



Islamic philosophy and Mysticism and the Issue of the Development of Civilization and Culture

Shahram Pazouki 

Department of Religions and Mysticism, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: shpazouki@irip.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
research article
(P101-125)

Article history:
Received:
3 January 2022

Received in
revised form:
24 May 2022

Accepted:
2 November 2022

Published online:
20 September
2023

The issue of stagnation or lack of progress in Islamic culture and civilization and its causes is one of the main issues that modern Muslim intellectuals have addressed and elaborated from various perspectives. Most of them believe that the main obstacle is Islamic philosophy (hekmat) and mysticism, which have hindered the progress of Islamic countries compared to the so-called Western countries. This research does not focus on the well-known factors such as scientific, social, political and geographical factors that are usually relevant for the development of civilization and culture. Rather, it investigates and analyzes this issue by arguing that the concepts of progress, civilization and culture are novel and modern concepts that are based on specific (modern) philosophical principles that originated and spread in Europe and have no precedent in any civilization and thought of non-European peoples, including Islam, even in the Christian Middle Ages. It is a novel initiative that was launched in the Western world history, and in essence, neither Islamic, Christian, nor Chinese or Indian wisdom and mysticism have obstructed its emergence. Contrary to what is claimed, in the pre-modern era, the source and basis of what is called culture and civilization in the modern era, for example in the Islamic world, were their wisdom and mysticism. To do this, the article first provides the historical background of the advocates of this opinion, who saw themselves as religious reformers or the so-called Islamic Protestants, such as Sayyed Jamaluddin Asadabadi. It also explains the history of the main concepts of this opinion, namely civilization, culture and progress, in the modern Western thought and their novelty in the non-modern thought and among the predecessors. It deals with the teachings of the great mystic Rumi as the one who is wrongly labeled as an opponent of science. The article also gives some examples of how the views of two Muslim philosophers, one from the west, Ibn Rushd, and the other from the east, Mirfenderski, could have contributed to the emergence of modern science and technology among Muslims, but they did not. The study concludes that this opinion and judgment is fundamentally flawed and is mainly due to the lack of comprehension of the foundations and principles of modern thought and secondly, Islamic philosophy and mysticism.

Keywords: **Key words:** Progress, decline, Islamic philosophy and mysticism (Sufism), civilization and culture, science and industry, modernity.

Cite this article: Pazouki, Shahram (2023), "Islamic Wisdom and Mysticism and The Issue of the Development of Civilization and Culture", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 101-125, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.336775.1006686>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



حکمت و عرفان اسلامی و مسئله پیشرفت تمدن و فرهنگ

شهرام پازوکی

گروه ادیان و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: shpazouki@irip.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله رکود یا عدم پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی و علل آن، از مسائل اصلی‌ای است که روشنفکران مسلمان به انحای مختلف، آن را عنوان و شرح و بسط داده‌اند. به نظر اکثر آنان، مانع اصلی این امر حکمت و عرفان اسلامی است که اجازه نداده است کشورهای اسلامی همچون کشورهای موسوم به غربی پیشرفت کنند. آنچه در این گفتار بررسی و سنجش می‌شود، ذکر عوامل مشهور از قبیل علمی، اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی مؤثر که معمولاً در گسترش تمدن و فرهنگ مورد توجه است، نیست؛ بلکه تحقیق و بررسی و شرح و توضیح این مسئله است که اولاً، مفاهیم پیشرفت و تمدن و فرهنگ از مفاهیم بی‌سابقه و مدرن است که مسبوق به مبادی فکری خاصی (مدرن) است که فقط ابتدا در اروپا پیدا شد و گسترش یافت و لذا سابقه‌ای در هیچ‌یک از تمدن و تفکر اقوام غیر اروپایی، و از جمله اسلامی، حتی در قرون وسطای مسیحی ندارد. طرحی نو است که در تاریخ غربی عالم انداخته شده و اصولاً نه حکمت و عرفان اسلامی و مسیحی و نه چینی و هندی در بروز آن مانع و رادع نبوده‌اند؛ ثانیاً، حکیمان و عارفان مسلمان هیچ‌گاه با علم و دانایی مقابله نکرده و بلکه برعکس، در دوره قبل از مدرن، منشأ و مقوم آنچه در دوره مدرن فرهنگ و تمدن خوانده می‌شود؛ مثلاً در عالم اسلام، همین حکمت و عرفان آنان بوده است. بدین منظور، در ضمن مفاهیم اصلی مورد نظر، مثل تمدن و فرهنگ و پیشرفت، تعریف و تاریخ پیدایش آنها بیان می‌شود.

نوع مقاله: پژوهشی
(ص ۱۰۱-۱۲۵)

تاریخ دریافت: ۱۳/۱۰/۱۴۰۰

تاریخ بازنگری: ۳/۱۳/۱۴۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۱/۸/۱۴۰۱

تاریخ انتشار: ۲۹/۶/۱۴۰۲

پیشرفت، زوال، حکمت و عرفان اسلامی، تمدن و فرهنگ، علم و صنعت، مدرنیته.

کلیدواژه‌ها:

استناد: پازوکی، شهرام (۱۴۰۲)، «حکمت و عرفان اسلامی و مسئله پیشرفت تمدن و فرهنگ»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۱۰۱-۱۲۵.

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.336775.1006686>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

از مسائل مهمی که مدتهاست هرچندگاهی مطرح می‌شود و به صورت‌های مختلف تکرارش می‌کنند، این است که عرفان و تصوف و بلکه حکمت متأخر اسلامی که عرفان جزء مقوم آن است، مانع پیشرفت علم و صنعت، اندیشه سیاسی و...، و خلاصه موجب زوال تمدن اسلامی شده است. این قول ابتدا از جانب روشنفکران دینی و غیردینی و به اقتضای خود اندیشه روشنگری^۱ که در غرب مدرن آغاز شده بود، در حوالی قرن سیزدهم هجری در عالم اسلام اظهار شد.^۲

به نظر کسانی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا که از اولین مسلمانانی بودند که خود را اصلاح‌طلب دینی می‌دانستند، علت اصلی ضعف و ناکامی کشورهای اسلامی در قیاس با پیشرفت و موفقیت کشورهای اروپایی که آنها را استعمار کرده بودند، این بود که مسلمانان واقعاً مسلمان نیستند و برای مسلمان شدن واقعی لازم است که اسلام را از همه پیرایه‌های اضافه‌شده در طی تاریخ پاک و اسلام ناب را بدان‌گونه که طریق سلف صالح بود، کشف کنیم و به آن بازگردیم. به باور آنان، دشمن اسلام ناب و دشمن جامعه مدرن، مجموعه‌ای از نگرش‌هاست؛ مثل اعتقاد به تقدیر، تسلیم و رضا که اهل عرفان و تصوف در اسلام وارد و آن را ترویج کرده‌اند. از این حیث، همان‌طور که ماکس وبر نیز شرح می‌دهد، مضامین مشترکی میان مسلک دین‌پیرایی^۳ در مذهب پروتستان و این نوع جریان اصلاح‌طلبی اسلامی وجود دارد.

البته پیش از این نیز سلفی‌های متقدم مسلمان، همچون ابن تیمیه و بعد وهابی‌های پیرو او در قرن دوازدهم و علمای شیعه اخباری، سعی کردند اسلام را به زعم خویش از لوث فلسفه و عرفان و دیگر زوائد بپیرایند؛ ولی باید توجه داشت که جریان اخیر اصلاح‌طلبی دینی در واقع بیشتر واکنشی بود از جانب مسلمانان به تهدیدهای فرهنگی و نظامی کشورهای خارجی استعمارگر؛ لذا مقدمات و جهات پیدایش آن با عواملی که موجب پیدایش جریان دین‌پیرایی یا پاک‌دینی در مذهب پروتستان شد، تفاوت اصولی دارد. در واقع پروتستانیسم اسلامی (اگر به مسامحه بتوان این تعبیر را به کار برد) حاصل اندیشه‌های سلفی‌هایی بود که غالباً تحت تأثیر ظواهر تمدن اروپایی بودند و می‌خواستند اسلام را در جبران احساس تحقیر تحمیلی، همانند کشورهای

1. Enlightenment

۲. اکثر روشنفکران دینی و غیردینی ایرانی نیز به طرح همین مسئله پرداخته‌اند؛ از جمله می‌توان از عبدالکریم سروش یاد کرد که قائل به دو مرحله صعودی و تکاملی و بعد از آن مرحله نزولی و ناکامی تمدن اسلامی است. به نظر وی «بعد از قرن پنجم و ششم، همان چیزی که رشد و اوج این تمدن را تأمین کرده بود، همان، مایه زمین‌گیر شدن آن شد...؛ یعنی در واقع همان عرفان و فلسفه، رفته‌رفته به دلیل محتوای خاصی که داشتند، اسباب نزول و انحطاط این تمدن را فراهم کردند» (سروش، ۱۳۹۲: ۱۵)؛ البته وی، به تعبیر و تفسیر خود، بیش از آنکه دنیاگریزی صوفیان را ریشه این امر بداند، به قول خویش به ریشه معرفتی آن اشاره می‌کند و می‌گوید رازاندیشی صوفیان که شما را از پرداختن به این عالم بازمی‌دارد و متوجه جهان رازآلود دیگری می‌کند، به همراه ماهیت‌اندیشی فیلسوفان و تکلیف‌اندیشی فقیهان از موانع اصلی عدم ورود تمدن اسلامی در دنیای مدرن است (همان: ۱۶-۱۷). سروش در این باره ظاهراً به موضوع «افسون‌زدایی» (disenchantment) یا «راززدایی» (demystification) از عالم در آرای ماکس وبر نظر دارد که به گمان وی صفت ممیزه عقلانیت در عالم مدرن است.

3. Puritanism

استعمارگر مدرن کنند؛ چون علت اصلی پیشرفت تمدن اروپایی را دین‌پیرایی پروتستان‌ها می‌پنداشتند. بی‌جهت نیست که سید جمال‌الدین خود را لوتر اسلام می‌پنداشت؛ حال آنکه مساعی لوتر مبدأ و مقصود دیگری داشت.

برای تحقق این امر، آنها مصطلحات اصلی اسلامی مربوط را به‌سادگی به‌ازای مصطلحات مدرن اروپایی درآوردند تا مطابق اصول فکری اروپایی زمان شود، بی‌آنکه به تفاوت اصولی معنایی میان آنها دقت کنند؛ «چنان‌که مفهوم عمران به نزد ابن‌خلدون به‌تدریج مبدل به مفهوم تمدن به نزد گیزو^۱ شد؛ و مفهوم اجماع در فقه اسلامی به مفهوم آرای عمومی در نظریه سیاست دموکراسی بدل شد»^۲.

بنابراین، این اندیشه که حکمت و تصوف مانع مدرن‌شدن تمدن اسلامی شده است، در ابتدا اندیشه‌ای تدافعی و انفعالی در مقابل هجوم قدرت تمدن مدرن استعمارگر اروپا بود؛ اما تحقیق در اعتبار این قول که عرفان و حکمت اسلامی مانع پیشرفت تمدن اسلامی شده است، ابتدا مستلزم تحقیق در سابقه چند مفهوم اصلی متضمن آن، یعنی مفاهیم «تمدن»، «پیشرفت»، «علم و صنعت» است که در اینجا به‌اجمال به آن می‌پردازیم.

۲. تمدن چیست؟

واژه «Civilization» که در زبان فارسی به «تمدن» ترجمه شده است، بنا بر شواهد تخمینی تاریخی در نیمه دوم قرن هجدهم، رایج شده است. ریشه این واژه، کلمه لاتین «Civitas» است که خود آن نیز به‌ازای واژه «Polis» یونانی نهاده شده است که به‌صورت تحت‌اللفظی، می‌توان آن را به «شهر» یا «مدینه» ترجمه کرد؛ البته با دلالت‌های خاص این واژه (چه در تفکر یونانی و چه در تفکر مدرن) که بسیار فراتر و گسترده‌تر از صرف مدلول کالبد فیزیکی آن است. پیش از این، واژه «Civility» انگلیسی یا «Civilité» فرانسوی به معنای مدنیت یا شهری‌بودن رایج شده بود و کلمه «Civilization» مشتق از آن است.

