

مسیر تملک



مسیر انحطاط

دکتر ناصر رسولی بیرامی



مسیر تمدن



مسیر انحطاط

دکتر ناصر رسولی پیرامی

رسولی بیرامی، ناصر، ۱۳۳۹ -
مسیر تمدن، مسیر انحطاط / ناصر رسولی بیرامی. - تهران: بهجت، ۱۳۸۴.
۱۵۲ ص.
ISBN 964-6671-70-5
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۱۴۳ - ۱۴۸.
۱. تمدن تطبیقی. ۲. برگشت (تمدن). ۳. شرق و غرب. ۴. تمدن اسلامی. الف. عنوان.
م۵/۱۵۱/۵۵ CB
۹۰۹
کتابخانه ملی ایران
۲۵۶۸۶ - ۸۴ م



انتشارات بهجت

مسیر تمدن - مسیر انحطاط

نویسنده: دکتر ناصر رسولی بیرامی

نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۸۶

شمارگان: ۱۵۰۰ جلد

چاپ: گلشن

قیمت: ۱۳۵۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۶۶۷۱-۷۰-۵ - ISBN: 964-6671-70-5 حق چاپ محفوظ است.

فروشگاه انتشارات بهجت: تهران، خیابان ولی عصر دوراهی یوسف آباد شماره ۸۰۴ تلفن: ۸۸۹۶۷۱۷۶ - دورنگار ۸۸۹۵۷۱۷۶
دفتر توزیع و فروش انتشارات بهجت: تهران، خیابان میرزای شیرازی شماره ۲۱۸ تلفن: ۸۸۸۹۹۹۰۷ - دورنگار ۸۸۹۴۱۱۴۶

فهرست

عنوان	صفحه
مقدمه	۵
فصل اول - تمدن چیست	۹
فصل دوم - نهضت ترجمه و تمدن‌ها	۱۹
نهضت ترجمه و تمدن اسلامی	۱۹
نهضت ترجمه و تمدن مغرب زمین	۲۲
نهضت ترجمه و تمدن روم باستان	۲۶
نهضت ترجمه و تمدن یونان باستان	۳۰
نهضت ترجمه و تمدن ژاپن	۳۳
فصل سوم - جهان‌بینی و تمدن	۳۵
جهان‌بینی در تمدن یونان و روم باستان	۳۸
جهان‌بینی در تمدن اسلامی	۴۸
جهان‌بینی در تمدن مغرب زمین	۶۰
فصل چهارم - تمدن‌ها و آزادی بیان	۷۳
آزادی بیان در یونان باستان و روم	۷۴
آزادی بیان و عقیده در تمدن اسلامی	۷۶
آزادی بیان و عقیده در تمدن غرب	۸۲

۸۵	فصل پنجم - علل ظهور و زوال تمدن‌ها از منظر اندیشمندان
۸۶ ماکس وبر و تمدن
۹۲ مالک بن نبی و تمدن
۹۹ سید جمال‌الدین اسدآبادی و تمدن
۱۰۵ طه حسین و تمدن
۱۱۰ سید قطب و تمدن
۱۱۴ علی شریعتی و تمدن
۱۲۵ برخورد یا گفتگوی تمدن‌ها
۱۴۳ مراجع

بنام خدا

مقدمه

چرا و چگونه تمدن‌ها به وجود می‌آیند؟ چرا و چگونه تمدن‌ها از بین می‌روند؟ علت توسعه یافتگی یک جامعه و کشور چیست؟ علت عقب ماندگی و توسعه نیافتگی آن چه می‌باشد؟

با یافتن علت و سبب تکوین تمدن‌ها، ما می‌توانیم کشور و جامعه خود را به سوی تمدن و توسعه یافتگی رهنمون سازیم. همچنین آگاهی از دلایل انحطاط تمدن‌ها، ما را قادر می‌سازد تا از انحطاط و سقوط خود مانع شویم و تمدن‌ها را پایدار نماییم.

هدف از نگارش این کتاب آشنایی خوانندگان با علت پیدایش و علت انحطاط و سقوط تمدن‌ها است. برای نیل به این هدف، تمدن‌های شناخته شده مورد تفحص و تحقیق قرار گرفته‌اند تا نقاط مشترک آنها روشن شود. همچنین علت فروپاشی آن تمدن‌ها نیز بررسی گردیده و عناصر اصلی مشترک بین آنها مشخص شده است.

چنانکه در کتاب "قران، فلسفه، علم" گفته شد: یکی از علل اصلی و ریشه‌ای عقب ماندگی مسلمانان و انحطاط تمدن آنها که تا اواخر قرن پنجم هجری در عرصه جهان می‌درخشید، تغییر در جهان‌بینی مسلمانان بود. در اواخر قرن پنجم هجری، مسلمانان از جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و حس‌گرا که حاصل فلسفه مشایی بود روی بر تافتند و به فلسفه اشراقی و صوفیانه گرویدند و این باعث شد که تمدن اسلامی خاموش شود و

جهان اسلام وارد دوران توسعه نیافتگی و تاریک شود. کتاب "قرآن، فلسفه، علم" بیشتر یک کتاب مذهبی و دینی است که بر پایه مستندات قرآنی پا گرفته و قوام یافته و در آن وقایع تاریخی و اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. هدف از نگارش آن کتاب اثبات قرابت و نزدیکی قرآن و فلسفه قرآنی و به تبع آن فلسفه اسلامی، با فلسفه مشایی و طبیعت گرا و حس گرا و ناسازگاری آن با فلسفه اشراقی و صوفیانه بود که بعد از قرن پنجم در بین مسلمانان رواج یافت. قصد آن بود که نشان داده شود که تمدن اسلامی در اثر دوری از قرآن و فرهنگ اصیل اسلامی از بین رفت و اینکه اگر بار دیگر قرآن و فرهنگ قرآنی در بین مسلمانان رونق و رواج یابد، شکوفایی دوباره تمدن بین مسلمانان، حتمی و قطعی است.

حال در تکمیل آن کتاب، مولفه‌های تمدن از نظر تاریخی و اجتماعی و فلسفی ارزیابی گردیده و علل تکوین و انحطاط تمدن‌ها مورد بحث قرار گرفته است.

کتاب حاضر شامل پنج فصل است.

فصل اول کلیات و تعاریف را شامل است و هدف از آن رسیدن به تعریفی مشترک، قبل از شروع بحث است.

فصل دوم ارتباط نهضت ترجمه و تمدن را مورد بررسی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که هر تمدنی با نهضت ترجمه شروع می‌شود.

فصل سوم ارتباط جهان‌بینی و تمدن و انحطاط را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که همه تمدن‌ها ملازم با جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه است که ما آن را به علت تشابه با فلسفه ارسطویی، فلسفه مشایی خوانده ایم.

فصل چهارم درباره آزادی و آزادی بیان است و نشان می‌دهد که همه تمدن‌ها با آزادی بیان ملازم بوده‌اند و هنگامی که آزادی بیان از بین رفته است، تمدن نیز از بین رفته است.

فصل پنجم علل ظهور و زوال تمدن‌ها از منظر سایر اندیشمندان را

مورد توجه قرار داده و نظرات و نظریه‌های آنها را بررسی کرده است. همچنین در این فصل نظریه برخورد تمدن‌ها و گفتگوی تمدن‌ها مورد بحث قرار گرفته و علل برخوردها و راه گفتگو و مصالحه به اجمال نمایانده شده است.

این کتاب را به حاکمان، صاحب منصبان و اندیشمندان تقدیم می‌نمایم و امیدوارم که در درک مفهوم توسعه یافتگی و توسعه نیافتگی، مفید واقع شود. همچنین سطح تحمل اندیشه‌های مخالف در جامعه را افزایش دهد. بعلاوه امیدوارم که کتاب در درک بهتر انسان‌ها از همدیگر سودمند باشد و به صلح جهانی خدمت نماید.

در پایان لازم است از همه‌آنهايي که در ارائه بهتر موضوع یاریم کردند تشکر نمایم. از فرزندم میثم که آن را با حوصله تایپ کرد و در ویرایش آن همکاری کرد. از دوست عزیزم دکتر حسن ویشه که متن پیش نویس آن را به دقت خواندند و در ویرایش آن اهتمام نمودند. از آقایان دکتر مراد مرادی گراوند و مهندس داوود و دانش مرادی گراوند که از راهنمایی آنها جهت ارائه بهتر موضوع سود جستیم. از آقایان مهندس علی آقا محمد خان و مهندس رضا ابراهیم زرگر و دکتر وحید عطار که در ویرایش متن یاریم کردند. بالاخره همسر و فرزندانم که همیشه کوتاهی‌های اینجانب را در امور خانه تحمل کرده و آنها را تکمیل کرده‌اند تا برای اینجانب فرصت مطالعه فراهم شود.

ناصر رسولی بیرامی

تهران مردادماه ۱۳۸۴

فصل ۱

تمدن چیست؟

نگاهی به روزنامه‌ها و مجله‌ها، تورق کتابها، توجه به برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی نشان می‌دهد که کلمه "تمدن" استعمال فراوانی داشته و مورد اقبال عمومی است. یکی می‌گوید: ما دارای سابقه تمدنی کهن هستیم. دیگری می‌گوید: اروپا متمدن است و کشورهای اسلامی عقب مانده و جهان سومی‌اند. آن یکی می‌نویسد: تمدن اسلامی در قرون اولیه اسلامی ظاهر و بعد از قرن پنجم ساقط شد. یا آنکه تمدن روم باستان بعد از قرن پنجم میلادی از بین رفت و اروپا وارد دوران تاریک و عقب ماندگی گردید. آن دیگر می‌نویسد که جهان مسیحیت و غرب بعد از رنسانس وارد راه ترقی و پیشرفت شد و بعد از آن تمدن مغرب زمین ظاهر گردید. بعضی دیگر از دلایل ظهور و سقوط تمدن‌ها سخن می‌گویند و باز آن دیگری "به سوی تمدن بزرگ" می‌نویسد و مدعی است که مسیر تمدن را پیدا کرده و یافته است. هانتینگتون جنگ وستیز و برخوردهای آینده در جهان را، برخوردهای تمدنی می‌خواند و خاتمی راه برقراری صلح و آرامش در جهان را در مسیر گفتگوی تمدن‌ها می‌داند.

بحث از تمدن، بحثی کهن و قدیمی است. ویل دورانت چندین دهه پیش، کتاب بسیار حجیم خویش را "تاریخ تمدن" نام نهاد و دهها سال

پیش دکتر شریعتی، کتابی با همین عنوان منتشر کرد. راستی منظور ما از تمدن چیست؟ آیا ما وقتی از تمدن سخن می‌گوییم، منظور همه ما یکی، و زبان همه ما مشترک است؟

علی اکبر دهخدا می‌گوید: "تمدن تخلق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت را گویند. تمدن اقامت کردن در شهر و شهر نشینی است. انتظام شهر نمودن و اجتماع اهل حرفه است. تمدن دارای تربیت بودن، شهرنشین بودن و در مرحله کامل تربیت اجتماعی قراردادن و خلاف بربریت را گویند." (۱۶)

دکتر علی شریعتی می‌نویسد: "تمدن از ریشه مدن و خویشاوند مدینه است. مدینه به معنای شهر و تمدن به معنای انتساب، استناد و وابستگی نمودن به آن است. او معنی لغوی مدینه و تمدن را با معنی لغوی کبر و تکبر مقایسه کرده و آنها را مشابه می‌داند. او می‌نویسد: مثلاً کبر به معنای بزرگی و تکبر به معنای وابستگی به بزرگ‌نمایی است. بنابراین تمدن یعنی احساس وابستگی به مدینه و نمایش آن. او می‌افزاید: در زبان فرانسه و انگلیسی و لاتین نیز همین بینش یعنی شهرنشینی را برای تمدن گرفته‌اند. تمدن شهرنشینی نیست، اما انسان متمدن وارد مرحله شهرنشینی شده و در معانی بیان، این را تسمیه شی‌نه به خودش، بلکه به لازمه آن می‌گویند. مثل اینکه به نویسنده بگوییم صاحب قلم. در صورتی که نویسنده و صاحب قلم دو مفهوم جدا گانه‌اند. شهر پدیده‌ای است که انسان وحشی فاقد آن است. انسان باید به یک مرحله‌ای از تمدن رسیده باشد که بتواند شهر را بسازد و وقتی شهر را ساخت یک تکه از تمدن را ساخته است، پس شهر و تمدن رابطه جزء و کل است. تمدن به معنای کلی عبارت است از مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی."

شریعتی در مورد ساخته‌های انسانی و انواع آن می‌گوید: "ساخته‌ها دو نوع اند: ساخته طبیعت و ساخته انسان، و بخش مربوط به ساخته‌های انسان، بخش مربوط به تمدن است. گاو وقتی پنج سیر شیر می‌دهد

ساخته طبیعت است ولی وقتی چهار، پنج من شیر می دهد ساخته انسان و دلیل تمدن انسان است: انسان دو جور چیز می سازد: معنوی و مادی. یکی صندلی می سازد که مادی است و یکی شعر می سراید که معنوی است. مجموعه های علوم، ساخته های معنوی انسان است.

سپس دکتر شریعتی تداخلی در این تقسیم بندی مشاهده می کند و نمی تواند دوجور چیز را که ساخته تمدن و انسان است به راحتی از هم جدا و متمایز سازد و می نویسد: ”برج ایفل ساخته مادی و معنوی انسان است. مازاد شیر نیز ساخته مادی و معنوی انسان، و جزء تمدن انسان است. یا یک مجسمه یک ساخته مادی و معنوی است که در ساختن آن علاوه بر مادیت، ذهنیت هنرمند نیز دخالت دارد. کتاب فروشی یک کار معنوی ولی ناوایی یک کار مادی است. مادیت عبارت است از آنچه نیاز غریزی و طبیعی آدمی را برآورده می کند و آنچه نیازهای غیر طبیعی و غیر غریزی و غیر مادی انسان را برآورده می کند، معنوی است.“

شریعتی اندوخته ها و ساخته های معنوی و مادی را مربوط به کل تاریخ و بشریت می داند و لذا با عبارت هایی همچون تمدن اسلام و مسیحیت یا تمدن شرق و غرب، به مخالفت بر می خیزد و آنها را عبارتی نادرست و غلط می داند.

او می گوید: ”تمدن عبارت است از مجموعه اندوخته ها و ساخته های معنوی و مادی در طول تاریخ انسان، بنابراین نمی توانیم بگوییم تمدن اسلامی و مسیحیت یا شرقی و غربی، بلکه باید گفت تمدن قرن پنجم، پانزدهم و هفدهم، چون تمدن انتسابش به یک نژاد خاص نیست، بلکه مربوط به بشریت است. فقط ممکن است به یک منطقه ای خاص بیشتر توجه کند، ولی این ناحیه نمی تواند خود به تنهایی محل تمدن و پیشرفت و فرهنگ باشد. پس تمدن منسوب به بشریت است. آپولو مال آمریکا و سفید و سیاه نیست، مال بشریت است، مربوط به تمدن بشر است. حتی کسی که در هفت هزارسال پیش

بادبادک را ساخته، در ساختن آپولو شریک است، بنابراین مربوط به همه اقوام است.“ (۲۰)

یوکیچی (۱۸۳۴ الی ۱۹۰۱ م.) که نقش مهمی در تمدن ژاپن دارد، می‌گوید: “تمدن یعنی آسایش در زمینه ضرورت‌های روزانه و پالایش معرفت و پرورش فضیلت به نحوی که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر ترفیع دهد. تمدن هم به دسترسی به رفاه مادی و هم به اعتلای روح بشری اشاره دارد.“ (۴۶)

اگرچه همه متفکرین و اندیشمندان، تمدن و مدینه را خویشاوند نسبی می‌دانند، اما تعاریف و توضیحات آنها درباره تمدن بسیار متنوع و متفاوت است. بنابر این قبل از شروع بحث و گفتگو درباره تمدن باید تعریف و برداشت خود از تمدن را ارائه دهیم و بعد از تبیین و تعریف روشن از تمدن، از مولفه‌های دیگر آن سخن بگوییم.

تمدن ریشه مشترکی با مدینه یعنی شهر دارد اما آنچه از تمدن در این کتاب منظور ماست و امروزه جامعه از مفهوم تمدن منظور دارد، تنها به شهر و شهر نشینی مربوط نیست. هنگامی که ما از تمدن غرب سخن می‌گوییم تنها شهرنشینان آن دیار را هدف نداریم، بلکه روستانشینان آن سرزمین نیز، در این تمدن قرار می‌گیرند و از خانه‌های موجود در جدول ما محسوب می‌شوند.

تمدن اسلامی کل امپراتوری و جامعه اسلامی قرون اولیه هجری را در برمی‌گرفت و در کلیه سرزمین‌هایی که حاکمیت اسلامی در آنها جاری و جاری بود، جریان داشت. به عبارت دیگر ساکنان روستاهای یک سرزمین متمدن نیز، خود متمدن محسوب می‌شوند و از دایره انسان‌های بدون تمدن بیرون می‌افتند. از طرف دیگر تمدن با مفهومی که ما در نظر داریم در هر برهه از زمان مربوط به یک اقلیم یا نژاد یا مذهب بوده است. بنابر این تمدن اسلامی یا تمدن جهان مسیحیت یا غرب، عباراتی دارای معنی و مفهوم هستند.

پس تمدن چیست؟ تمدن با مفهومی که اشاره کردیم حصول علم و دانش درباره هستی و جهان هستی است، علم و دانشی که صاحبان آن را برای استفاده از امکانات و استعدادهای بالقوه موجود در جهان هستی، جهت زندگی بهتر و راحتتر، قادر و توانا می‌سازد و تسلط و استیلای او بر نیروهای سرکش در جهان را میسر و شناخت بهتر و دقیق تر از آن را ممکن می‌نماید.

تمدن با این مفهوم وجودی نسبی دارد، یعنی نسبت به سایرین سنجیده می‌شود. به عبارت دیگر هنگامی که از تمدن مغرب زمین در چند قرن اخیر سخن می‌گوییم و انسان‌های مغرب زمین را متمدن می‌نامیم، منظور نه آن است که انسان‌های سایر نقاط جهان روستایی و یا وحشی‌اند و یا در دوران بربریت به سر می‌برند، بلکه منظور آن است که انسان‌هایی که در چند قرن اخیر در دیار غرب زیسته‌اند، نسبت به سایر انسان‌های روی زمین دارای علم و دانش بیشتری بوده‌اند و توانسته‌اند جهان هستی را بیشتر از سایر انسان‌ها بشناسند و بیشتر از سایر افراد نیروهای سرکش آن را رام کرده و تحت سیطره قرار دهند. آنها همچنین بیشتر از سایرین از امکانات هستی در راستای زندگی بهتر و تسهیل در امور زندگی سود جستند.

از طرف دیگر تمدن اسلامی شامل انسان‌هایی بود که بعد از ظهور اسلام، توانستند نسبت به سایرین علم و دانش بیشتری درباره جهان هستی کسب کنند و در آن دوران راحت تر، بیشتر و بهتر از سایرین از امکانات و مواهب جهان هستی بهره بگیرند و زندگی کنند و نیروهای سرکش عالم را رام کنند. آنها در این دوران کتاب‌های بسیاری درباره طب، فلسفه، جغرافیا و ریاضیات و ادبیات نوشتند و الکندی، فارابی، ابن سینا، زکریای رازی، ابن واضح یعقوبی، ابوریحان بیرونی، طبری، خوارزمی و ابن هیثم نمونه‌هایی از دانشمندان و اندیشمندان آن دوره‌اند. بی‌شک در آن دوران برای آموختن علم طب، فلسفه، جغرافی، تاریخ،

ریاضیات و ادبیات و غیره، و کسب تکنولوژی، بهترین مکان و سرزمین، امپراتوری اسلامی بود و اگر مریض نیز می‌شدید، بهترین پزشکان را در آن سرزمین می‌یافتید.

تمدن یونان باستان در اوج شکوفایی اندیشمندانی همچون سقراط، هرودوت، ذیمیقراطیس، توسیدید، آناکساگوراس، فیثاغورث، افلاطون، ارسطو، سقراط، و ده‌ها اندیشمند دیگر را صاحب بود و علم و دانش در آن سرزمین بیش از همه سرزمین‌ها رشد یافته و شکوفا شده بود. پس اگر در قرون قبل از مسیح زندگی می‌کردید و در آرزوی کسب علم و دانش بودید باید رنج سفر به سرزمین یونان را تحمل، و با یونانیان رابطه برقرار می‌کردید. بر اساس این اصل اگر کسی اکنون بخواهد به علم و دانش بیشتر و مدرن تری مجهز شود و زندگی بهتر و راحتتری داشته باشد، باید به سوی غرب رهسپار شود و از تمدن موجود در آن سرزمین بهره جوید. البته در اینجا باید منظور از زندگی بهتر و راحتتر را نیز توضیح دهیم تا از چندگانگی در تفسیر و تبیین مانع شویم. زندگی بهتر و راحتتر آن است که انسان در جامعه از نظر روحی و جسمی، احساس راحتی و آرامش کند و از توانایی‌های صنعتی و تکنولوژیک بیشترین سود را بجوید. راحتی و آرامش روحی در یک جامعه، به سلامت اخلاقی آن جامعه بستگی دارد. یعنی در یک جامعه متمدن، اکثریت فسادهای اجتماعی و اخلاقی مانند رشوه، تبعیض و پارتی بازی، دروغ، کلاه برداری، دزدی، قتل و جنایت و ترس از بیکاری و فقر و فلاکت، کمتر از جامعه غیر متمدن است.

مالک بن نبی (۱۹۰۵ الی ۱۹۷۳ م.) که از اندیشمندان بزرگ الجزایر است و سال‌ها از عمر خود را صرف مطالعه و تحقیق در رابطه با مسئله توسعه نیافتگی جهان سوم و مسلمانان نموده در مثالی زیبا و جذاب، دوران تمدن اسلامی و تمدن مغرب زمین و شاخصه‌های آن‌ها را این‌گونه ترسیم کرده است:

“امروز جوامع صنعتی حول محور مسکو - واشنگتن، جمع شده‌اند، در حالیکه جوامع توسعه نیافته حول محور طنجه (شهری در تونس) - جاکارتا تجمع کرده‌اند. تفاوت‌ها میان این دو مقوله از جوامع به هیچ وجه محدود به تفاوت‌ها در ابزارهای تولید به کار رفته در هر یک از این دو منطقه نمی‌شود، بلکه در همه جنبه‌های زندگی انعکاس دارد. تفاوت میان این دو جامعه برای فردی که برای اولین بار با این دو نوع جامعه روبرو شود بلافاصله عیان و آشکار می‌گردد. اگر بازدید کننده‌ای از سیاره‌ای دیگر بیاید و ابتدا سفری به جوامع مستقر در قطب و محور مسکو - واشنگتن و سپس سفری به جوامع طنجه - جاکارتا نماید، او فوراً تفاوت‌های مشخص از نظر کیفیت زندگی، ترکیب شخصیتی و سبک زندگی بین دو منطقه را تصدیق می‌کند. به‌طور کلی این بازدیدکننده متوجه می‌شود که زندگی در محور مسکو - واشنگتن به غایت سازمان یافته است. خانه‌ها و خیابان‌ها به خوبی طراحی و تجهیز شده‌اند، شهرهای کوچک و بزرگ با سیستم‌های ارتباطی و حمل و نقل گسترده به هم پیوسته‌اند، مردم فعال و ماهر و صنعتگر هستند. اما این بازدید کننده وقتی به محور دیگر می‌رود تعجب می‌کند از اینکه تصویری کاملاً متفاوت می‌بیند. او فوراً متوجه می‌شود که زندگی در محور طنجه - جاکارتا عمدتاً بی‌سامان، و انتظام نیافته است. مناطق وسیعی از اراضی حاصل خیز بهره برداری نشده باقی مانده‌اند، تنبلی و سستی و بی‌حرکتی بر صنعت، و تولید ابتدایی حکم فرماست، دودکش‌های بیشمار که خانه‌ها و مراکز صنعتی بی‌شمار و فراوان در محور مسکو - واشنگتن را شاخص و متمایز می‌سازد، در اینجا تقریباً وجود ندارد. با این حال بازدید کننده ما اگر ده قرن به عقب برمی‌گشت و همان سفر را در این دو محور انجام می‌داد به راستی متحیر می‌شد. چون او می‌دید شرایطی که جریان داشت دقیقاً برعکس بود. یعنی در قرن هشتم یا نهم میلادی، محور یا قطب جنوبی از پیشرفت مادی، کارایی و کارآمدی و

سازماندهی برخوردار بود و داعیه پیشتازی علمی و اقتصادی نسبت به محور یا قطب شمالی را داشت.“ (۲۴)

از آنچه گفتیم و از مثالی که آوردیم مشخص می‌شود که تمدن معنی و مفهومی نسبی است، یعنی این که در مقایسه با دیگران سنجیده می‌شود. به عبارت دیگر محور طنجه - جاکارتا در ده قرن پیش متمدن بود. زیرا در آن زمان در سایر نقاط جهان از جمله محور مسکو - واشنگتن، علم و دانش آدمیان نسبت به آنها بسیار اندک بود.

پس تمدن مفهومی نسبی است و شاخص‌های آن در رابطه با افرادی که در یک زمان خاص زندگی می‌کنند سنجیده می‌شود. به عبارت دیگر تمدن یونان باستان مربوط به دوران قبل از میلاد مسیح بود و در رابطه با انسان‌ها و ملل و شهرهایی که در آن زمان وجود داشتند و می‌زیستند صادق و ثابت بود. یعنی اگر امروز انسان‌هایی که در یونان باستان می‌زیستند بار دیگر زنده شوند و همانند آن دوران، زندگی از سر گیرند، نه تنها نمی‌توانند مدعی داشتن تمدن محسوب شوند، بلکه آدمهایی غیر متمدن و عقب مانده محسوب خواهند شد. انسان‌هایی که به احتمال زیاد از همه انسان‌های کنونی عقب مانده تر خواهند بود و به راستی از انسان‌های وحشی و بربر محسوب خواهند شد. مردمان مربوط به تمدن روم، مصر و ایران باستان و تمدن اسلامی نیز چنین‌اند و اگر امروز با علم و دانش آن دوران، از آرامگاه خود برخیزند و زندگی آن دوران را برگزینند، درپیش چشم مردمان امروزمین، جز عقب ماندگی و بربریت جلوه‌ای نخواهند یافت.

از آنچه گفتیم نتیجه دیگری نیز می‌توان گرفت و آن پویایی و حیات تمدن‌ها است. تمدن‌ها در دوران خود پویا و دارای حیات هستند و با سپری شدن آن دوران، حیات خود را از دست داده و می‌میرند. تمدن نیز مانند موجودات زنده چرخه حیاتی خاصی دارد. تمدن نیز مانند موجودات زنده زاده می‌شود، رشد می‌کند و به دوران بلوغ و

اشتداد می‌رسد، سپس به دوران پیری و افول رسیده و به ضعف می‌گراید و می‌میرد و به جهان مردگان می‌پیوندد.

امروزه تمدن یونان باستان، تمدن اسلامی و تمدن روم باستان وجود خارجی ندارند. این تمدن‌ها مربوط به چند قرن یا هزاره پیش بودند که بعد افول کرده و نابود شدند.

با این همه هر تمدنی، همچون یک گیاه و درخت، در دوران رشد و باروری خود، میوه‌ای را به بار می‌نشیند و تخم و دانه‌ای را به دست می‌دهد که دیگران می‌توانند این تخم و دانه را بچینند و بکارند تا تمدن جدیدی آبتن شود و زاده شود و بروید و رشد و اشتداد یابد. تخم و دانه تمدن‌ها، علم و دانش و تکنولوژی، افکار و اندیشه‌های صاحبان آن تمدن است که در نوشته‌ها و کتاب‌های آنان رنگ بقا و پایداری به خود می‌پذیرد.

مردم یونان باستان تخم و دانه تمدن را از سرزمین مصر و فنیقه و ایران و بین‌النهرین چیده و جمع آوردند و آن را در سرزمین خود کاشتند. در آن روزگاران سرزمین یونان آب و خاک مناسبی برای آن تخم و دانه بود، بنابراین درخت تمدن در آنجا به خوبی به بارنشست و میوه داد. این بار میوه آن را رومی‌ها چیدند و در امپراتوری روم کاشتند. سپس نوبت به تمدن اسلامی رسید و به دنبال آن تمدن غرب قد علم کرد.

تخم و دانه تمدن، ارگانیسمی زنده است که از قانون تکامل تبعیت می‌کند و می‌تواند با شرایط متفاوت خود را تطبیق دهد و تغییرات ژنتیک و بیوتکنولوژی بپذیرد. این است که ظاهر تمدن‌ها با آنکه همه از دانه‌ای کهن رشد کرده‌اند بر اساس تغییراتی که توسط انسان‌ها تحمیل شده، درون و بیرون آن‌ها متفاوت و متغیر است. درست مثل گاوهایی که دکتر شریعتی مثال زد و قبلاً چند سیر شیر می‌دادند و حالا با اصلاح نژاد و تغییرات ژنتیک، ده من شیر می‌دهند.

تا اینجا به دو شاخص از شاخص‌های تمدن یعنی نسبی بودن و زنده بودن اشاره کردیم و گفتیم که علوم و دانش و تکنولوژی که در توضیحات و کتاب‌های اندیشمندان و دانشمندان صاحب تمدن جمع می‌آید، تخم و دانه تمدن محسوب می‌شود و هر قوم و ملتی که خواهان تمدن است، باید آن تخم و دانه را بچیند و در سرزمین خود در محیطی مناسب پیوراند. چیدن این دانه و کاشتن آن، همان آشنایی با علوم و دانش ملل متمدن است که از طریق نهضت ترجمه، در ابتدای ظهور هر تمدنی خود را می‌نمایاند. پس هر تمدنی برای ظهور نیاز به نهضت ترجمه دارد که ما در فصل بعد از آن سخن خواهیم گفت و چون اطلاعات ما از دوران ظهور تمدن اسلامی و تمدن غرب و روم و یونان بیشتر از سایر تمدن‌ها است، تکیه و تاکید ما بر آنها بیشتر از بقیه تمدن‌ها خواهد بود.

فصل ۲

نهضت ترجمه و تمدن ها

نهضت ترجمه، تخم و نهال تمدن است که از جایی چیده و کنده می شود تا در جایی دیگر کاشته شود تا رشد یابد و بارور گردد. هر تمدنی قبل از آن که متولد شود باید تمدن های سابق و قبل از خود را، مورد توجه قرار داده و آنها را مطالعه و بررسی کند. همه تمدن هایی که ما اطلاعات دقیق درباره آنها داریم، این روند را طی کرده و پیموده اند. تمدن یونان باستان، تمدن روم باستان، تمدن اسلامی و تمدن مغرب زمین از جمله این تمدن ها هستند. همه این تمدن ها دوره ای از آشنایی با تمدن های قبل از خود را گذرانده اند و این آشنایی معمولاً با نهضت ترجمه که در ابتدای ظهور هر تمدنی خود را نشان داده، به وقوع پیوسته است. حال برای آن که این موضوع را ثابت کنیم به بررسی نهضت ترجمه در هر یک از تمدن های معروف می پردازیم و آن را با مطالعه تمدن اسلامی شروع می کنیم.

نهضت ترجمه و تمدن اسلامی

با ظهور اسلام، پیروان آن آیین، توسط پیامبر گرامی اسلام و کتاب

آسمانی خود قرآن، به تفکر و اندیشه و تعقل و تدبّر فراخوانده شدند و مذهب و آیین اجدادی افراد که مادرزادی به آنان ارث رسیده بود و پیروی از آن به صورت تقلید و بدون هیچ‌گونه تعمق و تفکر و اندیشه انجام می‌شد، به شدت مورد حمله قرار گرفت. لذا آزاد اندیشی و ظهور نحله‌های متفاوت و گوناگون در میان مسلمانان از خصوصیات قرون اولیه بعد از ظهور اسلام است. در این دوران هر نحله و حزب و گروهی بر آن بود که با استفاده از علوم عقلی و منطقی و نقلی، اندیشه‌ها و باورهای سایر نحل را بی‌اعتبار سازد. بنابراین مسلمانان به هر طریق ممکن تلاش می‌کردند که اطلاعات و دانش خود را بیفزایند و این بود که به ترجمه کتاب‌ها و نوشته‌هایی که در آن دوران در اقصا نقاط جهان وجود داشت، همت گماشتند.

محمد بن اسحاق بن ندیم (وفات ۳۸۰ه.ق.) صاحب کتاب الفهرست دربارهٔ اولین ترجمه کتاب به زبان عربی که زبان تمدن اسلامی است، می‌نویسد: "خالد بن یزید بن معاویه را حکیم آل مروان می‌دانستند. وی ذاتا با فضل بود و اهتمام و علاقهٔ زیادی به دانش و علم داشت و چون به فکر ساختن کیمیا افتاده بود، امر کرد گروهی از فلاسفه مصر را که عربی می‌دانستند احضار نمایند و از ایشان خواست کتاب‌های کیمیا را از زبان یونانی و قبطی به عربی برگردانند و این اولین مرتبه بود که در اسلام از زبانی به زبان عربی ترجمه گردید و پس از آن دیوان را ترجمه نمودند و این ترجمه در زمان حجاج بود که از فارسی به عربی برگردانده شد و مترجم آن صالح بن عبدالرحمن است."

ابن ندیم می‌افزاید: "در اواخر قرن دوم هجری برای ترجمهٔ کتاب‌ها مرکز و دیوان خاصی تشکیل شد که بیت الحکمه نام گرفت. بیت الحکمه که در قرن سوم هجری به شدت فعال بود به عنوان مرکزی برای تجمع و فعالیت مترجمان از زبان‌های مختلف عمل می‌نمود."

ابن ندیم فهرستی از نام این مترجمان را با ذکر زبان مبدا برای ترجمه، در کتاب خود ذکر می‌کند. از نوشته او چنین بر می‌آید که ترجمه در آن دوره از همه زبان‌ها انجام شده است. از جمله این زبان‌ها می‌توان از زبان فارسی و هندی و سریانی و یونانی نام برد. او در کتاب خود داستان جالبی از علت روی آوردن مامون به ترجمه کتاب‌های ارسطو ذکر کرده است که شنیدن آن خالی از لطف نیست.

ابن ندیم می‌نویسد: "مامون در خواب دید مرد سپید رویی که سرخ فامیش بیشتر بود با پیشانی فراخ و ابروانی پیوسته و از جلو سر کم مو و دیدگانی شهلا و شماییلی زیبا، بر تخت خود نشسته. مامون گوید: چنان می‌نمود که در مقابل او ایستاده ام و هیبت او مرا گرفته است. پرسیدم تو کیستی؟ گفت: ارسطو! من بسیار شادمان گردیده و گفتم: ای حکیم! سؤالی دارم. گفت: بگو! گفتم: زیبایی چیست؟ گفت: هرچه که عقل آن را زیبا داند. گفتم: پس از آن! گفت: آن که شرع زیبایش خواند. گفتم: پس از آن! گفت: آن که جمهور مردم زیبا شمرند. گفتم: پس از آن! گفت: دیگر پس از آن ندارد. و این خواب یکی از اسباب نشر کتاب‌های فلسفه گردید و مامون از راه مکاتبه که با پادشاه روم داشت در مقام استفاده برآمده و از او خواست که اجازه دهد که چند نفری را به روم روانه دارد تا از علوم باستانی که در خزائن آنجا بود چیزهایی را انتخاب و با خود بیاورند. پادشاه روم در ابتدا روی موافقت نشان نداد ولی بالاخره پذیرفته و جواب مساعد داد و مامون گروهی را مانند حجاج بن مظهر و ابن بطریق و سلما متصدی بیت الحکمه و چند نفر دیگر را بدان سوی روانه داشته و آنان نیز چیزهایی انتخاب نموده و با خود آوردند که به امر مامون همه آنها ترجمه گردید و گویند یوخا بن ماسویه نیز از جمله آن فرستادگان به روم بود."

ابن ندیم می‌افزاید: "از جمله کسانی که کوشش و اهتمام زیادی در

آوردن کتاب از روم داشتند، محمد و احمد و حسن فرزندان شاکر منجم بودند و اینان از بذل مال در این راه دریغی نکرده، و ابن اسحاق و چند نفر دیگر را به روم فرستاد و آنها کتاب‌هایی شگفت‌انگیز و تصنیفات غریبی را در فلسفه و هندسه و موسیقی و حساب و طب با خود آوردند و قسطاس لوقا بعلبکی نیز چیزهایی با خود آورده بود که پاره‌ای را ترجمه کرده و پاره‌ای را برایش ترجمه کردند.

از دیگر عجایب گفته‌های ابن ندیم ذکر گنیدگی و پوسیدگی کتاب‌ها در گنجینه امپراتوری روم می‌باشد. او می‌گوید که به علت نداشتن خواننده، و عدم توجه، کتاب‌ها که در آن دوران بیشتر روی پوست حیوانات نوشته می‌شدند در گنجینه امپراتوری روم، گندیده بودند. ابن ندیم وضعیت مشابهی را درباره ایران ذکر می‌کند. کتاب‌های ارسطو، جالینوس، سقراط، اقلیدس، فیثاغورث، و تعدادی از کتاب‌های افلاطون، از جمله کتاب‌هایی است که در دوران حیات ابن ندیم ترجمه آنها به زبان عربی موجود بود و کتاب کليلة و دمنه، سند باد و هزار و یک شب، کتاب‌هایی بودند که از فارسی ترجمه شده بودند. (۲)

آنچه ذکر شد پرتوی از نهضت ترجمه است که خورشید آن در قرون اولیه ظهور اسلام به تابش آغازید و باعث شد تا تمدن اسلامی جوانه بزند.

نهضت ترجمه و تمدن مغرب زمین

اینکه چرا جهان غرب مشتاق علم و دانش و اندیشه‌ها و کتاب‌های مشرق زمین و مسلمانان شد، زیاد مشخص نیست. شاید ارتباطات پراکنده جهان غرب با جهان اسلام و جنگ‌های صلیبی، این آتش را در دل اروپاییان شعله ور ساخت. اروپا بعد از قرن یازدهم مطمئن شده بود که مسلمانان در علم و دانش از مسیحیان فاصله زیادی گرفته‌اند و آنها باید برای کسب علم و دانش به سوی شرق روی آورند.

آدلارد بائی که از دانشمندان و اندیشمندان قرن دوازدهم است و ویل دورانت او را جزو سه نفر از سرسپردگان و خادمان واقعی علم در قرون وسطی می‌داند، این خود باختگی و اطمینان و اعتقاد را این گونه بیان می‌کند: "نسل ما این عیب بزرگ را دارد که هرچه را از جانب امروزیان بپندارد، رد می‌کند. بنابراین من هر فکر تازه‌ای که داشته باشم، اگر بخواهم آن را منتشر کنم به کس دیگری نسبتش می‌دهم و می‌گویم: فلان کس چنین گفت نه من، و برای اینکه سخنم را باور کنند همه نظرم را به دیگران نسبت می‌دهم و می‌گویم: فلانی به این نتیجه رسید نه من. برای اینکه کسی این تصور زیان آور را نکند که من، من نادان بینوا، افکارم را از مغز خودم درآورده‌ام، سعی می‌کنم بقبولانم که حاصل مطالعات عربی من هستند. اگر صحبت من ذهن عقب مانده‌ای را آزرده است، نمی‌خواهم من باشم که او را آزرده‌ام، می‌دانم اندیشمندان اصیل در میان عوام چه سرنوشتی دارند. از آن رو آنچه عرضه می‌کنم حدیث خود من نیست، حدیث اعراب است." (۳۴)

آدلارد بائی خود از دانش آموختگان در مشرق زمین بود. او پس از کسب معلومات در چندین کشور اسلامی به انگلستان بازگشت و به نوشتن سؤال و جواب‌های مفصل درباره علوم مختلف پرداخت. (۱۵)

گوستاولوبون درباره خود باختگی جهان غرب در مقابل مسلمانان آن دوران می‌گوید: "تا قرن پانزدهم قولی را که ماخوذ و مستند از مصنفین اسلام نبود، مستند و معتبر نمی‌شمردند." (۳۳)

ویل دورانت در کتاب خود "تاریخ تمدن"، از یهودیانی نام می‌برد که از اقالیم مسلمان به جهان مسیحی کوچ کردند و کتاب‌های عربی را در قرن دوازدهم به عبری ترجمه کردند. این کتاب‌ها سپس از عبری به زبان لاتین که زبان متداول در اروپا بود، ترجمه شد.

