

فصل پنجم

خاموش شدن چراغ علم

بزرگترین موفقیتها (علمی) باستانی مدیون یونانیان، یعنی نزاد خرس بود، (و) بزرگترین موفقیتها در قرون وسطی مرمون سلمانیان، یعنی نزاد شرق بود. جورج سارتون

هنگامی که هارون الرشید و مأمون در بغداد دست‌اندرکار نشو و بسط علوم و فلسفه بودند، حداکثر هنر معاصرین آنان در غرب همچون شارلمان و شوالیه‌هایش، این بود که می‌توانستند فیلیپ حتی نام خود را بنویسند.

از جمله تحولات مشخص و مهمی که مستقیماً در ارتباط با بحث عقب‌ماندگی ایران قرار می‌گیرد خاموش شدن چراغ علم در ایران می‌باشد. نیازی به گفتن نیست که خاموشی فعالیت‌های علمی در هر جامعه‌ای یکی از فرائین و یا در حقیقت یکی از ملزمات اصلی عقب‌ماندنش می‌باشد. در ایران نیز چنین شد. به مدت چندین

۱ - سارتون، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، جلد اول، ترجمه غلامحسین صدری افشار، انتشارات وزارت علوم، (تهران)، ۱۳۵۲، ص. ۴۱.

2 - Hitti, Philip. K. *History of the Arabs*, 14 th reprint, Macmillan, (U. S., 1991), P. 315.

قرن فعالیت در وادی علوم طبیعی یا به تعبیر امروزی علوم جدید یا دقیقه در ایران عملی از حرکت بازایستاد و تعطیل شد.

در طی فروتنی که غرب از خواب گران قرون وسطی سر بر میداشت و رنسانس به همراه انقلاب علمی، تصور انسان غربی را از خود و جامعه‌اش دگرگون نموده و انقلاب صنعتی اسباب پیدایش جامعه نوین غربی را پایه گذاری می‌نمود، در ایران از چنین تحولاتی کمترین خبر و اثری نبود. پس از چندین قرن که علوم طبیعی بکل از ایران رخت بریسته بود نخستین بار در نیمة اول قرن نوزدهم بود که فکر آشنایی و ضرورت فراگرفتن این علوم در ایران به وجود آمد. شکست‌های پی در پی در عرصه جنگ با امپراطوری روس، فرمانده کل قوای ایران، عباس میرزا را بر آن داشت که برای ضعف‌های قشون ایران به چاره‌سازی پردازد. علیرغم رشادتها و جانفشنایی‌های زیاد ایرانیان و مجاهدت‌های شخصی عباس میرزا، او به تدریج دریافت آنچه که در تهایت سرنوشت جنگ را رقم می‌زند دستیابی به تسلیحات جدید و امکان برخورداری از دانش‌های مدرن است. لذا به همت او برای نخستین بار گروهی از ایرانیان برای کسب علوم و دانش راهی اروپا شدند. بعدها مرحوم امیرکبیر سعی نمود کار او را با تأسیس «دادالفنون» ادامه دهد. در سایه تلاش‌های این دو بود که ایرانیان برای نخستین بار در قرن نوزدهم با علوم جدید آشنا شدند. تا قبل از آن، فیزیک، شیمی، بیولوژی، ریاضیات جدید، اقتصاد، علوم سیاسی و ... در ایران ناآشنا و متروک بودند.

البته ایران تنها کشوری نبود که حتی تا قرن نوزدهم نسبت به علوم بیگانه مانده بود، بسیاری دیگر از مناطق دنیا نیز در چنین وضعی سر می‌بردند. اما آنچه که مورد ایران را غریب و شگفت‌انگیز می‌نماید این واقعیت است که برخلاف بسیاری از آن مناطق، ایران در مقطعی از تاریخ خود جلوه‌دار علم و دانش در دنیا بوده است. اگر در آن مقطع نیز همانند امروزه جایزه نوبل وجود می‌داشت بدون تردید ایرانیان و دقیق تر گفته باشیم دانشمندان پهنه اسلام که ایران نیز جزیی از آن بود، جواز نوبل را در رشته‌های مختلف علوم در می‌کردند. اینکه ایران زمانی مهد علم بوده است و در مقطع دیگری بسان بیابانی برهوت، سخن تازه‌ای نیست.

در حالیکه پی‌امون مقطع اولیه، منابع تاریخی ما پراز توصیف، تمجید و مبارحت

میباشد، در مورد مقطع دوم ترجیح داده ایم که با سکوت از کثارش بگذریم.^۱ این هم چندان غیرطبیعی نیست. کیست که ترجیح دهد بجای ایران زکریای رازی، جابراین حیان، ابوعلی سینا، فارابی و خوارزمی از ایرانی سخن بگوید که این شخصیت‌ها حتی برای خواص نیز اسمامی متروک و فراموش شده هستند. بنابراین در حالیکه منابع تاریخی ما سرشار از اشارات مکرر به مقطع اولیه می‌پاشند؛ اینکه امپراطوری اسلامی در اوج شکوفاییش چگونه موفق شد صدھا عالم و دانشمند از طبیب، ریاضی دان، کیمیاگر گرفته تا جغرافی دان، ستاره‌شناس، مورخ، فیلسوف پدید آورد، اما پیرامون مقطع بعدی یا سخنی نیست و یا حداقل و خیلی کلی و کلیشه‌ای گفته می‌شود که بالندگی مسلمین به تدریج رو به انحطاط گذارد. غالباً هم توضیحی داده نمی‌شود که چه شد که مسلمین و یا ایرانیان از آن اوج به آن حضیض سقوط کردند؟ یک پاسخ منداول اما بقایت سطحی این است که چون مسلمین از اسلام اصیل دور شدند لاجرم به انحراف رفتند و اسباب تباہی شان پیش آمد. به لحاظ سیاسی آنان دچار تفرقه و جنگ‌های داخلی شدند و به لحاظ اجتماعی آن پیشرفت و سروری را که در دنیا بدست آورده بودند از دست دادند.^۲

مشکل این پاسخ صرفاً در این نیست که نه حد و مرز اسلام اصیل و انحراف را بدرستی روشن می‌سازد و نه توضیحی می‌دهد که خود این انحراف چرا و چگونه به وجود آمد. مشکل اساسی ترش این است که معلوم نیست آیا مراد انحراف حکام است یا مسلمین یا هر دو. بعلاوه زمان انحراف هم روشن نیست. اما اگر فرض بگیریم که مراد از انحراف، غصب حکومت توسط حکام و خلفایی می‌پاشد که باستثناء حضرت علی علیه السلام بعد از رحلت رسول الله (ص) بر مسلمین حکومت کردند و جدای از آنکه خود در انحراف بودند امت را نیز باستثناء شیعیان گمراه ساختند، باز هم مشکل حل نمی‌شود. زیرا مقطعی که از آن بنام عصر طلایی رونق علمی اسلام یاد می‌شود و دانشمندان مسلمان بدون اغراق در هر زمینه علمی سرآمد عصر خود بودند، اتفاقاً در زمانی به وجود آمد که این «انحراف» (تحت عنوان خلافت بنی عباس) بر مسلمین حاکم بود. و از قضای روزگار، زمان

۱ - یعنوان مثال نگاه کنید به مظہری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ سیزدهم، انتشارات صدرا، (تهران، ۱۳۶۶).

۲ - یعنوان مثال نگاه کنید به فربانی، زین العابدین، عمل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین، چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، (تهران، ۱۳۶۸).

افول یا حضیض هم اتفاقاً باز هم در همین مقطع اگر چه با بکی دو فرن تاخیر (بشرحی که خواهیم دید) رخ داد.

بعارت دیگر، در مقطعی مسلمانان پیش رو در علوم زمانه خود بودند و در مقطع دیگری در همان اجتماع فعالیت‌های علمی راکد و منسخ شده بود. تنها نتیجه‌ای که از این مشاهده می‌توان گرفت این است که صرف اسلامی بودن جامعه‌ای لزوماً و بطور اتوماتیک برای آن جامعه پیشرفت علمی بیار نمی‌آورد. مقابلاً نیز صرف اسلامی بودن جامعه‌ای لزوماً اسباب رکود فعالیت‌های علمی را در آن بیار نمی‌آورد. شاید بیان این مطلب که با مسلمانی هم می‌توان به مرتفع ترین قله علمی دست یافت (همانطور که مسلمانان دست یافتند) و هم به عقب‌ماندگی و انحطاط رسید (همانطور که مسلمانان در مقطع دیگری رسیدند) و صرف مسلمان بود در جامعه‌ای نه ترقی به بار می‌آورد و نه عقب‌ماندگی بلکه این مسلمانان هستند که اسباب پیشرفت و ترقی و یا بالعکس ضعف و انحطاط جامعه‌شان را فراهم می‌آورند، سخنی بس معلوم و توضیح و اضحات باشد. اما همین توضیح و اضحات بنظر می‌رسد برای شماری از ایرانیان در اوآخر فرن نوزدهم آنقدرها هم واضح نبوده است. چه از دید آنان، عقب‌ماندگی ایران و فقدان علم و دانش در آن، نتیجه هجوم اعراب و آمدن اسلام به ایران بوده است. بماند کسانی که امروزه هم کم و بیش چنین نظراتی دارند و اسلام را مانع ترقی و سد راه علم می‌دانند.

جدای از نظریه «انحراف»، استدلال متداول دیگری که در پاسخ چرا ای خاموش شدن چراغ علم در ایران وجود دارد آمدن یا هجوم مغولهاست. طبق این نظریه هجوم مغولها باعث شد که نه تنها بسیاری از دانشمندان ایرانی از بین بروند بلکه مغلولان با انهدام مدارس، کتابخانه‌ها و رصدخانه‌ها، تهدادهای علمی مسلمین را ریشه کن ساختند. بعنوان یک مورخ مارکسیست، دکتر فشاہی نظریه فوق را اینگونه بیان می‌دارد:

«تفکرات فلسفی منکی به علوم طبیعی در ایران، در غوت گرفتن شهر و شهرنشینی تأثیر بسیار داشت. شهرنشینی در مقیاس بزرگ، نطفه «بورزوایی» را پرورش می‌داد. و بدین سبب است که می‌گویند این تفکرات علمی می‌توانست تا جند سده بعد به نتیجه برداشتن ایران و به سوی «رنسانس» و «ورفارماسیون» و سرانجام به انقلاب بورزوایی رهنمون شود. اما درست در اوج اعتدالی تفکرات فلسفی منکی به علوم طبیعی، و اوج اعتدالی شهرنشینی در ایران، حمله مغول و پس از آن حمله تیمور همه چیز را در هم ریخت. شهرنشینی نابود شد و تمام شهرهای ایران (جزیکی با استثناء) با خاک یکان شدند... بدنبال این سیلله فلسفه رو به انحطاط و نابودی رفت و عرفان جای آن را گرفت. زیرا عرفان بعکس فلسفه که منکی به دانش‌های طبیعی

است، تمايلى به رياضيات و فلسفه طبیعی نداشت. بروزراوي شهری که متکی به دانش‌های طبیعی (علوم) بود نابود شد و مغلولان متكامل ترین شکل‌های قتل‌البس... را با خود به ایران آورده‌اند.^۱

آیا مسئله به همین سادگی بود؟ یعنی «خاموشی چراغ علم در ایران» ناشی از هجوم مغلولان بود. در این صورت موضوع چندانی دیگر برای تحقیق نمی‌ماند. همه چیز مرتب بود تا اینکه دفعتاً مغلولان وارد ایران شدند و همه چیز را از میان برداشتند و چراغ علم را نیز خاموش کردند. صورت ظاهر این نظریه درست است. همانطور که در فصول سوم و چهارم دیدیم هجوم مغول بر زیربنای شهرنشینی، کشاورزی، صنعت، اقتصاد، تجارت، تولید و دریک کلام تمدن ایران ضربات عمیق و جبران‌ناپذیری وارد آورد. اما مشکل از اینجا شروع می‌شود که تا آنجایی که مربوط به خاموش شدن چراغ علم می‌شود، این خاموشی، یکی دو قرن قبل از هجوم مغلولان شروع شده بود. تردیدی نیست که روند این خاموشی در نتیجه هجوم آنان تسریع یافته و گسترش زیادی پیدا نمود، اما نکته اساسی این است که این الفول را آنان به وجود نیاورده‌اند. اگر مغلولان مسبب خاموشی چراغ علم در ایران می‌بودند، علی القاعده از زمانی که امواج اولیه تخریب به تدریج فروکش نموده و مغلولان اسلام آورده و به اصطلاح رام شدند، بساط علم و دانش نیز مجددأ می‌باشندی به راه می‌افتد. اما واقعیت این است که از برخی استثنایات که بگذریم، ما در عصر بعد از مغول شاهد به راه افتادن مجدد کاروان علم نیستیم. فقدان فعالیت‌های علمی در عصر بعد از هجوم مغلولان، بیانگر این واقعیت است که جمود علمی در ایران قبل از آمدن مغلولها به وجود آمده بود.

البته محققین دیگری توانسته‌اند فراتر از هجوم مغلولان بروند بعنوان مثال، مرحوم دکتر عبدالهادی حائری، ضمن اشاره به پیشرفت‌های شگرف علمی مسلمین می‌نویسد:

«ولی آن خلاصت و کنجکاوی علمی مسلمانان سده‌های آغازین اسلام رفته رفته دچار کندی و ایجادگی گردید.^۲

دلیل کندی و توقف مسلمین را حائری به وجود آمدن تضاد فکری میان فلاسفه و سنت‌گرایان مذهبی می‌داند:

۱ - نشان، گزارشی کوتاه از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فتوح‌الی ایران، ص ۳۲۸.

۲ - حائری، شخصیت رویاروییها، س ۱۳۰.

لکارزاری سهمگین میان هواخواهان آزاداندیشی، مانند فیلسوفان و صوفیان، دلیستگان برقواری باورها و اندیشه‌های پکارچه و پتواخت ... برپا گردید و برای مددۀ هایی دواز، به درازا کشید. هنگامی که سلجوقیان امپراطوری پهناور خوش را بناد نهادند سیاست همسازگری در سیان عمه مسلمانان را پیشۀ خود ساختند و این سیاست با کوشش خواجه نظام‌الملک طوسی و از راه پایه‌ریزی مدرسه‌های نظامی در بیانی از سرزمین‌های اسلام توانست به مورد اجرا درآید و همین سیاست نیز بود که آمایج بنیادی خود را در منکوب ساختن هرگونه آزاداندیشی و گرایش به دانش‌های گران‌گوغا جستجو کرد. در حقیقت همان گونه که طبیاوی می‌آورد، بدید آمدن آن رشتۀ از مدرسه‌های نظامی به معنی پیروزی علوم مذهبی رسمی بر حکمت طبیعی و فلسفه نظری بود.^۱

استدلال مرحوم حائری همانست که نویسنده‌گان دیگری همچون دکتر مهدی فرشاد^۲ و بالاخص دکتر ذبیح‌الله صفا^۳ بنحو عمیق‌تری مطرح کرده‌اند. اساس استدلال هم این است که از مقطوعی (که حائری آنرا به روی کار آمدن سلاجقه در ایران می‌داند) یک روند عقل‌گریزی - اگر نگوئیم عقل‌ستیزی - در ایران ظاهر می‌شود. هدف عمدۀ و اصلی این حرکت، فلسفه و فلسفه می‌باشد ضمن آنکه ترکش‌هایش بر تصوف هم اصابت می‌نماید. از آنجاکه اساس فلسفه، اندیشه و لاجرم تعقل می‌باشد (که بعضاً ممکن است با باورهای دینی سازگار نباشد)، بنابراین تعقل و خردگرایی نیز مورد هجوم فرار گرفته و متروک گردید.

قبل از پذیرفتن این نظریه بایستی به بعد زمانی آن نوجه دقیق‌تری بنماییم. همانطور که دیدیم دکتر حائری ظاهر شدن این روند را هم‌زمان با به روی کار آمدن سلاجقه (نیمه دوم قرن یازدهم) می‌داند. اما به شرحی که خواهیم دید این روند قبل از آنکه سلاجقه در ایران به روی کار آیند شروع شده بود. فی الواقع تعقل‌گریزی و خردستیزی یا به قول دکتر حائری «یکسو به نگری» در حدود دو قرن قبل از آنکه در ایران ظاهر شود در بغداد - مرکز دارالاسلام آغاز شده بود. به سخن دیگر، در خاموشی چراغ علم در ایران، سلاجقه بانی یا مبتکر نبودند بلکه آنان صرفاً ادامه دهنده راه و مسیری بودند که از مدت‌ها قبل از به قدرت رسیدن ایشان شروع شده بود. حتی اگر اصراری باشد که بحث را در چارچوبه ایران محدود نماییم، باز هم سلاجقه آغازگر نخواهند بود زیرا غزنویان قبل از آنها در چنین مسیری گام نهاده

۱ - همانجا.

۲ - فرشاد، مهدی (دکتر)، *تاریخ علم در ایران* (دو جلد)، انتشارات امیرکبیر، (تهران، ۱۳۵۹).۳ - صفا، ذبیح‌الله (دکتر)، *تاریخ علوم عللی در تمدن اسلام*، تا اواسط قرن پنجم (مجلد اول)، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم (تهران، ۱۳۷۱).

بودند. البته سلاجقه، بشرحی که خواهیم دید، این مسیر را «نهادینه» نموده و آنرا زیربناء نظام فکری - سیاسی که به وجود آورده قرار دادند.

سؤال اساسی تر این است که این تحول چرا و چگونه به وجود آمد؟ نخست بایستی به این نکته اساسی توجه نماییم که در پاسخ به چرایی خاموش شدن چراغ علم در ایران ما چاره‌ای نداریم بجز آنکه ایران را در مجموعه امپراطوری اسلامی آن روزگاران در نظر بگیریم. واقع مطلب این است که از برخی تفاوتها که بگذاریم، به لحاظ تفکر، اندیشه و فعالیت‌های علمی چاره‌ای نداریم بجز آنکه ایران را در مجموعه امپراطوری اسلامی فرار دهیم. زمانی که این امپراطوری، در عصر طلایی رونق علمی خود به سر می‌پردازد، ایران نیز جزیی از این شکوه و عظمت بود و بسیاری از دانشمندان آن عصر را ایرانیان تشکیل می‌دادند و زمانی که آن شکوفایی در پهنه اسلام از میان رفت و دیگر مسلمین را چندان کاری با علم و فعالیت‌های علمی نبود، در ایران نیز اگرچه با مقداری تأخیر، اما سرانجام همان فضا به وجود آمد.



اولین و مهم‌ترین نتیجه‌ای که مرتبط دانستن ایران با مابقی جهان اسلام برای ما پدید می‌آورد این است که بحث را بایستی با تحولاتی که در پهنه اسلام صورت گرفت شروع نمائیم و در امتداد آن گام در ایران بگذاریم. بنابراین پرسش «چراغ علم از کی در ایران خاموش شد» مبدل می‌شود به این سوال که «افول یا انحطاط علمی در میان مسلمین از چه زمانی شروع شد؟» پاسخ دقیق آنست که نمی‌توانیم دست بر روی یک مقطع، به صورت سال معیّن و یا رویداد یا تحول مشخصی بگذاریم و بگوئیم از این نقطه و یا از این تاریخ بود که انحطاط علمی مسلمین آغاز گردید. بنظر من رسد که صحیح آن باشد که بگوئیم مجموعه‌ای از عوامل به تدریج دست به دست یکدیگر دادند و در نهایت آن پیش‌کسوتی و رهبری علمی مسلمین در جهان را از بین برداشتند. این تحولات نه یک شب به وجود آمد و نه صرفاً معلوم و نتیجه یک عامل بود. مضارفاً اینکه این افول در یک پهنه زمانی صورت گرفت که بیش از یک قرن به طول انجامید.

اگر بخواهیم دقیق‌تر بحث نمائیم می‌توان گفت که عصر طلایی رونق علمی در اسلام از نیمة دوم قرن هشتم (قرن دوم هجری) به تدریج پدیدار گشت. در طول یک

قرن و نیم بعدی یعنی تا اوآخر قرن نهم و اوائل قرن دهم تکامل یافته و به اوج خود رسید. پس از آن، تحول و پویایی اش رو به کندی تهداد، از قرن یازدهم به تدریج به سکون گرانید و از اوآخر این قرن آثار درجا زدن و افول آن نمایان شد. در قرن دوازدهم روند افول، کاملاً شکل گرفته و به تدریج سایه انحطاط و برهوت علمی که ما در قرون بعدی شاهدش هستیم بطور کامل پدیدار می‌شود. بنابراین در قرن سیزدهم که هجوم مغولان صورت گرفت و در قرن بعدی که تاتارها به رهبری تیمورلنگ ایران را زیروزو کردند، جریان افول علمی مسلمین، یکی دو قرن می‌شد که در حال تکوین بود.

شکل دیگری که می‌توان به کرونولوژی یا منحنی زمانی صعود و نزول نگریست این است که بینیم دانشمندان پرآوازه‌ای که نامشان با عصر طلایی اسلام گره خورده است در چه مقطع زمانی می‌زسته‌اند. خوارزمی؛ اوآخر قرن هشتم - نیمه اول قرن نهم؛ جابرین حیان؛ اوآخر قرن هشتم - اوائل قرن نهم؛ الکندی؛ قرن نهم؛ ابن حوقل؛ قرن نهم؛ رازی؛ اوآخر قرن نهم - اوائل قرن دهم؛ ثابت بن فرّه؛ نیمه اول قرن دهم؛ فارابی؛ نیمه اول قرن دهم؛ ابن سينا؛ اوآخر قرن دهم - نیمه اول قرن یازدهم؛ ابوسعید بیرونی؛ نیمه دوم قرن دهم - نیمه اول قرن یازدهم؛ گروه دانشمندان موسوم به اخوان الصفا؛ قرن یازدهم؛ ابوحامد امام محمد غزالی؛ قرن یازدهم؛ حکیم عمر خیام نیشابوری؛ نیمه دوم قرن یازدهم تا اوائل قرن دوازدهم؛ ابن رشد؛ قرن دوازدهم؛ خواجه نصیرالدین طوسی؛ قرن سیزدهم.^۱ همانطور که ملاحظه می‌شود اکثریت فریب به اتفاق دانشمندان صاحب نام اسلامی در عرض قرون هشتم تا دوازدهم درخشیده‌اند. اگر از استثنایات بگذریم، در حوزه علوم طبیعی از قرن دوازدهم به بعد دیگر کمتر با نام‌های مشهور مواجه می‌شویم. به عبارت دیگر، عصر طلایی اسلام در حقیقت از نیمه دوم قرن هشتم یعنی در حدود یک قرن و نیم بعد از ظهور اسلام شروع شد و کم و بیش تا قرن یازدهم ادامه یافته و پس از آن به تدریج رو به خاموشی رفت. تا آنجا که به ایران مربوط می‌شود این خاموشی تا نیمه دوم قرن نوزدهم یعنی فریب به هفتصد سال ادامه یافت.

از جمله محققین ایرانی که بگونه‌ای جدی در مقام پاسخ‌گویی به این خاموشی

^۱ - زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی، بخش اول، ترجمه احمد آرام، احمد برشک، بهاءالدین خرم‌شاه، کامران فائز، فاضل لاریجانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگ (تهران، ۱۳۹۴)، ۶۱۳۶۴، کالین، ا. تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، چاپ دوم (تهران، ۱۳۷۱).

بوآمده‌اند بایستی از دکتر مهدی فرشاد نام برد. او پس از شرح مبسوطی در این باب که چگونه هر نوع بحث و فحص در مسائل علمی و اصولاً تعلیم و فراگیری علوم غیردینی و فلسفه در مدارس حوزه خلافت (از جمله ایران) ممنوع شده و فقط آموذش مطالب دینی مجاز بود، «آئین مدرسي»^۱ را به عنوان یکی از عوامل به وجود آمدن این تحول معرفی می‌نماید:

«در مواجهه با مسئله علم و دین، استدلال و فلسفه و سنت و شریعت برخی از متفکرین روی به مصالحه آورده و کوشیدند تا بین آنها وجود ازدواج و تلفیقی پدید آورند. آنچه که در تاریخ علم به نام آئین مدرسي خوانده شده گرایشی در این جهت با اهتمام به اولویت الهیات بر مقولات مشخص بوده است. در آئین مدرسي علم دنیا می‌باید که در خدمت الهیات درآید و شناخت پدیدارهای جهان می‌باید که معطوف به شناخت منبع الهی باشد. علوم عقلی در این آئین (یعنی آئین مدرسي)، مکمل باورهای مقول دینی است و تعقل و اندیشه علمی در مسیر کلی اعتقادات مذهبی جربان پیدا می‌کند. در آیین‌های مدرسي، آنطور که در درازسای تاریخ تمدن بشر پدید آمده‌اند، تفکر آزاد و پرسش‌های بنیادی در باب مسائل دینی و به سوال گذاشتن اصولی که مبانی دین را تشکیل می‌دهند مطرود است و در همین جا می‌گذرد که (فلسفه) به عنوان گرایش مستقل و غیر وابسته به اعتقادی خاص مطرود واقع می‌گردد و در نظر یک معتقد به آئین مدرسی، گمراه کننده شمرده می‌شود.

در جهان اسلام، خاصه از سده‌های بازدهم میلادی (پنجم هجری) به بعد آئین مدرسي رونق بیشتری یافت و این رونق به تدریج به اشراف کامل الهیات بر طبیعت انجامید.^۲

جورج سارتون نویسنده اثر *حجم تاریخ علم نیز «آئین مدرسي»*^۳ را عامل اول علمی مسلمین می‌داند. اما او این آئین را مشکل کلی علم در قرون وسطی می‌داند: «بیش از سده دوازدهم یکی از گروههای شرقی، یعنی مسلمانان، در شرق و غرب به طور چشمگیری بزرگ‌تر شدند. بنابراین، مسلمانان دو بیشترین بشرت قرار داشتند. از سده دوازدهم به بعد، به تدریج رجوع به دنیای لاتین (غرب) منتقل شده، ولی این جربان تا سده شانزدهم (کامل نشد) ... پس از آن ... علم گریزی با گامهای بلند شروع به روشنگردی در حالی که تمدن شرقی در حال وقفه ماند، با حین رو به زوال گذاشت. اختلافات حرکت و نوع تمدن شرقی و غربی، پس از آن ... به طور روزافزونی افزایش یافت، چنان‌که پس از اندک زمانی مقابله میان آن دو سودی نداشت.