واژه «Civilization» ابتدا در اروپای مدرن، صرفاً دلالت بر نوعی حاکمیت و نظم و نظام اجتماعی داشت که آن را از بربریت^۳ یا توخس متمایز می‌کرد. هم‌زمان با تداول این واژه، وقتی اندیشه ترقی یا پیشرفت^۴ نیز در تفکر مدرن اروپایی پیدا شد و به‌نحوی با واژه «تمدن» خویشاوند گردید که گویی این دو رابطه نسبی نزدیک با یکدیگر دارند، تمدن یا «مدنی‌شدن» به معنای ترقی یا پیشرفت در مقابل بربریت انگاشته شد.^۵

1. Guizot, Francois (1787-1874)

۲. این موضوع را بریان ترنر در ضمن بیان آرای ماکس وبر درباره اسلام به‌تفصیل شرح داده است. جملات منقول را نیز وی از آلبرت تورانی در تأیید آن می‌آورد (Turner, 1998: 146 ←).

3. barbarian

4. progress

۵. جالب توجه است که اصطلاح «Civilization» ابتدا بر مفهومی حقوقی، یعنی تغییر حالت فردی مجرم به انسانی مدنی دلالت داشت که بدین‌قرار، ظاهراً «جرم» نوعی تخلف از شهری‌بودن و مدنیت محسوب می‌شد.

بدین قرار، واژه تمدن دیگر صرفاً معنای وصفی و خنثای شهرنشینی یا مدنیت با سامان‌های اجتماعی خاص مدینه‌های اقوام ملل و اقوام مختلف نداشت، بلکه حاکی از ارزش‌هایی مطلق شده بود که به‌عنوان محک و معیار مقایسه تمام جوامع غیرمدرن غیراروپایی با جوامع مدرن اروپایی تلقی می‌شد. متمدن بودن حاکی از وضعیت آرمانی جوامع مدرن اروپایی بود و نامتمدن بودن یا بربریت، وضعیت بیرون از قلمرو تفکر و تمدن مدرن اروپایی.

وقتی واژه «Civilization» برای تمدن در دوران مدرن وضع شد، به‌سرعت رواج یافت و گستره وسیعی از مفاهیم آرمانی مثل پیشرفت، نظم، سامان اجتماعی، و ارتقای آزادی، آسایش و رفاه، ترویج هنرها و علوم، رونق تجارت و همچنین ادب و آداب‌دانی را دربرگرفت و به آن بالید؛ با این مقدمات، مفهوم تمدن وقتی پیدا شد که کشورهای اروپایی که اینک خود را «غربی» می‌خواندند، به این خودآگاهی رسیدند که طی چند قرن چیزهایی را یافته‌اند که جوامع دیگر که آنها را «شرقی» می‌نامیدند، به آن نرسیده‌اند؛ لذا می‌توانند خود را برتر از آنها بدانند؛ پس دیگر نمی‌توان سخن از تمدن‌ها به صیغه جمع به میان آورد؛ چون اقوام و ملل دیگر، یعنی شرقی‌ها، چیزی به نام تمدن نداشته‌اند، بلکه فقط «التمدن» وجود دارد که مراد، تمدن غربی است. نتیجه آنکه تمدن مفهومی است مدرن که مولود نوعی خودآگاهی است که به تفسیر هگل انسان مدرن در جامعه مدرن با عنوان اینکه غربی است، بدان دست یافته است؛ خودآگاهی‌ای که بنیاد فلسفی‌اش را دکارت در قول به «من فکر می‌کنم، پس هستم» نهاد.

۳. فرهنگ

در مقایسه با فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها، به‌ویژه فیلسوفان رمانتیک، کمتر به تمدن به معنای تازه رایجش اهمیت و بها می‌دادند و آن را کم‌عمق و سطحی می‌دانستند؛ از این‌رو در مقابل واژه «Civilization» ترجیح می‌دادند از واژه‌های آلمانی «Kultur» یا «Bildung» یا به‌معنای «فرهنگ» استفاده کنند که دلالت بیشتری بر امور فکری، هنری و دینی داشت و همان‌طور که از معنای ریشه لفظ برمی‌آید، مبتنی بر ادب و تربیت انسان بود.^۳ شاید بتوان گفت همان‌طور که تفکر رمانتیک واکنشی به متفکران عقلی‌مذهب^۴ بود، مفهوم فرهنگ به‌عنوان پیشرفت معنوی نیز، در مقابل مفهوم تمدن به‌عنوان پیشرفت مادی پیدا شد.

1. The Civilization

2. ego cogito ergo sum

۳. واژه «Culture» در زبان‌های اروپایی از ریشه لاتین «Cultura» از مصدر «Colere» به معنای کشاورزی، کشت و پرورش است. در زبان انگلیسی فعل «Cultivate»، به‌معنای پرورش دادن خاک، کشت و زرع، هنوز معنای اصلی خود را حفظ کرده است؛ در عین حال که معنای جدید تربیت و تهذیب و تلطیف عواطف و احساسات را نیز می‌رساند. ریشه کلمه «فرهنگ» در زبان فارسی نیز دلالت بر همین معنای کشت و زرع و پرورش دارد؛ اما سابقه یونانی این اصطلاح واژه «Paideia» از ریشه «Pais» به‌معنای نوجوان است و با جوانمردی یا فتوت نیز مقارنت دارد. این واژه یونانی را اولین مترجمان عربی، به «ادب» به‌معنای اعم آن ترجمه کرده‌اند که متضمن معنای تأدیب نیز هست (← محسن افغان، ۱۳۶۲: ۴). کتاب جامع و مفید محقق مشهور آلمانی ورنریگر به همین نام (Paideia) شرحی است بر این مفهوم و نسبت آن با فرهنگ یونانی.

4. Rationalist

۴. تردید در مدلول مفهوم تمدن

با وجود گسترش سریع واژه «تمدن» در تفکر مغرب‌زمین و با وجود اینکه فیلسوفان مورخ، همچون اُوالد اشپنگلر^۱ در کتاب سقوط غرب^۲ و آرنولد توین بی،^۳ در کتاب مفصل و معروفش، مطالعه تاریخ^۴ و در انتهای قرن بیستم، ساموئل هانتینگتون^۵ در کتاب برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی^۶ که مسئله برخورد تمدن‌ها را به‌جای مواجهه دولت‌ها مورد نظر قرار داد، آن را برجسته کردند، این پرسش که تمدن علی‌الاصول^۷ چیست و اکنون واقعاً^۸ بر چه چیزی دلالت یافته، همیشه سؤالی مطرح بوده است.

این امر خصوصاً پس از جنگ‌های اول و دوم جهانی دیده می‌شود که جوامع غربی، موسوم به متمدن، در آن مبتلا به لطمه‌ها و خسارت‌های مادی و معنوی شدند؛ تا آنجا که مثلاً در آثار برخی جامعه‌شناسان، موضوعی کم‌اعتبار تلقی شد و حتی از میان عمده دانش‌نامه‌های جامعه‌شناسی حذف شد؛ در علوم سیاسی نیز می‌توان از فیلسوف مشهور علم سیاست، لئو اشتراوس یاد کرد که می‌گوید ما عادت کرده‌ایم که از تمدن‌ها سخن بگوییم، ولی «مشکل بتوان دریافت که تمدن چیست؟». می‌گویند که تمدن یک جامعه بزرگ است، ولی به‌روشنی به ما نمی‌گویند که آن، چه جامعه‌ای است. (Strauss, 1953: 138).

۵. پیشرفت^۹

«پیشرفت» نیز مفهومی جدید است که از اواخر قرن هفدهم در تفکر مدرن در اروپا شکل گرفت و با عنوان «Progressism» اصالت یافت؛ به‌طوری که به‌سرعت در فلسفه و همه رشته‌های علمی جدید، جزو مقبولات و مسلمات و همچون معبودی^{۱۱} تلقی شد که راه‌گشای نجات عقل از ایمان و از اجزاء مقوم اندیشه روشنگری^{۱۲} است.

این واژه مأخوذ از مصدر «Progređi» لاتین و مرکب از دو جزء «Pro» به معنا و هم‌ریشه «فرا» یا «جلو» و «Gradi» به‌معنای قدم‌زدن یا رفتن است. پیش از این نیز، در قرون وسطای مسیحی دلالت بر حرکت به‌سوی آخر زمان و ظهور سلطنت خداوند و ملکوت الهی

1. Oswald Spengler (1880-1936)

2. *the Decline of the West*

3. Arnold Toynbee (1889-1975)

4. *Study of History*

5. Samuel P. Huntington (1927-2008)

6. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996)

7. de jure

8. de facto

۹. به نظر لئو اشتراوس در دوران جدید، نظریه‌پردازان علوم انسانی مفهوم مبهم «تمدن» را جایگزین مفهوم نظام سیاسی (Politeia) افلاطونی کرده‌اند و تعریف روشن و صریحی از این اصطلاح ندارند.

10. progress

۱۱. فیلسوف معاصر فرانسوی، اتین ژیلسون، که فیلسوفی تومایی‌مذهب و به اصطلاح «نوتومایی» (Neo-Thomist) است، اندیشه «پیشرفت» و به تعبیر طعنه‌آمیز خود او، «پیشرفت خیرخواه» (benevolent Progress) را جزو خدایان و معبودان اصلی عالم مدرن، یعنی عالمی که به قول او خدای مسیحی را از دست داده است، می‌شمارد (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۵۱).

12. Enlightenment

داشت و سپس معنای جدید زمینی یافت که مطابق آن، وجوه مختلف تاریخ انسان به صورت سیر در یک خط استکمالی رو به جلو به سمت آینده‌ای ایده‌آل است که همه اقوام و ملل باید رو به آن مقصود بیاورند.

در گذشته مردم بر آن بودند که کمال اندیشه بشری و به اصطلاح عصر طلایی^۱ در آغاز زمان جای داشته است و برای یافتن آن به واپس می‌نگریستند. به اعتقاد آنان، حقیقت تاکنون آشکار شده است و خرد بشری دیرزمانی این آشکارگی را به اندازه کافی فزونی بخشیده است. آنچه گذشتگان گفته‌اند، اصل و ملاک حقیقت است و ارزش و اعتبار دارد؛ پس دیگر جایی برای پیشرفت اندیشه باقی نمانده است.^۲

اندیشه پیشرفت آن چنان در اذهان نفوذ کرد و سختش تلقی به قبول شد که هرگونه پرسشی از قبیل اینکه چرا در اندیشه متفکران عالم پیشامدرن اصلاً چنین چیزی خطور نمی‌کرد، نادانی و انکار مسلمات خوانده می‌شد. سه نمونه متفاوت و مشهور اعتقاد به این قول در آرای اگوست کنت و هگل و داروین است. با این حال، اعتبار و صحت همین مفهوم نیز پس از بروز بحران‌های اجتماعی، مورد تردید جدی قرار گرفت و پرسش‌هایی از قبیل اینکه آیا تاریخ جهان رو به پیشرفت است، مطرح شد.^۳

با این مقدمات با دو اندیشه مواجه می‌شویم که هر دو جدید و مولود فلسفه مدرن هستند که هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ تفکر بشر، از جمله عالم اسلام نداشته‌اند و فقط در تفکر مدرن غرب و مبادی آن پیدا شده و به صورت رکنی از ارکان مقوم آن درآمده‌اند.^۴ حال باید پرسید که مفاهیم تمدن و پیشرفت، نه به معنای لغوی، بلکه به معنای اصطلاحی آنها که ابتدا در تفکر مدرن در اروپا فهمیده شده، چرا در آرای حکما و علمای دیگری غیر از آنان از جمله مسلمانان در جهان

1. Golden age

۲. به هنگام وقوع انقلاب فرانسه نیز آنچه را رخ داده بود، «انقلاب» (Revolution) نامیدند و منظورشان از این واژه، همان طور که از ریشه لاتین مصدری آن، یعنی «Revolare» و در معنای مصطلح اولیه‌اش در نجوم نیز برمی‌آید، گردش به وضعیت سابق و بازگشت به آن اوضاعی بود که با سلطنت لوئی چهاردهم دچار تغییر و انحراف شده بود و لذا انقلاب حرکتی رو به عقب و گذشته محسوب می‌شد و وقتی اندیشه پیشرفت در همین اوان رایج شد، در واژه «Revolution» نیز مفهوم رو به جلو و آینده رفتن و پیشرفت ملحوظ شد شرح مبسوط و دقیقی از این موضوع در کتاب *انقلاب*، نوشته هانا آرنست آمده است (← آرنست، ۱۳۹۷).