او در مورد ترجمه کتاب‌های عربی به لاتین می‌نویسد: "جریان

مهمی که از آن طریق، گرانبهاترین افکار حکمای اسلامی به دنیای مسیحی غرب سرازیر شد، ترجمه آثار عربی به زبان لاتین بود. حدود سال ۱۰۶۰ م. قسطنطنین آفریقایی، کتاب التجارت عربی زکریای رازی، کتاب‌های طبی عربی اسحاق اسرائیلی و ترجمه عربی دو اثر کتاب التشریح جالینوس و کتاب حکم بقراط، تقریر حنین را به لاتین ترجمه کرد. رمون، اسقف اعظم روشنفکر تولدو (طلیطله)، گروهی از مترجمان را تحت رهبری دومینیکوس گوندسیالینوس در حدود ۱۱۳۵ م. گرد آورد و آنها را مامور ترجمه کتاب‌هایی کرد که درباره علوم و فلسفه به زبان عربی نوشته شده بود. اکثر این مترجمان یهودیانی بودند آشنا به زبان‌های عربی، عبرانی، اسپانیایی و گاهی نیز متبحر در لغت لاتین. پرکارترین فرد این گروه، یوحنا اسپانیایی (یا یوخای اشبیله ای) نام داشت که در میان اعراب به ابن داوود مشهور بود. یوحنا به ترجمه یک کتابخانه واقعی از آثار عرب و ترجمه‌هایی که فضلالی یهودی از کتاب‌های ابوعلی سینا، غزالی، فارابی و خوارزمی کرده بودند، مبادرت جست و از طریق ترجمه کتاب حساب موسی خوارزمی، ارقام هندی و عربی را به مغرب زمین معرفی کرد. کتاب دیگری که تقریباً به همین اندازه مؤثر افتاد، ترجمه یوحنا از مجموعه سرالاسرار منتسب به ارسطو، مشتمل بر فلسفه و علوم محتجبه بود. پاره‌ای از این ترجمه‌ها مستقیماً از عربی به لاتین بود. برخی از آنها ابتدا به زبان کاستیلی برگردانده می‌شد و سپس گوندسیالینوس آنها را به لاتین ترجمه می‌کرد. شعب فرعی دیگر، به این رود عربی و لاتینی می‌پیوست. ادلارد بائی که زبان عربی را در انطاکیه، طرسوس و تولدو فراگرفته بود، برای نخستین بار کتاب اقلیدس را از روی ترجمه عربی آن در سال ۱۱۲۰ م. به لاتین برگرداند. همچنین با ترجمه زیج خوارزمی در سال ۱۱۲۶ م. مبحث مثلثات اسلامی را به دنیای غرب معرفی کرد. در سال ۱۱۴۱ م. پیر لوونرابل به یاری یک

نفر عرب و سه تن از فضلاى مسیحى، قرآن را به لاتین ترجمه کرد. کیمیا گری و علم شیمی اسلامى، بر اثر ترجمه متنى از عربى به دست رابرت آو چستر در انگلستان، به سال ۱۱۴۴م. قدم به جهان لاتین زبان نهاد. یک سال بعد، پلاتو نامى از اهالى تیوولى در ایتالیا، رساله بسیار مهم "حیورها - مشیحا" تصنیف ریاضیدان عادى قدر یهودى، ابراهیم بن حییا را به لاتین ترجمه کرد. از بزرگترین مترجمان، گرارادوس کرمونتسیس مى‌باشد. این فاضل ارجمند که در حدود سال ۱۱۶۵م. وارد شهر تولدو شد از غنای دانش عربى در رشته‌های علوم و فلسفه به غایت در شگفت شد. وی تصمیم گرفت که زبده این کتاب‌ها را به لاتین ترجمه کند و نه سالى را که از عمرش باقى مانده بود، صرف این امر خطیر کرد. زبان عربى را فراگرفت و على الظاهر، گردانیدن متون را به دستیارى یک مسیحى بومی و یک یهودى انجام داد. دشوار است که انسان باور کند گرارادوس هفتاد و دو جلد کتاب را بدون کمک غیر ترجمه کرده باشد. کتاب‌های "تحلیل دوم"، "در آسمان"، "کتاب الکون والفساد" و "آثار علوى" که تمامی از آثار ارسطو هستند، مقالات و رسالاتى از اسکندر افرودىسى، اصول هندسه، و "معطیات" اقلیدس کتاب "مساحت دایره" ارشمیدس، "قطع مخروطى" آپولونیوس پرگایى، یازده کتاب و رساله منسوب به جالینوس، چندین کتاب از آرا و عقاید علمای هیئت و نجوم یونان، چهار مجلد از طبیعیات یونان و عرب، یازده کتاب طبى پزشکان اسلامى از جمله آثار محمد زکریای رازى و ابوعلی سینا، کتاب "القیاس" فارابى، سه تا از مصنفات یعقوب بن اسحاق کندی، دو کتاب از اسحاق اسرائیلی، چهارده جلد از کتاب ریاضیدانان و علمای هیئت جهان اسلامى، سه دوره زیج و هفت کتاب درباره رمل و اسطرلاب، ترجمه خود را مدیون گرارادوسى مى‌باشند. در تاریخ هیچ کس دیگرى را نمى توان سراغ گرفت که مثل گرارادوسى در

غنی کردن یک فرهنگ با آثار فرهنگ قوم دیگری، تا این درجه مجاهدت ورزیده باشد. پشتکار گرا دوس را فقط می‌توان با حنین بن اسحاق و "بیت الحکمه" مأمون عباسی قیاس کرد که در قرن نهم میلادی وسیله جذب فلسفه و علوم یونانی به عالم اسلام بودند و بر اثر مساعی حنین و دیگر مترجمان دوره مأمون بود که علوم عقلی یونانی به حلیه عربی آراسته شد." (۱۵)

ویل دورانت در ادامه به ترجمه مستقیم آثار یونانی می‌پردازد که ما در اینجا برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آن پرهیز می‌کنیم.

نهضت ترجمه و تمدن روم باستان

آشنایی با علم و دانش و اندیشه تمدن‌های دیگر، تنها شامل ترجمه مکتوب آثار و نوشته‌های اندیشمندان و دانشمندان آن تمدن نیست، بلکه برای این کار می‌توان اساتیدی را که با آن تمدن آشنا هستند جهت آموزش و تعلیم به کار گرفت. مثلاً اکنون که تمدن غرب می‌درخشد استخدام اساتیدی که با آن تمدن آشنا هستند و تشکیل کلاس‌های درس برای مردمان کشورهای عقب مانده می‌تواند همانند ترجمه کتاب‌ها و نوشته‌ها، اما با شدت کمتر، مؤثر واقع شود. این شیوه اگرچه بسیار مفید است اما نیاز همه پژوهشگران و مشتاقان را برآورده نمی‌کند. زیرا همه مردم مشتاق و شیفته، فرصت آن را ندارند که در دانشگاه‌ها و مدارس شرکت کنند و از سخنان شفاهی معلمان و اساتید سود جویند. از طرف دیگر این گزینه برای همه گیر شدن نیاز به استخدام افراد زیادی دارد و هزینه بسیار طلب می‌کند. اما هنگامی که کتاب‌ها و نوشته‌ها ترجمه می‌شوند امکان و وقت مطالعه و خواندن برای همه پیش می‌آید.

هنگام ظهور تمدن غرب، بسیاری از کتاب‌های عربی و یونانی به لاتین ترجمه شدند و این عمل تحولی عظیم در فکر و اندیشه توده مردم ایجاد نمود، اما در همان زمان اساتیدی نیز برای این کار گماشته شدند

که تاثیر محدودی داشتند. مثلا فردریک دوم پادشاه آلمان که در قرن سیزدهم می‌زیست، فیلسوفان و اندیشمندان یهودی و مسلمان و مسیحی را در دربارش گرد آورده بود و خود و درباریان از علم و دانش آنان سود می‌جست و بدین وسیله با باورها و اعتقادات سایر ملل آشنا می‌شد. فردریک دوم که از بزرگترین شکاکان و شورشیان سده سیزدهم محسوب می‌شود، مردی روشنفکر و بد باور بود که در نتیجه نگرستن بر مسیحیت از دریچه اسلام، و بر اسلام از دریچه مسیحیت، نسبت به همه ادیان، بی‌اعتقاد شد. در آن دوران که او می‌زیست جنگ‌های صلیبی در اوج بود. اما او با باور و اعتقادی که داشت نمی‌خواست باعث شعله ورتر شدن بیشتر جنگ‌های صلیبی شود و با وجود فشار شدید کلیسا، او در این جنگ اهمال و کوتاهی می‌ورزید و هنگامی نیز که به علت تکفیر از طرف پاپ، مجبور به حرکت به طرف میادین جنگ شد و راه شرق پیش گرفت تا به قول پاپ با کفار بستیزد، به جنگ صلیبی صلح جویانه، یعنی جنگ صلیبی ششم دست یازید. (۴۳)

اما در رابطه با تمدن روم و رومیان، شرایط متفاوت بود و تعداد اساتیدی که آنها استخدام کرده بودند بسیار زیاد بود و مخصوص پادشاه و امیر نبود. رومیان بعد از آنکه یونان را تسخیر کردند هزاران یونانی را به اسارت بردند و سواد داران و تعلیم دیدگان آنها را به امر آموزش واداشتند، در نتیجه تاثیر آنها محدود نبود.

در اینجا بهتر است نهضت ترجمه و تاثیر این اساتید بر فرهنگ و علم و دانش رومیان را از زبان بکر و دنکاف بشنویم: "هنگامی که رومیان بر غرب (اسپانیا و گل و بریتانیا) چیره شدند دریافتند که مردم آن سرزمین‌ها در تمدن، پایگاه فروتری دارند. بنابراین از این مردم چندان چیزی نیاموختند، اما بدانان بسیار چیزها که آموختند. طی دو سده، مردم بریتانیا و گل و اسپانیا یکسره به صورت مردمان رومی

درآمدند. آداب و رسوم روم را برگزیدند و به زبان لاتینی سخن گفتند و هیچ آرزویی به دل نداشتند مگر آنکه آنان را به درستی در شمار رومیان آورند. از این روست که زبان‌های امروزی فرانسه و پرتغالی و اسپانیولی را زبان‌های رومانس می‌نامند. زیرا این زبان‌ها همگی از زبان لاتینی که سده‌هایی چند زبان مردم سراسر امپراتوری غرب بود، برآمده است.

اما خاور نه هرگز مانند باختر رومی شد و نه زبان لاتینی زبان همگانی مردم. دلیل این امر آن بود که مردم سرزمین یونان و آسیای صغیر و سوریه و مصر، که رومیان بر آنان دست یافتند، خیلی بیش از خود رومیان متمدن بودند. اینان ناچار شدند که به فرمانروایی روم تن در دهند؛ در کار حکومت بر شهرهای خود، برخی از روش‌های رومی را اختیار کردند و طبقه‌های درس خوانده و پرورش یافته از آموختن زبان لاتینی ناگزیر شدند، زیرا زبان لاتینی، زبان رسمی دستگاه حکومت و دادگاه‌های روم بود. اما توده مردم همچنان به سخن گفتن با زبان بومی خود (مصری، عبرانی، فنیقی، آرامی و غیره) ادامه دادند و زبانی را که بیشتر از جانب طبقه‌های درس خوانده به کار می‌رفت، زبان مدرسه‌ای، زبان ادب و علم و فلسفه، همان زبان یونانی بود. چنان که پس از کشورگشایی‌های اسکندر نیز زبان عمومی مردم شده بود. کوتاه سخن آن که این تمدن هلنیستیک شرق، پس از دست یافتن رومیان، دگرگونی بسیار اندکی یافت. مردم شرق، از رومیان کمتر چیز آموختند و رومیان از آنان بسیار درس فراگرفتند.

مردمی که رومیان بیش از همه از آنان دانش آموختند، یونانیان بودند. هنگامی که رومیان نخستین بار به یونانیان برخوردند، در مقام سنجش می‌توان گفت که مردمی نیمه متمدن بودند. دارایی و آسایش شهرهای شرقی، بناهای زیبای سبک یونانی، دلبستگی مردم درس خوانده به ادب و هنر و علم و فلسفه، این همه رومیان را به شگفت

انداخت. این بود که رومیان بی‌درنگ گرفتار عقدهٔ حقارت شدند و چنین دریافتند که یونانیان، گرچه تا اندازه‌ای نیرنگ بازند و در جنگ و حکومت چندان رفتار دلپسند ندارند، در بسیار چیزها بر آنان برتری دارند. یونانیان در هنر زندگی چیره دست تر و هوشمندتر و درس خوانده تر بودند و می‌توانستند دربارهٔ کتاب‌ها و هنرها و فلسفه آنان چنان گفتگو کنند که کودنی و ناشیگری رومیان، خوب پدیدار شود.

اما خواست رومیان این بود که از یونانیان چیزها فرا گیرند و با گذشت روزگار، ثابت کردند که شاگردان ورزیده‌های هستند. فرماندهان و کارمندان رومی که دست به تاراج شرق زدند، کتاب‌ها و ساخته‌های هنری یونان را به ایتالیا کشاندند و این آثار همه به خانهٔ رومیان دولتمند راه یافت. هزاران هزار یونانی به صورت برده به ایتالیا کشانده شدند. بسیاری از آنان درس‌های فراوان خوانده بودند و در روم آموزگار فرزندان شریف زادگان شدند. رومیان درس خوانده از این راه بود که خواندن و سخن گفتن یونانی آموختند و کم و بیش با ادب و هنر و فلسفه یونان آشنایی به هم رساندند. جوانان رومی را برای کامل کردن تحصیل خود، برای درس خواندن به آتن یا اسکندریه می‌فرستادند. و بدین سان، چنان که هوراس گفته: یونان به اسارت افتاده، فاتح نامتمدن خود را به اسیری گرفت و هنرها را به سرزمین روستایی لاتیوم آورد.

رومیان در همان حال که یونانیان را ستایش می‌کردند، شروع کردند به تقلید از آنان. در بناهای عمومی و شخصی آنها می‌بینیم که برخی از خصوصیت‌های معماری یونان را به وام گرفته‌اند، مانند ستون‌ها، و در عین حال خصوصیت‌های معماری خود را نیز نگه داشته‌اند، مانند طاق‌ها و گنبدهای گرد. اما بیشتر در زمینهٔ ادب و فلسفه بود که رومیان از یونانیان درس‌های فراوان گرفتند و این دانش جویی را با ترجمهٔ کتاب‌های یونانی به لاتینی آغاز کردند و بعد

نویسندگان رومی دست به نگارش آراء و عقاید خود زدند، منتها به زبان لاتینی و به شیوه و سبک نویسندگان یونانی. (۱۰)

گیون (۱۷۳۷ الی ۱۷۹۴م.) تاریخدان مشهور انگلیسی و نویسنده کتاب "انحطاط و سقوط امپراتوری روم" که مطالعات وسیع درباره روم دارد، زبان یونانی را زبان علوم و دانش رایج در روم معرفی می کند. بنابراین شاید نیاز زیادی هم به ترجمه این کتابها نبود. گیون می نویسد: "ذکر این مطلب در عین ابتذال، به مورد است که گفته شود خود رومیان مقهور فنون و هنرهای یونان شدند. آن نویسندگان جاودانی که هنوز مایه اعجاب و تحسین اروپای نوین هستند به زودی در ایتالیا و ایالات غربی، سرمشق و منبع الهام شدند و مردم دانش پژوه به مطالعه آثار ایشان رغبت یافتند. اما سرگرمی های ظریف طبعانه رومیان به هیچ وجه با قواعد و اصول صحیح خط مشی آنها تعارض پیدا نکرد. در عین حال که آنها به فریبندگی های زبان یونانی مقرر بودند، علو مقام زبان لاتینی را مسجل ساختند و استفاده انحصاری از آن را، به طرز تغییر ناپذیر در سازمان اداری و حکومت نظامی خویش حفظ کردند. این دو زبان در عین حال مناطق نفوذ جداگانه خویش را در سراسر امپراتوری قبضه می کرد. به این معنی که یونانی طبعاً زبان علوم بود و لاتین در تمام شئون اداری مملکت به عنوان زبان مشروع و حقوقی به کار می رفت. کسانی که فضل و داد و ستد را به هم آمیخته بودند، هر دو زبان را به خوبی تکلم می کردند. و درهریک از ایالات تابعه غیر ممکن بود شخصی یکی از رعایای تحصیل کرده رومی را سراغ بگیرد که به دو زبان یونانی و لاتینی نا آشنا باشد." (۳۲)

نهضت ترجمه و تمدن یونان باستان

اطلاعات ما از تمدن های پیش از یونان باستان بسیار اندک است و

نوشته‌هایی که از آنان باقی مانده است بیشتر شامل الواح و سنگ نبشته‌هایی است که در کاوش‌های باستان‌شناسی یافت شده‌اند. بنابراین چگونگی آشنایی یونانی‌ها با اندیشه‌ها، باورها و عقاید تمدن‌های پیشین و این که آیا آنها نوشته‌ها و کتاب‌هایی داشته‌اند که به یونانی ترجمه شود، زیاد واضح و مشخص نیست. اما اطلاعات اندکی که موجود است نشان می‌دهد که یونانی‌ها با نوشته‌ها و رسالات آن تمدن‌ها آشنا بوده و از آنها سود می‌جسته‌اند.

بکر و دنکاف می‌نویسند: "یونانی‌ها خود الفبای خود را اختراع نکردند، بلکه از فنقی‌ها حرف‌هایی را که بازرگانان آنان به کار می‌بردند وام گرفتند و در آن دگرگونی‌ها دادند و بهترش کردند... یونانیان، نخست رسم فنیقی را در نوشتن کلمه‌ها که از راست به چپ بود، در پیش گرفتند، اما بعدها نوشتن از چپ به راست را برگزیدند." (۱۰)

این جملات نشانگر آنند که یونانی‌ها با نوشته‌ها و کتب فنیقی آشنایی کامل داشتند.

یکی از موضوعاتی که بیش از همه مورد توجه اندیشمندان یونان باستان می‌باشد بحث بر سر بقا یا عدم بقای روح بعد از مرگ انسان است که افلاطون و ارسطو و سایر اندیشمندان، بسیار بر روی آن اندیشیده و قلم فرسایی کرده‌اند. افلاطون روح را نامیرا و غیرمادی می‌پنداشت و ارسطو کتابی درباره آن نوشت و آن را بیشتر مادی معرفی کرد. هرودوت که به عنوان پدر تاریخ مشهور است و قبل از افلاطون می‌زیست می‌نویسد: "مصریان، نخستین قومی بودند که به جاودانگی روح انسان اعتقاد آوردند و عده‌ای از نویسندگان یونانی، این نظریه را از مصریان اقتباس کرده و به عنوان عقیده خودشان منتشر ساختند." (۴۵)

این که چگونه یونانیان با تفکرات و اندیشه‌های مصریان آشنا شدند هرودوت مشخص نمی‌نماید. اما همین اشاره کافی است که متوجه نفوذ

اندیشه مصریان به طریق ترجمه نوشته‌ها و یا از طریق گفتار معلمانی بشویم که با تمدن مصر آشنا بودند و آن را به مردمان یونان ارائه یا آموزش دادند.

لیندبرگ می‌نویسد: "خود یونانیان معتقد بودند که، خاستگاه ریاضیات، مصر و بین‌النهرین است." او به نقل از هرودوت می‌افزاید: "فیثاغورث به مصر سفر کرد و در آنجا کاهنان مصری، وی را با اسرار ریاضیات مصری آشنا ساختند. از اینجا، بنا بر روایات قدیم، او را به اسارت به بابل بردند و در آنجا وی، با ریاضیات بابلی آشنا شد. او سرانجام به زادگاه خود، به جزیره ساموس بازگشت و گنجینه ریاضیات مصری و بابلی را، برای یونانیان به ارمغان آورد." (۳۵)

این گفته نشان می‌دهد که در زمینه ریاضیات، فیثاغورث ترجمان ریاضیات تمدن مصر و بابل برای یونانیان بود و او ریاضیات متداول در آن تمدن‌ها را، برای یونانیان ترجمه کرد. اما بدون استناد به این واقعیات تاریخی هم مشخص است که ظهور هر تمدنی که پیشرفته‌تر از تمدن پیشین باشد، نیازمند آن است که تمدن اولی، پایه و زیربنای تمدن پسین قرار گیرد. برای وضوح بیشتر، تمدنی را در نظر بگیرید که بعد از تمدن غرب ظهور می‌کند. مسلم است که این تمدن باید علم و دانش و فن و تکنیک پیشرفته‌تر از تمدن غرب داشته باشد. برای مثال از مشخصه‌های تمدن غرب داشتن رادیو، ماهواره، تلویزیون، تلفن، رایانه و غیره است. حال اگر تمدنی که ظهور می‌کند با علم و دانش و فن و تکنیک این تمدن آشنا نباشد، باید از ابتدا شروع کند و وارد دوران بربریت شده و مسیری را که این تمدن در طول هزاران سال پیموده است تا در نقطه و مکان فعلی قرار گیرد، از نو بپیماید. راه بسیار طولانی و ناهموار و پر سنگلاخی که پیمودن آن برای یک ملت، فرقه و گروه، غیر ممکن می‌نماید. تمدن‌ها هرگز یک روزه به منصفه ظهور نرسیده‌اند. آنها همچون

ساختمان و بنایی هستند که هر روز خشت و آجری بر آن نهاده شده است تا این که چهارچوب و ساختمان فعلی پدید آمده است. به قول برنار شارتر: "ما کوتوله‌هایی هستیم که بر شانه غول‌ها ایستاده ایم." (۳۵) پس صاحبان تمدن آینده نیز برای آنکه بر دور دست‌ها نظاره کنند، باید پای بر شانه ما بگذارند.

از آنچه گفتیم مشخص شد که تمدن‌های سابق، نهال، دانه، پایه و جرثومه تمدن‌های جدید هستند و آشنایی با تمدن‌های گذشته که از طریق ترجمه نوشته‌ها و کتاب‌های اندیشمندان و دانشمندان آن تمدن‌ها به واقعیت می‌پیوندد، نهال و دانه برای تمدن جدید است.

حال باید مشخص کنیم که این نهال و دانه در کدامین دیار و سرزمین جوانه می‌زند و رشد می‌یابد و نیرو می‌گیرد و میوه می‌دهد. بررسی تمدن‌ها نشان می‌دهد که ظهور همه تمدن‌ها نیاز به جهان‌بینی خاصی دارد که ما آن را جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه می‌نامیم. از طرف دیگر سقوط و انحطاط تمدن‌ها با جهان‌بینی خاصی مرتبط است که ما آن را جهان‌بینی اشراقی و صوفیانه نام نهاده ایم. برای این که با این اصطلاحات آشنا شویم و تمدن‌ها را در ارتباط با این جهان‌بینی‌ها مطالعه کنیم، این بحث را در فصل بعدی که جهان‌بینی و تمدن نام دارد پی خواهیم گرفت.

نهضت ترجمه و تمدن ژاپن

مرحوم جلال آل احمد در کتاب "غرب زدگی" می‌نویسد: "برای من غرب و شرق (تمدن و عقب مانده) نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی. بلکه دو مفهوم اقتصادی است. غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه. برای من دولت آفریقای جنوبی هم تکه‌ای از غرب است، گرچه در متها الیه جنوبی آفریقا است و اغلب ممالک

آمریکای لاتین جزو شرقند.“

با این تعریف ژاپن نیز جزو غرب محسوب می‌شود، اما چون در شرق قرار دارد باید توجه خاصی به آن مبذول داشت و باید دوران نهضت ترجمه در آن سرزمین که امروزه از کشورهای متمدن جهان محسوب می‌شود، نیز مشخص گردد.

نهضت ترجمه در ژاپن از دوران امپراتوران ادو یا توکوگاوا (۱۶۰۰ الی ۱۸۶۴م.) شروع شد. در این دوره ژاپنی‌ها به طور روز افزونی شروع به مطالعه علوم و تکنولوژی غربی نمودند که به آن “مطالعات هلندی” نام نهاده‌اند. زیرا کتاب‌ها و اطلاعات مربوط به آن توسط تجار هلندی تامین می‌شد. موضوعات اصلی که در این دوره مورد مطالعه قرار گرفتند شامل علوم جغرافی، پزشکی، علوم طبیعی، ستاره شناسی، هنر، زبان و فیزیک بخصوص پدیده‌های الکتریکی و مکانیک بود. همچنین در سال ۱۸۵۶م. دولت ژاپن شروع به ترجمه رسمی کتاب‌های مغرب زمین نمود. (۵۱)

فصل ۳

جهان بینی و تمدن

هر دانه و گیاهی برای آنکه رشد کند و بارور شود، به محیط و آب و خاک مخصوص نیاز دارد. هسته خرما را اگر در سرزمینی که سرد و یخبندان است بکارند، حداکثر آن است که در تابستان و در فصل گرم جوانه می‌زند و سبزی می‌نماید، اما هنگامی که سرما فرا رسید، می‌پژمرد و می‌میرد. دانه پسته باید در زمین نسبتاً شور کاشته شود و در غیر آن به بار نمی‌نشیند. درخت نوتل مخصوص مناطق سرد سیر است. پس هر دانه‌ای برای آنکه جوانه بزند و رشد کند و شدت یابد و بار دهد، به محیط خاصی نیاز دارد. تمدن‌ها نیز همان گونه‌اند. آنها در سرزمین و وضع خاصی رشد کرده و به بار می‌نشینند. اکنون پرسش آن است که دانه تمدن در کدام خاک و سرزمین جوانه می‌زند و بارور می‌شود و چه چیزهایی را نیاز دارد؟

بسیاری از جامعه‌شناسان معتقدند که پدیده‌های اجتماعی که تمدن نیز یکی از آنها است، بسیار پیچیده تر از آن است که بتوان با یک یا چند فرمول و قانون آنها را توجیه کرد. البته حرف آنها تا اندازه‌ای درست است. اما به هر حال باید بتوانیم عناصر اصلی مورد نیاز را که چرثومه تمدن در آن پای می‌گیرد را، مشخص نماییم.

بررسی و مطالعه دقیق تمدن‌ها نشان می‌دهد که دو عنصر اصلی و پایه، در نمو تمدن‌ها نقش دارد:

الف. تمدن‌ها در دیاری رشد می‌کنند که مردمان آنجا جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه داشته باشند. در اینجا هنگامی که از مردم سخن می‌گوییم، اکثریت مردم یک سرزمین، بخصوص اکثریت اندیشمندان و متألّهین و صاحب منصبان غالب بر جامعه را در نظر داریم.

ب. تمدن‌ها در دیاری شکل می‌گیرند که در آنجا آزادی بخصوص آزادی بیان و تساهل و تسامح در مقابل عقاید و باورها و اندیشه‌ها موجود باشد.

در این فصل ما فقط در مورد قسمت اول سخن گفته و قسمت دوم را به فصل بعد موکول می‌کنیم.

دیدگاه و نگاه مردمان به هستی و حیات را می‌توان به دو نوع جهان‌بینی و دیدگاه متفاوت تقسیم نمود. اول دیدگاه مردمانی که جهان هستی و محسوس را بی‌ارزش و بی‌اعتبار می‌دانند و آن را سایه و مایه گمراهی و ضلالت می‌شمارند. دوم مردمانی که جهان هستی و محسوس را واقعی و حقیقی دانسته و آن را با ارزش و اعتبار می‌شمارند. از نخستین اندیشمندانی که این طبقه بندی را انجام داده‌اند افلاطون و ارسطو می‌باشند که عقاید و باورهای آنها، به تفصیل در کتاب "قرآن، فلسفه و علم" مورد بررسی قرار گرفته است و در اینجا خلاصه‌ای از جهان‌بینی و فلسفه آنها ذکر می‌شود.

افلاطون معتقد بود که دنیای محسوسی که ما با حواس خود آن را کشف می‌کنیم، جهان واقعی و حقیقی نیست، بلکه سایه‌ای از جهان واقعی و حقیقی یعنی جهان مُثُل و ایده‌ها است. او مطالعه در طبیعت و جهان مادی را مایه گمراهی می‌شمرد و آنان را که به این مطالعه دست یازیدند، نسبت به آنان که به این مطالعه نمی‌پرداختند، گمراه‌تر و نادان

تر می‌دانست. او راه رسیدن به جهان حقیقی و مثل را، راه اشراق و عشق و پرستش زیبایی‌ها معرفی می‌کرد. افلاطون برای جلوگیری از گمراهی مردمان، سانسور و محدودیت در آزادی بیان و سخن را لازم می‌دانست. (۴ و ۵ و ۶ و ۷)

از طرف دیگر، ارسطو معتقد بود دنیای محسوسی که ما با حواس خود آن را کشف می‌کنیم، جهان واقعی و حقیقی است و جهانی به نام جهان مُثُل و ایده وجود ندارد. او مطالعه درباره جهان هستی و تعقل و تفکر در آن را، راه رسیدن به حقیقت و واقعیت معرفی می‌کرد و طرفدار آزادی بیان بود و آن را در پیشرفت و ترقی انسان‌ها مفید می‌دانست. (۳) دقت در آنچه به اجمال از اصول و پایه‌های فلسفه افلاطونی و ارسطویی بیان کردیم، نشان می‌دهد که همه ارکان ذکر شده در این دو فلسفه، با هم هماهنگ و لازم و ملزوم یکدیگرند. برای مثال در فلسفه افلاطونی، جهان محسوس و طبیعی بی‌ارزش و بی‌اعتبار است و چون حواس ما تنها قادر به درک محسوسات و جهان طبیعی است، پس حواس پنجگانه در این فلسفه جایگاهی ندارد و بی‌ارزش است. از طرف دیگر تعقل و استدلال بیشتر مخصوص پدیده‌های محسوس و طبیعی است، پس تعقل و استدلال نیز بی‌ارزش و بی‌اعتبار است و لذا در این فلسفه و جهان‌بینی، اشراق و عشق و عاشقی جای تعقل و استدلال را، برای رسیدن به حقیقت و واقعیت تسخیر می‌کند.

فلسفه ارسطویی فلسفه محسوسات و جهان طبیعی است. پس از حواس و تعقل و استدلال برای رسیدن به حقیقت و واقعیت سود می‌جوید. در فلسفه و جهان‌بینی افلاطونی، فکر و اندیشه می‌تواند باعث دور افتادن از حقیقت و گمراهی شود. بنابر این باید فکر و اندیشه سانسور شود و آزادی بیان وجود نداشته باشد. اما در جهان‌بینی ارسطویی فکر و اندیشه راه رسیدن به حقیقت و واقعیت است، بنابراین

آزادی فکر و اندیشه ترغیب می‌شود.

مسلم است که مشترکات فراوانی را می‌توان در فرعیات فلسفه و جهان‌بینی افلاطون و ارسطو پیدا کرد. اما منظور ما در این کتاب از جهان‌بینی و فلسفه افلاطونی و ارسطویی همان اصول زیر بنایی و عمود و ستون‌هایی است که آن دو فلسفه بر آن استوار و قوام یافته‌اند و ما آنها را ذکر کردیم و فرعیات، مورد نظر ما نیست.

حال می‌گوییم مردمان سرزمینی که جهان‌بینی ارسطویی و محسوس‌گرا یا طبیعت‌گرایانه را با همان تعریفی که کردیم برگزیدند، راه تمدن را پیمودند و آنان که به سوی فلسفه افلاطونی گرایش یافتند و جهان محسوس را بی‌ارزش پنداشتند و راه عشق و عاشقی و اشراق برگزیدند، تمدن خود را از دست داده و به انحطاط و سقوط کشیده شدند. اکنون برای اثبات این ادعا به مستندات تاریخی هر یک از تمدن‌ها مراجعه نموده و آنها را مورد امعان نظر قرار می‌دهیم. در این بررسی، ما تمدن‌ها را از دیدگاه ایجابی و سلبی و به عبارت دیگر رابطه ظهور تمدن‌ها و انحطاط و سقوط آنها با گرایش به فلسفه طبیعت‌گرایانه یا اشراقی مورد آزمون قرار خواهیم داد.

جهان‌بینی در تمدن یونان و روم باستان

بررسی فلسفه و جهان‌بینی یونان باستان نشان می‌دهد که فلسفه و جهان‌بینی رایج در آن دوران، طبیعت‌گرا یا همان گونه که طبقه بندی کردیم نزدیک به فلسفه ارسطویی است. طالس (حدود ۶۴۰ الی ۵۴۶ ق.م.) بر آن بود که جوهر هستی آب است و همه جهان از اشکال مختلف آب تشکیل شده است. همان آب که ما در جهان آن را مشاهده و حس می‌کنیم. آناکسیمنس (۶۴۰ الی ۵۴۶ ق.م.) هوا و هراکلیت (حدود ۵۳۵ الی ۴۷۶ ق.م.) آتش را جوهر هستی تصور می‌کردند. امپیدوکلس (حدود

۴۹۰ الی ۴۳۰ ق.م.) هستی را مرکب از آب، هوا، آتش و خاک می‌دانست و آناکساگوراس (حدود ۵۰۰ الی ۴۲۸ ق.م.) تعداد عناصر تشکیل دهنده هستی را بی‌نهایت تصور می‌کرد. دموکریت (۴۶۰ الی ۳۷۰ ق.م.) و لوسیپوس (اواسط قرن پنجم قبل از میلاد) بر آن بود که همه هستی از ذرات بسیار ریز ماده تشکیل شده است. (۴۹ و ۳)

این نشان می‌دهد که فلاسفه و دانشمندانی که در تمدن یونان باستان اسم و رسمی پیدا کرده بودند به وجود جوهر و ذات هستی، در خود هستی یعنی جهان محسوس، باور داشتند. یعنی جهان‌بینی آنها مخالف جهان‌بینی افلاطون بود که جوهر هستی را در عالم مثل و جدا از عالم محسوس می‌دانست. به عبارت دیگر اگرچه مدرسه آکادمی افلاطون قرن‌ها بعد از مرگ وی مفتوح بود اما این اصول فلسفه ارسطویی بود که در درون تمدن یونان، سیطره و غلبه داشت.

اسکندر کبیر که در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد ظهور کرد، امپراتوری بزرگی را بنیان نهاد و یونان را جزو آن امپراتوری قرار داد. او یکی از شاگردان ارسطو و عامل انتشار فرهنگ هلنیستی یعنی یونانی مآبی در این امپراتوری بود. امپراطوری اسکندر بعد از مرگ او تجزیه شد. با این همه فرهنگ یونانی بر اجزای این امپراتوری حاکم بود. با گذشت زمان، بیشتر سرزمین و خاک امپراتوری اسکندر، در تسلط و اختیار سیاستمداران و مدیران بخش لاتیوم از سرزمین ایتالیا قرار گرفت و امپراتوری روم تشکیل شد. همچنان که قبلاً نیز گفتیم امپراتوری روم، فرهنگ و فلسفه و علوم و دانش یونانیان را گرامی داشت و زبان یونانی، زبان علمی و فرهنگی آن شد.

در طول دوران ظهور و اوج تمدن رومی، فلسفه و جهان‌بینی رواقی فلسفه غالب بود. (۱۴) این جهان‌بینی نزدیکی و قرابت‌های ریشه‌ای با فلسفه ارسطویی یا طبیعت‌گرایانه داشت و در این جهان‌بینی و فلسفه،

طبیعت جایگاه خاصی داشته و حواس انسان دارای ارزش و اعتبار بود. الفاخوری و الجرجانی درباره فلسفه رواقی چنین می‌نویسند: "مذهب فلسفی رواقی، ساخته اندیشه یک فیلسوف نیست، بلکه در طول زمان تکوین یافته و به تکامل رسیده است. اساس این مکتب را زنون از مردم کیتیون نهاد و در عصر سیسرون و سنکا و اپیکتیوس و مارکوس در روم به اوج ترقی رسید. مکتب رواقی دارای نظریاتی است در منطق و الهیات و طبیعیات، ولی هدف عالی او اخلاق است، تا جایی که موضوعات دیگر را به اندازه‌ای که به اخلاق ارتباط پیدا می‌کند، مهم می‌شمارد. رواقیان میان ظن و معرفت فرق می‌نهند. معرفت در نظر اینان بر خلاف ارسطو، شناخت کلیات به نیروی عقل نیست. نیز بر خلاف تصور افلاطون شناخت مثل به وسیله تذکر نیست. بلکه معرفت به وسیله حواس عاید می‌شود. احساس اساس معرفت است و آن عبارت است از ادراک و حکم و تاکید.

نظریه رواقیان در مورد طبیعت، به کلی با نظریه ابیقر فرق دارد. رواقیان می‌گفتند چنان نیست که طبیعت کورکورانه بدون داشتن هدف و غایتی دستخوش یک سلسله قوانین مادی شود و خدایان را در راهبرد آن هیچگونه تاثیری نباشد. بلکه اجزای جهان هستی دارای ترکیبی دقیق است و سیر عالم طبیعت بر وفق قوانین شگفت انگیز است. هرچیز از نظم و ترتیب خاصی پیروی می‌کند تا اشخاص و انواع بتوانند به حیات خود ادامه دهند. اگر بر این جهان، عقلی حکم فرما نباشد که آن را به سوی هدف معینی سوق دهد، چگونه چنین چیزی امکان خواهد داشت؟ عقل همان عامل فعالی است که جمال و هماهنگی طبیعت را عهده دار است و آن همان خدا است. خدا خارج از عالم وجود نیست، بلکه در همه ذرات عالم حلول کرده است. رواقیان به این نتیجه رسیدند که خدا و عالم و طبیعت یک چیز هستند و هرکسی به قوانین طبیعت گردن نهد،

خدا را اطاعت کرده و به مقتضای عمل رفتار کرده است. عقل در نظر رواقیان آتشی است لطیف، الهی، حکیم و نظم دهنده که جهان را در پایان سال بزرگ که معادل ۱۸۰۰۰ سال است خواهد بلعید، سپس عالم جدیدی به وجود خواهد آورد و این کار همچنان تا ابد ادامه خواهد یافت. هر موجود زنده‌ای مرکب از دو عنصر است: یکی جسد که جزئی است از ماده کلی و دیگری نفس که شعله‌ای است از آتش کلی عاقل. اما انسان بر همه کائنات زنده برتری دارد. زیرا به زینت عقل آراسته است و عقل مقتبس از طبیعت الهی است.

رواقیان عقاید اخلاقی خود را بر اصول مذکور بنا نهادند و نخستین قاعده اخلاقی را چنین بیان کردند که: انسان باید بر وفق طبیعت زندگی کند، زیرا طبیعت و عقل یکی هستند و هدف اخلاق این است که آدمی عقل را بر اعمال خود حکم فرما کند. شهوات در جهت مخالف عقل حرکت می‌کنند. پس زندگی اخلاقی مبارزه با شهوات و رام کردن آنها را ایجاد می‌کند. سعادت نهایی در آرامش و سلامت درون و بی‌تشویشی و صفای کامل است. تشویش را دو علت است: یکی آنکه از چیزی که به آن میل داریم محروم شویم، دیگر آنکه آنچه از آن بیمناکیم رخ دهد و ما می‌توانیم این دو علت را از میان ببریم و در نهایت سعادت زندگی کنیم. علت نخستین را به این طریق می‌توان از میان برد که شهوات را از دل خود دور کنیم. اما علت دوم خود به دو قسمت می‌شود: اموری که متعلق به ما است و اموری که جدا از ما است. آنچه متعلق به ما است چیزهایی است که تحت فرمان ما است. آنچه جدا از ما است چیزهایی است که آنها را خیر و خوبی گویند، چون تندرستی و زندگی و مال و جاه. راز خوشبختی در این است که بدین خیرات خیالی دل نبندیم و اگر سعادت در این باشد که هرکس هر چه خواهد بکند، برماست که جز آنچه می‌توانیم بکنیم، نخواهیم.

