جهان‌شناختی در همه مراحل علوم اسلامی حضور دارد». (ص ۸۲) در این نگاه، جهاد طبیعت مادی «در تحت تسلط واقعیتی از تراز برتر است که نسبت به این طبیعت جنبه تعالی دارد». این تسلط نوعی نگاه خاص را نسبت به عالم مادی ایجاد می‌کند که باید در خروجی دانشی که نسبت به آن تولید می‌شود، حضور داشته باشد. در قرآن این نگاه در آیه‌الکرسی و آیه‌النور و مانند اینها تبیین شده است و همه هستی، شامل خدا و نفس و طبیعت و ... در یک منظومه مرتبط غالباً از بالا به پایین و از کبیر به صغیر قرار دارد. نصر می‌کوشد نگاه ابن‌سینا را با این آیات هماهنگ و تأکید کند که علم هیئت و جهان‌شناسی اسلامی در همین چارچوب شکل گرفته است. (ص ۸۵) این نگاهی است که به گفته نصر در عجایب المخلوقات قزوینی یا آثاری مانند نخبة‌الدهر فی عجایب البر و البحر و آثاری همچون نزهة القلوب دیده می‌شود. اینها «منابع ارزنده‌ای برای شناسایی نظر کلی مسلمانان نسبت به جهان و نیز ارزشیابی معرفت دانشمندان و محققان اسلامی درباره جغرافیا و تاریخ طبیعی به شمار می‌روند». (ص ۸۶) به این ترتیب نظر آقای نصر برای ارائه و به تصویرکشیدن یک نظریه متمرکز بر اساس لاهوت و ناسوت درست می‌شود، اما اینکه تکلیف این همه گزاره‌های غیرعلمی کتاب‌های یاد شده - برای مثال در نجوم یا طب - در مقایسه با دانش جدید چیست، معلوم نیست. این در حالی است که در ادامه، ضمن بحث از جغرافیا بر تلاش‌های علمی مسلمانان از جمله اندازه‌گیری‌های جغرافیایی و دقت‌های علمی تأکید می‌شود. در اینجا یک گزارش عمومی از نگارش‌های جغرافیایی مسلمانان و فعالیت آنان و برخی از دیدگاه‌ها در تقسیم ربع مسکون، دریانوردی و ... ارائه می‌شود که طبعاً نکته تازه‌ای ندارد. در بخش تاریخ طبیعی، گذری بر کتاب‌های دانش عجایب المخلوقات دارد و اینکه ریشه‌های هندی و یونانی و ... این دانش چگونه بوده است. نمونه آن کتاب الحيوان جاحظ و الفلاحه النبویه ابن‌وحشیه است. (ص ۱۰۱) همین طور رسائل اخوان الصفا و کتاب‌هایی که درباره

گیاهان دارویی یا اسب شناسی و به طور کلی حیوانات بری و بحری و جز آنها در علم صید و مانند اینهاست. آثار بیرونی در این زمینه درخشان است و نصر مروری بر آنها دارد. (ص ۱۰۶-۱۰۸) تأکید نصر بر نظریه اش در اینجا، به این معنی است که «فرد مسلمان پیوسته به جهان طبیعت با حس اعجاب و شگفتی نظر داشته است... این طبیعت هرگز برای وی خالی از روح حیاتبخش و عاری از نکته بهشت عدن نبوده است... این گونه چیزها در ذهن مسلمان احساس تعادل و آرامشی را برانگیخته است که انعکاس آن در هنر و معماری است». (ص ۱۱۷)

فصل چهارم درباره فیزیک است. بخشی از آن درباره ابن هیثم و نظریات وی در باب نور و قسمتی هم درباره بیرونی است. در این بخش ها نصر به روش خود، منتخبی از متن های اصلی آنان را هم می آورد. در باب فیزیک سه مکتب هست. مکتب یونانی و حکما، مکتب برساخته معتزله که از روی مخالفت با مکتب مشائیان، فیزیک و طبیعیات خاص را شکل دادند و فیزیک اشراقی، کیمیایی و اخوان الصفايي. بخشی هم به خازنی اختصاص داده شده که کتاب میزان الحکمه او درباره جزّ انتقال است. (ص ۱۳۸-۱۴۱) این موارد، در ظاهر در حوزه علم جدید است. سؤال نصر این است که اگر ابن هیثم، بیرونی و خازنی امروز بودند، کارهای خود را در چارچوب علم جدید می دانستند؟ او پاسخ دادن به این پرسش را مشکل می داند، اما می گوید:

امروز زمان تاریخی برای خود یک معنای کمیتی پیدا کرده است... فیزیکدانی مانند ابن هیثم در محیطی روحی و روانی زندگی می کرده است که کاملاً با محیط یک متخصص در نورشناخت کنونی متفاوت بوده است. در جهانی که او به سر می برده، هنوز نمودهای طبیعی کاملاً از رب النوع خود جدایی پیدا نکرده بوده است. هنوز «نور» آدمی را به یاد عقل الهی می انداخت. (ص ۱۴۲)

این توضیح، زیر سایه نگاهی است که نصر به علم قدیم به عنوان یک امر قدسی با علم جدید به عنوان یک علم تولید شده در فضای کمی دارد. او می گوید اگر ابن هیثم به قرن بیستم منتقل شود، «واکنش او نسبت به علم جدید، تعجبی است که برای ایشان از حیث مقامی که علم کمیتی در این روزها پیدا کرده است حاصل می شود». آنها بنا بود «قسمتی از طبیعت» را کمی ببینند، اما اکنون می بینند که همه چیز دنیای علم جدید شده است. آنها احساس خواهند کرد «مرکز چشم انداز ایشان به محیط رفته و محیط عنوان مرکز را پیدا کرده است». (ص ۱۴۳) نصر در این بخش، حتی اگر نگاهی عینی و مادی از سوی دانشمندی ببینید، باز هم تلاش می کند با تفسیر خود آنها را به سامانه ای که خود برای علوم روحانی و مادی ساخته است، منتقل کند.

فصل پنجم درباره فعالیت های مسلمانان در حوزه ریاضیات است. در آغاز به بیان نگاه فلسفی به ریاضیات، عدد، اشکال هندسی و ارتباط آنها با وحدت و کثرت، یعنی نگاهی فیثاغورسی و بعد

آنچه در دنیای اسلام بر این ایده‌ها افزوده شد، می‌پردازد. (ص ۱۴۵) سهم مسلمانان در علم جبر که اساس هندی دارد، بسیار جدی است. این دانش «مهم‌ترین علمی است که مسلمانان بر مجموعه ریاضیات قدیم افزوده‌اند». کتاب المختصر فی حساب الجبر و المقابله محمد بن موسی خوارزمی به لاتین ترجمه شده (Liber Algorismi= کتاب الخوارزمی) و مورد استفاده اروپاییان بوده است. نصری بخشی از این کتاب را آورده، (ص ۱۵۷-۱۵۹) سپس فهرستی از ریاضی دانان عالم اسلام را بر آن افزوده است. ریاضیات ارتباط نزدیکی با نجوم داشت و همین کمک بزرگی به گسترش این دانش کرد. ریاضیات تا دوره صفوی نیز همچنان متبحران نیرومندی داشته که آثاری از آنان بر جای مانده است، (ص ۱۵۰) اما تفسیرهای اشراقی - عرفانی از ریاضیات، به ویژه مفهوم عدد را باید در نوشته‌های اخوان الصفا دنبال کرد که نصر بخشی از یکی از رسائل آنها را درباره «علم عدد» آورده است. (ص ۱۵۲) در ادامه بحث وحدت، کثرت و معنای حکمی و عرفانی آن، باز از زبان رسائل اخوان الصفا آمده است. نصر بخشی از رساله عمر خیام را هم درباره جبر آورده است. (ص ۱۶۱-۱۷۰)

فصل ششم درباره علم نجوم است که به گفته نصر با وجود اینکه سنت موجود میان مسلمانان هم نظام بطلمیوسی بود، در نخستین مراحل، مطالبی از هند گرفته شد. بعدها در نهضت ترجمه، آثار یونانی به عربی درآمد که مهم‌ترین آنها المَجَسطی بود که چندین بار ترجمه شد. سپس زیج‌های متعددی تهیه و رصدخانه‌های چندی فعال شد و کتاب صور الکواکب که یکی از مهم‌ترین آثار نجومی تألیف شد که حاوی تصاویر فلکی بود. نصر سیری از این اطلاعات تازه‌ای که مسلمانان در این زمینه ارائه کردند، آورده و چگونگی انتقادهایی را که به نظام بطلمیوسی وارد شده، شرح داده است. (ص ۱۷۵-۱۷۶) او نظریه کوپرنیک را درباره حرکت ماه، تحت تأثیر نظریه ابن الشاطر دمشقی دانسته است. دانش نجوم بر خلاف بعضی از علوم دیگر، رشد خود را ادامه داد و آثار متعددی در آن در حوزه تیموریان و صفویان نوشته شد. به گفته نصر، بر اساس اشاراتی می‌توان مطمئن بود که برخی از منجمان از جمله بیرونی، متوجه نظریه حرکت زمین به دور خورشید بودند. (ص ۱۷۸) اما نگاهی که نصر در ارتباط با نوع نگاهی به علوم سنتی و قدیمی دارد، درباره نجوم که اساس آن مبتنی بر یک نظریه غلط و نادرست بود چیست؟ او بر این باور است که در آن دوره «علم» در «دامان حکمت» پرورش می‌یافت و همین امر سبب شده بود «یک محدودیتی» از ناحیه فیزیکی و مادی مورد قبول «باشد تا «منظورهای روحانی» در تفسیر عالم محفوظ بماند. به عبارت دیگر «دیوان کیهان را از آن جهت نگاه داشتند تا معنای رمزی و نمادی که با بینش محصور در چنین دیواری از کیهان برای اغلب افراد بشر وجود داشت، باقی بماند». (ص ۱۷۸-۱۷۹) برداشتن این دیوار یا محدودیت، «محتوی رمزی کیهان را ویران» می‌کرد. در این تصور دیگر آسمان به عنوان جایگاه عرش الهی، دشوار درک می‌شد. (ص ۱۷۹) البته آقای نصر در ادامه از تفاوت نگرش یونانی - اسلامی درباره نجوم این چنین یاد می‌کند که منجمان یونانی از جمله بطلمیوس، «افلاک آسمانی» را «همچون اشکال هندسی» فرض کرده بودند و در واقع به قوانین

ریاضی آنها و نه «ماهیت» افلاک توجه داشتند. رویکرد مسلمانان بر این بود که حالت «تجسم» به افلاک بطلمیوسی بدهند و «وظیفه علم طبیعی را اکتشاف آن سیماهای واقعیت می دانستند که در وجود مادی خود را آشکار می سازد و کمتر به آن می پرداختند که ساخته های ذهنی خود را بر طبیعت تحمیل کند». (ص ۱۸۰) اگر این تصویر درست باشد، آقای نصر از آن دیواری که برای حفظ رمز و راز و نمادین بودن افلاک سخن می گفت، قدری عبور کرده و به «جنبه مادی» در شرح و بسطی که مسلمانان درباره افلاک داده اند، توجه کرده است. البته ایشان کوشش کرده است تا این نگاه را هم به نوعی به بینش خود پیوند دهد، آنجا که می گوید: «تجسم بخشیدن به افلاک مجرد بطلمیوسی، نماینده تغییر عمیقی در معنا و نقش علوم ریاضی در توضیح طبیعت است که تأثیری اساسی در فلسفه علوم دارد». (ص ۱۸۰) داشتن نگاه مادی به افلاک مبتنی بر توضیحاتی است که ثابت بن قره در قرن سوم درباره افلاک به عنوان موجودات «جامد» داد. نگاه یادشده توسط ابن هیثم نورشناس ادامه یافت. اینجا بیش از آنکه متافیزیک اهمیت داشته باشد، «فیزیک» اهمیت دارد؛ چیزی که اغلب نصر را به واکنش توضیحی وامی دارد. نصر بخشی از تصویر فیزیکی را که ابن هیثم از افلاک داده - و متفاوت با نگاه مجرد بودن افلاک توسط بطلمیوس است - آورده است. (ص ۱۸۱-۱۸۲) این گزارش جنبه مادی روشنی دارد.

فصل هفتم درباره علم پزشکی است. نخستین نکته مورد تأکید نصر ارتباط طب با فلسفه است؛ چنان که عنوان حکیم بر متخصص هر دو رشته اطلاق می شده است.

توقع داشتند که پزشک مرد با فضیلت و تقوایی باشد که ذکاوت علمی و صفات اخلاقی هر دو را دارا باشد و قدرت عقلانی او هرگز سبب آن نشده باشد که از اعتقاد عمیق دینی و تکای به خدای او چیزی بکاهد. (ص ۱۹۰)

نصر تأیید می کند که در قرون اولیه تمدن اسلامی نوعی تردید درباره طب وجود داشته است. هر چند در برابر آن کسانی هم بودند که ادعاهای طبیبان را به راحتی می پذیرفتند. (ص ۱۹۲) طب هم مانند بسیاری از علوم دیگر در تمدن اسلامی، ترکیبی از سنت های «بقراطی و جالینوسی پزشکی یونانی، با نظریه ها و جنبه های عملی طب ایرانی و هندی» بوده است. (ص ۱۹۳) طب یونانی پیش از اسلام وارد جندی شاپور شد و مکتب طبّی خاصی در آنجا پدید آمد که اساساً دست پزشکان نسطوری بود. طبعاً در این مدرسه، پزشکی ایرانی، هندی و یونانی همه با هم وجود داشت. مکتب طبّی دیگر در دنیای اسلام، مکتب اسکندریه بود؛ جایی که طبیبان مسلمان از آن طریق با طب یونانی آشنا شدند.

کتب کتابخانه مشهور اسکندریه که بعضی از دانشمندان باختری به غلط سوزاندن آن را به عمر خطاب نسبت داده اند، مدت ها پیش از درآمدن مسلمانان به این شهر، اکثر از میان رفته بود. (ص ۱۹۸)

در اینجا نصر از «طب پیغمبر (ص)» یاد می‌کند و درباره توجه اسلام به طب و بهداشت سخن می‌گوید و آن را مکتبی در عرض جندی‌شاپور و اسکندر به می‌داند. (ص ۱۹۹) سپس مبحثی درباره ترجمه متون پزشکی به عربی آورده و از شماری از آثار و مترجمان آن یاد کرده است. (ص ۲۰۰-۲۰۳) دکتر نصر چند متن را از کتاب منصور و برخی از آثار دیگر درباره طب، چگونگی درمان و برخی از تجربه‌های پزشکی آورده است. یکی از این متن‌ها درباره «مستی» از کتاب الطب الروحانی رازی است. (ص ۲۱۴-۲۱۶) کتاب کامل الصناعه در طب از علی بن عباس مجوسی از آثار شناخته شده در طب پیش از آثار ابن سیناست. گزارشی در چهار مقاله عروزی درباره روش درمان از نویسنده آن وجود دارد که نصر عیناً نقل کرده است. (ص ۳۱۷-۲۱۸) صاحب چهار مقاله شرحی هم درباره جایگاه کتاب القانون فی الطب بوعلی سینا آورده که نصر عیناً نقل کرده است. (ص ۲۱۹-۲۲۰) از نظر نصر، طب اسلامی، عنوانی که او به این آثار و دانش می‌دهد، با رازی و ابن سینا به اوج رسید. (ص ۲۲۱) شاید معنای این سخن این باشد که بعد از آن در همان حد و اندازه باقی ماند! نصر البته از پزشکی پس از این دو در مصر، شام، اسپانیا، مغرب و سرزمین‌های شرقی شامل ایران و هند و تا دوره صفوی یاد کرده است. (تا ص ۲۲۸) در اینجا نصر با عنوان «فلسفه و نظریه پزشکی اسلامی» شرحی از موضوع تعادل در بدن آدمی بر اساس نظریه اخلاط اربعه دارد که اساساً یونانی است و هیچ روشن نیست کجای آن «عنوان اسلامی» دارد. متن مفصلی هم از ابن سینا درباره ماهیت «خلط» آورده است. (ص ۲۳۰-۲۳۸) این توضیحات، ساختار یا به گفته نصر، فلسفه پزشکی را که عیناً گفته‌های بقراط و جالینوس و دیگر مطالب منسوب به یونانی‌هاست، نشان می‌دهد. مطالب دیگری که وی از ابن سینا به مثابه شرح مبانی طب یونانی می‌آورد، در موضوع «تعادل چهار خلط» و بر هم خوردن آن به عنوان عامل بیماری در این طب است و نصر شرح آن را بر پایه چهار علت ارسطویی شامل علت مادی، فاعلی، صوری و غایی آورده است. (ص ۲۳۸-۲۴۰) مهم‌ترین نکته این بخش، در توضیح نصر، وجود «روح» به عنوان نیرویی حیاتی است که وحدت بدن را تأمین می‌کند. به گفته نصر، این پدیده شبیه «انرژی سوخت و سوز» در بدن در طب جدید است. (ص ۲۴۰) در پزشکی قدیم پدیده‌ای با عنوان روان بود که نظام بدن را در اختیار داشت و البته دقیقاً نمی‌توان گفت همان «روحی» است که نزد فلاسفه و متکلمان اسلامی وجود دارد. ابن سینا علی‌القاعده بر اساس همان نگره‌های قدیمی محل روح را در «جانب چپ قلب مجوف قرار داد تا مخزن روح حیاتی و منبع تولید آن باشد». ابن سینا ادامه می‌دهد:

روح حیاتی را برای آن آفرید که قوای نفس را به اندام‌های مخصوص بدن برساند. بنابراین روح حیاتی هم مایه ایجاد وحدت میان قوای نفسانی است و هم حامل این قوا به اندام‌ها و انساج بدنی است. (ص ۲۴۱) این بخش به نوعی می‌تواند طب مسلمانان را تا اندازه‌ای متفاوت از نگاه یونانی کرده باشد و در واقع افزوده‌ای از سوی آنان بر میراث پیشین باشد. هر چند چنان‌که گذشت، باید پیشینه وجود

«روان» را در اندیشه یونانی بازکاوید تا ارتباطش را با این شرح از روح به عنوان «فیض الهی که بی توقف و بی دریغ، از امکان به فعلیت می رسد تا آن که قلب کامل شود» (ص ۲۴۲) بازشناخت. توضیحات بعدی درباره داروها در طب اسلامی است که اساساً بر اساس طبع آن گیاهان و نتایج آنها - گرمی و سردی، تری و خشک - طبقه بندی می شود. نتیجه گیری نصر مطابق با مکتب خود درباره علم قدسی - سنتی این است که «طب اسلامی در نظری که به انسان به عنوان یک کل و به عنوان موجودی دارد که در آن جان و تن با یکدیگر متحد شده اند و در جستجوی ارتباط انسان با محیط کلی کیهانی که در آن زندگی می کند، پیوسته نسبت به روح وحدتبخش اسلامی مؤمن و وفادار باقی مانده است. با آن که ریشه آن از سنت های پزشکی قدیم تر یونانی و ایرانی و هندی است، ولی مانند بسیاری از علوم پیش از اسلام دیگر، عمیقاً رنگ اسلامی پیدا کرده و در ساختمان کلی تمدن اسلامی سخت ریشه دوانیده است.» (ص ۲۴۴)

فصل هشتم درباره علوم انسانی است. درباره اینکه اساساً علوم انسانی با یک رویکرد تاریخی و به اعتبار اینکه در تمدن اسلامی کدام بخش علوم انسانی است، توضیحی نیامده است، اما آشکار است که مقصود، بحث از جنبه های انسانی و اجتماعی در آثار مسلمانان بدون ملاحظه جنبه های دینی و الهیاتی است. مثال ها متمرکز بر تحلیل های فلسفه تاریخی ابن خلدون و نوشته های بیرونی به ویژه اثر او درباره هند است. شاید کسانی نوشته های آنها را که متفاوت از دیگران است، از جنس آنچه در تمدن اسلامی بوده است ندانند. نصر از ابن خلدون و مقدمه او درباره شکل گیری جوامع و پیشرفت آنها تا تشکیل دولت و سپس انحلال، ستایش می کند و آنها را شاهدهی بر توجه به علوم انسانی در تمدن اسلامی می داند. (ص ۲۴۶-۲۴۷) کتاب نصر برای غربی ها نوشته شده و او لازم نمی داند مطالب بیشتری در این باره بگوید، اما بحث درباره بیرونی و نگاهی که به جامعه هند در کتاب تحقیق ما للهند دارد، مفصل تر است. قضاوت هایی که بیرونی درباره مردمان این جامعه، سخن گفتن در باب «انسان و اجتماع انسانی»، ویژگی های مردمان هند و به ویژه سرنوشت علم در میان آنها دارد، بسیار جذاب است. (ص ۲۴۸-۲۵۵) تحلیل یک جامعه مانند هند و شرایط آن همان است که نصر به عنوان مصداقی از «علوم انسانی» در تمدن اسلامی می داند. نمونه دیگر گزارش های ابن بطوطه از جوامع مختلف در طول سفر طولانی اوست. نصر نمونه ای از این گزارش ها را آورده است. (ص ۲۵۶-۲۶۰) این بحث تمام می شود، بدون آنکه به اندازه کافی درباره علوم انسانی و جنبه اسلامی بودن آن در تمدن اسلامی بحث شود.

فصل نهم سنت کیمیایی است؛ دانشی که شکل معمول آن در عصر جدید، همان دانش شیمی است، اما وضعیت آن در قرون میانه اسلامی به کلی متفاوت و در واقع در شمار علوم غریبه بوده است. این دانش در آن دوره به گفته آقای نصر و البته همدلانه «تنها با جنبه مادی هستی سروکار نداشته، بلکه با جنبه لطیف تر یعنی جنبه روانی و روحانی» علم مربوط بوده است. (ص ۲۶۱) نصر اساساً قبول

ندارد که دانش کیمیا مقدمه علم شیمی بوده است؛ زیرا موضوع این دانش در آن روزگار، روح و نه صرفاً اجسام معدنی بوده است. (ص ۲۶۲) علت این امر در مکتب نصر، در یکی بودن عالم مادی و روحانی در قرون میانه است، در حالی که در تمدن جدید، این دو از یکدیگر تفکیک شده است. از سوی دیگر، این نوع نگاه وحدتی از عصر قدیم در میان بشر بوده و میراثی است که از آن روزگار به دوره اسلامی رسیده است.

اصناف فلزگران بابلی و هندی و چینی، مانند همکاران معاصر ایشان در قباایل افریقایی، آداب و شعایر خاصی داشتند تا بدان وسیله خود را از خطر قدرت مهلک مخفی در فلزات در امان بدارند. (ص ۲۶۲)

شکل نوین کیمیا در اسکندریه پدید آمد و به تدریج این سنت مصری در زبان یونانی شکل گرفت. کهن ترین متن ها به زبان یونانی است، اما مدل های عربی، فارسی و لاتینی آن نیز به تدریج پدید آمد. (ص ۲۶۳) به گفته نصر، متن های دوره اسلامی در شکل مهم ترین مجموعه، آثار جابر بن حیان است که وی را در غرب به نام جبر (Geber) می شناسند. او می گوید:

در طول این تاریخ دراز، اصول علم کیمیا تقریباً بدون تغییر باقی ماند. چون کیمیا ... پیوسته علمی «روحانی» بوده و در درجه اول با تحول و استحاله روح سروکار داشته و برای تأیید خود از اعمال صنعتگری و دستورزی برای تهیه فلزات و نیز از تمثیل و رمز مملکت معدنیات مدد می گرفته است. (ص ۲۶۵)

نصر در اینجا تصویری از علم کیمیا ارائه می کند که به نوعی آن را به تصوف و عرفان نزدیک می کند؛ سازوکاری که بر نفس آدمی اثر دارد که بعد از سقوطش در این عالم، با کمک کیمیا برای بالا کشیدن خود تلاش می کند.

کیمیا ... رؤیای نفس فردی را چندان بزرگ می کند که به ابعاد کیهانی برسد و زندان هستی فردی را با عشق به زیبایی طبیعی می شکنند. رؤیای نفس فردی، رؤیای نفس عالم می شود. (ص ۲۶۵)

از نظر او کیمیا مدلی از اسرار صغیر و تصوف شبیه به اسرار کبیر است. نصر می گوید: کیمیای صحیح، علم تقدیس مواد خاکی است؛ علمی است که با تبدیل عناصر خاکی سروکار دارد و در آن جوهرهای مادی شرافت و قدسیت پیدا می کنند. (ص ۲۶۶) بدین ترتیب، کیمیا نقش یک کاتالیزور را در عبور از «رؤیای فردی» به سمت «رؤیای کیهانی» دارد یا به زبان دینی، انسان را از زندان نفس اماره آزاد می کند. نصر در اینجا بیش از هر چیز، شاعرانه سخن می گوید و بر این عقیده است که در دستگاه کیمیا، طبیعت «جسمی زنده و تقدیس یافته است. انسانی کبیر است شبیه به عالم

صغیر. انسانی که نفع الهی به عنوان اصل محرک و جانبخش در همه جای آن وجود دارد». او تأکید می‌کند که «کیمیادان در همان طبیعتی که حجاب خدا می‌شود، طبیعتی را که مایه تجلی خداست، اکتشاف می‌کند». (ص ۲۶۷) اگر در کیمیا بحث از تبدیل یک فلز پست به طلا می‌شود، در واقع بحث از تبدیل نفس تباها شده به نفسی است که به مراتب عالی‌تر برسد. این کاری است که به دست پیر و مرشد انجام می‌شود. (ص ۲۶۸) کسی که یک شیشه شفاف درست می‌کند، در حقیقت کاری انجام داده که «مایه ترفیع رتبه و شرافت ماده» شده است. (ص ۲۶۸) محرمانه بودن این دانش نیز وجهی از همین امر است؛ اینکه هر کسی لیاقت یادگیری آن را ندارد. در این علم از نشانه‌ها استفاده می‌شود، به طوری که کسی نتواند به آسانی آن را فراگیرد، (ص ۲۶۸) اما وجه طبیعت‌شناسانه آن، در دوره جدید اصل شد؛ چیزی که تنها بخشی از آن علم در قرون میانه اسلامی بود. نصر معتقد است بین کیمیا و شیمی شاید از نظر راه و رسم‌های عمل شباهت‌هایی باشد، اما «از لحاظ طرز دید و هدف نهایی، فاصله زیادی میان آنها وجود دارد». (ص ۲۷۱) مهم‌ترین آن این است که آن جنبه نمادین و رمزی که در علم کیمیا بود، امروز به هیچ روی در دانش شیمی نیست. از سوی دیگر یک جنبه از جنبه‌های کیمیای قدیم، پیوندش با علم نجوم بود. «احکام نجوم بر پایه منطقه البروج و سیاست متکی است و کیمیا بر پایه عناصر و فلزات». یکی با قطب برترین عالم پیوند داشت و یکی با قطب فرودین عالم. آنجا عقول فلکی در کار بودند و اینجا هفت رمز برای هفت فلز. (ص ۲۷۱) ماه با نقره، عطارد با جیوه، زهره با مس، خورشید با طلا، مریخ با آهن، مشتری با قلع و زحل با سرب همخوان بودند. این داستان‌ها ادامه دارد و نصر می‌کوشد تا با زبان سنت و تقدیس به وصف این دانش بپردازد که ریشه‌های آن به جهان اساطیری بازمی‌گشت و نشانه‌های آن را داشت و البته دارای نظامی شگفت بود. نصر هیچ‌گاه توضیح نمی‌دهد که این دانش برای کشف رمزهای واقعی طبیعت، یعنی قوانین آن که بعدها نیوتن و سپس شمار زیادی از شیمیدان‌های عصر جدید آنها را کشف کردند، چه قدمی برداشت. ممکن است دانشمندان جدید، لباس معنا را از تن طبیعت درآورده باشند، اما آثار شگرفی در این طبیعت کشف کرده و در تبدیل آن به دنیایی با عظمت و بزرگی، آنچه امروز دنیای ما را ساخته، نقش فعالی داشتند. البته شیمی جدید هدف علم کیمیای قدیمی را ندارد که به ادعای نصر، تلاشی «برای آزاد کردن نفس از بندهای مادی آن» بود. چنان‌که انسان را به هیچ روی وارد رؤیای کلی یا نفس جهانی نمی‌کند. (بنگرید به: ص ۲۷۹) در واقع اساساً شیمی جدید ارتباطی با این معانی ندارد، اما اینکه تصور کنیم کیمیای قدیم به کلی از آنچه امروز علم شیمی است، فاصله داشته، چندان درست نیست. کیمیای قدیم مانند رازی بودند که سخت وفادار به بخش مادی و طبیعی این علم بودند. نصر ابتدا از جابر بن حیان و آثار او، (ص ۲۷۹-۲۹۱) سپس از رازی و کشفیات وی سخن می‌گوید و این جنبه مادی‌گرایانه دانش او را نشان می‌دهد. (۲۹۱-۳۰۱) نصر در آخرین سخن خود در این بخش، همچنان روی مشابهت و همبستگی کیمیا و عرفان در تمدن اسلامی تأکید می‌کند. (ص ۳۰۶) آقای نصر ظاهراً از تعبیر «علوم غریبه»، نامی که طی قرون بر کیمیا و موارد مشابه آن اطلاق می‌شد، پرهیز

دارد. باید علت آن را درک کرد. اکنون می‌دانیم که کتابی با عنوان کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام توسط پییر لوری نوشته شده که توسط زینب پودینه‌آقایی و رضا کوهکن ترجمه شده است. (تهران، طهوری، ۱۳۸۸) پییر لوری شاگرد و ادامه‌دهنده کارهای تحقیقاتی هانری کربن است. این کتاب بیشتر بر آثار جابر بن حیان متمرکز است و به وجه باطن‌گرایی کیمیایی، امام‌شناختی، جابر بن حیان و علوم عصر وی پرداخته شده است. در مقدمه‌ای که مترجمان نوشته‌اند، مهم‌ترین تحقیقاتی که در نیم‌قرن اخیر درباره کیمیا شده، با تمرکز بر آثار جابر بن حیان و نیز ارتباط این مباحث با عرفان و تصوف مرور شده است.

فصل دهم کتاب درباره کیمیای اسلامی و تأثیر آن در مغرب زمین است که بیشتر به انعکاس متون کیمیای اسلامی در آثار غربیان و عمدتاً شخصی به نام فلافل پرداخته است. نکته‌ای که باید درباره کیمیای گفت، جنبه‌های «سری» آن است که سبب شده از کلمه سر و اسرار در بسیاری از متون استفاده شود. نکته دیگر، استفاده از اشکال در قالب شکل هندسی - عددی است که می‌توان از آن با عنوان اشکال هیروگلیفی یاد کرد. اساس این شکل‌ها به مصر باستان بازمی‌گردد و به تدریج به صورت یک زبان نوشتاری در این متون وارد شده و در بسیاری از متون خطی اسلامی که در علوم غربیه است، دیده می‌شود. در این نوشته‌ها کیمیا بخش مهمی از علوم غربیه است.

فصل یازدهم درباره فلسفه (ص ۳۱۹) و فصل دوازدهم درباره تعارض فلسفه و کلام در تمدن اسلامی است. بخش فلسفه بر خلاف انتظار، بسیار کوتاه است و به جز کلیات، عبارتی از افضل‌الدین کاشانی از شاگردان خواجه نصیر درباره «نگرش شیعه به طبیعت» درج شده است. این دوره‌ای است که نگاه‌های افلاطونی در فلسفه شیعی غلبه کرده و در آن «عالم کون را جهان جزوی و عالم ابداع را جهان کلی» می‌نامند. در این نگاه یک جهان حقیقی وجود دارد و یک جهان مثالی؛. اولی اصل و دومی فرع است. بخش عمده و پایانی این قسمت، بخش‌هایی از رساله حی بن یقظان است. هر کجا بحث از «عقل فعال» و «عوالم روحانی» به میان آمد، ظهور و بروز اندیشه‌های افلاطونی را می‌توان به آسانی درک کرد. در این رساله، کشف حقیقت به معنای متحد شدن با عقل فعال است و بس.

