

دوگانگی بنیادین ایرانیان

در نگرش به هستی

(دنیاگرایی و آخرت گرایی)

رضا روحانی

انجمن ترویج علم ایران

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

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

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

علم رسمی جملگی قیل است و قال

نه از او کیفیتی حاصل نه حال^۲

به نظر می‌رسد این تضاد از همان ابتدا در جان و اندیشه‌ی ایرانی
مسلمان وجود داشته و این بذر که به صورت نهفته حتا روان عقلا نیت
سترگی چون شیخ الرئیس را به خود مشغول می‌داشت (او را بر آن
می‌داشت تا **حکمة المشرقیه** و حی بن یقظان را برآرد، تا نکند در این
سودای کل - که کم‌ترین بها را آن‌چه به دنیا مربوط است دارد - و
فلسفه‌ی تعلقی آن به کار عوام می‌آید، با زنده باشد و با گوشه‌چشمی
به تصوف خود را یقیناً از اصحاب خواص به‌شمار آرد) سرانجام با
مهباشدن شرایط اجتماعی ناگهان گُل کند و بشکفت تا جایی که علم و
دانش و عقلا نیت معطوف به دنیا، سود و سودای آن یک‌سره باطل و
عمل اهل ظاهر قلمداد شود و ناب‌ترین اندیشه‌ها و مستعدترین
چهره‌های ایرانی جز در فضای عرفان و تصوف و بعدها جز در عالم
ادبیات منظوم عرفانی که جولانگاه بخشی از زیباترین جلوه‌های
تصوف شرقی شد، مجال بروز و ظهور نیابد.

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

از زمان سرایش **شاهنامه** توسط حکیم طوس سال‌ها می‌گذرد و

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

مطلب را به این صورت شرح می‌دهیم که در فرهنگ ایرانی از
سوایی میل به پیشرفت مادی، رفاه اجتماعی، اقتصادی و... و به تبع
آن تلاش برای پیشرفت و بهینه‌کردن زندگانی این جهان وجود داشته
و از سوی دیگر با توجه به آموزه‌های دینی و مذهبی - خواه درست و
به حق و خواه نادرست و ناحق - روحیه‌ی اعراض از دنیا و تلاش
بیش‌تر برای ساختن آخرتی نیکوتر وجود داشته است.

ایرانیان مسلمان سال‌هاست که از طرفی آزمند توسعه این
جهانی‌اند و از سوایی این توسعه لوازمی دارد که بعضاً این لوازم با برخی
اعتقادات بنیادین ایشان در تعارض آشکار است.

از یک‌سو، ساختن جهانی فارغ از تنگی‌های معیشت، رکود
اقتصادی و امکانات ما را رنج می‌دهد و می‌دانیم که چاره‌ی این آلام
جز در سایه‌سار اندیشه، علم، فعالیت و واقع‌نگری صرف نسبت به
مسائل نیست و درمان آن جز در بوته‌ی آزمایش، تجربه، فعالیت و
تلاش مستمر یافت نمی‌شود و این همه جز با امیدی وافر در
چشم‌اندازی وسیع از تلاش و تعقل که تابی نهایت آینده، ادامه می‌یابد
صورت محقق نمی‌یابد. و از دیگر سو سراسر فرهنگ غنی و پربار ما
که چه بسیار مایه‌ی تفاخر و نازش ماست، در بسیاری موارد این همه
را حاصل کوتاه‌نظری، دنیاداری و دنیاخواهی می‌داند و حصول به آن را
نه نعمتی که نعمتی آشکار و بلیه‌ی رذیل می‌شمارد که ما را به حطام
گندیده‌ی دنیای دنی سرگرم کرده، از رسیدن به مراتب عالی‌تر کمال
باز می‌دارد. برای مثال به چند نمونه از اشعار بسیار زیبای خواجه شیراز
نظری می‌اندازیم و می‌بینیم این ابیات تا چه حد مؤید تلاش و
عقل‌گرایی و آرزوی دنیای بهترساختن است:

ازین رباط دو در چون ضرورتست رحیل

رواق و طاق معیشت چه سربلند و چه پست

به هست و نیست مرنجان ضمیر و خوش می‌باش

که نیستی‌ست سرانجام هر کمال که هست

شکوه آصفی و اسب و باد و منطق طیر

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

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

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

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

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

نکته‌ی بنیادین دیگری که در این بحث بایستی مورد توجه قرار

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بی‌ارتباطی فلسفه با ملزومات زندگی در تمدن ایرانی را دکتر سیدجواد طباطبایی بدین شکل مورد دقت قرار می‌دهد. «خواجانه‌نظیرالدین طوسی هرگونه پیوند میان پرسش‌های مربوط به سرشت دوران تاریخی و پرسش‌های حکمت عملی را برای همیشه گسست و حکمت عملی را به حکمتی فراتاریخی تبدیل کرد».^۷ وی عدم سازگاری فلسفه‌ی یونانی با شریعت اسلام را در کتاب **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران** چنین توصیف می‌کند:

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

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

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

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

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

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

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

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

جهانگیری و وسعت بخشی فیزیکی به عالم حکمرانی همان دلایل توجیه دیکتاتوری در برابر دموکراسی است که در قرون اخیر نیز به زبان های گوناگون تکرار شده و حدیث امتحان پس داده بیست که نتیجه ی آن در بایگانی آزمایشگاه علوم اجتماعی که تاریخ باشد به وضوح قابل رویت است.

قلع و قمع اندیشمندان و آزاداندیشان ایرانی به عناوین مختلف مزدکی، قمرطی، رافضی و... به سود خلافت عباسی تنها نتیجه ی مثبتش خفه کردن اعتراضات و بستن راه افزایش شعور و خرد جمعی جامعه و آفرینش افسانه های هزار و یک شب بغداد بوده است و بس. و اما آن که گسترش فلسفه ی ارسطویی را مانع رویکرد مستقیم به طبیعت و دورافتادن از شیوه ی صحیح علمی می دانند که در قرون اخیر مغرب زمین را به آن مراتب عالی پیشرفت رسانید، از منظر تاریخ درست نیست چرا که درست در همان زمان که فلسفه ی ارسطو کفر و الحاد خوانده شد و گفته های مشائی ابن سینا را الکفرالصریح خواندند، علوم طبیعی نیز به ورطه ی هلاک افتاد و تازه مگر بسیاری از علما و دانشمندان علوم طبیعی که به طبیعت مراجعه مستقیم داشته اند در فلسفه که عمدتاً مشائی بود، دستی قوی نداشتند. برای مثال بوعلی سینا که در زمین شناسی و معدن شناسی روشی کاملاً شبیه به دانشمندان علوم طبیعی امروزی داشت، آیا بزرگترین فیلسوف مشائی همه ی تاریخ ایران نبود؟!

این بحث را می توان با استناد به مستندات تاریخی بیش تر گشود، لکن این مختصر را مجال چنین گشایشی نیست. لذا به ادامه ی بحث در رابطه با شاخصه های دوران عقل گرایی ایران و ویژگی های عقل گرایی ایران می پردازیم.

نکته یی که شاید بتوان در این جا مطرح کرد، آن که آیا می توان گفت از سنت ها و قوانین جامعه و تاریخ آن است که فرهنگ ها و تمدن های نوخاسته در دوران زایش و پیدایش اولیه خود به علوم عملی و کاربردی گرایش می یابند و با حرص و ولع در این مسیر به پیش می روند، ولی پس از مدتی که به بسیاری از آرمان های خود رسیدند و مراحل متعالی تمدن و فرهنگ را تجربه کردند، به نوعی کرختی حاصل از رفاه و تنعم مبتلا شده و به قول ابن خلدون عصبیت خود را از دست می دهند و به تجملات و امور فانتری علاقه مند شده و دانشمندان ایشان به علوم انتزاعی، مجرد و خرافه های علمی و موشکافی های به درد نخور روی می آورند و از مسائل علمی که کاربرد داشته باشد، روی برتافته آن را نوعی حقارت و کم مایگی تلقی می کنند؟!