بنابر این در نظر رواقیان، بی تفاوتی نخستین فضیلت است، بی تفاوتی در مقابل رنج و مرگ و در مقابل لذت و زندگی. وقتی حکیم به این درجه رسید، همه خیرات را به دست آورده و در نهایت غنا و قدرت و حریت و سعادت خواهد بود. حکیم کسی است که بتواند بگوید: اگر خود بخواهم همه چیز در نظر من خیر است.“(۹)

ویل دورانت می نویسد: ”رواقیان رومی بیش از آن که اهل کشف و شهود باشند، اهل عمل بودند و مابعدالطبیعه را به عنوان جستجوی بی ثمر به کناری می زدند.“(۱۴)

آن چه الفاخوری و الجبر و ویل دورانت به اجمال از فلسفه و جهان بینی رواقی ذکر می کنند، نشان از اعتبار و ارزش طبیعت و عقل و حواس انسان در این دیدگاه است. اگر چه آنها بر اخلاق تکیه دارند اما آن را به طبیعت متصل می سازند. آنها حتی بیشتر از ارسطو به محسوسات و جهان محسوس ارزش قائل می شوند. بنابر این ما با وجود همه اختلافاتی که رواقیان با فلسفه ارسطویی دارند، آنها را در گروه فلسفه ارسطویی و طبیعت گرا قرار می دهیم. فلسفه ای که گرایش به آن باعث ظهور تمدن در یک کشور و سرزمین می گردد.

ویل دورانت می گوید: ”مدت چهار صد سال فلسفه رواقی برای طبقات بالاتر مردم روم، علی البدل مذهب بود.“(۱۴)

نکته دیگری نیز درباره نگرش مردم روم به هستی در دوران تمدن روم عجیب و قابل توجه است. معمولاً شعر برای بیان مضامین عاشقانه و ذهنی و انتزاعی به کار می رود. اما در این دوران، شعر نیز برای تسخیر طبیعت عمل می کرد. ویرژیل که در قرن اول قبل از میلاد در روم می زیست از بزرگترین شاعران روم محسوب می شود. او مجموعه ای به نام گئورگیک دارد که ویل دورانت درباره آن چنین می نویسد: ”در گئورگیک هنرمندی بزرگ، درباره اشرف صنایع یعنی زرع زمین سخن

می‌گوید. ویرژیل از نظم و نثر هزیود، آراتوس، کاتو و وارو به عاریت می‌برد، اما نثر خشن و نظم نارسای ایشان را به ابیاتی شفاف و ظریف بدل می‌سازد و تمامی رشته‌های مختلف کشاورزی را وصف می‌کند. انواع خاک و عمل آوردن آن، فصل بذر افشانی و حصاد، کشت زیتون و تاک، پرورش گاو و اسب و گوسفند، و پرورش زنبور عسل، همه را وصف می‌کند. ویرژیل از بیماری‌های دام‌ها نیز غافل نمی‌ماند و از هر یک ذکری کرده و برای هر کدام راه علاجی نشان داده است. ویرژیل همان شاعری است که عادت تفأل زدن با مجموعه اشعار او حتی تا شروع رنسانس در اروپا معمول بود. (۱۴)

اووید که شاعری عاشق پیشه بود و در آن دوران می‌زیست و اشعار عاشقانه او شهرت فراوانی دارد، نیز تحت تأثیر جهان‌بینی رایج، قرار می‌گیرد و عشق را یک بیماری دانسته و بهترین علاج آن را کار زیاد می‌داند. (۱۴) درست برخلاف شعرای شناخته شده عاشق پیشه که تحت تاثیر فلسفه افلاطونی و صوفیانه، عشق را درمان سایر دردها می‌دانند و روی آوردن به خرابات و می و باده و معشوق را از تجلیات عشق می‌دانند.

لوکرتیوس (وفات ۵۵ ق.م.) اندیشمند و شاعر دیگری بود که شعر فلسفی طولانی با نام "درباره طبیعت اشیا" سرود. وارو و سیسرون از دیگر نمایندگان شکوفایی زندگی عقلانی در روم بودند. و تیروویوس (وفات ۲۵ ق.م.)، کلسوس (رونقش ۲۵ م.) سنکای رواقی (۵ ق.م. - ۶۵ م.) و پلینی اکبر (۲۳/۲۴ - ۷۹ م.) از دیگر یاران عقلانیت، در این دوره بودند. (۳۵)

از آنچه به اجمال گفتیم مشخص شد که فلسفه طبیعت‌گرایانه و ارسطویی، فلسفه رایج در تمدن یونان و روم بود. اما حال باید از نظر سلبی نیز تأثیر این فلسفه و جهان‌بینی را مشخص سازیم. یعنی ثابت

کنیم که وقتی جهان‌بینی اندیشمندان و متألّهین و صاحب منصبان در یک دیار تغییر می‌نماید و اشراقی و افلاطونی می‌شود، تمدن آن کشور یا دیار به سقوط و انحطاط دچار می‌شود.

قرون اوّل و دوم میلادی اوج تمدن رومی است. اما بعد از نیمه قرن دوم با وجود آسایش و امنیتی که در امپراتوری روم تا پایان آن قرن وجود داشت، دیگر از اندیشمندان و متألّهینی که از طبیعت، نجوم، ریاضیات و دیگر علوم طبیعی سخن برانند، خبری نیست. در این دوران است که فلسفه و جهان‌بینی جدیدی به نام فلسفه غنوسی در روم شایع می‌شود.

الفاخوری والجر درباره این نحله می‌نویسند: "فهم فلسفه نوافلاطونی و دیگر نهضت‌های فلسفی و دینی که از ظهور مسیحیت تا اوایل قرن شانزدهم تطور یافت، بدون تحقیق در آرای غنوسی‌ها، ولو به طور سطحی، امکان پذیر نیست. قرن دوم میلادی شاهد یک جنب و جوش عظیم فکری و دینی بود که در تاریخ همانندی نداشته است. انسان سرگردان، خواستار اتصال به خدا بود و برای وصول به این مقصود، تلاش می‌کرد. غایت مقصود، علم به وجود خدا یا اقامه دلیل عقلی برای اثبات وجود خدا نبود، بلکه آرمان، وصول به یک معرفت غنوسی یعنی شهودی و عرفانی بود و این معرفت تنها از یک راه حاصل می‌شد، یعنی راه شهود باطنی وصول به خدا و اتحاد حقیقی با او.

اندیشه‌های غنوسی نخستین بار قبل از مسیحیت، در عقاید مردم مشرق زمین در نتیجه یک سلسله اضطرابات دینی پدیدار شد و در فلسفه یونان مخصوصاً افلاطونیان و رواقیان و فیثاغورثیان انعکاس یافت. اندیشه‌های غنوسی چون به مکاتب یونان رسید، بارور شد و چون با مسیحیت برخورد کرد با همه اختلافات دینی و فکری که داشتند، با آن درآمیخت.

آیین غنوسی حد و مرز مشخص ندارد، بلکه مجموعه‌ای است از مذاهب گوناگون که تنها در برخی چیزها اشتراک دارند، ولی همه به جانب یک هدف روانند که، از وحی الهی، غنوس یا معرفت یا شهودی به وجود آورند که بتواند انسان را با خدا متحد کند... همه مذاهب غنوسی غامض و پیچیده بود، تا آنکه فلوطین آمد و اصول آن را به کار گرفت و مذهب ساخت و مرتب نمود و از آن مکتبی فلسفی که قابل پذیرش عقل باشد به وجود آورد.“(۹)

آنچنان که مشاهده می‌کنید، هدف از این جهان‌بینی و فلسفه، طبیعت و محسوسات نبود، بلکه هدف در ورای محسوسات قرار داشت. راه رسیدن به هدف هم عقل نبود، بلکه شهود باطنی و عرفان بود. بنابراین ما این فلسفه و جهان‌بینی را جزو فلسفه افلاطونی طبقه بندی می‌کنیم. البته اینکه فلوطین آن را برای ترسیم منظر نو افلاطونی خود به کار برد نیز، مؤید نزدیکی آن به این نحله است.

گیبون که از صاحب نظران در زمینه تمدن روم باستان است، می‌گوید که اولین غنوسیان، مسیحی بودند. او می‌نویسد: “جماعتی از عیسویان که با ادب‌ترین، دانشمندترین و ثروتمندترین عیسویان تاریخ بودند، لقب غنوسی گرفتند.“(۳۲)

ویل دورانت در کتاب خود، قطعه‌ای از تاریخ روم را ذکر می‌کند که به نظر می‌رسد در گرایش رومیان به فلسفه غنوسی یا شهودی که قرابت زیاد با فلسفه افلاطونی دارد، نقش داشته باشد. او می‌نویسد: “در سال ۱۵۵ م. آتن پیشوایان سه مکتب بزرگ فلسفیش را به سفارت روم فرستاد. کارنئادس از مردان آکادمی یا پیروان افلاطون، کرتیولائوس مشایی یا پیرو ارسطو، و دیوگنس رواقی از سلوکیه. کارنئادس درباره فن بلاغت چنان شیوا سخن می‌گفت که جوانان هر روز به مکتب او می‌آمدند.“(۱۴)

به هر حال از قرن سوم میلادی، تمدن روم به سقوط و انحطاط کشیده شد و خود روم نیز در سال ۴۷۶ در اثر هجوم بربرها فرو پاشید. این در حالی است که چند دهه قبل از این فروپاشی، آگوستین قدیس (۳۵۴ الی ۴۳۰ م.) مسیحیت را کاملاً با فلسفه افلاطونی و نو افلاطونی عجین کرده بود. بنابراین بقای تمدن در جهان مسیحیت و روم غیر ممکن بود و این باعث شد که جهان مسیحیت تا قرن یازدهم در خوابی عمیق فرو رود. در این دوران، عرفان و رهبانیت رشد، و دیرنشینی و صومعه گرایی رواج یافت. عرفان و رهبانیت با تجربه شخصی و انفرادی مرتبط است و گرایش به آن، با اجتماع و مدنیت سرسازگاری ندارد.

آگوستین قدیس در تغییر جهان بینی در تمدن روم، همانند غزالی و اشعریان در جهان اسلام عمل نمود و تعریف دیگری از عقل و فلسفه ارائه کرد. آگوستین می گوید که عنوان فیلسوف به کسی اطلاق می شود که حب حکمت دارد. ولی از آنجا که حکمت حقیقی فقط در نزد خداوند خالق عالم است، پس فیلسوف حقیقی فقط کسی می تواند باشد که دوستدار خداوند است و حب او را دارد. (۳۶)

آگوستین در کتاب "تجدید در نظرات سابق" که در واقع آخرین تالیف اوست، همانند غزالی در کتاب "اعترافات" سخن می گوید و علاقه خود به فلسفه در جوانی را افراطی می داند و ارزش استدلال و فعالیت عقلی را در راه رسیدن به حق و حقیقت، ناچیز قلمداد می کند و بر عکس برای روشنایی درونی که به نظر او کاری با جدل و احتجاج ندارد ولی حقیقت را در دلها عیان می کند، ارزش و اهمیت زیادی قائل می شود. زیرا به نظر او کلا در درجه اول، در ایمان بدون استدلال است که می توان به نحوی نشانی از رحمت و فیض خداوندی را دید و از این لحاظ، این عقل نیست که زیر بنای ایمان را می سازد، بلکه درست بر عکس، این ایمان است که به مدد عقل می شتابد و مانع از انحراف آن

می‌شود. (۳۶) آیا غزالی ما در دوران عزلت‌گزینی در سوریه با اندیشه‌های آگوستین آشنایی پیدا کرد؟ شباهت بین این دو اندیشه و نقشه گسترده‌ی اندیشه‌های آگوستین در آن دوران، پاسخ مثبت به این سوال را بسیار محتمل می‌سازد. البته اندیشه‌های آگوستین هنوز در میان مسلمانان نفوذ زیادی دارد. از جمله این اندیشه‌ها عدم بودن شر است که آگوستین آن را از فلسفه افلاطونی استنباط کرده بود.

اگرچه سقوط و انحطاط حکومت‌ها و امپراتوری‌ها می‌تواند متفاوت از سقوط و انحطاط تمدن‌ها باشد اما گاهی این دو با هم تلفیق می‌شوند. امپراتوری روم نیز تا حدی از این اصل تبعیت می‌کند.

گیبون معتقد است که دیرنشینی و مجادلاتی که میان پیروان مذاهب در داخله کلیسا بروز کرد عوامل مهمی در سست کردن بنیان امپراتوری روم بود. اما نویسندگان انحطاط تمدن روم را از سقوط آن جدا می‌کند و گرایش به دیرنشینی و فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی را عامل انحطاط تمدن، و اختلافات داخلی را عامل سستی و سقوط امپراتوری می‌داند. تمدن روم سه قرن قبل از آنکه روم مورد هجوم قبایل قرار گیرد و ساقط شود مبتلا به فلسفه افلاطونی شده و در اثر آن بیماری مهلک جان داده و مرده بود.

بسیاری بر آنند که نفوذ و رواج مسیحیت در روم باعث انحطاط امپراتوری شد. ویل دورانت در این باره می‌نویسد: "بزرگ‌ترین مورخان معتقدند که علت اصلی سقوط روم، مسیحیت بود. گروهی از آنان چنین دلیل می‌آورند که در واقع این مذهب کیش قدیم را، که به روح رومی خصلت اخلاقی و به دولت روم ثبات بخشیده بود، از میان برد. مسیحیت به فرهنگ کلاسیک، به علم، به فلسفه، به ادبیات و به هنر اعلان جنگ داده بود. مسیحیت نوعی رازوری شرقی سست‌کننده را وارد رواقی‌گری واقع پردازانه زندگی رومی کرده بود و فکر افراد را از

وظایف این جهانی معطوف آمادگی تسلیم طلبانه برای یک فاجعه کیهانی ساخته بود و آنان را واداشته بود تا به جای آن که در جستجوی سعادت جمعی از طریق فداکاری در راه کشور باشند، به دنبال سعادت فردی از طریق زهد و عبادت بروند.

به نظر من علت انحطاط تمدن و امپراتوری روم رواج مسیحیت نبود، بلکه گرایش عیسویان به رهبانیت و تصوف بود. علت انحطاط تمدن و سقوط امپراتوری روم، گرایش عیسویان به تصوف و عجین کردن آن با مسیحیت بود. مسیحیت می‌توانست به جای فلسفه افلاطونی و گرایش به اشراق و تصوف، با فلسفه طبیعت‌گرا و ارسطویی تلفیق شود و باعث رشد بیشتر تمدن روم گردد. همان راهی که بعد از قرن یازدهم شروع به پیمودن کرد. اما در اواخر قرن دوم، مسیری انحرافی پیمود. مسیری که تمدن روم را تسلیم انحطاط و نابودی کرد. با گزینش فلسفه افلاطونی تمدن روم از بین رفت و ظهور دوباره تمدن در مغرب زمین، منوط به آشتی مسیحیت با فلسفه ارسطویی گردید. نیازی که توماس آکویناس در قرن سیزدهم در تأمین آن تلاش فراوان نمود و با این آشتی و تأمین نیاز، جهان مسیحی به سوی تمدنی جدید رهنمون شد که بعد از بحث درباره تمدن اسلامی از آن سخن خواهیم راند.

جهان بینی در تمدن اسلامی

قرآن کتاب آسمانی مسلمانان است و کتابی است که با وجود اختلافات شدید فرقه‌ای و گروهی، همه مسلمانان آن را می‌پذیرند. قرآن کتابی است که هدف اصلی از نزول آن، راهنمایی و هدایت مردم به سوی حق و حقیقت و یکتاپرستی و توحید است. اما چگونه مردم می‌توانند به سوی راه نجات و یکتاپرستی رهنمون شوند و به حقیقت و واقعیت برسند؟ از برجسته‌ترین، مهمترین و اساسی‌ترین راه و روش‌هایی که

قرآن معرفی می‌کند استفاده از قدرت تفکر، تعقل، تدبّر و تفقه و توجه به جهان محسوس و طبیعت است. من تا حال کتابی را که به اندازه قرآن به تفکر و تدبّر و تعقل و تفقه توصیه کند مشاهده نکرده‌ام. تفکر و تعقل، نیرویی است که خداوند در نفس انسان به ودیعت گذاشته است، نیرویی که انسان می‌تواند با آن درست را از نادرست و سره را از ناسره تشخیص دهد. اما چون در کتاب «قرآن، فلسفه، علم» به تفصیل از نفس و توانایی آن سخن گفته‌ایم در اینجا از بحث در مورد آن پرهیز می‌کنیم و علاقه‌مندان را به همان جا حواله می‌دهیم. حال پرسش دیگری مطرح است و آن این که برای رسیدن به توحید و حقیقت، درباره چه چیزی باید اندیشید؟ همچنان که گفتیم، قرآن موضوع اندیشه را طبیعت محسوس و مادی معرفی می‌کند. خداوند در قرآن به زیتون، انجیر، خورشید، شب و کوه طور قسم می‌خورد و سوره‌های خود را عنکبوت، مورچه، انسان، زنبور، زن، گاو، رعد، ابراهیم، یوسف، غرفه‌ها، شب، پیامبران، نور، شاعران، روم، ستاره، ماه، آهن، شب، خورشید، شهر، زلزله و غیره نام می‌گذارد تا توجه انسان را به این محسوسات جلب کند و انسان با تفکر و اندیشه در این محسوسات، راه حق و حقیقت را تشخیص دهد. از نظر قرآن، تفکر و اندیشه درباره خلقت شتر و آسمان‌ها و زمین و حتی یک پشه، از اساسی‌ترین راه‌ها و روش‌های رسیدن به توحید و حق و حقیقت است. برای رسیدن به حق و حقیقت، عشق و اشراق، راهی نیست که قرآن مبلغ آن باشد. از نظر قرآن محبت و دوستی تنها بعد از راه یافتن به حقیقت، ارزش و مقام پیدا می‌کند و یافتن حقیقت از راه تفکر و تعقل و اندیشه در جهان محسوس است.

تکیه قرآن و پیامبر بر جهان محسوس و طبیعت، باعث شد که مسلمانان قرون اول، به تحقیق و تفحص در جهان هستی و محسوس بپردازند و بنابراین شایستگی، قوه و استعداد یک تمدن جدید را پیدا

نمایند.

مسلمانان اولیه اهمیت فراوانی به تفکر و تعقل می‌دادند، و عقل را پیامبر درونی می‌نامیدند. نگاهی به قرون اولیه اسلامی نشان می‌دهد که در آن قرون، فرقه‌ها و نحله‌های بسیاری ظاهر شدند. بررسی این نحله‌ها نشان می‌دهد که آنها برای اثبات حقانیت و درستی راه خویش، از فکر، اندیشه و استدالات عقلی سود می‌جستند. تکریم فکر و اندیشه و تعقل، سبب آن شد که مسلمانان اولیه به دنبال روش‌ها و الگوهای اندیشه و استدلال سایر ملل روی آورند و هر آنچه از این روش‌ها و الگوها به نظرشان منطقی و صحیح می‌آمد، در راه احقاق حقانیت خویش استفاده کنند. آنها هنگامی که با اندیشه‌های ارسطو مواجه شدند، خود را با فلسفه و جهان‌بینی ارسطویی هماهنگ یافتند، بنابراین اندیشه و تفکر و جهان‌بینی ارسطویی، به سرعت در میان آنها رشد و توسعه یافت و مقام ارسطو در میان آنها به مقام معلم اول بدل شد. کندی، فارابی و ابن سینا که از اندیشمندان مشهور آن قرون هستند شاگردان ارسطو محسوب شده و در توسعه علوم طبیعی و محسوس که ارسطو مشتاق و راغب آن بود، کوشیدند. لذا علم و دانش توسعه یافت و تمدن اسلامی جلوه گر شد. بحث‌ها و مکاتبات ابن سینا و ابوریحان، رنگ علم فیزیک به خود گرفت. ابن هیشم به بررسی نور و عدسی‌ها پرداخت و زکریای رازی به طب و علوم عقلی گرایید. او فقط عقل استدلالی را قبول می‌کرد. ابوحنیفه عقل را برای استنتاج مسائل فقهی مقام شامخ و والا داد و عقل در میان مسلمانان به درجه پیامبری رسید، البته پیامبر درونی. معتزله که یکی از مشهورترین نحله‌ها در قرون اولیه اسلامی بودند، مقام عقل را حتی از وحی بالاتر می‌بردند و معتقد بودند که عقل نظری باید بر آنچه از طریق وحی به ما می‌رسد، حاکم باشد. حتی متکلمان که تعصب بیشتری داشتند برای اثبات حقانیت دین از عقل استفاده کردند. (۲۱)

قرون سوم و چهارم هجری، دوران اوج تمدن اسلامی است، اما با ظهور اشعری (حدود ۲۶۰ الی ۳۲۰ ه.ق.) و رواج اندیشه‌های او، تمدن اسلامی رو به انحطاط و سقوط گذاشت. اگرچه اشعری و طرفداران او، تفکر و تعقل را تکریم می‌کردند، اما تعریف دیگری برای عقل ارایه می‌کردند. آنها از کسانی بودند که تضاد بین عقل و دین را در داخل تمدن اسلامی نشان داده و برداشت معمول از تعقل و اندیشه را قبول نداشتند. آنها معتقد بودند که آنچه شرع بدان حکم می‌کند، عقل نیز بدان حکم می‌کند. اما اگر اختلافی بین عقل و شرع یا عاقل و شارع پیش آید، خلل در عاقل است. آنها در واقع شرع و عقل را یکی و مترادف فرض می‌کردند. برای آن که موضوع بیشتر مشخص شود، در اینجا اندیشه اشعری در باب عدل خداوند و حسن و قبح اعمال را، به نقل از کتاب بیست گفتار شهید مطهری می‌آوریم.

او می‌نویسد: اشعریان بر آن بودند که با عقل و اندیشه، نمی‌توان عدل و عدالت را تشخیص داد. بنابراین انسان با قدرت اندیشه و تعقل نمی‌تواند عدالت را تشخیص دهد. عدالت آن است که خداوند می‌کند. حال اگر خداوند مرد نیکوکاری را به عذاب و عقاب گرفتار کند و یا معصیت کاری را به نعمت و سعادت برساند، این عین عدل است. حسن و قبح نیز همین گونه است. حسن و قبح افعال آدمی، بر اساس شرع تعیین می‌شود. پس اگر خداوند و شرع، حسن و قبحی تعیین نکرده باشد، انسان قادر به تعیین حسن و قبح افعال نیست. یعنی این که اگر دزدی، خیانت و قتل بد است، برای آن است که شرع آنها را بد دانسته است و اگر شرع آنها را بد نمی‌دانست، انسان قادر به تشخیص بد و خوب نبود. (۳۷)

نظام اشعری ابتدا با مخالفت شدیدی از ناحیه اهل سنت و به ویژه از جانب پیروان احمد بن حنبل مواجه گردید و آرای ابوالحسن اشعری

بیرون از فرقه شافعیه که انتساب به آن داشت، معروفیت چندانی نیافت. طغرل بیک، سلطان سلجوقی با اشاعره بد رفتاری می‌کرد، اما خواجه نظام الملک، وزیر الب الرسلان در سال ۴۵۹ ه.ق. مدرسه نظامیه بغداد را برای حمایت از آرای آنها به وجود آورد و با تبلیغات و فعالیت‌هایی که جوینی و غزالی در شرق و ابن تومرت در غرب کردند، اشعری‌گری با اقبال گسترده مردم روبرو شد. (۲۰) با گرایش به اشعری‌گری که در قرن پنجم هجری اتفاق افتاد، تفکر و اندیشه از جهان اسلام رخت بریست و عشق و اشراق. به جای تعقل و تدبیر بر تخت نشست. در این دوران، امام غزالی که از ترویج دهندگان اشعری‌گری بود در کتاب تهافت الفلاسفه اندیشمندان دوران تمدن اسلامی را تکفیر کرد و در کتاب اعترافات، طریقه تصوف را، بهترین راه نجات معرفی کرد. او که ابتدا از طرفداران کلام عقلی و فلسفی بود، رو به عزلت و گوشه نشینی نهاد و بعد از ده سال عزلت، این گونه اعلام کرد که در این ده سال آنچه کشف کردم آنکه، تنها صوفیان‌اند که رهروان راه حقیقت و سالکان طریق الهی‌اند. رفتار و کردار، ظاهر و باطن آنها از نور مشکوه نبوت، اقتباس شده است. نوری که روی زمین جز آن نوری روشنی بخش و در خور استفاده نیست. (۲۹)

اگرچه قبل از غزالی صوفیان دیگری آمده و رفته بودند ولی آنها نتوانسته بودند تصوف را در جهان اسلامی، اندیشه ساتر و غالب گردانند، اما با توجیهاات او جهان اسلام به تصوف و صوفی‌گری گرایید. عقل جای خود را به عشق وا گذاشت و علوم مکاشفه و رمزآلود، جای علوم محسوس و طبیعی را گرفت. و بدین صورت تمدن اسلامی با سرعت فراوان روی به انحطاط نهاد.

غزالی بسیاری از اندیشه‌های اساسی افلاطون مانند مثل افلاطونی را پذیرفت و آن را در میان اندیشمندان و متألهان اسلامی رایج و شایع

ساخت. (۲۷) به این طریق جهان اسلام از دانش و علوم طبیعی و به عبارت دیگر از فلسفه ارسطویی فاصله گرفت و ابن فارض، ابن عربی، حافظ، مولوی، عطار، جامی و دهلوی و دیگران جای کندی، ابن مسکویه، فارابی، ابوریحان، رازی و ابن سینا را گرفتند و بدین سان با تغییر جهان‌بینی مسلمانان و ترویج فلسفه افلاطونی، تمدن اسلامی به افول گرایید و شمع آن خاموش شد. از گرما و شور و شوق در نظامیه‌ها که دانشگاه‌های آن دوران بودند کاسته شد و در درون خانقاه‌ها، صومعه‌ها و خرابات، غلغله و جنب و جوش آغازید. این درست در دورانی بود که غرب از خرابات و صومعه‌ها بیرون می‌آمد و شروع به ترجمه و خواندن کتاب‌های ابن سینا، ابن هیثم، فارابی، کندی و رازی می‌نمود. دورانی که غرب فلسفه افلاطونی را رها و به فلسفه ارسطویی می‌گرایید و برعکس جهان اسلام فلسفه ارسطویی را رها و به فلسفه افلاطونی و اشراقی و صوفیانه گرایش می‌یافت. دورانی که غرب مسیحی شالوده‌ تمدن مغرب زمین را می‌ریخت و شرق اسلامی آتش بر پیکر تمدن خود انداخته بود.

این که تصوف چیست؟ و صوفی کیست؟ و جهان‌بینی صوفیانه چه خصوصیتی دارد و از کجا منشا گرفته است و ابتدا در کجا ظاهر شده است؟ به بحث مفصل و تدوین کتاب و رساله دیگری نیاز دارد. با این همه لازم است در اینجا به صورت اجمال اشاره‌ای به آن بکنیم.

سیدحسن نصر در کتاب آموزه‌های صوفیان درباره تصوف می‌گوید: تصوف طریقتی در دین اسلام است که آدمی را از جزئی به کلی، از اکثریت به وحدت و از صورت به ذات فراتر از صور، هدایت می‌کند و عملاً آدمی را قادر می‌سازد تا حقیقت توحید را تحقق بخشد. (۴۰)

اگر این جملات را که درباره تصوف نوشته شده است مقدراری جرح و تعدیل کنیم آنگاه می‌توانیم به جای لغت تصوف، فلسفه و دیدگاه

افلاطونی بگذاریم بدون آنکه مشکلی پیش آید: "فلسفه و دیدگاه افلاطونی طریقتی است که آدمی را از جزئی به کلی، از اکثریت به وحدت و از صورت به ذات فراتر از صور هدایت می کند."

فلسفه افلاطونی بر آن است که انسان را از عالم کثرات و محسوس، به عالم مُثُل و ایده‌ها که عالم وحدت است رهنمون کند. فلسفه افلاطونی قصد آن دارد که انسان را از صورت‌ها که عالم محسوس است به ذات که عالم مُثُل است و فراتر از صور می‌باشد، هدایت کند. در فلسفه افلاطونی عالم محسوس عالم جزئیات و کثرات و عالم مُثُل، عالم کلی و واحد است. برای مثال در عالم محسوس، زیبا به انواع و طرق مختلف جلوه می‌کند، در گل به صورت گل زیبا، در دختر به صورت دختر زیبا و در نقاشی به صورت نقاشی زیبا و در طبیعت به عنوان طبیعت زیبا. اما در فلسفه افلاطونی این کثرات مورد پذیرش نیست و باید زیبا واحد و یکی باشد که آن نیز فراتر از صورت‌های محسوس است و در عالم ایده و مُثُل است. از این توضیح و توصیف، به خوبی می‌توان نزدیکی و تشابه تصوّف و فلسفه افلاطونی را متوجه شد.

اینکه چرا صوفیان به این نام خوانده شدند موضوع بحث ما نیست. اما کلمه دیگری که اغلب مترادف با کلمه صوفی تلقی می‌شود، کلمه عارف است. عارف در لغت یعنی کسی که عرفان و شناخت دارد و منظور از شناخت، خداشناسی است. صوفی کسی است که جهان محسوس را بی‌مقدار و بی‌ارزش می‌داند و لذا از آن دست می‌شوید و به طریقی که خود برای شناخت حقیقت و واقعیت می‌شناسد، وارد عمل می‌شود. عارف نیز با کمی تفاوت این گونه می‌اندیشد. اما از نظر عارف و صوفی مهمترین راه رسیدن به حقیقت، همانند فلسفه افلاطونی، عشق و عاشقی است و عقل در این وادی جایگاه و مقام پست دارد. صوفی و عارف مدعی است که در این سیر و سلوک به جایی می‌رسد که حقیقت

و خدا را بی‌واسطه با چشم دل می‌بیند و مشاهده می‌کند. امام غزالی مراحل نهایی سلوک را اینگونه بیان می‌کند: "در آغاز مشاهدات و مکاشفات شروع می‌شود و کم کم سالک با طی منازل و مقامات به جایی می‌رسد که فرشتگان و ارواح پیامبران را می‌بیند. سخنان آنها را می‌شنود و از ایشان کسب فیض می‌نماید. سپس از این مقام پا فراتر می‌نهد و به جایی می‌رسد که زبان از بیان آن ناتوان است و به هر لفظی تعبیر شود، خطای محض خواهد بود. به آنجا می‌رسد که طایفه‌ای آن را حلول و طایفه‌ای اتحاد و طایفه دیگر، وصول پنداشته‌اند. اما همه این پندارها خطای محض است و کسی که به این پایه رسید بیش از این نتواند گفت که :

گر کسی وصف او ز من پرسد بی‌دل از بی‌نشان چه گوید باز
عاشقان کشتگان معشوق‌اند بر نیاید ز کشتگان آواز
آن کس که به این مقام آگاهی ندارد، حقیقت نبوت را درک نکرده است." (۲۹)

آن چنان که غزالی گفته و دیگر صوفیان و عارفان نیز مدعی‌اند، مقامی که صوفی و عارف به آن می‌رسد و آنچه که می‌بیند و مشاهده می‌کند، قابل توصیف و بیان نیست و فرد خود باید راه سلوک را تجربه کند تا آرامش و لذتی را که صوفی به آن نایل می‌شود و آنچه را می‌بیند و احساس می‌کند، درک کند.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ الی ۱۹۱۰) روانشناس آمریکایی در کتاب خود، "انواع تجارب مذهبی" با توجه به صفات ممیزه تجارب عرفانی یعنی غیر قابل توصیف بودن و ذهنی و تصویری بودن آنها و گذرا و موقتی بودن حال عارف و صوفی، این تجارب را جزئی از پدیده‌های عاطفی و احساساتی طبقه بندی می‌کند. او می‌گوید: از این گونه پدیده‌ها

می‌توان گوش کردن به موسیقی، عاشق شدن، لذت آمیزش جنسی، استفاده از بعضی داروها و مواد مخدر و شراب را شمرد. کسی که گوش شنیدن موسیقی ندارد برای او توصیف احساس لذت و آرامشی که با شنیدن موسیقی به دوست داران آن دست می‌دهد بی‌فایده و غیر ممکن است. او باید خود آن را تجربه کند. توصیف عشق و عاشقی نیز همین گونه است. بچه یا فردی که لذت جنسی را نچشیده است یا در دام عشق نیافتاده است با توصیف و بیان، قادر به درک این حالات نیست. نشئه‌ای که بعد از استعمال حشیش یا شرابخواری ایجاد می‌شود نیز همین گونه است. ویلیام جیمز سپس با ذکر حکایات و داستان‌های عرفا و صوفیان شرق و غرب، به توجیه نظر خود می‌پردازد. (۴۸) ما اگر بخواهیم موارد دیگر را بر مثال‌های جیمز اضافه کنیم، می‌توانیم از گوش کردن به نوای قرآن توسط بعضی از افراد و احساس سبکی، مستی و بی‌خبری آنها در این حالت اشاره کنیم. مورد دیگری که علم فیزیولوژی در سال‌های اخیر درباره آن مطالعه کرده است مورد "اوج دونده" است. افرادی که در دوی ماراتون شرکت می‌کنند بعد از آنکه مسیری طولانی را دویده و خسته می‌شوند با وجود خستگی مفرط، یک حالت سبکی و آرامش و لذت را احساس می‌کنند که علت آن ترشح موادی به نام اندورفین توسط مغز است. اندورفین‌ها ساختمانی شبیه مواد مخدر دارند و یکصد برابر قوی تر از مرفین هستند. (۴۷) به عبارت دیگر این حالت بشاشیت و شادابی، حاصل استفاده از مواد مخدری است که مغز در اختیار بدن می‌گذارد.

صوفیان و عرفا که در نظر بعضی متشرعان و شیفتگان، راه یافتگان حقیقی و واقعی به مقام شناخت خدا و خالق هستی محسوب می‌شوند، در حالت اتصال به خداوند یا مستی، سخنانی می‌رانند که حداقل از نظر

ظاهر، شرک و بت پرستی محسوب می‌شود، درست شبیه سخنانی که افراد بد مست از باده، بر زبان می‌رانند.

حلاج می‌گفت: اناالحق! من خدا هستم! ابو سعید ابوالخیر گفته بود:

لوا وپرچم من، از لوا و پرچم پیغمبر افضل تر است. (۲۱)

ادعای دیگری که اغلب صوفیان و عرفا می‌نمایند، وحی یا الهام به آنها است. کسانی مانند هیلده گارد کتاب‌هایی را نوشته‌اند که مدعی‌اند آنها الهام و وحی خدایی است. (۴۹) ابن عربی، ملاصدرا و غزالی و... نیز کتاب‌هایی دارند که مدعی الهام آن هستند. بررسی این کتاب‌ها با استعانت از علوم طبیعی و انسانی موجود، نشانگر بی‌مایگی اغلب این کتاب‌ها است.

ابزار دیگری که عرفا و صوفیان به وفور از آن استفاده می‌کنند شعر است و این شعرها در نگاه اول ستایش زیبایی‌های معشوق و جانان است و این معشوق اغلب زنی است که بسیار زیبا و دارای قد و بالا است. ابروهای کمانی دارد، مژگانش مانند تیر بر دل عاشق می‌نشیند. چشم مست او، عاشق را بدون سر کشیدن باده و شراب مست می‌کند، عطر موی او بازار عطاران را کساد می‌کند، غالیه از موی او خوشبو می‌شود و وسمه کمان پیدا می‌کند و بالاخره سیمین تن است. عرفا مدعی آن هستند که منظور از این معشوق که به صورت زنی زیبا و جذاب در شعر آنها جلوه می‌کند، خداوند تبارک و تعالی است!

ابن عربی که پدر عرفان اسلامی محسوب می‌شود از کسانی است که از این تعبیر بسیار سود جست. می‌گویند او هنگامی که به مکه رسید دختر صاحب کمال و زیبایی را که نظام نام داشت و دختر حاکم مکه بود، ملاقات کرد. سپس کتاب ترجمان الاشواق را که به زبان شعر در وصف آن دختر نابسوده بود، سرود. بزرگان و متشرعان بر او اشکال گرفتند که، این چه گمراهی و ضلالت است که او در پیروی به آن مبتلا

شده است. بنابر این او به توجیه شعرهای خود پرداخت. (۱)

پاره‌ای از مفسران درباره علت بیان مضامین عرفانی در این شکل و فرم، ادعا کرده‌اند که عرفا برای دوری از کج فهمی مردم و برای آنکه مورد اتهام واقع نشوند، به این زبان متوسل شدند. البته این ادعا مورد قبول نیست و نمونه آن، ابن عربی است. وقتی که او ترجمان الاشواق را نوشت او را به انحراف نسبت دادند، اما وقتی منظور از گفته‌های خود را توجیه و تفسیر کرد، دست از او کشیدند. او گفت که منظور از نگاه کشنده معشوق، حکمت الهی است، یا منظور از دوشیزه باریک اندام شوخ طبع، صورتی از حکمت الهی ذات مقدس است و موارد دیگر. و این نشان می‌دهد که بیان آشکار و واضح عقاید عرفا در آن دوران، هیچ گونه مشکل و عواقبی نداشته است.

عارف را چگونه می‌توان شناخت؟ بررسی زندگی آنان که در طول زمان به عنوان عارف شناخته می‌شوند نشان می‌دهد که گرایش به عشق و عاشقی و شعر، یکی از خصوصیات اغلب عرفا است. یکی از خصوصیات دیگر حرف‌ها و اعمال و داستان‌های عجیب و غریبی است که آنها می‌زنند و می‌گویند و یا از آنها نقل می‌شود.

مثلا رابعه را دیدند که در یک دست آب و در دست دیگر آتش گرفته است و می‌دود. علت را پرسیدند: پاسخ داد که می‌رود تا بهشت را آتش زند و جهنم را خاموش گرداند، تا مردم برای بهشت و جهنم خدای را نپرستند. نقل است که وقت بهار رابعه در خانه‌ای رفت و بیرون نیامد. خادمه گفت: بیرون‌ای تا آثار صنع بینی. رابعه گفت: تو درای تا صانع بینی! (۲۱)

از ابراهیم ادهم که مانند رابعه تا آخر عمر مجرد زیست، پرسیدند: چه پیشه داری؟ گفت: دنیا را به طالبان دنیا گذاشته‌ام و عقبی را به طالبان عقبی رها کرده‌ام. او می‌گفت: آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد غرق شد. (۲۱)

به بایزید بسطامی گفتند: عرش چیست؟ گفت: منم. گفتند: کرسی چیست؟ گفت: منم. گفتند: لوح و قلم چیست؟ گفت: منم. گفتند: خدای عز و جل را بندگانند بدل ابراهیم و موسی و محمد علیهم السلام. گفت: آن همه منم. (۲۱)

دربارهٔ حلاج و ابوسعید ابوالخیر در قبل اشاره کردیم. این گونه سخنان، یکی از خصوصیات مهم عرفا است.