۳. نمونه عمیق این تردیدها را می‌توان در سخنرانی لئواشتراس در سال ۱۹۵۲ در دانشگاه شیکاگو با عنوان «پیشرفت یا بازگشت؟ بحران معاصر در تمدن غربی» مشاهده کرد که با این جمله آغاز می‌شود: «عنوان این سخنرانی حاکی از این است که پیشرفت مبدل به مسئله‌ای شده است که به نظر می‌آید که گویی پیشرفت ما را به لبه‌های رهنمون ساخته و لذا واجب است که در پی جایگزین‌هایی برای آن برآییم؛ مثلاً در همین جا که هستیم بمانیم یا اینکه اگر ممکن نیست، بازگردیم» (Strauss, 1981: 17-45).

۴. همان اضطرابی که در ترجمه لفظ «Civilization» به زبان فارسی به سبب نامأنوس بودن معنای آن در ابتدا پیدا شد، در مورد واژه «Progress» هم ایجاد شد؛ چنان‌که ابتدا واژه معرب «پروغرس» و سپس واژه «ترقی» به عنوان معادل آن متداول شد؛ و در فرهنگ فارسی ناظم/لاطیاء نیز که تقریباً مقارن طرح این موضوع نوشته شده است، پس از ذکر معنای لغوی واژه ترقی، معنای مصطلح زمانش، یعنی «درجه‌درجه در علم بالاشدن» می‌آید.

وجود نداشته و غریب می‌نموده است^۱ چرا فیلسوف بزرگی همچون فارابی که در آثارش از اقسام مدن سخن می‌گوید، نکته‌ای درباره آن نمی‌گوید؟ حتی ابن خلدون که در مقدمه مشهورش به شرح و وصف «علم عمران» می‌پردازد و علم عمران او ظاهراً با مفهوم تمدن مشابهت بیشتری دارد، سخنی از تمدن با دلالت‌های مدرنش نمی‌گوید.

دلیل اصلی آن تفاوت مبادی و مقاصدشان است. حکمای مسلمان مثل فارابی کمال مدینه را در تحصیل سعادت می‌دانستند که کمال انسانی است؛ پس غایت مدینه نیز چیزی جز هدایت انسان برای رسیدن به این کمال نباید باشد؛ لذا نظام حاکم بر مدینه (نظام نوع) با نظام اخلاقی حاکم بر شخص باید همسان باشد و انسان باید در بهترین مدینه‌ها به سر برد تا به این کمال برسد. ولی آیا «مدینه» به معنایی که فارابی مراد می‌کند و مقصود از تشکیل آن، و جایگاه انسان در آن و نظام اداره‌اش، همان است که در تفکر مدرن، مفهوم جامعه مدنی^۲ که متشکل از سوژه‌های انسانی^۳ با اهداف و نظام خاصی است، دلالت بر آن دارد؟ آیا مدنیت، یعنی اهل مدینه بودن، در آرای فارابی مشابهتی با عضو جامعه مدنی بودن یا به اصطلاح مدرن «شهروندی»^۴ دارد که بتوان سخن از معنای واحد «تمدن» و پیشرفت آن گفت؟ آیا تمدن بودن نزد فارابی به همان معناست که در دوره مدرن متداول شد؟ آیا مدینه فاضله‌ای که مثلاً فارابی در نظر داشت، با آنچه در آثار متفکران دوره مدرن مدینه مطلوب و به اصطلاح متداول، آرمان شهر^۵ تلقی می‌شد، یکی است؟ آیا آنچه نزد آنان کمال یک مدینه تلقی می‌شود، در نزد فارابی و بر اساس مبانی حکمی وی و مطابق موازین آرای اهل مدینه فاضله، انحطاط و ابتذال مدینه نیست؟

اصولاً اگر اصطلاح «تمدن اسلامی» نزد قدما به کار برده و ادعا می‌شد که حکما و عرفای مسلمان مانع از پیشرفت آن شده‌اند، از این سؤال حیران نمی‌شدند و نمی‌پرسیدند که منظورتان چیست یا برعکس، اگر به بزرگان اهل حکمت، علم و سیاست مثل خواجه نصیر طوسی گفته

۱. از آثار غرابت این لفظ در آن زمان، ترجمه‌اش به زبان‌های عربی و فارسی است. در زبان عربی به ازای واژه «Civilization» غالباً کلمه «حضارة» از ریشه «حَضَرَ» به معنای شهر و اقامت در شهر، شهرنشینی، در مقابل «بداوت» مشتق از بادیه به معنای صحرائنشینی استفاده شده است؛ در ترجمه فارسی مقدمه ابن خلدون (۱۳۶۹) نیز مترجم آن واژه «تمدن» را به ازای «حضارة» ابن خلدون آورده است و گاه نیز توأمان از دو واژه تمدن و عمران به ازای آن استفاده می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۱۱۵۱/۲). درحالی که همان‌طور که قبلاً گفته شد، اصطلاح «عمران» بیشتر بر معنای تمدن دلالت دارد؛ البته عرب‌زبانان گاه واژه حضارة را به ازای واژه «Culture» نیز به کار می‌برند که در این صورت، از واژه «مدنیة» از ریشه «مَدَن» به معنای سکونت، ماندن، شهرنشینی یا «دان» به معنای فروتنی و فرمانبرداری، به ازای «Civilization» استفاده می‌شود. این در حالی است که در زبان فارسی در ابتدا این کلمه هم، به صورت تلفظ فرانسوی آن، یعنی «سیویلیزاسیون» استفاده شد و هم، واژه تمدن از ریشه مَدَن به کار برده شد. در واقع ابهام در مدلول و معنای این واژه باعث شد که از دو معادل متفاوت که هر دو در اصل عربی هستند، یکی در زبان عربی و دیگری در زبان فارسی، استفاده شود. مشابه این تفاوت واژه‌گزینی را که باز به دلیل ابهام معنایی آن است، می‌توان در کلمه «Revolution» دید که در زبان عربی به «ثوره» و در زبان فارسی به «انقلاب» ترجمه شد؛ حال آنکه هر دو واژه ثوره و انقلاب ریشه عربی دارند. به هر تقدیر، هم واژه تمدن در زبان فارسی و هم حضارة در زبان عربی که ریشه لغوی آنها به معنای شهرنشینی است، به تدریج دلالت ارزشی پیدا کردند؛ به این معنا که حاکی از انتقال از وضعیت خشونت و جهل به حالت ادب و انس و معرفت شدند.

2. civil society
3. human subjects
4. citizenship
5. utopia

می‌شد که شما باعث پیشرفت علم و تمدن شده‌اید، آیا متعجب و سرگردان نمی‌شدند که سخن از چه می‌گوییم؟ به فرض آنکه حکما و عرفای ما، مثل مالأصدرا و مولوی، مجدداً زنده می‌شدند و همه آنچه را که فیلسوفان و دانشمندان مدرن می‌دانند و می‌پندارند، فرامی‌گرفتند، آیا از اینکه به خطا رفته و غافل از این معنا بوده‌اند، احساس ندامت می‌کردند؟^۱

واقعیت این است که ما میراث فکری و معنوی خود را براساس اندیشه‌ها و مفاهیمی می‌سنجیم که نزد قدما، عالم قبل از مدرن، نه معنا و مصداقی داشت و نه قدر و قیمتی؛ و در واقع از آنها استنطاق می‌کنیم که چرا براساس و برحسب آنچه امروزه برای ما اعتبار و ارزش دارد، نیندیشیده و به آن عمل نکرده و مانع پیشرفت شده‌اند؟

منشأ اصلی این سوء تفاهم همان رأی «Progressism» است که مطابق آن، تاریخ تفکر و علم و صنعت، یک تاریخ خطی متشکل از حلقه‌های پیوسته و رو به پیشرفت و تکامل است و این سیر تاریخی در عالم اسلامی در جایی متوقف گردیده، افول کرده و منحط شده و از مغرب‌زمین که پیشرفت کرده، عقب مانده است. غافل از آنکه علم و صنعت به معنای مدرنش با آنچه در عالم قبل از مدرن نزد اقوام و ملل (اعم از مسلمان، مسیحی، چینی و هندی و ...) رواج داشته است، تفاوت اصولی دارد. در واقع مسئله، دو پارادایم فکری عالم مدرن و عالم قبل از مدرن است و این امر ربطی به عالم اسلام و ایران ندارد و منحصر به آن نیست. همین که اکنون آن را «زوال» یا «انحطاط» می‌خوانیم، در مورد دیگر تمدن‌های شرقی که غیرمدرن هستند، نیز صادق است. براساس همین فرض است که به دنبال دلایل و جهات این به‌اصطلاح عدم پیشرفت و عقب‌ماندگی برمی‌آییم و حکمت و عرفان و تصوف اسلامی را از عوامل اصلی آن در عالم اسلام برمی‌شماریم.

تردیدی نیست که سیر تفکر و موالدش از قبیل علم و صنعت در عالم اسلام، در قیاس با علم مدرن و شتاب بی‌اندازه‌اش، به رکود و رخوت و لذا سکون مبتلا شده است و خود متفکران و حکمای بزرگ عالم اسلام متوجه و ملتفت آن شده بودند؛ ولی آیا این بدان معناست که با فرض احتمال تشخیص و رفع این رکود، ورود به عالم مدرن ممکن می‌شد؟

در این باره می‌توان از سه متفکر بزرگ مسلمان یاد کرد که هر یک در دوران خویش، از سه جهت به مسئله بحران تفکر، پرداختند (این رشد و ابن خلدون اهل مغرب عالم اسلامی، و میرفندرسی در مشرق جهان اسلام). این هر سه متذکر رکود و بحران در زمانه خود هستند و هر سه درصدد تجدید تفکرند؛ یکی در فلسفه، دیگری در علم عمران و سومی در صنعت به معنای عام آن. ولی هیچ‌یک از این سه، در اندیشه خود طرحی نو در نمی‌اندازند و برای ورود به عالم مدرن راهی نمی‌گشایند؛ چون مبانی و مبادی عقلانیت و حکمت مدرن در اندیشه آنها جای نداشته است؛ نه این رشد می‌توانست به‌زعم خود با جداکردن فلسفه از دین، و بازگشت به یونان ارسطویی، آن را

۱. این پرسش را به‌گونه‌های متفاوت، کسانی که در معنایی «قدیم» و «جدید» درنگ می‌کنند، به‌طور جدی طرح کرده‌اند؛ از جمله می‌توان از قاتلان مکتب موسوم به «سنت‌اندیشی» (Traditionalism) مثل مارتین لینگز یاد کرد که این پرسش را در ابتدای کتاب خود (باورهای کهن و خرافه‌های مدرن) مطرح کرده است.

مستقل و تجدید کند، نه علم عمران ابن خلدون به تأسیس جامعه‌شناسی^۱ به معنایی که نزد آگوست کنت داشت، می‌توانست برسد و نه صنعت به نزد میرفندرسکی به آنچه امروزه به آن تکنولوژی می‌گویند؛ اما این سخن به معنای خفیف کردن شأن و قدر این سه متفکر بزرگ نیست و چیزی از اعتبار و ارزش کار آنان کم نمی‌کند، بلکه جایگاه حقیقی آنها را در تاریخ تفکر نشان می‌دهد.