حال، بگویید که این جدایی چگونه آغاز شد، و چگونه داشت آغاز منشی؛ چگونه اتفاق افتاد که پس از آنکه ملل شرق و غرب تا (پایان قرون وسطی) با هم طی طریق کرده بودند، در آن نقطه از هم جدا شدند، شرقیان در همانجا ماندند و ... غربیان هر چه سریعتر در طریق کشف به پیش تاختند؟ توضیح آن بسیار ساده است. مردم شرق و غرب در معرض آزمایش بزرگ آئین مدرسي قرار گرفتند، مردم غرب از آن به در آمدند، ولی شرقیان می‌گست خوردند.^۴

۱ - Scholasticism.

۲ - فرشاد، ج ۱، ص ۸۷ - ۸۶

۳ - سارتون، ص ۶۲ - ۶۱

همانطور که ملاحظه می‌شود سارتون آئین مدرسی را مشکل اساسی علم در فرون وسطی می‌داند. مشکلی که بر شرق و غرب یکسان سایه افکنده بود. اما او معتقد است که با پیدایش رنسانس و غلبه خردگرایی و تجربه‌گرایی از قرن شانزدهم به بعد، غربیان موفق می‌شوند حصار آئین مدرسی را شکسته و به کمک تجربه، علم را بجلو سوق دهند:

«مردم غرب علاج را یافته‌اند (علاج رهایی از آئین مدرسی)، بگاهه علاج، بعنی روشن تجربی را (اما) مردم شرق آنرا نیافتنند، با آن را کاملاً نشاختند، با از پذیرفتنش غفلت کردند. خواننده‌گنجکار ممکن است باز بپرسد: چرا مردم شرق علاج را نیافتنند؟ پاسخ دادن به آن غیرممکن است. مورخ می‌تواند ناحدی اعمال مردم را تحلیل کند، او نمی‌تواند آنها را توضیح دهد. او می‌تواند نشان دهد که مردم غرب به تدریج روش تجربی را با مرفقیت فراران و در مورد مسائل گوناگون به کار برداشتند، او همچنین می‌تواند نشان دهد که مردم شرق در این کار شکست خوردند و بجای پیشرفت درجا زدند. شاید توضیح آن این باشد که مردم شرق، بعضی مسلمانان، به حد پیشرفت‌شان رسیده بودند ... و بعد از آن ناگهان متوقف می‌شوند و دویروز کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند، در حالی که دیگران، که در آغاز درخشش کمتری داشتند، از ابتداء بسیار جلوتر می‌روند.»

اما هدف ما در حقیقت همانست که سارتون آنرا غیرقابل توضیح دانسته و می‌گوید بیشتر از این نمی‌شود توضیح داد. اگر قابل به این باشیم که در اصل تفاوت نزدی میان شرقیان و غربیان نیست، پس لاجرم بایستی بپذیریم آنچه که در نهایت باعث تفاوت میان آنان می‌شود (عقب‌ماندگی یکی و پیشرفت دیگری) از مجموعه‌ای از عوامل اقلیمی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نشأت می‌گیرد. عواملی که بالطبع بر روی رفتارهای اجتماعی آنان (در قالب رفتار انسانها و حکومتها) اثرگذارده و نهایتاً ساختارکلی آن جامعه را رقم می‌زنند. آنچه مسلم است اسباب و عواملی سبب شدن‌تا مسلمین به تعبیر سارتون پیشاپیش بشریت قرار گرفته‌اند، عوامل دیگری هم می‌بایستی سبب شده باشد تا آنان عقب بیفتدند. این عوامل که از کرات سماوی و آنسوی کهکشانها نیامدند، هرجه بودند از داخل خود آن اجتماع روئیدند. ما برای تحولات بعدی می‌توانیم برای استعمار رفته و او را عامل همه بدبختی‌ها بدانیم، اما اینکه برای مشکلات یکهزار سال پیش هم بایستی سراغ استعمار و عوامل خارجی برویم حداقل تا به الان مطرح نشده است. بنابراین برای یافتن آن علل و عوامل چاره‌ای نداریم بجز آنکه به کالبدشکافی تاریخی و به نیش قبر تحولاتی که بیش از یک هزار سال پیش به وقوع پیوسته‌اند پردازیم.

از جمله این عوامل که بیشتر در قالب یک فرضیه مطرح می‌شود همان نظریه ادواری بودن تمدنهاست. باین صورت که هر تمدنی معمولاً پس از صعود و رسیدن به اوچش، به تدریج شروع به افول می‌نماید. دکتر فرشاد از این پدیده تحت عنوان «نظریه اورگانیسمی تاریخ» و یا ادواری بودن تمدنها نام می‌برد. از دید او، هر فرهنگ و تمدنی که در جهان به وجود آمده پس از پیمودن دوره‌های پیدایش، رشد و کمال به مرحله یا دوره زوال می‌رسد. او تمدن اسلامی را هم از این قاعده مستثنی نمی‌داند.^۱

«ستهای هندی، چینی، و یونانی و سریانی، در حکمت طبیعی، در سده‌های دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی) از طریق ترجمه‌ها همچون جوبیاری به پنهان اسلام مرازیر گشت. متفکران بلاد مختلف (ویژتر اندیشمندان ایرانی) بذرهای فکر و جهان‌بینی‌هایی را که در ذهن خویش داشتند با این جوبیار فرهنگی آبیاری کردند و بارور ساختند. همراه با حکمت پیشینان نگرشها و روش‌هایی درباره شناخت جهان نیز به اذهان متفکران اسلامی راه یافت. آنان آثار گذشگان را مورده شرح و تقدیم فراهم‌آوردند و خود نیز با تجربه و استدلال و جوهی بر آن حکمنها افزودند. حکمت مشاء با حکمت اسطوری را مشائیون اسلامی پذیرفند و شرحها بر آن نوشتند و حکمت فیثاغورس را متفکراتی همچون «الخوان الصناء» در اجزایی حکمت خویش گنجانیدند. عقاید مانویان، مزداتیان و افلاطونیان در اندیشه‌های رازی در هم آمیخته شدند و از آن میان حکمت طبیعی ... پدید آمد. جامعیتی که از لحاظ علمی در شخصیتهایی چون بیرونی، این سیناء، فارابی و رازی موجود بوده از همین گرایش سرچشمه می‌گرفته است.»

پس از آنکه فرشاد عصر طلایی اسلام را به اوج بالندگیش می‌رساند به مقطع بعدی یعنی به دوران انحطاط آن می‌رسد. به اعتقاد او، این افول از آنجا شروع می‌شود که منابعی که باعث پیشروی فکری مسلمین بوده است به تدریج رو به انتها می‌رود و چون منابع جدیدی به وجود نمی‌آید بنابراین درجا زدن مسلمین آغاز می‌گردد:

«با وجود ابداعات در نگرش و در روش که در دوازنهای عصر شکوفایی علم اسلامی یعنی از سده دوم تا پنجم هجری (هشتم تا یازدهم میلادی) پدید آمد باید اذعان داشت که «غذای» اصلی فکری اندیشمندان اسلامی را عمدتاً منابع ایرانی، یونانی و هندی تشکیل می‌داد ... و با این نیروی فکری بود که متفکران اسلامی سبشم حکمت طبیعی خویش را پیمان گذارند. اما نیروی فکری و منابع اندیشه طبیعی نیز هماره حدی داشته و دارد و نظریه‌ها و روش‌های جهان‌شناسانه نیز تا به حدی سی توanstند در هر ایرادات و مشکلاتی که بر آنها وارد می‌شده تاب بیاورند. این حد در جهان اسلام در حدود سده پنجم هجری (یازدهم میلادی)

۱- البته یا می‌توان توجه نمود که فرشاد بین تمدن و مظاهر اسلامی با تکرر و اعقاید اسلامی تفاوت فائل می‌شود و معتقد است که از میان رفتن مظاهر تمدن لزوماً به معنای نابودی آن نمی‌تواند باشد. (فرشاد، ج ۱، ص ۸۸).

فرار سید... بنابراین زوال و تمدن در دنیای اسلام... انحطاط درونی بود و به خود سیستم حکمت طبیعی مربوط می‌گشت.^۱

البته فرشاد به عوامل بیرون از سیستم، همچون شرایط نامساعد اجتماعی و سیاسی و آنچه که او بدان «زمینه‌های مخالفت فکری»، اطلاق می‌کند مثل مخالفت‌های اشخاصی چون امام محمد غزالی و یا مقابله‌های اشاعره با جریان خردگرایی و سرکوبهای فکری، نیز اشاره می‌نماید^۲ اما درنهایت معتقد است که این عوامل تنها پیری و انحطاط سیستم حکمت طبیعی در عالم اسلام را تشیدید کردند: «این عوامل با اینکه در رکوه و تباہ حکمت در آن عصر نفس‌نمدهای داشتند اما آنطور که بوضیع مردمان گمان کردند تنها علت انحطاط علوم عقلی نبودند. سیستم حکمت طبیعی برای ادامه حیات و احیاناً رشد خود نیاز به منابع جدید اطلاعات، نظریه‌ها و روش‌های مؤثرتر و مناسبتر از سیستم فکری قبلی داشت و این خواسته‌ها در آن عصر به علت تأثیرات منفی عوامل سیستم موجود نبودند. علم و حکمت از سده ششم هجری (دوازدهم میلادی) به بعد به یک «سیستم بسته» نبديل شده بود. سیستم که از محیط بیرونیش جز مایه‌های زهرآگین به درونش راه نمی‌یافتد. این سیستم بسته پس از آنکه قوایش به پایان رسید و قدرت ادامه حیات و مقابله با عوامل مخالف را از دست داد همانند بسیاری از سیستمهای دیگر رو به پیری رفت و حرکت آن به سکون و رکود بدل گردید و به این نرتیب موجودت حکمت طبیعی از جامعه شرقی آنروز رخت بربرست و از میان رفت و نهایتاً ماقبه‌هایی از آن به صورت تک منکرانی چون طوسی، شهروری و ملاصدرا بجای ماندند.^۳

مشکل اساسی که نظریه «ادواری» پیدا می‌کند این است که به مسئله صعود و نزول و افت و خیزهای تمدنها پگونه‌ای اجتناب ناپذیر می‌نگرد. اما در کنار این ایراد بنتظر می‌رسد که فرشاد توضیحی اساسی نیز در خصوص علت افول تمدن علمی اسلام ارائه می‌دهد. شاید بتوان اساس استدلال او را اینگونه خلاصه نمود که در ابتداء با برخورداری از جریانات علمی که در حوزه فلمندو امپراطوری اسلام بود رشته‌های مختلف علمی توانستند بارور شده و عصر طلایی اسلام را به وجود آورند. اما مشکل این جا بود که این ذخایر نامحدود و بی‌پایان نبود و برای بقاء خود نیاز به رشد و توسعه داشت. اگر نمیتوانست رشد کند لاجرم در جا زده و درنهایت خشک می‌شد. علم مجبور است و مجبور بود برای رشدش با محیط پیرامون خود رابطه برقرار سازد؛ از آن گرفته و به آن بدهد. در جریان این ارتباط متقابل با محیط پیرامونش است که علم مانند یک موجود زنده رشد کرده و بجلو می‌رود.

۱ - همانجا، ص ۹۱ - ۸۹

۲ - همانجا، ص ۹۰

۳ - همانجا، ص ۹۰

هم اساس استدلال نظریه ارگانیسمی تاریخ یا ادواری بودن تمدنها و هم نظریه آئین مدرسی سارتون با روند افول علمی در ایران سازگاری دارند. اما مسئله اساسی‌تر این است که علت به وجود آمدن آنها چه بود؟ چرا مسلمین، برzugم سارتون، روش تجربی را بکناری انداختند و صرفاً بدنبال حکمت الهی رفتند؟ اگر استدلال فرشاد را پذیریم (که ساختار علمی در اسلام تبدیل به محیطی بسته شد و محیط پیرامون آن نه تنها نتوانست در جلو رفتن آن کمکی کند بلکه «مايه‌های زهرآگین» بدرون آن وارد ساخت)، سؤال این است که چرا این چنین شد؟ چرا این محیط پیرامونی رو به زوال رفت؟ چرا محیط علمی ایران در ابتداء باعث باروری عصر طلایی اسلام شد اما بعداً این محیط بجای تغذیه این نوزاد، زهر وارد پیکر آن نمود؟ آیا آنچه که پیش آمد اجتناب‌ناپذیر و محتوم بود؟

اگر مشخص تر خواسته باشیم به معمای خود بنگریم، باستی بسراج کدام علل و عوامل برویم؟ کدامین تحولات، رویدادها و عوامل باعث شدند تا محیط علمی اسلام، به تعبیر فرشاد، به محیطی بسته مبدل شود و یا آنکه آئین مدرسی بر آن چبره گشت و یا اینکه تجربه گرایی، به تعبیر سارتورن، از آن رخت برسست؟

بنظر می‌رسد بهترین نقطه شروع آن باشد که به خود این تحول بازگردیم یعنی ببینیم در ابتداء چگونه اساساً عصر طلایی به وجود آمد. سپس برسی کنیم که آن علل و عواملی که به قول فرشاد آنرا از درون منحط و پژمرده ساخت و یا به تعبیر سارتورن آنرا اسیر آئین مدرسی و گریزان از تجربه گرایی نمود، چرا و چگونه به وجود آمدند.

* * *

شبه جزیره عربستان که اسلام در نیمه اول قرن هفتم در آن تولد یافت به لحاظ فعالیتهای علمی همانقدر خشک بود که به لحاظ آب و هوا. قرن اول هجری تا اواسط قرن دوم ظهور اسلام را باستی عصر پیشروی و فتوحات مسلمین دانست. بنابراین مجال فعالیتهای علمی چندانی در این قریب به یکصد و پنجاه سال اولیه اسلام به وجود نیامد.

قلمر و اسلام که در زمان رحلت رسول الله (ص) محدود به منطقه حجاز یعنی تقریباً کمتر از نیمی از عربستان سعودی امروزی می‌شد در سی سال بعدیش (۶۴۱-۶۳۲) بنحو حیرت‌انگیزی توسعه یافت. در این سی سال قلمرو اسلام شش برابر

گردید. در شرق، امپراطوری اسلام تا بخارا پیش رفت. در شمال، تمامی لوانت (فلسطین، سوریه، لبنان تا جنوب ترکیه) تا تفلیس، و در غرب، شمال آفریقا از مصر تا تریپولی (شمال لیبی) جزء قلمرو اسلام گردید.

در یک قرن بعدی در زمان حکومت بنی امیه (۶۶۱-۷۵۰ / ۱۳۲-۴۳)، این قلمرو باز هم گسترش یافت. به کمک عنصر قبیله گرایی و یا قومیت عرب و با انکاء به برخی از قبایل بزرگ عرب همچون قریش، بنی امیه توانستند ضعف‌های عمدۀ خود را از جمله فقدان پایگاه مردمی و بالاخص عدم محبویت در میان مسلمانان غیر عرب را تا حدود زیادی جبران نموده و با به وجود آوردن یک نیروی نظامی بادیسپلین و کارا، فتوحات خلفاء راشدین را استحکام بخشیده و آنرا از ناحیه خرب و سمعت تازه‌ای ببخشند. میلیتا ریزم نیرومند بنی امیه موفق شد تمامی شمال آفریقا، جبل الطارق، اسپانیا تا جنوب فرانسه امروزی را به قلمرو امپراطوری اسلام بیندازد. حکام بنی امیه علی رغم قدرت و صلابت نظامیشان، نتوانستند شالوده یک نظام متحول سیاسی را بموازات تحکیم حاکمیتشان ایجاد نمایند. قومیت یا به قول ابن خلدون عصیّت و انکاء به عنصر قبیله گرایی و یا به تعبیر امروزه «پان عربیسم» به تنها بی‌ قادر نبود تا پاسخگوی امپراطوری عظیمی باشد که بنی امیه بر آن فرمان می‌راندند. فقدان یک ساختار سیاسی مناسب با چنین مجموعه گسترده‌ای باعث گردید تا الیگارشی حاکم به تدریج مواجه با تضادها و رویارویی‌های داخلی فزابنده‌ای شود. مسلمانان غیر عرب نیز که بنی امیه با تحریر، آنان را «موالی» (بندگان آزاد شده) می‌دانستند نسبت به حکام دمشق (مرکز امپراطوری بنی امیه) خشم و نفرت زیادی احساس می‌کردند. از این میان بالاخص ایرانیان بدليل تحریری که از ناحیه حکام عرب احساس می‌کردند خشم و کینه زیادتری نسبت به آنان داشتند. آنچه که در نهایت توازن قوای را به نفع مخالفین بنی امیه به هم زد، پیوستن اعراب مخالف حکومت دمشق به صفوف مخالفین دیگر بود.

تبعیضات و ستم‌های حکام بنی امیه بالطبع محدود به موالی نمی‌شد. بسیاری از اعراب، بالاخص اعرابی که با تعلق به قبایل کوچکتر و کم اهمیت تر عرب داشتند و یا تعلق به افشار محروم نه و کم درآمدتر داشتند، به تدریج احساس می‌کردند که فاصله بین آنان و فرمانروایان بیشتر می‌شود. نه تنها بخش عمدۀ‌ای از ثروت‌های مناطق فتح شده از کاخ سبز دمشق (کاخی که در زمان معاویه اولین خلیفه اموی

ساخته شده بود) سردر می‌آوردند بلکه بسیاری از سمت‌ها و مناصب حکومتی به قبیله فریش و قبائل سوری متعدد بنی‌امیه تعلق می‌گرفت. به سخن دیگر، اگرچه قریب به یک قرن حکومت بنی‌امیه قدرت نظامی و قلمرو پهناوری برای امپراطوری اسلام به وجود آورد اما ساختار سیاسی - اجتماعی مناسبی برای اداره این مجموعه عظیم به وجود نیامد. اساس این امپراطوری عظیم منکی بر نظام ساده و ابتدایی قبیله‌ای بود.

امپراطوری اسلام در زمان بنی‌امیه همچون پیکری بزرگ می‌ماند که سری کوچک سعی می‌کرد آنرا با ابتدایی ترین اصول هدایت نموده و به پیش برد.^۱

* * *

مشکلات سیاسی و لاجرم حکومتی بنی‌امیه به تدریج عمیق‌تر گردید و در نهایت مخالفین آنان موفق شدند پس از یکدوره جنگ‌های داخلی بنی‌امیه را از قدرت برکنار نمایند. در سال ۷۵۰ (۱۳۲) خاندان بنی عباس که شاخه‌ای از مخالفین بنی‌امیه، درون قبیله فریش بودند موفق شدند قدرت را بدست گیرند. به استثناء منطقه «کوردویا» (جنوب اسپانیا) که در دست خاندان بنی‌امیه باقی ماند، بنی عباس موفق شدند مابقی امپراطوری اسلام را از چنگ بنی‌امیه خارج سازند. یکی دو دهه اولیه حکومت بنی عباس صرف مبارزات داخلی برای تحکیم فدرنشان گردید. از آنجاکه منطقه شام (سوریه) و شهر دمشق زیر نفوذ و نزدیک قبایل سوری متعدد بنی‌امیه قرار داشت بنی عباس عاقلانه تصمیم گرفتند که پایتخت امپراطوری اسلام و مرکز قدرت خود را از دمشق تغییر داده و آنرا به منطقه امن‌تری در شرق امپراطوری منتقل نمایند. متصور، خلیفه عباسی در سال ۷۹۲ (۱۴۴) دستور داد تا در کنار دجله در ۳۰ کیلومتری شمال تیسفون پایتخت امپراطوری ساسانیان، قصری ساخته شود و پایتخت اسلام را به شهر جدید التأسیس بغداد منتقل نمود.

این فقط پایتخت جدید نبود که عصر تازه‌ای را در جهان اسلام به وجود آورد. پقدرت رسیدن عباسی‌ها را از جهات مختلفی می‌توان نقطه عطفی در تاریخ اسلام دانست. اولین و مهم‌ترین این تحولات عبارت بود از باز شدن پای ایرانیان به مرکز قدرت امپراطوری اسلام. اعراب که تا آن زمان تجربه گرداندن سرزمینهای وسیع را

1 - Duri, A. A. (Translated By Lawrence I. Conrad), *The Historical Formation of The Arab Nation*, Croom and Helm Centre for Arab Unity Studies, (U. S., 1987), pp. 30 - 35.

نداشتند، مجبور شدند برای اداره امپراطوری عظیم اسلام از ایرانیان که دارای چنین تجربه‌ای بودند یاری بطلبند. خاندان اشرفی و معروف ایرانی برآمکه به همراه صدھاکاتب، صاحب دیوان، ادیب، دبیر، منشی، استاد، طبیب و عالم، مدیریت و سازماندهی دستگاه بنی عباس را به دست خود گرفتند. ایرانیان توانستند بک بوروکراسی عربیض و طویل اما در عین حال سازمان یافته و کارا برای رؤسای عرب خود به وجود آورند. اما این تنها دستاورده آنان نبود. ایرانیان به تدریج دارالخلافة اسلام را مبدل به دربار خسرو و کسری نمودند با همان شکوه، اشرفیت، اسراف و تبذیرهای دربار شاهان ایرانی. جاه و جلال و زرق و برق مرکز دارالاسلام در بغداد هارون الرشید و هزار و یکشنب اگرچه به نام اسلام بود، اما با اسلام زمان رسول الله (ص) و خلفای راشدین فرسنگها فاصله گرفته بود.

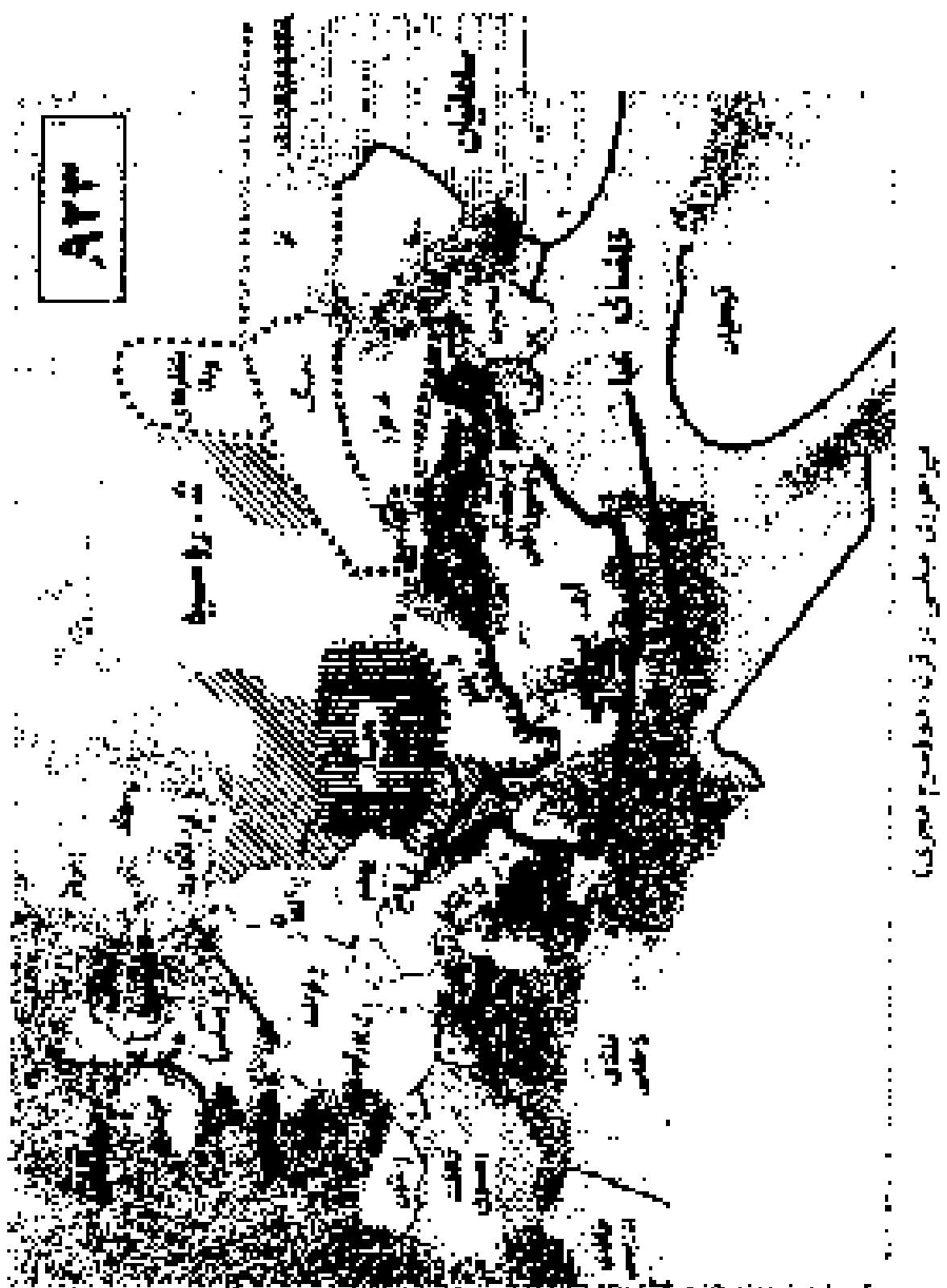
آنچه که به حکام بنی عباس اجازه می‌داد که زندگی این چنین متفعم و افسانه‌ای برای خود فراهم آورند ثروت زیادی بود که تحت عنادین مختلفی همچون خراج، مالیات و جزیه از سرتاسر امپراطوری گسترده اسلام راهی مرکز آن در بغداد می‌شد. بعلاوه رونق اقتصادی و تجاری که در نتیجه ثبات سیاسی نسبی، از اوائل قرن نهم با کاهش جنگ‌های داخلی و از میان رفتن کلبه مخالفین بالفعل و بالقوه بنی عباس به وجود آمده بود بغداد را مبدل به مرکز تجارت و داد و ستد میان شرق و غرب نموده بود.^۱ ثبات سیاسی به همراه رونق اقتصادی به اضافه فضای منحول فرهنگی در بغداد، باعث پیداپیش فضای اجتماعی جدیدی در مرکز امپراطوری شد. مؤرخ سرشناس انگلیسی «رابرتز»، بغداد قرن نهم را شهری کاملاً «کازماپولیتن»^۲ (چند فرهنگی) توصیف می‌نماید و معتقد است در مشرق زمین تنها قسطنطینیه مرکز امپراطوری و تمدن بیزانس به پای مدنیت و تمدن بغداد می‌رسد.^۳

آنچه که باعث این لقب شده بود وضعیت خاص فرهنگی و اجتماعی مرکز امپراطوری اسلام بود. اتكاء بنی عباس به مسلمانان غیرعرب در رویارویی با بنی امیه یکی از اسباب باز شدن پای ملیت‌های دیگر مسلمان به مرکز قدرت بود. بغداد قرن نهم نه تنها درون خود ملیت‌های مختلف همچون ایرانیان، اعراب،

۱ - Fisher, S. N. and William Ochsenwald, *The Middle East, A History*, McGraw - Hill, Fourth Edition (U. S., 1990), PP. 75 - 76.