یکی دیگر از ممیزات عرفا، کراماتی است که پیروان و مشتاقان آنها به او نسبت می‌دهند. بسیاری از پیروان و مشتاقان عرفا معتقدند که عارف اگر بخواهد، می‌تواند قوانین طبیعت را تغییر دهد و بیماران ناعلاج را علاج کند و گرفتاری‌های سخت مردم را بگشاید و طی طریق کند و... با اینهمه در عمل دیده نشده است که عارفی گرفتاری یا مشکلی را از تودهٔ مردم بگشاید و حل کند. بلکه حتی مدعیان هم، بر عزلت و گوشه نشینی آنها اذعان دارند و اگر هم مثلاً مدعی علاج کردن بیماران هستند، این درمان‌ها انگشت شمار است و حتی به تعداد درمان و علاج یک پزشک با اطلاعات متوسط یا کم که امروزه در یک روستا فعالیت می‌کند، نمی‌رسد.

از نظر فرهنگی و اجتماعی نیز همین گونه است. تا حال دیده نشده است که عارفی در ارتقای فرهنگی و حل مشکلات اجتماعی جامعه، خودی نشان داده باشد و راهی بنماید. در حالی که معمولاً اجتماع و جامعه‌ای که عارف و صوفی در آن می‌زید، بیشترین مشکلات اجتماعی و فرهنگی چه از نظر فقر مادی و چه فرهنگی را دارد.

امروزه عرفا و صوفیان در جهان اسلام بسیار اندک شده‌اند و در جهان اسلام و حتی در جهان مسیحیت، گرایش شدیدی به اعمال و کنش‌ها و نظرات عرفا و صوفیان آیین بودا و هندو ایجاد شده است. باگوان راجنیش (آشو) یکی از آنها است که کتاب‌های بسیاری از او به

فارسی ترجمه شده و چندین بار تجدید چاپ شده است. در جامعه امروز ایران نیز کلاس‌های عرفان هندو، شاگردان بسیاری یافته است زیرا عرفان هندو و بودایی بسیار قویتر از عرفان سایر مکاتب و مذاهب است و عارفان آن نیز بیشتر از سایر عرفا کرامات نشان می‌دهند و کارهای خارق العاده انجام می‌دهند و سابقه آنها نیز بیشتر است. (۳۱)

در اینجا تعریف و خصوصیات صوفی و عارف را به خود وا می‌گذاریم و بار دیگر به تاثیر جهان‌بینی بر روی تمدن و انحطاط آن برمی‌گردیم و نظر علی اکبر رشاد را در پاسخ به این سوال که چرا مسلمانان از قافله علم عقب ماندند را می‌شنویم. ایشان می‌گویند: "این یک بحث فلسفی - علمی است. به هر حال باید در آن تامل کرد. ولی مطمئناً یکی از دلایل آن انتزاعی شدن فلسفه است. فلسفه مشاکمتر از فلسفه اشراق انتزاعی است و فلسفه صدرایی انتزاعی تر از فلسفه‌های پیشین است. این انتزاعی شدن فلسفه به رشد علوم در جهان اسلام لطمه زد. غفلت از روش تجربی و اعتماد کمتر به حس، زیان زیادی به زاویه علوم به معنای خودش زد. این به رغم آن است که قرآن به موازات عقل به حس اعتنا دارد. قرآن در کنار استدالات عقلی، شواهد حسی می‌آورد و بسیاری از استدالات خود را مبتنی بر مشاهدات حسی می‌کند. .. به هر حال این بی‌اعتنایی به داده‌های حسی که در دوره‌ای گریبانگیر فلسفه اسلامی شد، از جمله دلایل عدم رشد علوم در جامعه اسلامی بود." (۱۸)

جهان بینی در تمدن مغرب زمین

پیش تر گفتیم که تمدن روم با ظهور آیین اشراقی غنوسی و افزایش گرایندگان به آیین مسیحیت که پیرو فلسفه غنوسی بودند در قرن دوم میلادی به ضعف گرایید. سپس در قرن سوم، فلوپین باورهای غنوسی و

افلاطونی را با زبان و بیانی جذاب توجیه کرد و مقبولیت آنها را افزایش داد تا آنکه در قرن پنجم میلادی، قدیس آگوستین که از مانویت به مسیحیت گراییده بود، آیین نو افلاطونی و مسیحیت را به عقد رسمی در آورد و آن دو را همساز و هماهنگ نمود و به این صورت مردم به اشراق و رهبانیت گراییدند تا در خلوت خود و در صومعه و دیر، حقیقت و واقعیت را با مکاشفه و مراقبه، کشف و مشاهده کنند! این شروع دوران تاریک اروپا بود، دورانی که مردم راه نجات و بهروزی را، در گریز از جامعه و اجتماع و پناه گرفتن در دیر و صومعه می‌جستند. دورانی که مردم در آن از محسوسات و طبیعت می‌گریختند و به جای عقل از مکاشفه و عشق استمداد می‌جستند.

گیبون می‌نویسد: هرکس طرفدار وحی و مکاشفه است به قبول واقعیت نیروهای معجزه آسا ترغیب می‌شود. پس در این دوران که رهبانیت و مکاشفه رایج شد، کرامات نیز جایگاه خاصی پیدا کرد. مردم، دیگر به پزشک مراجعه نمی‌کردند بلکه، به سراغ راهب و راهبه‌هایی می‌رفتند که با تماس و لمس خود، بیماران را بهبود می‌بخشیدند! مردم دیگر به دنبال اصول صحیح کشاورزی نبودند بلکه از راهب و راهبه‌ها می‌خواستند که گرمی نشان دهند و باران و نزولات را افزایش دهند تا محصول خوبی حاصل شود، به دنبال دفع آفات نبودند تا گیاه را از بیماری‌های رهایی دهند، بلکه بهبودی حیوان و گیاه را در نفس دعا و کرامات کشیش و رئیس دیر و صومعه جستجو می‌کردند. در این دوران راهبان خود اسیر دستورات پیر یا صدر دیر بودند. زیرا راه عشق همانند راه عقل نیست که همه بتوانند با تکیه بر قدرت خدا دادی از آن در راه رسیدن به هدف و غایت استفاده کنند. (۳۲) راهب که در بند عشق و عاشقی است باید پیرو پیر و مرادی باشد که این راه را پیموده و به مقصد رسیده است. به قول حافظ، این پیر و مراد باید بدون چون و چرا

اطاعت شود و هرگز مورد سوال و جواب قرار نگیرد. حافظ می‌گوید: حتی اگر او دستور دهد که جا نماز که از مقدس‌ترین اشیا برای مسلمانان است با می‌که ام‌الخبایث محسوب می‌شود آغشته شود، مرید باید آن را اجرا کند و اعتراض ننماید!

به می‌سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
عبدالکریم سرورش می‌گوید: غزالی در کتاب کیمیای سعادت و احیای علوم دین، خواستار پیروی و تسلیم مطلق مرید از مراد است و می‌گوید: خطای شیخ برتر است از ثواب مرید. و اگر مرید از خطای مراد پیروی کند برای او بهتر است تا آنکه از آن خطا در گذرد، آن را تشریح کند و به عملی که خود صحیح می‌داند، پیروی کند! (۱۹)

این باور و عقیده‌ای افلاطونی است که غزالی بیان می‌کند و سایر عارفان و صوفیان نیز تکرار کرده‌اند. افلاطون می‌گوید: "بزرگترین اصل آن است که هیچ کس، خواه مرد خواه زن، نباید بی‌رهبر باشد. همچنین روان هیچ کس نباید خوب بدان گیرد که بگذارد او از پیش خود دست به کاری برد، نه به جد نه به بازی. بلکه در جنگ و آشتی باید چشم به رهبرش بدارد و به او سر سپرد. و حتی در کمترین چیزها باید زیر فرمان رهبری باشد. مثلاً فقط هنگامی باید از جا برخیزد، یا بجنبد، یا شستشو کند، یا خوراکش را بخورد که به او بگویند چنین کند ... قانونی نیست و قانونی هرگز نخواهد بود که برتر از این باشد. (۱۱)

همانند بسیاری از دیگر عقاید و باورها، غزالی این اندیشه را نیز از افلاطون آموخته است، زیرا در اسلام همه کس مسئول است و همه کس باید پاسخگوی اعمال خود باشد و نمی‌تواند پیروی از دیگران و بزرگان و صاحب منصبان و پیر و مراد را حجت بر اعمال ناپسند خود قرار دهد.

این عقاید و باورها سبب از بین رفتن آزادی اندیشه و تفکر در جامعه می‌شود و جامعه را از پیدایش افکار نو و تفکر محروم می‌سازد و سانسور و خود سانسوری و دیکتاتوری را لباس شرعی و قانونی می‌پوشاند و ریشه‌های تمدن را که بر اندیشه و تعقل استوار است، خشک می‌نماید.

اینگونه افکار باعث شده است تا کارل پوپر، دانشمند و فیلسوف شهیر قرن بیستم، در کتاب خود "جامعه باز و دشمنان آن" فلسفه افلاطونی را دشمن شماره یک جوامع آزاد بشمارد و کارسمن می‌گوید: "فلسفه افلاطون ددمنشانه‌ترین و ژرفترین تاخت به اندیشه‌های آزادیخواهانه است که تاریخ گواهی می‌دهد." (۱۱)

از راهب و راهبه در قرون وسطی در اروپا نیز همین انتظار می‌رفت. او باید پیرو و مطیع بی‌چون و چرای پیر و شیخ و رئیس صومعه می‌شد. بهتر است وضعیت علم و دانش و راهب و راهبه و مردم را در آن دوران، در گزارشی که گیون نوشته است مطالعه کنیم. او می‌نویسد: "بر اثر مداخله صاحب اختیاران رومی، آزادی و شایستگی راهبان پامال و محو شد و بندگی محض دیر نشینان و انضباط شدید رهبانیت برقرار شد. کلیه اعمال و اقوال راهبی دیرنشین، حتی افکاری که در مخیله چنین فردی جایگزین می‌شد، تابع احکام تغییر ناپذیر صومعه یا امیال مرشدی بلهوس بود.... ظاهراً تنها اصل مهم و نخستین خصلت پسندیده رهبانان مصری، اطاعت کورکورانه از اوامر پیر یا صدر دیر بود و دیر نشینان مجبور بودند که این گونه اوامر را حتی اگر بیهوده یا جانپاره بود، اطاعت کنند، به رهبانان دستور داده می‌شد که مثلاً با منتهای دقت چوب خشکی را که در زمین غرس شده بود، آب بدهند تا بعد از سه سال چون درختی بارور شود، به تنور پر آتش قدم نهند، یا کودک خرد سال خود را در استخر ژرفی اندازند. در تاریخ دیرهای عیسوی، به وصف

احوال چندین قدیس یا دیوانه بر می‌خوریم که، به واسطه بی‌باکی و بی‌فکری صرف در اجرای اوامر پیران خویش، نامشان مخلد شده است. آزادی فکر که سرچشمه هرگونه احساس عقلانی و جوانمردانه است، بر اثر اعتیاد به فرمانبرداری و خوش باوری از بین رفت و راهبان که جمیع رذایل اخلاقی یک نفر بنده را پیدا کرده بودند، از سر اخلاص و ایمان، تابع معتقدات دینی و تعصبات مذهبی مولای خویش شدند. رهبانان به دو طبقه تقسیم می‌شدند: رهبانانی که تابع نظامات معین و مشترکی بودند. دوم دسته متعصبی که به طور انفرادی دور از خلق و یک دیگر زندگی می‌کردند و... معمولا هرگاه که زاهدی به کمک روزه یا ریاضتی فوق العاده درصدد دادن کفاره گناه خویش بود، مورد تشویق سایرین قرار می‌گرفت. رهبانان تائب در زیر بارجانکاه چلیپاها و زنجیرها بر زمین می‌افتادند و جوارح پوست و استخوان شده آنها، فشار گردنبندها، دستبندها، بازوبندها و زانو بندهای سنگین را تحمل می‌کرد. هرگونه تن پوش و پوشاکی را با اشمئزاز تمام به دور می‌افکندند. طبق روایات به ذکر احوال پاره‌ای از این قدیسان وحشی بر می‌خوریم که زن یا مرد، لخت و عریان راه می‌رفته‌اند و فقط موهای بلندشان بدنشان را می‌پوشانده است، و بسیاری را سراغ داریم که چون مثل گله و رمه، در مرغزارهای بین‌النهرین می‌چریدند، در لانه جانوران مقام می‌گزیدند یا در گوشه غار تاریکی پنهان می‌شدند.

عالی‌ترین درجه رهبانیت آن بود که شخص چند روزی را بدون خوراک، چند شبی را بدون خفتن و چند سالی را بدون سخن گفتن بگذراند. عالی‌ترین دقایق زندگی رهبان آن بود که درجایی بنشیند که همواره در معرض تابش آفتاب سوزان یا برف و باران باشد و به طرزی قرار گیرد که ذره‌ای احساس راحت نکند و آسوده نباشد.

سیمون استیلیت یکی از آنها است که در سیزده سالگی حرفه

چوپانی را رها کرد و نظامات شداد و غلاظ زندگی رهبانی را بر خود هموار ساخت و پس از گذراندن دوران دراز پر مشقت که مقدمه ورود به حلقه راهبان بود و پس از ریاضت‌های دشوار که بارها او را به لبه پرتگاه مرگ کشاند و دیگرانش نجات دادند، به بالای کوهی مقام گزید در مشرق انطاکیه. او به مدت سی سال به بالای ستونی که حدود هیجده متر از زمین ارتفاع داشت اقامت گزید و در برابر گرمای تابستان و سرمای زمستان دوام آورد. به حکم عادت و تمرین قادر شد که بدون ترس یا سرگیجه، در آن موضع خطرناک به عبادت بپردازد. او گاهی می‌ایستاد و دو دست خود را به طرفین باز می‌کرد و شکل چلیپا به خود می‌گرفت و در آنجا نیز درگذشت.

مشکل است تصور کرد که وقتی گروهی از آدمیان متعصب تحت شرایط شاقی، این سان خود را شکنجه دهند، طبعاً بتوانند عواطفی از برای سایر ابنای بشر داشته باشند. در هر عهد و سرزمین، متوجه شده‌ایم که طبقه رهبانان مرکب از افراد سنگدل و بی‌عاطفه‌ای بوده‌اند. بی‌قیدی شدید این گروه، که هرگز بر اثر دوستی خصوصی نرم نمی‌شود، به علت نفرت دینی تشدید می‌یابد و تعصب و حمیت بی‌رحمانه این گونه مردمان بود که چون پیگیر شد، سازمان مقدس انگیزاسیون یا تفتیش عقاید را به وجود آورد.

قدیسان دیر که در نظر فیلسوف، افرادی بی‌مقدار و درخور دلسوزی‌اند، مورد احترام و تقریباً پرستش شهریار و مردم جامعه بودند. عده زیادی از سکنه گل و هندوستان، پی‌درپی به زیارت ستون مقدس سیمون می‌شتافتند، طوایف عرب به طلب تقدیس وی، بر روی یکدیگر اسلحه می‌کشیدند، ملکه عربستان و ملکه ایران با امتنان به نیروی فوق‌الطبیعه اش آگاه بودند و درباره مهم‌ترین مسائل مربوط به کلیسا و کشور، با آن رهبان فرشته خو مشورت می‌کردند و... آوازه شهرت و نام

حواریون و شهدای عیسویت اندک اندک تحت الشعاع این راهبان متاخر و محبوب قرار گرفت. مردم جهان عیسوی در برابر مقابر ایشان به خاک افتادند، معجزاتی که به یادگار هایشان نسبت داده شد به مراتب از ایام عمر و کامیابی‌های معنوی ایشان فزونتر شد. اما خوش باوری مکارانه برادران دینی علاقه مند آنها، به افسانه طلایی زندگی آن مردمان ترک دنیا گفته، شاخ و برگ فراوان افزود و در عهدی که مردم ساده لوح هر چیزی را به سهولت قبول می‌کردند، به همگان تلقین شد که جزئی هوس یا اراده‌ای از جانب رهبانی مصری یا شامی، برای مختل ساختن قوانین ابدی جهان‌آفرینش، کفایت می‌کند. همه معتقد بودند که این مقربان عالم بالا قادرند با لمس دستی، ادای کلمه‌ای، یا فرستادن پیامی از دور، بیماری‌های مزمن را علاج کنند. همگی اعتقاد داشتند که این گونه مردم تارک دنیا، می‌توانستند بدون پروا به شیران و مارهای بیغوله نزدیک شوند یا با لحنی تحکم آمیز آنها را امر و نهی کنند، شاخه‌های خشک را بارور سازند، آهن سنگین را بر روی آب معلق نگه دارند، بر پشت تمساحی سوار شده و از رود نیل بگذرند و به میان کوره آتشین رفته، بی‌گزند بیرون آیند.

این افسانه‌های اغراق‌آمیز به صورت جدی در تعقل، ایمان و اخلاقیات عیسویان مؤثر افتاد. خوش باوری مردم مسیحی، قوای عقلانی را فاسد و بی‌اثر گردانید، ادله و براهین تاریخی را بی‌مقدار ساخت و موهم پرستی اندک اندک، مشعل سرسخت فلسفه و طبیعیات را خاموش کرد. هر گونه آیین پرستش که شیوه قدیسان بود، هر نوع اصول و عقاید مرموزی که ایشان قبول داشتند، به کمک مکاشفه غیبی و نزول وحی، تحکیم یافت و کلیه فضایل و صفات مردانه، بر اثر حکومت گروهی از رهبانان بنده صفت و بزدل، منسوخ شد. (۳۲)

این جهان‌بینی و دیدگاه رایج در مغرب زمین در قرون وسطی بود.

اما در قرن یازدهم و دوازدهم و سیزدهم میلادی، دیدگاه و باورهای مردم جهت دیگری یافت. اندیشمندان و دانشمندان ظاهر شدند و فلسفه اشراقی و مکاشفه به ضعف گرایید و فلسفه ارسطویی و طبیعت‌گرایانه و عقل‌گرایانه جوانه زدن آغازید و رشد کرد. در این قرون مسیحیان با فلسفه ارسطویی و عقل‌گرایی آشنا شدند و اندیشمندانی مانند آنسلم (۱۱۰۹-۱۰۳۲) و پیر آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲)، راجریکن (حدود ۱۲۲۰ الی ۱۲۹۲)، آلبرت کبیر (حدود ۱۲۰۰ الی ۱۲۸۰) و آدلار بائی (رونقش ۱۱۱۶-۱۱۴۲ م.) ظهور کردند. در این قرون مدارس در اروپا به وجود آمدند که کمی مستقل از کلیسا بودند و همچنین عقل‌گرایی و فلسفه ارسطویی در آنها رونق گرفت. (۳۵)

اگرچه گرایش به طبیعت و توجه به جهان هستی و فلسفه ارسطویی، در ابتدا خالص و بی‌آلایش نبود و با دیدگاه ماورالطبیعی افلاطون به خصوص با دیدگاه‌های او در کتاب تیمائوس آلوده بود، با این همه از طرف صاحب‌منصبان و محافظه‌کاران مقاومت شدیدی در مقابل این گرایش و تغییر جهان‌بینی وجود داشت.

ویلیام کونشی (وفات بعد از ۱۱۵۴ م.) که در دوره‌ای افتخار داشتن منصب و مربی‌گری پادشاه آینده انگلستان، هنری دوم را کسب کرد، در کتاب خود یعنی فلسفه جهان، در این باره چنین می‌نویسد: "اینان به علت آنکه خود از قوای طبیعی بی‌خبر و جاهل‌اند، دلشان می‌خواهد که همه مردم را در جهل خود شریک بدانند. دوست ندارند که کسی به تحقیق در قوای طبیعی بپردازد و ترجیح می‌دهند که ما هم چون روستائیان به این چیزها باور داشته باشیم و در علل طبیعی (اشیا) تحقیق و تدقیق نکنیم. ولی ما می‌گوییم که باید از علت هر چیز جستجو کرد... اما این مردم... اگر پی ببرند که کسی دارد چنین تحقیق می‌کند، او را ملحد و بی‌دین می‌خوانند."

در این دوران گرایش به طبیعت و محسوسات و اجتناب و دوری از روش مکاشفه و عاشقانه، در دیدگاه اکثر اندیشمندان موجود بود. ادلارد بائی و اندریوس سنت ویکتوری نیز دیدگاه‌های مشترکی با ویلیام کونشی داشتند. (۳۵)

در این دوران مدارس شهری که به تازگی تشکیل و تاسیس شده بودند دستخوش یک چرخش عقل‌گرایانه بارز گشتند و این در جامعه نیز مشهود بود، یعنی در به کار بردن عقل و استدلال در بسیاری از پهنه‌های فعالیت انسان کوشش به عمل می‌آمد. مثلاً اقداماتی برای عقلانی کردن رویه‌های بازرگانی و اداره کلیسا و دولت از راه حفظ و نگهداری اسناد و توسعه حسابداری و روش‌های بازرسی و حساب رسی به عمل آمد. در مدارس اعتماد به قدرت عقل و خرد، باعث شد تا روش‌های فلسفی با حدت و شدت روز افزون در کل برنامه‌های درسی از جمله مطالعات کتاب مقدس و الاهیات به کار بسته شود (۳۵)

کاربرد عقل در الهیات یا علم کلام چیز تازه‌ای نبود و مدافعان قدیم کلیسا نیز روش استدلالی در دفاع از دین داشتند و مدرسه‌های دوره‌های آغازین سده‌های میانه، کوشش مصرانه در اطلاق منطق ارسطویی به مسائل پیچیده کلامی به کار می‌بردند. اما تفاوتی که در قرن یازدهم و دوازدهم پیدا شد این بود که متکلمان شائق بودند با طول و تفسیری بیشتر، روش فلسفی را به کار بندند. آنسلم نمونه برجسته این دسته از متالهان است. وی با آنکه در معتقدات کلامی خود مردی کاملاً راستین دین (ارتودوکس) بود آن آمادگی را داشت که حدود روش شناسی علم کلام را بسط دهد تا دریابد در قلمرو الهیات، عقل بدون استعانت، به کجا تواند رسید و چه توفیقی به دست خواهد آورد و پی برد که اگر با معیارهای عقلی یا فلسفی بعضی از معتقدات اساسی کلامی را مورد داوری قرار دهیم درستی آنها تایید خواهد شد یا نه؟ معروف‌ترین استدلال

کلامی او برهان اثبات وجود خداوند است که در آن وی به حجیت و مرجعیت کتاب مقدس تکیه نمی‌کند.

غرض آنسلم تماما سازندگی بود، وی آشکارا روش فلسفی را درباره عقیده به وجود و صفات خداوند به کار می‌برد، نه از آن جهت که به صحت این معتقدات شک داشت، بلکه به خاطر آنکه آنها را تایید و پشتیبانی کند و آنها را بر ناباوران روشن سازد. در نگاه اول ممکن است به نظر آید که این، اقدام خطیری نیست، اما در واقع خطرات آن بسیار جدی است. اگر عقل بتواند مدعای علم کلام و الهیات را اثبات کند پس از قرار معلوم می‌تواند آن را نفی نیز بکند. تا زمانی که عقل به پاسخ مورد نظر دست می‌یابد مسئله‌ای را به وجود نمی‌آورد. اما اگر عقل را داور و حکم حقیقت قرار دهیم و ایمان و خرد را در مقابل یکدیگر بیابیم، چه کار خواهیم کرد؟ (۳۵)

یک نسل بعد از آنسلم، آبلار برنامه عقل‌گرایی را که با آنسلم آغاز شده بود گسترش داد. وی در آثار متعدد خویش به کاربرد عقل در آن مواضع کلامی که معاصرانش آن را خطرناک می‌انگاشتند، پرداخت و دوبار از طرف مراجع دینی تکفیر شد. آبلار معتقد بود یک اصل و عقیده از آن رو معتبر است که ما از طریق توجیه متقاعد شده ایم که آن اصل چنین است. اما از طریق شک به پرسش و جستجو رهنمون می‌شویم و از راه پرسش و جستجو به حقیقت می‌رسیم. (۳۵) این اندیشه بدیع آبلار در مشهورترین کتاب وی به نام "چنین و نه چنین" مطرح شد.

کتاب چنین و نه چنین مشتمل است بر یکصد و پنجاه و هشت بیان یا تز، از جمله در بیان اینکه گناه پسند خداوند است و نیست. در بیان اینکه هیچ چیز تصادفی روی نمی‌دهد و می‌دهد. آبلار در زیر هر تز از قول نویسندگان صدر مسیحیت مطالبی آورده که برخی از آنها یک جنبه سؤال را قبول دارد و برخی جنبه دیگر را. این اندیشه بدیع، آبلار

را به گرفتاری انداخت اما همین اندیشه، بحث و جدال درباره تمامی اصول عقاید کلیسا پدید آورد و بیش از هر اندیشه دیگر به رستاخیز دانش یاری کرد. (۱۰) به عقیده او راه ایمان از سرزمین شک می گذشت. جای هیچ سخنی نیست که نیت آبلار از توسل به عقل و استدلال، به خاطر دین و ایمان و تایید و پشتیبانی از آن بود. وی یک بار نوشت که: اگر فیلسوف شدن معنایش طغیان علیه قدیس پولس است، نمی خواهد فیلسوف باشد، و اگر ارسطو بودن معنایش بریدن از عیسی است، نمی خواهد ارسطو باشد.

در آثار آنسلم، آبلار و دیگر معاصرانش که سنخ اندیشه و فکر آن دو را داشتند، مامی توانیم جان گرفتن معارضه میان عقل و دین را مشاهده کنیم. اما به محض آنکه آثار ارسطو و آثار شارحان او در دسترس مردم مغرب زمین قرار گرفت، فرآیند آشتی و مصالحه غربیان با آن آغاز شد و فلسفه افلاطونی رفته رفته جایگاه خود را از دست داد و رو به ضعف نهاد.

در این راستا، نخستین گام را رابرت گروستست (حدود ۱۱۶۸ - ۱۲۵۳ م.) برداشت و راجربیکن راه او را ادامه داد. او از قدیمی ترین کسانی است که به تدریس آثار ارسطو درباره حکمت طبیعی در اروپا پرداخته است. بیکن تلاش زیاد کرد تا ارزش علم و دانش درباره طبیعت را برای مسیحیت نشان دهد.

آلبرت کبیر و توماس آکویناس (حدود ۱۲۲۴ - ۱۲۷۴ م.) با احاطه و تسلط بیشتری درباره فلسفه ارسطویی نوشتند و فاش تر درباره ادعاهای او اظهار نظر کردند. آلبرت نخستین کسی در غرب و در جهان مسیحیت بود که تفسیر و تشریح جامعی بر فلسفه ارسطو نوشت. او با وجود آنکه بعضی آرای ارسطو را باطل می انگاشت و آنها را تصحیح یا طرد می کرد، اما به عمق اهمیت فلسفه ارسطویی پی برده بود. و لذا بر آن شد تا کل

آن را برای هم مسلکان دومینیکی خود تفسیر و تأویل کند. او در دیباچه تفسیر خود بر طبیعیات ارسطو، چنین بیان می‌کند: "غرض ما آن است، تا آنجا که می‌توانیم آن برادرانی را که جزء فرقه ما هستند خرسند سازیم. برادرانی که سال‌ها است از ما خواسته‌اند برای ایشان کتابی درباره طبیعیات بنویسیم که در آن شرح کاملی از علم طبیعی آمده باشد و نیز بتوانند از آن در درک و فهم درست کتاب‌های ارسطو بهره‌ور شوند." (۳۵)

آلبرت غیر از نوشتن تفسیری بر الهیات ارسطو، تفسیر و شرح‌هایی نیز بر همه کتاب‌های موجود ارسطو نوشت. برنامه آلبرت را در فهمیدن و ترویج کردن فلسفه ارسطو، با اذعان و احترام به سودمندی آن برای الهیات و دین، شاگرد وی توماس آکویناس ادامه داد. او امیدوار بود که مسئله عقل و دین را با تعریف دقیق رابطه میان علوم و الهیات مسیحی، حل کند. وی در مقابل کسانی که به فلسفه به عنوان اینکه مخالف دین و ایمان است نمی‌پرداختند، چنین استدلال می‌کرد که: "با آنکه نور طبیعی ذهن آدمی (فلسفه) بسنده نیست که آنچه را دین بر ما مکشوف ساخته است به ما بشناساند، با وجود این، آنچه دین از جانب خدا به ما آموخته، نمی‌تواند نقیض آنچه طبیعت به ما عطا کرده است، باشد. پس یا این یا آن باطل است و چون ما هر دو را از جانب خداوند داریم، پس خداوند علت خطای ما است و این غیر ممکن است." (۳۵)

اقدامات توماس آکویناس باعث شد که دین و عقل هر یک جایگاه خاصی پیدا کنند. او به ظرافت، الهیات مسیحی را با فلسفه ارسطویی آمیخت و از امتزاج آنها چیزی که می‌توان آن را فلسفه مسیحی ارسطو نامید، حاصل گردید. در این فرآیند بر توماس آکویناس لازم آمد که با مقابله و دست به گریبان شدن با آن عقاید ارسطویی که با تعالیم وحی مقدس و وحی الهی معارض به نظر می‌رسیدند و تصحیح آرای وی هر جا که به خطا رفته بود، ارسطو را مسیحی مآب و در همان حال،

مسیحیت را نیز ارسطویی کند و بخش‌های مهمی از مابعدالطبیعه و فلسفه طبیعی ارسطو را به الهیات مسیحی منتقل سازد. (۳۵)

به دنبال آشتی جهان مسیحیت با عقل‌گرایی و فلسفه ارسطویی، تحولات فکری در مغرب زمین نضج گرفت و به تدریج ایمان و اعتقاد به باورهای رایج و شایع و حتی خود طبیعیات و فلسفه ارسطویی نیز در هاله‌ای از ابهام و شک قرار گرفت. نقد اعتقادات و باورهای دینی شایع شد و در اوج خود باعث زایش نحله‌ای جدید با نام پروتستان گردید. طبیعیات ارسطو مورد آزمایشات تجربی قرار گرفت و آنچه ارسطو درباره فیزیک نوشته بود در بوته آزمایش واقع گردید و صحت و سقم خود را از دست داد. گالیله نظریه او در مورد سقوط اجسام را رد و نیوتن با فرضیه گرانش یا جاذبه، تمام باورهای او در مورد آسمان و حرکت را مردود اعلام کرد و این آغاز فیزیک جدید بود که در آن تمام باورهای ارسطو به عنوان تئوری و پیش فرض ملحوظ شده و مورد چالش قرار گرفت.

بسیاری از مورخان و اندیشمندان، آغاز رنسانس و انقلاب فرهنگی در اروپا را از قرن پانزدهم قلمداد می‌کنند، اما با توجه به تغییراتی که در اندیشه و باورهای مغرب زمین از قرن یازدهم شروع شد و با توجه به تعداد زیاد اندیشمندانی که در قرن‌های دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم ظاهر شدند و ما تعدادی از آنها را نام بردیم، به علاوه نضج مدارس در این قرون در اروپا، این قرون را نمی‌توان قرون وسطی و تاریک نام نهاد. در واقع جرقه رنسانس توسط این اندیشمندان و دانش‌آموزان آن مدارس زده شد و بنابر این ما آغاز رنسانس را از قرن یازدهم قلمداد می‌کنیم. همچنین تمدن مغرب زمین را حاصل آشتی و مصالحه فلسفه ارسطویی و جهان مسیحیت می‌دانیم، آشتی و مصالحه‌ای که توماس آکویناس در آن نقش فراوانی داشت.

فصل ۴

تمدن‌ها و آزادی بیان

در فصل‌های قبل گفتیم که غیر از گرایش به دیدگاه و جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و محسوس، ظهور تمدن بر عمود و اصل دیگری به نام آزادی، بخصوص آزادی بیان متکی است. حال می‌گوییم اگر آزادی بیان در مغرب زمین نهادینه نمی‌شد و اگر گالیله‌ها تحت فشار سازمان تفتیش عقاید مجبور می‌شدند تا عقاید و نظرات خود را پس بگیرند و یا تا ابد آبلارها تکفیر می‌شدند، هرگز علم و دانش در اروپا جان نمی‌گرفت و تمدن مغرب زمین به وجود نمی‌آمد. یا اگر غزالی از روز اول الکندی، فارابی و ابن سینا و سایر فلاسفه را تکفیر می‌کرد، هرگز تمدن اسلامی به وجود نمی‌آمد. رد و تکفیر فلاسفه توسط آگوستین نیز داستان مشابهی دارد. اکنون همانند اصل قبلی برای اثبات این ادعا به مستندات تاریخی هر یک از تمدن‌ها مراجعه نموده و آنها را مورد امعان نظر قرار می‌دهیم. در این بررسی تمدن‌ها را از دیدگاه ایجابی و سلبی در رابطه با اصل آزادی بخصوص آزادی بیان مورد نظر قرار خواهیم داد. به عبارت دیگر در این فصل، رابطه ظهور و انحطاط تمدن‌ها و آزادی را، از نظر تاریخی بررسی می‌کنیم.

آزادی بیان در یونان باستان و روم

رواج اندیشه‌های گوناگون و رنگارنگ در دوران یونان باستان و ظهور اندیشمندان متعدد در آن دوران، بهترین نشان وجود آزادی بیان در یونان باستان است. تالس (۶۴۰ - ۵۴۶ ق.م.)، آناکسیماندر (۵۴۷ ق.م. - ۶۱۰ ق.م.)، آناکسیمنس (۵۴۶ - ۶۴۰ ق.م.)، فیثاغورث (۵۸۰ - ۵۰۰ ق.م.)، هراکلیت (۴۷۵ - ۵۳۵ ق.م.)، پارمینادس (اوایل قرن پنجم میلادی)، امپدوکلس (۴۹۰ الی ۴۳۰ ق.م.)، آناکساگوراس (۵۰۰ - ۴۲۸ ق.م.)، لوسیوپس (قرن پنجم ق.م.)، دموکریت (۳۷۰ - ۴۶۰ ق.م.) سقراط، افلاطون، ارسطو و دیگران که عقاید متفاوت و گاه متضاد و مخالف داشتند و آنها را بدون هیچ گونه مشکلی بیان کرده اند (۳ و ۴۹)، بهترین نشان از وجود آزادی بیان در یونان آن دوران می‌باشد. اگرچه در این دوره سقراط به سبب گفتار و باورهای خویش به مرگ محکوم شد اما آنچه افلاطون از دفاعیات او ضبط کرده است، نشان می‌دهد که سخنان سقراط، مشابه سخنان و باورهای پیشینیان است که قبلاً ایراد شده‌اند و در ازمنه ماضی، دیوان سالاران و حاکمان را ملال خاطر نبوده است و آنها آزادانه این عقاید را بدون ایجاد مشکلی بیان داشته‌اند. از طرف دیگر تکرار اندیشه‌ها و باورهای سقراط بعد از مرگ او و توسط شاگردان او از جمله افلاطون، نشان از آزادی بیان در دوران بعد از او دارد. پس در یونان باستان اگر هم دوره ای از سانسور و تفتیش عقاید را بپذیریم، این دوره کوتاه بوده است.

در تمدن روم باستان نیز آزادی عقیده و بیان به خوبی به چشم می‌خورد. رومیان درس‌رزمین پهناور خود تمام پیروان مذاهب و نحله‌های گوناگون را آزاد گذاشته بودند و تنها درگیری و تزاخم بعد از ظهور مسیحیت و در رابطه با پیروان آن بود و دلیل آن نیز پیروی از آیین مسیحیت

نمود، بلکه عدم تکریم و احترام به امپراتور توسط پیروان آن آیین بود. گیبون درباره آزادی بیان و عقیده در دوران تمدن روم می‌نویسد: "مذاهب و ادیان گوناگون که بر سراسر جهان رومی حکم فرما بود، در نظر مردم همه به یکسان حق، در نظر فیلسوف همه به یکسان باطل، و از دیدگاه صاحب اختیاران همه به یکسان مفید شمرده می‌شد." با غالب شدن مسیحیت بر امپراتوری روم، به تدریج آزادی بیان و عقیده از بین رفت و متولیان و مقامات مسیحیت بر آن شدند که مردم را حتی به زور و اجبار هم که شده است به مسیحیت دعوت کنند. گیبون در این مورد به یکی از القاب کشیشان اشاره می‌کند که خود را "شبان" یعنی چوپان می‌نامند و سپس این گونه می‌نویسد: "اسقفان سده‌ی سوم میلادی زبان موعظت را مبدل به اوامر ساختند. هر یک از اسقفان در حوزه حکمرانی خویش از "گله" خود همان اطاعت محض را انتظار داشتند که گفتمی مومنان واقعا در عداد گوسفندانند و وجود "شبان" از تافته‌ای جداگانه بافته شده است."

گیبون هم چنین از رخت بستن آزادی بیان بعد از رسمی شدن مسیحیت در قرن چهارم سخن می‌گوید و این که، در آن دوران مسیحی کردن اجباری مردم مجاز بود، زیرا این را توفیق اجباری فرد و به اصطلاح نجات آنها از عذاب ابدی قلمداد می‌کردند. او می‌نویسد: "با پیروزی مسیحیت، فرقه‌هایی که از کلیسای کاتولیک بریده بودند، مورد پیگرد و آزار قرار گرفتند. کنستانتین معتقد بود که بدعت گذارانی که از سر گستاخی با عقاید وی سر ستیز داشتند و با فرمان‌های وی مخالف بودند، مرتکب مهم‌ترین و بزهکارانه‌ترین لجاجت‌ها می‌شدند و به کار بستن مجازات‌های شدید و در عین حال اعتدالی، ممکن بود آن افراد بدبخت را از خطر محکومیت ابدی برهاند و اشکال ندارد!"

گیبون می‌نویسد: "بعد از رسمی شدن آیین مسیحیت، آزادی عقیده در روم از بین رفت."
از آن چه دربارهٔ وضعیت آزادی بیان و عقیده در تمدن یونان و روم باستان گفته شد، به خوبی مشخص است که دوران تمدن با آزادی بیان ملازم بود و دوران انحطاط، تحدید آزادی بیان را ملازم داشت.

آزادی بیان و عقیده در تمدن اسلامی

آزادی بیان و عقیده در دوران تمدن اسلامی که ما اطلاعات بیشتری از آن در مقایسه با تمدن روم و یونان باستان داریم، بسیار پررنگ تر و شاخص تر از آن است که فقط در چند صفحه بگنجد. قرآن کتاب آسمانی مسلمانان، برای اثبات وحدانیت خداوند، دلایل و حجت‌هایی را ذکر می‌کند و سپس از همهٔ آنها بی‌حاجت‌ها را قبول ندارند می‌خواهد که دلایل و حجج خود را که مخالف دلایل و حجج خداوند است، بیان کنند. این بدان معنی است که خداوند نمی‌خواهد حتی جلوی آزادی بیان مخالفان توحید را بگیرد و آنها را به بحث و آزادی بیان دعوت می‌کند. زیرا هیچ دلیلی ندارد که خداوند مخالفین وحدانیت را به ارائهٔ دلیل دعوت کند و سپس از ارائهٔ آن جلوگیری نماید و ارائه دهندگان را به حبس و زندان و شکنجه یا اعدام و قتل محکوم سازد! این با هیچ منطق و عقل سلیمی سازگار نیست و مسلمانان اولیه نیز، جز در مواردی محدود که آن نیز از تعصب و جهل ناشی می‌شد، در این موارد واکنش تند نشان نداده‌اند و فقط به ارائهٔ دلیل و حجت در مقابل مخالفان پرداخته‌اند

در چند قرن اول هجرت که تمدن اسلامی ظاهر شد، پیروان و معتقدان به نحله‌ها و احزاب مختلف، آزادی بیان و عقیده بسیار زیادی داشتند و ظهور گروه‌های مختلف مانند معتزله، اشاعره، قدریه، عدلیه،

مرجعیه، زیدیه، خوارج، اسماعیلیه، هذیلیه، نظامیه، ظاهریه، صفاتیه، جهمییه و ده‌ها گروه و نحله دیگر که شهرستانی در کتاب الملل و نحل از آنها نام برده است، بیان و دلیلی قاطع برای اثبات این ادعا است.