در فصل دوازدهم و در بحث تعارض فلسفه و کلام از مبارزه اشاعره با فلسفه سخن گفته شده و اصولاً در این قسمت، درباره تعارض فکر حدیثی سنی با نگرش فلسفی شیعی بحث شده است. در کلام اهل سنت، «مکتب اصالت ذره‌تصور است که پیوستگی ظاهری جهان و قالب‌های زمانی و مکانی آن را از بین می‌برد و خدا را در همه حوادث عالم مستقیم می‌داند». به همین دلیل است که اشاعره علیت ارسطویی را قبول ندارند و خداوند را عامل مستقیم همه چیز می‌دانند. (ص ۳۳۶) وی شرحی درباره غزالی داده و متن‌هایی از وی - از رساله المنقذ - در باب معارضه‌اش با فلسفه آورده است. (ص ۳۳۶-۳۴۲) آنگاه شرحی درباره افکار فلسفی ابن رشد اندلسی ارائه کرده است. تفکر

فلسفی اندلس با نام ابن حزم، ابن بجه، ابن رشد، ابن مسره و ابن طفیل پیوند خورده و فارغ از همه باورهای ابن حزم در تعصبات فکری، این نگاه او در رساله طوق الحمامه توجه نصر را جلب کرده است که «به سبک فایدروس افلاطون، از عشق کلی که سراسر عالم را فراگرفته است، بحث کرده است. ابن حزم در واقع نماینده تمایلات افلاطونی در فلسفه اسلامی اندلس به شمار می آید». (ص ۳۴۲) اندیشه های فارابی و کمتر ابن سینا، با ابن رشد و ابن بجه در اندلس اوج گرفت و علیه غزالی موضع گیری شد. بخشی از این تفاوت دیدگاه ها، باز هم درباره مقدار «روحانی» دیده شدن نظام عالم و ارتباط آن با عالم ماده است. برای مثال ابن بجه در تفسیر اجرام فلکی، همان باور را که اعتقاد به نقش عقول در حرکت آنهاست، قبول داشت و عین همان را درباره جاذبه نیز به کار می برد و عامل آن را «صورتی درونی یا روحانی» می دانست. در واقع همه چیز را روحانی می دید. به گفته نصر، در تفسیر این مسئله، گالیلئو دقیقاً عکس عمل کرد و «قوانین فیزیک زمینی را بر اجرام فلکی تطبیق کرد»، درست عکس ابن بجه که «با ترفیع مقام نیروی اجسام زمینی به رتبه اصلی روحانی، مکانیک زمینی را» هم روحانی می دید. نصر می افزاید:

در این مورد نیز مانند سایر مواردی که علم قدیم با علم جدید در برابر یکدیگر قرار می گیرد، ارتباط طرفینی میان افکار مشاهده می شود و در حقیقت دسته ای افکار در دسته دیگری مؤثر می افتد. در صورتی که هدف هایی که این افکار برای وصول به آنها طرح شده، کاملاً متفاوت است. (ص ۳۴۶)

نصر در مجموع، ابن رشد را که مدافع ارسطو می داند، از فلاسفه مؤثر در غرب - بیش از دنیای اسلام - می داند و این در حالی است که او در غرب به عنوان یک ملحد ضد دین شناخته می شد. ابن رشد «سرچشمه حقیقت» را همزمان «عقل و وحی» می دانست و این را به روشنی در کتاب فصل المقال فی بیان ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال بیان کرده است. (ص ۳۴۷) نصر بخشی از کتاب تهافت التهافت ابن رشد در نقد غزالی را آورده است. (ص ۳۴۸-۳۵۳) وی یاد می دهد که از خواجه نصیر طوسی و اهمیت وی در فلسفه کرده و اینکه او نیز از کسانی بود که علیه غزالی نوشت و از قضا نوشته های او علیه غزالی بیش از ابن رشد در شرق تأثیر گذاشت. (ص ۳۵۳-۳۵۴) نصر بخشی از نوشته های فلسفی او را هم آورده است. در ادامه از سهروردی و ملاصدرا یاد شده است. نصر ضمن فعالیت های فلسفی خود به پیروی از هانری کربن و در ادامه فعالیت های او (ص ۳۶۷) کوشش فراوانی در معرفی ملاصدرا به غربی ها داشت؛ کسی که از نظر مکتب فکری خودش، در امتداد او البته سهروردی ایستاده است. ویژگی مهم مکتب اشراق، نقد مکتب مشاء است و شکل بالغ یافته آن در مکتب ملاصدرا است. نصر بخش هایی از آثار شیخ اشراق را از رساله سفیر سیمغ او آورده است. (ص ۳۶۱-۳۶۶)

تعلیمات سه‌رودی مناسبت‌ترین محل را برای انتشار خود در ایران و بالخاصه در محیط تشیع یافت که در آن فلسفه اسلامی و تصوف در مرحله متأخرتر تاریخ اسلامی گسترش و تکامل پیدا کرد.

فصل سیزدهم آخرین فصل کتاب و درباره سنت عرفانی و متعلق به ابن عربی است. هر آنچه تا اینجا آمده بود، بدون تصریح نویسنده می‌تواند مقدمه‌ای برای تفکر ابن عربی باشد. در اینجا عبور از مشاء به اشراق نیست، بلکه عبور از فلسفه به عرفان است. می‌شود تصور کرد که آنچه پیش از این قرار دارد، همه مشوب به سایه هاست، اما اینجا همه چیز خالص است. در اینجا هم عرفان میراث عظیم بشر قدیم است که به تمدن اسلامی رسیده و در تفکر ابن عربی به اوج خود رسیده است. عالم همه تجلی اسماء الهی است. پرتوی است از وجود خداوند.

عارف همه چیزها را همچون تجلیاتی از اصل الهی اعلی می‌داند که از هر تعینی، حتی تعین وجود که نخستین تعین آن است، برتر است. علم هر موجود، حلقه اتصال مستقیم آن به عقل کلی یا «کلمه» است که به وسیله آن به وجود آمده است. (ص ۳۶۹)

مهم این است که مکتب ابن عربی، طبیعت و علم جدید را چگونه می‌بیند. طبیعی است که در این نگاه «نگریستن به طبیعت همچون رمز و در نتیجه پرداختن به علمی که با نمودهای طبیعی سروکار دارند، با این تفاوت که به نمودها همچون واقعیت‌هایی نظر نیم شود، بلکه آنها را رمزهایی از حقیقت و واقعیتی می‌داند که رتبه عالی‌تر دارید. کیمیا و احکام نجوم را در واقع می‌توان از جنبه‌های تمثیلی آنها همچون تکیه‌گاه‌هایی کیهانی برای شهود عرفانی عارف در نظر گرفت». (ص ۳۷۰) دقیقاً برای همین است که اگر تمثیلات نجومی را از متون ابن عربی جدا کنیم، تقریباً چیزی باقی نمی‌ماند؛ زیرا غالب استدلال‌ها مبتنی بر همین تمثیلات است، مانند شاعری چون لطف‌الله نیشابوری که عمده شعرش بر پایه همین تمثیلات قرار دارد. نصر بخشی از کتاب فصوص الحکم ابن عربی را می‌آورد. (ص ۳۷۰-۳۷۱) وحدت وجود، کلید رمز تفکر عرفانی در دنیای اسلام است؛ نظریه‌ای که شکل کامل آن را ابن عربی بیان کرد. در اوایل اسلام تصوف بیشتر به تهذیب نفس و زهد مربوط بود، اما به تدریج رنگ یک جهان‌بینی گسترده را بر اساس نظریه وحدت وجود به خود گرفت. نصر برای شرح آن، بندهایی از مرصاد العباد و نیز بخشی از کتاب الانسان الكامل عبدالکریم گیلانی را آورده است. (ص ۳۷۳-۳۷۶) شکلی از این نگاه را در گلشن راز به زبان شعر می‌توان به دست آورد. گیلانی درباره انسان کامل می‌گوید:

بدان که انسان کامل قطبی است که فلک‌های هستی، از ابتدا تا انتهای آن بر گرد آن دوران می‌کند و او از آن زمان که هستی بوده تا ابد‌الابدین واحد است و سپس در لباس‌های مختلف تنوع پیدا کرده و در معابد آشکار شده و در هر لباس به نامی خوانده شده است

که با لباس دیگر آن نام را ندارد. (الانسان الکامل، به نقل از نصر، ص ۳۸۰)

به گفته نصر «نظریه انسان کامل از بای بسم الله تا تای تمت، همه‌ی علوم باطنی و تأویلی جهان است؛ چه انسان کامل محتوای رب النوع‌های آفرینش است که عارف می‌خواهد از طریق آنها به معرفت همه چیزها برسد». (ص ۳۸۲) انتخاب سنت عرفانی برای فصل پایانی کتاب، شاید به این معنا باشد که نصر، چنان‌که اشاره شد، بر آن است که اساس علم و معرفت و تمدن در اسلام را متصل به این نقطه بداند.

زرین کوب و کارنامه اسلام

زمانی که بحث ورود به قرن پانزدهم هجری بر اساس سال شمار قمری در ایران مطرح شد، فعالیت‌هایی به‌ویژه در حسینییه ارشاد تهران انجام شد. کتاب محمد خاتم پیامبران در دو جلد از آثاری بود که عمدتاً با فکر و مشورت آقای مطهری گردآوری شد. این دو جلد مجموعه مقالاتی متناسب با شخصیت پیامبر و همین‌طور مباحثی بود که به نوعی با اسلام و تمدن اسلامی ارتباط داشت. برای مثال همان وقت فخرالدین حجازی در اندیشه نوشتن مقاله‌ای درباره نقش انبیا در تمدن انسانی بود. (بنگرید به: دین و تمدن مهدی بازرگان، ص ۹)

مطهری که خود کتاب پیامبر امی را برای این مجموعه نگاشته بود، از عده‌ای دعوت کرد تا در این کار مشارکت داشته باشند. در جلد اول، دکتر نصر، باهنر، هاشمی رفسنجانی، سیدجعفر شهیدی، علی شریعتی، سید ابوالفضل زنجانی، علامه طباطبایی، شهاب‌پور و مطهری مقاله داشتند. شریعتی و شهیدی هر کدام دو مقاله داشتند. در جلد دوم، محمدتقی جعفری، حسین نوری، عبدالحسین زرین‌کوب، مینوی، غلامرضا سعیدی، سید مرتضی شایسته‌نوری، سیدهادی خسروشاهی، محمدتقی شریعتی و مرتضی مطهری مقاله داشتند. مقالات در جلد اول درباره سیره نبوی و در جلد دوم درباره تمدن بود.

مرحوم زرین‌کوب برای جلد دوم آن اثر، همین کارنامه اسلام را نوشت. وی پیش از آن کتاب دو قرن

سکوت را ابتدا در سال ۱۳۳۰ منتشر و بعداً در سال ۱۳۳۶ آن را بازنویسی و منتشر کرد. این کتاب، تاریخ تحولات دو قرن اول اسلامی بود که ضمناً با رویکرد همان سکوت، از وضعیت ایران سخن گفته شده بود. مطهری بعدها در خدمات متقابل اسلام و ایران، از آن نگاه (که هم در این کتاب و هم در کتاب دیگرش تعبیر «دو قرن سکوت» را از سرجان مالکوم می‌داند) انتقاد کرد. (مجموعه آثار «خدمات متقابل»، ج ۱۴، ص

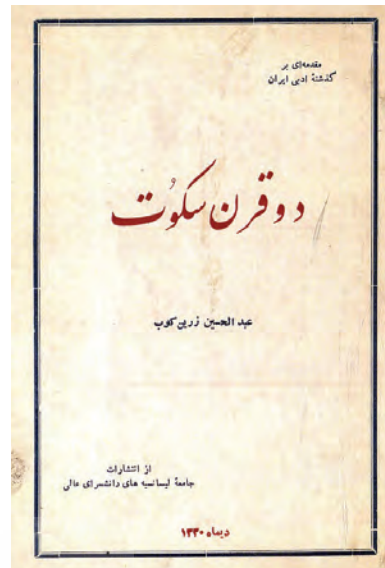
فهرست مقالات

نام مقاله	نام نویسنده	صفحه
اسلام و عقل	محمدتقی جعفری	۱
جامعیت اسلام	حسین نوری	۳۳
کارنامه اسلام	دکتر عبدالحمید زرین‌کوب	۵۷
اسلام از دریچه چشم مسیحیان	محمدتقی مینوی	۱۶۹
مستشرقین و اسلام	سیدغلامرضا سعیدی	۲۶۴
تحلیلی از عوامل گسترش اسلام	سیدمرتضی شایسته‌نوری	۲۹۵
اسلام و مسلمانان در جهان امروز	سیدهادی خسروشاهی	۳۴۱
وحی و نبوت	محمدتقی شریعتی	۳۷۵
پیامبر امی	مرتضی مطهری	۵۴۱

۵۸۳-۵۹۰؛ مجموعه آثار «اسلام و مقتضیات زمان»، ج ۲۱، ص ۱۷۹) وی کوشیده تا نشان دهد در همین دو قرن نیز «گروهی از ایرانیان به واسطه پیشوایی در قرائت یا تفسیر، یا حدیث یا فقه، به مقام پیشوایی دین و قداست مذهبی در میان ملل دیگر نائل شدند». سپس از تعدادی از آنان یاد کرده است. گفتنی است که این زمان تا سال ۱۳۴۸ که کتاب کارنامه اسلام منتشر شد، فاصله زیادی است. از هر چیزی که بگذریم، باید بگوییم که در این زمان، رویکرد تازه و مثبتی میان تعدادی از نویسندگانی که قبلاً ملی و حتی چپ بودند، نسبت به دین پدید آمده بود. اینکه این قضاوت درباره مرحوم زرین کوب هم درست است یا نه، باید در فرصت دیگری به آن پرداخت، اما مهم این است که کارنامه اسلام و بامداد اسلام این رویکرد را نشان می دهد.

کارنامه اسلام در سال ۱۳۴۸ منتشر شد. جالب است که در همان سال، شرکت سهامی انتشار هم کتاب کارنامه اسلام را با مقدمه احمد آرام منتشر کرد. نویسندگان کارنامه اسلام کتاب را با هدف گزارش کلی از تمدن اسلامی و دستاوردهای آن نوشت. بارها اشاره کرده ایم که این زمان، گفتمان تمدن اسلامی قوی بود و کتاب های دیگری هم با همین رویکرد در این دوره نوشته شد که همین جا برخی از آنها را مرور می کنیم. مرحوم آرام که خود از بنیان افکار تمدنی با رویکرد اسلامی و تاریخ علم بود، مقدمه ای بر کتاب کارنامه اسلام دارد. در این مقدمه، اسلام را دین تفکر دانسته، بر عدم تعصب در دنیای اسلام به عنوان عاملی برای پیشرفت تمدن اسلامی تأکید کرده و از حمایت امامان و نیز خلفا از گفتگوهای آزاد سخن گفته است. وی همچنین از قشری گری به عنوان مانعی در برابر رشد فکری - تمدنی سخن گفته و همزمان به تأثیر دنیای اسلام در غرب و رنسانس علمی آن تأکید کرده است. او توقف تمدن اسلامی را ناشی از همان مشکلی می داند که در غرب مسیحی پیش آمد:

برای بعضی از کشورهای مسلمان درست همان حالتی پیش آمد که در دوران تاریک قرون وسطی برای مغرب زمین پیش آمده بود و مانع پیشرفت علم در آن بلاد می شد و دانشمندان را به بهانه اینکه گفته هایشان با نص کتاب مقدس سازگار نیست، آزار و شکنجه می دادند.



چاپ اول دو قرن سکوت چاپ دوم در سال ۱۳۳۶ بود که از نو بازنویسی شد.



چاپ ۱۳۴۴

آرام می‌گوید البته این درست بود که «جغرافیا و فرانسه و لوگاریتم خواندن مایه بی‌دینی است»، اما «از چنان دین ساختگی گریختن شایسته‌تر بود». (مقدمه آرام بر کارنامه اسلام، ص یازده) وی باز تأکید می‌کند که «باید بدانیم که در ساختن این مغرب ما شرقیان سهم عمده‌ای داریم و این سهم نباید فراموش شود» و «اگر سرنخ دانش روزی در دست ما بوده و به علتی بریده شده و اینک به دست مغرب و مغرب مغرب، یعنی امریکا رسیده، واجب است که بار دیگر بجنبیم و سرنخ گم شده را پیدا کنیم و گذشته و حاضر آن را بهم گره بزنیم و راهی را که در زندگی در پیش داریم، در امتداد همین رشته پییماییم؛ وگرنه فاصله‌ای که با مغرب زمین داریم روزبه‌روز زیادتر می‌شود و آفت در یوزگی از مغرب زمین و احساس حقارتی که نسبت به ساکنان آن‌گونه سرزمین‌ها داریم، پیوسته بیشتر مایه رنج ما خواهد شد». (همان، ص دوازده از چاپ اول)

مرحوم زرین‌کوب مقدمه مفصلی درباره عصر درخشان اسلامی و تأثیر آن در بخش‌های مختلف فرهنگ غرب، از حکمت و علوم تجربی و ادبیات هنر دارد و سعی می‌کند شواهدی را برای هر کدام مثال بزند؛ از نفوذ افکار ابن سینا، غزالی، ابن باجه و ابن رشد، ترجمه‌هایی که شده، نظریاتی از مسلمانان که میان برخی از متفکران قرون وسطی نفوذ یافته و حتی افکار ابن عربی که در کسانی مانند دانته تأثیر گذاشته است. «بدین ترتیب تمدن امروز دنیا در ادب، در فلسفه، در عرفان و در علم، تا حد زیادی به اسلام و فرهنگ اسلامی مدیون است». (ص بیست و دو از چاپ اول) این جمله نتیجه مقدمه طولانی اوست و درآمد اینکه ایشان به بررسی کارنامه اسلام بپردازد. از این پس بر اساس چاپ امیرکبیر ارجاع می‌دهیم.