۲ - Coemopolitan.

۳ - Roberts, P. 324.



(گفتار از پیش از آغاز کار تا پایان کار)

سرینیان و ترکان را جای داده بود بلکه مهم‌تر از آن، اندیشه‌ها، دانشمندان و متفکرین مختلفی نیز از چهارگوشه امپراطوری گسترشده اسلام در آن جمع شده بودند. عالمانی که بعضاً یهودی، مسیحی، زرنشتی و حتی دهربی (ماتر بالیست) بودند. در چنین فضایی بود که رنسانس یا عصر طلایی اسلام شروع به تبلور نمود. فعالیت‌های علمی و گسترش علوم در عربستان قبل از اسلام آنقدر اندک و محدود بود که می‌توان از آن صرفنظر نمود. ظرف یک قرن و نیم اولیه ظهر اسلام نیز بنا بر دلائل مختلفی فعالیت‌های علمی چندان متتحول نگردید. جدای از آنکه در بخش عمده‌ای از آن یک قرن و نیم مسلمین منظماً سرگرم پیکار و کشورگشایی بودند و آن ثبات و استواری که در زمان پنی عباس شاهدش هستیم هتوز به وجود نیامده بود، بنظر می‌رسد که حکام اموی اهمیت چندانی هم به علوم نمی‌دادند:

در مدتها بین از یک قرن که حکومت و سیاست و سیادت در دست عرب بود نه تنها توجه و اقبالی اساسی به علم صورت نگرفت بلکه عرب اشتغال بعلم را مهنة موالی و شغل بندگان می‌دانست و از آن کار نگداشت و به معین سبب نا آنروز که جز تزاد عرب حکومت نداشت اثری از روشی علم در عالم اسلام مشهود نبود و پس از آنکه با غلبة عنصر ایرانی و برانداختن حکومت اموی و تشکیل دولت عباسی تقوی ملل غیرعرب در دستگاه خلفاً شروع شد توجه به علوم نیز آغاز گشت. این خلدون می‌گردد: از امور غریب بکی اینست که حاملان علم در اسلام غالباً از عجم بودند خواه در علوم شرعی و خواه در علوم عقلی ...^۱

برخی از نویسندهای پا را از این هم فراتر نهاده و مسلمین صدر اسلام را متهم به آتش زدن کتابخانه‌ها و از بین بردن مراکز علمی مناطق تحت تصرف خود می‌نمایند. اما همانطور که مرحوم استاد مطهری نشان داده است، بنظر می‌رسد که در خصوص اتهام آتش زدن کتابخانه‌ها و از بین بردن مراکز علمی توسط مسلمانان اغراق‌گویی‌ها و اغراض نویسی‌هایی صورت گرفته باشد.^۲ آنچه مسلم است در ابتداء گسترش امپراطوری خود، مسلمین طبیعتاً می‌بایستی بفکر مسائل نظامی، لشکرکشی، تثبیت حاکمیت خود بوده باشند تا دیگر اولوینها. اما با ثبات و استقراری که به تدریج پدید می‌آمد آنان به سراغ مسائل بعدی از جمله فعالیت‌های علمی رفتند. دیدگاه مورخین بی‌تعصب‌تر، اتهامات علم‌ستیزی و خصومت با کتابخانه و مراکز فرهنگی توسط مسلمین را چندان مورد تأیید قرار نمی‌دهند. مورخ انگلیسی «رنان»، مؤلف اثر معروف و مستند «تاریخ علم کمبریج» در این خصوص می‌گوید:

۱- صنا، ص ۳۶۲

۲- مطهری، خدمات مقابله اسلام و ایران، ص ۳۵۴ - ۳۰۸

«فاتحان مسلمان، با همه شور مذهبی و تعالیم اخلاقی غالباً سختگیرانه خود، در برابر فرهنگ‌های یومی منتهیات خویش نسباً بردبار بودند. از این رو در بارهایی که برای داشتند شاهد آمیزش چشمگیر هنرها و معارف یومی با اسالیب عربی اسلام بود، به این شکل، آنان علاوه بر چیزهای دیگر، علم یونانیان را از شهرهای هلنی (فترحات مسلمان در منطقه مدیترانه) و فرهنگ ایرانیان از شهرهای ساسانی به ارت برداشتند.^{۱۰}

به هر حال و صرفنظر از آنکه چه نظر قطعی پیروامون عصر گسترش اولیه مسلمین داشته باشیم، واقعیت این است که با تحولات بعدی که در مرکز امپراطوری پیش آمد، علم گرایی و علم ہروردی مسلمین شهره آفاق گردید. با انتقال مرکز امپراطوری اسلام از دمشق به بغداد و آن فضای خاصی که در مرکز جدید پیش آمد، زمینه‌های رشد و گسترش فعالیتهای علمی در جهان اسلام بسرعت شکل گرفت. سؤال اساسی تر این است که علوم اسلامی منابع تغذیه خود را از کجا تأمین نمودند؟ اگر بخواهیم مراکز علمی جهان آنروز را مقارن با به قدرت رسیدن اسلام در قرن هفتم مشخص نمائیم یا مستقیماً از پنج حوزه مختلف که اتفاقاً همگی نیز در شرق بودند نام ببریم؛ چین، هندوستان، ایران، بیزانس و شمال بین‌النهرین (سوریه امروزی) و بالاخره حوزه اسکندریه (مصر). از این پنج مرکز باستانی اولی، مناطق شرقی هند و قسطنطینیه مابقی جزء قلمرو امپراطوری اسلام شدند.

در بخشی از این مراکز یک با چندین شعبه از علوم بر دیگر شعبات رجحان داشت. مثلاً در حوزه اسکندریه که در اصل همان فرهنگ و تمدن یونان باستان (هلنی) بود، فلسفه و ریاضیات سرآمد علوم دیگر بودند. در حوزه ایران بیشتر طب و کشاورزی و در حوزه هندوستان نجوم و ستاره‌شناسی موقعیت برتری داشتند. این چهار مرکز بمتابه چهارستونی شدند که پایه‌های عصر طلایی علمی اسلام بر روی آنان استوار گردید. اما این تحول چگونه صورت یافت؟

همانطور که پیشتر گفتیم، این چهار مرکز هر یک جزء قدرت مستقلی بودند که امکان ارتباط زیادی بینشان وجود نداشت. علاوه در هر کدام زبان کاملاً متفاوتی جریان داشت. اما با ظهور اسلام هر دو این موانع از میان رفتند. عربی زبان رسمی امپراطوری و زبان حکومی شد، درنتیجه منابع غنی این مراکز به عربی ترجمه شده و در اختیار دانشمندان قرار گرفت. دانستن زبان عربی کافی بود تا محققین هر رشته بتوانند از منابع و آثاری که در مراکز دیگر بود مطلع شده و در صورت نیاز به آنها

دسترسی داشته باشند.

* * *

اولین حرکت‌های نهضت ترجمه از نیمة دوم قرن هشتم و در زمان منصور (۱۵۸ - ۱۳۶ / ۷۷۵ - ۷۵۴) خلیفه بانفوذ و مقتدر عباسی به وجود آمد. ابن خلدون میتویسد:

«ابو جعفر منصور نزد ملک روم کس فرستاد تا کتب تعالیم مترجمه را برای وی بفرستد و او کتاب اقليدس و بعض کتب طبیعت را فرستاد. مسلمین آنها را خواندند و از مطالب آنها آگاهی بافند و به اطلاع از مایه‌ی ابن کتب و علوم راغب شدند.»^۱

جانشینان بعدی منصور، المهدی (۱۵۸ - ۷۸۵ / ۱۶۹ - ۷۸۶) و هادی (۱۷۰ - ۷۸۵ - ۷۸۶) بدلیل یکشمکش‌های داخلی چندان موفق نشدند تا نهضتنی را که در زمان منصور آغاز شده بود ادامه دهند. اما در این فاصله رجال، دانشمندان و خانواده‌های منشخص ایرانی در بغداد و در خود ایران به این امر ادامه دادند تا نویت به خلیفه مشهور عباسی هارون الرشید (۱۹۳ - ۸۰۹ / ۱۷۰ - ۷۸۶) رسید:

«... چون هارون الرشید در جنگهای خود با رومیان بر بلاد انقره و عمروریه و جز آنها از شهرهای آسیای صیر (ترکیه امروزی) و کتابهای آن بلاد دست یافت همه آنها را که غالباً از کتب طب یونانی برد بینداد برد و طبیب خود یونانی ماسوبه را بترجمه آنها مأمور کرد.»^۲

اما موج عظیم و گسترده توجه به علم و نهضت ترجمه در زمان مأمون

(۱۹۸ - ۲۱۸ / ۸۳۳ - ۸۱۳) به وجود آمد:

«... چون خلافت به هفتین خلیفه عباسی مأمون رسید آنچه را جدّ او منصور آغاز کرد، بود با تمام رسائید. وی شروع بطلب علم از مراکز آن کرد و از ملوک روم بخواست تا آنچه از کتب فلسفی ایشانست بتویی فرستند و آنان نیز هرچه از کتب الملاطون و ارسسطو و بقراط و جالینوس و اوقلیدس و بطلمیوس و فلاسفه دیگر یافتد نزد او فرستادند. مأمون مترجمان ماهری برگزید و آنان را بترجمه کتب مذکور بگماشت و آنان نیز تا آنچه که ممکن بود از آن کتب ترجمه کردند. آنگاه مردمان را بخراندن و استفاده از آنها تحریص و به تعلیم آن علم نرغسب کرد. مأمون با سکما خلوت می‌کرد و بمناظره آنان انسان داشت و از مذاکرات ایشان لذت می‌برد ...»^۳

در نتیجه نهضتی که به همت مأمون در تمدن اسلامی ایجاد شد کتب متعددی در منطق، فلسفه، نجوم، ریاضیات، طب، ادب و میات از یونانی و بھلوی و هندی و سریانی و تپلی بزیان عربی نقل شد و مبدأً تمام تحقیقات مسلمین در علوم مختلف فرار گرفت. علاقه مأمون به ترجمه و نقل علوم به درجه‌ای بود که مثلاً به حنین بن اسحاق ... در ازاء هر کتابی که از یونانی نقل می‌کرد همزمان آن زر می‌داد.»^۴

۱ - بثقل از صفا، ص ۴۰.

۲ - صفا، ص ۴۱.

۳ - صفا، ص ۴۴-۴۵.

اقدام دیگری که در این راستا صورت گرفت ایجاد بیت‌الحکمه بود. بیت‌الحکمه در حقیقت یک مرکز یا کانون علمی بود که در آن دانشمندان زیادی گرد آمده بودند (در بغداد) و به امر ترجمه، نسخه برداری از روی کتب بعلووه بحث و مجادله مشغول بودند. دکتر صفا پیدایش این مرکز را در زمان هارون الرشید می‌داند و معتقد است که در زمان مأمون این مرکز به اوج گسترش خود می‌رسد.^۱ اما غالباً مورخین آنرا ایده مأمون دانسته و معتقدند که به دستور او ساخته شد. آنچه مسلم است اینست که اگر بیت‌الحکمه قبل از مأمون هم وجود داشت در زمان او بود که تولدی دوباره و مستحکم پیدا نمود. دکتر فرشاد نقل می‌کند که در این مرکز در حدود یک میلیون کتاب وجود داشته است. بعلووه رصدخانه‌ای نیز بدستور مأمون در آن ایجاد شد.^۲ وجود یک میلیون کتاب شاید قدری اغراق‌آمیز بنظر بررسد اما آنچه مسلم است بیت‌الحکمه در عصر خودش معتبرترین و فنی ترین منبع علمی دنیا به شمار می‌رفته است.

در طی بیست سال حکومت مأمون رشد و گسترش علوم بنحو سریع ادامه یافت و عصر طلایی اسلام عملاً شکل گرفت. در زمان دو خلیفه بعدی المعتض (۸۴۷-۸۴۲ / ۲۲۷-۲۳۲) و الراشی (۸۴۲-۸۴۳ / ۲۲۷-۲۲۸) اگرچه روال علمی ادامه یافت اما بنظر می‌رسد اوجش در زمان مأمون بوده باشد. بعد چه شد؟ آیا منحنی گسترش و رونق علمی همانطور به صعود ادامه داد؟ پاسخ کوتاه این است که خیر، متوقف شد. منحنی بازگشت با افول یا پشت کردن به علم و تعقل از نیمة دوم فرن نهم و کم و بیش با بقدرت رسیدن المتوکل (۸۶۱-۸۴۷ / ۲۴۷-۲۳۲) آغاز شد. مسعودی مورخ اهل سنت در *مروج الذهب* می‌آورد که:

«چون خلافت به المتوکل رسید امر برک نظر و مباحثه در جلد و ترک اعتقاد ای که در ایام معتض و واثق بر آن بودند کرد و مردم را به تسليم و نقلید فرمان داد و شیوخ محدثین (علماء حدیث) را بتحدیث و اظهار سنت و جماعت خواند. (او) که بیلی عظیم نسبت به اهل سنت و حدیث داشت، مخالفت و اهل نظر آغاز نمود. متوکل با عقیدت مأمون و معتض و واثق مخالفت کرد و جدال و مناظره در آواه را منزع ساخت و هر که را بدین کار دست زد

۱ - صفا، ص ۴۸.

۲ - فرشاد، ج ۲، ص ۸۰۸.

محاذات نمرد و امر به تقلید داد و روایت و حدیث را آشکار کرد.^۱

بنظر می‌رسد که مشکل حل شده باشد و چگونگی صعود و افول عصر طلایی را بورسی کرده باشیم. فی الواقع اکثریت قریب به اتفاق منابعی که به بررسی موضوع پرداخته‌اند عملاً به این نقطه که می‌رسند شروع به معرفی و توصیف بی‌آمدّهای منفی عصر پس از بقدرت رسیدن متوكل می‌نمایند. اینکه چگونه فعالیت‌های علمی به تدریج رو به کندی نهادند و سرانجام بطور کامل متوقف شدند؛ اینکه چگونه تحله‌های فکری خردگرا همچون معتزله قلع و قمع شده و چگونه فنها و علماء دگم جزم‌اندیش همچون اشعاره، تیر حملات خود را به سمت فلسفه و خردگرایی نشانه گرفتند و خلاصه بقول مرحوم حائری خلافت و کنجکاوی اولیه مسلمین جای خود را به پکسونگری و حاکمیت سفت و سخت سنت می‌دهد.

طرح مسئله به این صورت اگر چه صحیح می‌باشد اما ناقص است زیرا سؤالات زیادی را بدون پاسخ می‌گذارد. چرا، بعنوان مثال، اساساً برخی از خلفاء بسمت حمایت از دانشمندان و فعالیت‌های فلسفی و علمی رفته‌اند اما متوكل و جانشینان او در عکس این مسیرگام برداشتند؟ آیا فقط جابجاپی در قدرت و سلیقه‌های فردی و شخصی خلفاء مسبب بودند؟ آیا در کنار حکومت، هیچ جریان دیگری نبود که بتواند با بخواهد به استوار نگه داشتن فعالیت‌های علمی کمک نماید؟ اصولاً چرا برخی از خلفاء آنچنان از مشرب‌های عقل‌گرایانه و فعالیت‌های علمی حمایت کردند و برخی دیگر بر عکس، این جریانات را سرکوب نمودند؟ گروه اول چه انگیزه‌ای داشت و کدامیں اسباب و علل آنان را به این گرایش و ادراست و متفاپلاً اسباب و علل و انگیزه‌های گروه دوم چه بود؟ خود دانشمندان چه کردند و چه واکنشی نشان دادند؟ آیا مردم اساساً در کل این تحولات نقشی داشتند و واکنشی نشان دادند یا می‌توانستند نشان بدند؟ علماء و فقهاء چه موضعی داشتند؟ واقع مطلب این است که ما پاسخ بسیاری از این سؤالات را نمی‌دانیم. آنچه که در این جا آمده صرفاً یک تحلیل اولیه‌ای بیش نیست. اما در عین حال سعی شده که در ورای آنچه که تاکنون بوده، یعنی توصیف صرف، برویم و بجای متهم کردن افراد و شخصیت‌ها (این خلیفه یا آن یکی، این عالم یا آن فقیه، این وزیر یا آن سلطان)

بینیم آیا می‌توانیم سرنخ‌هایی از طریق تحلیل و تبیین تغیر و تحولات جامعه بذست آوریم.

نحوه پیدایش و خصوصیات عصر طلایی رونق علمی تمدن اسلامی

تسلط ما به موضوع، اکنون اندکی بیشتر شده است و شاید بتوان گفت که صورت مسئله بگونه‌ای صحیح و دقیق برایمان جا افتاده است. با شروع خلافت بنی عباس از اواسط قرن هشتم (قرن دوم هجری)، حکومت یک سیاست پی‌گیر و جدی در حمایت از دانشمندان و تشویق و ترغیب آنان و بسط و گسترش حوزه‌های مختلف علمی را به اجراء گذاشت. این سیاست در زمان مأمون در نیمه اول قرن نهم به اوج خود رسید و تا اواسط این قرن ادامه یافت اما با بقدرت رسیدن متوكل در نیمه دوم قرن نهم این سیاست فروکش کرده و عملأ متوقف شد. واضح است که این موج یا جریانی که خلفاء اولیه بنی عباس در مدت قریب به یک قرن دنبال می‌نمودند یک‌شبیه از بین نمی‌رود. این موج تا مدتی به حیات خود ادامه داد. اگرچه به تدریج رو به تحلیل رفته و آثار انواع و زوال آن پدیدار شد. این درست است که حکومت نه تنها از دانشمندان و فعالیتهای آنان حمایت نمی‌کرد بلکه ممانعت هم بعمل می‌آورد، اما با همه این‌ها صدھا دانشمند، فیلسوف و محققی که تازمان بقدرت رسیدن متوكل در «بیت الحکمة» بغداد یا مناطق دیگر مشغول بودند به یکباره فعالیتهای خود را متوقف نکردند. این روند طبیعتیست که به تدریج آثار مخرب خود را ظاهر ساخت. بعلاوه، اگرچه در بغداد چراغ علم رو به خاموشی رفت اما در بخش‌های دیگری از امپراطوری همچون ایران (بواسطه حمایت فدراتهای محلی همچون آل بویه یا سامانیان)، شمال آفریقا (حمایت فاطمیون) و فلمندو باقی مانده بنی امیه در کوردوبا (اسپانیای امروزی) این فعالیتها کم و بیش اما فقط تا مدتی ادامه یافتدند.

اما مسئله اساسی تر این است که بازگردیم به مقطع عصر طلایی در بغداد و بینیم آن عصر چگونه به وجود آمد و خصوصیات آن چگونه بود. اولین و شاید بتوان گفت مهم‌ترین نکته‌ای که باستنی در مورد این عصر مورد توجه قرار گیرد این است که رونق علمی که در قرن اولیه حکومت بنی عباسی به وجود آمد یک جریان طبیعی

و خودجوش نبود. بلکه پدیده‌ای بود که از بیرون وارد مرکز امپراطوری اسلام در بغداد شده بود. آنچه که بدنه علوم اسلامی را تشکیل می‌داد برگرفته از تمدن‌های دیگر بود. مسلمین این علوم را از تمدن‌های مختلف گرفتند و خود بر آن افزودند. اینکه مسلمین یا اعراب چقدر بر آن افزودند قابل بحث است. دکتر ذبیح‌الله صفا اصولاً نقش چندانی برای اعراب قائل نیست و رونق علمی را مرهون ایرانیان می‌داند.^۱ بر عکس او، مورخ انگلیسی، رنان، معتقد است که اعراب صرفاً ترجمه نکردند بلکه از خود نیز تراویدند و بر آن افزودند.^۲ شواهد تاریخی فی الواقع بیشتر مبین نظر رنان هستند تا صفا. در اینکه اعراب (مسلمین) یک مترجم صرف نبودند و خود نیز بر حرم من علم و دانشی که وارد بغداد شده بود افزودند کمتر می‌توان تردیدی داشت.^۳ اما آنچه که به بحث ما بیشتر مربوط می‌شود تشخیص این نکته است که رشد علم در میان اعراب رشدی تاریخی نبود. مقوله‌ای بود که از بیرون وارد شده بود (صرفنظر از اینکه آنان چقدر بر آن افزودند). نهضت علمی در زمان مأمون و دیگر خلفاء علمگرای در حقیقت یک نهضت طبیعی خودجوش نبود بلکه یک نهضت ترجمه بود. «دارالحکمه» نیز یک دانشگاه نبود بلکه بیشتر یک دارالترجمة بزرگ بود. اما چرا بحث چگونگی درخشش علمی در عصر طلایی، اهمیت دارد؟ پاسخ این است که چون این پدیده از دل جامعه مسلمین آنروز نجوشیده بود بلکه مولود یا معمول بکسری عوامل جانی دیگر بود، بنابراین اگر در آن عوامل تزلزلی پیش می‌آمد یا دچار اختلالاتی می‌شد، بنا چار بر وضعیت علوم هم اثر منفی می‌گذارد. امری که مع الاسف اما به هر حال پیش آمد.

علوم طبیعی مقوله‌ای نبود که به تدریج در جامعه عرب آن روز رشد کرده باشد. بلکه بر اثر تحولی ناگهانی (فتح سرزمین‌هایی که این علوم در آنها وجود داشت) وارد جامعه اعراب شده بود. آنچه که بنام عصر طلایی اسلام در زمان بنی عباس درخشید پدیده‌ای نبود که به تدریج و مرحله به مرحله و در طی چندین قرن افت و خیز در بغداد شکل گرفته بوده باشد و بنابراین؛ به آسانی و در نتیجه رفتن یک خلیفه و آمدن یکی دیگر از بین نرود. بلکه وصله‌ای بود که همزمان با پیشرفت و فتوحات مسلمین در سرزمین‌هایی که علوم در آنها وجود داشت دفعتاً وارد مرکز

۱ - صفا، ص ۵۷۶

۲ - رنان، ص ۲۸۲

امپراطوری بنی عباس در بغداد شده بود، درختی نبود که بصورت نهالی کاشته شده و به تدریج ریشه دوانیده و رشد کرده باشد، بلکه درختی بود که با ریشه از جای دیگر کنده شده و به بغداد آورده شده و در آنجا کاشته شده بود. ممکن بود در شرایط مناسبی فرار بگیرد (که در عمل هم در مقطعی اینگونه شد) و این درخت ریشه گرفت و میوه زیادی هم بیار آورد)، اما این احتمال هم وجود داشت که شرایط جدید چنان‌دان مناسب برای رشدش نباشد و نهایتاً خشک شود. امری که پس از گذشتن عصر طلایی پیش آمد، به سخن دیگر، از آنجاکه درخت علوم طبیعی در امپراطوری اسلام از طریق تولد و رشدی طبیعی و خودجوش بیار نیامده بود بالطبع از خود هویت وجهت هم نداشت. ممکن بود به این سوکشانده شود یا به سویی دیگر سوق داده شود. هم در مسیر روز جریانات فکری خردگرا و به تعبیر امروزی آزاداندیش اصحاب الرای و معتزله قرار گرفت و هم در مسیر دیدگاه جزماندیش و عقل‌گریز اشاعره و سنت‌گرایان اصحاب الحدیث. مادام که جریان اول بر جامعه مسلمین حاکم بود این درخت رشد کرد و زمانی هم که جریان دوم حاکم شد برگ و بالش ریخت و در نهایت خشک شد.

خصوصیت دومی که حائز اهمیت است و مستقیماً از ملاحظه بالا نتیجه می‌شود این است که رونق علمی را حکومت پدید آورد (و مجدداً تکرار کنیم که خود بخود و به تدریج به وجود نیامده بود). پدیده‌ای را که حکومت به وجود آورده باشد طبیعتاً خودش هم می‌تواند آن را از بین ببرد. درست است که مواد اولیه رونق علمی و عصر طلایی از مناطق دیگری وارد بغداد می‌شد و نیروی انسانی آنرا نیز انبوهی از دانشمندان و مترجمین تشکیل می‌دادند، اما کارگردان و سازنده این مجموعه حکومت بود، بنابراین اگر حاکم بعدی گونه دیگری می‌اندیشد و به هر دلیلی علاقه‌ای به علوم نشان نمی‌داد، این مجموعه از حرکت باز می‌ایستاد؛ امری که در عمل به وقوع پیوست. البته در اینجا یک بحث اساسی دیگری هم مطرح می‌شود که چرا یک خلیفه خواست و دیگری به آن پشت کرد. اما آنچه که فعلاً مدد نظر ماست تشخص نقش بنیادی می‌باشد که حکومت در ظهور و سقوط عصر طلایی بر عهده داشت.