شهرستانی می‌گوید: "از اوایل قرن سوم تا اواخر سده چهارم، آزادی افکار و آراء و عقاید در سرزمین‌های اسلامی حکومت داشت." (۲۳)

بررسی وضعیت قرن اول و دوم هجری نیز نشانگر همین حکومت است. سلوک و رفتار امام علی (ع) با خوارج که دشمنان خونی او بودند، بهترین مدرک در رابطه با آزادی بیان و عقیده و تساهل و تسامح در هنگام ریشه گرفتن تمدن اسلامی است. او حتی حقوق خوارج، این دشمنان سرسخت خود را، از بیت المال قطع نکرد، بلکه تا هنگامی که آنها دست به جنایت و خونریزی نیالوده بودند آنها را آزاد گذاشت. به نحوی که حتی آنها هنگامی که علی (ع) خلیفه بود در هنگام اقامه نماز می‌آمدند و مزاحم او می‌شدند. (۳۷) آیا تصور آزادی بیان و عقیده بیشتر از این ممکن است؟ خلیفه مسلمانان در حال ادای نماز باشد و مزاحمین را در بیان شعارهایشان علیه خود آزاد بگذارد. آری این رفتارها باعث رشد و توسعه اسلام در جهان و ظهور تمدن اسلامی شد.

سخنان خلیفه اول که بعد از بیعت مردم بیان کرد، نشان می‌دهد که او نیز آماده شنیدن سخنان مخالف بود. او بعد از این انتخاب و پس از حمد و ستایش خداوند، چنین گفت: "اما بعد ای مردم! مرا که بهتر از شما نیستم به کار شما گماشتند، اگر نیک بودم کمکم کنید و اگر بد کردم به راستی بازم آرید." (۲۶)

می‌گویند خلیفه دوم بعد از انتخاب شدن، مردم را در موافقت و مخالفت با آرای خود، آزاد گذاشت و در نخستین خطبه خود در حضور شورای مشورتی چنین گفت: "شما را جز برای این فرا نخوانده‌ام که درباره مسئولیتی که برای اداره امور به من سپرده‌اند با من شریک باشید.

من هم یکی از شما هستم و امروز شما کسانی هستید که بر این حقیقت گواهی می‌دهید. هر کس با من اختلاف نظر دارد آزاد است و هر کس با من موافقت دارد نیز آزاد است. من شما را به پیروی از خواست‌های خود مجبور نخواهم کرد.“ (۲۲)

ابوحنیفه که مذهب او در نیمهٔ دوم قرن دوم هجری به صورت مذهب رسمی و غالب در ممالک اسلامی در آمد، تعصب خاصی در مورد آزادی بیان داشت. او در مورد آزادی بیان چنان متعصب بود که زندانی کردن یا مجازات شخصی را که دربارهٔ حاکم قانونی یا حکومت عدل او، بد گفته است، جایز نمی‌شمرد، حتی اگر این شخص کار را به جایی برساند که خلیفه را دشنام دهد یا قصد کشتن او را داشته باشد. مگر وقتی که این شخص به نوبهٔ خود عزم شورش مسلحانه یا بر هم زدن صلح را داشته باشد. او این حکم را از واقعه ای که در خلافت علی (ع) رخ داده بود، استنباط می‌کرد. می‌گویند: پنج تن را به اتهام دشنام آشکار به او در کوچه‌های کوفه به پیشگاهش بردند. یکی از آنها به این نیز متهم بود که گفته است می‌خواهد علی (ع) را بکشد. علی (ع) فرمان داد که آنها را آزاد کنند. گفتند: اما آنها می‌خواستند تو را بکشند! علی (ع) در جواب پرسید: ولی آیا من می‌توانم کسی را به اتهام این که گفته است قصد دارد مرا بکشد، بکشم؟ افزودند: آنها تو را دشنام داده‌اند. علی (ع) گفت: اگر شما بخواهید می‌توانید آنها را دشنام دهید. (۲۲)

ابویوسف که شاگرد معروف ابوحنیفه بود در زمان هارون الرشید به مقام قاضی القضاتی منصوب شد. او انتقاد از فرمانروایان را حق مسلم مسلمانان می‌دانست و می‌گفت: ”این انتقاد به خیر و صلاح مردم و دولت است.“ او علیه خلفا رأی می‌داد و علی بن عیسی نخست وزیر هارون الرشید را که خود را بردهٔ خلیفه خوانده بود، شاهد نا موثق می‌خواند. وی می‌گفت: ”اگر در واقع او برده باشد، شهادت او پذیرفتنی

نیست و اگر برده نیست و خود را به چاپلوسی چنین می‌خواند، دروغزن است و باز هم اعتماد را نشاید.“ (۲۲)

برای درک و فهم جایگاه رفیع آزادی بیان و تساهل و تسامح در قرون اولیه اسلامی و دوران تمدن اسلامی که حتی در مخیله مسلمانان امروز نمی‌گنجد، بهتر است چند صفحه از کتاب ”پیرامون جمهوری اسلامی“ به قلم شهید مطهری را در اینجا نقل کنیم. او می‌نویسد: ”حتی بنی امیه، علی رغم این همه تبلیغاتی که بر علیه آنها می‌شود و بسیاری از آن تبلیغات درست است، اگر آنها را قیاس بکنیم با بسیاری از حکومت‌های دیگر که در جهان بودند، باز آنها بهتر بودند. مخصوصاً در دوره بنی عباس آزادی عقیده فراوان بود. این داستان را من در ”داستان راستان“ تحت عنوان توحید مفضل نقل کرده‌ام: مفضل ابن عمر که یکی از اصحاب امام صادق (ع) بود، رفت در مسجد مدینه نماز بخواند. خلوت بود. خودش می‌گوید: من بعد از نماز درباره پیغمبر و عظمت او فکر می‌کردم. در همان حال ابن ابی العوجاء که یکی از زنادقه بود، یعنی خدا را اصلاً قبول نداشت، آمد یک کناری نشست به طوری که مفضل فاصله زیادی با او نداشت. بعد یکی از هم فکرائش هم آمد کنار او نشست. شروع کردند با هم دیگر صحبت کردن. در بین صحبت‌ها یک دفعه ابن ابی العوجاء گفت: من هرچه فکر می‌کنم درباره عظمت این آدم که در اینجا مدفون شده، متحیرم! ببین چه کرده است! چگونه به گردن مردم افسار زده است! در پنج وقت صدای شهادت به پیامبری او بلند است. شروع کرد به کفر گفتن به خدا، پیغمبر، قیامت و ... مفضل آتش گرفت، نتوانست طاقت بیاورد. آمد نزد او و با عصبانیت گفت: ای دشمن خدا! در مسجد خدا چنین سخنانی می‌گویی؟! او پرسید: تو کیستی و از کدام نحله از نحله‌های مسلمین هستی؟ از اصحاب کلامی؟ از فلان فرقه هستی؟ بعد گفت اگر از اصحاب جعفر بن محمد هستی، ما

همین حرف‌ها و بالاتر از آن را در حضور خودش می‌گوییم، با کمال مهربانی همه حرف‌های ما را گوش می‌کند به طوری که ما گاهی پیش خودمان خیال می‌کنیم که تسلیم حرف ما شد و عن قریبا او هم حرف ما را قبول می‌کند. بعد با یک صعه صدری شروع می‌کند به جواب دادن، تمام حرف‌های ما را جواب می‌دهد. یک ذره از این عصبانیت‌هایی را که جناب عالی دارید او ندارد. ابدا عصبانی نمی‌شود. مفضل بلند می‌شود می‌رود خدمت امام صادق (ع) و می‌گوید یا بن رسول الله! من یک چنین گرفتاری پیدا کردم. حضرت تبسم می‌کند و می‌فرماید ناراحت نباش. اگر دلت می‌خواهد، فردا صبح بیا من یک سلسله درس توحیدی به تو می‌گویم که بعد از این اگر با این طبقه مواجه شدی بدانی چه جواب بدهی. کتاب توحید مفضل که امروزه در دست است مولود این جریان است.“ (۳۸)

مطهری در جای دیگری از این کتاب می‌گوید: ”ما یک کتاب داریم در احتجاج: احتجاج طبرسی. باید این احتجاجات را خواند. اینها مباحثاتی است که علمای ادیان دیگر و به طور کلی دانشمندان دیگر که بعضی از آنها دهری و مادی مسلک، بعضی یهودی، بعضی مسیحی، بعضی زردشتی، بعضی صائبی و حتی بعضی بت پرست بودند، با ائمه علیهم السلام داشته‌اند. اینها می‌آمدند نزد ائمه سؤال می‌کردند، جواب می‌شنیدند و می‌رفتند. کسی نمی‌گفت تو چه حق داری در دولت مقتدر اسلامی چنین حرفهایی بزنی. مخصوصا مباحثات و احتجاجات حضرت رضا(ع) که در متن کتاب تاریخ و حدیث مضبوط است، عجیب است. دولت هارون و دولت مأمون از مقتدرترین دولت‌هایی است که جهان به خودش دیده است. یعنی اینها اگر می‌خواستند جلوی آزادی عقیده را بگیرند به حد اعلی می‌توانستند و کسی جرئت مخالفت نداشت. هارون اجازه می‌داد متکلمین بیایند، در آن زمان هنوز فرقه‌های متکلمین توسعه

زیاد پیدا نکرده بود. فرقه‌های مختلف متکلمین اسلامی می‌آمدند، شروع می‌کردند به مباحثه کردن. به آنهایی که عقاید اعتزالی داشتند، آنهایی که عقاید اشعری داشتند و حتی آنهایی که شیعه بودند. با این که آنها دشمن درجه اول شیعه بودند مع ذلک به متکلمین شیعی کم و بیش اجازه می‌دادند که بیایند در این مجالس بحث‌های خودشان را مطرح بکنند. مأمون که داستانی است! با این که او از نظر سیاسی آدم سنی مسلکی بود و آدم متعصبی هم بود یعنی پایه سیاستش بر احترام شیخین و بر تسنن بود و می‌دانیم که در مسائل سیاسی چه قدر شیعه را اذیت می‌کرد و همین کافی است که امام رضا(ع) را شهید کرد، ولی همین آدم تا آنجا که به سیاستش برخورد نداشت در مسائل مذهبی آزادی می‌داد. خودش مباحثاتی دارد به نفع تشیع و علیه تسنن که یک قاضی ترک چند سال پیش کتابی نوشت به نام تشریح و محاکمه در تاریخ آل احمد. من وقتی آن کتاب را خواندم دیدم یکی از بهترین احتجاجات و مباحثاتی که به نفع شیعه شده است و استدلال شده بر امامت امیرالمؤمنین، همین مباحثه ای است که مأمون با اهل تسنن کرده است.“ (۳۸)

آنچه از تساهل و تسامح و روش و سلوک ائمه و مسلمانان قرون اولیه نقل شد حتی برای مسلمانان اندیشمند و روشنفکر و اصلاح طلب کنونی نیز بسیار سخت و دشوار است، چه رسد به مسلمانان متعصب و کوتاه بین. و مسلم است که حتی شنیدن این ماجراهای تاریخی نیز برای آنها، صعب و غیر قابل تحمل است.

محمدبن زکریای رازی (۲۵۱ - ۳۱۳ ه.ق.) که از اندیشمندان و متفکران اسلامی قلمداد می‌گردد دانشمندی بود که صرفاً به عقل استدلالی، اصالت قائل می‌شد و به چیزی جز عقل اعتقاد نداشت. او به خدا ایمان داشت و لیکن سایر باورها و اعتقادات مسلمانان را رد می‌کرد. (۲۱)

ابن سینا که از فلاسفه بزرگ اسلامی محسوب می‌شود و کتب او هنوز در حوزه‌های علمیه به عنوان کتاب‌های اصیل اسلامی تدریس می‌شود، نظرات عجیب و غریبی داشت که به هیچ عنوان نمی‌تواند مورد قبول علمای دینی امروز قرار گیرد، مثل این که بالاخره آتش جهنم خواهد فسرده. او اگر اکنون زنده می‌بود و همان اعمال خود را پی می‌گرفت، چندین بار شلاق خورده و بالاخره اعدام شده بود.

آنچه ذکر شد نمایی از آزادی بیان و تساهل و تسامحی بود که مسلمانان قرون اولیه اسلامی از خود نشان دادند و با این آداب و سلوک و رفتار و کردار، موجبات تکوین تمدن اسلامی را پدید آوردند.

اما با رشد تعصبات کورکورانه مذهبی که با رواج اشعری‌گری و افکار غزالی و به نام اصول‌گرایی و اصلاح و زدودن انحرافات از اسلام ظاهر شد، تساهل و تسامح و تحمل عقاید و باورهای دیگران و آزادی بیان، از جامعه اسلامی رخت بر بست و تحقیق و تفکر تعطیل شد و مرید و مراد بازی به راه افتاد. لذا تمدن اسلامی به افول گرایید و از بین رفت. در این دوره اندیشمندانی مانند ابن تیمیه (۶۶۶ الی ۷۲۸ ه.ق.) ظاهر شدند که اعلام کردند: "در اسلام جایی برای علم کلام و فلسفه وجود ندارد." (۲۲) و این گونه بود که تمدن اسلامی به قهقرا گرایید.

آزادی بیان و عقیده در تمدن غرب

چنانکه در فصل‌های قبلی ذکر شد توماس آکویناس جهان مسیحیت را با فلسفه ارسطویی که از مشخصات اصلی آن گرایش به جهان مادی و توجه به طبیعت دنیوی است، آشتی داد و باعث هبوط پیروان این آیین از جهان مُثُل و ایده افلاطونی به طبیعت و جهان محسوس گشت، جهانی که از قرن پنجم میلادی به بعد مسیحیان از آن گریخته و در دیرها و کنج‌های خلوت، ملجا گزیده بودند. همچنین ذکر شد که این

تغییر در جهان‌بینی و نگرش به هستی، نیاز اولیه همه تمدن‌ها است. اما آزادی بیان و تساهل و تسامح در مقابل باورها و عقاید مخالف نیز، از نیازهای ضروری برای رشد و اشتداد تمدن‌ها است.

بعد از قرن یازدهم در جهان مسیحیت انقلاب فکری عظیمی رخ داد. مردم به تدریج از کنج و عزلت دیرها و صومعه‌ها بیرون آمدند و به شهرها و درون اجتماع پای گذاردند. آنها از علم مکاشفه و شهودی فاصله گرفتند و به دانشگاه‌ها و مدارس پای گذاشتند و راه علوم محسوس و تجربی را برگزیدند. اما این تغییر روش و متد، آسان و بی‌دردسر نبود. با انتخاب علوم محسوس و عقلی و تجربی، بسیاری از عقاید و باورهای پیشین که ارباب کلیسا پایه‌های وجودی خود و مسیحیت را بر آن نهاده بودند به شدت زیر سؤال رفت و لرزید و تزلزل آغاز نمود. این بود که کلیسای کاتولیک در قرن سیزدهم، دستگاه تفتیش عقاید یا انگیزاسیون را به وجود آورد. این دستگاه موظف بود تا نواندیشان و نوباوران را پیدا نموده و جلو نشر اندیشه‌های جدید را بگیرد.

با تشکیل سازمان تفتیش عقاید، ارباب کلیسا دو راه در مقابل دارندگان فکر و اندیشه نو قرار دادند: یا آنها تفکر و اندیشه خود را رها نمایند و از آن توبه کنند و یا به طرز فجیعی شکنجه و سوزانده شوند. این بود که گالیه‌ها فرضیات خود را پس گرفتند و اندیشمندان بسیاری سوزانده شدند. اما با وجود شدت و حدتی که متولیان انگیزاسیون در مقابل اندیشه‌های نو نشان دادند، به تدریج در گوشه و کنار اروپا، قدرت این دستگاه رو به افول گذاشت و در آلمان و هلند و انگلستان و سویس و همچنین آمریکا، آزادی بیان ریشه دوانید و رشد کرد. اینها همان مناطقی هستند که انقلاب صنعتی ابتدا از آنجاها شروع شد. ناگفته مشخص است که اگر دستگاه انگیزاسیون تضعیف نمی‌شد و سرکوب

آزادی بیان و عقیده و نظر ادامه می‌یافت، جهان غرب نمی‌توانست پا جلوتر بگذارد و با اندیشه‌ها و فرضیات نیوتن، کپلر و داروین و صدها اندیشمند دیگر که گاهی بسیار بحث بر انگیزتر از نظریات و اندیشه‌های گالیله بود، آشتی کند. نظرات و اندیشه‌هایی که ریشه‌ها و پایه‌های تمدن غرب بر آنها استوار است.

داستان چگونگی نهادینه شدن آزادی بیان در مغرب زمین، در این مختصر نمی‌گنجد و به کتاب مجزای دیگری نیاز دارد و ما تنها اشاره ای به آن نموده و می‌گذریم.

تا قرن پانزدهم با وجود گرایش غرب به فلسفه طبیعت‌گرایانه، انقلاب فکری و تکنولوژیک چشم‌گیری در غرب اتفاق نیفتاده بود. در این قرن بحث آزادی بیان و اندیشه از موضوعات مهم و مورد بحث جامعه گردید و در این راه پروتستان‌ها یا اصلاح‌گران دینی آن دوران، نقش مهمی بازی کردند. پروتستان‌ها در قرن شانزدهم، روحانیان مسیحی را که پیرو کلیسای کاتولیک روم بودند و با برداشت خاص از مسیحیت و با استفاده از قدرت و نفوذ فکری در میان مردم، به تفتیش عقاید می‌پرداختند، خلع سلاح کردند و از بعضی جوامع اروپایی راندند. سپس اندیشمندانی همانند ولتر و جان لاک ظاهر شدند که آزادی بیان را در اروپا نهادینه نمودند و مسیر و راه تمدن را از لوث وجود سد و مانعی دیگر پاک نموده و پیراستند. بنابر این اروپا با سرعت زیاد رو به پیشرفت و ترقی نهاد و چون در بحث مربوط به نقد نظرات ماکس وبر، به آن اشاره رفته است در اینجا اطالۀ کلام نمی‌شود.

فصل ۵

علل ظهور و زوال تمدن از منظر اندیشمندان

در فصل‌های پیشین علل ظهور و انحطاط تمدن‌ها از منظر نویسندگان مورد بحث و بررسی قرار گرفت و با استفاده از مستندات تاریخی علل پیدایش و افول تمدن‌ها توضیح داده شد و تبیین گردید. اما این بحث و بررسی بدون بررسی و تحلیل نقطه نظرات سایر اندیشمندان و متفکران ناقص می‌نماید. لذا این فصل به این موضوع اختصاص می‌یابد تا این نقص برطرف شود.

درباره علل ظهور و انحطاط تمدن‌ها، نظرات متفاوت بیان کرده‌اند. بعضی از این اندیشمندان نظر خود را تنها درباره یک تمدن بیان کرده‌اند، بعضی از آنها کلی سخن گفته‌اند و اظهار نظر بعضی دیگر غیر مستقیم و مبهم بوده است. از مهمترین این اندیشمندان می‌توان ماکس وبر، مالک بن‌نبی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، طه حسین، سید قطب و علی شریعتی را نام برد که ما، به اجمال نظرات آنها را بررسی می‌کنیم.

ماکس وبر و تمدن

ماکس وبر (۱۸۶۴ الی ۱۹۲۰ م.) جامعه شناس مشهور قرن بیستم در کتاب معروف خود، "اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری" تمدن مغرب زمین را کاپیتالیسم یا سرمایه داری نامیده و آن را حاصل تغییر و تحولات فرهنگی در آن دیار می‌داند. او در مطالعات و بررسی‌های خود به این نتیجه می‌رسد که در مناطقی از اروپا و آمریکا که پروتستانیسیم و به خصوص شاخه ای از آن به نام کالونیسیم رواج یافته است، رشد سرمایه داری و به اصطلاح تمدن، نسبت به مناطقی که مذهب کاتولیک رواج داشت، زودتر و بیشتر اتفاق افتاده است. او در مورد کاتولیک‌هایی که در آلمان زندگی می‌کردند و نسبت به پروتستان‌ها در اقلیت بودند شاخصه‌هایی غیر معمول ذکر می‌کند.

او می‌نویسد: "سهم ناچیز کاتولیک‌ها در زندگی اقتصادی جدید آلمان از این جهت تعجب برانگیز است که خلاف تجربه‌ی امروزی است. اقلیت‌های ملی یا مذهبی که نسبت به یک گروه حاکم در موقعیت محکوم قرار می‌گیرند به دلیل برکناری داوطلبانه یا غیر داوطلبانه از مواضع نفوذ سیاسی، معمولاً با نیروی عجیبی به سوی فعالیت اقتصادی کشیده می‌شوند و مستعدترین افراد در میان آنها می‌کوشند بلند پروازی خود را که در خدمت دولت هیچ کاربردی نمی‌یابد، در زمینه اقتصادی ارضا کنند. این امر بدون شک در مورد لهستانی‌های مقیم روسیه و پروس شرقی که از پیشرفت اقتصادی سریعتری برخوردار شدند، بر خلاف لهستانی‌های گالیسی که از موقعیت غالب (سیاسی) برخوردار بودند، صادق بوده است. همین امر اندکی قبل از آن در مورد هوگونوت‌های فرانسه در حکومت لوئی چهاردهم، ناسازگاران و کویکرها در انگلستان و بالاخره به همان اندازه در مورد یهودیان از دو هزار سال پیش تا کنون صادق بوده است. اما کاتولیک‌های آلمان هیچ اثر، یا حداقل هیچ اثر

چشمگیری از این پدیده نشان نمی دهند و در گذشته نیز، هنگامی که کاتولیک‌ها در هلند و انگلستان مورد آزار و تعقیب بودند یا وجود آنها صرفاً تحمل می شد، برخلاف پروتستان‌ها به هیچ گونه پیشرفت اقتصادی چشم گیری دست نیافتند. به علاوه این حقیقتی است که پروتستان‌ها (بخصوص برخی شاخه‌های آن) چه در موضع حاکم، چه در موضع محکوم، چه در مقام اکثریت و چه در مقام اقلیت، چنان گرایش خاصی به عقل گرایی اقتصادی از خود نشان داده‌اند که کاتولیک‌ها در مواضع مشابه، هرگز تا آن حد از خود نشان نداده‌اند. بنابراین، دلیل تفاوت این رفتار را باید در خصلت ذاتی و پایدار عقاید مذهبی و نه صرفاً در اوضاع و احوال ظاهری و گذرای تاریخی - سیاسی آنها جست‌وجو کرد.

و بر ظهور این مشخصه در میان کاتولیک‌ها به علت خصلت دنیاگریزی آنها را، عوامانه قلمداد کرده و آن را رد می کند. اومی گوید: "با برداشتی سطحی و با اتکا به برخی تصورات جدید، می توان خصلت "تارک دنیایی" و ریاضت کشانه کاتولیسم را، که حاکی از آرمانی والاتر است، علت بی اعتنایی معتقدان این طریقت به نعم دنیوی دانست. این تبیین امروزه عملاً با الگوی قضاوت عامیانه هر دو مذهب مطابقت می کند. پروتستان‌ها از این برداشت برای انتقاد از آرمان‌های ریاضت کشانه (واقعی یا فرضی) سلوک کاتولیکی استفاده می کنند و کاتولیک‌ها با محکوم کردن "مادی گرایی" که نتیجه دنیوی شدن همه شئون زندگی توسط پروتستان‌ها است، به مقابله بر می خیزند."

او می افزاید: "با تصورات مبهمی که ذکر شد، نمی توان راه به جایی برد. زیرا این تصورات با این شکل کلی حتی با داده‌های امروزی هم، چندان مطابقت نمی کنند تا چه رسد به داده‌های گذشته."

و بر می گوید: "امروز اقشار تحتانی کاتولیک‌های فرانسه، علاقه شدید خود را به زندگی و اقشار فوقانی آنها، خصومت مستقیم خود را

با مذهب نشان می‌دهند، درست همانطور که پروتستان‌های آلمان امروزه جذب زندگی اقتصادی دنیوی شده و اقشار فوقانی آنها نیز بی‌تفاوتی شدیدی نسبت به مذهب بروز می‌دهند.

او اضافه می‌کند: «امروزه هیچگونه رابطه‌ای میان باورهای مذهبی و سلوک زندگی به چشم نمی‌خورد و اگر چنین رابطه‌ای وجود داشته باشد، لاقلاً در آلمان، غالباً رابطه‌ای منفی است.»

وبر در نهایت اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که علت خصیصه‌گرایی به سرمایه‌داری در میان پروتستان‌ها، تغییر در تفسیر و برداشت آنها از کتاب مقدس است. آنها با این تغییر در تفاسیر، برای خود در زندگی دنیوی رسالتی قائل شدند که کاتولیک‌ها فاقد آن بودند. و این رسالت باعث رواج کاپیتالیسم در جوامع پروتستان شد.

او می‌گوید: «ایجاد اصلاحات خاص و برداشت خاص از آیات کتاب مقدس، مثل Calling به معنای رسالت انسان در زندگی و حوزه مشخص کار فرد، قبل از لوتر وجود نداشت و تنها تالر از عرفای آلمان، با این مفهوم آن را استفاده کرده بود که تأثیر زیادی بر لوتر دارد. همانند معنای این واژه اندیشه آن هم جدید و محصول نهضت اصلاح کلیسا است و این مطلب عموماً مورد قبول می‌باشد. بدون شک اشاراتی به مثبت شمردن فعالیت‌های روزمره دنیوی که در مفهوم *beruf* مستتر است قبلاً در قرون وسطا و حتی عهد باستان (هلنیسم متاخر) وجود داشته است. اما دست کم یک چیز بی‌تردید جدید بود، تلقی انجام تکلیف در مشاغل دنیوی به مثابه عالی‌ترین مضمونی که فعالیت اخلاقی فرد به طور کلی می‌تواند به خود بگیرد. همین تلقی بود که ناگزیر بر فعالیت دنیوی روزمره معنایی مذهبی بخشید و مفهوم *beruf* را نخستین بار بدین معنا خلق کرد. در این برداشت زندگی خدا پسندانه نه با فراتر رفتن از اخلاقیات دنیوی و توسل به ریاضت کشی زاهدانه، بلکه فقط با

انجام وظایف دنیوی که جایگاه هر فرد در زندگی برای وی مقرر کرده است میسر می‌باشد و این همان تکلیف، beruf است.

لوتر بر این تکیه داشت که انجام وظایف دنیوی در هر شرایطی، یگانه طریق زندگی خدا پسندانه است و این طریق، تنها طریق مرضی خدا است و از این رو همه مشاغل مشروع، در نظر خداوند از ارزش مطلقا یکسانی برخوردارند. تردیدی نیست که توجیه اخلاقی زندگی شغلی دنیوی، یکی از مهمترین نتایج نهضت اصلاح کلیسا و بخصوص شخص لوتر است و تقریبا همگان در این باب اتفاق نظر دارند. نتیجه نهضت اصلاح کلیسا این بود که در قیاس با رویکرد کاتولیکی، تاکید اخلاقی بر کار سازمان یافته دنیوی و اباحه مذهبی آن به شدت افزایش یافت. در دیدگاه لوتر، رهبانان کاتولیک که دست از جهان شسته بودند "کارگزاران شیطان" محسوب می‌شدند.

و بر در ادامه، ظهور کالونیسم را مایه دوام و عینیت بخشیدن به افکار لوتر معرفی می‌کند و می‌گوید: "گرچه نهضت اصلاح کلیسا بدون تکامل مذهبی شخص لوتر غیر ممکن بود و از نظر معنوی تحت تاثیر شخصیت وی قرار داشت، ولی بدون کالونیسم دستاورد لوتر نمی‌توانست از دوام و عینیت برخوردار گردد."

و بر علت ظهور سرمایه داری یا تمدن غرب را در تفسیر و برداشت از کتاب مقدس توسط پروتستان‌ها می‌داند و چند مثال از این تغییرات را ذکر می‌کند که باعث شده‌اند پروتستان‌ها در مقابل حیات در جهان ملموس و محسوس، احساس تکلیف و مسئولیت کنند. به نظر و بر آنها با این گونه تفاسیر برای خود رسالتی الهی در این جهان قائل شدند، رسالت و تکلیفی که آنها را مجبور به تلاش و فعالیت نمود و این رسالت و تکلیف باعث پیشرفت و ترقی گردید. (۴۱)

آنچه و بر در مورد علل ظهور سرمایه داری و تمدن غرب بیان داشته

است قسمتی از حقیقت است، اما همه آن نیست. در واقع تکریم امور دنیوی که وبر آن را به پروتستانیسم و تغییر در تفسیر و برداشت از کتاب مقدس توسط آنها نسبت می‌دهد با نفوذ فلسفه ارسطویی در غرب و از حدود قرن یازدهم شروع شده بود که قبلاً به تفصیل بیان شد. فلسفه ارسطویی جهان و امور دنیوی را با ارزش و اعتبار می‌شمارد. بنابراین از همان اوان دانشمندانی مانند راجریکن و ادلارد که درباره جهان و طبیعت مطالعه می‌کردند قد علم کردند. مارتین لوتر خود حاصل جریان‌های فکری عقل‌گرا و حسگرای پیش از زمان خود بود. او با توماس آکویناس که مفسر فلسفه ارسطویی بود آشنایی کامل داشت و آنچه که به عنوان ایراد و اشکال بر کلیسای کاتولیک وارد کرد حاصل این عقل‌گرایی و حسگرایی بود. بسیاری از آنچه لوتر بر کلیسای کاتولیک اشکال گرفته بود، توسط افرادی مانند آراسموس هلندی و دین کولت به صورت پراکنده قبل از او مطرح شده بودند (۳۴).

مقوله دیگری که وبر در رابطه با سرزمین‌های معتقد به پروتستانیسم و کالونیسم از یاد برده است دموکراسی و آزادی بیان است. واقعیت این است که با وجود سرکوب ابتدائی آزادی بیان توسط کالون، بعد از آن که در ژنو به قدرت رسید، سرزمین‌های کالونیستی به مهد دموکراسی و آزادی بیان تبدیل شد و بسیاری از اندیشمندان به آن سرزمین‌ها پناهنده شدند و افکار و اندیشه‌های خود را در آنجا منتشر کردند و این در زمانی بود که هنوز کلیسای کاتولیک در سرزمین‌های خود، دست از تفتیش عقاید نشسته بود.

تسوايگ این دگرگونی در سرزمین‌های کالونی را این گونه بیان می‌کند: "... چنین است که در یک دگرديسی شگفت، درست از نظام کالونی که با خشونت بی‌پایان در پی محدود کردن آزادی‌های فردی بود، فکر آزادی سیاسی زاییده می‌شود و سر بلند می‌کند و نخستین

سرزمین‌هایی که از کالونیسیم اثر پذیرفته بودند چون هلند، انگلستان، کرامول و ایالات متحده آمریکا، مشتاقانه به نظریه حکومتی آزاد منشانه و مردم سالارانه روی می‌برند و به آن میدان می‌دهند و هم از آن روحیه سخت گیرانه پاکدینی است که یکی از مهمترین اسناد دوران جدید، یعنی بیانیه استقلال آمریکا نشأت می‌گیرد که آن نیز به نوبه خود بر اعلامیه حقوق بشر در فرانسه اثر نمایان می‌گذارد و اندیشه برانگیزتر از همه این که درست در همان سرزمین‌ها که بی‌مدارایی می‌بایستی شدید تر از هر جای دیگر سایه افکن شده باشد، در نهایت شگفتی، نخستین آزاد شهرهای اروپایی بر پا می‌شوند. بدین سان قطب‌های مخالف به هم می‌رسد. درست در همان جا که قانون روان، مذهب کالون است، آرمان کاستلیو (از مخالفان سرسخت کالون) واقعیت می‌یابد. ولتر، "دشمن خدا" و ضد مسیح مجسم زمانه خویش، درست به همان ژنوی می‌گریزد و پناه می‌برد که روزگاری کالون، سروه (از مخالفان سرسخت کالون) را به سبب دوگانگی اندیشه هایشان، آنجا در آتش افکنده بود. و عجب که جانشین کالون و موعظه گران کلیساهای او، همگی برای گفتگوهای فلسفی دوستانه، به دیدار آن مذهب ستیز خدانشناس می‌روند و در هلند نیز، دکارت و اسپینوزا که در هیچ جای جهان آرامش نیافته‌اند، آثاری می‌آفرینند که اندیشه بشری را از همه بندهای کلیسا و سنت‌رهای می‌بخشد. همه آنانی که در سرزمین‌های دیگر جانشان به دلایل ایمانی و اعتقادی در خطر است به زیر سایه این سخت‌گیرترین و جدی‌ترین مکتب الهی پناه می‌بردند." (۱۲)

آری، رواج دموکراسی و آزادی بیان از مهمترین عوامل ظهور سرمایه‌داری و تمدن غرب در سرزمین‌های با آیین کالونیستی است که وبر توجهی به آن نمی‌نماید. مسلماً اگر تفتیش عقاید در سرزمین‌های کالونیستی همانند سرزمین‌های مربوط به کلیسای کاتولیک وجود

می‌داشت و گالیله‌ها مجبور به پس‌گرفتن نظرات خود می‌شدند، این وضعیت به این سادگی‌ها حادث نمی‌شد. پس نظریهٔ وبر دو اشکال اساسی دارد: اول اینکه تکوین احساس تکلیف در مقابل جهان و حیات دنیوی در مغرب زمین را از زمان ظهور آیین پروتستان و اصلاح دینی قلمداد می‌کند که صحیح نیست و به دوران ورود فلسفهٔ ارسطویی به اروپا یعنی قرن یازدهم و دوازدهم و سیزدهم بر می‌گردد. دوم اینکه نقش آزادی بیان در ظهور تمدن غربی را نادیده می‌گیرد. در حالیکه بیشترین نقشی که پروتستان‌یسم در تمدن غربی ایفا کرد مربوط به همین آزادی بیان است. پروتستان‌یسم غرب را از قید و بند کلیسای کاتولیک و تقلید کورکورانه رها کرد و اندیشه و تفکر را از زندان درون و برون رها کرد. همان زندان درون که سارتر در نمایشنامهٔ «بدون خروجی» به زیبایی به تصویر می‌کشد. داستان آن سه نفر که باهم در یک اتاق زندگی می‌کنند و همیشه در ترس از همدیگرند و چنین می‌انگارند که آن دو دیگر در صدد حمله و بلع او هستند. درب اتاق باز است اما آنها به فکر فرار از این جهنم نمی‌افتند. (۵۰)

مالک بن نبی و تمدن

مالک بن نبی یکی از روشنفکران و اندیشمندان بزرگ اسلامی قرن بیستم است که متأسفانه زیاد شناخته شده نیست. مالک در سال ۱۹۰۵ در الجزایر متولد شد. او آموزش متوسطه و ابتدایی را در الجزایر گذراند و سپس برای دریافت درجهٔ لیسانس علوم در رشتهٔ مهندسی الکترونیک در سال ۱۹۳۵ به پاریس رفت. اما او به جای کار کردن در رشتهٔ آموزشی خود، بقیهٔ عمرش را صرف نوشتن و سخنرانی دربارهٔ مسئلهٔ توسعه نیافتگی در جهان سوم کرد. او در سال ۱۹۶۳ م. و در نخستین حکومت برقرار شده پس از اعلام استقلال الجزایر از فرانسه، به عنوان

وزیر آموزش عالی منصوب شد. بن نبی در ۱۹۶۷ از پست خود استعفا داد و چند سال آخر عمرش را صرف نوشتن و سخنرانی نمود. او در ۱۹۷۳ در الجزایر درگذشت.

بن نبی چنین استدلال می‌کرد که عقب ماندگی جوامع مسلمان دو جنبه دارد. یکی جنبه خارجی است که با تلاش کشورهای صنعتی برای تحت سلطه نگهداشتن کشورهای جهان سوم و غارت منابع آن ارتباط دارد. دیگری جنبه داخلی است که به زوال تاریخی فرهنگ مسلمانان مربوط می‌شود. او تاکید می‌کرد که جنبه‌های داخلی مسئله در عقب ننگه داشتن جامعه اسلامی و جلوگیری از پیشرفت آن اهمیت بسیار بیشتری دارد. او مدعی بود: اگرچه استعمار اروپایی در گذشته زوال و انحطاط مسلمانان را تسریع کرده و همچنان سرسختانه فعال است تا رنسانس اسلامی را به تاخیر بیاورد، ولی در تحلیل نهایی، استعمار تنها نشانه‌ای از بیماری مبتلا به جامعه اسلامی است و نه خود بیماری. بیماری واقعی بیشتر حساسیت جوامع مسلمان نسبت به استعمار است. یعنی اگر فرهنگ مسلمان قادر به ایجاد نوعی از جامعه بود که بتواند از نظر اقتصادی و تکنولوژیکی در موقعیتی برابر با قدرت‌های غربی بایستد و نیز قادر به فراخوانی ارتشی بود که بتواند تجاوز اروپاییان را دفع نماید، در آن صورت استعمار آنان ممکن نمی‌بود. سلطه اروپا بر جهان اسلام، پیامد انحطاط فرهنگی جهان اسلام بوده و بنابر این، تنها زمانی پایان می‌یابد که شرایط داخلی، که اجازه می‌دهد این شکل از روابط وجود داشته باشد، از بین برود.

بن نبی تاکید می‌ورزد که مسئله محوری جامعه اسلامی واقعا این نیست که آیا این جامعه ثروت یا توانایی مادی تامین نیازهای مردمش را دارد یا نه. بلکه، مسئله عمده این است که این جامعه فاقد مهارت‌های فکری و آموزشی و تجربه عملی برای برخورد با چالش‌های اقتصادی،

اجتماعی و سیاسی رویاروی او، و نیز فاقد توانایی تبدیل راه حل‌های نظری به اقدامات عملی می‌باشد. این فقدان کارایی از جانب افراد عضو جامعه است که در پس رخوت و رکود آشکار مردم عرب - مسلمان عمل می‌کند. بنابراین مسئله توسعه را می‌توان به مسئله یافتن و ایجاد شرایط فرهنگی - اجتماعی تسریع کننده ظهور شخصیت عربی "کارا و مؤثر" هدایت گر دگرگونی، و تبدیل جامعه از جامعه ای عقب مانده به جامعه ای پیشرفته، تنزل داد.