در نخستین فصل مطلب با این سخن آغاز می‌شود:

کارنامه اسلام یک فصل درخشان انسانی است، نه فقط از جهت توفیقی که مسلمین در ایجاد یک فرهنگ تازه جهانی یافته‌اند، بلکه نیز به سبب فتوحاتی که آنها را موفق کرد به ایجاد یک دنیای تازه ورای شرق و غرب، قلمرو اسلام که در واقع نه شرق بود و نه غرب. (ص ۱۱)

در اینجا بر اسلام اختیاری برای مردمان مناطق فتح شده تکیه شده و اینکه اگرچه غنیمت مهم بود، اجر اخروی هم در نظر اعراب بود. حکومت مسلمانان هم دینی یا به تعبیر وی الهی بود، ضمن آنکه میان مسلمانان درباره مشروعیت آن اختلاف نظر وجود داشت. همچنین نگاهی به خلافت اموی و عباسی شده و اینکه «هارون و فرزندانش بغداد را کانون درخشان تمدن و فرهنگ شرق کردند». (ص ۱۵) در این فصل عبور سریعی بر تاریخ سیاسی دنیای اسلام شده، اقدامات صلیبیان تنقید شده و آمده است که وقتی مسلمانان به انحطاط رفتند، حتی دولت عثمانی هم نتوانست آنان را از این ورطه نجات دهد. خود آگاهی مسلمانان از حمله ناپلئون به مصر شروع شد. اینجا کلماتی بولد شده، اینکه

غرب در دو قرن اخیر نوعی جنگ صلیبی علیه مسلمانان به راه انداخته و درباره این سؤال که اکنون چاره چیست، می‌گوید:

اگر دنیای اسلام می‌خواهد در این معرکه مخفی هم دست‌کم به قدر معرکه قدیم پیروزی بیابد، چاره‌ای جز آن ندارد که در «نوع اسلحه» خویش تجدیدنظر کند و بر اساس علم و فرهنگ گذشته خویش - نه آنچه کورکورانه از غرب گرفته است - بنای علم و فرهنگ تازه‌ای بگذارد.

او تأکید می‌کند که سوابق مسلمانان نشان می‌دهد این کار شدنی است. گفتنی است که زیرین‌کوب پیش از این هم تعبیر غرب‌زدگی را به کار برده بود و اینجا هم نگرانی خود را نشان می‌دهد.

فصل دوم کتاب با عنوان «تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام» شرحی است از اختلاط نژادها در تمدن عظیم اسلامی، سهم هر کدام از اینها در تمدن اسلامی و نقشی که اسلام در ایجاد سازگاری و فراهم کردن زمینه مشارکت آنها بر عهده گرفت. اسلام «با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد». (ص ۲۲) عکس آن هم درست است:

تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد. (ص ۲۳)

مهم‌ترین شاهد، نقش اهل ذمه در دنیای اسلام است؛ به طوری که «تعاون اهل کتاب با مسلمین» را شاهد هستیم. وی زنده‌کشی زمان مهدی عباسی را بیشتر دارای جنبه «سیاسی و اداری» می‌داند، نه فکری (ص ۲۴) و نتیجه اینکه «همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون تعاون و معاضدت را که لازم پیشرفت تمدن واقعی است بوجود آورد». (ص ۲۵)

فصل سوم درباره اهمیت علم در اسلام، نوع علمی که در اسلام تشویق می‌شد، پرهیز از علومی که نفعی نداشت یا تصور می‌شد ضرری دارد و مباحثی از این دست است. مینا همین است که اسلام مشوق علم بوده و همین امر در گسترش تمدن نقش داشته است. جدال بر سر فلسفه و اینکه چگونه این دانش از علوم ممنوع خارج و در علوم محموده وارد شد، از اشارات نویسنده است. فصل بسیار کوتاهی است. (ص ۲۶-۲۸)

در فصل چهارم بر ترکیبی و التقاطی بودن تمدن اسلامی با مشارکت اقوام متعدد و البته با رنگ اسلامی و انسانی تأکید می‌شود. محور هم قرآن بوده است، نه شام و عراق. اسلام بستگی به هیچ نژادی ندارد. اقوام هم هر کدام عیبی دارند، اما در این تمدن مشارکت دارند. عنصر ایرانی و هندی هم کمتر از عنصر یونانی نیست. سرزمین وسیعی که تمدن اسلامی در آن هست: «نه اختلاف جنسیت در

آن مطرح بود و نه اختلاف تابعیت». (ص ۳۱) در این تمدن به طور مداوم نام‌های مدینه، دمشق، بغداد، ری، نیشابور، قاهره، قرطبه، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور و دهلی شنیده می‌شود. هر منطقه‌ای سهمی در این تمدن دارد. از کاغذ سمرقند تا کتان مصری و ...

فصل پنجم با عنوان «تمدن اسلامی منشأ یک فرهنگ عظیم انسانی»، این تمدن را با «نهضت علمی صدساله اخیر ژاپن» مقایسه می‌کند و اینکه جز این، نظیری برای آن نیست. ممکن است یک تاریخ‌نویس ساده‌دل غربی که «خالصانه گمان می‌کند اسلام هیچ فرهنگ تازه‌ای بوجود نیاورده است و جز آن‌که فرهنگ یونان قدیم را به دنیای غرب منتقل کند، کاری نکرده». طبعاً «عذرش روشن است!» (ص ۳۲) عناد با اسلام در عمق وجود اروپاییان، سبب این قضاوت‌ها می‌شود. مؤلف شرحی از سوابق این نفرت می‌آورد. هر چند هستند کسانی که «از این مرده ریگ تقلید و سنن قدیم کلیسا» خود را رها کرده و می‌توانند ارزش واقعی فرهنگ و تمدن اسلام را درست تخمین بزنند. (ص ۳۳)

فصل ششم از فرهنگ و تمدن اسلامی به عنوان یک «معجزه» یاد می‌کند، شبیه «معجزه یونانی». تازه یونان خود مدیون شرق، یعنی تمدن مصر و بابل بود. شاخص این معجزه اسلامی، «ذوق معرفت‌جویی و حس کنجکاوی» است. (ص ۳۵) ابن خلدون می‌گوید:

بیشترین حاملان علم، عجم هست و اگر دقت کنیم، سرزمین این عجمان عالم، خوارزم فرغانه و فاریاب و سند، قبل از اسلام «فعالیت علمی» نداشت و این اسلام بود که آنها را تحرک واداشت. (ص ۳۶)

وی نمونه‌هایی از کنجکاوی‌های علمی مسلمانان را آورده است. بخشی از آن یادگیری علوم یونانی بود.

فصل هفتم نگاهی به کتاب کتابخانه در تمدن اسلامی است که ضمن آن از برخی از بزرگ‌ترین کتابخانه‌ها مانند کتابخانه عضدالدوله یاد شده است. به گفته زرین‌کوب، الفهرست ندیم، وراق شیعی معتزلی، برای شناخت اهمیت کتاب در این تمدن کافی است. (ص ۴۲) روایتی هم که گفته‌اند کتابخانه مدائن را اعراب نابودند، ظاهراً هیچ اساسی ندارد و مآخذ آن تازه است. (ص ۴۳) آتش‌زدن کتابخانه اسکندریه هم توسط عمرو بن عاص نادرست است؛ چراکه «اصل روایت از عبداللطیف بغدادی و ابن القفطی - قرن هفتم هجری - فراتر نمی‌رود و روایت آنها نیز به نقل افسانه بیشتر می‌ماند تا یک روایت تاریخی». (ص ۴۲-۴۳)

به همین ترتیب فصل‌های بعدی هر کدام به موضوعی خاص اختصاص دارد: فصل هشتم: مدارس و دانشگاه‌ها، فصل نهم: نهضت علمی مسلمانان [در ترجمه آثار علمی یونانی و برخی از موارد ایرانی و هندی]، فصل دهم: علم طب و بیمارستان‌ها، فصل یازدهم: داروسازی و علوم طبیعی، فصل

دوازدهم: نجوم و ریاضیات، فصل سیزدهم: فیزیک و شیمی و فنون صناعت، فصل چهاردهم: جغرافیا و جهانگردی، فصل پانزدهم: تاریخ نویسی، فصل شانزدهم: ملل و نحل، فصل هفدهم: عقاید و مذاهب، فصل هیجدهم: فلسفه و کلام و حکمت، فصل نوزدهم: روش تربیتی اسلام، فصل بیستم: اوضاع سیاسی و اجتماعی واداری، فصل بیست و یکم: هنرهای زیبا، فصل بیست و دوم: عرفان اسلامی، فصل بیست و سوم: ادب اسلامی، فصل بیست و چهارم: فرهنگ جامع و فصل آخر یا بیست و پنجم: اسلام و فرهنگ غرب است که در صفحه ۱۷۴ تمام می شود. اغلب این مباحث از چند صفحه تجاوز نمی کند و مطالب هر کدام با ذکر چند شاهد دنبال می شود.

به گفته زرین کوب در آخرین سطور کتاب، «اسلام به قدر کافی افتخارات راستین دارد که نیازی به گزاف و دعوی نداشته باشد». (ص ۱۷۴)

در بخش حکمت، زرین کوب صرفاً جنبه های مثبت را می بیند و از نفوذ اهل حدیث و اخباری ها یادی نمی کند. حتی می کوشد غزالی را با وجود مبارزه اش با فلسفه و حکمت، یک فیلسوف بداند و این سخن زاخائو را که در مقدمه آثار الباقیه گفته بود: «عرب - مسلمانان - بدون اشعری و غزالی قومی می شدند از نژاد گالیه ها و کیلرها و نیوتون ها» گزاف می داند. وی عقب ماندگی قرن ششم به بعد را متوجه غزالی نمی داند. وی اشکال را در آن می داند که شرایط این قرون، حتی با وجود خواجه نصیر، شیخ اشراق و غیاث الدین جمشید کاشانی بدان دلیل بود که «چندان فرصتی برای پیدایش و پرورش نوابغ بزرگ علمی حاصل نیامد» و نباید صرفاً غزالی را مسئول این مشکل دانست. (ص ۱۱۸-۱۱۹) متأسفانه باید گفت که بدنه دنیای اسلام، رنگ حکمت نداشت، بلکه غالباً رنگ اشعری و اهل حدیث از نوع حنبلی داشت.

زرین کوب در سراسر این کتاب بر جنبه «انسانی» بودن فرهنگ اسلامی تأکید دارد و در آغاز فصل بیست و چهارم می گوید:

محققمی که با دنیای اسلام آشنایی درست دارد، پروایی ندارد که اسلام را دینی بیابد مناسب با احوال انسانی، حتی بیش از آنچه راجع به فرهنگ فرانسوی ادعا می کنند، قبایی به قامت انسانیت.

او می افزاید:

این نتیجه را غرب فقط بعد از رهایی از تعصب های کهن خویش می تواند بگیرد و شرق تنها آنگاه که از این بیماری خفت انگیز که غرب زدگی می خوانند شفا بیابد.

سپس می گوید:

آنچه دنیا به اسلام و مسلمانان مدیون است آن اندازه هست که نشان دهد بر خلاف



صفحه ۷	مقدمه
۱۱	۱- سری اجتماعی از آغاز تاکنون
۲۱	۲- تماچ، مادر تمدن انسانی اسلام
۲۶	۳- عقلم رفیع دانش در اسلام
۲۹	۴- فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام
۳۲	۵- تمدن اسلامی، مینای یک فرهنگ عظیم انسانی
۳۴	۶- معجزه فرهنگ اسلامی
۴۰	۷- کتابها و کتابخانه‌ها
۴۵	۸- مدارس و دانشگاهها
۴۷	۹- نهضت علمی مسلمانان
۵۲	۱۰- علم طب و بیمارستانها
۶۰	۱۱- داروسازی و علوم طبیعی
۶۵	۱۲- نجوم و ریاضیات
۷۳	۱۳- فیزیک و شیمی و فنون صناعات
۷۶	۱۴- جغرافیا و جهانگردی
۸۴	۱۵- تاریخ نویسی
۹۲	۱۶- هنر و مکتب
۱۰۲	۱۷- عقاید و مذاهب
۱۰۸	۱۸- فلسفه و کلام و حکمت
۱۲۶	۱۹- روش تربیتی اسلامی

صفحه ۱۳۴	۲۰- اوضاع سیاسی و اجتماعی و اداری
۱۴۴	۲۱- هنرهای زیبا
۱۵۳	۲۲- عرفان اسلامی
۱۵۹	۲۳- ادب اسلامی
۱۶۶	۲۴- اسلام: فرهنگ جامع
۱۷۳	۲۵- اسلام و فرهنگ غرب

بعضی دعویها، اسلام هرگز جریان فرهنگ انسانی را سد نکرده است، حتی آن را به پیش رانده است.

وی ضمن نادرست دانستن مبالغه و تعصب گفته است:

اسلام هر چه هست و هر چه بوده است یک مرحله از تکامل انسانیت را نشان می دهد که از هیچ مرحله دیگر کم اهمیت تر نیست. (ص ۱۶۶)

زرین کوب بر این باور است و البته از قول دیگران نقل می کند:

پیشرفت عجیب تمدن اسلامی را نیز مثل پیشرفت فرهنگ یونانی، نوعی معجزه خوانده اند، معجزه اسلامی ... اگر این معجزه اسلامی نیز به اندازه معجزه یونانی درست است، برای آن است که در این مورد نیز مثل دوران یونانی، آنچه روی داد، چنان سریع و شگرف بود که منطق و تعبیر عادی از عهده تفسیر آن بر نمی آید. (ص ۱۶۸)

سپس شرحی از تأثیر فرهنگ و علوم و فلسفه اسلامی در اروپا به دست می دهد و حتی از تأثیر اسلام در ادبیات اروپا هم یاد می کند. (ص ۱۷۰-۱۷۱) فهرست منابع زرین کوب (ص ۱۷۷-) می تواند دامنه ارجاع او را به منابعی که از آنها استفاده کرده است نشان دهد. از جمله منابع او آثار دکتر حسین نصر، کتاب سرگذشت علم از سارتون ترجمه بیرشک، تاریخ علوم در اسلام تقی زاده، تاریخ تمدن اسلام جرجی زیدان، الحضارة الاسلامیه آدم مترز، تمدن اسلام و عرب گوستاولوبون و شماری از منابع قدیمی است.

دانش مسلمین

محمد رضا حکیمی (۱۳۱۴-۱۴۰۰) از دیگر کسانی است که درباره موضوع تمدن اسلامی کتابی با عنوان دانش مسلمین در بیش

از چهارصد صفحه در اواخر سال ۱۳۵۶ منتشر کرد. ایشان تحصیل کرده حوزه خراسان، زیر نظر استادانی چون شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری، (م ۱۳۵۵ ش) میرزا احمد مدرس، (م ۱۳۵۰) شیخ هاشم قزوینی، (م ۱۳۳۹ ش) شیخ مجتبی قزوینی، (م ۱۳۴۶ ش) محمد هادی میلانی (م ۱۳۹۵ ق) و شماری دیگر است. (بنگرید به: شرح حال خود نوشت وی، در فیلسوف عدالت، قم، ۱۳۸۱، ص

واینک نام کتابهای این سلسله :

- ۱- جهشها .
- ۲- خورشید مغرب .
- ۳- فریاد روزها .
- ۴- ادبیات و تهجد در اسلام .
- ۵- بعثت ، غدیر ، عاشورا ، مهدی .
- ۶- شناخت خاورشناسان .
- ۷- شیخ آقا بزرگ تهرانی .
- ۸- حماسه غدیر .
- ۹- بیدارگران اقلیم قبله .
- ۱۰- شرف الدین .
- ۱۱- شیخ مجتبی قزوینی و مکتب تفکیک .
- ۱۲- تفسیر آفتاب .
- ۱۳- پیشینه شعر سیاسی عرب .
- ۱۴- امام در عینیت جامعه .
- ۱۵- دانش مسلمان .