سومین خصوصیت عصر طلایی، به طبیعت تقلیدی علمی که رایج شدند بازمی‌گردد. همانطور که پیشتر هم اشاره داشتیم بخش همده‌ای از معرفتی که

حاصل شده بود ترجمه و تقلید منابع پیشینیان بود. خطر دانش یا علمی که عمدتاً بر روی ترجمه بنا شده باشد در این است که با خود نوعی تقلید به همراه می‌آورد. محققین بیشتر دل در گرو ترجمه و درک نظر مؤلف دارند تا سبک و سنگین کردن و نقادی اثر در ترجمه و تقلید، تفکر و کنکاش کمتر به وجود می‌آید و بیشتر پذیرش نظرات دیگران غالب است در حالیکه علم زمانی می‌تواند به جلو برود که معرفت و آگاهی‌های قبلی و یا موجود مورد تردید قرار گیرد. حداقل برخی از دانشمندان عصر طلایی معلومات، آراء و نظراتی را که از کتب ایرانی، یونانی، سریانی یا هندی به عربی ترجمه شده بود، بی‌کم و کاست پذیرفتند. دکتر صفا این خصوصیت را بگونه‌ای دیگر نیز مورد توجه قرار داده و می‌گوید که «مسلمین غالباً مغلوب شهرت بعضی از دانشمندان قدیم شدند و از تحقیق جدید در درستی یا نادرستی نظرهای آن بازماندند»^۱.

چهارمین ویژگی عصر طلایی در برگیرنده‌یکی از پیشرفت‌های ترین شاخه‌های علمی آن عصر یعنی دانش پزشکی می‌باشد. از جمله علومی که در عصر طلایی بسیار مورد توجه مسلمین قرار گرفت پزشکی بود تا آنجاکه شاید بتوان گفت که پزشکی یکی از اسباب و علل اقبال علمی مسلمین گردید. همانطور که می‌دانیم اصولاً در آن عصر تفکیک علوم از یکدیگر به معنای امروزی آن وجود نداشت. یک طبیب علی القاعده به فلسفه، گیاه‌شناسی و خواص نباتات، کیمیا (شیمی) و بعض آهیات و نجوم هم آگاهی‌هایی داشت (این سینا بعنوان سمبل و بهترین نمونه عصر خود در این مورد است). بنابراین بسیاری از پزشکانی که به دربار بغداد راه یافتند بنا بر حال و هوای آن روزگاران با فلسفه نیز آشنا بودند. بنتظر می‌رسد پزشکان در مجالست و نشست و برخاستهای خود با خلفاء و رجال درباری موفق شدند تا حدودی علاقه و پا حداقل کنجه‌کاری صاحبان قدرت را نسبت به علوم طبیعی بطور کلی و فلسفه بالاخص جلب نمایند. نقل شده است که مأمون خود در جلسات بحث و جدل‌های فلسفی حضور می‌یافته و بدان موضوعات علاقمند بوده است. آن‌جهه و رواج و رونق پزشکی آنچنان گسترش داشت که می‌توان گفت بغداد پایتخت امپراطوری اسلام با حضور ۸۶۰ پزشک حاذق و مجری، در اوایل قرن دهم، بدون

۱ - صفا، ص ۱۲۶.

۲ - صفا، ص ۴۲-۴۳.

تردید معظم ترین و پیشرفت‌هه ترین مرکز پزشکی دنیا بوده و بیماران زیادی با امراض ناشناخته و صعب العلاج از مناطق دیگر راهی بغداد می‌شدند.^۱ پزشکی اسلام موفق شد که عصاره و برگزیده دانش پزشکی ایران، هند، یونانس، روم باستان و یونان را در خود جای دهد. چه از طریق ترجمه متون پزشکی و چه از طریق جذب بهترین مفروضات پزشکی عصر خود، مرضهای پیشرفت در پزشکی طی قرون نهم، دهم و تا حدودی یازدهم پنحو حیثت انگیزی گسترده شد. بنظر می‌رسد مسلمین هشت‌صد سال قبل از پاستور به مسئله واگیر (اپیدمی) و اینکه برخی از امراض از طریق آلوگی آب سرایت می‌کنند پی برده بودند.^۲ یکی از اعضاء خاندان پرجسته و معروف «بختیشور» قرنها قبل از فروید به اهمیت روان‌پزشکی و تأثیر روان‌بیمار بر جسمش پی برده و حتی به معالجه بیماران پرداخته بود.^۳ خاندان بختیشور علیرغم مسیحی بودنشان بدلبیل پرجستگی خانوادگیشان در طب، نسل اندرنسل، فریب به سه قرن در خدمت خلقاء بغداد بودند.

آثار طبی این سینا و رازی که به لاتین ترجمه شده بود در سراسر قرون وسطی و حتی یکی، دو قرن بعد از آن، کتب درسی دانشکده‌های پزشکی غرب بود و تا اوایل قرن هفدهم هنوز بطور منظم تجدید چاپ می‌شد.^۴ در زمینه بهداشت نیز بنظر می‌رسد مسلمین دارای پندرهایی شده بودند زیرا بستور حکومت، اطباء می‌باشند روزانه از زندانهای بغداد بازدید به عمل آورند. تأسیس بیمارستان دستاورد دیگر عصر طلایی بود. در سرتاسر امپراطوری اسلام ۳۴ بیمارستان مجده توسط حکومت ایجاد شده بود که هر کدام در یکی از شهرهای بزرگ قرار داشت. برخی آنچنان بزرگ و مجده بودند که خدمات آنها تا قرنها بعد ادامه یافت. بیمارستان فاهره که در نیمة دوم قرن نهم تأسیس شده بود حیاتش تا قرن پانزدهم بدرازآ کشید. جملگی این بیمارستانها دارای بخش داروسازی بودند و برخی نیز مجده به کتابخانه بوده و افزون بر درمان، به آموزش پزشکی نیز می‌پرداختند. بعلاوه در جملگی بیمارستانها بخش مجازی برای زنان وجود داشت.^۵ و بالاخره باشند

۱ - Fisher & Ochsenwald, p. 101.

۲ - Ibid.

۳ - Ibid.

۴ - Hitti, pp. 363-369.

۵ - مقایسه شود با ایران قرون وسطی و بعد از آن حتی تا اوایل قرن بیستم

از بیمارستان‌ها یا بزیان امروزه کلینیک‌های سیار نام برده که در قرن نهم از طرف حکومت در اطراف و اکناف امپراطوری در حرکت بودند و به معالجه بیماران می‌پرداختند.^۱

علیرغم همه این‌ها که در مورد پزشکی برشمردیم بنظر می‌رسد که این فعالیت علمی هم، در عصر افول به سرعت خاموش گردید. عامل دیگری نیز در پایان بخشیدن به شکوفایی پزشکی مؤثر بوده است. به دلیل کراحت تشریح و کالبدشکافی در اسلام، با قدرت یافتن سنت گرایان از زمان متولی به بعد به تدریج مشکلات و موانع بیشماری بر سر راه فعالیتهای پزشکی قرار گرفته و این علم شروع به درجا زدن و نهایتاً توقف نمود. یک راه حل بر طرف کردن مشکل کالبدشکافی و تشریح استفاده از میمون بجای انسان بود اما در نهایت بنظر می‌رسد که این راه حل، با موفقیت زیادی همراه نبوده است.^۲

پنجمین خصوصیتی که در مورد عصر طلایی یا استی مورد توجه قرار دهیم پدیده‌ایست که امروزه بنام فرار مغزاً معروف است. همانطور که امروزه به دلیل شرایط مطلوبتری که در غرب، برای تحقیق و فعالیتهای علمی وجود دارد شماری از دانشمندان و متخصصین جهان رهسپار آن دیار می‌شوند، در امپراطوری اسلام قرن نهم و دهم کم و بیش چنین وضعی برای دانشمندان پیش آمده بود. فی الواقع بسیاری از دانشمندانی که در عصر طلایی در بغداد گردآمده بودند از مناطق دیگر دنیاً آنروز راهی مرکز امپراطوری اسلام شده بودند. از آنجا که حکومت کمتر در صدد مداخله، تفتیش و تفحص درخصوص اعتقادات شخصی دانشمندان برمی‌آمد لذا دانشمندانی که مسلمان نبودند با اطمینان خاطر می‌توانستند در بغداد به فعالیت پردازند. همچنین حکومت اصرار چندانی برای تحمل عقاید خاصی (اعم از مذهبی، فلسفی یا سیاسی) به دانشمندان نداشت که این خود عامل مثبت دیگری برای جذب و جلب آنان بود. حضور صدها دانشمند مسیحی، یهودی و زرتشتی در جهان اسلام بویژه در مرکز آن، بغداد بهترین گواه تأیید این مدعاست. بسیاری از پزشکان دربار حتی پزشک مخصوص شخص خلیفه در حقیقت غیر مسلمان بودند همچون خانواده معروف بختیشوع که قبلاً از آنان نام برده‌یم.

1 - Hitti, p. 365.

2 - Ibid, p. 363.

آنچه که اهمیت این فضا را دوچندان می‌نمود فشار و تضییقاتی بود که کلیسا از مدتها قبل بر علیه تعالیم و فعالیتهای دانشمندان شروع کرده بود. این فشار به تدریج از قرن سوم که حکام امپراطوری روم و بیزانس به آئین مسحیت درآمدند شروع شد. اولین برخورد جدی در اواسط قرن سوم پیش آمد که به تحریک حکومت، کتابخانه معروف اسکندریه که بکی از بزرگترین مراکز علمی عصر خود بود بدلیل «ترویج آراء و اندیشه‌های الحادی»^۱ مورد هجوم قرار گرفت.^۲ اسقف «سیریل»^۳ نیز کرا را مردم را بر علیه آنچه که کلیسا آنرا «دانش الحادی» می‌خواند تحریک نموده و آنان را به اعمال خشونت بر علیه دانشمندان وامی داشت.^۴ اما سرانجام ضربه نهایی بر علیه مرکز علمی اسکندریه، در قرن پنجم وارد گردید که در نتیجه آن کتابخانه و موزه مرکز بدست متعصبين مسیحی ویران گردید.^۵ چنین برخوردهایی بالطبع باعث تنگ شدن عرصه بر دانشمندان می‌گردید که در نتیجه، آنان از هر مرام و مسلکی که بودند، شروع به مهاجرت به مناطق دیگر (از جمله ایران قبل از اسلام و بعدها مناطق مسلمان‌نشین) نمودند. در این مهاجرت آنان غالباً اسناد یا نسخه‌هایی از منابع علمی و کتب را نیز با خود می‌بردند.^۶ «ژوستی نیان» امپراطور مسیحی روم شرقی نیز همچون حکام هم‌کیش بیزانسی قبل از خود، در قرن ششم مدرسه آتن را که مرکز علم و فلسفه یونان از زمان باستان به این طرف بود تعطیل نمود. در نتیجه شماری از دانشمندان روانه شرق، از جمله ایران شدند.^۷ بسیاری از محققین یا دانشمندان که در عصر طلایی در بغداد فعالیت داشتند نسطوری (مسیحی) و یا یهودی رانده شده از مناطق دیگر (غیراسلامی) بودند.

در عصر اقوی این روند معکوس گردید. جدای از آنکه برای علماء اهل ذمه تضییقات زیادی به وجود آمد و تحت فشارهای متعصبانه قرار گرفتند، اصولاً با پدیدار شدن محدودیت‌های روزافزونی که برای دانشمندان پیش آمد آنان به تدریج بغداد را به قصد مناطقی که بتوانند بدون دردسر فعالیتهای علمی خود را

۱. ریان، ص ۲۸۶.

۲. بحثی از امپراطوری بیزانس که در جنوب ترکیه امروزی نیاز دارد.

۳. مدتی.

۴. مدتی.

۵. مدتی.

۶. مرتضی، ص ۲۰۰.

انجام دهنده ترک نمودند.^۱

ششمین و آخرین موضوعی که در خصوص عصر طلایی بایستی مورد بررسی قرار گیرد پیرامون علل توجه نسل اول خلفاء عباسی به علم و فلسفه و حمایت گسترده – آنان به شرحی که آمد – از فعالیتهای علمی در زمانشان بود. ما در این فصل مکرر اشاره نمودیم که چگونه تمایل این گروه از خلفاء پکی از علل عمدۀ پیدایش عصر طلایی بود. اما در خصوص علل و عوامل این گرایش تاکنون بخشی ننموده‌ایم. چرا خلفاء اولیۀ بنی عباس از بسط علم و فلسفه حمایت کردند اما بعدی‌ها به این سیاست ادامه نداده و در جهت عکس آن گام نهادند؟ واقع مطلب این است که ما در این خصوص نمی‌توانیم بر روی اسباب و علل متقن و استواری دست بگذاریم. البته بخشن از عوامل کلی که اسباب گرایش نسل اول را به سمت علوم به وجود آورده روش است و همانطور که پیشتر نیز اشاره داشتیم ثبات سیاسی به همراه رونق تجاری و اقتصادی که در دهه‌های اولیۀ بقدرت رسیدن عباسیان به وجود آمد شرایط مطلوبی برای این گرایش ایجاد کرد. اگر جامعه‌ای در حال کشمکش‌های سیاسی، چنگ، فحضی و معضلات اقتصادی و اجتماعی باشد، احتمال اینکه در جنین جامعه‌ای فعالیتهای گسترده علمی و فرهنگی صورت گیرد منطقاً زیاد تخرّاهد بود. بالعکس اگر در جامعه‌ای درجه‌ای از ثبات سیاسی، امنیت اجتماعی و رفاه اقتصادی حضور داشته باشد، احتمال اینکه در آن جامعه فعالیتهای علمی و فرهنگی شکوفا شود بمراتب زیادتر است.

عنصر دیگری که در خصوص شرایط کلی عصر طلایی می‌توان گفت به آنچه که امروزه «امنیت ملی» گفته می‌شود بازمی‌گردد. سرکوبی و جلوگیری از افکار و عقاید و کلاً فعالیتهای آزادانه فکری در بسیاری از موارد زمانی ظاهر می‌شود که دستگاه حاکمیت از قدرت خود چندان مطمئن نبوده و از آراء مخالف واهمه داشته باشد. در زمانی که عصر طلایی به وجود آمد جامعه اسلامی در اوج قدرت نظامی، سیاسی و فرهنگی خود بود و علی القاعدة ترسی از آراء مخالف و در نتیجه نیازی به ایجاد محدودیت در تبادل آراء و اندیشه با جهان بیرون از اسلام نداشت. به عبارت دیگر مرکز امپراتوری اسلام از آنجان مجد و بالندگی برخوردار بود که ترس از فلاں فیلسوف دهری یا پژشک مسیحی یا کیمیاگر یهودی همانقدر بی معنا بنظر می‌رسید

که دغدغه خاطر از آراء ارسسطو، نظرات جالینوس حکیم و یا حکمت عقلی بونان. اما مشکلی که تکیه بیش از حد به شرایط عمومی جامعه به وجود می‌آورده‌است که در زمانی هم که منحنی افول آغاز شد جامعه اسلامی کم و بیش باز در همان شرایط به سر می‌برد و تحولات یا حتی تحول خاصی که نافض آن شرایط عمومی باشد به وجود نیامده بود. غالب نویسنده‌گان دیگر نیز از کنار این مسئله گذشته‌اند بدون آنکه چندان سعی در تجزیه و تحلیل آن نموده باشند. اکثر مباحثان در این خصوص صرفاً توصیف خلاصه می‌شود. البته استثنائاتی هم هست از جمله دکتر مهدی فرشاد که پیشتر از او نام برده‌یم در خصوص علت گرایش آن دسته از خلفاء عباسی که به علوم توجه نشان دادند معتقد است که آنان اغلب از فروط تن آسایی، تن پروری، تعیش و شب زنده‌داری به بیماری‌های گوناگون دچار می‌گشتند و لذا علی الدوام به پزشک نیاز زیادی داشتند. او سپس با تأسف از پزشکان و دانشمندان دانشگاه جندی‌شاپور یاد می‌کند که «سود خویش را در خدمت اریابان تازه جستند» و بارگفتن به بغداد باعث شدند تا دانشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور از اساید و متخصصین آن خالی شود.^۱

استدلال فرشاد را بیشتر بایستی ناشی از ناخشنودی سنتی ایرانیان از اعراب و بالاخص از خلفاء دانست تا نظری محققانه و بی‌عرض. آنچه مسلم است مشکل پزشکی مشخصی برای منصور، خلیفه عباسی در سال ۷۶۵ پیش می‌آمد که اطباء بغداد موفق به معالجه او نشدند. به ناچار از جورجیس مسبحی رئیس دانشگاه پزشکی جندی‌شاپور کمک خواسته شد. موفقیت او در تشخیص بیماری خلیفه و معالجه قطعی آن باعث شد که خلیفه، او را پزشک مخصوص خود نموده و جورجیس به همراه دستیارانش به بغداد مهاجرت نماید.^۲ بجز این مورد خاص، ما هیچ شواهد مطمئنی در دست نداریم که بر اساس آنها بتوانیم حکم نمائیم که خلفاء عباسی طبق ادعای فرشاد بدلیل عیاشی‌های مفرط نیاز به پزشک و مراقبت‌های دائم پزشکی می‌داشته‌اند. نیاز پزشکی آنان نه بیشتر از سلاطین، حکام و خلفاء دیگر (از جمله ایرانیان) بود و نه کمتر. بعلاوه اگر فرض بگیریم که خلفاء عباسی به دلیل عیاشی و شب‌زنده‌داری نیاز ویژه‌ای به پزشک و دارو داشتند و لذا توجه

۱ - مرند، ج ۲، ص ۸۰۷.

2 - Hitti, p. 309.

خاصی به توسعه و پیشرفت پژوهشی نمودند، درخصوص مساعدت و حمایت آنان از گسترش علوم دیگر همچون ریاضیات، نجوم، جغرافی، ستاره‌شناسی، فلسفه و ... عملأ توجیه و استدلالی نداریم.

از جمله مورخینی که به این موضوع توجه جدی تری نشان داد، اند مستشرق انگلیسی «وات» می‌باشد. فرضیه وات این است که پس از تشکیل سلسله بنی عباس مبارزه سیاسی پنهانی بر سر قدرت بین فقهاء از یکسو و رجال سیاسی عباسی از سویی دیگر آغاز شد. علماء به دلیل تخصصشان در علوم دین و فقه، بالطبع حق تغییر و اعمال نظر در امور جاری حکومتی را از آن خود می‌دانستند. اما از سویی دیگر دبیران، منشیان، صاحب دیوانها و وزراء چندان تمایلی به واگذاری قدرت به علماء نداشتند و خواهان اعمال حاکمیت ارکانهای رسمی حکومت بودند. حکومتی که اگرچه داعیه اسلام داشت و بنام اسلام حکم می‌راند اما از زمان بنی امیه مرز آشکاری بین آن و شریعت به وجود آمده بود. بوروکراسی - به تعبیر امروزه - خلیفه را ترغیب می‌نمود که در این رقابت بر سر قدرت، جانب دولتمردان را بگیرد تا فقهاء و علماء از آنجاکه به هر حال امور روزمره حکومت را «بوروکراسی» دارالخلافه پیش می‌برد، بنابراین صرفه و صلاح خلیفه هم در این بود که پشتیبان ارکان اجرایی قدرتش باشد تا علماء و فقهاء در نتیجه خلیفه را در این کشاکش قدرت متمایل به دولت مردان می‌بینیم و در مقابل اگرچه که فقهاء و عالمان دین مورد احترام زیادی هستند اما در عمل سعی می‌شود که پر و بال زیادی به آنان داده نشود.^۱ مورخ آلمانی اشپولر نیز همین استدلال را در علت گرایش حکام به طبقه کتاب با دیوان‌سالاران به زبان علماء به کار می‌برد.^۲ آنچه مسلم است در جایجایی قدرت که به دنبال فروپاشی بنی امیه و بقدرت رسیدن بنی عباس پیش می‌آید تغییر و تحولاتی می‌بایستی صورت گرفته باشد. طبیعی بنتظر می‌رسد که در ابتداء این جایجایی، نیروهای مختلف برای به دست آوردن سهمی از قدرت وارد مبارزه شده باشند. بنابراین کاملاً محتمل بنظر می‌رسد که فقهاء و علماء نیز همچون بوروکراسی سعی کرده باشند در مجموعه جدیدی که در حال شکل‌گیری بود نا آنجاکه

۱ - Watt, William. Montgomery *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, (U. K., 1989).
pp. 27 - 28

۲ - اشپولر، برتوید. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، جلد اول، ترجمه جواد نژادپوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، جلد سوم (دبیران، ۱۳۶۹)، ص. ۲۸۰.

می توانستند سهمی برای خود به دست آورند. اما در مجموع استدلال وات و اشپولر بیشتر در برگزرنده چارچوبه روابط خلفاء با متولیان دین می باشد. در خصوص حمایت آنان از دانشمندان و علوم غیردینی مطلب چندانی به نمی دهند. مگر اینکه فرض کنیم حمایت آنان از گرایشات عقلگرایانه (همانند فلاسفه و معتزله) در مقابل علماء و فقهاء سنتگرا باعث می شده تا آنان عملأً بسمت دانشمندان و محققین علوم طبیعی بروند، به هر حال و صرفنظر از اینکه حمایت پررنگ خلفاء اویلیه بنی عباس از دانشمندان و گسترش علوم به کدام انگزه و علل بوده باشد، این نکته مسلم است که توجه آنان ستون فقرات عصر طلایی را تشکیل می دهد. و از زمانیکه این حمایت متوقف گردید، افول و انحطاط علمی به تدریج ظاهر گردید.

زمینه های پیدایش افول عصر طلایی اسلام

اگر اصراری بر دست گذاردن به روی یک نقطه تاریخی به عنوان شروع جریان افول داشته باشیم این نقطه عبارت خواهد بود از زمان روی کار آمدن متولی، خلیفه نهم عباسی که در سال ۸۴۷م. (۲۳۲) به قدرت رسید و بمدت چهارده سال تا سال ۸۶۱ حکومت نمود، همانطور که پیشتر دیدیم، متولی با به اجراء گذاردن سیاستی سخت در جهت بازگشت به سنت و رفتار به سمت علماء و فقهاء سنتگرا اسباب توافق رونق علمی را پیش آورد. اما همانطور که در قسمت قبلی دیدیم عصر طلایی خود دارای ویژگیهایی بود که به هر حال آنرا آسیب پذیر می ساخت. بنا بر این خلاصه نمودن انحطاط صرفاً به متولی و حکومتش همانقدر ساده‌نگری خواهد بود که عصر طلایی را صرف‌آور وجود چند خلیفه خلاصه کنیم. عبارت دیگر، این درست است که ما شروع منحنی افول را از زمان این خلیفه می بینیم، اما درست‌تر آن خواهد بود که به تحلیل برخی از مسائل و تحولاتی که در طی این یک فرن و حتى پیش از آن به وجود آمده بودند بپردازیم. از جمله این تحولات و شاید مهم‌ترین آن چگونگی شکل‌گیری و وضعیت جریانات فکری مقارن با به قدرت رسیدن متولی نیمه اول فرن نهم می باشد. زیرا به شرحی که خواهیم دید، به قدرت رسیدن متولی و اعمال سیاستهای عقیدتیش در حقبت همچون اصابت جرقه‌ای بر یک بشکه باروت بود. بشکه‌ای که مملو از نظراتی بود که در انتظار فرصتی می گشتد تا از

حصار خود بدرآمده و اعمال قدرت نمایند.

ما در این فصل از «سنت‌گرایان»، «اصحاب‌الحدیث»، «یکسونگرهای» (به تعبیر مرحوم حائری)، «متعصبهای» (به تعبیر صفا)، «اعمال کنندگان اختناق فکری» (به تعبیر فرشاد)^۱ و احیاناً اصطلاحات و تعبیر مشابه به دفعات استفاده کرده‌ایم. اینها چه کسانی بودند؟ چه می‌گفتند؟ چه می‌خواستند؟ چرا و چگونه به وجود آمدند؟ چه دلیلی داشت که با نعقل، خردگرایی، فلسفه و علوم طبیعی به سیز برخیزند؟ اساساً اصطلاح «سنت‌گرایان» را چرا و در مقابل کدامیں گروه یا گروههایی بکار می‌بریم؟ این گروهها یا جریانات دیگر یا با اصطلاح «دگراندیشان» چه کسانی بودند؟ آنها چه می‌اندیشیدند؟ و چرا بر خلاف «سنت‌گرایان» نه تنها با خردگرایی مخالفت نداشتند بلکه موافق فلسفه و فعالیت‌های علمی بودند؟ مانه به هیچ روی ادعای دانستن پاسخ همه این سوالات را داریم و نه پاسخ دادن به این سوالات و چنین بررسی‌هایی اساساً بکار مانندان مربوط می‌شود. قصد ما بیشتر در طرح این سوالات توجه دادن به این واقعیت است که در نظر نگرفتن روند تحولات فکری در میان مسلمین و صرفاً محدود کردن بحث به اینکه متولک نامی روزی خلیفه شد و به یکباره آسمان به زمین آمده و زمین به آسمان، نهایت ساده‌نگری و ذهنیت‌گرایی خواهد بود. متولک و سیاستهای رادیکال سنت‌گرایانه‌اش در حقيقة همچون رخنه در سدی بود که با شکسته شدن اسباب برای افتادن سیلاپ عظیمی از انبوهی از افکار، عقاید و احساساتی گردید که طی سالیان متواتی در پشت این سد جمع شده بودند.