بن نبی روشنفکران عرب را متهم می‌کند که به جای تمرکز کردن روی وظیفه ایجاد آن شرایط داخلی تسریع کننده تجدید حیات فرهنگی و لذا منتهی شونده به ترقی اجتماعی واقعی، مشغول جنگ لفظی علیه استعمار بوده و خارجیان را برای عقب ماندگی اعراب ملامت و سرزنش، و قدرت‌های استعماری را به خاطر مقاصد بد و نامیمونشان نسبت به منطقه، محکوم می‌کنند. به علاوه، اعراب از زمانی که با دعوت سید جمال‌الدین اسدآبادی بیدار شدند، به طوری بی‌هدف، حیرت زده مانده‌اند و نتوانستند یک طرح و برنامه به خوبی تنظیم شده، که بتواند تلاش‌های آنان را هدایت کند، توسعه دهند، یا طرح و پروژه ای تمدنی، با اهداف به خوبی تعیین شده را آغاز نمایند. در نتیجه، در طول بیش از یک قرن، اعراب و مسلمانان هیچ گونه پیشرفتی نداشته‌اند، در حالی که ژاپنی‌ها، از همان دهه اول قرن بیستم به صورت رقبای قدرت‌های غربی در آمدند، با وجود آنکه تلاش‌های مسلمانان برای نو سازی تاریخ، چند دهه جلوتر از نو سازی ژاپنی‌ها بوده است. پس چرا ژاپنی‌ها توانسته‌اند در مدت کمتر از نیم قرن جامعه شان را نو سازی کنند، ولی اعراب در مدت بیش از یک قرن نتوانستند چنین کنند؟ پاسخ بن نبی این بود که در حالی که مسلمانان مشغول خرید کالاهای جدید از غرب بودند و تولیدات مدرن را انباشت می‌کردند، ژاپنی‌ها مشغول ساختن

جامعه‌ای مدرن و به دست آوردن مؤلفه‌های داخلی‌ای که تولید کالاهای جدید توسط خودشان را تسهیل و ممکن می‌ساخت، بودند. او می‌گفت: "به توسعه واقعی نه با به دست آوردن تولیدات مدرن، بلکه با بالا آوردن جامعه اسلامی به سطح تمدن جدید، می‌توان نایل آمد. منظور این است که مسلمانان می‌بایست انباشت کردن محصولات جدید را متوقف کرده و شروع به بنای یک تمدن نمایند. چون در حالی که روند انباشت کردن کالا ممکن است به یک جامعه عقب مانده احساس و تظاهر مدرنیته را بدهد و به آن اجازه بهره برداری از ثمرات جامعه صنعتی مدرن را طی مدت زمان کوتاهی تقدیم کند، اما این انباشت کردن در دراز مدت یک سرمایه گذاری زیان بخش است. چون هیچ جامعه توسعه نیافته‌ای قادر به ادامه نا محدود خرید کالا نیست. و به زودی منابع ملی در پروژه توهم‌آمیز خرید تمدن حاضر و آماده، به خودی خود پایان می‌پذیرد. اما روند انباشت کالا به دلیل اساسی تری، یک سرمایه گذاری زیان بخش است، چون این قضیه مبتنی بر این سفسطه است که به دست آوردن ثمرات یک تمدن، مردم کشوری را قادر به کسب خود آن تمدن می‌سازد، و اینکه معلول‌ها، قدرت ایجاد علت هایشان را دارند.

بنابراین مسلمانان برای ایجاد ترقی واقعی، نیاز به تفسیر و انتقال تمرکزشان از روند انباشت محصول تمدن جدید، به روند تولید کالاهای جدید به دست خودشان دارند. به بیانی مشخص تر جامعه عرب نیاز به کسب مؤلفه‌های تمدن و ایجاد شرایط تسهیل کننده توسعه این مؤلفه‌ها دارد.

به باور بن نبی رنسانس اسلامی زمانی آغاز می‌شود که شخصیت مسلمانان از آن موانع و یوغ‌های اسارتی که فرد عادی را از تبدیل به شخصیت مؤثر و کارا باز می‌دارد، آزاد شده باشد، بنابر این رنسانس

اسلامی منوط به فرآیند از نوزایی فرهنگی است. یعنی میراث اسلامی باید از آن ایده‌ها، آراء و ارزشهایی که مسلمانان را به عقب رانده و او را از توسعه آن عناصر روانشناختی که منجر به زندگی کارا و ثمربخش می‌شود باز می‌دارد، تصفیه و پالایش گردد. بنا به گفته بن نبی، فرآیند نوزایی فرهنگی، فرآیندی دو گانه است و دو مجموعه از فعالیت‌های مرتبط باهم را دربر می‌گیرد. نخستین مجموعه از فعالیت‌ها، تخریبی است و به حاشیه راندن ارزش‌ها و آرای مانع و مزاحم را در نظر دارد تا بی‌پایگی و انحراف و گمراهی آنان را بر همگان آشکار و برملا سازد، به عنوان نخستین گام به سوی رد و انکار و حذف و محو نهایی آنان از بافت فرهنگی جامعه. او یادآور می‌شود که این مرحله از نوزایی فرهنگی در تاریخ تمدن غربی در کارهای متفکران برجسته ای همچون توماس آکویناس، که عمرش را صرف پروژه تصفیه و پالایش فرهنگ غربی از عناصر آگوستینی و ابن سینایی نمود، مشهود است. مرحله دوم در فرآیند تجدید فرهنگی عمدتاً فعالیت‌های سازنده و ابتکاری را دربر می‌گیرد که به موجب آن، افکار و اعمال، نظام مند می‌شوند تا حداکثر بهره برداری از منابع انسانی و طبیعی تضمین گردد. به ادعای بن نبی این مرحله در فرهنگ غربی در تفکرات نوآورانه دکارتی تجلی یافته بود. (۲۴)

بن نبی از بزرگترین اندیشمندان و متفکران مسلمان قرن بیستم است، متفکری که علت بیماری عقب ماندگی و عدم توسعه کشورهای اسلامی و مسلمان را بهتر از همه تشخیص داده بود. او با مطالعات عمیقی که داشت بیشتر از همه درد را می‌شناخت و با توجه به این شناخت، به درمان این بیماری و درد، بیش از همه نزدیک شده بود. او جهان اسلام را نیازمند یک توماس آکویناس می‌دانست. کسی که جهان‌بینی مسلمانان را از فلسفه افلاطونی پاک گرداند. اکویناس همان است که جهان مسیحیت را با فلسفه ارسطویی آشتی داد و آن را از

اغلب افکار و اندیشه‌های افلاطونی آگوستین و افکار و اندیشه‌های افلاطونی ابن سینا تصفیه کرد. البته ذکر این نکته در اینجا لازم است که بسیاری از افکار و اندیشه‌های ابن سینا، ارسطویی بوده است و آکویناس، ابن سینا را با لقب استاد یاد می‌کرد. در این باره یحیی مهدوی می‌نویسد: "مطابق نوشته جرح قنواتی، در کتب و رسائل طماس آکوئینی (توماس آکویناس)، ۴۵۰ بار نام ابن سینا برده شده است. البته آکویناس نظر بوعلی را در همه موارد برای تایید رای خود نیاورده و یا نپذیرفته است. اما همیشه جانب احترام شیخ الرئیس را نگاه داشته و همواره نسبت به آن که با عنوان استاد خوانده اش، شرط ادب به جای آورده و آنجا که از وی تبعیت نکرده، گفته است: "در این باب نباید از ابن سینا پیروی کرد." یا "ابن سینا به ناصواب این عقیده ارسطو را رد کرده" و یا "اینجا ابن سینا به اشتباه افتاده." اما در نوشته‌های او نسبت به ابن رشد که امین اقوال ارسطو شناخته شده بود، الفاظ درشت و تحقیرآمیز دیده می‌شود. نظیر اینکه "نه شارح بلکه مفسد است." (۳۹)

بن نبی به حق دریافته بود که جهان اسلام نیازمند دکارتی دیگر است تا در همه باورها و اعتقادات مسلمانان تشکیک کند و شک برانگیزد تا آنچه را که به نام اسلام در ذهن و اندیشه و باور مسلمانان رسوخ کرده است، از این خانه بتکاند و برون ریزد.

با اینکه بن نبی درد عقب ماندگی مسلمانان را خوب تشخیص داده بود، با این همه او در نسخه پیچی برای این درد، ساده اندیش و سطحی بود و به آن چه خود در شرح بیماری گفته بود توجه کافی نداشت! او فکر می‌کرد که می‌توان مسلمانان را مانند ژاپنی‌ها قبل از آنکه رنسانس فرهنگی و اعتقادی در بین آنان رخ دهد به دنبال کسب دانش و تکنولوژی فرستاد. آیا کسی را که جهان و هرچه در آن است را هیچ در هیچ می‌شمارد، می‌توان بدون تغییر جهان‌بینی و رنسانس درونی به دنبال

کسب دانش و تکنولوژی دنیوی فرستاد؟ آیا فرهنگی که پول و سرمایه را چرک دست می‌شمارد، می‌تواند مبلغ سرمایه داری باشد و قوانین درست برای سرمایه داری و کاپیتالیسم وضع کند؟ مسلماً پاسخ هر دو سؤال منفی است.

موضوع پیشرفت ژاپن از مثالهای تکراری است که بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام بر آن تکیه کرده‌اند، اما دقت و ظرافت کافی در مطالعه آن مبذول نداشته‌اند. اگر ژاپنی‌ها پیشرفت کرده‌اند و به جهان متمدن پیوسته‌اند باید دلایل اصلی و اساسی آن را جستجو کرد و در این جستجو باید به مولفه‌های تمدن نظر خاص مبذول داشت. همچنان که گفته شد دو مؤلفه برای تمدن و پیشرفت مورد نیاز است:

اول داشتن جهان‌بینی طبیعت‌گرا و دوم داشتن آزادی، بخصوص آزادی بیان. اگرچه هم آیین شینتو و هم آیین بودایی در ژاپن رایجند و مردم مراسم مربوط به هر دوی آنها را اجرا می‌کنند، با اینهمه ژاپنی‌ها مردم مذهبی نیستند و تمام این سنت‌ها و مراسم، نمادین و ظاهری است. از طرف دیگر جهان‌بینی ژاپنی‌ها نشأت گرفته از آیین شینتو می‌باشد. آیین شینتو، آیین پرستش و تکریم طبیعت است و چون برای کسب تمدن، داشتن جهان‌بینی طبیعت‌گرا و تکریم جهان هستی از مولفه‌های ضروری است، پس مولفه اول در آن دیار تامین بود. با این همه، این مولفه در چین و هندوستان که از کشورهای همسایه و مجاور ژاپن است، تامین نبود. لذا در آن مناطق و کشورها تمدن ایجاد نشد. جهان‌بینی آیین بودایی و آیین هندو که در شرق دور بر مردم تسلط دارد به دنبال آن است که انسان را از دست جهان هستی که او با تناسخ و زایش‌های دوباره اسیر آن شده است رهایی دهد. به عبارت دیگر این جهان‌بینی صوفیانه و طبیعت‌گریز است. (۳۱، ۵۱) لذا در سرزمین‌هایی که این دو آیین غالبند و در جهان‌بینی مردم تاثیر می‌گذارند هرگز تمدن

ظاهر نشده و ظاهر نخواهد شد. البته اگر مردم این سرزمین‌ها به آموزه‌های این دو آیین بی‌توجه شوند و آنها را رها کنند موضوع دیگری است که گاهی نشانی‌هایی از این بینش در شرق دور جلوه می‌کند. این درست شبیه تحولی است که در بین کاتولیک‌ها اتفاق افتاد و ماکس وبر آن را علاقه شدید کاتولیک‌ها به زندگی دنیوی و بی‌اعتنایی به مذهب عنوان کرد و قبلاً ذکر شد.

ژاپن با توجه به تامین مولفه اول به مولفه دیگر یعنی آزادی بیان نیاز داشت که چون آن نیز تامین گردید، با سرعت بسیار روی به تمدن نهاد و در کمتر از نیم قرن به پیشرفت و تمدن رسید. اما چون این مولفه‌ها بعد از گذشت یک قرن، در جوامع اسلامی هنوز تامین نشده است، مسلمانان هنوز در ابتدای راهند و افق روشنی در مقابل آنها نمایان نیست. لذا برای شروع تمدن در جهان اسلام، باید منتظر ماند تا آکویناس در آن ظهور کند و دکارت و ولتر و جان لاک قدم به عرصه بگذارند.

سید جمال‌الدین اسدآبادی و تمدن

سید جمال‌الدین اسدآبادی از مشاهیر علما و اندیشمندان اسلامی است که در خیزش و بیداری مسلمانان در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم، نقش برجسته ای دارند. او در طول عمر خود، بیشتر سرزمین‌های اسلامی و غیر اسلامی را پیمود تا پیام خیزش و بیداری را به گوش مسلمانان و مردمان استعمار زده برساند. در اسلامبول، مرکز ترکیه عثمانی، کلاس‌های درس و تبلیغ راه انداخت. سپس این فعالیت‌ها را به مصر منتقل کرد. او از مصر به هندوستان تبعید شد، اما یک سال بعد پیروان او در مصر سر به شورش گذاشتند و مدت کوتاهی زمام امور را به دست گرفتند. سید جمال از هندوستان به پاریس رفت و در آنجا شروع به انتشار مجله عروه الوثقی نمود که آن را عامل شورش در

مشرق زمین تلقی نموده و تعطیل کردند. چند سال بعد در لندن در انتشار مجله قانون، همکار میرزا ملکم خان شد.

از دیگر اقدامات او تحریک میرزا رضای کرمانی، یکی از پیروانش، جهت قتل ناصرالدین شاه بود. در جنبش تحریم تنباکو نیز نقش بسیاری داشت و باعث شد که میرزای شیرازی به تحریم تنباکو فتوا صادر کند. او در اواخر عمر خود به اسلامبول بازگشت و در سال ۱۳۱۴ هجری قمری در آنجا در گذشت. محمد عبده که یکی از روشنفکران و اندیشمندان مشهور اسلامی و شاگرد سید جمال است، می گوید: سید خوب می اندیشید ولی تندی روحیه او سبب ایجاد گرفتاری می شد. (۲۵)

صفی می گوید: "اسدآبادی در سرتاسر عمرش دو هدف اساسی را تعقیب می کرد: مبارزه علیه امپریالیسم و یکپارچه سازی جامعه مسلمین. او از هر فرصتی برای آگاه نمودن مسلمانان نسبت به تهدید استعمار اروپایی به طور کلی و استعمار انگلیس به طور خاص، استفاده می کرد... با وجود حملات بی امان اسدآبادی به قدرت های استعماری اروپایی، او جنبه های مثبت و فرهنگ اروپایی را تصدیق می کرد و به رسمیت می شناخت. او قوت و نشاط و سرزندگی اروپاییان را می ستود و مسلمانان را به کسب آن ارزش هایی که به غرب تفوق و برتری داد، فرا می خواند... او با اشاره به غربیان نوشت که عشق عظیم آنان به شکوه و جلال، نه تنها به پیگیری جهت تهیه غذا برای جسمشان هدایتشان کرد، بلکه به تغذیه روحشان نیز توجه داد. اسدآبادی شرقیان را به پیروی از نمونه خوب غرب فرا خواند و به جستجوی توأم با قوت و شدت اهداف بلند و با شکوه. به علاوه او گرفتاری ملل شرق را منحصر به استعمار نمی دانست و تنها استعمار را متهم نمی کرد، بلکه خاورمیانه ای ها را به یکسان به خاطر ضعف و ناتوانی شان در دفاع از خودشان در برابر تجاوز خارجی، متهم می کرد. او بر این باور بود که بیچارگی مردم

مسلمان، چیزی جز نتیجه طبیعی زوال و انحطاط اخلاقی و علمی آنان نیست. روی هم رفته، استعمار سلطه ملل برجسته و شاخص، به واسطه علوم و قدرت هایشان در برابر ملل ضعیف و جاهل است. اسدآبادی مدعی بود که تهاجم غرب به سرزمین‌های اسلامی تاثیراتی بر انگیزنده بر مسلمانان داشته و نهایتاً آنان را نسبت به حالت خواب و غفلتی که قرن‌ها بر حیاتشان مستولی شده، بیدار و آگاه خواهد نمود.

اسدآبادی شکست مسلمانان در رسیدن به غرب از نظر علم و تکنولوژی را به نگرش ناقص و دیدگاه معیوب آنان نسبت داده و استدلال می‌کرد که اسلام در مسلمانان اولیه میل و شوق کسب دانش را به وجود آورده بود. لذا آنها به سرعت نقش پیشتاز در تحقیق علمی بر عهده گرفتند که این امر در ابتدا از طریق هضم و جذب علوم یونانیان، ایرانیان و هندیان و سپس به واسطه پیش بردن این علوم به سوی افق‌ها و مرزهای جدید صورت گرفت. او محققان اسلامی معاصر (علما) را به تلف کردن وقت و انرژی روی موضوعات و امور جزئی و بی‌اهمیت، به جای دنبال کردن مسائل و موضوعات مهم مبتلا به جامعه اسلامی متهم می‌کرد. بنابراین او علما را به تحقیق و بررسی عمیق در علل انحطاط و انهدام مسلمانان، به جای مشغول کردن خود به امور ریز و جزئی و فرعی، فرا خواند. او اعلام کرد علما به جای تدارک رهبری قوی برای جامعه، تبدیل به مانع و بازدارنده توسعه آن شده‌اند. علما با تقسیم علم که ماهیتی عام و جهان شمول دارد، به علوم اسلامی و علوم اروپایی، امت را از تکنولوژی محروم کرده‌اند و بنابر این به غرب اجازه پیشی جستن بر مسلمانان، از نظر توانایی نظامی را داده‌اند. (۲۴)

از نامه ای که سید جمال به یکی از آشنایان نوشته است، چنین برمی‌آید که او معتقد است اگر مسئولین و صاحب منصبان لایق باشند و امنیت و آرامش مردم را تامین کنند و مدارس و مکاتب گشوده شوند،

ترقی و پیشرفت یک کشور مقدر است. او در این نامه علت عقب ماندگی ایران را این گونه بیان می‌کند: "از دولت امنیت دادن به جان و مال مردم است و بس. ما بقی به عهده خود ملت است که احتیاجات خود را به پیش چشم خود آورده، به طور جدی به تهیه اسباب راحت و ثروت و سعادت خود پردازد و آن هم امکان ندارد مگر به گشودن مدارس و مکاتب و تربیت و تعلیم کودکان.

از زمان صدارت مرحوم میرزا تقی خان اتابک اعظم (امیر کبیر) همین ایران بود و همین شاه و به قول شما همین موانع، چرا در زمان صدارت او که دو سال بیش طول نکشید، آن همه ترقیات از قبیل قراولخانه، انشاء مدرسه در تهران، وضع سفرا در خارجه، پاره ای صنایع و بدایع به خصوص رواج امتعه خود مملکت و رونق تجارت ظهور کرد و در زمان صدارت و اقتدار چندین ساله شماها که اختیار کامل در کلیه امور داشتید هیچ گونه آثار خیر و علامت ترقی از شماها بروز نکرد، سهل است اقلا به احداثات جدید حاضر و تشبثات فوق العاده مزبور نتوانستید انتظامی داده و آنها را به درجه مطلوبه برسانید. ادارات دولتی همه حکم عطالت به هم رسانیده و نتیجه ای که از وجود آنها منظور است برای ملت و دولت حاصل نمی‌شود.

او در ادامه به نقش آزادی بیان در پیشرفت و ترقی کشورها اشاره می‌کند و می‌نویسد: "بالجمله یکی از اسباب ترقی ملل اروپا، آزادی مطبوعات است که بدان وسیله، نشر محاسن و معایب مردم بلا استثنا، مجاز است تا کسانی که صاحب صفات حمیده و خصایل جمیله هستند به حسن اخلاق خود افزوده و آنهایی که آلوده به غرض نفس و نفسانیات و افعال مذمومه می‌باشند، ترک آنها را نمایند." (۲۵)

این که سید جمال بیچارگی مردم مسلمان را نتیجه زوال و انحطاط اخلاقی و علمی آنها می‌دانست نکته ای آشکار است. اما او آنچه را که

باعث این زوال و انحطاط شده است را به درستی تشخیص نداده است. سید جمال بر این باور است که اگر ما علوم و فنون غرب را کسب کنیم، می‌توانیم به تمدن نایل آییم و در مقابل استعمار قد علم کنیم و نمونه توسعه و پیشرفتی را که مثال می‌زند مربوط به دوران صدراعظمی امیر کبیر است. در دوران امیر کبیر کارها و اقدامات خوبی در ایران انجام شد و به پیروی از غرب مدارس به وجود آمدند. اما ما این را تجدد می‌نامیم نه تمدن. تمدن با تجدد فرق بسیار دارد. منظور ما از تمدن فقط الگو برداری و تقلید از علوم و فنون غرب نیست. منظور ما از تمدن پیشرو بودن در راه علوم و فنون است، درست همان گونه که مسلمانان در قرون اول تا پنجم هجری بودند و این حاصل نمی‌شود مگر بعد از تغییر در جهان‌بینی و بینش کنونی مسلمانان، که خود اسدآبادی نیز به اهمیت آن پی برده است، اما در تجزیه و تحلیل دقیق موضوع کوتاهی کرده است.

امروزه مسلمانان از دیدگاه و جهان‌بینی افلاطونی تبعیت می‌کنند و تلاش در این جهان را بی‌معنی و بی‌مفهوم و حتی باعث گمراهی و ضلالت می‌دانند. بنابراین آنچنان که شایسته است و در قرون اولیه اسلامی رایج بود در راه آبادی و توسعه جهان هستی، سعی و تلاش نمی‌نمایند. آنها به جهان ایده‌ها و مثال معتقد نیستند و شاید حتی اسم افلاطون را نیز نشنیده باشند اما جهان دیگری را به جای جهان ایده‌ها و مثال قرار داده‌اند، لذا حتی کسب فنون و تکنولوژی در این جوامع با مشکل روبرو است. آنها در نهایت از تکنولوژی و صنایع آماده مغرب زمین بهره می‌گیرند اما ورود اولیه همین صنایع و تکنولوژی نیز به این جوامع با مشکل روبرو است. اگر نگاهی به اطراف خود بیندازیم این مشکل را به وضوح می‌بینیم. امروزه جوامع اسلامی، بر اساس دیدگاه و جهان‌بینی خود، قبل از آن که یک صنعت یا تکنولوژی را بپذیرند باید

آن را با باورهای خود هماهنگ سازند. آیا پذیرش این تکنولوژی به زندگی و اهداف آنان، لطمه ای وارد نخواهد ساخت؟ آیا این صنایع و تکنولوژی‌ها او را از زندگی اخروی دور نخواهد کرد؟ نگاهی به حکایت علم و دانش و تکنولوژی در همین کشور خود ما، می‌تواند بیان‌گر جایگاه آن در سایر جوامع اسلامی باشد. در تاریخ آمده است که مدت‌ها بعد از آمدن نیروی برق و الکتریسیته به تهران، مردم از استفاده از آن در منازل پرهیز می‌کردند و آن را نیروی شیطانی می‌دانستند. داستان تاسیس مدارس جدید و عدم استقبال مردم از آنها را، همه شنیده ایم. باور مردم آن بود که تحصیل کردگان این مدارس دین و ایمان خود را از دست می‌دهند و لذا از نعمت‌های جهان آخرت محروم می‌شوند و سال‌ها طول کشید تا این مدارس پذیرفته شوند. داستان بلندگو، تلویزیون، رادیو، اینترنت، ماهواره، بانک، ویدیو و هرچه که از مظاهر تمدن است، در این جوامع همان است. آیا با این شرایط و با این دیدگاه‌ها می‌توان به سوی تمدن حرکت کرد؟ جامعه ای که می‌خواهد به سوی تمدن حرکت کند خود باید پیشرو باشد و ویدیو و ماهواره را خود تولید کند و بسازد و به عنوان ترمزی برای رواج آنها عمل نکند! به یقین در این شرایط نخبگانی نظیر امیر کبیر جایگاهی در این جوامع ندارند و نخواهند داشت و اگر هم جلوه‌هایی از تمدن در این جوامع ظاهر شود به جز تقلیدی که بعد از سال‌ها انجام می‌شود چیزی بیش نخواهد بود. در واقع این تجدد است که جلوه می‌کند، نه تمدن. شکی نیست که بر پیشروان این تقلید نیز، آن خواهد گذشت که بر امیرکبیر گذشت.

امروزه جوامع اسلامی برای استقبال از تمدن، باور و اعتقاد به تکنولوژی را نیاز دارد. او باید باور کند که ویدیو و اینترنت همانند چشم و گوش انسان، یک وسیله مفید است. انسان می‌تواند از چشم و گوش خود خوب یا بد استفاده کند. تکنولوژی نیز همین گونه است.

جامعه اسلامی باید به این باور برسد که انسان خود مسئول چشم و گوش خود است و دیگران در این زمینه مسئولیتی ندارند. جامعه اسلامی باید به این باور برسد که نیازی به صدور دستورالعمل در برابر ویدیو و ماهواره و اینترنت و... نیست. جامعه اسلامی باید به این باور برسد که نیازی به سانسور ندارد و در صورت نیاز خود مردم باید در این زمینه اقدام کنند و خود این امور را کنترل کنند. اما متأسفانه در فرهنگ شرق هنگامی که چشم بد ببیند و گناهی مرتکب شود، به جای اصلاح و درمان آن، آن را با خنجر در می‌آورند:

ز دست دیده و دل هر دو فریاد که هرچه دیده بیند دل کند یاد
بسازم خنجری نیشش ز فولاد ز نم بر دیده تا دل گردد آزاد

اسدآبادی به حق بر نقش آزادی بیان در تمدن و توسعه اصرار دارد. اما آزادی بیان، بدون تغییر جهان‌بینی ممکن نیست و اگر این جهان‌بینی با مذهب ربط داده شود، این تغییر بسیار سخت خواهد بود. در این گونه جوامع برای تکوین تمدن سه راه باقی می‌ماند: یا باید پیروان مذهب، اعتقاد خود را به مذهب از دست بدهند و تنها به صورت صوری پیرو مذهب باشند، همان گونه که اکنون در اروپا به خصوص در میان کاتولیک‌ها رواج دارد. یا این که اصلاح‌گران دینی در جهان‌بینی مذهبی تغییر و تحول ایجاد کنند، همان گونه که در میان مسیحیان پروتستان اتفاق افتاد. یا این که دین یک جامعه تغییر یابد. همان گونه که نشانی‌های آن در میان هندوهای هندوستان دیده می‌شود و هر روز شاهد گرایش آنها به سوی ادیان دیگر به خصوص مسیحیت می‌باشیم. در غیر این صورت تکوین تمدن در این جوامع مقدور نیست.

طه حسین و تمدن

طه حسین در ۱۸۸۹ در مصر متولد شد. او یکی از با نفوذترین داستان

نویسان و منتقدین ادبی قرن بیستم در جهان عرب است. طه حسین همچنین یکی از برجسته ترین هواداران غربی سازی می باشد. او که بیشتر به دنبال علل عقب ماندگی کشور مصر و درمان آن است، معتقد است که برای داشتن تمدن و توسعه باید از الگوی غربی تبعیت شود و غیر از آن راهی وجود ندارد. بنابراین به دنبال آن است که ثابت کند مصر کشوری متعلق به غرب است.

طه حسین در کتاب جنجال بر انگیز خود، "مستقبل الثقفه فی مصر" (آینده فرهنگ در مصر) به طرح این سؤال می پردازد که: آیا مصر به شرق تعلق دارد یا به غرب؟ منظور او در اینجا شرق یا غرب جغرافیایی نیست، بلکه منظور شرق و غرب فرهنگی است. طه حسین به سه هزار سال قبل، به زمان فرعون و اسکندر بر می گردد تا نشان دهد که فرهنگ مصری در گذشته بخشی از فرهنگ اروپایی، یعنی یونانی بود و مصر در فرهنگ یونانی که فرهنگ اروپا است، شریک است. او در مورد گذشته نزدیک تصدیق می کند که تمدن اسلامی با بیش از یک هزار سال سابقه تمدنی پایدار، جایگزین تمدن فرعونی شد ولی این عقیده را که فرهنگ اسلامی، ذهن و فکر مصریان را تجدید سازمان کرده، رد می کند.

او ادعا می کند: همانطور که مسیحیت مجبور به اصلاح مجدد برای تطبیق با فرهنگ اروپایی شد و موفق به تجدید سازمان ذهن و فکر اروپایی، که به ریشه های یونانی اش وفادار باقی ماند، نگردید، اسلام هم برای تطابق با فرهنگ های محلی تغییر کرد و بدین طریق موفق به تغییر ذهن و فکر مصریان، یا آنچه او ذهن و فکر مدیترانه ای می نامد، نشد. طه حسین تصدیق می کند که اکثر مصری ها خودشان را جزئی از شرق، نه تنها جغرافیایی، بلکه فرهنگی هم می بینند. اما او این باور و عقیده را به عنوان یک سوء ادراک و سوء برداشت رد کرده و استدلال می کند که

تشابه مذهبی در میان جوامع خاورمیانه، گرچه می‌تواند مبنای مبادله اقتصادی باشد، ولی به عنوان پایه وحدت فرهنگی کافی نیست. او از گذشته دور به زمان حال بر می‌گردد تا نشان دهد که پیوندهای نزدیک بین جامعه مصری و اروپایی در چند دهه گذشته تجدید و نو سازی شده است.

او معتقد است که مصری‌ها زندگی اروپایی را در همه جنبه‌ها کپی و نسخه‌برداری کرده‌اند. او می‌گوید: "اروپا خطوط راه آهن و تلفن و تلگراف ساخت، ما نیز چنین کردیم. اروپا از میز و صندلی استفاده کرد و انواع کالاهای صوتی، ابزارها و غذاها را تولید کرد، ما هم همان کردیم. ما در لباس پوشیدن و حتی در سبک زندگی از اروپایی‌ها تقلید می‌کنیم... حتی زندگی اخلاقی ما در همه سطوح به طور خالص اروپایی است. نظام سیاسی ما کاملاً اروپایی است و ما آن را از اروپا نسخه‌برداری کرده ایم."

اما طه حسین در می‌یابد که اروپایی شدن جامعه مصری کامل نیست و سطحی است و در مصر، تنها طبقات اجتماعی مرفه اروپایی شده‌اند در حالیکه اکثریت وسیعی از مصریان نشده‌اند. از سوی دیگر آن چه اروپایی شده سلیقه مردم بوده نه فهم و ادراک و خرد آنان. آنها اشتیاق اروپایی کسب کرده‌اند ولی نه خلاقیت، قابلیت تولید و بهره‌وری یا کنجکاوی علمی اروپایی را. حتی نظام پارلمانی و حکومت دموکراتیک، آنچنان که طه حسین فکر می‌کرد در جامعه چندان ریشه ندوانیده بودند و او خود آنقدر زنده ماند تا در سال ۱۹۵۲ م. ناپدید شدن نظام دموکراتیک در مصر را به چشم ببیند.

به هر صورت او ادعا می‌کند که فرهنگ غربی در سطح باقی ماند و نتوانست نفوذ عمیق در قلب جامعه مصر بکند، زیرا مصری‌ها در اتخاذ و پیروی از فرهنگ اروپایی بی‌میل و گزینش‌گر بوده‌اند.

او می‌گوید: "مصری‌ها به‌منظور برچیدن میوه‌های تمدن مدرن، می‌بایست از نمونه‌زاپنی‌ها پیروی کنند که علی‌رغم این که در دوره کوتاه تری از زمان، در معرض تمدن غربی بودند، ولی امروزه جایگاهی برابر غرب یافته‌اند، زیرا آنها در اتخاذ ایده‌ها و رویه‌های غربی بی‌میل نبوده‌اند." به‌طور خلاصه او معتقد است برای قرار گرفتن بر پایه‌ای رقابتی با اروپاییان، مردم مصر باید خودشان اروپایی شوند. یعنی باید فرهنگ اروپایی را در همه جنبه‌های آن، خوب و بد، هردو بپذیرند.

او می‌گوید: "جاده تمدن را نمی‌توان با کلمات تو خالی، قیافه ظاهری، یا مواضع مصالحه شده، طی کرد. این جاده مستقیم بدون هیچ گونه پیچ و خم یا انحراف است. آن جاده‌ای واحد و متمایز است که هیچ جایگزینی ندارد. راه این است. ما باید جای پای اروپایی‌ها را تعقیب کنیم و راه و روش آنان را اتخاذ نماییم تا با آنان برابر شویم، ما باید شریک آنان در خوب و بد، شیرینی و تلخی، جنبه‌های جذاب و زننده و در عناصر تحسین بر انگیز و کاستی‌ها باشیم." (۲۴)

اگرچه طه حسین مشکل موجود در میان جوامع اسلامی (مصر) و عقب ماندگی را نسبتاً خوب درک کرده است اما در ارائه علل آن و راه حل آن، با مشکل روبرو است. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند فرهنگ خود را به کلی فراموش کند و فرهنگ دیگری اکتساب کند و اینکه خود طه حسین به آمیختگی و بده و بستان‌های فرهنگی بین مصر و یونان اشاره می‌کند، خود مؤید این نکته است. از طرف دیگر هنگامی که مذهب در درون یک فرهنگ قرار می‌گیرد، تغییر یا دگرگونی در آن سخت‌تر می‌شود. اما آنچنان که ما گفته ایم در بیشتر موارد مذهب یا فرهنگ نیست که سد راه تکامل و تمدن است. بلکه تفسیر و تبیین مذهب و جهان‌بینی که از این تفسیر و تبیین به وجود می‌آید، عامل تمدن یا عقب ماندگی است. تفسیری که آکویناس و دیگران از آیین مسیحیت کردند

مسلمانان در بیشتر موارد مخالف تفاسیر آگوستین و غنوسی‌ها بود و این باعث پیشرفت و ترقی مسیحیان در هزارهٔ دوم شد. آکویناس و دیگران دین مسیح را تغییر نداند بلکه نگاه به آن را تغییر دادند. این اسلام نیست که باعث عقب ماندگی مسلمانان شده است، بلکه نگاه مسلمانان به اسلام سبب این عقب ماندگی است. مسلمانان صدر اسلام و قرون اولیه اسلامی، تمدن اسلامی را به وجود آوردند برای آن که تفسیر و برداشت درستی از اسلام داشتند و جهان‌بینی آنها که حاصل این تفسیر بود، با تمدن سازگار بود..

اما بعد از قرن پنجم، مسلمانان تفسیر و برداشت خود از اسلام را تغییر دادند و این تفسیر جدید با تمدن سازگار نبود، لذا تمدن آنها رو به انحطاط گذاشت.

از آن چه گفتیم به خوبی مشخص است که این اسلام نیست که ما را عقب نگاه داشته است، این تفاسیر ما از اسلام است که علت عقب ماندگی است. تفاسیر ابن سینا و فارابی متفاوت از تفاسیر غزالی و ابن عربی بود و این تفاسیر از زمین تا آسمان متفاوت بودند. تفسیر فارابی و ابن سینا تمدن را بود و تفسیر ابن عربی و غزالی تمدن زدا.

آنچه که طه حسین دربارهٔ لباس، غذا و وسایل زندگی می‌گوید درست است اما این گفته که هر آنچه غرب بپسندد خوب و هر آنچه نپسندد بد است، این نکتهٔ اشتباهی است. مسلمانان و هر جامعه‌ای که بخواهد پیشرفت کند، نباید مقلد صرف تمدنی دیگر گردد بلکه باید به نقد آن تمدن پردازد و خود را از بند تقلید و کوچک بینی برهاند، آنگاه با تفکر و اندیشه هر آنچه خوب و درست است، از آن بگیرد و هر آنچه بد و زشت است، آن را رها کند و به تکمیل نواقص موجود در آن تمدن پردازد. درست همان گونه که در تمدن اسلامی رخ داد یا در تمدن مغرب زمین به وقوع پیوست. آنها ابتدا از طریق کتاب‌های ابن سینا با

فلسفه ارسطویی آشنا شدند. اما بعد این کتاب‌ها را ناخالص تشخیص دادند. پس ابن رشد را به عنوان مفسر فلسفه ارسطویی انتخاب کردند. با این همه ابن رشد را نیز به نقد کشیدند و در نهایت حتی اندیشه‌های ارسطو را رد کردند.

تقلید از غرب نشانه خود باختگی و تسلیم است، در حالی که تمدن در ساختار شکنی و رهایی از بند تقلید و اعتقاد، به خود و خود باوری استوار است و این در تاریخ همه تمدن‌ها جلوه گر و نمودار است. جامعه خواستار تمدن باید ساختار شکن و مبدع و نو آور باشد و خود را از بند تقلید برهاند.

طه حسین برای ایجاد تمدن، مصریان را به تبعیت از ژاپنی‌ها فرا می‌خواند و می‌گوید: علت تمدن آنها آن است که آنها به اتخاذ ایده‌ها و رویه‌های غربی راغب بودند. البته این حرفی درست است اما او نمی‌تواند علت رغبت ژاپنی‌ها به تمدن غربی و عدم رغبت هندی‌ها و چینی‌ها و مسلمانان و مصری‌ها به تمدن غربی را کالبد شکافی و کالبدشناسی نماید. در حالی که یک اندیشمند باید قادر به کالبدشکافی دقیق و ظریف این مقوله‌ها باشد.

سید قطب و تمدن

سید قطب در ۱۹۰۶ در اسیوط مصر به دنیا آمد. در سال ۱۹۴۹ به مدت دو سال و نیم به امریکا رفت و اقدام به مطالعه برنامه‌های درسی و آموزشی مدارس امریکایی نمود. او بعد از برگشت از امریکا، فرهنگ امریکایی را به عنوان اینکه به طور افراطی ماتریالیستی و تهی از هر گونه ارزش معنوی است، محکوم کرد و در سال ۱۹۶۶م. به اتهام تلاش جهت ترور رئیس جمهور و واژگونی حکومت، به مرگ محکوم و اعدام شد. سید قطب معتقد بود که بشریت امروز، در لبه یک پرتگاه ایستاده،

به این علت که بشریت از آن ارزش‌های حیاتی که برای توسعه سالم و ترقی حقیقی او ضروری است، تهی گشته است. او تمدن غربی را به سوق دادن بشریت به این پرتگاه متهم می‌کند و مسلمانان را به قدم جلو گذاشتن و رهبری دوباره بشریت دعوت می‌کند.

او می‌گوید: "داشتن رهبری جدید برای بشریت اساسی است! رهبری بشریت توسط انسان غربی، اکنون رو به زوال است، نه به این علت که تمدن غربی از نظر مادی فقیر شده یا چون قدرت اقتصادی یا نظامی آن فقیر شده است، دوران نظام غربی به پایان رسیده، بدواً به این علت که فاقد آن ارزش‌های حیات بخش است که آن را قادر به هدایت بشریت کرده بود... در این موقعیت گیج کننده، نوبت اسلام و جامعه اسلامی رسیده که وظیفه ای را که خداوند به او واگذار کرده، برای بشریت انجام دهد."

قطب این نظر را که رهبری مسلمانان باید خودش را از طریق پیشرفت در تولید یا تکنولوژی نشان دهد، نادیده می‌گیرد. چون ادعایش این است که نبوغ و مهارت غربی پیشرفت چشم گیری در این حوزه کرده، که حداقل چند قرن طول می‌کشد تا مسلمانان از آن جلو بیفتند! به نظر او مسلمانان به جای پیشرفت تکنولوژیکی، با ارائه یک جهان بینی و یک راه و روش به بشریت، که نیازهای اخلاقی و معنوی آنها را برآورده کند، می‌توانند بشریت را رهبری نمایند.

قطب جوامع را در دو طبقه قرار می‌دهد: جامعه جاهلی و جامعه اسلامی. جامعه جاهلی جامعه ای است که بر اساس قوانین، اصول و آداب و سنتی که توسط بشر، بدون توجه به هدایت الهی یا با جهل نسبت به آن به وجود آمده، برقرار و تاسیس گردیده است. به استدلال قطب در چنین جامعه ای حرص و طمع و خود بزرگ بینی نامحدود بشر، نیروی غالبی می‌شود که بر روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی میان

اعضایش مستولی شده و به بی‌عدالتی و استثمار برخی افراد، طبقات، نژادها یا ملت‌ها توسط دیگران منتهی می‌گردد. قطب تقریباً همهٔ جوامع مسلمان معاصر را جاهلی می‌داند، زیرا رویه‌های اجتماعی و اصول حقوقی آنان بر مبنای تعالیم اسلام بنا نشده است و حتی در تضاد با آن تعالیم هستند.

به ادعای قطب مبارزه برای استقرار جامعه‌ای اسلامی باید توسط یک گروه پیشتاز آغاز و رهبری شود. گروه پیشتاز باید در دو سطح با جامعهٔ جاهلی مقابله کند: از نظر تئوریک با رد آرا و استدلال‌های جاهلیت و نشان دادن فساد آن، و از نظر عملی از طریق یک جنبش به خوبی سازمان یافتهٔ مجهز به همهٔ توانایی‌هایی که می‌تواند برای مبارزه با جاهلیتی قدرتمند به کارگیرد.