عالم مدرن ارکان و اجزای مقومش در تفکر و فلسفه مدرن است که در آن معنای تازه‌ای از انسان و تلقی وی از خودش و عالم و حقیقت هستی شده است. جامعه‌شناسی، علم و تکنولوژی و دیگر رشته‌های مختلف علمی مدرن در فلسفه مدرن ریشه دارند.^۲ این نکته مهمی است که بسیاری از فیلسوفان و مورخان تاریخ علم در آن اتفاق نظر دارند؛ چنان که هم فیلسوف و مورخ مشهور تاریخ علم، ادوین آرتوربرت (Burt, 1925) و هم فیلسوف معاصر، مارتین هایدگر، با مقدماتی متفاوت، درباره آن هم‌رای هستند.

هایدگر نیز در همان ابتدای رساله عصر جهان تصویری می‌گوید: «متافیزیک عصری را بنا نهاده است که با تفسیر خاصی که از موجود و همچنین فهم خاصی که از حقیقت شده، مبنای مقوم تأسیس آن [عصر] را فراهم کرده است» (Heidegger, 1977 : 117-118). او در میان پنج مظهر اصلی این عصر که برمی‌شمارد، از علم مدرن و تکنولوژی به عنوان مهم‌ترین آنها یاد می‌کند؛ اما بر آن نیست که علم مدرن حاصل پیشرفت علم از مرحله قدیم به جدید است. او در همین رساله خاطر نشان می‌کند که وقتی امروزه از کلمه «علم»^۴ استفاده می‌کنیم، باید بدانیم که با آنچه در قرون وسطا به آن «Scientia» و در دوره یونان «Episteme» می‌گفتند، تفاوتی ماهوی دارد؛ لذا هیچ معنایی ندارد که مثلاً بگوییم نظریه گالیله درباره سقوط آزاد اجسام درست است و این نظریه ارسطو که اجسام سبک رو به بالا می‌روند، نادرست است؛ چراکه فهم یونانیان از ماهیت جسم و مکان و ارتباط این دو، مبتنی بر فهمی متفاوت از موجودات و بنابراین، مقتضی

1 . sociology

۲. در واقع این دکارت، مؤسس فلسفه مدرن بود که علوم را شاخه‌های درختی می‌دانست که ریشه‌اش مابعدالطبیعه (Metaphysics) و تنه‌اش طبیعیات (Physics) است. کانت نیز همین رأی را در کتاب *مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی* بسط داد.

۳. پس از برت، فیلسوف مشهور علم، توماس کون (Thomas Kuhn)، تاریخ علم را از این منظر هرمنوتیکی دیده‌است. آرای توماس کون که از جهاتی مشابه آرای هایدگر است، در این باره مهم است. او از یک طرف به‌صراحت می‌گوید که توسعه علمی (Scientific development) فرآیندی در جهت واحد و برگشت‌ناپذیر است و به این دلیل، او نسبی‌انگار نیست و به اعتراف خودش «یک معتقد باور یافته به پیشرفت علمی» است. با این حال، توضیح می‌دهد که میان تصور او از پیشرفت با آنچه میان فیلسوفان علم و عامه مردم رواج دارد، تفاوت اساسی است و آن این است که به گمان آنان یک نظریه علمی معمولاً بهتر از نظریه پیشینیان تلقی می‌شود؛ چون تصویر بهتری از اینکه واقعیت به چه می‌ماند، نشان می‌دهد اما به نظر او، چنین گمانی به جنبه دیگری از یک نظریه علمی دلالت دارد و آن جنبه وجودشناسی (Ontology) آن است؛ یعنی اینکه اصولی را که علم درباره طبیعت وضع می‌کند (Postulate) با آنچه واقعاً طبیعت هست، منطبق با یکدیگر فرض می‌گیرد. به نظر او انطباق دادن حیث وجودی یک نظریه با نظیر واقعی آن در طبیعت اصولاً یک توهم است. (Kuhn, 1970: 205-207).

4. Science

نحوه دیگری از نگرش به آنها و پرسش از وقایع طبیعی است؛ پس محال است که بتوان گفت فهم مدرن از هستی، صحیح‌تر از فهم یونانیان است؛ چنان‌که گمان این نمی‌رود که کسی بگوید شعر شکسپیر پیشرفته‌تر از شعر شاعر یونانی، آیسخلوس^۱ است. این است که هایدگر هشدار می‌دهد: «اگر بخواهیم ماهیت علم مدرن را دریابیم، ابتدا باید خود را از این عادت مرسوم که علم جدید را با علم قدیم صرفاً برحسب [مفهوم] پیشرفت بسنجیم، رها کنیم» (Ibid: 118).

تأمل در چگونگی رابطه میان تفکر مدرن و پیشامدرن اروپا، یعنی قرون وسطای مسیحی، به‌درک درست‌تر مسئله مورد نظر این مقال و پاسخ به آن بسیار کمک می‌کند. در این باره دو رأی اصلی وجود دارد: کسانی که گسست و انقطاع بنیادی و تفاوت ماهوی میان آن دو می‌بینند؛ و گروهی دیگر که برخی از آنها، مثل اتین ژیلسون، می‌گویند که مؤسسان عصر جدید و خود عصر جدید، برخلاف آنچه معمولاً مورخان علم قائل هستند، کاملاً بی‌سابقه و بدیع نبوده و از آرای حکمای قرون وسطا بسیار بهره برده شده و لذا سیر از قدیم به جدید بسیار تدریجی بوده است.^۲ کسانی هم از آن گروه برآن‌اند که عالم مدرن پیوسته و ادامه قرون وسطا و مطابق با طرحی مسیحی است؛ با این تفاوت که مفاهیم و اندیشه‌های الهیات مسیحی، سکولار (غیردینی) شده است.

گروه اول قائل‌اند که مفاهیم اصلی در پیدایش تفکر مدرن و از همه مهم‌تر، مفهوم پیشرفت تاریخی،^۳ مفهومی کاملاً بدیع و مولود تفکر مدرن است و از میان گروه دوم، کسانی می‌گویند این مفهوم همان اعتقاد به حصول رستگاری^۴ در آخرالزمان مسیحی است که دلالت دینی آن قلب شده و اینک منظور از آن پیشرفت بشر در جهت رسیدن به یک مدینه فاضله دنیوی^۵ و یافتن رفاه هرچه بیشتر مادی است؛ به عبارت دیگر، مبدأ آن تعالیم مقبول در الهیات مسیحی است، ولی نتیجه‌اش ضد آن تعالیم است. چنین است که گروه اول، به تعبیر یکی از مدافعان اصلی آن، هانس بلومبرگ، قائل به مشروعیت^۶ و به بیان دقیق‌تر، اصالت و بدیع بودن و هویت مستقل داشتن عالم مدرن و لذا نبودن قدر مشترکی میان این دو دوره هستند (← Hans, 1986)^۷ و شباهت‌های میان مفاهیم مدرن و مفاهیم مسیحی را صرفاً صوری می‌دانند و گروه دوم، امثال کارل لویت، آن را استمرار واژگونه مفاهیم اصلی حاکم بر دوران قدیم می‌دانند (← Löwith, 1949).

1. Aeschylus (آشیل)

۲. ژیلسون به نقل از یکی از محققان مشهور فلسفه دکارت، هاملن، می‌گوید: «دکارت به‌گونه‌ای پس از قدما [حکمای یونانی] به میدان آمد که گویی هرگز کسانی به‌جز علمای طبیعت میان او و آنها حائل نیامده‌اند» (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۱۹).

3. Progress

4. Salvation

5. Utopia

6. Legitimacy

۷. مهم‌ترین اثر وی که مستقیماً به این موضوع می‌پردازد و درواقع پاسخی به آرای گروه دوم است، همین منبع است با عنوان

The Legitimacy of the Modern Age

با این شرح، اینک به بررسی اجمالی آرای دو فیلسوف مشهور مسلمان، یکی از غرب و دیگری از شرق عالم اسلام با دو مشرب فکری کاملاً متفاوت می‌پردازیم که آرای ایشان، چه‌بسا می‌توانست راهگشای طرحی مدرن در تاریخ تحوّل اندیشه مسلمانان باشد.^۱

۶. ابن رشد

شاید قدیمی‌ترین متفکر عالم اسلام که می‌توانست راهگشای ورود به عالم مدرن باشد، ابن رشد بود. وی از منظری منتقد فلسفه‌ای است جامع دین، به اصطلاح هانری کربن «فلسفه نبوی» که با فارابی در عالم اسلام تأسیس شد و استمرار یافت؛ ولی فقط در اروپا در انتهای قرون وسطا، پس از تأسیس مکتبی فلسفی به نام «ابن‌رشدی‌های لاتین»^۲ شرح و تفسیر شد و شاید هم تحریف آرای وی هموارکننده راهی شد که به جدایی دین و فلسفه یا به قول خودش حکمت و شریعت رسید. این درحالی است که در سراسر قرون وسطای مسیحی فیلسوفی نبود که به این جدایی قائل باشد و اصولاً فیلسوفی نبود که در کسوت روحانیت کلیسا نباشد.

همین باور به جدایی میان فلسفه و دین، و طرح مسئله حقیقت دوگانه که به‌خطا به ابن‌رشد نسبت داده شد، از مبادی اولیه تفکر دوره مدرن است؛ ولی تفکر حاکم بر حکمت اسلامی چنان بود که این انفصال در آن، هیچ‌گاه معنی و مفهومی و لذا جایگاهی پیدا نکرد.

ابن‌رشد در انتهای سیر فلسفه در غرب عالم اسلام و پایان قرون وسطای مسیحی در اروپا و در آستانه ورود به عالم مدرن است، ولی حتی در آنجا آغازگر و مؤسس نیست؛ هرچند در این راه، ظاهراً بتوان او را پیشرو راه دکارت دانست.^۳ این جایگاه تأسیس را دکارت دارد که او نیز به طریق خود با انفکاک فلسفه از دین آغاز کرد. ابن‌رشد ظاهراً می‌خواست نشان دهد که تضادی میان دین و فلسفه وجود ندارد (← ابن‌رشد، ۱۹۸۶: ۵۲)؛ ولی مقصود اصلی او این بود که با رجوع به فلسفه حقیقی که به نظر او فلسفه ارسطوی یونانی است (البته نه چنان که فارابی و ابن‌سینا فهمیده بودند)، فلسفه یونانی استقلال داشته باشد و با این کار هم فلسفه و هم دین را نجات دهد؛ از این‌رو بیش از غزالی، با فارابی و ابن‌سینا مخالفت داشت که فلسفه را در افق دین می‌دیدند.

اصولاً به جز ابن‌رشد، در عالم اسلام هیچ فیلسوف دیگری چنین نمی‌اندیشید. این است که او در مسیر فلسفه اسلامی در شرق عالم اسلام (ایران) اصولاً مقام و شأنی نیافت و هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان ایرانی از او و آرای وی یاد نمی‌نکردند.

۱. چنان‌که پیش از این اشاره شد، جا داشت که در این باب آرای ابن‌خلدون نیز در پی این دو بیشتر تحقیق و بررسی می‌شد، ولی باتوجه به اینکه نگاه حاکم در این مقاله فلسفی است، درباره ابن‌خلدون به همین اندازه بسنده شد.

2. Latin Averroism

۳. اتین ژیلسون از منظری دیگر درباره ابن‌رشد می‌گوید که اعتقاد وی به‌نوعی مذهب اصالت عقل راسیونالیسم مقدم بر قول به اصالت عقل نزد آغازگران دوره مدرن است. ولی به نظر وی، راسیونالیسم ابن‌رشدی برخلاف راسیونالیسم مدرن که مرتبط با حدود نهضت رنسانس علمی در قرن شانزدهم و مقوم آن است، صرفاً واکنشی به متکلمان اهل نقل (از قبیل غزالی) در عالم اسلام است؛ لذا هیچ‌گونه نسبتی با پیدایش اکتشافات مدرن علمی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد (ژیلسون، ۱۳۹۸: ۳۵-۶۴).