و بر این اساس و به فرض صحت چنین ادعایی آیا می توان تمدن اسلامی ایران را در قرون دوم تا پنجم هجری در دوران زایش اولیه دانست که پس از عروج و تنعم به بیماری مزمن همه ی تمدن های پیشین دچار گردید؟ چنان که هخامنشیان یا ساسانیان و یا امپراطوری روم باستان به چنین سرنوشتی دچار شدند؟

به جاست این بخش را با نقل دیدگاه سیستمی و نگرش سیستماتیک دکتر مهدی فرشاد به پایان بریم، ایشان اضمحلال عقل گرایی و انحطاط علوم طبیعی را چنین بیان می کند:

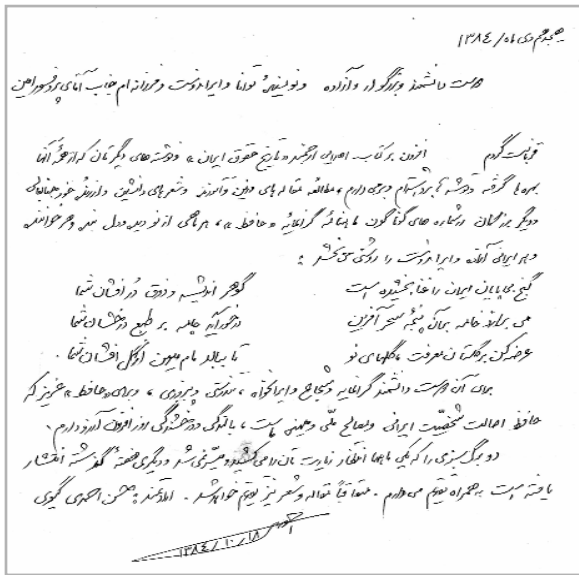
«بنابراین زوال علم و تمدن در دنیای اسلام از سده ی پنجم هجری به بعد انحطاطی درونی بوده و به سیستم حکمت طبیعی مربوط می گشت. عوامل برون از این سیستم مثل شرایط مساعد اجتماعی، سیاسی و زمینه های مختلف فکری مثل مخالفت های

اشخاصی چون غزالی و مقابله های اشاعره و سرکوب های فکری تنها پیری و انحطاط سیستم حکمت طبیعی در عالم اسلامی را تشدید کردند. این عوامل با آن که در رکود و تباهی حکمت در آن عصر نقش عمده یی داشتند، اما آن طور که برخی مورخان گمان کرده اند، تنها علت انحطاط علوم عقلی نبودند.

سیستم حکمت طبیعی برای ادامه ی حیات و احیاناً رشد خود نیاز به منابع جدید، اطلاعات، نظریه ها و روش های مؤثرتر و مناسب تر از سیستم فکری قبلی داشت و این خواسته ها در آن عصر به علت تأثیرات منفی عوامل محیطی موجود نبودند. علم و حکمت از سده ی ششم هجری به بعد به یک «سیستم بسته» تبدیل شده بود، سیستمی که از محیط بیرونش جز مایه های زهر آگین به درونش راه نمی یافت. این سیستم بسته پس از آن که قوایش به پایان رسید و قدرت ادامه ی حیات و مقابله با عوامل مخالف را از دست داد، همانند بسیاری سیستم های دیگر رو به پیری رفت و حرکت آن به سکون و رکود مبدل گردید و به این ترتیب موجودیت حکمت طبیعی از جامعه ی شرقی آن روز رخت برپست.»^۹

منابع

- ۱- خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، تصحیح دکتر غنی و قزوینی، تهران، انتشارات فخر رازی، ۱۳۷۱، چاپ پنجم، صص ۳۰-۲۹.
- ۲- بهاء الدین محمد عاملی، متن کامل کشکول شیخ بهایی، به تصحیح بهمن رازانی، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۷۵، صص ۵۹۴.
- ۳- ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، مجله ی اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، چاپ پنجم، صص ۱۲۴.
- ۴- رضا داوری اردکانی، مقام فلسفه در دوره ی تاریخ ایران اسلام، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹، چاپ سوم، صص ۴۳.
- ۵- همان، صص ۶۵.
- ۶- همان، صص ۴۲.
- ۷- سیدجواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه ی سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۴، چاپ چهارم، صص ۱۳۱.
- ۸- همان، صص ۱۳۳.
- ۹- مهدی فرشاد، تاریخ علم در ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵، چاپ اول، ج ۱، صص ۹۰.



نامه ی دکتر حسن احمدی گیوی