قطب معتقد بود که باید ابتدا جامعهٔ اسلامی ایجاد شود و سپس مسلمانان به ارائهٔ جزئیات سیستمی که می‌تواند جامعهٔ قرن بیستمی را هدایت کند، پردازند.

او می‌گوید: "کسانی که از مسلمانان می‌خواهند تا یک نظام نامهٔ حقوقی اسلامی بدون ارائه دهند، درک نمی‌کنند که اسلام برخلاف تئوری، نمی‌تواند خود را متوجه شرایط فرضی کند، یا برای شرایط اجتماعی برخاسته از رویه‌های غیر اسلامی قانون وضع کند، بلکه اسلام فقط با موقعیت‌های حقیقی و شرایط مشروع سر و کار دارد."

قطب فراتر رفته و به توصیف مجدد واژه‌های توسعه و توسعه نیافتگی و معرفی معیارهای جدید برای پیشرفت و ترقی می‌پردازد. قطب تاکید می‌کند که یک جامعهٔ توسعه یافته، جامعه‌ای نیست که در نقطهٔ اوج تولید مادی است، بلکه جامعه‌ای توسعه یافته است که تفوق اخلاقی از خود نشان دهد. جامعه‌ای که از نظر علم و تکنولوژی در اوج است ولی در اخلاقیات در حضيض، آن جامعه عقب مانده می‌باشد.

در حالی که جامعه ای که در اخلاقیات در رده بالا است و از نظر علم و تولید مادی در رده پایین، آن جامعه پیشرفته است. (۲۴)

با این تعریف، بسیاری از سازمان‌های اسلامی طرفدار قطب، برای تبدیل و برگرداندن جامعه اسلامی جاهلی به اسلام، خود را در درگیری و مبارزه ای شدید و غالباً خونین با مقامات و مراجع سیاسی یافتند. پیشرفت و ترقی دیگر با تاکید بر علم، صنعت، نوآوری آموزش و اصلاحات اجتماعی صورت نمی گرفت، بلکه از طریق انقلاب، رویارویی، تمایز و جدائی و فداکاری نسبت به جنبش اسلامی انجام می شد. با این همه خود قطب استفاده از خشونت برای تغییر نظام اجتماعی را رد می کرد. او تاکید می کرد که یک دولت حقیقتاً اسلامی تنها در میان مردمی می تواند استقرار یابد که به درستی تحت تعالیم اسلام آموزش دیده باشند و به طور خود انگیخته این تعالیم را در زندگی روزانه شان اجرا کنند. او ادعا می کرد که هر تلاشی در استفاده از تاکتیک‌های خشن برای سرنگونی نخبگان حاکم و به کار گماردن نخبگان اسلامی به جای آنان، یک اشتباه و خطای استراتژیک بزرگ خواهد بود. نخست به این علت که اسلام را نمی توان توسط دولت بر مردم تحمیل کرد، چون اسلام در درجه اول یک سیستم عقیدتی و پس از آن یک سیستم اجتماعی - سیاسی است. ثانیاً چنین رهیافتی به ناگزیر اصول و پایه‌های فکری ایدئولوژی اسلامی را مخدوش می کند. (۲۴)

آنچنان که مشاهده می شود تعریف قطب از تمدن، متفاوت از تعریف ما و بسیاری دیگر است. از طرف دیگر او تنها به کلی گویی می پردازد و تبیین جزئیات را به بعد از استواری حکومت اسلامی موکول می کند. او همچنین با خودداری از ارائه یک نظام نامه حقوقی اسلامی که بتوان آن را مطالعه و ارزیابی کرد، عقل و اندیشه و تفکر را سرکوب و تنها به شعار اکتفا می کند. او حتی منظور خود از اخلاق و تفوق اخلاقی

را، واضح و روشن بیان نمی کند. مثلاً این که آیا دروغ گویی، تبعیض، ارتشا، بی عدالتی، فقر و گدایی و دزدی و غارت و قتل و جنایت و بی عدالتی مربوط به اخلاق است یا نه؟ زیرا با تعریفی که ما کردیم و عملاً نیز دیده می شود، فسادهایی از این نوع در جوامع متمدن، بسیار کمتر از جوامع عقب مانده و مسلمان است. به تعبیری دیگر تمدن خود نشان از وجود سلامت روانی و اخلاقی در جامعه است و فساد نشانه ای از عقب ماندگی. به نظر نگارنده قطب درباره تمدن و توسعه یافتگی، به غیر از کلی گویی و طرح شعارهای بی محتوا و غیر عملی، چیز جدیدی ارائه نکرده است. البته از بررسی نوشته های قطب چنین بر می آید که او به دنبال گسترش توحید اسلامی در جهان بوده است و تلاش او در این مورد قابل ستایش و تمجید است و به نظر من اگر مسلمانان بر همین نکته تاکید ورزند، با توجه به منطق و استدلالی که دارند، می توانند پرچم توحید را در سرتاسر جهان به اهتزاز در آورند و این مهمترین و اساسی ترین هدف از ظهور اسلام است که می تواند محقق شود.

علی شریعتی و تمدن

مرحوم شریعتی از جمله کسانی است که درباره عقب ماندگی مردمان مشرق زمین و بخصوص مسلمانان، بسیار سخن گفته است و تعریف او از تمدن در ابتدای کتاب ذکر شد. او در کتاب "تاریخ تمدن" در ابتدا به بررسی و نقد نظرات و فرضیه های اندیشمندان در موضوع تمدن می پردازد و بسیاری از این نظرات را دارای جهت و هدف، و غیر علمی می داند. مثلاً این نظر که عامل نژادی در تمدن بسیار مؤثر است و نژاد سفید و بعد زرد تمدن می سازند و سرخ و سیاه، تمدنی به آنها معروف نیست. یا این که محیط جغرافیایی عامل تمدن است و تمدن های قدیم و جدید، دور مدیترانه است ولی در مناطق استوایی، تمدن زیادی نیست.

با وجود افکار و اندیشه‌های نوی که کتاب تاریخ تمدن دارد طبقه بندی و نتیجه گیری و انسجام لازم در آن دیده نمی شود و با وجود نقد نظرات دیگران، راه نیل به تمدن و پیشرفت در آن نمایان نیست. شریعتی معتقد است که مهاجرت یکی از کنش‌های تمدن ساز است. او برای اثبات این ادعا به مقام و جایگاه مهاجرت در قرآن اشاره می کند و این که مسلمانان اولیه، به جای بعثت و میلاد یا مرگ پیغمبر و فتح مکه، هجرت را پایه تاریخ خود قرار دادند و بهترین اصحاب پیغمبر، به جای آن که با القاب زیبای دیگری خوانده شوند به مهاجرین ملقب شدند. و این به دلیل اهمیت مهاجرت است.

او می گوید: "کلمه هجرت با اسم هاجر، زن آواره و بزرگ ابراهیم که از کنیزی به قله بلند تاریخ بشری هجرت کرد، هم ریشه است. هاجر یک زن مهاجر است. بنابراین مهاجر یعنی کسی که هم چون هاجر شده است و مهم تر این که ماسینیون اشاره کرده است که هجر کلمه ای حبشی است به معنی شهر. در اینجا رابطه هجرت و تمدن عمیق تر می شود. در فقه اسلامی تعرب بعد الهجره، درباره کسانی است که از جاهلیت کفر به اسلام آمدند و سپس به کفر بر می گردند. به کفر برگشتن را تعرب (به وحشی گری رفتن) و به اسلام آمدن را هجرت گفته، یعنی کفر و اسلام مسئله توحش و تمدن است! اینها همه نشان می دهد که مهاجرت از نظر اسلام اولیه تا چه حد اهمیت دارد و تا چه حد دقیق توصیف شده است. در تاریخ می یابیم که تمام تمدن های تاریخی که ما می شناسیم متعاقب مهاجرت است."

او سپس ادعا می کند که تمدن های بین النهرین، تمدن عظیم اسرائیل، تمدن آریایی و تمدن اسلامی و تمدن آمریکا حاصل هجرت است و علت آن است که یکی از زاده های تحرک و مهاجرت، قدرت است و وسعت جهان بینی و تغییر سنت ها و فکرها و دیدها. پس همیشه

مهاجرین تمدن ساز و فرهنگ سازند و تمام بیست و هفت نوع تمدنی که ما کم و بیش از آنها اطلاع داریم تمدن‌هایی هستند که منسوب به نژاد مهاجر در سرزمین‌های هجرتی می‌باشد.

چرا مهاجر دارای چنین خاصیتی است؟ این امر تحلیل‌های خاصی دارد. او می‌گوید: "یکی از عللش این است که مهاجرت بزرگترین اثری که روی انسان می‌گذارد گسترش و تحرک جهان‌بینی است. یعنی مهاجر هم جهان‌بینی اش وسیع و هم متحرک می‌شود. اما کسی که یک جا ساکن است، جهان‌بینی اش راکد و تنگ است و ساختن یک تمدن جدید با بینش تنگ ممکن نیست. بزرگترین علت و شرط پیدا شدن یک تمدن، بینش باز و متحرک و جامعه باز و متحرک است."

همچنان که گفتیم: شریعتی مشخص نمی‌سازد که چگونه از مقوله مهاجرت می‌توان برای پیشرفت و ترقی مسلمانان امروزی یا ایجاد تمدن جدید استفاده کرد. آیا مسلمانان برای ایجاد تمدن جدید باید جایی برای مهاجرت پیدا کنند و به آنجا مهاجرت کنند؟!

شریعتی برای درمان عقب ماندگی مسلمانان بر دو نکته بیش از همه اصرار دارد. اول اینکه ما باید خود و تاریخ خودمان را به خوبی بشناسیم و از الینه شدن و بی‌خبری از خود، رها شویم. دیگر اینکه به اسلام اصیل و به قرآن و خودمان برگردیم که او آن را بازگشت به خویش، نام می‌نهد. او این خود آگاهی را تغییر در بینش مسلمانان تلقی می‌کند و در این باره می‌گوید: "آنچه که تمدن و فرهنگ را می‌سازد نه علم است، نه صنعت، نه سیاست و نه جنگ و نه کار و نه اقتصاد، بلکه بینش تازه است. در هر دوره ای که بینش عوض شده است، تمدن به وجود آمده است."

شریعتی معتقد است که راز عقب ماندگی غرب در قرون وسطی و ترقی و پیشرفت آن بعد از رنسانس، همچنین راز پیشرفت و عقب

ماندگی مسلمانان، در منطق صوری و قیاس ارسطویی نهفته است. او منطق صوری را ثبوتی و استاتیک می‌داند که در آن، انسان، حیوان، زندگی، عقل، عدالت، ظلم، اخلاق، خیر و شر همگی حقایق کلی مجرد و مطلق‌اند. او می‌گوید: "منطق صوری وارد فرهنگ و تفکر اسلامی و همچنین مسیحیت قرون وسطی شد و موجب رکود و جمود فکری گردید."

او دربارهٔ عقب ماندگی در قرون وسطی می‌گوید: "گناه را باید گردن ارسطو افکند، نه مسیح." به گردن منطق جمودی صوری بیگانه با واقعیت، نه مذهب. زیرا مسیحیت از قرون پنجم و ششم بر غرب مسلط شد یعنی تقریباً هزار سال پس از ارسطو و در این هزار سال پیش از قرون وسطای مذهبی، این منطق مگر چه معجزه ای کرد؟ وانگهی در قرون جدید و نهضت رنسانس منطق ارسطویی را کنار گذاشتند و پیش رفتند، نه مذهب را. اسکولاستیک مسیحیت ارسطو زده است، نه مذهب مسیح. راجر بیکن منطق را عوض کرد نه مذهب را. در اسلام نیز از هنگامی که فلسفه و منطق ذهنی و تجربیدی و کلی بافی عقلی بر فکر و بینش اسلامی تسلط یافت، توقف آغاز گردید. کلام رسمی و اصول فقهی و تفکر فلسفی و تعقل صوری منطقی و تصوف مدرسی، روح انقلابی و بینش واقع‌گرا و متوجه طبیعت و جامعه و جزئی بینی و اصل مشاهده و نظر در پدیده‌های طبیعی و تحولات مادی و تاریخ و سرنوشت ملل و اجتهاد آزاد را که اسلام اولیه و قرآن القاء می‌کرد، در قالب‌های تعیین شده و اصول ثابت تدوین شده و کلیات مجرد ابدی و لایتغیر ریخت و در عین حال که تمدن و فرهنگ غنی می‌شد، روح انقلابی و فکر خلاق متحول می‌شد و واقعیت بین اجتماع اسلامی می‌مرد و خلاصه اسلام ابوذری به اسلام ابوعلی و پارسایی عمار به زهد باباطاهر عریان و تشیع مالک اشتر به تشیع عضدالدوله و شاه عباس و

تفکر شیعی کمیت و ابن سکیت به مکتب علمی خواجه نصیر و شیخ بهائی و مجلسی، و عرفان علی به تصوف حلاج و بالاخره توحید علمی ساده و بینا کننده و تعهد اجتماعی آور بلال، به توحید عقلی و پیچیده و گیج کننده و فلسفی و ذهنی فوق طبقاتی و دور از زندگی امام فخر رازی و ملاصدرا و ... تبدیل شد.

او دربارهٔ نقش قیاس ارسطویی در عقب ماندگی غرب می گوید: "گرفتاری قرن شانزده و هفده عبارت است از مبارزهٔ فکری و مبارزهٔ علمی علیه قرون وسطی و کلیسا (مخالفت با مذهب پاپ، نه مذهب مسیحی) بعد که علم از کلیسا خارج می شود، به دست طبقهٔ روشنفکر می افتد و بزرگترین حادثه در اینجا تغییر متد است. نباید متد را با سبک و گرایش اشتباه کرد. مثلا قرآن سبک آمیخته و صفی، تحلیلی، سمبلیک و داستانی و یا خطابی دارد. گرایش قرآن به طبیعت و جامعه و تاریخ است. اما متدش یعنی روش تحقیقش برخلاف کلی نگری ارسطویی، جزئی نگری است. یعنی اینکه به عوض اینکه به علل اولی و به ماوراء الطبیعه و روح و کلیات پردازد، جزئیات و پدیده‌های عینی طبیعی و انسانی را مورد مطالعه قرار می دهد. مانند گاو، زنبور عسل، موریانه، مورچه، عنکبوت، ماه، خورشید، ستاره، جامعه‌های عاد و ثمود.

مقصود از متد، شیوهٔ تحقیق علمی است، یعنی مثلا برای شناختن انسان چه کار کنیم؟ انسان را از نظر بیولوژی و فیزیولوژی مشخص کنیم و بعد صفات مشترکشان را جمع نماییم. این که بگوییم انسان حیوانی است که سخن می گوید! یک کلی نگری غلط می باشد، چون هیچ مجهولی را کشف نمی کند. متد کپلر، گالیله و بیکن همه جزئی نگری است و آنها حمله‌های شدیدی به کلی نگری ارسطویی داشته‌اند. مشاهده، تجربه و مقایسه، همه لازمهٔ جزئی نگری است. علم امروز نمی گوید حشره چیست، بلکه یک یک آنها و جزء به جزء آنها را مورد

مطالعه قرار می‌دهد تا به صفات مشترکی برسد و بر اساس آن، قانون یا قوانین علمی ثابتی را تدوین کند. تغییر متد که قرون وسطی را از قرون جدید متمایز کرده است، جانشین شدن متد استقراء است به جای متد قیاس. این که بیکن را بنیان گذار علوم جدید می‌دانند از آن روست که وی ضربات کوبنده‌ای بر متد قیاس ارسطویی وارد کرد و از متد حسی، تجربی و جزئی دفاع نمود و گرنه وی از نظر علمی کسی نیست.

بعد از تغییر متد بزرگترین تحرک در اندیشه و تفکر بروز می‌کند و تغییر متد سبب پیشرفت فراوان می‌شود. درست مثل اینکه جلوی یک سیل مهاجم را مدت‌ها سد کرده باشند و یک مرتبه سد را بردارند. متد ارسطویی که از قرون وسطی برداشته شد، اندیشه‌ها به کشف سریعی پرداخت. با این متد استعدادها بسیار متوسط توانستند و می‌توانند به کشفیاتی برسند که نوابغ بزرگ گذشته چون سن توماس (آکویناس) و ابوعلی از آن عاجز بودند.

شریعتی تقلید از ملل متمدن را برای کسب تمدن ضروری می‌داند و می‌نویسد: "یکی از عوامل ترقی انسان تقلید است. ضمناً تقلید انسان را از حالت رکود خارج می‌کند و به سطح بالا و سازنده می‌رساند و استعداد خلق کردن را در او به وجود می‌آورد. هیچ قوم راکدی ناگهان تبدیل به قوم خلاق نمی‌شود مگر یک دوره تقلید را بگذراند. فرهنگ‌ها قبل از آنکه به دوره تصنیف برسند از دوران تالیف و ترجمه می‌گذرند. تقلید عاملی است که انسان عقب مانده را به انسان پیشرفته نزدیک می‌سازد. در زندگی فردی نیز به تقلیدهای مثبت و معقولی بر می‌خوریم که اجتناب ناپذیر است. تقلید نادان از دانا، بیمار از طیب. به همان اندازه که تقلید منطقی و آگاهانه، مثبت و سازنده است، تقلید کور و میمون وار عامل درجا زدن و درماندگی و بردگی و ذلت است. تقلید را باید به عنوان راهی موقت برای عبور از آن به سوی استقلال و خلاقیت

و ابتکار برگزید. از اروپایی تقلید کنیم برای آنکه بتوانیم از تقلید وی بی‌نیاز شویم، نه اینکه از او تقلید کنیم برای آنکه به او شبیه شویم، این انحطاط آور است. هیچ عاملی همچون تقلید دو وجه کاملاً متناقض ندارد: یکی انسان منحنی را کمال می‌بخشد و دیگری که انسان منحنی را تا حد میمون سقوط می‌دهد و اندیشیدن و آفریدن و انتخاب را که شاخصه‌های انسان است، فلج می‌کند. تقلیدی که آگاهانه انتخاب می‌شود، غیر از تقلیدی است که کورکورانه تحمیل می‌شود.

اما آنچنان که پیشتر گفته ایم شریعتی تمدن را شامل ساخته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی می‌داند و آنچه که تا حال از زبان او گفته‌ایم بیشتر مربوط به ساخته‌ها و اندوخته‌های مادی است. درباره‌ی اندوخته‌ها و ساخته‌های معنوی نظر او متفاوت است و با نظر به این بخش، تمدن غرب و اروپا در حال اضمحلال و نابودی است. او مخالف ماشینی شدن است. نظرات شریعتی در این مورد شبیه سید قطب است که در آن اخلاق معیار سنجش تمدن می‌باشد.

شریعتی می‌گوید: تمدن غرب باعث افزایش روزافزون جنایت و گناه، تنها شدن انسان، تزلزل خانواده و ماشینی شدن زندگی شده است. آنها هم اکنون پوچی و بیهودگی نظام زندگی جدید خود را دریافته‌اند. اگر جهان سوم به جای کسب بی‌چون و چرای تمدن صنعتی جدید، به بینایی خود بپردازد، نه تنها به تمدن خواهد رسید، بلکه یک تمدن ابداعی و نو خلق خواهد کرد. آنگاه است که به قول فانون، دیگر از آفریقا یک اروپای دیگر درست نخواهد شد، چنان که آمریکا شد. بلکه جهان سوم در پی رسالتی خواهد رفت که اروپای قرن جدید همیشه از آن سخن گفته است، و همیشه بر خلاف آن عمل کرده است. ساختن یک انسان نو، بنیاد کردن یک نظام نو و بالاخره استوار کردن صنعت و اقتصاد و علم بر فلسفه‌ای که در آن حقیقت (علم)، خیر (اخلاق و

زیبایی - هنر و احساس) با هم رشد کند و بنای شهری که کتاب (ایدئولوژی)، ترازو (قسط و عدل) و آهن (قدرت مادی) سه برج افراشته و هم اندازه آن باشد و در آن نه انسان پول پرست غربی، نه انسان خیال پرست شرقی، انسانی زندگی کند که اقتصاد را اصل می‌داند و تعالی روانی را هدف.

او می‌گوید: تمدن امروز غرب در سه وجه اجتماعی، علمی و فلسفی دچار تزلزل شده است و این تزلزل در همه روابط اجتماعی دیده می‌شود. او پیامبری را پیش بینی می‌کند که از جهان سوم و آفریقا در حال ظهور است. پیامبری که بینش و آیین جدیدی را عرضه خواهد کرد.

او می‌گوید: "تاریخ در سر آن پیچ‌های حساسی که منتظر یک تغییر و انقلاب کلی جهانی بوده، همیشه نظر به دانشگاه‌های بزرگ و تمدن‌های عالی و عظیم داشته، اما هیچ وقت موعود تاریخ از آنجاها نیامده، بلکه از جاهایی آمده است که هرگز به آنجا امیدی نمی‌رفته است. مثلاً در ۱۵، ۱۴ قرن پیش که جهان منتظر یک تغییر بنیانی تازه بود، مسلماً تاریخ موعودش را در آتن و اسکندریه، قسطنطنیه و مدائن می‌جست. زیرا که اینجاها مرکز تجمع افراد متمدن و دانشگاه‌های بزرگ بود. اما از صحرای سوزان منحنی آمد که هرگز کسی حدس نمی‌زد. مسیح و بودا و موسی از چنین جامعه‌ای آمدند و اکنون هم بعثت جدید و پیغمبری جدید تاریخ فردا و متناسب با زمان ما، بیشتر از سرزمین‌های عقب مانده و عقب افتاده و راکد است که دارد سر می‌زند و متاسفانه ما این حقیقت را نمی‌شناسیم. بعثت فرهنگ و بینش و روح جدیدی که انسان فردا را خواهد ساخت و تمدن فردا را، نه بدان گونه که غرب ساخت، نه در آمریکای شمالی، نه در فرانسه و انگلستان و آلمان و ایتالیا است، بلکه از عمق دنیای سوم، آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین است." (۲۰)

هنر شریعتی آموزش تفکر و تعقل و رهایی از تقلید کورکورانه است. من خود در اندیشیدن و تفکر شاگرد او هستم و در مکتب او پرورش یافته ام و بسیار از او یاد گرفته ام و بسیار مدیون اویم. با این همه نظرات او در مورد بسیاری از باورها و عقاید و مسائل از جمله تمدن، سطحی و کلی گویی است. نظرات او انسان را به فکر و اندیشه بر می‌انگیزد با این همه عمق لازم را ندارد. وقتی از تمدن غرب و اروپا سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد که متوجه نفوذ و رواج منطق صوری در همه دوره‌های حیات غرب نیست و از آن آگاهی کامل ندارد. او احتمالاً آگاه نیست که منطق صوری در دوران تمدن اسلامی نیز غالب بود، اما مانع تمدن نشد. در تمدن یونان و روم نیز همان بود. از طرف دیگر شریعتی نقش فلسفه طبیعت‌گرایانه ارسطویی در تمدن اسلامی و تمدن یونانی و روم را نادیده می‌گیرد و به جای آن که به این فلسفه متوجه شود و از نقش این فلسفه در تمدن یونان و روم سؤال کند، از منطق ارسطویی می‌پرسد و این که این منطق در عرض یک هزار سال در دنیای غرب نه تنها متضمن هیچ سود و فایده‌ای نبوده است بلکه ضرر نیز رسانده است! او غلبه مسیحیت بر غرب را، قرن پنجم و ششم قلمداد می‌کند در حالی که از اوایل قرن چهارم، مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم است و بسیار قبل از آن در این امپراتوری رایج شده بود. او حتی احتمالاً راجر بیکن را با فرانسیس بیکن اشتباه گرفته است. این همه اشتباه در حالی است که شریعتی خود بر نقش بینش طبیعت‌گرا و واقع‌بینانه در تمدن تاکید دارد. او نقد قیاس ارسطویی و رد آن را دلیل عقب ماندگی غرب می‌شمارد در حالی که ارائه یک فرضیه خود قدمی مثبت است، اگرچه این فرضیه غلط باشد. قیاس اگر غلط است می‌توان راه استقراء برگزید اما اگر ما هم قیاس و هم استقراء را بی‌ارزش بدانیم و رد کنیم و به آن بی‌توجه باشیم انحراف و ضلالت واقعی در آنجا است.

فلسفه ای که جهان را پوچ می‌انگارد و از آن دوری می‌جوید و به جهان مُثُل و جهان ماورای طبیعت و واقع می‌گرایید، در واقع این فلسفه و منطق است که باید محکوم شود، نه فلسفه ارسطویی و منطق صوری که به هر حال بسیار مفید تر و پیشروتر از آن در ایجاد تمدن است.

جبهه گیری شریعتی علیه صنعت و ماشین نیز یکی دیگر از نقاط ضعف نظرات او است که بعضی از اندیشمندان دیگر نیز بر آن تاکید کرده‌اند و صنعت و ماشین را باعث سرگشتگی و از خود شدن انسان دانسته‌اند که این ادعاها نیز بی‌پایه و اساس است. تکنولوژی و صنعت همان گونه که گفتیم همانند چشم و گوش برای انسان هستند. این ما هستیم که باید از آنها خوب استفاده کنیم و آنها به عینه هیچ گونه جبهه گیری ندارند و لذا محکوم کردن تکنولوژی و تنفر از آن، کاری سست و بی‌پایه است. اما این که جهان غرب در اثر ماشینی شدن، اخلاق و وجدان خود را از دست داده و به پوچی و بیهودگی رسیده و جنایت و گناه در آن افزایش یافته است، خود جای بحث و گفتگو است. واقعیت آن است که در جهان سوم فقر و فلاکت و انواع فسادهای اجتماعی و اقتصادی، بسیار شایعتر از غرب است. اما یک تفاوت اساسی بین جهان سوم و جهان غرب در مواجهه با این مسائل وجود دارد. در جهان سوم، مردم وقتی آدم‌های فقیر و گدا و پیر و علیل را می‌بینند یا با مفاسد اجتماعی و اقتصادی روبرو می‌شوند، دل می‌سوزانند و گریه و نوحه سر می‌دهند. اما در جهان غرب مردم در جستجوی علل فقر و بیکاری و مفاسد بر می‌آیند و راه حل آنها را جستجو می‌کنند و با انواع بیمه‌های تامین اجتماعی و بیکاری و ایجاد شغل و رفع مشکلات، معضل و مانع را از جلو راه برمی‌دارند. یک جوان عراقی که طعم زندان‌های روسیه، اروپا و ایران را چشیده بود، می‌گفت: تفاوت زندان‌های روسیه و اروپا و ایران آن است که در آن زندان‌ها معمولاً

گریه نمی کنند. اما در زندان‌های ایران، گریه روند معمول زندانیان است. در اینجا نیازی به اشاره به رشوه و تبعیض و بی‌عدالتی نیست. زیرا همه قبول دارند که این گونه فسادها در جهان سوم بیشتر از جهان غرب است. قتل و جنایت نیز در کشورهای جهان سوم بیشتر از کشورهای پیشرفته است. اما یکی از اشکالاتی که درباره کشورهای پیشرفته مطرح می‌کنند و غیر قابل انکار است تزلزل خانواده در آنجا است. میزان زیاد طلاق‌ها و از هم‌پاشیدن خانواده‌ها که عامل آن را هم آزادی بی‌حد و حصر مردان و زنان در روابط با یکدیگر می‌دانند، خود جای گفتگو است.

شریعتی تمدنی را که در آینده ظاهر خواهد شد، بر پایه تمدن غرب قرار نداده، و به عبارت دیگر آن را بی‌ریشه معرفی می‌کند. این نیز قابل نقد است زیرا همه تمدن‌هایی که تا حال ظاهر شده‌اند بر شانه تمدن‌های قبل سوار بوده‌اند و همان گونه که قبلاً گفته ایم این یکی از لازمه‌های هر تمدنی است. یک ناجی برای آنکه موفق شود باید با تمدن و فرهنگ عصر خویش به خوبی آشنا باشد و نقاط ضعف و قوت آنها را بشناسد. یعنی زبان مردم روزگار خود را درک کند. او لازم نیست که همیشه از جهان سوم و جهان دور افتاده و منزوی ظاهر شود. عیسی در فلسطین و در امپراتوری روم زاده شد. موسی نیز در دوران فراعنه مصر زاده شد که دوران تمدن مصر گفته می‌شود. آنها از جهان سوم ظهور نکردند.

تزلزل تمدن غرب که شریعتی مطرح می‌کند جای بحث دارد. اما دلایل این تزلزل از مؤلفه‌هایی که او به آنها اشاره کرده است، فرق دارد. تمدن غرب متزلزل خواهد شد، اما دلیل این تزلزل نفوذ دوباره فلسفه رهبانی و صوفیانه در آن خواهد بود نه ماشین و نه صنعت. نشانه‌های این نفوذ فلسفی هم اکنون قابل مشاهده است. در سال‌های اخیر دیوان مثنوی مولانا و بعضی دیگر از کتاب‌های صوفیانه از پر فروش‌ترین

کتاب‌های ایالات متحده بوده است. پیش بینی یک منجی که در جهان سوم ظاهر خواهد شد و جهان را نجات خواهد داد، ضعف دیگر نظریات شریعتی در مورد تمدن است.

برخورد یا گفتگوی تمدن‌ها

ساموئل هانتینگتون، یکی از اندیشمندان و نظریه پردازان آمریکا، در سال ۱۹۹۳ نظریه ای با نام برخورد تمدن‌ها ارائه داد که باعث درگیری‌های لفظی و مباحث مختلفی بین اندیشمندان و سیاستمداران شد و در نهایت موجب شد تا محمد خاتمی، ریاست جمهور وقت ایران، پیشنهاد گفتگوی تمدن‌ها را مطرح و سازمان ملل سال ۲۰۰۱ میلادی را به عنوان سال گفتگوی تمدن‌ها نام گذاری کند. اما قبل از آنکه بتوانیم درباره این نظریه و گفتگوی تمدن‌ها سخن بگوییم، لازم است آشنایی مختصری با نظریه برخورد تمدن‌ها داشته باشیم.

هنگامی که پرده‌های آهنین پیرامون اردوگاه کمونیسم در اثر ناکارایی نظریه‌های مارکس پوسید و فروریخت، گروهی از اندیشمندان به این باور رسیدند که دوره ستیز و نزاع در جهان پایان یافته، نظام لیبرال دموکراسی یا نظام تمدن غربی بر جهان تفوق و تسلط یافته است و بشر به پایان تاریخ خود رسیده است و در آینده هیچ نظریه دیگری، بهتر از لیبرال دموکراسی برای اداره جوامع انسانی ارائه نخواهد شد. اما این نظریه و پیشگویی، اندک زمانی پیش نیاید و با ارایه نظریه برخورد تمدن‌ها توسط ساموئل هانتینگتون، از هم پاشید.

هانتینگتون در توصیف نظریه خود می‌گوید: "روشنفکران بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و خاتمه جنگ سرد، در پیش بینی اتفاقاتی که در آینده در جهان رخ خواهد داد یک جنبه مهم و تعیین کننده را نادیده گرفته‌اند. به نظر من با شکست نظام‌های کمونیستی،

فاشیستی و نازیستی و سستی گرفتن باورها و عقاید نسبت به این نظام‌ها و پیروزی لیبرال - دموکراسی، در جهان آینده نقطه اصلی برخوردها دارای ماهیت فرهنگی خواهد بود.

او توضیح می‌دهد: "اگرچه دولت‌ها و ملت‌ها در جهان نو، بازیگران اصلی نمایش خواهند بود و احتمال برخوردهای مقطعی بین آنها وجود دارد اما درگیری‌های اصلی در صحنه سیاست جهانی میان ملت‌ها و گروه‌هایی دارای تمدن‌های مختلف روی خواهد داد و خاکی‌های نبرد، مرزهای بین تمدن‌ها خواهد بود."

او می‌افزاید: "با پیمان صلح" و ستفالی" که در سال ۱۶۴۸ میلادی امضا شد، دولت‌ها و ملت‌ها در اروپا پدید آمدند. بعد از آن بیشتر درگیری‌ها در دنیای غرب، میان شاهزادگان، امپراتوران و سلاطین خودکامه ای اتفاق افتاد که برای گسترش سرزمین و بهبود اقتصاد خود، تلاش می‌کردند. بعد از انقلاب فرانسه، درگیری‌ها عمدتاً میان ملت‌ها بوده است تا شهریاران، و این الگو تا پایان جنگ جهانی اول دوام یافت. سپس در نتیجه وقوع انقلاب روسیه، درگیری ملت‌ها جای خود را به برخورد عقاید و باورهای مختلف در اداره جامعه داد. درگیری ابتدا میان کمونیسم، فاشیسم - نازیسم و لیبرال - دموکراسی بود، سپس با از بین رفتن فاشیسم - نازیسم، به صورت درگیری میان کمونیسم و لیبرال - دموکراسی ادامه یافت.

در دوران جنگ سرد، دنیا به سه جهان اول (غرب)، دوم (اردوی کمونیسم) و سوم (غیر متعهد ها) تقسیم می‌شد. ولی امروز این دسته بندی، دیگر موضوعیت ندارد. اکنون کشورها را باید به لحاظ فرهنگ و تمدن آنها گروه بندی کرد.

هانتینگتون در تعریف تمدن می‌گوید: "تمدن یک موجودیت فرهنگی است. روستاها، سرزمین‌ها، گروه‌های قومی، ملیت‌ها و

گروه‌های مذهبی، همگی دارای فرهنگ‌های مشخص هستند که در سطوح مختلف با یکدیگر تفاوت‌ها و مشترکاتی دارند. ممکن است فرهنگ یک دهکده در جنوب ایتالیا، با فرهنگ یک دهکده در شمال آن کشور یکسان نباشد ولی هردو، در فرهنگ ایتالیایی که آنها را از دهکده‌های آلمان متمایز می‌سازد، سهیم‌اند. جوامع اروپایی به نوبه خود، ویژگی‌های فرهنگی مشترکی دارند که آنها را از جوامع عرب یا چینی جدا می‌کند. با این همه، اعراب، چینی‌ها و غربی‌ها، یک موجودیت فرهنگی گسترده محسوب نمی‌شوند، بلکه هریک از آنها تشکیل دهنده یک تمدن جداگانه‌اند. بنابراین، تمدن بالاترین گروه بندی فرهنگی و گسترده ترین سطح هویت فرهنگی است که انسان از آن برخوردار است. تمدن با توجه به عناصر عینی مشترک همچون زبان، تاریخ، مذهب، سنت‌ها و نهادها و همچنین با توجه به وابستگی‌ها و قرابت‌های ذهنی و درونی انسان‌ها، تعریف می‌شود. یک نفر رومی با میزان متفاوتی از وابستگی، می‌تواند خود را یک رومی، یک ایتالیایی، یک کاتولیک، یک مسیحی، یک اروپایی و یا یک غربی بداند.

او می‌افزاید: "به هر حال تمدن‌ها موجودیتی درک شدنی هستند و هر چند تشخیص مرز بین آنها به سختی انجام می‌پذیرد، لیکن این مرزها واقعی‌اند. "سپس او نتیجه گیری می‌کند که "هویت تمدنی در آینده، اهمیت روز افزون خواهد یافت و جهان تا اندازه زیادی بر اثر کنش و واکنش بین هفت تمدن بزرگ شامل: تمدن غربی، تمدن کنفوسیوسی، تمدن ژاپنی، تمدن اسلامی، تمدن هندو، تمدن اسلاوی - ارتدکس، تمدن آمریکای لاتین و احتمالاً تمدن آفریقایی شکل خواهد گرفت و مهمترین درگیری‌ها در بین خطوط گسل آنها پیش خواهد آمد. "او برای نمونه درگیری‌های داخل کشور یوگسلاوی سابق را مثال می‌زند که در خط گسل تمدن اسلامی و غرب قرار می‌گیرد.

هانتینگتون سپس می‌گوید: "بین تمدن غربی و اسلامی هیچ گونه قرابتی وجود ندارد و کاهش تقابل نظامی غرب و اسلام، که قرن‌ها ادامه داشته است، بعید به نظر می‌رسد. حتی این تقابل می‌تواند در آینده تلخ تر شود. از طرف دیگر هرگونه گشایشی که در نظام سیاسی جهان عرب به وجود آمده به سود جنبش‌های اسلامی تمام شده است."

سپس او نتیجه‌گیری می‌کند که، "کانون درگیری در آینده بسیار نزدیک، بین غرب و کشورهای اسلامی و کنفوسیوسی خواهد بود. زیرا این تمدن‌ها علیه غرب با هم متحد خواهند شد." او برای تایید نظر خود از رغبت و گرایش کشورهای خاورمیانه به سوی کشورهای هند و چین و خرید اسلحه از آن کشورها سخن می‌گوید، هم‌چنین به اظهارات ریاست جمهوری سابق ایران اشاره می‌کند که در مصاحبه با یک نشریه هندی، خواستار اتحاد بین ایران و هند و چین شده بود.

او می‌گوید: "احتمالا درگیری بزرگ دیگر در آینده، در آفریقا روی خواهد داد، چرا که مسلمانان آنجا، سیاه‌پوستان مسیحی را کافر و بت‌پرست می‌دانند." و اضافه می‌کند که، "مرزهای اسلام خونین است!" برای مقابله با این جریان‌ها، هانتینگتون چهار راه حل کوتاه مدت و یک راه حل بلند مدت برای غرب پیشنهاد می‌کند:

۱. غرب در درون تمدن خود همکاری و یگانگی را بیشتر نموده و سایر تمدن‌ها را به خود جلب کند.
۲. از گسترش جنگ‌های تمدنی جلوگیری کند.
۳. دامنه قدرت نظامی کشورهای کنفوسیوسی - اسلامی را محدود کند.

۴. از اختلافات و درگیری‌های موجود بین کشورهای اسلامی و کنفوسیوسی بهره بگیرد.

۵. در دراز مدت تمدن غرب باید عناصر مشترک بین تمدن غربی

و سایر تمدن‌ها را بشناسد. (۴۴)

بعد از ارائه نظریه برخورد تمدن‌ها چندین اتفاق و درگیری رخ داده است که هانتینگتون این درگیری و اتفاقات را تاییدی بر نظریه خود تلقی کرده است. از جمله این اتفاقات حمله تروریستی یازده سپتامبر به آمریکا و حملات و درگیری‌ها در افغانستان و عراق است.

همچنان که مشاهده می‌کنید تعریفی که هانتینگتون و به تبع او خاتمی از تمدن می‌نمایند، متفاوت از تمدنی است که ما تعریف کردیم. از نظر نویسندگان تمدن اسلامی دیگر موجود نیست تا وکیل و نماینده ای داشته باشد. تمدن اسلامی در قرن پنجم هجری جان سپرد و دفن گردید و مرده ریگ آن را که کتاب‌ها و نوشته‌های دانشمندان و اندیشمندان دوران حیات آن تمدن بود، غرب به میراث برد. غرب تمام آن کتاب‌ها و رساله‌ها را ترجمه کرد و از آنها سود جست و هر چه از آن کتاب‌ها و رساله‌ها در شرق باقی مانده بود، شعله‌های جهل و نادانی که بعد از قرن پنجم در گرفته بود آنها را به خاکستر تبدیل کرد و امروزه به جز اسمی از آنها که اغلب نیز دوباره در سال‌های اخیر از غرب برگشته‌اند، باقی نمانده است. این مقوله ای روشن و مبرهن است که تاثیر ابن رشد و ابن سینا و زکریای رازی و فارابی و ابن هیثم و ابوریحان در تمدن و حیات و جایگاه امروزین غرب، بسی بیش از نقش آنها در حیات و جایگاه امروزین جهان عرب و اسلامی است. به عبارت دیگر این غرب است که تمدن اسلامی را به ارث برده است نه مسلمانان. پس آن که در سخن از تمدن اسلامی محق است اوست نه ما! ما که هنوز ابن رشد را نمی‌شناسیم. ما که هنوز کتاب‌های زکریای رازی را به فارسی ترجمه نکرده ایم و از محتوای آنها خبر دقیق نداریم. ما که تنها تعداد کمی از کتاب‌های ابن سینا را و آنها در دهه‌های اخیر به فارسی برگردانده ایم. ما که تازگی‌ها با فارابی و ابوریحان در زبان فارسی آشنا شده ایم در

حالی که اینها همه ایرانی بودند! وضع دیگر کشورهای اسلامی نیز بهتر از ما نیست. پس چگونه می‌توانیم مدعی وکالت آنها و تمدن اسلامی شویم؟ امروزه تمدن کنفوسیوس یک تمدن مرده است و حتی اغلب تحصیل کردگان چین او را نمی‌شناسند و به یقین کنفوسیوس در غرب شناخته‌تر از چین است. پس اگر اختلافی بین غرب و شرق وجود دارد به تمدن‌ها با مفهوم و تعریفی که ما کردیم، مربوط نیست. پس برخورد تمدن‌ها یا گفتگوی تمدن‌ها نیز، بی‌معنی و مفهوم است.