به همین نحو، چه بسا اشاعره نیز می‌توانستند از جهتی دیگر که مخالف جهت ابن‌رشد در دفاع از فلسفه ارسطویی بود، هموارکنندگان راه ورود اسلام به عالم مدرن باشند؛ چراکه از حیثی آنان در نفی فلسفه ارسطویی به اصحاب «اصالت تسمیه»^۱ در اواخر قرون وسطا مثل ویلیام اکامی می‌مانند که قائل به وجود اسمی کلیات است و قبول کلیات را به منزله محدود ساختن اراده واسعة الهی می‌داند و از حیثی دیگر، با قول به تقدّم اراده بر علم (البته اراده و علم الهی) که ویلیام اکامی نیز قائل به آن بود، به رأی دکارت مبنی بر اصالت اراده^۲ شباهت دارند، و احتمال تأثیر او بر اصحاب متأخر اصالت تسمیه قریب به یقین است؛ ولی آنها نیز با همه نفوذی که در تفکر اسلامی یافتند، هیچ‌گاه مقدمات و زمینه‌های معدّه عالم مدرن را چون نومینالیست‌های اروپایی فراهم نکردند.

نهضت رنسانس که مقدمه ظهور عصر جدید و تولّد آدم و عالم دیگری است نیز، با رجوع به یونان و رُم آغاز شد؛ اما آیا ابن رشد از این حیث می‌توانست مثل اندیشمندان رنسانس تأثیرگذار باشد؟ آیا اگر ابن رشد در ایران بود، می‌توانست راهی برای رسیدن به عالم مدرن هموار و روزنه‌ای را به این عالم باز کند؟ در واقع جایگاه ابن رشد را از حیث خاتمیت سیر فلسفه اسلامی در غرب عالم اسلام، ملاحظه کردیم. او در جایگاه کمال و خاتم فلسفه اسلامی در ایران است؛ ولی آیا وی یا قرین او، میرفندرسکی، طرحی نو در انداخته‌اند که عالم مدرن مولود آن باشد؟

۷. میرفندرسکی

قبل از اینکه به میرفندرسکی (حدود ۹۷۰ - ۱۰۵۰ ق) بپردازیم، به زمانه وی، یعنی دوره صفویه، نگاهی مختصر می‌اندازیم. این دوره، یکی از پرنشیب و فرازترین ادوار تاریخ اسلام است که در آن، آنچه از میراث معنوی و حکمی و هنری اسلام در ایران به ارث رسیده بود، به کمال ظهور و بروز خود رسید؛ با وجود این، از اواسط این دوره، وضعیت فکری و معنوی و مدنی در ایران دچار بحران شد و این بحران چنان آثار سوئی برجای گذارد که عواقب وخیم آن تا به امروز، گریبانگیر تفکر و تمدن ما شده است؛ لذا بدون تأمل درباره این دوره، نمی‌توان به وضعیت فکری دوره معاصر ایران و در نتیجه، قضاوت درباره دعوی انحطاط تمدن اسلامی پی برد. اهمیت دیگر این دوره، مقارنت تقریبی تاریخی آن با پیدایش دوره مدرن در اروپاست که درک و فهم صحیح آن نیز در تحلیل مسئله بسیار مهم است.

در آثار متفکران و حکمای این دوره از جمله میرفندرسکی، شیخ بهائی، ملاصدرا و فیض کاشانی، نشانه‌هایی دیده می‌شود که همه حاکی از اضطراب و انحطاط تفکر، آن هم در دوره‌ای است که بیشترین آثار مکتوب حکمی و فقهی شیعی و آثار بسیار هنری برجای مانده است. معمولاً در چنین ادوار بحرانی است که پرسش‌های جدی طرح می‌شود و اندیشه‌هایی که یک

1. Nominalists
2. Voluntarism

قوم و ملت بدانها مانوس بوده‌اند، مورد تشکیک و سؤال اهل نظر قرار می‌گیرد. شاید به همین جهت باشد که آثار مهمی در جهت طرح همین سؤال‌ها و پاسخ به آنها پدید می‌آید.^۱

یکی از عوامل اصلی تشویش در تفکر اواسط دوره صفویه که آثارش را در حیات اخلاقی و مدنی و علمی ایرانیان نیز می‌توان مشاهده کرد، اختلال حاصل در جایگاه و ماهیت تصوف و تشیع و پیوند آن دو بوده است؛ به این شرح که تصوف و عرفان که همواره در بطن حکمت و تفکر و هنر و مدنیت اسلامی در ایران حضور داشته، در دوره صفویه که خود در اصل از طریقه‌های منسوب به صوفیه است، به جهاتی که در اینجا مجال طرح آن نیست، دوران سرکوب و افول خود را طی کرد؛ ولی از سوی دیگر بدل آن به صورت گروه صوفیه منحنط حکومتی صوفیه، قدرت و استیلا یافت و به موازات آن شیعه نیز که برای اولین بار قدرت ظاهری و حکومتی قوی یافته بود، به صورت مسلط فقهی و کلامی صرف درآمد؛ از این رو، گروهی از بزرگان حکمت و عرفان مثل میرفندرسکی و ملاصدرا به منظور تحکیم بنیاد تفکر مبتنی بر تصوف و تشیع در ایران، از جهتی در نقد تصوف بدلی و از جهتی در اثبات تصوف حقیقی کوشیدند.^۲

رساله صنایع از آثار مشهور میرفندرسکی است.^۳ با توجه به اهمیتی که این رساله با موضوع این نوشتار دارد، با تفصیل بیشتری به آن می‌پردازیم. این رساله به جهت احیای مفهوم صنعت و منفعت آن و ترغیب به صنایع، در اواسط دوره صفویه نوشته شده است. این ایام هم‌زمان با آغاز دوره مدرن و پیدایش علم مدرن و تکنولوژی در غرب و اولین آشنایی‌ها و تماس‌های جدید ایران با مظاهر غرب مدرن است که در آن زمان به فهم جدیدی از صنعت^۴ رسیده بود.

در تاریخ تمدن اسلامی، صنایع و هنرها از جهات مختلف نظری و عملی یا متکی به تصوف و عرفان و حکمت اسلامی و یا مرتبط با آن بوده‌اند و این دقیقاً نکته‌ای است که نشانه‌هایش در رساله صنایع مشاهده می‌شود. در اینجا اجمالاً به ذکر اصولی که این ارتباط را در رساله یادشده نشان می‌دهد و ذکر موانعی که موجب انفصال آن شده است، می‌پردازیم:

۱. در عرفان و حکمت اسلامی، صنعت به معنای عام آن، دلالت بر مطلق «پیشه»، حرفه و کار دارد؛ البته کار نه به معنای امروزی آن، بلکه به معنایی که حکما و عرفا درک می‌کردند که مطابق آن حتی کار جسمانی نیز عمدتاً کار معنوی دینی محسوب می‌شد و لذا عملی عبادی به شمار

۱. تاریخ تفکر در صفویه را از جهاتی می‌توان با تاریخ فلسفه در یونان مقایسه کرد که به بزرگی از دوره باشکوه باستانی‌اش شروع شد و به بزرگی در ارسطو ختم گردید و غروب کرد و همه می‌دانند که مهم‌ترین و پرمسئله‌ترین کتاب‌های فلسفی یونان نیز در همین دوره بحرانی یونان نوشته شده است. حکم مذکور درباره حکمت یونانی را مارتین هایدگر اظهار کرده است (Heidegger, 2000: 17←).

۲. در تأیید این موضوع، می‌توان به دو رساله ملاصدرا استناد کرد: یکی به نام *سه اصل* (۱۳۸۱) به زبان فارسی در تأیید تصوف حقیقی و دیگری به زبان عربی با عنوان *کسر اصنام الجاهلیة* (۱۳۸۱) در رد تصوف بدلی زمانه اوست که عمدتاً بازمانده همان تصوف حکومتی صفوی است.

۳. این رساله با این مشخصات و با تصحیح جدید منتشر شده است (← میرفندرسکی، ۱۳۸۷) که گزارش و شرح تحلیلی آن را نگارنده پیش‌تر در مقاله‌ای منتشر کرده است (← پازوکی، ۱۳۸۶: ۹۵-۱۰۶).

می‌آمد. صنعت با این سعه معنایی، از نبوت و حکمت، تا هنرها و حرفه‌هایی همچون گازری را دربرمی‌گیرد؛^۱ ولی اینها در عرض یکدیگر نیستند. صنایع دارای سلسله‌مراتبی هستند که مانند سلسله‌مراتب موجودات از مراتب اشرف آغاز می‌شود و به مراتب اخس پایان می‌پذیرد.

۲. صنعت نحوه‌ای معرفت و ملکه‌ای است نفسانی که به یک نحو عمل منجر می‌شود؛ پس برخلاف آنچه امروزه گمان می‌رود، صنعت، صرف مهارت و فنی تکنیکی نیست، بلکه مقرون به نوعی دانایی است؛ از این رو، میرفندرسکی قول اهل صنایع جزوی و عملی را که گمان می‌کنند با وجود خودشان، دیگر نیازی به اهل حکمت نظری نیست، رد می‌کند.

او از کسانی خرده می‌گیرد که منع نظر کنند در اموری که تعلق ذاتی‌اش انجام عمل نیست، و مثال از زمانه خود می‌آورد و می‌گوید: «در این زمان اگر کسی از جزء موسیقی نظری سخن کند، او را منع کنند و از آن بازدارند...» (همان: ۱۷۸).

با توجه به اینکه اصناف هنرمندان و پیشه‌وران مسلمان غالباً جزو گروه‌های جوانمردان یا فقیان نیز بوده‌اند و به احتمال بسیار خود میرفندرسکی نیز جزو آنان بود، یکی از مساعی اصلی او احیای اصناف صنعت‌گر از طریق احیای همین طریقه‌های فتوت عمدتاً وابسته به طرائق صوفیه است که به دنبال تضعیف تصوف در دوره صفویه رو به اضمحلال نهادند. بدین طریق، او با احیای صنایع و ترغیب و تشویق به کار، در طلب احیای مدنیت تضعیف‌شده در دوره خود نیز بود. هم‌زمان با او، فیض کاشانی در رساله‌ای مختصر به نام *الف‌نامه*^۱ قصد آن داشت که معنای «الف‌ت» و «اخوت» را که مرام اصلی اهل فتوت بود، احیا کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۲۰۱-۲۱۹). قبل از آنها، ابن خلدون نیز با مقدماتی دیگر نشان داده بود که چگونه هرگاه حیات مدنی و شهرها در شرف ویرانی باشند، صنایع آنها رو به زوال می‌رود (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۷۹۹/۲).

میرفندرسکی مهم‌ترین گروه‌هایی را که منع صنعت و کار کنند و اعتقاداتشان از عوامل اصلی تعطیلی صنایع است، چنین برمی‌شمارد: کسانی که «خود را بر صوفیان بندند و به توکل گویند و معنی توکل این دانند که نظام کل معطل باید باشد» (۱۳۸۷: ۱۶۳)؛ گروهی دیگر منع صنعت بدان جهت کنند که سواى حق تعالی هیچ موجود را سبب موجود دیگر به هیچ وجه ندانند؛ چنان که گویند: اگر هم در اصل چشم نبودی، دیدن را میسر بودی، بلکه چشم را هیچ خصوصیت به دیدن نیست سواى عادت که عادت خدای بر این رفته یا جامه هرگز سبب دفع سرما و گرما نشود؛ و چون چنین باشد، چندین صنعت که در ساختن جامه به کار آید، همه باطل باشد (همان: ۱۸۶).