می‌دانیم که اسلام برخلاف مسیحیت دینی است این دنبایی. بخش عمده‌ای از تعالیم و دستورات اسلام اشعار بر مناسبات و روابط اجتماعی دارد. اگر یک فرد مسیحی متکب سرفت یا روابط جنسی با غیر همسرش شود در آئین مسیحیت برای مجازات او دستورالعملی وجود ندارد. همچنین اگر فردی فوت شود، مسیحیت برای نحوه تقسیم میراث او در میان بستگانش دستورالعملی ندارد. اما اسلام همانطور که توجه به آخرت دارد، بر رفتار و روابط اجتماعی در این دنیا نیز نظر دارد. از زمانیکه حضرت رسول الله (ص) به همراه صحابه‌شان به مدینه

مهاجرت فرمودند تا ده سال بعدش که جامعه اسلامی را به وجود آوردند آن حضرت هم رهبر معنوی (دینی)، هم سیاسی، هم نظامی و هم رئیس حکومت جامعه اسلامی بودند. جدای از قرآن، نظرات و کلام آن بزرگوار برای مسلمین هم قانون بود، هم راهنمایی، هم دستورالعمل، هم وظیفه. اما بعد از رحلت ایشان این تکلیف عظیم و چند بعدی بر عهده چه کسی یا کسانی می‌بایستی قرار گیرد و چگونه؟^۴

از نظر یک گروه از مسلمین که طرفدار داماد و پسرعم رسول الله حضرت علی ابن ابیطالب (ع) بودند و بعدها بنام شیعیان شهرت یافتند، پیامبر جانشین خود را در زمان حیاتشان تعیین فرموده بودند. اما از نظر دسته‌ای دیگر از مسلمین که اکثریت را شامل می‌شد، پیامبر مسئله جانشینی را بر عهده امت گذارند. بزرگان امت جانشینی برای رسول الله برگزیدند که به عنوان «خلیفة رسول الله» (جانشین رسول خدا) معروف گردید. بتایراپن خلیفه بالاترین مقام رهبری جامعه را اشغال نمود. او نه تنها رهبری سیاسی امت را بر عهده داشت بلکه هدایت دینی جامعه نیز بر عهده او بود. اما مشکل از این جا شروع شد که مسلمین آن القیاد و تبعیت صد در صد و بی‌چون و چراپی را که نسبت به رسول الله داشتند نسبت به جانشینان او نشان نمی‌دادند. این تحول واضح است که ناگهانی نبود و بمror زمان به وجود آمد. به تدریج که از دوره فرمانروایی رسول الله دور می‌شویم این روند کم و بیش خود را نشان می‌دهد. نخستین بار در زمان عثمان (۶۴۴-۶۵۶ / ۲۲-۳۵) سومین خلیفه بودی رئیس‌های نارضایتی از «حکومت» بگونه‌ای علی خود را تشان داد. برخی از مسلمین دیگر حرف رئیس حکومت و جانشین رسول الله را چندان درست نمی‌پذیرفتند. مخالفت با نظر رئیس حکومت در زمان حضرت علی ابن ابیطالب (ع) (۶۵۶-۶۶۱ / ۳۵-۴۰) او لین امام شیعیان و چهارمین جانشین رسول الله بازهم افزایش یافت.

با به قدرت رسیدن بنی امیه (۱۳۲-۷۵۰ / ۴۰-۱۳۲)، موقعیت حکومت در جامعه اسلامی با زمان رسول الله (ص) فاصله زیادی گرفته بود. آن قداست، مشروعيت و مقبولیت مطلقی که نسبت به حکومت در زمان پیامبر وجود داشت بسیار کم‌رنگ‌تر شده بود. جدای از شیعیان که بنی امیه را اساساً غاصب می‌دانستند، برای بسیاری از اهل سنت هم مسئله مشروعيت مطلق و بی‌چون و

چرای خلیفه خدا شده بود. بنابراین حکومت اگرچه قدرت سیاسی (و اقتصادی) را در دست داشت اما برای بسیاری از امت به لحاظ قداست و رهبری دینی دیگر بگانه منبع الهام و صاحب شریعت نبود. به سخنی دیگر، اگرچه در اسلام دین با حکومت متولد شده بود و هر دو این عناصر در وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت (ص) خلاصه شده بود، اما این ویژگی در مورد جانشینان ایشان یا خلفاء نتوانست دوام بیاورد و به تدریج دین و سbast^۱ از یکدیگر جدا شدند. این جدایی با شروع حاکمیت بنی امية شتاب بیشتری بخود گرفت. از همان ابتداء زمامداری اولین خلیفه اموی معاویه (۴۰-۵۹ / ۶۸۰-۶۹۱) مرز مشخص و بالتبه واضحی بین حکومت و دین در جامعه اسلامی ظاهر شده بود.

اگر اسلام شریعت و آئینی همچون مسیحیت می‌بود، کم رنگ شدن جنبه قداست حکومت مشکل چندانی به وجود نمی‌آورد. اما از آنجاکه اسلام متنکفل امور این دنیا بی نیزه است بنابراین نیاز به منبعی بود که بتواند این امور را رتق و فتق نماید. بالطبع مدام که حکومت از الوهیت برخوردار بود، طبیعی‌ترین نهاد برای برآوردن این منظور خود حکومت بود. اما با کم رنگ شدن بعد دینی حکومت، چه کسی و یا کدام نهاد اجتماعی می‌باشدی متولی امر دین می‌شده؟ پاسخ کلی و گسترده این است که این وظیفه به تدریج بر عهده نهاد جدیدی بنام علماء و فقهاء قرار گرفت. با درست ترکیفه باشیم، نیاز به کارگشایی امور دینی در تنظیم روابط اجتماعی باعث به وجود آمدن یک گروه مشخص اجتماعی گردید که این نیاز یا ضرورت را پاسخ‌گویند. گروهی که بنام فقهاء و علماء شهرت یافتند.

مشکل بعدی این بود که این نهاد اجتماعی جدید که عهده‌داری امر تبیین، تعبیین، استنباط، تفسیر و دریک کلام نظردهی، ارشاد و هدایت مسلمین را بر عهده گرفته بود به کدام منبع یا منابع بایستی مراجعه کند؟ یک منبع و مهم‌ترین آن خود قرآن بود. اما در قرآن ناسخ و منسوخ وجود دارد، آیات متشابه و محکمات وجود دارد و از یک آیه ممکن است برداشت‌های متفاوتی نمود. بعلاوه بسیاری از آیات کلام الله عجیب جنبه اخلاقی، ارشادی و به تعبیر امروزه بینشی دارند و ارتباط تکثیرگشتنی با حل و فصل مسائل عملی به وجود آمده پیدا نمی‌کنند مگر آنکه از آیات استنباط شود و به اصطلاح مورد تفسیر قرار گیرند. که این خود باز نیاز به عالم

و محقق امر دین را به وجود می آورد.

منبع دیگری که در عمل وجود داشت (و دارد) و بنظر می رسید بتواند پاسخگو و راهنمای حل و فصل مسائل عملی قرار گیرد راه و روش و عملکرد خود حضرت ختمی مرتبت (ص) بود (وهست). اعمال و رفتار آن حضرت به نام سنت یک منبع الهام و سرمشق برای مسلمین شد و گفتار و نظرات آن حضرت بنام حدیث منبعی دیگر، اهل سنت و مذهب تسنی ریشه خود را در اصل از این جامی گیرد. هر قدر که ما از زمان خلفاء راشدین (۶۴۱-۱۱) دور می شویم اهمیت سنت و اعتبار حدیث افزایش می یابد. که این هم طبیعت است. زیرا همانطور که پیشتر گفته ایم خلفاء راشدین در مجموع برای اکثریت مسلمین از مشروعيت برخوردار بودند و نظر آنان حجت بود. اما با کاهش این مشروعيت از زمان بنی امية نیاز به سنت و حدیث پیش آمد.

از آنجا که استناد به کلام رسول الله (حدیث) خود بخود مشروعيت و مقبولیت به وجود می آورد بنابراین و به تدریج صدها، هزاران و بیزودی صدها هزار حدیث به وجود آمد که جملگی منتبه به رسول الله (ص) بودند. چه حکومت، چه قصاص، چه علما و فقهاء و چه حتی مردم عادی برای انبیات عقیده شان، پیشبرد نظرشان و محق دانستن خودشان در یک دعوی حقوقی یا بحث فقهی استناد به این حدیث با آن یکی می کردند. بالطبع در چنین شرایطی احتمال اینکه جعل حدیث شود و کسانی برای پیشبرد امرشان حدیثی از خود ساخته و یا به حدیثی که پایه و اساس چندانی نداشت متول نشوند بسیار زیاد بود. بنابراین مسئله بعدی که پیش آمد این بود که چگونه می توان از درست بودن یک حدیث اطمینان یافتد. مطمئن ترین منبع برای سنجش درستی یک حدیث بالطبع صحابه رسول الله (ص) بودند. کسانی که از ابتداء دعوت تا زمان رحلت با معظم له بودند، از آنجا که گفته های رسول الله (ص) در زمان حیاتشان (و تا مدت های بعد از آن) ثبت و ضبط نشده بودند لاجرم نقل صحابه از رسول الله (ص) صرفاً متنگی به حافظه آنان بود. اگر فرض بگیریم صحابه همه آنچه را که رسول الله (ص) در موارد مختلف فرموده بودند دقیقاً بیاد سپرده بودند و اگر فرض بگیریم محفوظات خود را در نهایت امانت داری به دیگران انتقال می دادند، مشکلی که هنوز وجود داشت این بود که صحابه قدیمی تر و بالطبع نزدیکتر به پیامبر به مرور زمان از دنیا می رفتند و به تدریج به صحابه ای می رسیدیم

که معلوم نبود چه میزان با پیامبر محسور بودند و آیا اساساً صرف آنکه آنان در زمان پیامبر در قید حیات بوده‌اند می‌توانست مبین روایتشان باشد. به تدریج و ضرورتاً راه و روش یا «علمی» به وجود آمد که به کمک آن بتوان حتی الامکان بک حدیث را شناسایی نموده و میزان موقن بودن آنرا تعیین نمود. چون احادیث به ثبت نرسیده بودند و شفاهانها نقل می‌شوند بنابراین برای هر حدیثی ناقل یا ناقلبنی وجود داشت. «الف» نقل می‌کرد که از «ب» شنیده بود که به نقل از «جیم» رسول الله (ص) چنین مطلبی را گفته بودند. اوّلین و اساسی‌ترین مطلبی که پیش می‌آمد این بود که ناقلبین حدیث یعنی «الف»، «ب» و «جیم» چه کسانی بوده‌اند و چقدر به صحّت گفته‌هایشان می‌توان اطمینان داشت. این مکانیسم باعث به وجود آمدن مقوله‌ای به نام علم رجال گردید. یعنی شناسایی رجالی که ناقلبین احادیث و روایات بوده‌اند یا به هر حال حدیث یا احادیثی از زبان آنان روایت شده بود. «بحاری» نخستین کسی بود که در قرن نهم (نیمه اول قرن سوم هجری) سعی نمود وضع احادیث را سرو سامان بخشد. او در ابتداء کلیه احادیث زمان خودش را جمع‌آوری نمود که بالغ بر ۶۰۰/۰۰۰ حدیث گردید. سپس احادیث موجود را یکی یکی مورد بررسی قرار داد و در نهایت از میان همه آنها کمتر از ۳۰۰۰ را معتبر اعلام داشت.^۱

مشکل استفاده از حدیث فقط منحصر به احتمال جعلی بودن یا معتبر نبودن روایت‌کننده آن نبود. بلکه مشکل اساسی‌تر این بود که طبیعت برخی از مشکلات و مسائلی که به وجود می‌آمدند به گونه‌ای نبود که بتوان با استفاده از یک حدیث آنان را چاره‌سازی نمود. جامعه اسلامی بسرعت رو به گسترش بود و در جریان گسترش مسلمین بر سرزمین‌های غلبه می‌یافتد که به لحاظ ساختار اجتماعی بمرانی از شبه جزیره عربستان و مکه و مدینه پیچیده‌تر بودند. مسلمین به تدریج مجبور می‌شدند که در کنار احادیث و سنت رسول الله (ص) از فکر و فوّه استدلال نیز برای رویارویی با مسائل تازه استفاده کنند. یک روش فیاس بود یعنی مسلمین برای چاره‌جویی مسئله جدیدی که با آن مواجه می‌شدند سعی می‌کردند از مورد یا موارد گذشته که شبیه آن بود یاری جویند. روش دیگر استحسان بود. اینکه از میان دو یا چند اثنا‌نحو، راه حلی انتخاب شود که بیشترین خیر و نفع را برای جامعه اسلامی دربرداشته باشد. چنین بررسی و کنکاش‌هایی به تدریج باعث به وجود

آمدن علم فقه شد. در ابتداء بیشترین کاربرد فقه در امر فضایت بود و فقهها تیز نوعاً قاضی بودند.

منابع اصلی یا مواد اولیه فکری یک فقیه را قرآن، سنت رسول الله (ص) و احادیث تشکیل می‌دهند. به کمک این منابع و استفاده از قیاس یا استحسان یک فقیه می‌توانست برای پدیده یا مسئله‌ای که قبل از وجود نداشت به استنباط با نظردهی یعنی رأی برسد. آنچه که بین «منبع» و «روش» رابطه برقرار می‌نمود و در نهایت اسباب به وجود آمدن «رأی» یا نتیجه گیری جدیدی می‌شد، عقل بود.

ناگفته بود است که چون پای عقل و استنباط شخصی در میان می‌آمد، استنباط یک فقیه ممکن بود با استنباط فقیه دیگری اختلاف داشته باشد. لذا عنصر بعدی که وارد فقه و استنباط احکام گردید اجماع بود. ساده‌ترین تعریف آن می‌شود: نظر اکثریت یا نظری که کمترین مخالفت‌ها را همراه دارد. بنابراین اساس فقه بر روی چهار پایه قرآن، سنت، عقل و بالاخره اجماع قرار گرفت. بنظر می‌رسد که دیگر نیازی مشکل چندانی در کارگشایی امور دینی مسلمین وجود داشته باشد و اگر حکومت قداست و مشروعیتش را تا حدودی از دست داده بود، فقهاء و علماء دین به تدریج با ظهور خود این خلاً را پر نمودند. اما واقعیت این است که در عمل نه خلاً جدا شدن دین و سیاست چندان پر شد و نه نیاز به استنباطات حقوقی و شرعی نازه بطور کامل پاسخ داده شد.

همانطور که گفتیم اگرچه منابع فقهی یکی بود ولی عنصر عقل باعث می‌شد که در بسیاری از موارد رأی و نظر یک فقیه و عالم دین با دیگری متفاوت باشد. مشکل اساسی ترا این بود که اصولاً حدود رأی و اظهار نظر ناکجا می‌باشند؟ برخی از فقهاء نسبت به اینکه در هر زمینه‌ای به سهولت اظهار نظر شده و حکم یا رأیی صادر شود احتیاط می‌نمودند. زیرا اگرچه رأی و اظهار نظر یک فقیه از منابع شرعی استخراج شده بود اما در نهایت رأی شخصی بود. نظری بود که نه در قرآن آمده بود و نه مطابق با نص صریح حدیث یا برگرفته از سنت رسول الله (ص) بود. لذا این دسته از فقهاء در کاربرد و استفاده از رأی بسیار احتیاط کرده و به تعبیر امروزه با کل مسئله رأی، استنباط، قیاس، عقل و اجتهاد برخوردار محافظه کارانه داشتند. این دسته بنام اصحاب الحدیث مشهور شدند زیرا انکاه آنان بیشتر و حتی الامکان به حدیث و سنت رسول الله (ص) بود تا اجتهاد و استنباط. در سر دیگر طیف،

آنdestه از فقهاء قرار داشتند که محدودیت چندانی برای رأی و نظر شخصی قائل نبودند. این دسته نیز بنام اصحاب الرأی شهرت یافتند چون برای رأی حساب زیادی باز می‌کردند. در میان این دو فطب، چهار مشرب عمدهٔ فقهی در نزد اهل سنت به وجود آمد. اگر از اختلافات کوچکتر و فقهی بگذریم، شاید بتوان گفت که تفاوت زیرینایی چهار مشرب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی خلاصه می‌شود در میزان یا درجه استفاده از فیاس و استنباط (عقل) از یکسو و سنت و حدیث از سویی دیگر. به این معنا که در مذهب حنفی در مجموع فیاس، رأی یا استنباط و عقل از اعتبار زیادتری برخوردارند در حالیکه در منتهی‌الیه طیف یعنی در مذهب حنبلی تأکید اصلی بر روی سنت و حدیث می‌باشد.^۱

آنچه که به بحث ما مربوط می‌شود نحوه به وجود آمدن این مذاهب نیست بلکه چگونگی تحول زمانی پیدایش آنها می‌باشد. زیرا همانطور که گفتیم، از مذهب حنفی که به سمت مذاهب دیگر می‌رویم عنصر تفکر یا عقل‌گرایی کم‌رنگ تر شده و بجای آن، اتكاء به سنت و حدیث افزایش می‌یابد. نکتهٔ حائز اهمیت دقیقاً در همین جاست. زیرا به لحاظ زمانی ما هر قدر که به شروع عصر خاموشی نزدیک می‌شویم از «حنفی‌گری» دور شده و به «حنبلی‌گری» نزدیکتر می‌شویم. پیدایش این چهار مشرب فقهی از نیمة اول قرن هشتم (دوم هجری) شروع می‌شود و تا اواسط قرن نهم که زمان فوت احمد بن حنبل (۸۰۶ / ۲۴۱) بنیانگذار مشرب حنبلی است، ادامه می‌یابد. در این قریب به یک قرن این چهار نحلهٔ فکری بترتیبی که ذکر شد در جهان اسلام پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.

پیشتر گفتم که دو عامل باعث پیدایش فقه گردید. نخست کاهش وجهه دینی حکومت، ثانیاً تسلط مسلمین بر سرزمین‌هایی که به لحاظ ساختار اجتماعی پیشرفته‌تر از شبه جزیره عربستان بودند. اگر پیدایش مشرب حنفیه را اکنون با این دو عامل بسنجیم در می‌یابیم که سازگاری زیادی با آن دو پیدا می‌کند. به لحاظ سیاسی ظهور ابوحنیفه (فوت ۱۵۰ / ۷۶۷) مصادف می‌شود با مقطعی که نارضایتی از بنی امية به اوج خود رسیده است. بنابراین طبیعی هست که به دلیل نارضایتی سیاسی، میزان مشروعیت بنی امية به سطح نازلی رسیده باشد. لاجرم

۱ - بطریشفسکی، ای. پ. اسلام در ایران، ترجمه دکتر کریم کنارون، انتشارات پیام، چاپ چهارم (تهران، ۱۳۵۴)، ص ۱۵۰-۱۴۹.

مسلمین برای کارگشاپی امور شرعی خود به مرجع دیگری بجز حکومت رجوع می نمودند. در خصوص عامل دوم هم بایستی گفت که مشرب حنفی بنام «مکتب عراقی»^۱ شهرت یافت زیرا محل تولد و گسترش آن در حقیقت عراق و در مجموع مناطق شرق و شمال امپراطوری بود که به مراتب پیشرفته تراز شبه جزیره عربستان بودند.^۲ به دلیل پیشرفته‌گی این مناطق بالطبع مسائل حقوقی، قضایی، اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی که به وجود می‌آمدند و نیاز به راه‌گشاپی شرعی داشتند در حد و حدودی بودند که به صرف انکاه به حدیث و سنت، که به هر حال غالباً در ارتباط با مسائل پیش آمده در جامعه ساده آن روز عربستان بودند، مشکل می‌شد برای آنان حکمی صادر نمود.

اما رشد و گسترش مذهب حنفی طبیعی بود که با استقبال چندانی از سوی علماء و فقهاء سنت‌گرایر جامعه اسلامی که عمدتاً در مکه و مدینه بودند مواجه نشود. ضمن آنکه سرچشمه و مرکز اندیشه و تفکرات دینی و فقهی در طی قرون اولیه اسلام به هر حال در مکه و مدینه بود. جدای از آنکه اسلام در عمل در این دو شهر به وجود آمده، تشکیل حکومت داده و به قدرتی منطقه‌ای مبدل شده بود، مهم‌ترین بخش از زندگی پیامبر نبی در این دو شهر سپری شده بود. صحابه، نزدیکان و هم‌عمران رسول الله (ص) (در قالب مهاجرین و انصار) نبی طبیعتاً یا از مکه بودند یا مدینه. لذا بعد از رحلت پیامبر اکثریت فریب به اتفاق کسانی که در نقل احادیث دسته اول از ایشان و عمل به سنت آن بزرگوار هم فولشان و هم فعلشان از مشروعيت، قداست و اعتبار بیشتری برخوردار بود در مکه و مدینه بودند. بنابراین طبیعی بود که بیشترین مخالفت با تفکراتی که ناکبد بیشتری بر روی استنباط شخصی و تعقل می‌گذاردند تا سنت و حدیث، از ناحیه علماء و فقهاء مکه و مدینه صورت گیرد. در عمل هم اینگونه شد. اولین و مهم‌ترین مخالفت با جریان «حنفی»^۳ از مدینه و توسط مالک ابن انس (فاتح ۷۹۶ / ۱۷۹)، یکی از برجسته‌ترین فقهاء آن عصر آغاز گردید. همانطور که مشرب حنفی که در عراق به وجود آمده بود بنام مشرب عراقی شهرت یافته بود، تفکر مالک نبیز بنام «مشرب مدینه»^۴ مشهور شد. علیرغم تفاوت‌هایشان، فقهاء هر چهار مشرب حتی عالمان حنفی نگران رواج

۱ - The Iraqi School.

۲ - Guillaume, p. 102.

۳ - The Medina School.

استنباط و جای گرفتن نظرات شخصی با اجتهاد به جای اتكاء به حدیث و سنت رسول الله (ص) بعنوان پایه‌های حقوقی و فقهی برای استخراج احکام و تفسیر و تبیین شریعت بودند. هر چهار مشرب ترجیح می‌دادند که حتی الامکان منشأ آراء فقهی منطبق با احادیث و سنت نبوی باشد تا استنباط فقهاء بنابراین و به تدریج این اجماع مابین هر چهار مشرب به وجود آمد که چارچوبه کلی فقه بایستی حتی الامکان مبتنی بر سنت باشد و کمتر از اجتهاد استفاده شود. یک دلیل عمدۀ برای این نظر که دیگر از اجتهاد استفاده نشود این بود که بنظر می‌رسید که هر چهار مشرب تحول لازم را یافته بودند بنابراین دیگر نیازی به استنباط فردی نبود. بعلاوه مسائل تازه‌ای که می‌توانست مطرح شود، بیان شده بودند لذا دیگر ضرورتی برای اجتهاد تازه وجود نداشت. در نتیجه فقهاء و علماء اهل سنت در قرن نهم به اصطلاح باب اجتهاد را بسته اعلام کردند.^۱ به سخن دیگر، تأکید و ترجیح فقهاء که مابین بودند مبنای استخراج احکام شرعی و فقهی بر روی احادیث و سنت رسول الله (ص) باشد تا استنباط شخصی از یکسو، و شاید بموازات آن فروکش نسبی امراض اولیه‌ای که نیاز به رأی و استنباط شخصی را به وجود آورده بود از سوی دیگر دست بدست یکدیگر دادند و باعث آن شدند تا باب اجتهاد از سوی فقهاء در قرن نهم خرد شود.

بر طبق نظری که در بالا ارائه گردید، علت بسته شدن باب اجتهاد تحولات درونی فقه بود. اما نظر دیگری نیز وجود دارد که علت بسته شدن باب اجتهاد را ناشی از تحولات درونی خود فقه نمی‌داند و به سراغ عاملی بیرون از حوزه فقاهت می‌رود. مستشرق انگلیسی، «وات» معتقد است که با جدا شدن تدریجی حوزه سیاست از حوزه دین، حکام و صاحبان قدرت برای پیشبرد اهداف و مقاصد خود فشار زیادی بر فقهاء و قضات وارد می‌ساختند. او معتقد است که با بسته نمودن تعمدی باب اجتهاد قضات و فقهاء می‌توانستند در مقابل خواسته‌های حکومت مقاومت نموده و تغییرات یا احکام دلخواه آنان را انجام ندهند.^۲

به هر حال و صرفنظر از آنکه اسباب و حلل بسته شدن باب اجتهاد کدام بود، در عمل این تحول باعث به وجود آمدن رکود بلندمدتی در امر تحقیق، تفحص و

۱ - Guillaume, pp. 100 - 101.

۲ - Watt, p. 29.

نوآوری در زمینه فقهی و قضایی گردید. تقلید از سنت و تکرار گذشتگان سنتون فقرات نعلیم و تعلم در حوزه‌های علوم دینی شد و در مقابل روش نقادی و تعقل رو به تعطیل گذارد. بنابراین بخشی از رکود فعالیتهای علمی که از نیمة دوم قرن نهم (زمان بقدرت رسیدن متول) به تدریج در جهان اسلام سر برون آورد ناشی از این تحول بود.

* * *

عنصر بعدی که در قرون اولیه اسلام پیش آمد و در ارتباط مستقیم با عصر طلایع و مقطع بعدی آن یعنی افول علمی فوارمی گیرد، تحولاتی بود که در حوزه الهیات و فلسفه پیش آمده نیازی به گفتن نیست که پدیده‌ها و جریانات مختلفی بر روی شکل‌گیری و تحول اندیشه‌های فلسفی، اعتقادات ماوراء الطبیعه یا متفاپزیکی و به تعبیر امروزه جهان‌بینی اسلامی اثر گذارند. اگرچه بنیان اولیه این آراء بر روی قرآن و تعالیم رسول الله (ص) قرار داشتند اما سخن تازه‌ای نخواهد بود اگر اشاره کنیم که جدای از این دو منبع، پدیده‌ها و جریانات مختلف دیگری هم بر روی باورهای اسلامی تأثیر داشتند. برخی از آنها در نتیجه تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی درون جهان اسلام در جریان رشد و گسترش پیش آمدند، برخی هم بروزی بودند نظیر تأثیر آراء و اندیشه‌هایی که از بیرون وارد اسلام شدند. مراد ما در اینجا لزوماً تأثیر مستقیم آرایی که از بیرون جهان اسلام وارد آن شد نیست. این طبیعت است که بعنوان مثال ایرانیان یا ملت‌های دیگری که در قرون اول و دوم ظهر اسلام به آن گرویدند، فرهنگ و باورهای خود را یکشیه از دست ندهند و رگه‌ها و آثاری از آن باورها را به همراه خود وارد اسلام نمایند. این پدیده چندان ناشناخته نیست. آنچه که بیشتر مورد نظر ماست ورود مباحث، سوالات و مبهمنی است که در مذاهب و اعتقادات سرزمین‌های فتح شده وجود داشت و به همان صورت نیز وارد اسلام شد.