آذر ۱۳۵۷ / محرم ۱۳۹۹

۴۴-۴۸) توضیحات تفصیلی تر درباره زندگی وی مطالبی است که در حکیم جاودانه آمده است. (قم، حبیب الله سلمانی آرانی، ۱۴۰۱) مرحوم حکیمی همزمان با تحصیل دروس معمول طلبگی تا سطوح عالی - ده سال حضور در درس خارج آقای میلانی - و در کنار علایق ادبی و نگارشی، احساسات انقلابی - اجتماعی عدالت و اهانه را نیز در خود داشت. او در سال ۱۳۴۵ از مشهد به تهران رفت و در آنجا به کارهای علمی و نوشتن کتاب پرداخت. ایشان تجربه انقلابی بودن را از سالهای نهضت می داشت و در این زمینه متأثر از جنبش نواب صفوی بود. بعد از پانزده سال ملبس بودن به لباس روحانی، آن را درآورد تا آسان تر فعالیت داشته باشد. (حکیم جاودانه، ص ۱۹) حکیمی به روش دینی - شیعی مبتنی بر قرآن و حدیث و پرهیز از فلسفه باور داشت. ضمن آنکه درس های فلسفه را خوانده بود و بر تعقل کلی در چارچوب دینی و ظواهر آن تأکید داشت. ایشان همزمان شیفته راهبران مکتب معارفی مشهد - شیخ هاشم قزوینی و شیخ مجتبی قزوین - و در عین حال، سخت پایبند سنت ادبی خراسان در شعر و نثر بود. از کسانی بود که بیش از دیگران مکتب تفکیک را به صورت گسترده بسط داد و درباره آن به زبان روز نوشت. بر تشیع و موضع انقلابی و عدالت خواهانه آن تأکید داشت و در حوزه معارف عمومی از نویسندگان پرکاری بود که در بسیاری از گفتمان جاری مشارکت کرد و کتاب و مقاله نوشت؛ گفتمان هایی که یکی از آنها بحث درباره تمدن اسلامی بود. وی علاقه ویژه ای به شیخ آقابزرگ طهرانی و علامه امینی داشت و درباره فلسفه شورش های شیعه هم می نوشت.

اینها سری کتاب هایی بود که مرحوم حکیمی تا سال ۱۳۵۷ نوشت و عناوین نمایانگر حوزه مطالعاتی و نگارشی او بود. او علایق انقلابی داشت، اما اهل مبارزه مستقیم نبود و بیشتر به فکر ساختن فرهنگ و به گفته خودش، آشنا کردن مردم با حق و باطل بود. (بنگرید به: سرود جهش ها، ص ۴۲-۴۳) حکیمی اندیشه های تمدن سازی داشت، حتی اگر با این عنوان نبود و می کوشید بر اساس آنچه خوانده بود و فکری که داشت و زمینه تربیتی - فرهنگی که از آثار منتشر شده در آن روزگار اقتباس کرده بود، جامعه ای آگاه بسازد. این تأکید خود او بود و بیش از آنکه او را به عنوان دانشمند بشناسیم، باید یک مصلح - کسی که فکر می کند تا اصلاح کند - بدانیم.

زمانی هم که در تهران بود، با مؤسسات رسمی آن زمان در کار ویرایش و نگارش همکاری داشت. دوستانش در تهران از نویسندگان و ادیبان برجسته بودند و با همشهری ها و همدرسی های قدیمی اش از شاعران و ادیبان رفاقت مداوم داشت. با این حال به «هویت زنده و پیوسته تشیع» فکر می کرد و آن

را همان «اسلام متعهد، اسلام درگیر» یا «اسلام اصیل محمدی» می‌نامید. وی این نکات را درباره طرح جلد انتخابی برای آثارش در سال ۵۷ در انتهای دانش مسلمین نوشت.

حکیمی که الحیاة را به عنوان مانیفست تفصیلی اندیشه‌های دینی - حدیثی خود تدوین کرد و زمانی هم در حسینیه صفاییه آن را تدریس می‌کرد و نویسنده این سطور هم چندی در آن شرکت داشت، به تدریج امید و علایق انقلابی خود را نسبت به آنچه در جامعه وقت ایران بعد از انقلاب رخ داد، از دست داد، اما همچنان و در طول این سال‌ها با وجود دل‌بریدن از مسیر حرکت جاری، در تکاپوی ساختن ایدئولوژی انقلابی بر اساس درک خود از آموزه‌های حدیثی شیعی بود.

کتاب دانش مسلمین تألیف شده در سال ۱۳۵۶ خورشیدی در ادامه آثاری در حوزه تمدن اسلامی بود که تا این زمان نوشته شده بود و حکیمی با توجه به آشنایی‌ای که با آثار فارسی و عربی در طول سالیان داشت، به سبک و سیاق خود آن را نوشت. چیزی که در نخستین نگاه به فهرست مطالب به ذهن خطور می‌کند، حوزه بسیار گسترده‌ای از مباحث مربوط به این موضوع است که می‌توان فرض کرد نویسنده زیر هر عنوان به اجمال کوشیده است تا مهم‌ترین نکاتی را که مدنظرش بوده بنویسد. او در نخستین سطور می‌گوید که کتاب را در «فرصتی بس آشفته و اندک» فراهم آورده و هدفش گزارش «حماسه‌ای راستین» از تمدن اسلامی بوده است. نویسنده غرق در تمدن اسلامی و شکوه آن می‌گوید:

آنچه ما مسلمانان در مایه علم و دانش و اندیشه و آزمون و فرهنگ و اخلاق به جامعه بشر داده‌ایم، هسته اصلی همه چیزهایی است که امروز، بشریت واجد آنها گشته است. از علوم تجربی گرفته تا اخلاق، از فقه و حقوق گرفته تا فلسفه، از ادبیات تا مکانیک، از شناخت بیماری‌ها و کشف داروهای تازه تا نظام‌های سیاسی، از آداب معاشرت فردی و صنفی تا سنت دانشگاهی، از تربیت و نگاهداری پزندگان و دامداری تا استخراج آب‌های زیرزمینی و اصول آبیاری، از آداب کشورداری تا کشاورزی ... (دانش مسلمین، مقدمه، صفحه یازده)

در همین مقدمه، در چهل نکته با شماره‌گذاری، دیدگاه‌ها و نتایج مورد نظرش از این کتاب را هر کدام در چند سطر آورده است. این نکات مانیفست حوزه تمدن اسلامی و مسلمانان است.

نکته اول اینکه یهود و نصارا سبب هر حادثه و بدبختی برای مسلمانان هستند و با گسترش «تباهی عنصر و فساد اخلاق» همه «کشورهای اسلامی» را «اسپانیا» کرده‌اند؛ (صفحه دوازده) همان نکته‌ای که در غالب نگاه‌های آن دوره و تا امروز بوده و هست. آنها کوشیدند «فرهنگ اسلامی را تحقیر کنند» و نکته هفتم اینکه «با «عنوان‌های عوام‌فریب تجدید و تجدد» مسلمانان را از همه سنت‌های خود «تا توانستند خلع کردند». اینها سبب شد تا «مواریث اسلام فراموش شود». در نکته نهم نوشته است:

«با جنگ‌های صلیبی، «علم و ادب و تجربه و کشف و تنور فکری و ...» را از «اسلام و مسلمانان گرفت» اند. در نکته دهم گفته: اینکه غرب اسلام را سد راه خود دانستند و کوشیدند «تا اسلام را سر جای خود بنشانند» و اینکه [نکته یازدهم] اسلام هنوز در جان ما زنده است، هر چند [نکته سیزدهم] روشنفکران غیرعمیق «از تئوری‌ها فریب خوردند». در نکته چهاردهم باز از «طزاری غرب دشمن» می‌گوید و اینکه روشنفکران بازگشت به سنت را «رجعت» دانستند و اینکه «در این مقوله سخن هر چه بگویم کم است». [نکته پانزدهم] حالا چه باید کرد؟ پاسخش در نکته شانزدهم این است: «اسلام در همه ابعادش و با همه سرمایه‌اش به صورت راستین» باید معرفی شود. در نکته بعدی می‌گوید باید «جوان سرزمین‌های اسلام به ویژه ایران، در دوره‌های تحصیلی» شرکت کنند تا دوباره برای «حماسه‌ای بزرگ» آماده شوند. در نکته هیجدهم می‌گوید سرزمین‌های اسلام را «لحمه لقمه» کردند و قدرت امپراطوری اسلام را شکستند. آنها دنبال تجزیه فرهنگی بودند. در نکته بعد می‌گوید تجزیه فرهنگی، یعنی امتی که یک خدا دارد، پاره‌پاره کنند. بعد از آن راه‌های تحقق این تجزیه را می‌گوید: «چهره‌های خائن کاذب» را آوردند و با ایجاد مؤسسات «مردم گول‌زن» کارشان را دنبال کردند. [نکته بیستم] قطع رابطه فرهنگی امت‌های مسلمان با اسلام، تحقیر سنت‌های فردی و اجتماعی اسلام، [نکته بیست و دوم] تضعیف زبان‌های اسلامی، به ویژه عربی [نکته بیست و سوم] از دیگر حيله‌ها بوده است. یک «مشت روشنفکر شهرنشین» باید بدانند توده ملت بر آنان حق دارند. نباید «با مقدسات و معتقدات» توده‌ها بازی کنند. این معتقدات «مرزهای مقاومت ملت» است. [نکته بیست و چهارم] روشنفکران مرکز باید پاسدار عقاید مردم ملت باشند [نکته بیست و پنجم] و اینکه ما ایرانی هستیم، به فارسی می‌بالیم، مسلمانیم و «افتخار می‌کنیم که مسلمانیم و اهل قبله» و اینکه «ما شیعه محمد و آل محمدیم». [نکته بیست و ششم] «ملیت ما آمیخته با فرهنگ اسلامی است» و آن روشنفکران ضد عقاید ملی را «محکوم می‌کنم»، [نکته بیست و هفتم] «روشنفکر بیدار» هم هست که «این حقایق را درک می‌کند». [نکته بیست و هشتم] روشنفکر واقعی کسی است که «همواره چشم‌نگران ملت باشد و دل‌بیدار مصالح ملت». [نکته بیست و نهم] از خیانت‌های «بیگانگان» «ترغیب بیش از حد جامعه‌های مسلمان است به توجه کردن و روی آوردن به رسوم دیرین» و اینجا یعنی به پیش از اسلام، آن طور که «هر کدام» از ملت‌ها «به سابقه پیش از اسلام خود بیندیشند». [نکته سی ام] تازه آن مقدار را تقویت کردند که «با مصالح امت پیوستگی مستقیم نداشت، بلکه پشتوانه‌ای بود برای ایادی خود آنان». [نکته سی و یکم] هدف «کم کردن نفوذ تعالیم اسلامی» و دیگر «خرود شدن بنیه جامعه بود». [نکته سی و دوم] «بیگانگان، استعمارگران، دشمن انسانیت» و حقیقت هستند و کارشان «یکی سست کردن پیوندهای اسلامی و دیگر سرگرم کردن استعداد‌های جوامع شرقی و اسلامی به این چیزها» بود. [نکته سی و سوم]

دنیا دنبال نوآوری، تجدد و اختراع است. اینان «ملت‌های اسلامی» را سرگرم «گذشته‌های دور» می‌کنند تا «به جای آفریدن آثار نو و درک مسائل نو به یادکرد کهنه‌های دور سرگرم» نمایند. [نکته



سی چهارم] سست کردن پیوندهای اسلامی اقوام مسلمان که دنبال شد، شامل ایجاد گسل درونی و بیرونی بود. در مورد دوم تلاش کردند به ملت‌ها بگویند که «شما خود به اسلام خدمات مهمی کرده‌اید، موارث علمی و فرهنگی اسلام همه از آن شماست. شما به دیگران کاری ندارید و امثال این تلقین‌های مسموم و اوهام فاسد» و این چنین آنها را از دیگران جدا کنند. [نکته سی پنجم] اندیشه نژادگرایی برای همین کار است و نویسنده می‌گویند از سهم همه، از جمله عرب هم صحبت کرده‌ام. بیگانگان خواستند «دعوت جهانی اسلام» را از بین ببرند و بین اقوام اختلاف اندازند. این «جهان‌خواران ... جهانی می‌خواهند آکنده از گناه و سستی، غفلت و وادادگی و انحطاط و زبونی‌پذیری تا بتوانند بر آن و بر مردم آن سیادت کنند». [نکته سی ششم] در نکات پایانی چند تذکر نگارشی می‌دهد.

سعی کردم خلاصه این ده صفحه را بیاورم تا خطوط فکری نویسنده در تألیف این کتاب روشن باشد. چنان‌که آشکار است، نگرش فلسفی خاصی - چنان‌که درباره دکتر نصر بود - در اینجا وجود ندارد. نوعی نگاه عمومی در ستایش تمدن اسلامی در همه ابعاد آن است. مواردی هم که گذشت، تلاش مؤلف برای آن است تا نشان دهد عمدتاً بیگانگان در مقابل این تمدن موضع داشته و دارند و در تحقیر و نابودی آن تلاش می‌کنند.

کتاب دانش مسلمین دوازده فصل دارد و نویسنده سعی کرده همه موضوعاتی را که در آثار پیشین درباره تمدن اسلامی بوده، در اینجا پوشش دهد. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

فصل اول با عنوان «تفکر نو» بر آن است تا بگوید: «ظهور اسلام، ظهور یک جهان بینی ویژه و نوین و یک تفکر نو و تازه بود» و این شامل یک هستی‌شناختی مبتنی بر توحید و شناخت عالم بود؛ چیزی که زمینه تفکر علمی را در میان مسلمانان فراهم کرد. در این شرایط، قرآن «سرچشمه علم» شد و مسلمانان را به سمت توسعه علم، حتی با ترجمه کتاب‌های یونانی تشویق کرد. (ص ۵) اینجا عبارتی از احمد آرام و جمله‌ای از زرین کوب می‌آورد تا نشان دهد روحیه تساهل به مسلمانان فرصت توسعه دانش را داد. سخن منتسب به گلاستون را هم بدون ارجاع می‌آورد که قرآن را در دست گرفت و گفت تا وقتی این دست مسلمانان است، کاری از پیش نخواهیم برد؛ کاری که «اذناب» آنان در کشورهای اسلامی دنبال کردند. (ص ۸-۹) نویسنده حدیث طلب العلم را عامل فراگیر شدن دانش در جهان اسلام می‌داند و چندین روایت در فضیلت علم در اسلام نقل می‌کند. اینجا بر یادگیری زبان عربی به عنوان زبان دین هم تأکید می‌کند و توصیه‌اش به جوانان فراگیری آن است. (ص ۱۳) متأسفانه مطالب

بدون ارجاع هم دارد. نقلی بلند از «یکی از متفکران بزرگ مذهبی» درباره ویژگی های تمدن اسلامی و اینکه ویژگی اش «عدم تمرکز» بود، آورده، اما منبعی نداده است. (ص ۱۷-۱۹) از دانش و تعهد یاد کرده و عموماً برای مطالب، جز نشر ادبی شناخته شده از مؤلف و کلمات و ترکیبات حماسی، روایاتی را هم نقل کرده است. در اسلام جدای از اعتبار علم، بر کتاب و کتابت هم تأکید شده و از همین دریچه گزارشی از جایگاه کتاب و کتابخانه در دنیای اسلام ارائه می دهد. (ص ۲۵) از منبع کتابت حدیث و اینکه در فرهنگ شیعه مورد حمایت بوده یاد می کند و اشاره ای هم به کتابخانه ها دارد. (ص ۲۸)

فصل دوم «از ترکستان تا اسپانیا» (ص ۳۳) با عنوانی چون فرهنگ اسلام در ایران، فرهنگ در میان توده ها، واقع گویی نه مبالغه، دانشمندان جهان عرب اشاره ای است عمومی به گسترده تمدن اسلامی، با نقل هایی از زرین کوب، گوستاولویون و ایران در زمان ساسانیان آرتور کریستن سن. (ص ۳۷-۳۸) چندین صفحه اختصاص داده شده به داستان کفشگر و نوشیروان به روایت فردوسی که اجازه درس خواندن نیافت. (ص ۳۹-۴۳) انتقادهای وی از نظام سیاسی ساسانی و ارائه تصویری از «جامعه اسلامی» که چگونه همه با یکدیگر مساوی بودند و استناد به عهدنامه مالک اشتر، همه اینها سبب شد تا زمینه مساعدی برای رشد فرهنگ اسلامی فراهم شود. تعبیر «اسلام راستین» از کلیدهای اصلی نویسنده است. (ص ۴۵) نویسنده برای اثبات اینکه اسلام مشوق علم بوده باز هم به روایات استناد می کند:

اسلام آزادی آورد و آگاهی و سرفرازی همه زبونیها برداشت. روی از هر چه ناستودنی است برگاشت. (ص ۴۸)

آشکار است که ادبیات به کمک محتوای کتاب آمده است. فهرست بلندی از عالمان ایرانی مسلمان را آورده که از دل خانواده های روستایی برآمده اند. ضمن یادآور می شود که اگر از آمدن اسلام ستایش می شود، به معنای دفاع از رفتارهای نژادپرستانه خلفای اموی و عباسی نیست. (ص ۵۰) او از مبالغه گویی مثلاً درباره سهم ایرانیان در توسعه علوم و فرهنگ اسلامی هم انتقاد و توصیه به واقع گویی می کند. در ادامه تأکید دارد که اسلام ما را از دست «عقاید در هم و بر هم» نجات داد و البته «این خلفای اموی و عباسی» بودند که «همه قلمرو اسلام را سیاه کردند». (ص ۵۳) اینها را نباید پای اسلام نوشت. اینجا یک معادله چندجانبه مورد توجه است. اسلام همه چیزهای خوب را به ما داده است، اما نباید در آنچه داریم مبالغه کنیم. اگر هم بد شده، گردن خلفای اموی و عباسی است. پس باید همه چیزهای خوب را که از اسلام گرفته ایم مورد گفتگو قرار دهیم. او ضمن انتقاد از «مبالغه های بیجا کردن» می گوید: «آنچه داریم بگوییم بس است». (ص ۵۴) از طعنه به عرب هم نگران است و می کوشد تا نشان دهد شهادی کربلا هم «جز اندکی، همه عرب بودند». «بدین گونه نقش خود عرب را در قبول و حفظ و حراست و پیشبرد اسلام مهم می یابیم». (ص ۵۶) اینجا هم تحت تأثیر گفته های زرین کوب در کارنامه اسلام است. در ادامه فهرست بلندی از دانشمندان عرب ارائه می کند. (ص

۷۰-۵۹) اشاره ای هم به رشد فرهنگ عرب ها در دوره جدید دارد و این بحث را با آن پایان می دهد.
(۷۱-۷۰)

فصل سوم با عنوان «اصالت فرهنگ» درباره انشعاب علوم، رده بندی علوم، اصطلاح نامه های علوم، دایرة المعارف نویسی و فهرست نویسی است. (ص ۷۴-۸۸) گذری هم بر نهضت ترجمه کرده با این تأکید که مسلمانان «با نظری مشرفانه به ترجمه علوم دست زدند» و برای تأکید بر آن نقل قولی بدون ذکر منبع در آغاز آورده است. سپس فهرستی از برخی از کتاب های معروف در حوزه های مختلف به عنوان شاهد بر عمق علمی ارائه کرده است. عناوین دیگر هم خیلی خلاصه و با چند جمله یا نام کتاب دنبال شده است.