در میان اهل سنت، معمولاً اشاعره چنین نظری را داشته‌اند، ولی در زمانه پراشوب صفویه که شیعه مذهب رسمی ایران شده و قشریت فکری در میان شیعیان رواج یافته بود، وی به گروهی از علمای شیعه اهل ظاهر نیز اشاره می‌کند که چنین نظری داشتند و می‌گوید: «مردمان بسیار در اسلام که دعوی دانش کنند و حجة الاسلامان نویسند، به این مذهب و ملت تظاهر کرده‌اند و

۱. واژگان «Techne» یونانی و «Ars» لاتین که تقریباً معادل صنعت هستند تا پیش از ظهور دوران مدرن به همین معنای عام دلالت داشتند.

همه دانش ایشان در این کلمه جمع است که از چون و چرا دم نباید زدن و چندین جای که ایزد تعالی خطاب به اهل عقل کند و گوید «أفلا تعقلون، همه عبث است» (همان: ۱۸۷).

میرفندرسی در اواخر رساله، دانایان هر زمانه را کسانی خواند که «در هر صنعتی از ضروریات مطلق اجتماع انسان در مُدُن سخن گویند و استخراج مسائل کنند با رعایت مصلحت آن زمانه که در آن باشند و باقی مردمان که تابع این دانا باشند، به دانش رسند» (همان: ۲۲۴).

میرفندرسی که خود حکیمی دردمند و مانند شیخ بهایی اهل علم و صنعت و دانشمند و ریاضی‌دان برجسته‌ای نیز بود، در این رساله موانعی را که باعث شده بود صنایع معطل شوند، برمی‌شمارد؛ موانعی عمدتاً نظری که به رأی او، به سبب نفی معنویت و حکمت نهفته در مبادی صنایع پیدا شده و عقایدی که رواج آنها موجب شده بود تا اصولاً صنعت یا پیشه معنای خود را از دست بدهد و کارهای بی‌سود رایج شود.

آنچه میرفندرسی می‌گوید، نهایتاً توصیفی است دقیق از وضعیت رکود صنایع، به معنای عام آن، در ایران در زمانه او و علل آن تا بلکه با رفع مشکلات و موانع، دوباره جنبشی آغاز شود؛ ولی وی هیچ سخنی حاکی از نوعی تحوّل به معنایی که متضمّن مفهوم پیشرفت است و یکی از ثمراتش انقلاب صنعتی در اروپا بود، نمی‌گوید. وی با اینکه قائل است غرض این کتاب ذکر تعداد صنایع نیست و شرح می‌دهد که صنایع بالقوه، نامتناهی هستند و بالفعل متناهی (همان: ۱۹۱-۱۹۲)؛ یعنی ممکن است صنایع دیگری جز آنکه در روزگار او رایج است، پیدا شوند، با این حال، به هیچ وجه در این کتاب نشانه‌ای از راهی که به صنعت به معنای تکنولوژی، به گونه‌ای که در زمان او در عالم مدرن غرب به تدریج پدیدار می‌شد، دیده نمی‌شود.^۱ او دعوت به احیای صنایع می‌کند؛ ولی صنعت را به معنای عام «پیشه» می‌فهمد که در جوامع سنتی قبل از مدرن، از جمله در عالم سنتی اسلامی دانسته می‌شد و در آن دوره به اصطلاح خودش در ایران تعطیل شده و افول کرده بود. در این نگرش تفاوتی میان صنایع، هنرها و علوم نبود و صنعت که آن را مطلقاً پیشه می‌دانستند، به نزد اهل طریقت امری مقدّس و حافظ وجهه مدنی جوامع نیز بود.

با این مقدمات بار دیگر به طرح این پرسش می‌پردازیم که آیا می‌توان با این نگرش به صنایع، راهی به علوم و تکنولوژی جدید یافت؟ آیا تصوّف و حکمت اسلامی، چنان که برخی مدعی هستند، مانع پیشرفت صنایع شده یا اینکه پشتوانه معنوی صنایع بوده است؟ آیا صنعت به معنای قدیم و جدیدش هویت یگانه‌ای دارد که بتوان با مقیاس واحدی آن دو را با یکدیگر سنجید و اصولاً سخن از پیشرفت تکنولوژی جدید نسبت به صنایع قدیم، از جمله صنعت در عالم اسلام، به میان آورد؟ آیا ماهیت تکنولوژی مدرن یک امر تکنولوژیک است و این تصوّر شایع

۱. کلمه «تکنولوژی» (Technology) در سال ۱۶۱۵م تازه وضع شده بود و به تدریج جای مفهوم اولیه فنون

(Technics) را می‌گرفت (← Dictionary of the History of Ideas, 1973: 362).

مبتنی بر اندیشه ابزارانگاری^۱ که مطابق آن تکنولوژی مدرن صرفاً یک وسیله و ابزار است و حاصل پیشرفت صنعت قدیم، تصویری حاکی از ساده‌اندیشی و سطحی‌نگری نیست؟^۲ پیش از این گفته شد که هایدگر تکنولوژی را نیز همچون علم جدید از مظاهر پنج‌گانه فلسفه مدرن می‌داند که در آن نگاهی جدید^۳، از نوع دکارتی، به وجود و حقیقت شده است. آیا میرفندرسکی نیز بنا بر این رساله چنین نگاهی داشت که همچون دکارت راه را برای ورود به تکنولوژی مدرن هموار کند؟

۸. مسئله علم

قول مشهور به عدم پیشرفت در علم در عالم اسلام از دیگر مسائلی است که برخی آن را مولود اندیشه‌های حکمی و عرفانی دانسته و در اثباتش معمولاً به ابیاتی چند از مولانا نیز استناد می‌کنند. مثل ابیات ذیل در مثنوی:

خرده‌کاری‌های علم هندسه یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش ره به هفتم آسمان بر نیستش
(مولانا، ۱۳۸۶: ۴/۱۵۱۶-۱۵۱۷)

درحالی که مسئله علم و دانایی به معنای عام آن، چنان‌که خود واژه «عرفان» به معنای «شناختن» حکایت از آن می‌کند، در تصوف و عرفان همواره مسئله‌ای محوری بوده است؛ اما نکته مهم این است که عارفانی مثل مولانا سعی داشته‌اند انواع علم و حدود و ثغور هریک از علوم و ماهیت علم حقیقی را نیز روشن کنند. مولانا در مقام تعظیم و تکریم علوم و صنایع و حرفه‌ها، اعم از علوم طبیعی و ریاضی، البته به معنایی که در آن روزگار رایج و دارای اوصاف خاص خود بود، آنها را به نحوی با علم دین مرتبط می‌کند و منشأ همگی را وحی آسمانی در نظر می‌گیرد؛ اما گسترش و افزایش آنها را حاصل عقل می‌داند و می‌گوید:

این نجوم و طب، وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی‌سو ره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود اول او لیک عقل آن را فزود
(همان: ۱۲۹۴-۱۲۹۷)

در واقع عدم فهم منشأ و جایگاه این علوم در مثنوی و اصولاً در تفکر عرفانی، موجب القاء این شبهه شده که عرفان سد راه پیشرفت علم در تاریخ اسلام شده است. به تبع روشنفکران، این قول را برخی علمای معاصر مسلمان نیز اظهار کرده‌اند. حال آنکه به شهادت تاریخ علم در اسلام، عرفان و تفکر عرفانی هیچ‌گاه مانع پیدایش و گسترش علوم نبوده است. در میان

1. Instrumentalism

۲. پرسش‌های اخیر را هایدگر در کتاب پرسش از تکنولوژی طرح می‌کند (←12, Heidegger). برای نمونه، رک:

The Question Concerning Technology, P. 12

3. modern

دانشمندان تجربی و ریاضی مسلمان، بزرگانی همچون جابر بن حیان، ابن سینا، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی و در دوران متأخر میرفندرسکی و شیخ بهایی، مشاهیری ایرانی هستند که یا خود اهل حکمت، تصوف و عرفان بوده‌اند یا به‌نحوی با آن ارتباط داشته‌اند.^۱

اما نکته‌ای که این منتقدان مسلمان از آن غافل هستند، این است که اولاً، تفکر و تعالیم عرفانی از سنخ تفکر علمی نیست^۲ که اصولاً عارفان در ردّ یا قبول آن نظری خاص داشته باشند؛ ثانیاً، فهم عارفان و حکیمان از مبادی علوم طبیعی و ریاضی، تفاوت اصولی با فهم متفکران مؤسس علوم جدید از مبادی علوم دارد. این است که پیش از هرگونه اظهار نظر قطعی در این مسئله، باید اندکی درنگ کرد و بار دیگر پرسید که آیا جهش علمی که در تفکر غرب در دوره مدرن آغاز شد، اصولاً می‌توانست در تاریخ تمدن و علوم و معارف اسلامی و حتی وسیع‌تر از آن، در کل حکمت شرقی، اعم از اسلامی و هندو و چینی پدید آید؟ آیا مبنای اصلی نظری پیدایش علوم جدید، یعنی اندیشه جدایی کامل میان انسان به‌عنوان سوژه^۳ و عالم خارج به‌عنوان ابرّه^۴ که در آغاز تفکر مدرن در زمین فلسفه دکارت کاشته شد و زمینی که به‌تدریج در آن پرورش یافت، اصولاً در تفکر اسلامی (کلامی، فلسفی، عرفانی) قابل تصور بود؟ آیا نگرش عارفان به انسان، عالم و خداوند با نگرش‌های رایج در تأسیس تفکر مدرن یکی است؟ و به تبع آن، آیا پیوند علم جان و علم جهان و علم حق، آن‌طور که در حکمت و عرفان اسلامی، مثلاً در مثنوی یا *سفر ملاحظه* و مولانا می‌بینیم، قابل جدا شدن از یکدیگرند؟ آیا نفی غایت‌انگاری^۵ را که یکی دیگر از مبادی پیدایش علوم جدید است، می‌توان در آثار حکما و عرفای مسلمان مثل مولانا دید؟ آیا مقصود اصلی علم نزد حکیمان و عارفان را که یافتن علم حقیقی به خدا و جهان و خویش است، می‌توان با مطلوب علوم جدید که یافتن اطلاعات و داده‌های علمی برای غلبه و استیلا و تصرف در جهان و به اصطلاح نیچه، «اراده معطوف به قدرت»^۶ و مالکیت و استمتاع از آن است، و خود این کار، مستلزم اندیشه جدایی کامل آدم از عالم است، یکی دانست؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۱. شیخ بهایی که خود عارفی اهل علوم مختلف، از فقه تا ریاضیات بود و حتی به استادی در فن معماری و طراحی بناهای تاریخی اصفهان منتسب است، در فرق علوم متداول با علم حقیقی و ذکر اوصاف آن در مثنوی خود به نام *نان و حلوا* چنین می‌گوید:

علم رسمی سرب‌سر قیل است و قال	نی از او کیفیتی حاصل نه حال
زو نگردد بر تو هرگز کشف راز	گر بود شاگرد تو صد فخر راز
علم چبود آنکه ره بنمایدت	زنگ گمراهی ز دل یزدایدت

(شیخ بهایی، ۱۳۴۱: ۴)

2. Scientific
3. subject
4. object
5. teleology
6. Will to power

عارفان مسلمان قدر و قیمت علم را نه تنها انکار نکرده‌اند، بلکه وجود آن را در حفظ نظام و قوام عالم ضروری دانسته‌اند؛^۱ ولی به نظر آنان، علمی حقیقی است که ارائه طریق معرفت حق و هستی و نفس و نجات و رستگاری انسان کند؛ پس اگر علمی امکان ارائه طریق و رساندن به چنین مقصودی را نداشت، ولی مدعی آن بود و عنوان علم را هم منحصر به خود کرد، عالِم چنین علمی، هم خود در تاریکی راه می‌رود و هم راهزن راه حقیقت است:

دل ز دانش‌ها بستند این فریق زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سر است زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است
(مولانا: ۳/۱۱۲۴-۱۱۲۵)

مولانا خطاب به دانشمندانی که تصور می‌کنند این قبیل علوم، علم حقیقی هستند، حال آنکه انسان را به معرفت نفس که لازمه معرفت حق و معرفت هستی است و معرفتی حقیقی و نجات‌بخش است، نمی‌رسانند، و لذا متوجه محدودیت‌ها و ناتوانی‌های آن از این حیث نیستند، می‌گوید:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری
(همان: ۲۶۴۸-۲۶۴۹)

از منظر عارفی همچو مولانا و حکیمی چون مالأصدرا شناخت حقیقی عالم خارج از شناخت حقیقی خود و شناخت حقیقی خداوند جدا نیست؛ چراکه اصولاً ارتباط و بلکه اتحادی وجودی میانشان حاکم است که آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد. ما نمی‌توانیم عالم طبیعت را بدون شناخت خود بشناسیم. تصور اینکه کسی مدعی شناخت حقیقت عالم خارج باشد، ولی توجهی به شناخت جان خود و شناخت خداوند نداشته باشد، تصویری خام و موهوم است. چنین کسی که به دانسته‌های ظاهری خود از عالم که بی‌تردید ظنی و وهمی است، این قدر تکیه می‌کند، غافل از جان یا حقیقت همه علم‌هاست.