در این خصوص بیشترین تأثیر را برخی از مباحث رابع در مسیحیت آن زمان داشت. سوالات و بحثهایی که از دیرباز در مسیحیت مطرح شده بودند عیناً به درون اسلام راه بافته و متفکرین و علماء اسلامی را به کنکاش و پاسخ‌دهی فراخواندند. دلیل آن یگانگی بود که بین اسلام و مسیحیت بعنوان دو مذهب توحیدی وجود داشت. هر دو مذهب پیروان خود را به پرستش خدای نادیده

دعوت می‌کردند، هر دو اعتقاد به معاد، جهان آخرت، بهشت و دوزخ داشتند و بالاخره اینکه جهان هستی و هر آنچه که خلق شده بنابر اراده و مشیت خداوند بوده است. بنابراین سوالات مقاومتیکی در خصوص ذات خداوند، قیامت، سرنوشت انسان در این دنیا و جهان آخرت که در مسیحیت پیش آمده بود در اسلام هم چندان بیگانه نبودند. سوالاتی از این قبیل؛ آیا انسانها در قیامت با همان جسم خاکیشان ظاهر می‌شوند؟ آیا در بهشت یا دوزخ انسان پیر می‌شود؟ آیا خداوند در قیامت قابل رویت است؟ آیا خداوند می‌شنود، می‌بیند، سخن می‌گوید، همانطور که انسانها این صفات را دارند؟ آیا انسانها در انجام اعمالشان مجبور هستند یا مخبر؟ آیا افعالی که از انسان صورت می‌گیرد طبق مشیت خداوند صورت می‌گیرد یا بنابر اراده شخصی آن آدمی؟ اگر سرنوشت هر انسانی از پیش مقدر شده، پس انسانها خالق اعمال خود نمی‌توانند باشند و صرفاً اراده حضرت باری تعالی را بجای می‌آورند که در این صورت عقوبت بک انسان بواسطه اعمال خلافی که انجام می‌دهد با مسئله عدل خداوندی چگونه سازگاری پیدا می‌کند و ...

برخی از این سوالات به همان صورت وارد مباحث مسلمین شدند، برخی تغییراتی یافتهند و بالاخره برخی دیگر خود باعث به وجود آمدن سوالات و مباحث تازه‌ای گردیدند. همچون مسئله مخلوق بودن قرآن یا ازلی بودن آن که بدل به یکی از بزرگترین و حساسترین مباحث فکری و اعتقادی در طی قرون دوم و سوم هجری در جهان اسلام گردید.^۱

شاید بتوان مجموع عوامل درونی و برونوی را که سهم عمدہ‌ای در شکل‌گیری باورهای دینی در اسلام داشتند را به سه منبع اصلی تقسیم نمود؛ قرآن و تعالیم پیامبر؛ مناقشات و بخوردگاهی فکری و عقیدتی درون اسلام؛ پندارها و باورهایی که از بیرون بر آراء و اندیشه‌های مسلمین اثرگذارند. کار ما در این قسمت بیشتر بررسی در خصوص چگونگی پیدایش مناقشات داخلی و تأثیر اندیشه‌های برونوی می‌باشد. زیرا به شرحی که خواهیم دید این دو منبع بیشترین تأثیر را بر روی عصر طلایی و خاموش شدن چراغ علم داشتند.

از نکات حائز اهمیت شکل‌گیری افکار عقیدتی مسلمین پس از رحلت رسول الله (ص) این است که بسیاری از آنها ریشه در اختلافات و منازعات سیاسی

۱ - نگاه کنید به بخش‌های بعدی همین فصل.

داشتند. بعنوان مثال، بر سر خلافت اختلاف نظر بروز می‌کرد و این مسئله که خود فی نفسه مسئله‌ای سیاسی بود به مرور زمان مبدل به پیدایش یک جریان عقیدتی می‌شد. با قضاوت در خصوص عملکرد این خلیفه یا آن یکی که خود به تعبیر امروزه برخورد و موضع گیری سیاسی می‌بود، به تدریج بدل به یک مشرب عقیدتی می‌شد. در مورد اول می‌توان به پیدایش تشیع اشاره کرد که در اصل، اختلاف نظر بر سر خلافت بود. در مورد دوم می‌توان به جریان خوارج و یا مرجحه اشاره داشت. البته همه اندیشه‌ها خاستگاه سیاسی نداشتند. مسئله جبر و اختیار، بعنوان مثال یا مخلوق بودن قرآن شاید چندان متأثر از تحولات و یا تنشی‌های سیاسی نبودند. اما به هر حال نکته حائز اهمیت این است که وقتی دو گروه سیاسی معارض به وجود می‌آمدند، به مرور زمان حوزه اختلافاتشان به مسائل الهی، جهان‌بینی و عقیدتی نیز کشانده می‌شد. یعنی یک طرف دعوا پیرو «جبر» یا «جبریه» می‌شد در حالیکه طرف دیگر به جانب «اختیار» تمایل پیدا کرده و قدریه می‌شد. یک طرف معتقد می‌شد مسلمانی که گناه کبیره مرتکب شده دیگر مسلمان نیست (که خود یک مبحث عقیدتی بود)، در حالیکه طرف دیگر اعتقاد داشت که از آنجاکه مرز بین مسلمان بودن و نبودن را گفتن شهادتین تعیین می‌کند بنابراین کسی که شهادتین را گفته باشد مسلمان است، اگرچه یک مسلمان گناهکار (که باز یک بحث عقیدتی بود).

اگر از بحث پیامون به وجود آمدن شیعه بگذریم، بایستی گفت که اولین جریان سیاسی که در نتیجه اعتراض به عملکرد حکومت به وجود آمد، خوارج بودند. اعتراض شدید آنان به حضرت امام علی (ع) در جریان مسئله حکمیت (۶۵۹/۳۸) و مخالفت شدیدتر آنان با معاویه و بنی امية نیاز به توضیح چندانی ندارد. اگرچه علت اولیه‌ای که باعث پیدایش خوارج گردید سیاسی بود، اما به تدریج آنان بدل به یک جریان عقیدتی شدند. جریانی که اگر خواسته باشیم با معیارهای امروزه آنان را بسنجدیم بایستی گفت که آنان جریانی را دیگال بودند که حاضر نبودند سرسوزنی تن به مصالحه و واقع‌گرایی دهند. برخلاف تمایل سیاسی رایج عصر خود که حکومت را از آن خاندانهای بزرگ قبیله قریش (و عملاً اعراب) می‌دانست، خوارج معتقد بودند که یک سیاه حبسی هم می‌تواند خلیفه شود. مرز بین اسلام و کفر نیز برای آنان کاملاً مشخص و بگونه سیاه و سفید بود. اگر، بعنوان مثال، مسلمانی مرتکب

گناه می‌شد، حکم‌ش همان حکم کفار و مشرکین می‌شد. چنانچه این مسلمان خلیفه هم بود از نظر خوارج فرقی نمی‌کرد و باز همان حکم شدید و غلیظ شاملش می‌شد. وظیفه مسلمین دیگر این بود که چنین فردی را نابود سازند. خوارج نسبت به حکومت نیز بسیار سختگیر بودند. از نظر آنان مسلمینی که به مبارزه با حاکم ظالم و معصیت‌کار برآمی خواستند نیز حکم شرک پیدا می‌کردند. بعلاوه آنان شدیداً مخالف «تفیه» بودند و اعتقاد داشتند که مسلمان در هر شرایطی بایستی پاسدار اعتقاداتش باشد.^۱

اگر خوارج را معادل تندروها و رادیکالهای آن روز بدانیم، در این صورت در نقطه مقابل آنان مرجهٔ قرار می‌گیرد. بر خلاف خوارج، مرجهٔ اعتقاد نداشتند که مسلمین موظف به مبارزه با حکومت (بنی‌امیه) هستند زیرا صرف اقرار بنو امیه به اسلام آنان را در ردیف مسلمانان دیگر قرار می‌داد. همانطور که قبل از مذکور شدیم از نظر آنان «پیشوای هر قدر گناه می‌کرد در مقامش باقی می‌ماند و اطاعت‌ش واجب بود و نماز پشت سر او صحیح»^۲. در تخاصم بین شیعیان، خوارج و بنی‌امیه مرجهٔ سیاست بیطرفا نهایی پیش گرفته‌اند زیرا از دید آنان تقابل میان این سه چریان در حقیقت رویارویی مسلمانان با یکدیگر بود. برخلاف خوارج، که مصرّ بودند ارتکاب معصیت توسط یک مسلمان او را از بهشت محروم ساخته و در ردیف کفار قرار می‌دهد، مرجهٔ اعتقاد داشت که تصمیم بهشت با دوزخ در حیطه اراده حضرت حق است و قضاوت نهایی در مورد مسلمانی که مرتکب گناه شده بر عهده ذات باری تعالیٰ است. خداوند ممکن است بنده خطاکاری را مورد بخشش قرار دهد بنابر این بندگان نمی‌توانند با قاطعیت در مورد مسلمانی که معصیت کرده داوری نمایند.

اگر خوارج و مرجهٔ را دو قطب متضاد طیف عقیدتی - سیاسی مسلمین بدانیم، جریانی که به تدریج در میانه طیف به وجود آمد به نام معتزله معروف گردید. معتزله را می‌توان به لحاظ فلسفی عقل‌گرا، بلحاظ سیاسی میانه‌رو و بلحاظ اجتماعی انسان‌گرا دانست. درخصوص مسئله جبر و اختیار که بحثها و مجادلات زیادی را میان مسلمانان به وجود آورده بود، معتزله قائل به آزادی و اختیار عمل انسان

۱ - Guillaume, pp. 112 - 173.

۲ - مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۵۰.

بودند، البته همانطور که پیشتر نیز گفتیم بحث جبر و اختیار قبل از معتزله پیش آمده بود و گروههایی همچون قدریه و جبریه که اولی فائل به اختیار و دومی گرایش به جبر داشت نیز به وجود آمده بودند. اما تمايل معتزله به اختیار باعث استحکام و متحول شدن این گرایش گردید. چه آنان در دفاع از اندیشه اختیار از مبانی فلسفی و منطق کلامی بهره زیادی برداشتند. بنابراین اگرچه آنان وارثین «قدریه» بودند اما در پرورش استدلال و مبانی تفکراتشان بمراتب فراتر از قدریه رفتدند. آنان معتقد بودند که اگر انسان در انجام اعمالش دارای اختیار نباشد و مرتکب گناهی شود و سپس به واسطه ارتکاب آن گناه خداوند به او کیفر دهد، چنین امری با اصل عدل و عادل بودن خداوند مغایرت پیدا می‌کند. زیرا خداوند بنده‌اش را بواسطه عملی کیفر داده است که خود آن را می‌خواسته و اراده کرده است. بنابراین لازم است که درجه‌ای از آزادی و انتخاب برای انسان فائل شویم بگونه‌ای که اعمال او را در نهایت ناشی از اراده و اختیار خود او بدانیم. لازمه اینکه انسان در انجام اعمالش آزاد باشد و بتواند اختیار کند بالطبع این می‌شود که او بتواند خوب و بد را تشخیص دهد. و لازمه اینکه انسان بتواند خوب و بد را تشخیص دهد کاربرد فوئه تمیز و ادراک و عقل می‌باشد. بنابراین عقل جایگاه رفعی در تفکر معتزله می‌یافتد.^۱ تأکید معتزله بر روی عقل آنچنان جدی بود که برخلاف بسیاری از فقهاء که حدیث را مطلق می‌دانستند آنان اعتقاد داشتند که در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است.^۲ بعلاوه، و باز بر خلاف نظر بسیاری دیگر از علماء، معتزله اعمال و احادیث صحابه را مطلق و لازم الاجراء نمی‌دانستند بلکه نقد صحابة پیغمبر (ص) و بررسی کارهای آنان را جایز می‌دانستند.^۳ اما اساسی ترین و در عین حال بحث انگیزترین موضع گیری معتزله در بحث پیچیده مخلوق یا غیر مخلوق بودن قرآن پیش آمد.

همانطور که پیشتر نیز اشاره داشتیم یکی از بحث انگیزترین موضوعاتی که در قرون اولیه اسلام در میان علماء پیش آمد و اختلافات زیادی را سبب شد موضوع مخلوق یا غیر مخلوق بودن قرآن بود. بسیاری از علماء معتقد بودند که قرآن در زمان پیامبر خلق نشده بلکه ذات آن ازلی بوده و همواره وجود داشته است. از دید آنان، قرآن به عنوان کلام خدا در یک زمان معین حادث نشده بلکه همانند علم

۱- مطهری، آشنایی با علوم اسلام، ص ۱۵۹ - ۱۵۷.

۲- همانجا، ص ۱۶۳.

۳- همانجا.

خدا، قدرت و حیات او از قدیم (همواره) وجود داشته^۱. اما معتزله که تأکید زیادی بر روی اصل توحید داشت، چنین برداشتی از ذات فرآن را مغایر با توحید می‌دانست. زیرا از دید آنان، اعتقاد به اینکه قرآن حادث نشده و از قدیم بوده ایجاب می‌کرد که در این صورت فرآن جزیی از ذات پروردگار باشد که چنین امری از دید معتزله شرک بود و حذافل مغایر با اصل توحید و یگانگی ذات باری تعالی^۲.

اگرچه صورت این اختلاف چنبه کلامی و فلسفی داشت اما تبعات بحث بنظر می‌رسد چنبه عملی پیدا نمود. به سخن دیگر دعوا صرفاً بر سر آن نبود که گروهی معتقد باشند قرآن خلق نشده و در مقابل، عده‌ی دیگری معتقد باشند که قرآن در یک مقطع زمانی مشخص توسط خالق خلق شده است. از دید گروه اول، به دلیل اینکه قرآن جزییر از ذات خدا می‌بود بنابراین معنی ظاهری پا تحت‌اللفظی (نص) آن برای مسلمین کفایت می‌کرد. بنابراین تفسیر و برداشت از قرآن چندان نمی‌توانست جایز باشد. اما از دید عقل‌گرای معتزله، از آنجاکه قرآن خلق شده بود بنابراین می‌توانست بنا بر اراده خداوند بگونه‌ای دیگر نیز خلق شود. بعبارت دیگر، قرآن مخلوق خداوند بود و نه جزیی از او، بنابراین مسلمین می‌توانستند فراتر از معنی ظاهری و پا تحت‌اللفظی قرآن رفته و آنرا تفسیر نمایند. تفسیر قرآن نیز بسویه خود سئله تعقل و رجوع به عقل را پیش می‌آورد. بنابراین اگرچه ظاهر بحث به نظر می‌رسد مجرد و فلسفی بود، اما تبعات آن بدون تردید چنبه عملی پیدا می‌کرد. دیدگاه‌های دیگر معتزله نیز در نهایت به سمت خردگرایی می‌رفت. به گفته مرحوم

عنایت:

«پیشازن از همه متفکرانی که انتها مسلمانان را برای بحث و فحص نظری برانگیختند، معتزله بودند که رشد و رونشان در قرن دوم مجری (هشتم بладی) بود و غالباً کوشش‌های آنان نخستین نلات‌ها در راه آشنی دادن بین عقل و دین انگاشته می‌شود.^۳

با تصویری اجمالی که از چگونگی سیر اندیشه دینی در یکی دو قرن اولیه اسلام یافتنیم اکنون مجددًا بازمی‌گردیم به عصر طلایی رونق علمی اسلام. واضح است در شرایطی که رونق علمی در جهان باشد و محیط مطلقی برای گرایشات متکی به

۱ - همانجا، ص ۱۶۷.

2 - Guillaume, pp. 130 - 131.

۳ - عنایت، آندیشه میاس در اسلام معاصر، ص ۲۶.

عقل به وجود آمده باشد از جمله جریاناتی که بسرعت بارور شده و گسترش می‌یافتد معتزله و بطور کلی جریانات عقل‌گرا بودند. در عمل هم اینگونه شد. اگر در زمینه علوم طبیعی حکومت در عصر طلایی پر و بال زیادی به اطباء، ستاره‌شناسان، کیمیاگران، ریاضی‌دانان و گیاه‌شناسان داد، در حوزه اندیشه، تفکرات فلسفی و عقیدتی علی‌القاعدہ می‌یابستی به سراغ علماء و مشایخ معتزله و عقل‌گرا می‌رفت. و نیز این چنین شد. دقیقاً از نیمة دوم قرن هشتم ستاره‌آفتابی معتزله رو به درخشش رفت و در نیمة اول قرن نهم به اوج خود رسید. به نحوی که مشرب اعتزال به تعبیر امروزه بدل به ایدئولوژی رسمی حکومت شد. آراء معتزله آنچنان رواج یافته و رسمی گردید که فقهاء بالاخص آنان که به امر قضاؤت هم می‌پرداختند به امر حکومت در زمان مأمون (۸۱۳ - ۸۲۳) مجبور بودند که اقرار به مخلوق بودن فرآن نمایند تا از نظر حکومت مشکل عقیدتی و «خطی» نداشته باشند. بسیاری از علماء که این چنین نمی‌اندیشیدند برای نگه داشتن منصب خود و یا از بیم درافتادن با حکومت، تن به اقرار دادند. اما فقیه و نظریه پرداز بزرگ اهل سنت، احمد ابن حنبل، (بنیان‌گذار مذهب حنبلی) در برابر حکومت ایستاد و به دلیل استنکاف از اقرار بر مخلوق بودن فرآن سراز زندان درآورد. تردیدی نبست که دستگاه «انگیزاسیون»ی که معتزله در اوج اقتدار خود به راه انداخته بودند با سرنشت خردگرایانه و تعقلى آنان ناسازگاری فاحشی داشت. شاید بک دلیل به وجود آمدن این تنافق، به حکومتی شدن تفکر معتزله بازنگشت.

سؤال جالب این است که حکومت چه سودی داشت که این چنین از معتزله دفاع کرده و به آنان پر و بال بدهد؟ یک دلیل منطقی همانست که قبل از نیز بدان اشاره داشتیم و آن اینکه به هر حال وقتی فضای عقل‌گرایانه پدید می‌آید بالطبع مشرب‌های فکری که سازگاری بیشتری با تعقل دارند پا به میدان خواهند گذاشت. اما احتمالاً حکومت در حمایت از معتزله می‌توانسته برای خود انگیزه‌هایی نیز داشته باشد. بکی از مهم‌ترین این انگیزه‌ها می‌توانسته استفاده از معتزله جهت رویارویی فکری با جریاناتی همچون شیعه، خوارج و اسماعیلیه باشد. مبارزه با مانویت، ثنویت و تفکرات دینی ایرانیان قبل از اسلام هم می‌توانسته عامل دیگری باشد. «دوری» محقق و «ورخ عرب بالاخص از نگرانی خلفاء بغداد از رواج اندیشه‌های

مانویت و اسماعیلیه (در میان ایرانیان) نام می‌بود^۱. اشپولر نیز معتقد است که معتزله جدیترین مخالف فکری اندیشه‌های بود که مبنای آنان برآسام شنیت ایرانی همچون زرتشتی و مانویت بود. او همچنین اظهار می‌دارد که بدلیل استقبال و گراش ایرانیان مسلمان به تفکرات منطقی و خردگرایانه، افکار معتزلان در ایران گسترش زیادی پیدا نمود.^۲

آنچه مسلم است، پشتیبانی حکومت سبب شد تا آراء معتزله گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا کند. به نحوی که بموازات ترجمه منابع علوم طبیعی، آثار و تألفات فلسفی از منابع یونانی نیز مورد توجه عالمناس اسلامی قرار گرفته و به عربی ترجمه شدند. زیرا معتزله برای جدل با مخالفین فکری خود نیاز به منابع فلسفی و آرایی داشتند که برپایه خردگرایی به رشته تحریر درآمده بود. از آنجاکه بسیاری از آثار فلسفی یونانی دادای چنین ویژگی بودند بنابراین مورد استفاده علماء معتزله قرار گرفته و بدرون اسلام راه یافتد:

«ترجمة کتب در تعدد اسلام در آغاز امر مقصود بر کتب طب و نجوم و اندکی بعد خصوصاً بر اثر نفوذ معتزله و حاجت این فرقه در مقالات خود بایثات و استدلال ترجمه بفلسفه و نقل کتب منطق و فلسفه ... با مرعنی عجیب آغاز شد. ... معتزله بسبب توجه بمبانی عتلی و بحث در مسائل مهمی مانند هدل و توحید و اختیار و نقی روایت و خلق قرآن و نظایر این مباحث و مناقشه با فرق مختلف اسلامی مانند اهل سنت و حدیث و شیعه و ملل غیراسلامی مثل مانویه (زنادقه) و مجوس و نصاری و بهرده که معمولاً کلام مدون و استواری داشتند، ناگزیر معناج با تحلیل روش منطقی و فلسفی برای پیروزی خود بودند و بهمین سبب گروهی از ایشان بمنطق و فلسفه یونانی متوجه شدند. ... اگرچه علمای اهل حدیث و سنت غالباً با این عمل معتزله مخالفت می‌کردند لیکن بهر حال آنان منشاً نظری از جهت توجه علوم عقلی در میان مسلمین گردیدند و بسا بر جریانات در پیشرفت علوم کمک کردند.^۳»

علی‌غم همه اینها، موقبیت معتزله، همانند مجموعه عصر طلایی، موقبیتی ریشه‌ای و پایدار نبود. بعلاوه موقبیت آنان به قیمت مخالفت علماء و فقهایی به دست آمده بود که در انتخاب میان عقل و سنت ملاکشان دومی بود. اما به دلیل حمایت حکومت از معتزله و شرایط خاص عصر طلایی این دسته از علماء مجبور شده بودند مخالفت و خدیث خود را با خردگرایی معتزله در دل نگاه داشته تا فرصت آنان نیز فرا برسد. فرصتی که سرانجام از نیمه دوم قرن نهم و با به قدرت

^۱ - Durl, p. 38.

^۲ - اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ص ۲۸۷.

^۳ - حمله، ص ۱۳۱ و ۵۱

رسیدن متوكل ظاهر گردید.

سرآغاز انحطاط و افول عصر طلایی

نخستین جبهه‌ای که متوكل گشود بر علیه معتزله بود، او خون کسانی را که در مورد مخلوق بودن یا نبودن قرآن بحث کنند مباح اعلام کرد؛ او به حمایت از شیوه تقلید و اطاعت بی‌چون و چرا از اهل حدیث پرداخت و تعلیم و تربیت متوسط اهل ذمه (يهودی، مسیحی، زرتشتی) را ممنوع ساخت و درس خواندن فرزندان اهل ذمه را در مدارس مسلمانان قدرعن ساخت. دامنه سختگیری‌ها پس از متوكل افزایش یافت و به تدریج دامن کتابپردازان را نیز گرفت. طبق دستور حکومت، کتابپردازان و نسخه‌برداران کتب در بعداد می‌باشند سوگند باد کرده و متعهد شوند که از فروش کتب فلسفی و سایر آثاری که در خصوص مباحث علم کلام و جدل می‌بود خودداری نمایند^۱. گروه دیگری که مورد دشمنی قرار گرفتند دانشمندان غیرمسلمان بودند. قبل از بدیدم که چگونه در عصر طلایی جامعه اسلامی درهای خود را بر روی دانشمندان غیرمسلمان بازنموده و بغداد ملجاً و پناهگاهی شده بود برای خیل دانشمندان، فلسفه و اطبابی که تحقیقات و اندیشه‌هایشان مورد غضب کلیسا قرار گرفته بود. اما اکنون این روند معکوس می‌گردید. نه تنها دارالاسلام دیگر استقبالی از دانشمندان غیرمسلمان نمی‌نمود بلکه برای آن عده‌ای هم که از قبیل بودند تبعیضات زیادی اعمال می‌شد. اهل ذمه، از جمله دانشمندانشان، مجبور شدند که عمامه‌های عسلی رنگ بر سر گذارده و بازویندی بر روی لباس بدوزند تا از مسلمانان تمایز باشند.^۲ البته وضع دانشمندان مسلمان هم چندان بهتر از هم صنفان غیر مسلمانشان نبود:

«... اعمال منصبانه حکومت ... فرستهای مناسبی برای اهل سنت و حدیث و فتها و محدثین منعی مانند احمد بن حنبل در آزار مخالفان خود که ... متهمین بکفر و زندقه و العاد مثل ریاضیون و فلاسفة و متكلمين معتزله و نظایر آنان در زمرة ابشاران بودند، به وجود آورد و این فرست را ظهور اشعری و نشکل فرقه اشعاره و آوردن مقالات آنان کامل کرد»^۳.

بنظر نمی‌رسد بررسی و کنکاش توابع سیاستهای جدید چندان پیچیده باشد: «از بانهایی که جلوگیری از بحث و نظر و اعتقاد بنیام و تقلید بر اندیشه بحاث مسلمین

۱ - سلطانزاده، حسین، *تاریخ مدارس ایران* (از ههد باستان تا تأسیس دارالفنون)، انتشارات پگاه (تهران، ۱۳۶۴)، ص ۷۱.

۲ - صفا، ص ۱۲۵.

۳ - همان.