فصل چهارم با عنوان «اخذ دانش مسلمین» (ص ۹۰-۱۰۱) اشاره دارد به اخذ دانش مسلمین توسط مسیحیان؛ آن هم به این صورت که «رنگ مسیحی» به آن بزنند. مسیحیان در دستگاه خلافت نفوذ می کردند و با عنوان طبیب و منجم تأثیرگذار می گذاشتند. در کل «دانش طلبان اروپا ممالک اسلامی را منبع علم و حکمت شناختند، به آنجا مسافرت کردند» و از آن بهره بردند. فهرستی هم از موضوعات علوم مختلف را آورده که آنها در این حوزه ها از مسلمانان بهره بردند. در ادامه نقل قول هایی از کتاب علم در اسلام آورده؛ چنان که از این کتاب پیش از این هم مطالبی نقل کرده است. از قرون وسطی یا

عصر ظلمت نیز یاد کرده (ص ۹۷) و باز از همان کتاب علم در تاریخ گزارش هایی درباره بهره گیری از علوم مسلمین آورده است. (ص ۹۸-۹۹) ارجاعاتی هم به کتاب علم و تمدن در اسلام حسین نصر دارد. این فصل از بخش های بسیار سست کتاب است.

۱. احمد آرام، در مقدمه کتاب «تاریخ اسلام»، ص ۱۰۰.
۲. دکتر عبدالحسین زرین کوب، «تاریخ اسلام»، ص ۱۰۰ - هجده - هجده.
۳. دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، «نهضت علمی اسلامی» (مقاله)، در «نامه آستان قدس»، شماره ۵ (اردیبهشت)، ص ۱۳۴. ص ۲۴-۲۹، و شماره ۶ (خرداد)، ص ۱۳۴، ص ۱۷-۲۴.
۴. ابیحنان بولها نوبیح کراچولسکی، «تاریخ الادب الجغرافی العربی»، ترجمه به عربی از: صلاح الدین عثمان هاشم، چاپ دارالانتفاه، مصر، ج ۱، ص ۲.
۵. جان برنال، «علم در تاریخ»، ص ۲۱۷-۲۱۸.

فصل پنجم با عنوان «اعترافات» به نقل قول های بلند و کوتاه در عظمت تمدن اسلامی اختصاص یافته است. در بخش اول از نویسندگان فرنگی و در بخش دوم از بعضی از نویسندگان ایرانی مطالبی نقل کرده است. در بخش اول اسامی ولتر، راسل، جورج سارتون، ویل دورانت، حنا الفاخوری، آن فرمانتل، فرانسوا ژوزف پیکاهو، هرمان راندال و جان برنال آمده است. در بخش دوم گفتارهایی از فروغی، احمد آرام، عباس محمود العقاد، عبدالحسین زرین کوب، شفیعی کدکنی و سامی النشار مصری آمده است. (ص ۱۰۵-۱۴۵) «در دوران توحش و نادانی، پس از سقوط امپراطوری روم، مسیحیان همه چیز را مانند هیئت، شیمی، طب، ریاضیات و غیره، از مسلمانان آموختند». این نخستین جملاتی است که نویسنده از کتاب اسلام از نظر ولتر نقل می کند. در ادامه گفتارهایی از کسانی که نامشان ذکر شد، آمده و در بین آنها، گاه توضیحاتی از نویسنده درج شده است. برخی از این گفتارها در ستایش اسلام و جنبه توحیدی آن است. وقتی راسل می گوید: مسلمانان «در مسائل نظری و تجربی

ابتکاری نداشتند»، نویسنده آن را نقد می‌کند. (ص ۱۰۸) حکیمی تأسف می‌خورد که این افراد با نهج البلاغه، صحیفه سجاده و تعالیم عمیق و انسانی امام محمدباقر، امام جعفر صادق، امام علی بن موسی الرضا و دیگر امامان آشنا نیستند. نقل‌های بلندی از جورج سارتون و ویل دورانت را نیز آورده و از اینکه او جلدی از تاریخش را به شرح عظمت اسلام و دوران اسلامی اختصاص داده است یاد کرده است. (ص ۱۱۵) بخشی طولانی هم از کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلامی آورده است که همان وقت به تازگی به فارسی ترجمه و با تعلیقات خود آقای حکیمی چاپ شده بود. (۱۳۵۵) (ص ۱۲۰) در پایان بخشی که به نقل گفتارهای فرنگی‌ها اختصاص داده، چند یادآوری هم دارد. از غربی‌هایی گلایه می‌کند که در این زمینه، آنچه را باید بگویند، نمی‌گویند و اگر سخنی هم گفته‌اند، با تحقیر از دوران اسلامی یاد کرده‌اند، (ص ۱۲۵) اما از نویسندگان ایرانی، در نخستین گام، گفتاری از سیر حکمت در اروپا از فروغی نقل کرده است. سپس گفتاری از مقدمه احمد آرام بر کارنامه اسلام، آنگاه از عقاد و از کتاب اثر العرب فی الحضارة الاروییه، مطلبی از مقدمه زرین کوب بر کتاب کارنامه اسلام، گفتاری از شفیعی از مقاله‌ای با عنوان «نهضت علمی اسلامی» و مطلبی هم از سامی النشار آورده است.

فصل ششم با عنوان «ابتکارها عناوین» نسبتاً طولانی دارد، (ص ۱۴۴-۱۷۵) اما وقتی همین عناوین را می‌نگریم، شاهد نوعی اختصار هستیم. مؤلف در پنجاه رشته دانش بر آن است تا ابتکارات مسلمین را بیان کند؛ از رده بندی علوم تا مساحی، هندسه فضایی و تحلیلی، مثلثات و جبر و ریاضیات، نورشناسی و تکنولوژی اسلامی، جغرافیا، هیئت، فلسفه تاریخ، اقتصاد سیاسی، نظام فلسفی وجودی، روانشناسی، تاریخ طبیعی و بسیاری دیگر تا نقاشی و علوم غریبه و اخلاق علمی و پزشکی. از اینکه چطور در ۳۰ صفحه بناست ابتکارات مسلمانان در این علوم روشن شود، می‌توان حدس است که چه اندازه مختصر و با استفاده از منابع در دسترس و انتخابات عباراتی این فصل به انجام رسیده است. اغلب گزینش خوبی از منابع دیگر برای تأیید آنچه نویسنده در ذهن داشته صورت گرفته است. این در حالی است که برخی از عناوین تنها در چند سطر بیان شده است. در واقع سنت «تأییدیه» گرفتن از منابع فرنگی و جز آن از سنت‌های نگارشی شناخته شده در طول چندین دهه توسط مسلمانان است. اینکه اگر یک فرنگی سخنی را که ما می‌خواهیم گفته باشد، می‌شود از آن به عنوان دلیلی بر درستی تحلیل‌ها و گفتارهای ما در میان مخاطبان ما از مسلمانان باشد که چشم به همین نقل قول‌ها دارند. منابع عمدتاً فارسی و احياناً عربی است. این بخش بیشتر فیش‌هایی است که به گفته ایشان، ضمن آن نقل قول‌هایی درباره ابتکار مسلمانان در یک دانش فراهم و کنار هم آورده شده است.

فصل هفتم با عنوان «ادبیات در اسلام» (ص ۱۷۸-۲۳۶) از بخش‌هایی است که به تخصص نویسنده نزدیک است. به همین دلیل جزئی‌تر به آن پرداخته شده است. عناوینی چون ادبیات اسلام، رشته‌های ادبی شامل ادبیات قرآنی، حدیثی، نهج البلاغه، علوم، منظومه‌های علمی، ادبیات تألیف و نیز قرآن و ادبیات ایران، اخلاق در شاهنامه، ترجمه آثار ادبی اسلامی، کمدی الهی و منشأ

اسلامی آن، قصه نویسی اسلامی در این قسمت آمده است. ذیل قصه نویسی اسلامی، بخش مفصلی به داستان حی بن یقظان اختصاص داده شده است. (ص ۲۱۹-۲۳۶) بر شاهنامه و اهمیت اخلاقی آن تأکید دارد و مطلبی از دوستش نعمت آزرم که از تخصص او در شاهنامه ستایش کرده آورده است. (ص ۱۹۶) تفسیر وی از داستان حی بن یقظان با ارائه ترجمه آن از فروزانفر (ص ۲۲۹-۲۳۴) بخش قابل توجهی از این بخش را به خود اختصاص داده است. اینکه تئوریسین مکتب تفکیک و یکی از شاخص های مکتب معارفی بخواهد نظام فکری و فلسفی را از این حکایت درآورد، کمی شگفت آور است، اما حکیمی بیش از همه چیز به جنبه ادبی آن توجه دارد. منبع مطالب هم مشخص و یکی دو نوشته عربی درباره تفسیر داستان حی بن یقظان است. این تفسیر در ایجاد یک فکر فلسفی جامع برای وی درباره تمدن - آن طور که مثلاً در نگاه سیدحسین نصر هست - نقشی ندارد. اصولاً حکیمی موجودی چندگانه با خاستگاهی دینی - حدیثی است.

فصل هشتم با عنوان «شعر و هنر اسلامی» (ص ۲۴۰-۲۵۳) گذری بسیار کوتاه بر شعر و هنر اسلامی، شعر در اسلام، غنای شعر اسلامی، ترجمه شعر اسلامی به زبان های غربی، نفوذ شعر اسلامی، هنر اسلامی، نقاشی و موسیقی علمی است. روشن است که در این صفحات کم، پرداختن به این موضوعات تنها می تواند شامل نکاتی باشد که برای نویسنده مهم بوده و مطلبی در این باره در منابع معمول فارسی و عربی درباره تمدن اسلامی دیده است. در ذیل برخی از عناوین مثل هنر اسلامی، تنها نام چند کتاب برای معرفی به خواننده آمده است. (ص ۲۴۹) این بخش نیز از کارنامه اسلام زرین کوب الهام گرفته و مرتب به آن ارجاع داده است.

فصل نهم با عنوان «معارف عقلی» (ص ۲۵۶-۲۸۳) مروری بر میراث عقلی اسلام در حوزه های فلسفه، عرفان و سیاست است. شرحی است از تاریخ فلسفه در جهان اسلام و شعب آن، مانند کلام، عرفان و فلسفه سیاسی. در قسمت اخیر از فلسفه سیاسی تشیع و مسئله عصمت هم سخن گفته شده است. کتاب چالش فلسفه و دین دارد؛ همان طور که گرفتار چالش تشیع و تسنن است و همزمان چالش بین خلافت و آنچه باید باشد. به هر روی آخرین عناوین درباره تأثیر معارف عقلی اسلام بر دیگر ادیان و نحله ها و نیز ترجمه متون فقهی به زبان های غربی و تأثیر فقه اسلامی است. آقای حکیمی که اصولاً معارفی تلقی می شود، نخستین بحثش «الهیات قرآنی» است که مطالب آن را بر اساس بیان الفرقان مرحوم شیخ مجتبی قزوینی از بنیان مکتب معارفی مشهد بیان می کند. (ص ۲۵۸) گفتنی است که او تقریرات درس قزوینی را هم در سری نوشته های خود می داند که تا زمانی که شرح حال خودنوشت را نوشته، هنوز منتشر نشده بوده است. بعد از این متن یک صفحه ای، سراغ فلسفه اسلامی می رود و همان جا از دیدگاه «مکتب تفکیک» یاد می کند که این جماعت، «منکر فلسفه و عرفان اسلامی نیستند، بلکه منکر انطباق کامل این جریانهای فکری هستند با معارف صرف قرآنی». (ص ۲۵۹) سپس از نظام های فلسفی، مانند مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه یاد می کند. آنگاه از کلام و عرفان

اسلامی سخن می‌گوید و ذیل هر کدام به رئوس عناوین آنها اشاره می‌کند. اغلب مطالب، عمومی و در حد معرفی است. نامی هم از تعدادی از فلاسفه، مانند کندی، فارابی، ابن رشد، ابن سینا و دیگران می‌برد و شرح حال مختصری از آنان را می‌آورد. (ص ۲۷۶) در اینجا حتی سال تولدشان را نیاورده و شگفت اینکه ابن رشد (م ۵۹۵) را مقدم بر ابن سینا (م ۴۲۸) آورده است. در این بخش از تاریخ فلسفه در جهان اسلامی فاخوری و برخی آثار دیگر استفاده شده است.

فصل دهم با عنوان «فقه، حقوق، قانون» (ص ۲۸۶-۳۱۵) گزارشی از علم فقه، اصول فقه، مذاهب فقهی و ابواب فقه آورده و شرحی از کتاب خلاف طوسی و آراء علامه حلی در فقه تطبیقی دارد. در واقع ایشان این بحث را در کتابی که برای دانش مسلمین نوشته، به مثابه یک علم مطرح کرده و یک گزارش مختصر داده است. اغلب بین آنچه باید باشد، با آنچه بوده نیز خلط می‌شود که این مسئله یکی از چالش‌های رایج در بحث‌های تمدن‌نگاری اسلامی است. جنبه شیعی هم در آن آشکار و ذیل عنوان نفی قیاس در فقه شیعه، توضیحاتی درباره تدوین فقه و نظرات شیعه آورده است. (ص ۲۹۸-۳۰۱) با این حال در مقدمه به جامعیت اسلام اشاره کرده و بر این باور است که آیین‌های دیگر، مانند اسلام دارای چنین دستگاه منظمی (شامل عقاید و احکام کامل) نیستند. (ص ۲۸۶) علم اصول فقه تعریف مختصری شده و موضوعات آن و نیز کتاب‌هایی درباره آن حوزه معرفی شده است. (ص ۳۰۶) منبع این بخش ادوار فقه مرحوم شهابی و برخی آثار دیگر است. وی یکی از اشکالات عمده مستشرقین و شیفتگان آنها را این می‌داند که «می‌پندارند فقه اسلامی در طول سده‌هایی چند تکمیل شده است». به گفته وی این فقط تفاوت دور تشریح و تفریع است. (ص ۲۸۹) اشاره‌اش به پطروشفسکی است که آقای حکیمی نقدی بر وی در پایان اسلام در ایران دارد و در پایان همان کتاب منتشر شده است. اشاره‌ای هم به اعتراف یک فرنگی به بی‌توجهی غریبان به فقه اسلامی دارد و در نهایت از ترجمه چند متن فقهی به زبان‌های فرنگی یاد می‌کند. (ص ۳۱۳-۳۱۴)

فصل یازدهم با عنوان «حکمت عملی، اخلاق» (ص ۳۱۸-۳۳۲) به حوزه عقل عملی و اندیشه‌های مطرح در آن پرداخته است. بیشتر با عنوان «اخلاق» از اخلاق در اسلام، حکمت دینی و حکمت فلسفی و همین‌طور اخلاق عرفانی، اخلاق علمی و نیز اخلاق و آداب صنفی و جسمی و در نهایت از نفوذ اخلاق اسلامی سخن گفته شده است.