سعدها و نحس‌ها دانسته‌ای ننگری سعدی تو یا ناشسته‌ای
جان جمله علم‌ها این است این که بدانی من کی‌ام در یوم دین
(همان: ۲۶۵۳-۲۶۵۴)

این است که مولانا قدر و قیمت هیچ کدام از علوم را اعم از دینی و غیردینی انکار نمی‌کند و حق هریک را در مرتبه و محدوده و توانایی خویش به‌جا می‌آورد؛ اما دیگران را نیز متنبه می‌سازد

۱. در این باره می‌توان اشارات بسیاری را در مثنوی و فیه‌ما فیه یافت مبنی بر اینکه اصولاً مقصود و غرض حق برای این «که این عالم بماند»، این است که این علوم و فنون باید باشند و کسانی مشغول به آن باشند تا «سبب قوام عالم گردند»؛ حتی اگر نیت آنها عین غفلت از حق باشد.

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان
زان جهان اندک ترشح می‌رسد تا نغرد در جهان حرص و حسد
(مولانا، ۱۳۸۶: ۱/۲۰۷۵-۲۰۷۸)

که از فروکاهش^۱ علم و دانایی حقیقی به یکی از علوم رایج زمانه، اعم از فقه و تفسیر و کلام یا فلسفه و علوم طبیعی و ریاضی، و منحصر کردن اطلاق عنوان علم صرفاً به یکی از آنها بپرهیزیم. او اهل این علوم را دعوت به کسب علم و دانایی در مراتب بالاتر می‌کند. در واقع مخالفت او نه با خود علم، بلکه با توهم علم و دانایی است که باعث می‌شود هریک از عالمان، علم خویش را علم حقیقی بدانند و با این کار از رسیدن به حقیقت علم، محجوب و محروم بمانند.^۲ حدیث مشهوری هم که عارفان آن را نقل می‌کنند (العلم هو حجاب الاکبر)، بدین معنی است. بر همین اساس، نه مراد از علم در این حدیث، الزاماً علوم طبیعی و ریاضی است و نه منظور از «طلب علم» در حدیث منسوب به رسول اکرم^ص (طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة) که مطابق آن واجب عینی استنباط می‌شود، الزاماً این علوم است.

همین شبهه و کج‌اندیشی در فهم معنای علم نزد عارفان، درباره عقل و معنای آن و گمان عقل‌ستیزی مولانا نیز اظهار شده است. حال آنکه اگر اندکی تأمل و درنگ می‌کردیم (مثلاً در مثنوی مولانا)، می‌دیدیم که چگونه او عقل را تعظیم و تکریم، ولی برایش مرتبه، محدوده و قلمرو تعیین می‌کند و از این حیث، با اوصاف و عناوین متعدّد از عقل دورانیش تا عقل کلّ یاد می‌کند و در عین حال می‌گوید که هر عقلی باید مرتبه خویش را حفظ کند و از آن تجاوز نکند که باعث کج‌روی و تباهی می‌شود.

۹. نتیجه

از آنچه تاکنون شرحش گذشت، شاید بتوان به نتایج ذیل رسید:

– گروهی از روشنفکران مسلمان با مشاهده ضعف و ناتوانی عالم اسلام در مقابل قدرت و سلطه و استعمار غرب مدرن، در تمنای اینکه به حکم و اقتضای زمانه مدرن شوند، با وجود تفاوت اصولی مبادی علوم جدید با مبادی علوم در دوران قدیم، به ساده‌اندیشی و دانسته یا ندانسته، حصول تکنولوژی و علوم جدید را مقصود اصلی و کمال مطلوب تجدید تفکر اسلامی می‌دانستند و آنچه را به نام فرهنگ و تمدن خوانده می‌شد، گمشده خود می‌شمردند و از عرفان و تصوف اسلامی و حکمت به‌عنوان موانع پیشرفت علم در تمدن اسلامی سخن می‌گفتند.^۳ غافل از آنکه

1 . Reduction

۲. با این گمان، باید روایات متعدّد از ائمه^ع، به‌خصوص امام صادق را درباره مخالفت با علمی که به عمل منجر نشود یا علمی که در آن فهم نباشد، حمل بر مخالفت آنها با علوم و از موانع پیشرفت علم در عالم اسلام کرد. روایاتی از قبیل «ألا لا خیر فی علم لیس فیهِ تفهّم. ألا لا خیر فی قرآة لیس فیها تدبّر. ألا لا خیر فی عبادة لیس فیها تفکر...» که در جزء اول اصول کافی (کتاب عقل و جهل) از حضرت علی نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۵).

۳. از جمله تعالیم عارفان که به نظر منتقدان مغلّ رشد تمدن اسلامی و حتی زوال آن شده، زهد و دنیاگریزی است. جالب توجه است که ماکس وبر که درباره پیدایش علم و تمدن مدرن از منظر جامعه‌شناسی تحقیقات گسترده‌ای انجام داده است، اخلاق زهدورزی (Asceticism) در مذهب پرتستان را از عوامل اصلی رشد و پرورش سرمایه‌داری و پیدایش تمدن جدید و مظاهر و توسعه آن می‌داند. هانری کربن نیز با مبادی و مقدماتی دیگر بر آن است که سکولاریسم که از ارکان اصلی پیدایش عالم مدرن است، واکنش به اخلاق زهدمنشی و ریاضت‌طلبی در تعالیم مسیحیت است، ولی به نظر او نگرش تصوف اسلامی که در آن قائل به جمع ظاهر و باطن یا دنیا و آخرت هستند، چنان است که نمی‌تواند به سکولاریسم منجر شود. تفاوت کربن و وبر این است که کربن تولّد این مولود را نگون‌بختی و وبر آن را خجسته می‌داند.

نمی‌دانستند تفکر حکمی و عرفانی اصولاً از سنخ تفکر علمی نیست و پشت‌کردن به حکمت و تفکر عرفانی هیچ‌گاه نمی‌تواند هموارکننده راه توسعه علم باشد. رکود و افولی که از اواسط دوران صفویه آغاز شد و در آثار حکما و عرفای آن دوره شرح این خسران را می‌خوانیم، دورشدن و بلکه بی‌اعتنایی همین سرچشمه‌ها و منابع تفکر بود که به رکود و جمود و در نتیجه، تضعیف تفکر و فرهنگ و تمدن رسید؛ چنان‌که همین غفلت از مبادی علوم و تکنولوژی جدید باعث شد در آرزوی گسترش همین علوم نیز دچار سردرگمی و پریشانی شوند و مثلاً تکثیر رشته‌های دانشگاهی و افزایش آمار دانش‌آموختگان دانشگاهی را در ایران، نشانه پیشرفت علم بپندارند. یا اینکه به تکلف نشان دهند که ملل اسلامی چیزی کمتر از ملل غربی در مدرن‌شدن و پیشرفت‌کردن ندارند؛ و به این منظور، در ارضای احساس عقده حقارت عقب‌ماندگی، معمولاً شواهدی را ذکر کنند که بسیار چشمگیر و عوام‌فریبانه است؛ از آن جمله است پیشرفت در علوم و فنون و صناعی که قدرت‌نمایی بیشتری داشته باشد. در این باره مثلاً می‌توان به قدرت‌نمایی‌های نظامی یا توسعه شهری با ساختن آسمان‌خراش‌ها و مجتمع‌های بزرگ دانشگاهی که حاصل نوعی اندیشه قشری، ولی در دو حوزه مختلف است، اشاره کرد.^۱

۲. مفاهیم «تمدن»، «پیشرفت»، «علم جدید»، «تکنولوژی»، همه براساس مبادی و مبانی فلسفی تفکر مدرن پیدا شده و اصالت یافته‌اند. مبانی فلسفی عالم مدرن در نگاه جدیدی است که به وجود، عالم، مبدأ عالم و انسان شده است. از حیث تاریخی، جلوه‌های مختلف تفکر مدرن از قرن پانزدهم، یعنی دوران متأخر حوزوی^۳ به تدریج ظاهر شد و پس از تحولاتی در قرن هفدهم، سرانجام مبانی آن تأسیس شد. نکته مهم و قابل توجه در قرن‌های شانزدهم و هفدهم این است که عمده دانشمندان بزرگ آن زمان فیلسوف بودند؛ به عبارت دیگر، علوم جدید در نگاه جدید آنها به هستی و عالم تأسیس شد. همین نگاه است که منشأ پیدایش علم و تکنولوژی مدرن، جامعه مدنی، سیاست مدرن، اقتصاد مدرن ... و حتی مذهب مدرن (پروتستان) در اروپا شد و مقدمات و بسترهای عملی تحقق آنها را نیز فراهم کرد. این امور ارتباط ماهوی و ارگانیک با یکدیگر دارند و از هم جدا نیستند. اینکه دکارت و ماکیاولی و گالیله، معاصر فکری یکدیگرند و هر کدام یکی از مبادی مسیرهای پیدایش تفکر مدرن هستند، بی‌جهت نیست. حکمای مسلمان اهل عقل و علم بوده‌اند؛ ولی عمده آنها به جز ابن رشد، به نحوی با تفکر حکمی، عرفانی و تعالیم صوفیانه نسبت داشته‌اند و در آن هوا تنفس می‌کردند؛ پس ضدیت آنها با عقل و علم چه معنایی می‌توانسته داشته باشد، جز اینکه آنها از عقل چیزی غیر از عقل ریاضی دکارتی، یعنی «Ratio» و از علم چیزی غیر از «Science» مراد می‌کردند و می‌طلبیدند.

۱. یکی از نمونه‌های این نوع اندیشه حاکی از سطحی‌نگری و خام‌فکری را می‌توان در کتاب *پست مدرنیسم و اسلام*، نوشته اکبر احمد، روشنفکر مشهور مسلمان پاکستانی‌الاصول دید که مثلاً رونق سینمای هند و شهرت بازیگران مشهور آن را نمونه‌ای از پیشرفت و شکوفایی استعداد هنری مسلمانان در جهان معاصر می‌داند.

2. science

3. Scholastic

این نگاه جدید در دیگر جوامع شرقی، از جمله جوامع اسلامی، اصولاً وجود نداشته و برای آنها بیگانه و چه بسا خلاف حکمت و دانایی محسوب می‌شده است.^۱ چنین است که ابن رشد، ابن خلدون، ملاصدرا و میرفندرسکی با وجود اینکه متوجه اختلال و بحران تفکر در عالم اسلام شده بودند، نمی‌توانستند راهنما و قافله‌سالار پیشرفت تمدن به معنای مصطلحش، در عالم اسلام باشند و مفهوم پیشرفت و تمدن و بالطبع اندیشه عقب‌ماندگی تمدن اسلامی هم برای آنها معنایی نداشته است. پرسش این است که آیا حکمای مسلمان همچون فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر طوسی می‌خواستند تمدن بسازند و آیا اصولاً می‌دانستند که در حال ساختن تمدن هستند و عزم این کار را داشتند؟ آیا اصولاً تعریف انسان و حضور انسان در مدینه و مابده‌الاجتماع و ارتباط انسان‌ها اصولاً به نزد ایشان چنان بوده است که از اصطلاح «Civilization» فهمیده می‌شود؟ آیا نباید آنچه را پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی می‌خوانیم، براساس ملاک‌ها و معیارهای مطلوب خودش طلب کنیم؟

۳. این قضاوت سطحی و نادرست، در واقع اندیشیدن عالم آنان است، نه چنان که خود می‌اندیشیدند و برایشان قدر و قیمتی داشت، بلکه چنان که ما می‌اندیشیم و براساس مفاهیم و معیارهایی که خود ما در عالم مدرن برایش اعتبار قائلیم.