که نازه در حال تکرین و ترقی بود، وارد آورده بیشمار و از همه آنها ساخت‌فرآئست که با ظهور این دسته در میان مسلمین، مخالفت با علم و علماء و عناد با تأمل و تدبیر در امور علمی و تحقیق در حقایق و انتقاد آراء علمای مسلم، آغاز شد زیرا طبیعت محدثین متوجه بوقوف در برابر نصوص و احترام آنها و محدود کردن دایرة عقل و احترام روابط بعد اعلی و منحصر ساختن بعثتها در حدود الفاظ است. این امور سبب عمدۀ ضعف تفکر و تفضیل نقل بر عقل و تقلید بدون اجتهاد و نمسک به نصوص بدون تصفی در مقام‌آذ و بغض و کراحت نسبت به فلسسه راجزه آن و درآوردن متفکرین در شمار محدثین و زناوچه گردید.^۱ اینها نتایجی بود که بعد از اختناق آعززال بر عقلهای مسلمین چیره گردید و آنچه در کتب بود بر آنچه در عقل محترم است، برتری یافت و بهمین سبب حالمی که از نصوص دینی و لغوی مطالب بیار در حفظ داشت بر عالمی که قلیل‌الحفظ و کثیر‌التفکر بود روحجان یافت و عالم مقلد از عالم مجتهد برتر شمرده شد و اکرام محدث و فقیه بر بزرگداشت فلسفه و متفکر فزوئی یافت و در نتیجه فلسفه و سایر علوم عقلی روزیروز از رونق و رواج افتاد تا بجا ای که نظایر محدثین رکریا (رازی) و ابوبیحان (بیرونی) و ابوعصر (فارابی) و ابوهلن (سینا) حکم سیرخ و کیمیا یافتد و جای شخصیت‌های پارز طب و طبیعت و ریاضیات و متنطق و الهیات را نهاده و محدثین و مفسرین و متکلمین اشعری و کرامی و جز آنان گرفتند.^۲

درک اینکه چرا این همه با فلسفه و علوم عقلی ضدیت وجود داشت چندان نایستی مشکل باشد. از دید علماء و فقهاء سنت‌گرایان و محافظه‌کار، بسیاری از مسائل و استدللاتی که منبع از فلسفه بودند یا به هر حال بنحوی تکیه بر منطق داشتند تأکیدشان به روی حدیث و سنت نبود. پایه و اساس این استدللات بیشتر بر روی عقل و رأی بود ناپذیرش بی‌چون و چرا، الجوزی یکی از علمایی که بیشترین و جدی‌ترین حملات را به فلاسفه و شیوه‌های خردگرایی وارد ساخته، این نکته را بوضوح در نوشته‌هایش نشان می‌دهد:

«ابليس در فریقتن فلاسفه از اینروی قادر شده است که آنان به آراء و عقول خود بسته کردند و بمتضای گمان خود سخن گفتند بی‌آنکه بانيا، النفانی کنند... مثلًا... زمین را ستاره‌ای در میان فلک فرض کردند و ... گفته‌اند که خداوند جز بر نفس خود علم ندارد و برخی مانند این سینا و معزله گفته‌اند که امر بر نفس خود و برکلیات علم دارد و نه بر جزئیات ... بعد ابليس گروهی از ملت ما (مسلمانان) را فریست و اباشانرا در شمار این فرقه درآورد.»^۳

نه تنها فلاسفه مشمول «سفاهت»، «حمق» و «علم ابليس» شد و فلاسفه در ردیف «کافران» و «ملحدین» قرار گرفتند، بلکه علم کلام که توسط معزله بر روی رگه‌هایی از منطق ارسسطوی استوار گردیده بود نیز بر روی کرسی اتهام قرار گرفت:
 «... شافعی رحمة الله گفت اگر بندیم بهمه مهیا خداوند غیر از شرک دچار شود بهتر از آنست که در علم کلام نظر کند و اگر شنیدی (کس) از اهل کلام است، شهادت ده که وی ...

۱ - تأکید از ماست.

۲ - همانجا، ص ۱۳۶ - ۱۳۵.

۳ - باتفاق از حمله، ص ۱۴۲ - ۱۴۱.

دین ندارد و حکم من در باب علماء کلام آنست که آنانرا بازاریانه مزند و در مبان عشایر و قبایل بگردانند و بگویند این مژال کسی است که کتاب و سنت دارها کرده و بکلام روی آورده. احمد بن حنبل گفت که اهل کلام هیجگاه روی رستگاری نخواهند دید و همه علماء کلام زندقانند.^۱

صفا معتقد است که این عناد شدید با متکلمین به آن خاطر بود که فقهاء و اهل حدیث و سنت در قبال استدلالات منطقی مخالفین خود عاجز می‌مانند و لاجرم به صدور چنین احکام سختی بر علیه آنان مبادرت ورزیدند.^۲

همانطور که دربرهه عصر طلایی، طبیف عقل گرایان از جریانات متعددی تشکیل شده بود، در این برهه نیز ما با یک جریان روپرور نیستیم بلکه با طیفی از فقهاء مواجه هستیم که برخی درگرایش خود به سنت و گریز از تعقل از بعض دیگر به مراتب تعصب بیشتری نشان می‌دادند. از لایه‌های نازک و کم‌اهمیت تر که بگذریم، دو جریان را می‌توانیم بالاهمیت‌ترین روند فکری سنت‌گرایی بدانیم. جریان اول به نام «اشعریان» یا «اشاعره» شهرت دارند. شاید اطلاق جریان به دومی چندان درست نباشد زیرا دومی بیشتر در قالب یک فرد تبلور یافت. اگرچه آراء و اندیشه‌های این فرد به صورت یک جریان یا نحله فکری همانند فدریه، جبریه، مرجه، خوارج، معزاله، اشعاره در نیامد اما بدون تردید او توانست عمیق‌ترین تأثیر را بر تفکر دینی در اسلام گذارد و با تجدید نظری که در قالبهای رایج زمان خود گذارد، شکل و شمایل و ساختار بخش عمدی از اسلام عصرهای بعدی را پی‌ریزی نماید. شاید سخنی به اغراق نباشد اگر گفته شود که نلقنی و معرفت دینی رایج در جهان اسلام (اهل سنت) امروزی به هیچ یک از گذشتگان به اندازه‌ای مدبون نباشد. او ابوحامد امام محمد غزالی بود که پیرامون وی در قسمت بعدی که به تحلیل تأثیر تغییر و تحولات مرکز دارالاسلام بر ایران پرداخته‌ایم سخن خواهیم گفت.

اگرستون دوم جریان سنت‌گرایی صرفاً از امام محمد غزالی آغاز شده و در خود او نیز پایان می‌یافتد، جریان اول درست عکس این بود. به این معنا که همانند بسیاری دیگر از نحله‌های فکری، در ابتداء شخصیتی ظهر کرد با آراء و اعتقاداتی تازه با تفسیری جدید از اندیشه‌های پیشین و به تدریج شاگردانی گردش حلقه زدند و به نوعی خود برخی از آنان ادامه دهنده راه استاد شدند ضمن آنکه در روند رشدش

عالمان دیگری نیز ممکن بود به آن تفکر پیونددند. پیدایش جریان اشعاره نیز دقیقاً اینگونه شد. در ابتداء عالمی بنام ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۳۲۴-۲۶۰) که نواده ابوموسی اشعری حکم واقعه صفين بود ظاهر گردید. زمان تولد و شکل‌گیری فکری اشعری مصادف گردید با نیمة دوم قرن نهم، یعنی زمانی که افول خردگرایی عصر طلایی آغاز شده بود. او در ابتداء نزد یکی از بزرگان معتزله شاگردی نمود و تا چهل سالگی ملازم استادش بود و در دفاع از مشرب معتزله کتب بسیاری تألیف نمود. اما در سال ۹۱۲ (۳۰۲) یعنی زمانی که چهل سالش بود رسمآ اعلام نمود که از معتزله دست برداشته است. آنچه در این تغییر حائز اهمیت بود این است که اشعری صرفاً اعلام نداشت که از معتزله دست شسته است بلکه در سچه جامع بصره اعلام نمود که توبه نموده است. بعبارت دیگر منزلت اجتماعی معتزله آنچنان شده بود که برای دست شستن از آن اعتقادات انسان می‌بايستی توبه نماید.

معمولًاً اشعریان را نقطه مقابل معتزله دانسته و آنان را سرسخت‌ترین مخالفین معتزله می‌دانند. اما مؤلفین تاریخ فلسفه در جهان اسلام، اشعریان را در وسط طیف سنت‌گرایی قرار می‌دهند.^۱ آنچه مسلم است، اشعریان به هیچ روی به مقام و منزلتی که عقل در نزد معتزله داشت قائل نبودند. از نظر آنان عقل ذاتاً ارزشی نداشت. اعتبار آن صرفاً بدین خاطر بود که به وسیله آن آگاهی نسبت به شرع صورت می‌گرفت. در حالیکه برای معتزله عقل و برهان عقلى محور بود و هر برهان نقلی که عقل آنرا استوار نمی‌دانست مردود بود.^۲ با این همه، اشعاره را بایستی در زمرة سنت‌گرایان معتدل به حساب آورد زیرا در میان سنت‌گرایان کسانی وجود داشتند که اساساً نظر و اثبات عقلی را حرام می‌دانستند.^۳

حوزه دیگری که اشعاره بدان بر معتزله تاختند در مقوله «جبر و اختیار» بود. و شاید بتوان گفت که جدیترین مخالفت را در این زمینه بر آنها وارد ساختند. آنان، و البته به همراه سنت‌گرایان دیگر، معتزله را منهم نمودند که با طرح اینکه انسان بر روی اعمالش اختیار داشته و خالق اعمالش می‌باشد، «خالق» دیگری را در کنار

۱ - القاعدری، حنا - خیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحکم آیین، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم (تهران، ۱۳۶۷)، ص ۱۴۸.

۲ - همانجا، ص ۱۲۹.

۳ - همانجا، ص ۱۴۸.

خالق متعال خلق می‌کنند. به تعبیر سنت‌گرایان، قائل شدن به «دو خالق» که سرچشمه آن دفاع معتزله از اصل اختیار بود، در تنافض آشکار با اصل توحید و وحدائیت ذات باری تعالی فرار می‌گرفت. بعلاوه معتزله متهم شدند که با اعتقاد به اینکه خداوند فقط آنجه که خیر و صلاح بمنهاش می‌باشد را برای وی مقرر می‌دارد، برای خالق عملاً تعیین تکلیف می‌نمایند.^۱ زیرا تعبیر دیگر این اعتقاد معتزله این بود که انسان قادر است «خوب» و «بد» و «خیر» و «شر» را تشخیص دهد. در حالیکه از دید مخالفین معتزله، این فقط ذات باری تعالی بود که از باطن اشیاء، «خوب و بد» و «خیر و شر» امور آگاهی داشت. بعبارت دیگر، «خوبی» و «ابدی» اموری ذاتی و تعریف شده نبودند. هر آنجه که خداوند انجام دهد و اراده نماید «خوب» است و خیر و صلاح و نفع بمنهاش در آن قرار دارد. در حالیکه طبق اعتقاد معتزله، «خوب» و «خیر» معلوم هستند و خداوند هم «میایستی» فقط آنها را برای بمنهاش اراده نماید. سنت‌گرایان، این اعتقاد معتزله را نیز همچون گرایش آنان به «اختیار» همدردیف شرک دانسته و بر آن تاختند.

اشعریان اگرچه بدلیل موضع گیری بینابینی‌شان در مورد عقل، در مقابل معتزله قد برافراشته و برای آنان مشکلات عقیدتی زیادی آفریدند، اما در نهایت نتوانستند نفوذ زیادی در میان علماء و فقهاء سنت‌گرایان را از نیمه دوم قرن نهم به بعد قدرت یافتند بنمایند. حتی برخی از سنت‌گرایان آنان را همانند معتزله متهم به بدعت‌گذاری نمودند. اما ستاره اقبال آنان با ظهور خواجه نظام‌الملک در ایران و تأسیس مدارس نظامیه درخشیدن گرفت.^۲

از کم و کیف و جزئیات مباحث و ایجاداتی که سنت‌گرایان بر علیه معتزله و خردگرایی وارد می‌آوردند که بگذریم، نتیجه این تحول بسیار گسترده و عمیق بود. در نتیجه این تهاجمات صدمات و لطمات زیادی بر پیکر جریانات تعلقی وارد آمد. صدماتی که آنچنان عمیق بودند که در نتیجه آنها بینش تعلقی و نقادی کمتر توانست کمر راست کرده و حتی به بخشی از بالندگی قبلیش دست پابد. جدای از فلسفه، قریانی دیگر این پورش علوم طبیعی بودند. اگرچه سنت‌گرایان دشمنی خاصی با علوم نداشتند، و حتی شاخه‌ای از آن یعنی ریاضیات بواسطه کاربردش در

محاسبات ارت مورد حاجت بود مع ذالک این علوم نیز از پای درآمدند. فی الواقع بایستی گفت که علوم طبیعی در حقیقت بلاگردان و قریانی فلسفه شدند. زیرا همانطور که پیشتر گفته‌یم در آن دوران در میان فلسفه و علوم طبیعی عملاً فاصله چندانی وجود نداشت و دیدیم که نوعاً دانشمندان علوم طبیعی فیلسوف نیز بودند و با فلسفه هم دانسته و به هر حال با فلاسفه محشور می‌شدند. به دلیل این ارتباط ارگانیک بین فلسفه و علوم دیگر، حمله به فلسفه بگونه‌ای اجتناب‌ناپذیر حمله به علوم طبیعی نیز محسوب می‌گردید. ضمن اینکه سنت‌گرایان در کارزار خود بر علیه عقل‌گرایان نیک می‌دانستند که تکیه‌گاه علوم طبیعی با به قول آنان علوم اوائل بر روی تعقل قرار دارد بنابراین اگر قرار بود چیزی بجز حدیث و سنت و تقلید در کار نباشد، لاجرم برای این علوم هم نمی‌توانست فضای چندانی باقی بماند: «علوم اوائل» یا علوم قدماء یا علوم در مقابل علوم شرعیه فرار گرفتند با همه تبعات منفی که این رویارویی می‌توانست در برداشته باشد:

«نمای علوم ریاضی و طبیعی و الهی و فروع مختلف آنها یعنی طب و فلک (نجوم) و مرسیتی و کیمیا و جز آن با حمایتی که از طرف عده‌ی از خلفاً و امرا نسبت به آنها می‌شود اعتراض گروه بزرگی از متعصیین اهل سنت و حدیث بوده است و هرگز را که بدان علوم توجه داشت زندق و ملحد می‌دانسته‌اند. اتهام مأمون به زندقه^۱ نزد بعض اهل مذهب از همین جهت بود ... و اصراراً پیشوaran دین و فلتها و زهاد در میان اهل سنت و جماعت لفظ علم را جز بر علم موروث از نبی اطلاعی نمیکردند و یا جز آنرا علم نافع نمی‌شمردند و علمی را که نفع آن برای اعمال میان ظاهر و آشکار نبوده عدیم الفائده می‌پنداشتند و می‌گفتند به تجریه دریافتی شد که چنین علم بخروج از صراط مستقیم منتهی خواهد شد. علوم اوائل (علوم طبیعی) را هلوم مهجه و حکمة مشویه بکفر می‌شمردند و معتقد بودند نهایت آن بکفر و نعطبل خواهد کشید ...»

این تحول توانست آهسته بر بغداد سایه افکند و به تدریج فعالیتهای علمی را فلنج سازد.

اما بغداد اگرچه مرکز جهان اسلام و قلب آن بود اما همه این جهان نبود. در مناطق دیگر امپراتوری که نفوذ بغداد کمتر بود فعالیتهای علمی توانست ادامه یابد. از جمله و مهم‌ترین این مناطق ایران بود. گرایشات مختلف شیعه همچون اخوان الصفا و اسماعیلیه که مخالفین جدی بغداد بشمار می‌آمدند از تسلیم به سیاستهای جدید سر باز زدند. بعلاوه دربار بسیاری از قدرتهای محلی ایران که

۱ - فی الواقع مأمون بدلیل توجه ائمّه علیهم السلام و حمایتش از دانشمندان در نزد بعض از علماء و فقهاء بنام «امیرالکافرین» شهرت یافته بود.

برخی نیز مانند آل بویه شیعه بودند بر عکس دربار بغداد بر روی دانشمندان باز بود و از آنان حمایت می‌کرد. حمایت بسیاری از فرمانروایان سامانی از دانشمندان در تواریخ ثبت شده است. در سایه این حمایتها بود که خراسان و ماوراءالنهر در قرن دهم بدل به مراکز مهم علمی و ادبی شدند. مورخ عرب «مقدسی» درباره سامانیان می‌گوید:

«خدا ایشان را پیروزی بخشد که خوش رفتار ترین شاهان و فرهنگ پرورترین ایشانند، از امثال زبانزده مردم است که هرگاه درختی بر خاندان سامانیان پاشی شود، خشک خواهد شد... در فرهنگ این خاندان چنان است که دانشمندان را در برابر شاه مجبور به زمین بوس نمی‌کنند. در شباهی آینه در ماه رمضان مجلس مناظره می‌سازند. شاه این جلسه‌ها را پس برش می‌گشاید، سپس دیگران به سخنی می‌آیند. گرایش ایشان به مذهب ابوحیفه است.»^۱

از میان خاندانهای مهم دیگر ایرانی از آل بویه و بالاخص از عضدالدوله (نیمة دوم قرن دهم) به فرهنگ پروری یاد شده است. این اثر درباره او می‌نویسد: «(عضدالدوله) مستمری برای فقهاء، محدثین، متکلمین، مفسرین، استادان نحو و شعراء و سبدانها و پزشکان و حسابداران و مهندسان برقرار داشت و به وزیر خود، نصر بن هارون که مسیحی بود اجازه تعمیر و آبادانی معابد و دیرها را داد و احوالی میان فقرا می‌سبحی پخش کرد.»^۲

نه تنها وزیر عضدالدوله مسیحی بود بلکه بر عکس خلفاء هم عصرش، در بغداد توجه زیادی نیز به دانشمندان و فعالیتهای علمی مصروف می‌داشت. او بیمارستان بغداد را که از اواسط قرن نهم رو به انحطاط رفته بود بازسازی نموده و برجسته‌ترین اطباء را در آن گرد آورد.

اوی در شیراز کتابخانه‌ای عظیم احداث کرده که دارای کتابهای زیادی بود و به قول مقدسی نسخه‌ای از هر کتابی که تا زمان عضدالدوله درباره هر علمی و هر موضوعی تأثیف شده بود، در آنچا موجود بود. ... عضدالدوله به وضع دانشمندان توجه داشت روز مطالرات و مباحثات علمی پی‌ادی شرکت می‌کرد و بسیاری از علماء از تراحتی گوناگون به دربار خود جذب می‌شدند...»^۳

همانطور که می‌بینیم عملیات شروع جریان رکود عصر طلایی در بغداد، در ایران فعالیتهای علمی کما کان ادامه یافت. اگر هم جریان افول تأثیری بر حیات علمی گذارده بوده باشد (که یقیناً هم بی تأثیر نبوده)، این تأثیر چندان نمی‌توانسته گسترده باشد زیرا شواهد و فرائین موجود حکایت از آن دارد که تا قرن پانزدهم حیات علمی در ایران به هر حال وجود داشته است. اما دو عامل باعث شدند تا در نهایت ایران

۱ - یافل از تاریخ مدارس ایران، ص ۸۰ - ۷۹

۲ - همانجا، ص ۸۲

۳ - همانجا، ص ۸۴

هم در مسیر بغداد گام نهد.

نخست آنکه ایران به هر حال بخشی از امپراطوری اسلام بود و نمی‌توانست در تجزیه و تحلیل نهایی راهی جدا و مستقل از مابقی امپراطوری بپیماید. ایران جزیی از یک کل بود که مرکز آن در بغداد قرار داشت. ممکن بود که در قدرت مرکزی ضعف و خللی پدید آید (که پیش هم می‌آمد) و یا در ایران سرداران و حکامی بقدرت برستند که چندان حاضر به سرسپردگی و اطاعت درست از بغداد نباشند (که پیش هم می‌آمد)، اما در نهایت مشروعیت و مقبولیت امپراطوری اسلام ملهم و منائر از بغداد بود. بغداد بود که به هر حال رهبری امپراطوری اسلام را (علیرغم مخالفت‌های بزرگ و کوچک) بر عهده داشت و نه عضد‌الدوله دیلمی، قابوس بن وشمگیر، امیر بخارا یا پادشاه سامانی، بنابراین در بلند مدت، سیاستها، نگرش‌ها و تفکر حاکم بر مرکز امپراطوری بود که در مابقی امپراطوری جریان می‌یافتد.

اما اگر هم به هر حال و به گونه‌ای محدود و مختصر این احتمال یا امید وجود می‌داشت که در مناطقی که صدها و بعضاً هزاران کیلومتر با مرکز قدرت فاصله داشتند روال فکری و بینشی خیلی از آنچه که در مرکز بود بتواند جریان پیدا کند، این احتمال توسط عامل دوم یعنی ورود قبایل و طوایف آسیای مرکزی به ایران از قرن یازدهم برای همیشه از میان رفت. زیرا همانطور که دیدیم این قبایل با پذیرش کامل سبک و سباق تفکر حاکم بر بغداد باعث شدند تا آن تفکر بطور کامل و همه جانبه در ایران نیز راه یافته و بر ایرانیان مسلط شود. بنابراین ایران در قرن یازدهم به تدریج جای در جای پای بغداد قرن نهم گذارد.

آغاز افول جریان تعقل در ایران

علیرغم رو به خاموشی رفتن چراغ علم در بغداد، در ایران همانطور که دیدیم فعالیتهای علمی ادامه یافت تا قرن یازدهم که قبایل آسیای مرکزی موفق شدند قدرتهای محلی را در ایران برچیده و حکومتهای مقتدر و بالتسیبه متصرف کردند پایه گذاری نمایند. از پرخی استثنایات که بگذریم این سلسله‌ها خود را تحت امور بغداد و جزیی از امپراطوری اسلام می‌دیدند و بالطبع نگرش مرکز دارالاسلام برای آنان واجب الاطاعه بود. در قصل سوم به نشريح دیدیم که چگونه رؤسای قبایل علیرغم اینکه قدرت نظامی را در دست داشتند مع ذالک خطبه بنام خلیفه در بغداد

خوانده و مشروعیت خود را از او می‌گرفتند. این روند البته منحصر به صحراشینان آسای مرکزی نبود. پیش از آنان نیز «آل بوریه» که شیعه هم بودند علیرغم آنکه قدرشان در حدی بود که می‌توانستند خلیفه را ساقط نمایند معذالک خطبه بنام «امیرالمؤمنین» خوانده و خود را شاهنشاه خطاب نمودند.

اینکه رؤسای قبایل چه میزان قلبیاً و باطنیاً معتقد به خلیفه در بغداد بودند و چه میزان حفظ ظاهر می‌کردند بدرستی و دقیقاً روشن نیست. آنچه مسلم است در مواردی تنش‌هایی بر سر قدرت یا میزان مالیات و خراج میان آن‌دو پیش می‌آمده اما از نظر اعتقادات بنظر نمی‌رسد مشکلی بین بغداد و رؤسای قبایل در ایران پیش آمده باشد. فی الواقع شواهد موجود حاکی از آنست که رؤسای قبایل در اعتقاد خود به اسلام (یا درست‌تر گفته باشیم شریعت حاکم در بغداد) بسیار هم تعصب داشته‌اند:

«... سلطان محمود غزنوی اجازه ازدواج دو دخترش را به دو امیر ترک مشروط به این نمود که آن دو امیر باید ایند، به شرف اسلام مشرف گردند. ... درباره یکی از سلجوقیان اطلاع در دست است که وی هنگام ملاقات یکی از داشمندان (علماء)، سه دفعه دست او را بوسیده است. فرمانتروایی مثل مسعود غزنوی نه تنها در تمام ماه مبارک رمضان روزه‌های خود را می‌گرفت، بلکه در غیر از این ماه نیز روزهای معینی در هفته صائم بوده است. حکام و فرمانتروایان به طور مرتب با علماء درباره مسائل دینی گفتگو می‌کردند ... و در مباحثاتی که بین (آنها) صورت می‌گرفت شرکت می‌جستند، و پیوسته نلاوت قرآن نموده و در دوران پیری ازرو اخبار می‌کردند، همین شیوه زندگی را نیز در وصیت نامه‌های خود به فرزندان خود نوصیه می‌کردند و مقارن آن، به ایشان زندگانی مرضی خدا و احترام زیاد به داشمندان دین را تأکید می‌کردند.»