فصل دوازدهم با عنوان «نظام علمی» آخرین فصل کتاب است (ص ۳۳۶-۳۶۵) که در آن درباره سیستم آموزشی در جهان اسلام بحث کرده است. اسلام در علم خواهی هم بر خلوص نیت تأکید کرده، هم بر احترام به عالمان. همچنین متذکر شده که تعلیم و تربیت از قرآن آغاز شد و پس از آن ادامه یافت. نویسندگان از آداب دانشجویی و استادی چنان‌که در منیه المرید و دیگر آثار آمده یاد کرده و بخش‌هایی از این کتاب را آورده است. در ادامه توضیحی نسبتاً مفصل را از جورج سارتون در این باره

آورده (ص ۳۴۲ - ۳۴۴) و درباره آن توضیح داده است. سپس بر زبان عربی تأکید کرده و از وضعیت آن در قرن بیستم سخن گفته است. آنگاه به مبارزه مسیحیت با علم و آثار سوء آن سخن گفته و مطلبی از دکتر مصطفی السباعی درباره تأثیر علوم اسلامی در غرب آورده است. (ص ۳۴۸-۳۴۹) باز هم اشاره‌ای به تقسیمات علوم در دنیای اسلام می‌کند و در ادامه از عصر تاریکی در غرب و اینکه چطور دنیای اسلام نور علم را بر آن تاباند، سخن می‌گوید. (ص ۳۵۲) سپس به نظام دانشگاهی و نظامیه‌ها پرداخته است. (ص ۳۵۵) اینها مستند مطالبی از زرین کوب و کتاب کارنامه اسلام اوست. توضیحی هم درباره کتاب‌های درسی می‌دهد و در نهایت می‌گوید: «و این‌گونه مسلمین اروپاییان را تربیت کردند». (ص ۳۶۰) در این قسمت برای چندین درباره تأثیر مسلمانان در اروپا بحث می‌کند و گواهایی در این باره می‌آورد. منبع آن کتاب عظمت مسلمین اسپانیاست. (چاپ اصفهان، ۱۳۲۶) در پایان این بخش از ستمی که مسلمانان در حق اسلام روا داشتند، سخن گفته و کلامی از محمد تقی شریعتی (مقدمه تفسیر نوین) آورده است:

از روزی که اندیشه‌های اسلامی و حقایق تابناک قرآن با فلسفه‌های بیگانه و افکار دیگران درآمیخت، دوران بدبختی مسلمانان آغاز گردید و هر اندازه از قرآن فاصله گرفتند، به همان اندازه از عزت و سعادت دور شدند. طنطاوی در تفسیر کبیرش مکرر این حقیقت را روشن ساخته است که انحطاط مسلمین و ترقی اروپا از یک نقطه شروع شده و آن اعراض از دین است. ما از دینی که سعادتبخش بود روگردانیدیم، زبون و خوار شدیم و آنها از او هام و خرافاتی که به نام دین پذیرفته بودند دست بازداشتند و جلو رفتند. (۳۶۵)

نویسنده در پایان اسامی ۱۵۰ عنوان کتاب و مقاله را که از مآخذ کتابش است و در شناخت دانش مسلمین کمک می‌کند می‌آورد.

ایدئولوژی الهی و پیشتازان تمدن

سید محمد باقر نجفی (متولد ۲۵ دی ماه ۱۳۲۵ و درگذشته ۲۶ تیر ماه ۱۳۸۱) متولد خرمشهر با چندین اثر فاخر شناخته می‌شود: مدینه‌شناسی در سه جلد، قرآن‌های ایرانی در مصر، مصحف ایران، بهاییان و چندین کتاب دیگر که هر کدام در نوع خود آثار درخوری هستند. شرح حال مختصر وی را در کتاب جریان‌ها آورده‌ام و اینجا تکرار نمی‌کنم. مرحوم نجفی در مصاحبه‌ای (میقات حج، پاییز ۱۳۷۹، شماره ۳۳) شرح حال خود را به اجمال بیان کرده و درباره آثارش به ویژه مدینه‌شناسی سخن گفته است. وی با مرحوم طالقانی، مطهری، محمد تقی جعفری، محمد رضا حکیمی، سید محمد حسینی بهشتی، غلامرضا سعیدی، سید حسین نصر، زریاب خوبی، احمد آرام و تعدادی دیگر از نویسندگان آن روزگار آشنایی و رفت‌وآمد داشت و از آنان متأثر بود. سال‌ها درباره مدینه تحقیق کرد. کتاب بهاییان را نوشت که از آثار برجسته او بود. چندین سال نیز به الازهر و دارالکتب قاهره رفت‌وآمد داشت. نجفی

درباره بعضی از مسائل روز هم تألیفاتی دارد. در نقد مارکسیسم کتابی با عنوان اسلام و مارکسیسم را نوشت و نگارش کتابی درباره تمدن اسلامی که موضوع این چند صفحه است، از همین زاویه بود. او اصولاً در مقایسه با همگنان خود، با مصالح تمدن اسلامی که از آثار تاریخی بود، به ویژه در کار مدینه شناسی آشنایی بیشتری داشت. با این حال کتابی درباره تمدن اسلامی و بیشتر نظری نوشت که قدری متفاوت با آثار دیگران بود. نجفی پژوهشگری دینی با گرایش تعهد به دین بود و به مسائل مورد علاقه اش از این زاویه می نگریست. با این حال به تحقیق نیز وفادار بود و می کوشید آنچه را باور دارد، مستند کند. نمونه آن کتاب بهایمان اوست که از سر عشق به تشیع نگاشته، اما سرشار از متون و مستندات فراوان است.



کتاب ایدئولوژی الهی و پیشتان تمدن (۲۸۸ ص، چاپ ۱۳۴۹ ش) زمانی نوشته شده که مؤلف تنها ۲۴ سال داشته و از این نظر قابل توجه است. همان وقت آیت الله طالقانی و محمدتقی جعفری بر آن مقدمه نوشتند. او در مقدمه خود به دشواری انتقال فرهنگ غرب به ایران به صورت از هم گسیخته اشاره کرده و گفته است:

در جوامع شرقی... قطعات گسیخته‌ای از فرهنگ غرب را به ایران وارد ساخته و برای ملتی که مستقیماً با فرهنگ تازه بدوران رسیده آشنایی نداشت، به عنوان شناسایی‌های نهایی و مصارف مطلق معرفی کردند.

او معتقد است که یکی از مشکلات این است که شرقی‌ها وقتی منازعات بین دانشمندان غربی و دین را می‌دیدند، آن را جدی می‌گرفتند و به «انکار هر گونه اصول الهی و انسانی» می‌پرداختند، در حالی که بسیاری از دانشمندان غربی خود دیندار بودند. او هدف از نگارش کتابش را این گونه بیان می‌کند: این کتاب می‌تواند به آنان که شیفته مظاهر تمدن غربی گشته و آن را وسیله تردید یا انکار هر گونه قضایای عالی‌ه ماوراء طبیعی معرفی می‌کنند، هشدار می‌دهد که نمودهای تمدنها و فرهنگ‌ها را عمیق‌تر رسیدگی کرده و مانند اشخاص ساده لوح واقعیت‌های جهان هستی را قربانی خیرگی و محدودیت فکر خود نکنند.

همین هدف است که سبب شده تا او کتاب را به این سمت پیش ببرد و میان دین و تمدن را جمع کند. برای نیل به این مقصود از آنچه دانشمندان غربی درباره معنویت، مادیت و ترکیب و تلفیق آنها با یکدیگر گفته‌اند، به ویژه از مطالبی که از آنان درباره اسلام نقل شده، استفاده کرده است.

مرحوم نجفی کتاب را در چهار بخش سامان داده است: علمی، فلسفی، روانی و عملی. عنوان کتاب چنان که آشکار است، ایدئولوژی الهی و پیشتازان تمدن است و در آن ترکیب دین و تمدن را در چهار بخش دنبال می‌کند. چنان که اشاره شد، اساس کتاب نقل قول‌هایی از غربی‌ها و ... است که لابه‌لای آنها توضیحاتی داده است. نگاهی به فهرست تفصیلی نشان می‌دهد که نباید به دنبال کتابی درباره تمدن اسلامی باشیم، بلکه نویسنده به بیان نوعی رابطه میان علم و دین از زاویه علم، فلسفه، روان و جنبه‌های عملی پرداخته و بیشتر کوشیده است تا اعتبار دین را در کنار تمدن و علم جدید حفظ کند. مستند او در این متن، سخنان دانشمندان است و چاشنی آن توضیحی از خودش در تشریح صورت مسئله با رویکرد مثبت به مسئله خداست.

در بخش علمی (ص ۲-۹۴) موضوعات مختلفی را مورد توجه قرار داده است. محور بحث رابطه علم و دین است. قانونی بودن جهان هستی، بی‌جدالی در قلمروی علم و دین، هماهنگی علم و دین، هماهنگی ماده و معنا، محرک علمی، جنبه علمی شناسایی، تجلی علم نهایی و مذهب و مافوق علم بخشی از عناوین این بخش است. تنوع نقل قول‌ها از دانشمندان نشان از کاوش فراوان او در متون ترجمه‌شده از غربی‌ها دارد. ذیل قانونی بودن جهان هستی و اینکه در هستی یک نظم عقلانی هست، نقل‌هایی از ولتر، اپارین، داروین، آلفرد رسل والاس، ماکس پلانگ، نیوتن، گالیله، ژان هانر فابر، راسل، جیوردانو برونو، موریس مترلینگ، لنین، فرانسیس هالبوواکس، هرمان لوتز، هگل، شلینگ، توماس هوب، انشتین، ادینگتون، فلاماریون، پوانکاره، لایب نیتس، دکارت، گوته، کپلر و بسیاری از دانشمندان دیگر آورده است. این مقدار نقل ذیل بیان نظم عقلانی جهان، به نظر جذاب می‌آید و به ویژه برای جوانان دانشجو مفید است. منابع بیشتر فارسی و گاهی عربی است.

آثار فارسی یا ترجمه‌اند یا آثاری هستند که خود نقل قول‌هایی از دانشمندان متدین غربی دارند. اینها نمونه‌ای از ارجاعات نویسنده

دکارت ۶۳

«بحکم موجود بودن جهان خدا هست» ۶۴

۵۹ - همان مأخذ - ۱۸۷

۶۰ - کتاب «ارزش علم» - متن فرانسه به نقل از کتاب «راه طی

شده» تألیف: «مهندس بازرگان» - چاپ چهارم - صفحه ۷۰ - ۷۱

شرکت انتشار - تهران ۱۳۴۲

۶۱ - Leibniz, Baron Goufried Wilhelm Von فیلسوف

مشهور آلمانی (ژوئیه ۱۶۴۶ - ۱۴ نوامبر ۱۷۱۶).

۶۲ - کتاب «فلاسفه قرن هفدهم» (عصر خرد) - تألیف استوارت

همپشیر ترجمه: احمد سعادت نژاد - صفحه ۱۷۰ - امیر کبیر - تهران ۱۳۴۵

۶۳ - Deacartes ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)

۶۴ - همان مأخذ، صفحه ۶۵ - (excontingentia mundi)

همواره دل افرادی را که به دلیل علم روز و هیاهوی ضدیت آن با دین، ممکن است به دین بی‌اعتماد باشند و به آن شک کنند، آرام می‌کند. این حجم از نقل در کتاب‌هایی که موضوعات مشابهی را در آن دوره دنبال می‌کردند، کمتر دیده می‌شود. عبارات انتخابی درباره عقل حاکم بر جهان هستی، نوعاً درباره معنویت، عقل حاکم بر جهان هستی، اثبات خداوند، نفی تصادف در نظم جهان و مانند اینهاست. چنان که اشاره شد، تنوع مأخذ هم اگرچه عمدتاً فارسی است، اما شگفت‌آور است.

فصل دوم این بخش با عنوان «ریشه‌های عمیق

یونگ ۱۵

«یونگ معهدا به ما یاد آوری میکند که: این جنبش‌ها (مذهبی) تظاهرات ناخود آگاه قومی و برای همه نوع بشر مشترک میباشند.»^{۱۶}

۱۱ - کتاب «فرهنگ فلسفی» - صفحه ۲۰۰ (دیگر مشخصات در صفحه ۳)

۱۲ - Durant, William Will. فیلسوف و مورخ مشهور امریکایی متولد ۵ نوامبر ۱۸۸۵

۱۳ - کتاب «لذات فلسفه» تالیف: ویل دورانت - ترجمه: ذریاب خویی صفحه ۳۸ - از انتشارات نشر اندیشه»

۱۴ - همان‌ماخذ - صفحه ۴۸۳

۱۵ - yung روانشناسی مشهور زوریخ (۲۶ ژوئیه ۱۸۷۵ - ۱۹۶۱)

۱۶ - کتاب «روانشناسی یونگ» تالیف: «فریدافورد هام» ترجمه دکتر مسعود میر بهاء صفحه ۱۲۶ - تهران (انتشارات اشرفی) - ۱۳۴۶

۳۷

گرایش در علوم» است. (ص ۳۰) هدف نویسنده این است که نشان دهد علم چه مستقیم، مانند قضایای ریاضی نتیجه بگیرد و چه غیرمستقیم و از طریق استدلال‌ها، نمی‌تواند منکر خداوند باشد. یک دانش در یک پروسه طولانی بر اساس عوامل علمی و روانی شکل می‌گیرد. حتی نمی‌شود گفت علم درباره وجود خدا بی‌طرف است و حتی این سؤال مطرح است که آیا علم می‌تواند خدا را ثابت کند؟ در اینجا باز نقل قول‌هایی از دانشمندان ارائه می‌کند و آن از آلکسیس کارل آغاز می‌شود: «انسان همچنان که به آب و اکسیژن نیازمند است، به خدا نیز محتاج است». با همین سبک از دانشمندان دیگر نیز نقل

می‌کند که چطور خداوند را با استناد به نظم جهان اثبات می‌کنند. اسپنسر گفته است:

حقیقت این است که فوق انسان یک نیروی ازلی و ابدی وجود دارد که همگی اشیا از او پدید آمده‌اند. (ص ۳۶)

بحث درباره اثبات خدا از طریق اظهار نظرهای دانشمندان غربی موضوعی است که در گفتمان انکار - اثبات خدا توسط علم پدید آمد و در این باره کتاب‌های فراوانی نوشته شد. این بخش به همین گفتمان اختصاص دارد. (تا ص ۴۵) در بحث بی‌جدالی در قلمروی علم و دین (ص ۴۷) می‌کوشد تا نشان دهد که در اصل هیچ جدالی بین دین و علم یا بین معرفت علمی و دینی نیست. در این باره دو صفحه توضیح کلی و ادبی و در ادامه نقل قول‌ها آمده است. ایورث گفته است:

جنگ بین علم و مذهب که تا چند سال پیش، آن اندازه به نظر می‌آمد، اکنون آتش آن فرونشسته. (ص ۴۹)

ماکس پلانگ هم گفته است:

هرگز تضاد واقعی میان علم و دین پیدا نخواهد شد؛ چه یکی از آن دو مکمل دیگری است. (ص ۵۰)

این نقل‌ها تا صفحه ۵۳ ادامه دارد.

فصل بعد «هماهنگی علم و دین» است و در آن نیز به همین سبک نقل‌ها دنبال می‌شود. (ص ۵۴-۶۳) انیشتین گفته است:

علم بدون مذهب لنگ است و مذهب بدون علم کور است.

نقلی بلند هم از جورج سارتون درباره همکاری علم و دین دارد. (ص ۶۰-۶۱) مطلب بلندی هم از ادینگتون از کتاب فلسفه علمی او، از مقاله «علم و عرفان» آورده است. (ص ۶۲-۶۳)

عنوان فصل بعدی این بخش «متغیر و ثابت جهان، حافظ قوانین جهان» است. (ص ۶۴-۷۰) همان طور که از این عنوان برمی آید، مقصود نویسنده این است که بگوید: «تمام اجزاء و روابطی که در جهان حکم فرماست، محکوم قطعی قانون است» و به این ترتیب راه را برای الهیات باز کند. حافظ این قوانین کیست؟ آیا جز خداوند کسی می تواند چنین باشد؟ در اینجا نویسنده با طرح پرسش هایی از این دست و پس از چهار صفحه توضیح، به بیان نقل قول ها می رود:

فروید در اواخر عمرش به این نتیجه رسیده بود که ما در وجود خود آرزوی مرگ نهفته داریم، یعنی طلب آرام و قرار یا به قول فروید غریزه نیروانا.