تمامیت یافتن دوره قرون میانه و عبور از آن شرط اصلی پیدایش دوره مدرن بود؛ اما آیا این امر در تاریخ عالم اسلام هم رخ داد؟ آیا اصولاً این تقسیم مدرن سه دوره تاریخی قدیم، میانه و جدید را می‌توان درباره تاریخ اسلام صادق دانست؟

در واقع، آنچه در عالم اسلام رخ داده رکود، خمودگی، افول و به اصطلاح میرفندرسکی «تعطیل» یا توقف تفکر است که از وضعیت تازه‌ای که با نگرش مدرن در غرب پیدا شد و با شتاب تمام توسعه یافت، عقب ماند. یکی بر سر حقایق مانوس متوقف می‌شود و به خواب غفلت فرومی‌رود و دیگری در دل فرآورده‌های نظری و عملی تفکر و تمدن مدرن، درست یا نادرست، به سرعت تمام می‌جنبند و می‌خروشند و حرکت می‌کند.^۲

۴. سهم مؤثری که بزرگان عرفان و تصوف در میان اهل حکمت، علم، هنر و صنعت داشته‌اند، هیچ‌یک از دیگر طوایف متفکران اسلامی نداشته‌اند. اصولاً وسعت و جامعیت نگرش عرفانی است که موجب توسعه نظر در آنها شده است. هیچ‌گاه علم فقه یا علم کلام به اقتضای موضوع،

۱. این موضوع مهم را که علم جدید بی‌سابقه است و فقط در مغرب‌زمین می‌توانسته پیدا شود و پرورش یابد، ماکس وبر در ابتدای مقدمه کتاب خود با عنوان *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، از منظر جامعه‌شناسی و با ابتناء بر روش هرمنوتیک مأخوذ خود شرح و بسط می‌دهد. هم‌زمان با او فیلسوف آلمانی، ادوموند هوسرل نیز، از منظری فلسفی و با ابتناء بر روش پدیدارشناسی خویش در کتاب *بحران علوم اروپایی* به آن می‌پردازد. مراد هوسرل از علوم اروپایی، علوم جدید است و بحران آن را بحران انسان اروپایی نیز می‌داند؛ البته وبر در همان‌جا متذکر می‌شود که انواع علوم تجربی، مثلاً ستاره‌شناسی در بابل یا پزشکی در هند و حکمت‌های فلسفی و دینی در اقلیم‌های دیگر پیدا شده‌اند، ولی هیچ تمدن دیگری به علوم مدرن که او آنها را به معنای خاص مدرنش عقلانی می‌خواند، نرسیده‌اند.

۲. به گفته فریتوف شوان: «تمدن‌ها همه به تباهی گراییده‌اند، منتها به انحاء مختلف: تباهی شرق انفعالی است و تباهی غرب فعلی. تقصیر شرق در تباهی خویش آن است که دیگر نمی‌اندیشد و غرب در تباهی خویش بسیار می‌اندیشد، ولی به غلط می‌اندیشد. شرق بر سر حقایق می‌خسبد، غرب در دل خطاها می‌جنبند» (۱۳۸۴: ۱۱۸).

مسائل و روش خود نمی‌توانست منشأ تفکری شود که مروج مدنیت، علم، صنعت، ادب و هنر باشد. با مطالعه‌ای تاریخی می‌توان دید که چگونه دانشمندان و اصناف فن مسلمان عمدتاً به‌نحوی اهل عرفان بوده‌اند. حتی اگر تمدن را به‌مسامحه به همین معنای میزان حضور اهل علم و هنر و سیاست و... در میان جوامع بدانیم، باز هم می‌بینیم که آنان، موجب توسعه و گسترش تمدن اسلامی شده‌اند و نه افولش.^۱

۵. دیرزمانی است که کل جهان به دنبال مدرن شدن و عقب‌نماندن از عالم مدرن است. افسوس پیشرفت به‌عنوان ایدئولوژی مشترک در میان ملل مختلف به‌صورت تمنا و مطلوب آرمانی درآمده است؛ به‌نحوی که کشورهای جهان هریک می‌خواهند گوی رقابت را از دیگری بربایند؛ اما این ایدئولوژی نیز مانند دیگر ایدئولوژی‌ها نه در پی کشف و تحقق حقیقت، بلکه کسب قدرت است. این تمنا به اقتضای ذاتش در چند دهه اخیر با عنوان جهانی‌شدن (Globalization) جهانگیر شده است؛ اما ما که اکنون مدتهاست در وضعیت رانده و در غفلت فرورفته از فهم تفکر و تذکر مواریث قدما و مانده از فهم عمیق تفکر مدرن هستیم، باید پرسیم که چه کسانی می‌توانند موانع این رکود را برطرف کنند و خفتگان را بیدار و متذکر کنند؟ آیا باید به شعرهای آن گروه از مسلمانان اهل سیاست و علم توجه کرد که صرفاً به ظواهر پرابهت عالم مدرن توجه دارند و مبهور و فریفته علم و تکنولوژی آن، از مبادی و مبانی‌اش غافل‌اند و با تجویز داروهای مسکن می‌خواهند این به‌اصطلاح بیماری عقب‌افتادگی و احساس ضعف و حقارت را صرفاً از طریق توسعه سطحی و کمی علم و تکنولوژی و صورت اسلامی‌دادن به آن جبران کنند و شفا بخشند؟ آیا آنها هیچ‌وقت به این موضوع فکر کرده‌اند که تأسیس عالم مدرن چنین نبوده است که کسانی به یک‌باره به قصد و اراده قبلی مصمم بر این کار شدند که عالم مدرن را بنا کنند و مدرن شوند که ما هم به‌مانند آنها به حکم و تکلیف یا تمنا بخواهیم چنان کنیم؟

مدرن شدن اروپا ابتدا با تردید و سپس با نفی میراث گذشته و اصالت‌دادن به «آکنون»، چنان که از ریشه واژه «Modern»، مأخوذ از «Modernus» لاتین به همین معنا برمی‌آید، با تفسیر تازه‌ای که از هستی و انسان شد، آغاز گردید. تفکر عرفانی ما نیز به‌عنوان یک اصل اعتقادی بر آن است که عالم و آدم، بی‌خبر ما، همواره در حال تجدید و نو شدن است:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

(همان: ۱/ب/۱۱۴۹)

اما آیا عبور از وضعیت رکود و رفتن به سمت نو شدن، الزاماً به معنای مدرن شدن و منطبق با اصول و نتایج مطلوب از مفهوم پیشرفت است؟ آیا نباید به جای بی‌اعتنایی و طرد اصحاب حکمت و عرفان به اصحاب حکمت و عرفان که همواره منشأ تفکر در عالم اسلام در جنبه‌های

۱. در اینجا در مقام مقایسه، از صاحبان دو رأی متفاوت دیگر درباره تمدن اسلامی که از جانب اسلام‌پژوهان غربی اظهار شده است، ذکری به میان آورده می‌شود: یکی، یوزف شاخت (Joseph Schacht) است که می‌گوید تمدن اسلامی، اصولاً تمدنی فقهی است؛ دیگری، برنارد لوئیس (Bernard Lewis) است که عظمت اولیه تمدن اسلامی را به‌واسطه نفوذ تصوف و عرفان و نوع نگاه آنها به دنیا می‌داند و سهم چندانی برای دانشمندان مسلمان در این باره قائل نیست.

نظری و عملی آن بوده‌اند - همان‌ها که بیش از دیگران می‌توانند راهنمای متفکرانی باشند که از ظاهر عالم مدرن به باطن آن نفوذ کنند و به مبانی آن دست یابند - روی آورد و مشکل خویش را با آنان در میان گذاشت که ما چگونه می‌توانیم در دوره‌ای که به بیان حافظ، مزاج دهر تباه شده است، در گوشه‌ای از جهان که گریز و گزیری از معاصرشدن در آن نیست، به سر بریم، درحالی که متذکر آن حکمت و عرفانی باشیم که مطابق آن پای ما در سرزمین و خاکی قرار داشته باشد که ریشه در آن داریم و سرمان رو به آسمانی باشد، صاف و نیلگون که جایگاه حقیقی ما را در عالم و نسبت به مبدأ عالم روشن می‌کند؟ این توصیه حافظ، است که می‌گوید به جستجوی آنانی باشیم که به تأیید نظر حل معما می‌کنند و گوش خود را شنوای سخنان آنان کنیم.

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۷)، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ ۴، تهران، خوارزمی.
- ابن خلدون، (۱۳۶۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، چ ۷، تهران، .
- ابن رشد (۱۹۸۶)، *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال*، قدم له البیر نصری نادر، بیروت، المكتبة الشریقة.
- احمد، اکبر (۱۳۸۰)، *پست مدرنیسم و اسلام*، ترجمه فرهاد فرهمندفر، تهران، ثالث.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴)، *اسطوره بازگشت جاودان*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
- بارت، ادوین آرتور (۱۳۸۰)، *مبادی مابعدالطبیعی علم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، چ ۴، تهران، علمی فرهنگی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۶)، «معنای صنعت در حکمت اسلامی»، *خردنامه صدرا*، ش ۴۸، ۹۵-۱۰۶.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، ج ۱، تهران، مولی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۸)، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، چ ۲، تهران، حقیقت.
- _____ (۱۳۹۸)، *عقل و وحی در قرون وسطا*، ترجمه شهرام پازوکی، چ ۳، تهران، حقیقت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)، *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران، صراط.
- شوان، فریتویف (۱۳۸۴)، «تفکر و تمدن»، *عقل و عقل عقل*، ترجمه بابک عالیخانی، تهران، هرمس.
- شیخ بهایی (۱۳۴۱)، *کلیات شیخ بهاء‌الدین عاملی*، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران، کتابخانه سنایی.
- فیض کاشانی (۱۳۷۱)، *الفت‌نامه*، مندرج در ده رساله فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، مرکز تحقیقات امیرالمؤمنین، اصفهان.
- کلینی، محمد (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محسن افغان، سهیل (۱۳۶۲)، *واژه‌نامه فلسفی*، تهران، نقره.
- ملاصدرا (۱۳۸۱)، *سه اصل*، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیة*، تصحیح و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *جلوه حق*، چ ۲، قم، مطبوعاتی هدف.
- مولانا (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، چ ۶، تهران، روزنه.
- میرفندرسکی (۱۳۸۷)، *رساله صنایع*، تحقیق و تصحیح حسن جمشیدی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

Burtt, Edwin Arthur (1925), *the Metaphysical Foundation of Modern Science*, London, Routledge.

- Hans Blumenberg (1986) *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. by Robert M Wallace, Cambridge, the MIT press.
- Dictionary of the History of Ideas* (1973), ed. by Philip P. Wiener Vol. IV, N. Y., New York, Charles Scribner's sons.
- Heidegger, Martin (2000), *Introduction to Metaphysics*, tr. by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven, London, Yale University.
- (1972), “The Age of the World Picture”, *The Question Concerning Technology and other Essays*, trans. By William Lovitt, Harper & Row, New York.
- Löwith, Karl (1949), *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago.
- Strauss, Leo, (1953), *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago press.
- Kuhn, Thomas, (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago
- Turner, Bryan S. (1998), *Max Weber Classic Monographs*, Vo. III: *Weber and Islam*, Routledge.
- (1981), “Progress or Return: The Contemporary Crisis in Western Civilization”, *Modern Judaism*, Vol., No.1, 1981, PP.17-45.