تعریفی که هانتینگتون از تمدن می‌نماید ما آن را فرهنگ می‌نامیم و او خود نیز متوجه این موضوع است و این است که تمدن را یک موجودیت فرهنگی می‌نامد. فرهنگ یعنی مجموعه باورها و اعتقادات و عادات و سنن یک جامعه.

آنچه هانتینگتون به عنوان اشتراکات فرهنگی بین جوامع هند و چین و جامعه اسلامی اشاره می‌کند، قابل تایید است. امروزه اشتراکات فرهنگی عمیقی بین جامعه هند و چین و جامعه اسلامی وجود دارد و این از فلسفه و جهان‌بینی اشرافی و صوفیانه نشات می‌گیرد.

جوامع هند و چین که جهان‌بینی غالب در آن، از آیین هندو و بودایی برخاسته است، جهان هستی را به مثابه زندانی می‌نگرد که روان انسان در آن گرفتار و اسیر است. معتقدان این جهان‌بینی بر این باورند که جهان و حیات دنیوی به غیر از درد و رنج چیزی ندارد. لذا تلاش آنها مصروف آن است تا از این جهان و از دور تناسخ رنج آور حیات دنیوی، رهایی یابند. مسلمانان امروزی نیز همین دیدگاه را دارند. البته به تناسخ معتقد نیستند، اما جهان هستی را زندان روح انسان می‌انگارند که باید از آن رهایی یافت و این بعد از قرن پنجم هجری و با رواج افکار صوفیانه وارد جهان‌بینی و فرهنگ اسلامی شد که ما به تفصیل از آن سخن گفتیم.

مسلمان امروزی با فرهنگ اشراقی و صوفیانه ای که دارد، همانند بودایی و هندو سخن می‌گوید و اشتراک فرهنگی عجیبی با او دارد:

این جهان زندان و ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را وا رهان

جان گشاید سوی بالا بال‌ها
در زده تن در زمین چنگال‌ها

این جهان خود حبس جانهای شماست
هین روید آن سو که صحرای شماست

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم

پس جهان‌بینی جوامع هند و چین و اسلامی بعد از قرن پنجم هجری مشترکات پایه ای زیادی پیدا کرده است که این می‌تواند باعث شود تا صاحب منصبان جوامع اسلامی و مسلمانان نسبت به هندوان و بوداییان نزدیکی بیشتری در مقایسه با مغرب زمین و آیین مسیحیت و یهودیت احساس کنند

و حتی تقاضای اتحاد و یکپارچگی با آنان نمایند که هانتینگتون به آن اشاره دارد.

حال سوال آن است که چرا این اتحاد و وحدت بین بودائیان و هندوها و مسلمانان محتمل است؟ و آیا این وحدت بین جهان اسلام و مسیحیت مقدور نیست؟ چگونه از برخورد تمدن‌ها و تصادم بین آنها می‌توان جلوگیری کرد؟ آیا جهان اسلام و غرب فرهنگ مشترکی ندارد؟

توحید و شهادت به وحدانیت خداوند، اصل ابتدایی و پایه برای یک مسلمان است. این اصل چنان در فرهنگ اسلامی مهم است که هیچ کسی را بدون اعتقاد و باور به آن، مسلمان نمی‌شمارند. توحید یکی از مشترکات بین ادیان توحیدی از جمله مسیحیت، یهودیت و اسلام است که اغلب مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد.

هانتینگتون فرهنگ‌هایی را که برای اتحاد با مسلمانان در آینده می‌شمارد، همه فرهنگ‌های مشرکانه و چندخدایی‌اند که از اصل و پایه با اسلام و مسلمانان اختلاف دارند. در فرهنگ قرآن که همه مسلمانان آن را بدون استثنا کتاب آسمانی خود می‌شمارند و تکریم می‌کنند، اتحاد با مشرک و چندخداپرست معنی و مفهومی ندارد و به هیچ عنوان مطرح نیست. اما اتحاد با پیروان مسیحیت و یهودیت نه تنها قابل پذیرش است، بلکه این اتحاد مورد علاقه و تشویق است. این علاقه هنگامی بیشتر مشخص می‌گردد که تکریم عیسی مسیح و موسی (ع) توسط مسلمانان بر آن افزوده شود. پس ارتباط و اشتراکات پایه ای بین اسلام و جوامع غربی بسیار عمیقتر از اشتراکات آن با تمدن کنفوسیوسی است و هانتینگتون به علت عدم آشنایی با فرهنگ شرقی و اسلامی از آنها آگاه نیست. پس درخواست اتحاد و وحدت بین کشورهای اسلامی

و هندو و بودایی ریشه مذهبی ندارد بلکه ریشه سیاسی و تاریخی دارد. اینکه مسلمانان می‌توانند با بودایی‌ها و هندوها متحد شوند و وحدت یابند نکته بسیار مثبتی در رابطه با صلح و آرامش در جهان است. زیرا نشان می‌دهد که آنان می‌توانند با همه کس حتی مشرکان متحد شوند و در صلح و آشتی و برادری به سر برند و این را باید به فال نیک گرفت. اما چرا با وجود اشتراکات عمیق فرهنگی بین جهان مسیحیت و اسلام، این همه چالش بین آنها وجود دارد و فرهنگ مشرکانه شرق دور برای مسلمانان نزدیک تر از فرهنگ توحیدی غرب می‌نماید؟ این دو علت دارد: اول تفاوت در جهان‌بینی مشرق زمین و مغرب زمین و دوری مسلمانان از جهان‌بینی و فرهنگ قرآنی و گرایش آنها به جهان‌بینی اشراقی که از قرن ششم هجری به بعد اتفاق افتاد و ما به آن اشاره کردیم. دوم حمایت غرب از اسرائیل.

غرب جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و مادی دارد و پیشرو در تمدن است و هر روز در تسلط بر جهان گام دیگری بر می‌دارد. اما شرق جهان‌بینی اشراقی دارد و غرب را منحرف و گمراه می‌پندارد، انحراف و گمراهی که به علت گرایش به جهان مادی از طرف غرب به وجود آمده است. جهانی که از نظر معتقدان به بینش اشراقی، بی‌ارزش و بی‌اعتبار است. لذا انسان شرقی با صنعت و تکنولوژی که محصول جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و تمدن غرب است، میانه خوشی ندارد. هر هندو و بودایی و مسلمانی که با جلوه‌های تمدن غرب روبرو می‌شود، ابتدا به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا این تکنولوژی و صنعت با جهان‌بینی او مطابقت دارد یا نه؟ آیا این تکنولوژی و صنعت، رهایی او از دام تناسخ و زایش دوباره را سد نخواهد کرد؟ آیا این صنعت و تکنولوژی وابستگی او به جهان مادی را افزایش نخواهد داد؟ بعد از پاسخ به این سوالات است که شرقی می‌تواند تکنولوژی و صنعت غرب

را بپذیرد. تازه بعد از پذیرش نیز، خلجان ذهنی دارد.

پس یکی از چالش‌های شرق و غرب، موضوع صنعت و تکنولوژی است که از تفاوت در جهان‌بینی ناشی می‌شود. این را قبلاً گفتیم که در شرق بلندگو و تلویزیون و اینترنت و قطار و هواپیما و برق، به راحتی مورد قبول واقع نمی‌شود. پس شرق در پذیرفتن تمدن محتاط است و چالش مربوط به آن را در تمدن غرب می‌انگارد. با اینهمه این چالش بین غرب و شرق، بخصوص مسلمانان، به آسانی قابل رفع است. زیرا همچنانکه گفته شد ریشه مذهبی ندارد. اما رفع این چالش نیاز به آن دارد که مسلمانان به قران و فرهنگ قرانی برگردند. اما متأسفانه به علت عدم درک اهمیت آن، بسیاری از روشنفکران و صاحب‌منصبان جهان اسلام، این بازگشت را مضر و زیان‌آور قلمداد می‌کنند و مانع از آن می‌گردند و با القای همان افراد، جهان غرب نیز به مخالفت با آن بر می‌خیزد! آنان تفاسیر قران را با متن قران اشتباه می‌گیرند و چون با قران آشنایی عمیق ندارند تفاسیر قران را که نشأت گرفته از فلسفه اشراقی است، به عنوان سخن و پیام آن می‌پندارند. در حالی که اغلب چالش‌ها ریشه در احادیثی دارد که باید صحت آنها بررسی شود.

اما جهان اسلام و غرب چالش دیگری نیز دارد و آن حمایت جهان غرب از اسرائیل است، این چالشی است که بین غرب و پیروان آیین بودایی و هندو معنی و مفهوم زیادی ندارد. مسلمانان احساس می‌کنند که بر فلسطینیان ظلم و ستم روا داشته می‌شود و مقصر اصلی غرب است که حامی اسرائیل است. پرسش آن است که جهان اسلام به این چالش‌ها، چگونه واکنش نشان می‌دهد؟ پاسخ به این پرسش، توجه دوباره به جهان‌بینی اشراقی را طلب می‌کند.

در فرهنگ اشراقی، انسان باید عاشق باشد و عاشق واقعی آن است که جان خود را در راه معشوق ببازد. مولوی در اینباره می‌گوید:

هیچکس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
حافظ نیز می فرماید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

انتحار و خودکشی عاشقی که به معشوق نمی رسد، داستان قدیمی است. عاشق هنگامی که از وصال یار ناامید می شود به خودکشی و انتحار روی می آورد. داستان شیرین و فرهاد و رومئو و ژولیت را همه شنیده ایم. اگر عاشق متوجه شود که کسی مانع رسیدن او به معشوق است او آماده است تا این مانع را به هر طریق ممکن از سر راه بردارد و نمونه های این موارد کم نیست. فلسفه حملات انتحاری نیز همین است. بنابر این برای مهار و ریشه کنی آن، باید راه زدودن توهم دور بودن از یار و معشوق را برگزید. باید به آنها نشان داد که قطعه قطعه کردن عابران بی گناه یا آنانکه به سبب فقر و فلاکت به دنبال کاری جهت گذران زندگی هستند، نه تنها نزدیکی به یار نیست بلکه دوری از او و محرومیت همیشگی از وصال یار است.

برای یک مسلمان کنونی که می خواهد در راه معشوق جان بیازد، دشمنی که در این راه قرار گرفته است و او باید با آن بجنگد، کیست؟ با توجه به آن دو معیاری که در بالا شرح دادیم، غرب و امریکا می توانند به سادگی در این موضع قرار گیرند. بنابر این یازده سپتامبر پدید می آید و حملات انتحاری که هر روز در گوشه و کنار جهان شاهد آن هستیم صورت می گیرد. مسلمان به اصطلاح اصولگرایی که در بغداد انتحار می کند و همراه خود چندین نفر بی گناه و کودک را در شعله های آتش می سوزاند، یا آنکه در مترو و اتوبوس شهری لندن، جهنم برپا می کند، یا در جزیره بالی اندونزی شعله های خشمش انسان ها را خاکستر می کند، یا در روسیه شاگردان مدرسه را زنده زنده کباب می کند، در درون خود

فلسفه اشراقی و صوفیانه غزالی و ابن عربی و ابن فارض و حافظ و مولوی را دارد که با فرهنگ جهاد آنها را آمیخته است! او عاشق است و عاشق واقعی آن است که جان خود را در راه معشوق فدا کند تا پاکی و صداقت عشق خود را بنمایاند. اینها آموزه‌هایی است که همه روزه می‌توان در کتاب‌ها و روزنامه‌ها و رسانه‌های کشورهای جهانی بینی اشراقی دارند، خوانند و شنید و نیازی بر آن نیست تا به دنبال آموزگاران و تعلیم دهندگان عاملان حملات انتحاری بگردیم. در فلسفه اشراقی، عاشق به دنبال معشوق است و برای رسیدن به او باید خود را فدا کند. چگونه می‌تواند خود را فدا کند؟ لازم است تا دشمن معشوق را بشناسد و با او تا جان دارد بستیزد. دشمن معشوق را که در فرهنگ اسلامی ابلیس و شیطان گفته‌اند، از دو راه می‌توان یافت. اول آنکه مراد و پیر آن را نشان دهد. دوم آن که دشمن با عملکردها خود را نشان دهد.

با توجه به آن چه ذکر شد، دشمن در این مورد مشخص است و وقتی دشمن مشخص شد، بمب گذار انتحاری بمب بر خود می‌بندد و در خیابان‌های بغداد و کراچی و لندن و کابل و بالی و مسکو و شرم الشیخ، خود را منفجر می‌کند تا آنان را که با دشمن هم صدا هستند یا او احساس می‌کند که هم صدا هستند، از بین ببرد. در واقع متهم اصلی و معلم عاملان حملات انتحاری، افلاطون و هندوان و بودائیانی هستند که فلسفه عاشقانه و صوفیانه را پدید آورده اند! لذا جستجوی غرب در بیرون از این چهارچوب و سرزمین برای یافتن آموزگاران حملات انتحاری بی‌ثمر و بی‌فایده است.

نویسنده خود هنگامی که بعد از مطالعات اجتماعی فراوان و پرس و جو، عاملان حملات انتحاری را دارای جهان‌بینی اشراقی یافت، بسیار متعجب شد. زیرا در نگاه اول کسی که جهان را پوچ می‌انگارد و دم از عشق و محبت و دوستی می‌زند، نباید بر رنج و درد دیگران رضایت دهد. اما با

مطالعات تاریخی متوجه شدم که این افراد همیشه خشن و تند بوده‌اند! گیون می‌گوید: همان راهبان که بر خود هزاران رنج و ستم روا می‌داشتند و خود را با مشقات فراوان همنشین می‌کردند و دست از جهان شسته بودند، سازمان تفتیش عقاید را به وجود آوردند و حکم بر سوزاندن و شکنجه صدها تن صادر کردند.

او هم چنین داستان گروهی از پیروان دوناتیست‌ها را ذکر می‌کند که در قرون وسطی در آفریقا به مسیحیت گرویدند و گروه‌های مهیبی تشکیل دادند و به اسم دین، بنای نهب و غارت را گذاشتند و به زمزمه‌هایی که پیشوایان فرقه دینی در ذم این اعمال می‌کردند وقعی ننهاده‌اند.

او می‌نویسد: "نعره جنگی آنها" سپاس مر خدا را است. "بود و در آفریقا رعب و هراس انداخته بودند. آنها مدعی بودند که می‌خواهند مساوات بدوی جامعه بشری را از نو برقرار سازند و خلافاکاری‌های جامعه مدنی را اصلاح کنند. بسیاری از آنان از زندگی متنفر و مشتاق شهادت بودند و خود را بی‌وقفه، وقف عظمت و مجد ایمان می‌کردند و به نیکبختی ابدی امیدوار بودند. ابدا اهمیت نمی‌دادند که به چه طرز و به دست چه کسانی به هلاکت می‌رسند. گاهی آنان با کمال گستاخی در جشنواره‌ها آشوب به پا می‌کردند یا عمدا مرتکب عملی می‌شدند که هتک حرمت معابد بت پرستان بود ... گاهی آنها جلو مسافران را می‌گرفتند و به ایشان تکلیف می‌کردند که آنها را با ضربتی به شهادت برسانند. می‌گفتند قلان روز و فلان ساعت از فلان صخره خود را به پایین پرت خواهند کرد و بعد از این خود کشتی آن صخره مقدس می‌شد."

داستان‌هایی از این نوع در غرب کم نیست. یوکیچی با اشاره به درگیری‌های مذهبی که بعد از قرن پانزدهم در اروپا اتفاق افتاد و باعث

کشته شدن هزاران نفر شد، می گوید: "تاریخ غرب نمونه‌های فراوانی دارد که به نام مذهب، ارتشهایی بسیج و مردمی کشته شده‌اند... کسانی که این پیگردها را انجام می‌دادند، مردانی نیک بودند که از صمیم قلب به عقیده مذهبی خود باور داشتند و هنگامی که به نام مذهب دست به کار شدند، لحظه‌ای درنگ نکردند. آنان عمل خود را به هیچ روی شرم آور نمی‌دانستند. از چه روست که این مردان خداترس چنین کارهای وحشتناکی می‌توانستند انجام دهند؟ مطمئناً آنان فاقد فضیلت شخصی نبودند. آن چه آنان نداشتند عقل و خرد بود. اگر شما به ابلهی قدرت بدهید و اگر این قدرت با ایمان مذهبی درآمیزد، او از دست زدن به هیچ عمل وحشت انگیزی روی گردان نخواهد بود. این هیولایی است که مردمان باید بیشترین ترس را از آن داشته باشند.. عقل نه فقط برشکوه اخلاق می‌افزاید، بلکه آن را پاس می‌دارد و مردمان را از دست زدن به کارهای شریر برحذر می‌دارد." (۳۲)

دلیل دیگری که ارتباط فلسفه اشراقی و حملات انتحاری را نشان می‌دهد، نادر بودن عوامل حملات انتحاری در بین شیعیان نسبت به سایر فرق اسلامی است. زیرا گرایش شیعیان به فلسفه مشایی و نزدیکی آنها با معتزلیان که از عقل پیروی می‌کردند، بیشتر از سایر فرق است. از طرف دیگر بیشتر فرقه‌هایی که به حملات انتحاری دست می‌یازند فرقه‌هایی هستند که حاصل به اصطلاح نهضت اصلاحی ابن تیمیه می‌باشند که به شدت مخالف فلسفه و عقل گرایی است. (۲۲)

امروز در جهان اسلام، همان می‌گذرد که در دوران غلبه فرهنگ صوفیانه در غرب اتفاق افتاد. یعنی آنان که صوفیانه و راهبانه می‌اندیشند و عاشقانه فکر می‌کنند، خود را منفجر می‌کنند تا دیگران و هوادارانشان را که در محکمه تفتیش عقاید محکوم کرده‌اند، در آتشی که به پا می‌کنند، بسوزانند!

در فرهنگ و جهان‌بینی صوفیانه، غرب که تمدن را به وجود آورده، در ارزیابی هدف، راه غلط پیموده است. غرب به جای پیشرفت در امور دنیوی باید به امور روحانی و ماورای طبیعی پردازد. این عمده اشکالی است که ندانسته در جوامع شرقی علیه تمدن غرب مطرح است. اشکالی که در ضمیر ناخودآگاه شرقی نقش بسته است و زیگموند فروید را لازم دارد که آن را از ضمیر ناخود آگاه آنها بیرون بکشد. امروزه مخالفت و مبارزه با تمدن مادی را می‌توانید در هر نقطه از جهان که فرهنگ و جهان‌بینی اشراقی نفوذ کرده است، مشاهده کنید. در حرف‌های شریعتی و قطب مخالفت با تکنولوژی را بیابید حتی این مخالفت در غرب نیز دیده می‌شود و این نشان نفوذ فلسفه اشراقی در غرب است. ژان ژاک روسو نیز، نوع ملایم آن را در مقاله "پیشرفت علوم و فنون موجب تباهی یا بهبود وضع انسان شده است؟" که بیش از دو قرن و نیم پیش نوشته شد به تصویر کشیده است. او بر این باور بود که پیشرفت علوم و فنون باعث بدتر شدن وضع انسان‌ها می‌شود. (۱۳)

پس چرا در هندوستان و چین که فلسفه اشراقی دارند، حملات انتحاری معنا ندارد؟ چون تصوف و اشراق نشأت گرفته از آیین هندو و بودایی و تائو، متفاوت از تصوف اسلامی است و در آنجا معشوق وجود ندارد و هر کس بر آن است که خود را با حذر از جلوه‌های دنیوی از دور باطل و رنج آور تناسخ برهاند. به عبارت دیگر در مکتب آنها جهاد در راه معشوق موجود نیست و آن چه از جهاد موجود است، جهاد نفس و جهاد با آرزوها و شهوات نفسانی است. اما اگر هندوان و بوداییان به مبارزه تشویق شوند، آنها نیز اقدام به حملات انتحاری خواهند زد. نمونه آن بره‌های تامیل است که یک گروه مارکسیستی است که از خانواده‌های هندو در مناطق تامیل نشین سریلانکا برخاسته است و در سال ۱۹۹۱ راجیو گاندی را به قتل رساندند.

در اینجا لازم است به نوع دیگری از حملات انتحاری نیز اشاره کنیم که خلبانان ژاپنی در هنگام جنگ جهانی دوم به آن دست یازیدند. مشوق و انگیزه این نوع حملات، با حملات انتحاری که امروزه معروف است بسیار متفاوت می‌باشد. همچنانکه گفتیم مردم ژاپن طبیعت گرا هستند و طبیعت را پرستش می‌کنند و علاقه زیادی به جهان دارند. بنابراین این اگر احساس کنند که جهان را از دست داده‌اند و در تمتع از آن شکست خورده‌اند، آماده‌اند از همه چیز بگذرند. درست مانند عاشقی که معشوق خود را از دست داده باشد. در جنگ جهانی دوم آنها احساس می‌کردند که سرزمین خود را که معشوق آنها است از دست می‌دهند. پس عملیات انتحاری انجام می‌دادند. در رابطه با خلبانان ژاپنی باید نظامی بودن آنها و پیروی از دستورات نظامی را نیز ملحوظ داشت. انتحار ژاپنی با انتحاری که ما از آن بحث می‌کنیم، بسیار متفاوت است. ژاپنی اگر احساس کند که دنیا را از دست می‌دهد یا قرار است از دست بدهد، انتحار می‌کند. کسان بسیاری که در ژاپن در امور زندگی شکست می‌خورند یا ورشکسته اقتصادی می‌شوند و مایوس می‌شوند و خودکشی می‌کنند. اما عاملان حملات انتحاری حتی در زمانی که دنیا به آنها روی می‌آورد، اقدام می‌نمایند. ژاپنی وقتی دنیا را از دست می‌دهد، انتحار می‌کند و اغلب خود را مقصر می‌داند. اما آن دیگری وقتی دنیا را به دست می‌آورد. بعلاوه او در اغلب موارد دیگران را مقصر می‌داند! به عبارت دیگر در فرهنگ اشراقی دنیا از اول تنگ است و فرد در حال گریز از این تنگنا، اما برای آن دیگری دنیا تنگ نیست بلکه خود فرد آن را تنگ می‌کند و در این هنگام است که باید از آن بگریزد! از این بحث نکته دیگری نیز قابل استنباط است و آن اینکه با فقرزدایی و کمک‌های مالی نمی‌توان جلو حملات انتحاری را که مورد نظر است، سد کرد. با اینهمه فقر و فلاکت می‌توانند دستاویزی برای عاملان حملات انتحاری

باشند تا بدان وسیله اعمال خود را در جامعه توجیه کنند و توده مردم را علیه جهان متمتع و ثروتمند بشورانند و حامی خود گردانند.

امروزه جبهه ای که جهان غرب اتخاذ کرده، باعث شده است که جهان اسلام غرب را دشمن بیندارد و همه مشکلات خود را حاصل این دشمنی بداند. امروزه حتی برائت از مشرکین و همه مشکلات خود را حاصل این دشمنی بداند. امروزه حتی برائت از مشرکین که از شعارهای قرآنی است و در سوره توبه به آن اشاره رفته است و علیه مشرکین و فرهنگ مشرکانه است در اثر نا فهمی های غرب، علیه غرب و آمریکا نشانه رفته است، در حالی که هیچ کسی غرب و جهان مسیحیت را مشرک نمی داند.

برای آشتی و صلح بین ملت ها دو موضوع باید مورد بررسی و توجه قرار گیرد: اول گفتگو و مصالحه بین جهان بینی طبیعت گرایانه و اشراقی. دوم نگرش بدون تبعیض و عادلانه.

ما به تفصیل در مورد موضوع اول در این کتاب بحث و تفحص کردیم و نیازی به تکرار آن در اینجا نمی بینیم. اما در مورد موضوع دوم و مسلمانان، ذکر این نکته لازم است که جهان اسلام نمی تواند ظلم و ستمی را که بر مردم فلسطین می گذرد تحمل کند و اگر جهان غرب به دنبال آرامش و صلح در جهان است، باید ابتدا این ظلم و ستم را بزدايد. آیا جهان غرب نمی تواند راه حلی برای مشکل فلسطین بیابد؟ آیا نمی تواند راه حل آفریقای جنوبی را در آنجا پیاده نماید؟ دیوارکشی و سرکوب هرگز نمی تواند خشم و نفرتی را که در دل ها وجود دارد را بشوید و تمیز کند. غرب برای حل مشکل باید خشم و نفرت را از سینه ها بزدايد.

جهان اسلام مشترکات فرهنگی اصولی و پایه ای با جهان غرب و مسیحیت دارد و می تواند با آن در صلح و صفا و حتی برادرانه زندگی کند. آیا طرفداری و دفاعیات مکرر سید جمال الدین اسدآبادی از آمریکا

در مقابل بریتانیا از یادها رفته است؟ (۲۴)

عاملان حملات انتحاری تنها با غرب مشکل ندارند و آنها آماده‌اند تا این حربه را حتی علیه هم‌کیشان خود نیز استفاده کنند! آنها در پاکستان به فرقه‌ها و گروه‌های اسلامی که عقاید و باورهای آنها را ندارند حمله می‌کنند و حمام خون راه می‌اندازند. آنها در شهرها و کوچه‌های عراق، مسلمانان بی‌گناهی را قطعه قطعه می‌کنند که هم‌کیش خود آنهایند. آنها در افغانستان احمد شاه مسعود را می‌کشند. آنها در ترکیه و مصر و اندونزی و ایران نیز همان گونه عمل می‌کنند و تنها درمان این عفونت و غده چرکی که دهان باز کرده است و همه جا را آلوده می‌کند، تزریق و تجویز عقل و خرد و اندیشه در مغز و فکر و باورهای راهبان آنهاست. تزریق و تجویزی که با توجه به عدم همکاری و اعتصاب غذای آنان، باید با هنر و تاکتیک خاصی انجام شود.

مراجع:

- ۱ - ابن عربی، محیی الدین - ترجمان الاشواق - ترجمه دکتر گلبابا سعیدی - انتشارات روزنه - چاپ دوم (۱۳۷۸)
- ۲ - ابن ندیم، محمد بن اسحاق - الفهرست - ترجمه محمد رضا تجدد - انتشارات اساطیر - چاپ اول (۱۳۸۱) - صفحات ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۷۲، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴
- ۳ - ارسطو - متافیزیک (ما بعد الطبیعه) - ترجمه شرف الدین خراسانی - انتشارات حکمت - چاپ دوم (۱۳۷۹)
- ۴ - افلاطون - جمهور (کتاب پنجم و ششم) - دوره آثار افلاطون (جلد دوم) - ترجمه محمد حسن لطفی - چاپ سوم (۱۳۸۰) - انتشارات خوارزمی
- ۵ - افلاطون - جمهور (کتاب هفتم) - دوره آثار افلاطون (جلد دوم) - ترجمه محمد حسن لطفی - چاپ سوم (۱۳۸۰) - انتشارات خوارزمی
- ۶ - افلاطون - فایدروس - دوره آثار افلاطون (جلد سوم) - ترجمه محمد حسن لطفی - چاپ سوم (۱۳۸۰) - انتشارات خوارزمی - صفحات ۱۲۳۱ الی ۱۲۴۶
- ۷ - افلاطون - فیلبس - دوره آثار افلاطون (جلد سوم) - ترجمه محمد حسن لطفی - چاپ سوم (۱۳۸۰) - انتشارات خوارزمی - صفحات ۱۶۹۴ و ۱۶۹۵
- ۸ - آگوستین - اعترافات - ترجمه سایه میثمی - انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی و مرکز گفتگوی تمدن‌ها - چاپ دوم (۱۳۸۰)
- ۹ - الفاخوری، حنا و خلیل الجر - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی - ترجمه عبدالمحمد آیتی - شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ پنجم (۱۳۷۷) - صفحات ۷۸ الی ۸۰،

- ۱۰ - بکر، کارل لوتوس و فردریک دنکاف - سرگذشت تمدن - ترجمه علی محمد زهما - شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ دوم (۱۳۸۰) - صفحه ۵۵، ۵۶، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۹۴
- ۱۱ - پوپر، کارل - جامعه باز و دشمنان آن - جلد یکم (افلاطون) - ترجمه امیر جلال الدین اعلم - انتشارات سروش - چاپ دوم (۱۳۷۹)
- ۱۲ - تسوایگ، اشتفان - وجدان بیدار - تسامح یا تعصب - ترجمه سیروس آرین پور - انتشارات فرزانه - چاپ دوم (۱۳۸۳) - صفحه ۲۴۶ و ۲۴۷
- ۱۳ - دان، جان ام. - عصر روشنگری - ترجمه مهدی حقیقت خواه - انتشارات ققنوس (۱۳۸۲) صفحه ۶۷
- ۱۴ - دورانت، ویل - تاریخ تمدن (قیصر و مسیح) - ترجمه حمید عنایت، پروی ز داریوش، علی اصغر سروش - چاپ چهارم (۱۳۷۲) - سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی - صفحات ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۰۱، ۵۲۷
- ۱۵ - دورانت، ویل - تاریخ تمدن (عصر ایمان - بخش دوم) - ترجمه ابوالقاسم طاهری - چاپ چهارم (۱۳۷۳) - شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - صفحه ۱۲۲۹ الی ۱۲۳۴ و ۱۳۵۱ و ۱۳۵۲
- ۱۶ - دهنخدا، علی اکبر - لغت نامه دهنخدا - حرف م
- ۱۷ - رسولی بیرامی، ناصر - قران، فلسفه، علم - انتشارات بهجت (۱۳۸۳)
- ۱۸ - رشاد، علی اکبر - روزنامه همشهری - سی و یکم فروردین هزار و سیصد و هشتاد و چهار
- ۱۹ - سروش، عبدالکریم - نرم افزار رایانه ای سروش حافظ - انتشارات نیستان جم - سخنرانی شماره ۳۹

- ۲۰ - شریعتی، علی - تاریخ تمدن - جلد ۱ و ۲ - دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار (۱۳۵۹)
- ۲۱ - شریف، محمد - تاریخ فلسفه در اسلام (جلد اول) - ترجمه زیر نظر نصر الله پور جوادی - چاپ دوم (۱۳۶۵) - صفحات ۳۱۷، ۲۸۳، ۴۷۱ الی ۴۷۵، ۴۷۸، ۶۱۳ الی ۶۲۹
- ۲۲ - شریف، محمد - تاریخ فلسفه در اسلام (جلد دوم) - ترجمه زیر نظر نصر الله پور جوادی - چاپ اول (۱۳۶۵) - صفحات ۱۰۵ و ۱۴۱، ۱۵۰ الی ۱۵۲، ۲۹۲، ۳۴۱ و ۳۴۲
- ۲۳ - شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم - الملل و النحل به تصحیح و تحشیه دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی - انتشارات اقبال (۱۳۵۰)
- ۲۴ - صفی، لو آی م. - چالش مدرنیته (جهان عرب در جستجوی اصالت) - ترجمه سید احمد مؤتقی - نشر دادگستر - چاپ اول (۱۳۸۰) - صفحات ۱۲۵ الی ۲۱۴
- ۲۵ - طباطبایی، محمد محیط - سید جمال الدین اسد آبادی و بیداری مشرق زمین - به کوشش و مقدمه سید هادی خسرو شاهی - دفتر نشر فرهنگ اسلامی - چاپ دوم (۱۳۷۲)
- ۲۶ - طبری، محمد ابن جریر - تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک) - جلد چهارم - ترجمه ابوالقاسم پاینده - انتشارات اساطیر - چاپ دوم (۱۳۶۲) - صفحه ۱۳۳۷
- ۲۷ - عثمان، عبدالکریم - روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی (دفتر اول و دوم) - ترجمه دکتر سید محمد باقر حجتی - دفتر نشر فرهنگ اسلامی - چاپ هشتم (۱۳۷۳)

- ۲۸ - غزالی، ابو حامد محمد - تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی
فیلسوفان - ترجمه علی اصغر حلبی - انتشارات زوار - چاپ دوم
(۱۳۶۳)
- ۲۹ - غزالی، ابو حامد محمد - اعترافات (المنقذ من الضلال) -
ترجمه زین الدین کیانی نژاد - انتشارات موسسه مطبوعاتی عطایی -
چاپ دوم (۱۳۴۹)
- ۳۰ - فضایی، یوسف - سیر تحول دین‌های یهود و مسیح -
انتشارات عطایی - چاپ اول - صفحه ۳۲۴ و ۳۲۵
- ۳۱ - کریدرز، میکل - بودا - ترجمه علی محمد حق شناس -
انتشارات طرح نو - چاپ اول (۱۳۷۲)
- ۳۲ - گیبون، ادوارد - انحطاط و سقوط امپراطوری روم - ترجمه
ابوالقاسم طاهری - انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی (۱۳۴۷) -
صفحات ۳۸ و ۲۰۳، ۳۲۷ الی ۳۲۹ و ۵۲۲ الی ۵۲۵
- ۳۳ - لوبون، گوستاو - تاریخ تمدن اسلام و عرب - ترجمه سید
محمد تقی فخر داعی گیلانی - انتشارات افراسیاب - چاپ دوم (۱۳۸۰)
- صفحه ۷۱۰
- ۳۴ - لوگوف، ژاک - روشنفکران در قرون وسطی - ترجمه حسن
افشار - نشر مرکز (۱۳۷۶) - صفحه ۷۲
- ۳۵ - لیندبرگ، دیوید سی. - سر آغازهای علم در غرب - ترجمه
فریدون بدره ای - شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (۱۳۷۷) - صفحه
۱۹، ۱۹۳، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۱۴ الی ۳۱۶
- ۳۶ - مجتهدی، کریم - فلسفه در قرون وسطی - انتشارات امیر کبیر
- چاپ اول (۱۳۷۵) - صفحات ۵۹ و ۶۶
- ۳۷ - مطهری، مرتضی - بیست گفتار - انتشارات صدرا - چاپ
پنجم (۱۳۵۸) - صفحه ۲۴ الی ۴۰

- ۳۸ - مطهری، مرتضی - پیرامون جمهوری اسلامی - انتشارات صدرا - چاپ پنجم (۱۳۶۸) - صفحه ۱۲۹ الی ۱۳۳
- ۳۹ - مهدوی، یحیی - مجله آینده - سال هشتم - شماره ۵ - مرداد ۱۳۶۱
- ۴۰ - نصر، سید حسین - آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز - ترجمه دکتر حسین حیدری و محمد هادی امینی - انتشارات قصیده سرا - چاپ اول (۱۳۸۲) - صفحه ۵۸
- ۴۱ - وبر، ماکس - اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری - ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ دوم (۱۳۸۲)
- ۴۲ - وبر، ماکس - دین، قدرت، جامعه - ترجمه احمد تدین - انتشارات هرمس - چاپ اول (۱۳۸۲)
- ۴۳ - ولز، هربرت جورج - کلیات تاریخ (جلد دوم) - ترجمه مسعود رجب نیا - انتشارات سروش (۱۳۸۵) - صفحات ۸۰۲ الی ۸۰۵
- ۴۴ - هانتینگتون، ساموئل - نظریه برخورد تمدن‌ها - ترجمه مجتبی امیری - انتشارات وزارت امور خارجه
- ۴۵ - هرودت - تاریخ هرودت (تلخیص ا.ج.اوانس) - ترجمه وحید مازندرانی - بنگاه ترجمه و نشر کتاب (۱۳۵۰) صفحه ۱۷۰
- ۴۶ - یوکیشی، فوکوتساوا - نظریه تمدن - ترجمه چنگیز پهلوان - انتشارات شرکت خاص نشر ادبی (۱۳۶۳) - صفحه ۱۵۷ و ۱۵۶ و ۱۵۷

References

- 47- Hochenbury and Hochenbury - Psychology (Third Edition) - worth publishers (2003)- p.54
- 48- James, William - The varieties of religious experience Lectures XVI & XVII) Mysticism (1902)- Electronically Enhanced Text© copyright (1991), World Library, Inc.
- 49- Noel Moore, Brooke & kenneth Bruder - Philosophy the power of ideas (Fifth Edition)- McGraw-Hill Higher Education (2002) - ps. 227

- 229 & 16 – 62

50- Ward, Keith - Christianity (A short introduction) - Oneworld publication (2000) - p. 36

51- Wikipedia (the free electronical encyclopedia) - under the title of “Empire of Japan”

and had the same knowledge, they wouldn't have been considered civilized people now. They would have been barbaric and uncivilized.

How civilizations rise? Studying the civilizations show that a civilization begins with an extensive translation of ideas, books and essays of intellectuals and scientists of the passed civilizations.

Rising of a civilization also needs an especial cosmology we call it Aristotelian cosmology because he was the first one to define and describe it extensively. Greeks, Romans, Muslims and Westerners got civilization since they got this kind of cosmology.

Falling of a civilization needs an especial kind of cosmology too. We call it Platonic cosmology because he was the first one to define and describe it extensively. Roman and Islamic civilizations fell because Romans and Muslims changed their cosmology from Aristotelian to Platonic.

Another character of civilization is liberty of express. When there is no liberty, there is no civilization.

The last part of the book deals about the theories of civilization by different intellectuals and makes critics about the theories. Also this part has a section about dialogue and crash of civilizations. In this section we briefly describe the theory of Huntington then we search about common culture between west and east especially West and Muslims. There we show that there is a strong cultural relationship between Muslims and westerners which are ignored. We also study the causes of the terrorism and show the ways to control it. I'm sure it will have a positive effect on achieving peace in the world.

Dr. Naser Rasouli Beirami
Sep. 2005

Abstract

Rising and Falling of Civilizations

Why did Greek, Roman, Islamic and Western civilizations rise?
Why did Roman and Islamic civilizations fall?

Answering these questions need to define and describe civilization and civilized people.

Civilization is having the most and the best science of the world and applying the science to have the most comfortable and the easiest life.

Civilized people are more knowledgeable and have a more comfortable life than uncivilized ones. Also in civilized societies moral problems are less than the others. They respect human and individual rights more than uncivilized societies. There is less social corruptions there. There is less crime, fraud, bribery, lying, unemployment and poverty. For getting the most useful knowledge and the most modern technology and learning physics, chemistry, medicine, mathematics, philosophy, biology, theology and etc. people need to refer to civilized people.

Before the Christ these people were Greeks. After Christ they were Romans and then Muslims. Now they are Westerns.

It shows that civilization has a relative character and depends on the status of the others. It means that if Greeks, who lived before Christ and were civilized, had risen from death and lived the same life



Behjat Publications

Rising and Falling of Civilizations

Written by Dr. Naser Rasouli Beirami

Printed in Iran 2007

Behjat Publications Tehran - Iran

Tele fax: (+9821) 88899907 - 88941146

Email: Behjat_Pub@yahoo.com

ISBN: 964-6671-70-5

Rising and Falling of Civilizations

by

Dr. N. Rasouli Beirami



Behjat Publications

2007