مورر هم گفته است:

من به عنوان یک شیمی دان معتقدم که خدا دائماً مراقب دنیاست و در نتیجه این مراقبت است که قوانین طبیعی دائمی و ثابتند. (ص ۶۹)

نقلی هم از ابن مسکویه دارد.

عنوان بعدی «هماهنگی ماده و معنی» است. (ص ۷۱-۷۶) با توضیحی چندسطری و با شعری از مولانا شروع شده و بعد هم اولین سخن از پاستور است:

آزمایشگاه یک جهان است و خانه و زندگی و دین، جهانی کاملاً به صورتی دیگر.

کارل هم گفته است:

شرط خرد است که برای دنیای معنی نیز همانند موجودیت دنیای ماده را قائل شویم.

عنوان بعدی «جلوه ای در همه چیز» (ص ۷۷-۸۲) است و چنان که آشکار است، رخ خداوند را همه جا می توان دید. (ص ۷۷-۸۲) انیشتین گفته است:

اعتقاد به وجود روح متعقل و نیرومندی که برتر و بالاتر از همه عقلها در پهنه لایدرک کائنات منعکس است، مذهب مرا تشکیل می دهد. (ص ۸۰)

عنوان بعدی «محرک علمی» است که مذهب را عامل مؤثری در توسعه علم می داند. پس از آن «جنبه علمی شناسایی» است، (ص ۸۵) در اثبات اینکه حس آدمی هم نقش مهمی در خداشناسی دارد و این مسئله صرفاً فلسفی نیست. در واقع در تمام این بخش، او به دنبال آن است که در ابعاد علمی، رابطه دین و الهیات را با علم تجربی روشن کند. این در روزگاری است که نگرش های علمی به دین وجود دارد، چنان که مخالفت با دین هم به نام علم است. با دو عنوان کوتاه تجلی علم نهایی و مذهب

ما فوق علم می‌کوشد افق مذهب و دین را بالاتر از علم بداند. انیشتین گفته است:
به نظر من این مهم‌ترین وظیفه هنر و علم است که این حس مذهبی را برانگیزد و آن را در
وجود آنها که صلاحیت دارند، زنده نگاه دارد. (ص ۹۲)

آخرین جمله بخش علمی را سانایانا گفته است:

دین پیشاپیش علم حرکت می‌کند و مانع آن نمی‌شود. (ص ۹۳)

بخش دوم کتاب به جنبه فلسفی پرداخته است و نویسنده در آن به ابداع خود و بر اساس مطالعاتی
که در گفتارهای دینی - فلسفی غرب داشته، چندین عنوان را نوشته و ذیل آن سخنان غربی‌ها را آورده
است: پدیده مکان و زمان، علیت، شک است نه انکار، بی‌دلیلی در بی‌گرایشی، انکار ملازم با اعتقاد،
آفریننده یا آفرینندگی ماده، نیاز شناسایی یقینی، شناسایی طبیعی آفرینندگی را منکر نیست، ارتباط
طبیعت بالایتناهی و عقل و دین. (ص ۹۵-۱۳۶) سبک بحث به همان شیوه‌ای است که بیان شد
و بیشترین محتوا نقل قول‌هاست. متن نه به سبک فلسفه‌های سنتی است و نه از قاعده و قانونی
تازه تبعیت می‌کند. در عین حال برگرفته از اظهارنظرهای دانشمندانی است که به نوعی خداشناس
هستند و می‌کوشند تا با برداشت‌های فلسفی وجود خداوند را اثبات پذیر و معقول نشان دهند. در این
بخش بندها کوتاه‌تر و نقل قول‌ها محدودتر است.

جنبه روانی بخش دیگری از کتاب است که نویسنده در بحث شناخت خدا و انسان یا رابطه دین و
علم مدنظر قرار داده و با عناوین متعددی کوشیده است تا به همان سبک با استفاده از گفتارهای
دانشمندان در تأیید نگاه دینی و ایدئولوژی الهی با ملاحظه تمدن جدید بحث کند. برخی از عناوین
فرعی اینهاست: ریشه‌های عمیق مذهب، گرایش متناهی به لایتناهی، دین خواهی، دلیل شهودی
درونی، استقلال احساس مذهبی، شعور طبیعی، ایمان طبیعی تر از شک، بی‌اساسی انکار، زبان‌های
بی‌گرایشی، نیایش، جاودانگی شخصیت، بدهت وجود خدا، احساس ابدیت. (ص ۱۳۸-۲۰۷)

فروید می‌گوید:

مذهب نیروی عظیمی است که قوی‌ترین احساسات بشر را در اختیار دارد.

شوپنهاور هم گفته است:

انسان حیوانیست متافیزیکی.

الکسیس کارل هم گفته است:

دنیای عشاق و هنرمندان و عرفا همانند دنیای مهندسی و فلاسفه حقیقی است.

وایتهد نوشته است:

زندگی انسان بر اساس فنون صنعت و علم و هنر و مذهب استوار است. این چهار متقابلاً با یکدیگر مربوطند و از قوه تفکر کلی انسان منشعب می شوند. (ص ۱۴۷)

یونگ هم نوشته است:

مردان و زنان کنونی همان اندازه فطرتاً مذهبی هستند که در گذشته بودند.

اینها و صدها جمله شبیه دیگر مطالبی است که نویسنده ذیل عناوین پیش گفته و جز آن آورده است.

آخرین بخش کتاب جنبه عملی است که به موضوع بحث ما نزدیک و آن جنبه های دین، زندگی، تمدن، حکومت و مانند اینهاست. (ص ۲۱۰-۲۷۴) برخی از عناوین این بخش عبارت است از: هدف زندگی، قوانین و معنویت بشری، دین و زندگی، زندگی دینی عملی است، دین و آرامش روحی، دین و تحمل ناگواری ها، دین و خودخواهی، لزوم هنر با دین، دین و حکومت، دین و تمدن، آینده دین. در بخش هدف زندگی، نخستین کلمات از فیلسوفان مسلمان، مانند: فارابی، ابن سینا، محمد بن زکریای رازی است و کلماتی از دکارت، هوگو، انیشتین، الکسیس کارل و دیگران از جمله محمدتقی جعفری (ص ۲۱۸-۲۱۹) بر آن افزوده می شود. امری نف گفته است:

هدف زندگی بشری درک حقیقت و جلال و عزت خداوند است.

ارنست رنان هم گوید:

جامعه بشری وقتی همه در هم در نظر گرفته شود، مجموعه ای است از مردمان خودپرست که فقط به علت عاقلانه تر بودن خودپرستی خود بر حیوانات برتری دارند. معهذا در میان این پستی گاهی ستونهایی به سوی آسمان بلند می شود که شاهد سرنوشت شریفتری برای بشریت است. مسیح عالی ترین و بلند پایه ترین ستونها است که نشان می دهد بشر از کجا آمده و به کجا خواهد رفت. (ص ۲۲۲)

در یک پاورقی یادی هم از محمدرضا حکیمی می کند و مطلبی از کتاب سرود جهش هامی آورد. (ص ۲۲۲) در عنوان دیگری آمده است:

قوانین و معنوی بشری لازم، اما کافی است.

هدف نشان دادن این است که هومانایسم برای بشر کافی نیست و در نهایت باید دین الهی در کار باشد. منتسکیو گفته است:

در بنای اجتماعات بشری، مذهب بزرگترین قوانین است.

باز هم در این بخش گفتارهایی از ناصر خسرو و محمدتقی جعفری (ص ۲۲۹-۲۳۰) و متنی هم از

سازتر می آورد. از افراد ملحد نیز مطالبی نقل می شود؛ مطالبی که به نوعی هدف نویسنده را موقتاً هم که شده، تأمین کند.

در بخش بعدی بحث درباره تأثیر دین در زندگی است. سانتایانا می گوید: «دین از طریق توزین زندگی با مواد جدید، نظامی جدید به زندگی می بخشد». (ص ۲۳۶) نویسنده در توضیح اولیه می گوید از نظریه تأثیر دین در زندگی دفاع کند و وجود خود طبیعی و حتی خود انسانی را برای داشتن یک زندگی با آرامش ناکافی بداند. در این باره نقل قول های فراوانی از روسو، منتسکیو، سیسرون، ادینگتون و دیگران می آورد. در فصل بعدی با عنوان «زندگی دینی، عملی است» درباره امکان تحقق زندگی دینی بحث می کند. اینها بحث های مستقیم او درباره تمدن دینی است:

شاید با اطمینان بتوان گفت که زندگی واقعی همان زندگی دینی است که اسلام به تاریخ بشریت اثبات نمود. اسلام قاطعانه نشان داد می تواند جامعه ای که در بیابان های سوزان و میان تپه های هولناک بسر می برند، آن چنان با عدالت اجتماعی آشنا ساخت که هیچ مکتب اجتماعی حتی قدرت تصور آن را نتوانست مطرح بسازد. (ص ۲۴۳)

«نقش دین در آرامش روحی» عنوان بعدی است. از کارل چنین نقل کرده است:

پاسخ مذهب به اضطراب بشریت در برابر راز مرگ، خیلی بیشتر از جواب علم ارضاء کننده است.

«دین و تحمل ناگواری ها» موضوع دیگری است که نقل قول هایی در تأیید آن آورده است. (ص ۲۴۹) سپس مختصری درباره رابطه دین و هنر نوشته (ص ۲۵۵) و در ادامه باز هم به اختصار به بحث دین و حکومت و بعد دین و تمدن پرداخته (ص ۲۶۰-۲۶۸) و در انتها مبحثی هم از مقدمه ابن خلدون انتخاب کرده و آورده است.

آخرین عنوان «آینده دین» است که به نظر نویسنده، «همزمان با ورشکستگی صریح مکتب هایی که انسان را به خود جهان طبیعت و انسان مشغول می دارد» و نیز با توجه به «تنفر روزافزون بشریت از جنگ و خونریزی و احساس لزوم تعدیل در نیروی نیرومندان برای زندگانی های دسته جمعی جوامع» می توان «به طور اطمینان گفت که مذهب در آینده بشریت مهم ترین نقش زندگی را به عهده خواهد گرفت». (ص ۲۷۰) سپس چند گفتار از دانشمندان در این باره آورده است.

کتاب در صفحه ۲۷۴ تمام شده و پس آن فهرست کتاب ها، منابع و اعلام آمده است. کتاب های متنوعی از دانشمندان غربی در این کتاب استفاده شده که با توجه به سن نویسنده در زمان تألیف کتاب (بیست و چهار سالگی) و در مقایسه با آثار مشابه قابل توجه است. نویسنده از برخی از آثار خاص هم در این باره استفاده کرده که برای نمونه می توان از کتاب سیمای جهل در غرب از محمد

قطب (ترجمه خلیلیان) یاد کرد (ص ۲۸) این موارد بر خلاف انتظار، اندک است، اما به هر روی فرهنگ اخوانی موجود در ایران کمابیش مورد استفاده بوده است.

خاتمه و کوتاه درباره آقای مطهری و تمدن اسلامی

در اینجا بی مناسبت نیست به اختصار اشاره ای هم به مرحوم مطهری داشته باشیم. مطهری به طور مستقیم کتابی درباره تمدن اسلامی ندارد، اما در بسیاری از آثار خود به این مسئله توجه کرده است. رویکرد ایشان به صورت جدی به این مسئله در خدمات متقابل اسلام و ایران است. تقابل دو دیدگاه درباره «تمدن اسلامی» و «تمدن ایرانی» به ویژه وقتی با افراط مطرح می شده، این تصور را پدید می آورده است که عده ای بر تمدن اسلامی تأکید می کنند. اینها متدینین هستند. در مقابل عده ای فارغ از دین اسلام بر تمدن ایرانی تکیه دارند. این گروه هنگام بحث علمی درباره تمدن ایرانی بیشتر به جنبه ایران قبل از اسلام توجه دارند و به دوره اسلامی کمتر بها می دهند یا اساساً از آن غفلت می کنند. مطهری کوشیده است تا با نظریه «خدمات متقابل» راه حلی برای این مشکل بیابد.

از سوی دیگر مطهری با نگارش کتابی مانند کتاب سوزی ایران و مصر کوشید تا به اتهامی درباره تمدن اسلامی پاسخ دهد. این اتهام، سوزندان کتابها در ایران و مصر توسط اعراب و در جریان حملات آنان بود که به نام ادبیات فتوح در منابع اسلامی شهرت یافت. او در این باره می گوید:

جزوه کوچکی اخیراً نوشتم به نام کتاب سوزی ایران و مصر. من در موضوع کتاب سوزی ایران و مصر سالهاست که مطالعه کرده ام. در سالهایی که در حسینیه ارشاد سخنرانی می کردم، در میان همه سخنرانیهایی که چه من، چه غیر من در حسینیه ارشاد کردیم، هیچ وقت اتفاق نیفتاد که ما اعلان به روزنامهها بدهیم و روزنامهها حاضر به چاپ کردن آن نشوند و با اینکه سخنرانی بود جلو اعلان را بگیرند؛ جز دوهفته ای که من درباره کتاب سوزی مصر و ایران می خواستم سخنرانی کنم و بگویم داستان کتاب سوزی مصر و داستان کتاب سوزی ایران معجول است. دیدم نه اطلاعات چاپ کرده، نه کیهان. هفته بعدش هم نه اطلاعات چاپ کرد، نه کیهان. رفتیم سراغشان، گفتند از بالا دستور دادند این اعلان را نباید چاپ کنید. در آن زمان من صلاح ندیدم مطالب کتاب سوزی را در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران قرار دهم؛ چون می دانستم اگر این مطالب باشد، اجازه نشر نمی دهند. یادداشت هایش را کنار گذاشتم. یکی دو ماه پیش، هم در چاپ هشتم آن کتاب گنجاندم و هم به طور مستقل آن را چاپ کردم.

در ادامه گفته است:

سالهاست که در میان ما تبلیغ می کنند؛ یک تبلیغ دروغ که اسلام نه تنها تمدنی را

پایه‌گذاری نکرد، تمدن‌های گذشته را هم نابود کرد، تمدن مصر و تمدن ایران را از بین برد. اینها کارهای حساب شده است. می‌خواهند ملت مسلمان به تاریخ اسلامی خودش بدبین شود. به آن دوست و برادر عزیز گفتم اگر اسلام در طول تاریخ و در بدو ظهور خود تا زمانی که انحراف پیدا نشده بود - که ریشه این انحراف مسیحیت است - تمدنی ایجاد نکرده بود، حرف شما درست بود، ولی پنج قرن بر دنیا سیادت فرهنگی و علمی داشته‌ایم. تمدن امروز اروپا در کمال صراحت خودش را مدیون تمدن اسلامی می‌داند. خوب است که کتابهای فارسی در همین زمینه چاپ شده. همان کتاب تمدن اسلام و عرب گوستاو لوبون را بخوانید کافی است. کتاب کارنامه اسلام اثر یکی از اساتید دانشگاه تهران را بخوانید. روی مدارک ثابت می‌کند که تمدن امروز دنیا و تمدن اروپا تا چه حد مدیون تمدن اسلام است! ولی ما از تاریخ خودمان بی‌خبریم. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری: «آینده انقلاب اسلامی ایران»، ج ۲۴، ص ۲۲۱-۲۲۲)

مرحوم مطهری با مشارکت در مدیریت کتاب محمد خاتم پیامبران که حرکتی تمدنی - علمی در آغاز قرن پانزدهم هجری بود، عملاً نشان داد که لازم بود در آن شرایط از اسلام و پیامبر، بنیادی تمدنی برای دنیای اسلام عرضه کند. نگاه اصلی بر پیامبر (ص) می‌توانست نشان دهد بانیان این کار به اصل اسلام توجه دارند و بنای آن ندارند که آن را در دایره یک مذهب محدود کنند. در این کتاب از نویسندگان دانشگاهی در کنار روحانیون استفاده شد. اینکه مجلدی از آن به زندگی پیامبر و مجلد دیگری به جنبه‌های تمدنی اسلام اختصاص یافت، باز نشان از این رویکرد داشت. این اجمال در اینجا بماند تا روزگاری بشود درباره دیدگاه‌های مطهری در این زمینه کار بهتر و مفصل‌تری انجام داد.