تبعیت بی‌چون و چرای دینی رؤسای قبایل از بغداد عملاً به این معنا بود که تنکر حاکم بر بغداد دیر یا زود به ایران نیز انتقال می‌یافت. در عمل نیز چنین شد و نخستین امواج سهمگین خردستیزی مقارن با اولین حکومت صحراشینان (سلطان محمود غزنوی) به ایران رسید:

«سلطان محمود در مذهب حنفی بسیار متخصص بود و با پیروان دیگر مذاهب و فلاسفه و اندیشمندان باشد و سختی عمل می‌کرد و جمع کثیری را به اتهام بدینی به قتل رساند. از جمله بعد از آنکه مجددالدوله ... پس از شکست از سپاهیان محمود، دستگیر و اسیر شد، جسمی از یاران او را به اتهام باطنی بودن و دشمنی با عباسیان به دار آوریخت و عده‌ای را تبعید کرده و کلیه کتب فلسفی، نجومی و آثار مربوط به مذاهب اعتزالی کتابخانه مجددالدوله را سوراند و بقیه آن را که صدبار (شترا) کتاب بود، نصاحب نمود. در زمان او ... تعقیب و قتل افراد به اتهام داشتن عقاید مذهبی و فلسفی (که از ناحیه حکومت متوجه اعلام گردیده بود)

آغاز گردید و ... سلطان محمود بسیاری افراد را به این اتهام به قتل رساند و کتب زبانی را در زندگانی ژلده، نجرم و بدایب (مذاهب مخالف رأی حکومت) به آتش کشید و از مبانی برداشت.^۱

اشپولر نیز دقیقاً همین نظر را دارد و معتقد است که برای اولین بار در ایران بعد از اسلام در زمان سلطان محمود غزنوی بود که حکومت اعدام به مبارزه بر علیه علمایی تmod که اعتقاداتشان با نظر رسمی حکومت متفاوت بود. سیاستی که بعد از غزنویان در زمان حکومت قبایل بعدی (سلجوقیان) نیز ادامه یافت. او حتی مواردی را ذکر می‌کند که یکی از علماء به جرم «زنده» و دیگری به جرم «اعتقاد کفرآمیز معتزلی» به امر حکومت اعدام شدند.^۲

مبارزه با خردگرایی و دفاع از سنت با بقدرت رسیدن ترکمن‌ها و ظهور خواجه نظام‌الملک بر صحنه حکومت تحولی بنیادی یافت و به تعبیر امروزه «نهادینه» شد. قبایل ترکمن موفق شدند در قالب سلسله سلجوقیان بزرگترین قلمرو را در داخل جهان اسلام تشکیل دهند. آنچه که این قلمرو پهناور را توانسته بود نگه دارد ضرب شمشیر و نیروی نظامی ترکمن‌ها از یکسو و از سویی دیگر کیاست و تدبیر یکی از بزرگترین رجال سیاسی ایران بعد از اسلام، خواجه نظام‌الملک بود. نام او جدای از سیاستنامه یادآور مدارس نظامیه و رواج سنت و سخت سنت‌گرایی است. سیاستی که بگونه‌ای اجتناب ناپذیر عقل‌ستیزی و قلع و فمع تشیع، اسماعیلیه، معتزله، فلاسفه و اصولاً هر جریانی را که مخالف رأی حکومت می‌اندیشد را بدنبال داشت. اگرچه آنچه را که خواجه به اجراء درآورد نزدیک به دو قرن پیش از آن در بغداد و نیم قرنی هم می‌شد که در ایران شروع شده بود، اما مشکل اینجاست که انگیزه‌های خواجه در رفتن به سمت این سیاست نمی‌توانست با حکام بغداد یا رؤسای قبایل یکسان بوده باشد. او نه تنها به لحاظ اندیشه و معرفت با مخدومین ترکمن خود قابل قیاس نبود بلکه یک سر و گردن نیز بالاتر از حکام و رجال بغداد می‌ایستاد. درک اینکه چرا سلطان محمود، مسعود، یبغو، آتسن، چغی، طغول، سنجر، ملکشاه و دیگر رؤسای قبایل آنچنان در مقابل قداست و مشروعیت بغداد سر تعظیم فرود می‌آوردند چندان پیچیده نیست. تلاکو، شکوه و مدنیت بغداد (صرف‌نظر از آنکه خلبان طرفدار معتزله بود یا پاسدار سنت) که در زمان خودش

۱ - سلطانزاده، ص ۹۱ و ۸۸

۲ - اشپولر، تاریخ ایران، ص ۲۸۱ - ۲۸۰

بزرگترین مرکز تمدن در دنیا بود، برای رؤسای صحرانشیتی که چشم اندازشان فراتر از چادر نمایی قبیله نمی‌رفت و نام خود را نیز قادر نبودند بتوانند آنچنان خیره کننده و چشم گیر بود که اگر آنان تحت تأثیر بغداد قرار نمی‌گرفتند جای تعجب بود. اما در مورد خواجه این گونه نبود. او را بهیج روی نمیتوان در ردیف یک مقلد یا مجری صرف بغداد دانست. بنابراین سؤال اساسی این است که اسباب و علل و انگیزه‌های خواجه برای پایه ریزی آن سیاست سفت و سخت سنت‌گرا یانه در چه بود؟ آیا او بواقع پایبندی شدید به شریعت داشت و قصدش از اعمال این سیاست خدمت به دین بود؟ یا نبت او از اعمال این سیاست خدمت به بغداد بود؟ اگر در مورد اول بتوان تردیدهایی داشت، احتمال دوم را با جرأت بیشتری می‌توان متفق دانست. او تعلق خاطر چندانی به بغداد نشان نمی‌داد و دلیلی هم برای این امر نداشت، اگر سیاست گرایش به سنت او هم جهت با تفکر بغداد قرار گرفته بود این بیشتر مولود تصادف بود. و الا انگیزه‌های او در اعمال این سیاست با انگیزه‌های حکام بغداد تفاوت داشت.

خواجه نظام‌الملک در رأس حکومتی قرار گرفت که به سرعت بدل به بزرگترین قدرت زمان خود می‌گردید. وسعت این امپراطوری پهناور از ماوراء النهر شروع می‌شد، تمامی آسیای مرکزی، ایران و ماوراء قفقاز را در بر می‌گرفت و تا سواحل شرقی مدیترانه ادامه می‌یافتد. اما مشکل اساسی این بود که پایه اصلی این امپراطوری پهناور را قبائلی تشکیل می‌دادند که اگر چه بلحاظ قدرت نظامی همه گونه صلاحیت برای حکومت داشتند اما به لحاظ تدبیر امور حکومتی، اعمال سیاست و در پی کلام ملک و مملکت داری با کمبودها و ضعف‌های اساسی همراه بودند. خواجه می‌بایستی آنچه را که این حکام (بخوانید رؤسای قبائل) بلحاظ سیاست و کیاست کم داشتند جبران نموده و مجموعه عظیمی را که ترکمن‌ها به ضرب شمشیر به وجود آورده بودند او به ضرب تدبیر اداره نماید. مشکل دیگر خواجه این بود که حکومتش وارث مناقشات و تنشی‌های فکری و عقیدتی زیادی بود که از زمان ترکان غزنی بر جای مانده بود. تنشی‌هایی که بواسطه تلاش غزنیان در اعمال و بسط سیاست بغداد در ایران به وجود آمده بود. سعی غزنیان در این راه بالطبع مقاومت و مخالفتهای زیادی را در اطراف و اکناف ایران به وجود آورده بود. این مخالفت‌ها مادام که غزنیان اقتدار کامل داشتند ظاهر نمی‌شد و همچون

آتشی به زیر خاکستر نهفتہ بود. اما در مقطعی که از یک سو قدرت آنان در حال افول بود و از سویی دیگر ترکمن‌ها (سلاجقه) هنوز بدل به قدرتی غالب نشده بودند، این تنش‌ها از همه طرف سر برون آورده بودند. معتزلیان، روافض (شیعیان)، اسماعیلیه، فرامطه، باطنیان، زرتشیان، اخوان الصفا و همه گروههایی که مخالف سیاست رسمی حکومت بودند اکنون هر یک در نقطه‌ای میدان‌داری می‌نمودند. برخی، همچون معتزله یا اخوان الصفا، صرفاً مخالفین عقیدتی بودند. اما مخالفت برخی دیگر، همچون اسماعیلیه، صرفاً محدود به بحث و فحص و کلام و جدل نمی‌شد بلکه پایی تعارضات نظامی و طفیان بر علیه حکومت را نیز به میان می‌آورد.

از نیمه دوم قرن پنجم (پارادم میلادی) و سرتاسر قرن ششم (دوازدهم میلادی) که در حبیب باید آنرا عصر مجادلات مذهبی و مناقشات فرقه‌ای نامند کلیه امور سیاسی و اجتماعی تحت الشعاع مذهب فرار داشته است. اختلافات عمیق فرق شیعه با اهل سنت و اشیعه و معتزله و نیز برخوردهای داخلی مذاهب اریبه بریزه شافعی و حنفی در تمام بلاد اسلامی بخصوص در خراسان و اصفهان و یغداد مرکز خلافت از مسائل رایج آن روزگار بوده است.

رقابت‌های مذهبی در این دوره چنان بالاگرفته بود که از حد مجادلات علمی بین فتها و رؤسای مذاهب تجاوز کرده و به دسته‌بندی و تعزیز میان پیروان آنان منجر می‌گردید و کار به زد و خورد می‌کشید. غالب مورخان و تاریخ‌نگران این دوره، بعضی عمدۀ مطالب تاریخی را به شرح اینگونه حوادث اختصاص داده‌اند.^۱

هنر بزرگ خواجه این بود که می‌باشند آنچنان استراتژی پرگزیند که از یک سو قدرت حکام ترکمن را هدایت نموده و در قالب یک تشکیلات حکومتی درآورد و از سویی دیگر تشتن آراء و هرج و مرچ های گروهی و دسته‌ای را از میان برداشته و نهایتاً شالوده نظامی منسجم، متمرکز، کارا و یکدست را پریزد. اینکه موفقیت او در این امر پیچیده تا چه حد بود، قابل بحث است. اما مهم این است که او مشکل را تشخیص داده و مقدمات و اسباب از میان برداشتن آن را نیز فراهم آورد.

بنظر می‌رسد مهم ترین استراتژی او برای از میان برداشتن تشتن و هرج و مرچی که در نتیجه مناقشات و تنش‌های عقیدتی به وجود آمده بود و برقراری انسجام و تمرکز عقیدتی، ایجاد مهارس نظامیه بود. در بخصوص این مدارس سخن کم گفته نشده است. برخی نیز ادعای کرده‌اند که این مدارس نطفة اولیه دانشگاههای امروزی بوده‌اند که بعدها توسط غربیان مورد تقلید قرار گرفتند. اگر هم این چنین بوده باشد،

۱ - کاتی، نورالله، مدارس نظامی و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، امیرکبیر، چاپ دوم (تهران، ۱۳۶۳)، ص ۱۷ - ۱۶

یقیناً نیت خواجه نظام الملک ایجاد دانشگاه به معنای امروزی آن نبوده است. هدف او بیشتر تربیت نسلی از فقهاء و عالمان دینی بود که از طریق آموزشها بیان که در طی مدت تحصیلشان در این مدارس فراموشی گرفته باشد شوند با افکار و عقاید دیگر از اسماعیلیه، شیعه و فاطمیه گرفته تا معتزله و عالمان و فیلسوفان دیگر به مبارزه پرداخته و در نتیجه فضای متشرع و متفرق آن عصر را مبدل به فضایی یکپارچه، آرام و متمرکز نمایند. هدف او ایجاد یکهارچگی و انسجام کامل در سرتاسر امپراطوری وسیع سلاجقه بود. انسجام و وحدتی که از دید ژرفانگر خواجه ممکن نبود بدست آید مگر آنکه در ابتداء یکهارچگی و انضباط عقیدتی به وجود آید. بزودی شعبات مدارس نظامیه در بغداد، اصفهان، ری، نیشابور و دیگر شهرها و مراکز عمدۀ امپراطوری ایجاد شد. مواد درسی این مدارس در فقه، اصول و معارف

دینی خلاصه می‌شوند:

«... در زمینه‌های علمی هم توجه مدارس نظامیه، تنها بر علوم و معارف مذهبی موقوف بوده است. و پیشرفتی که در این راه حاصل گردید منحصر بود به تألیف و تحریب آثاری در رشته‌های فقه و اصول و حدیث و علوم قرآنی. برخلاف هنر و علوم عقلی ساخت مبارزه می‌شوند و دانشمندان این مدارس به ویژه امام محمد غزالی از مبارزان سرخست فلسفه بودند. تدریس مبنی‌نمایی از آن جهت مورد توجه بود که فقهاء را در زمینه جدل و مناظرات مذهبی باری نمایند.

با استنتاج از این مقدمات در می‌باییم که مدارس نظامیه در شمار آن دسته از مراکز علمی نبوده است که توابع بشری را از هر زیاد و ملیتی در خدمت به حلم به سوی خود جلب نماید، بلکه با اعمال محدودیت‌های علمی و مذهبی و تادیده گرفتن بسیاری از رشته‌های دانش بشری و منع دانشمندان و دانش‌پژوهان خیر شافعی، پیشرفت صلح و اندیشه‌های آزاد را در مسیر رکود و انحطاط قرار داد و هوامی را که در قرن‌های نخستین اسلام باعث پیدا شد و تحرک تبروی ابداع و ابتکار شده بود تا حدود زیادی از بین بود و توجه دانشمندان را به شیوه سنت‌گرایی و تقلید و شرح و تحریب با تفسیر برآثار پیشینان معطوف ساخت. *

بزودی تحصیل در حوزه‌های دینی مدارس نظامیه پلکان ترقی سیاسی و اجتماعی گردید. فارغ‌التحصیلان آن بطور اتوماتیک وارد مشاغل و مناصب حکومتی می‌شدند و مدرسین آن از قدر و منزلت خاصی در نزد حکومت پرخوردار بودند. در نتیجه و به تدریج تحصیل در علوم دینی از پرستیز و تشخّص اجتماعی خاصی پرخوردار شد زیرا تحصیل در این وادی‌ها مترادف با مقام و منزلت دنیاگی نیز شده بود. پرستیز و تشخّص اجتماعی بالایی که در قرن هشتم و نیمه اول قرن

نهم برای دانشمندان علوم طبیعی، فلسفه و مترجمین وجود داشت از قرن پا زدهم به تدریج منحصر به علماء علوم دینی و فقها شد. در نتیجه موج اقبال دینی و رفتن به سراغ فقه و دروس حوزوی به شدت رایج شد و متفاپلاً علوم طبیعی خوارن و بی‌منزلت تر. مشکل اساسی مدارس نظامیه صرفاً این نبود که علوم مذهبی را به بهام کنار گذاردن علوم طبیعی و فلسفه ترویج و گسترش دادند، مشکل اساسی تر این مدارس آن بود که خود علوم دینی را نیز بگونه‌ای ژرف و همه‌جانبه مورد آموختش قرار نمی‌دادند. بلکه اساس آموختش آنها، در آشنایی با آراء فقهی مشاهیر گذشته اهل سنت (عمدتاً نیز مشرب شافعی) و تکرار و تقلید از آنان بدون نقادی، و افزودن چندانی بر آنها خلاصه می‌شد.

اگر خواجه نظام‌الملک را معمار سیاسی نظام جدیدی که از قرن پا زدهم ایران را در خود گرفت بدانیم، در آن صورت ابوحامد امام محمد غزالی را بایستی نظریه‌برداز و طراح فکری آن بشمار آوریم. با این تفاوت که تأثیر غزالی بمراتب گسترده‌تر و ژرف‌تر از کار خواجه بود. بعدی که اگر ادعائیم که پایه‌های بخش عمده‌ای از تفکر دینی فعلی جهان اسلام (به غیر از تشیع) در اصل بر روی آراء غزالی فرار دارد سخنی به گزاف نگفته‌ایم. او زمانی در طوس متولد شد (۴۵۰/۱۰۵۸) که جهان اسلام در حال عبور از یک تحول عمده سیاسی - فکری بود. قدرت مرکزی دارالاسلام در هیبت دارالخلافة بغداد رو به ضعف‌گذارده بود. قبایل و طوایف استپهای آسیای مرکزی به پشتوانه نیروی نظامی شان وارد ایران شده و در نتیجه در شرق امپراطوری اسلام قدرت جدیدی در شرف ظهور بود. اگرچه همانطور که در فصول قبلی نشان دادیم این قبایل به شدت بسمت اسلام رسمی که از ناحیه حکومت در بغداد ترویج می‌شد رفتند، اما به هر حال ورود آنان در امپراطوری، بدون تنش و پی‌آمدهای مختلفی در ساختار قدرت نبود. به لحاظ اندیشه و تفکر نیز می‌دانیم که جهان اسلام به شکل دیگری در حال عبور از حالتی به حالت دیگری بود. بعبارت دیگر، عصر غزالی، عصر شدت منازعات سیاسی و فکری تواماً بود.^۱

به دلیل فقر خانوادگی، غزالی نوجوان به همراه برادر عازم یکی از مدارس نظامیه گردید تا ضمن آموختن فقه معيشتشان نیز تأمین شود. چدای از فقه، او به

تحصیل در جدل، منطق، کلام و علم اختلاف مذاهب نیز پرداخت و طولی نکشید که به دلیل استعداد شگرفی که داشت بر همه اقران بتری یافت و بزودی مورد توجه خواجه نظام‌الملک قرار گرفت. انسجام فکری که قبل از آن یاد کردیم و گفتیم خواجه آنرا زیربنای قدرت سلاجقه قرار داده بود با ورود امام محمد غزالی تحولی بنیادی یافت. او شش سال در کنار خواجه زیست و در سال ۱۰۹۰ وارد مدرسه نظامیه بغداد شد. در آنجا نیز او به سرعت سرآمد دیگران شد و بدل به بزرگترین متفکر و نظریه پرداز مرکز دارالاسلام گردید. اما در حالیکه در نهایت شهرت و ارج بالندگی به سر میبرد دچار شک گردید و مدتی معتقد شد. پس از آن بگونه‌ای جدی و سبتماتیک به مدت سه سال به مطالعه فلسفه پرداخت. در پایان این دوره بود که غزالی مهم ترین اثر خود را بنام *تهافت الفلاسفه*^۱ تألیف نمود. نا آنجایی که به رویارویی با خردگرایی مربوط می‌شد، «تهافت الفلاسفه» را می‌توان کیفر خواست غزالی بر علیه فلسفه و فلسفه‌دانست.

موضوع گیری سفت و سخت غزالی در قبال فلسفه باعث آن شده که از سوی برخی از محققین ایرانی مورد انتقاد قرار گیرد. یعنوان مثال، مرحوم حائری، ضمن بر شمردن غزالی در ردیف بکی از اسباب و علل مهمی که باعث رکود فکری مسلمین گردید، می‌نویسد:

«از دانشمندان بزرگی که در آن روزگاران بیش از هر کسی با آزاداندیشی و گسترش اندیشه بر بایه تعلق و استدلال ستیز کرده و یک سونگری را جانی نازه بخشد امام محمد غزالی بود... بورش سهمگین از به فلسفه و اندیشه‌های فلسفی، شبهه‌های مبتنی بر خرد، اندیشه استدلال و ذرف‌نگری را از گسترش فراگیر بازداشت. وی در رد اندیشه‌های فلسفی ناجایی بیش رفت که فارابی و ابن سینا را «المتفلسفه الاسلامیه» (فلسفه‌نامایان اسلام) نامید، و برخی از سخنان آنها را «الکفر الصریح» خواند. و موضع «نکفیر» آن فلسفه‌دان اسلامی را در اعتراضات خود یادآوری کرد.^۲

نویسنده‌گان دیگر نیز همچون حائری، امام محمد غزالی را بی‌کم و کاست بر کرسی اتهام قرار داده‌اند.^۳ اما به نظر نمی‌رسد انگیزه مخالفت غزالی با فلسفه آنگونه که حائری یا فرشاد فائل شده‌اند، به واسطه ستیز او با تفکر و خردگرایی بوده باشد. اگر بخواهیم به این اشتباه متداول دچار نشده و به یکباره حکم محکومیت سئگین غزالی را به اتهام از بین بردن فلسفه، علم، دانش، آگاهی، تعلق، معرفت و...

۱- *تهافت الفلاسفه* را می‌توان به فارسی به معنای بی‌انجامی با آشنگی فلسفه ترجمه نمود.

۲- حائری، *نحوستین رویاروییها*، ص ۱۳۱.

۳- یعنوان مثال نگاه کنید به فرشاد، ج ۱، ص ۹۲.

صادر نتایم چاره‌ای نداریم بجز آنکه مجدد آنگاه جامعه‌شناسانه‌ای به محیطی که غزالی در آن می‌زیست بیفکنیم. نویسنده‌گان عرب «تاریخ فلسفه در جهان اسلام» چنین نگاهی را به دقت مبدول داشته‌اند:

«غزالی در عصری می‌زیست که دین اسلام از مجرای اصلی و صحیح خود خارج شده به وضعی افتاده بود که پیش از آن سابقه نداشت. اعتقاد مردم در اصل و حقبت نبوت سنتی گرفته بود و این سنتی موجب صحف ایمان و سنتی در عمل به احکام دین شده بود. غزالی موضوع را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد، که سبب این سنتی عقیده و بنای ایمان مردم جست.^۱»

دکتر طباطبایی نیز معتقد است که «غزالی بگونه‌ای خلل ناپذیر براین باور را بدهد که بسیاری از این رسمی‌های روزگار از حد گذشته است و جمهور مردم به درد مزمن بددینی و تشتت ایمانی گرفتار آمده‌اند و فقط اوست که از درد و درمان آنگاه است...».^۲

اما علل این پریشانی و درد چه بود و غزالی آنرا ناشی از چه می‌دید؟ بنظر می‌رسد اوریشه مشکلات را در تشیت فکری و هرج و مرج عقیدتی حاکم بر جامعه اسلامی آنروز می‌دید. از دید او، گروههای مختلف عقیدتی به سهولت یکدیگر را کافر دانسته و خارج از مسیر دین اعلام می‌کردند. بگفته خودش «... اشعری حنبلی را تکفیر می‌کرد ... حنبلی اشعری را ... اشعری معتزله را ... معتزلی اشعری را و ...». در اینجاست که غزالی تیغ برداشته و به سراغ فلسفه می‌رود زیرا او فلسفه را از جمله عوامل اصلی این هرج و مرج فکری می‌داند. به سخن دیگر، اگر او بر فلسفه می‌تاخد، برخلاف تصور رایج، بدلیل عقل‌ستیزی و یا خردگریزی اش نبود بلکه به این خاطر بود که غزالی به غلط یا درست اینطور تشخیص می‌داد که فلسفه یکی از عوامل به وجود آورنده هرج و مرج فکری بود که بنظر او بر جامعه مسلمین آن عصر سایه انکنده بود. هنر بزرگ غزالی این بود که اگرچه بیش از دو قرن بعد از ورود و نفوذ فلسفه یونانی در اسلام تولد یافته بود مع ذالک با مطالعه و بررسی‌های خود توانست این اختلاط را دیده و انگشت بر روی رگه‌های فلسفه یونانی که با جهان‌بینی اسلام در هم آمیخته شده بود بگذارد. از دید او، مشکل از آنجا شروع می‌شد که نه تنها فلسفه فلسفه یونان (سقراط، افلاطون و ارسطو) با یکدیگر

۱ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۶

۲ - طباطبایی، سید جواد (دکتر) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، دفتر مطالعات سیاسی دین‌المللی (وابسته به وزارت خارجه)، (تهران، ۱۳۹۷)، ص ۸۲

۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۸۸ - ۵۸۷

سازگاری نداشت بلکه در موارد زیادی ناقض بکدیگر می‌شدند. اگر نظام فلسفی آنان بر روی پایه و اساس منسجم و اصولی قرار می‌داشت، همانطور که ریاضیات‌شان قرار داشت، دیگر دلیلی برای این ناهماهنگی و تناقض وجود نداشت ناهماهنگی و تناقضی که به زعم غزالی عیناً وارد فلسفه اسلامی شده بود. بنابراین نام ادعانامه خود بر علیه فلاسفه را همانطور که دیدیم «تهافت الفلاسفة» یا «ناهماهنگی» و «بی‌انسجامی» فیلسوفان نام گذارد. بعلاوه او به این نتیجه رسید که مترجمین عرب (مسلمین) ترجمه‌های نه چندان درستی از متون اصلی وارد زبان عربی کردند.^۱ او ایجادات اصلی خود از فلاسفه یونان (و بالطبع آن مقدار از آراء آنان که وارد جهان اسلام شده بود) را طبقه‌بندی نموده و در بیست مورد مشخص آنها را مطرح نمود. اگرچه ایجادات او را بعد‌ها «ابن‌رشد» در «تهافت التهافت» بگونه‌ای استادانه پاسخ گفت اما هجوم غزالی به فلاسفه در آن مقطع بدون تردید کمک چشم‌گیری به تقویت و گسترش امواج سنت‌گرا و عقل‌ستیز نمود.

بعد دیگر ارتباط امام محمد غزالی با خاموش شدن چراغ علم در بورخورد او با علوم طبیعی می‌پاشد. در مجموع بایستی گفت که اگر نگوئیم او با علوم خصیبی داشت، حداقلش این است که استقبال چندانی هم نمی‌نمود. بنظر نمی‌رسد دخده‌خاطر او از علوم، فی‌نفسه بخاطر طبیعت آن پاشد. او بیشتر نگران تبعات احتمالی می‌بود که فعالیتهای علمی می‌توانستند بیار آورند. از جمله اینکه مطالعه علمی ممکن بود محقق را تحت تأثیر قرار داده و از امر دین منصرف نماید. او در پاسخ کسانیکه به فوائد علوم و ریاضیات عنایت داشتند این چنین استدلال می‌کند:

«...اگر چیزی سودی تنها رزینهایی بسیار دارد جایز نیست برای این یک مفہوم خود را برزینهای بزرگ دچار کرد چنانکه شراب لاشک در تعديل مزاج و تقویت طبع و بیان و فمار در تشبع خاطر مؤثر است و با اینحال هر دو حرامند و حتی مذاومت در بازی شطرنج با آنکه ذهن را نیرومند می‌سازد صنوع و سخطور است و همچنین است نظر در علم افلیدس و المپسطی و دقائق حساب و هندسه و ریاضت در آنها که خاطر را تشبع و نفس را نیرومند می‌کند و با اینحال ما آنرا بسب یک البت که در بین دارد منع می‌کنیم زیرا از مقدمات علم اوائل (علوم طبیعی) است که مذاهب فاسدی در بین دارد و اگرچه در خود علم هندسه و حساب مذهب فاسدی که متعلق بدین باشد وجود ندارد لیکن می‌ترسم که بدان متنهی گرددند.»

بعبارت دیگر، غزالی با نفس این علوم مخالف نبود بلکه معتقد بود که تبعات و آثار این علوم است که باعث فساد می‌شود همانطور که شطرنج و شراب ممکن

است ابساط خاطری دهنده اما به دلیل تأثیری که بر روی ذهن می‌گذارند حرام بوده و بایستی از آنان دوری گزید. بعلاوه او نگران آن بود که سروکار داشتن با علوم طبیعی و ریاضیات به دلیل طبیعت تعقلى شان ممکن بود انسان را دچار این توهم نماید که در امر دین نیز بخواهد از همان روش استدلالی و منطق تعقلى استفاده نماید. روشی که کاربرد آن در امر دین درست در نمی‌آمد و انسان را به انحراف و مستاست ایمانی سوق می‌داد زیرا اساس دین از نظر غزالی بر روی ایمان و شهود بود و نه استدلال و منطق علمی. بگفته خودش لاکمیاب است کسی که در علم ریاضی مطالعه و تعمق کند و از دین منصرف نگردد ولگام تقوی را از سر بر نیاورد.^۱

او با خلق آثار معروف دیگری از جمله احیاء علوم دین، المتقى من الفلال سعی نمود مسلمین را بقول خودش از آن بیماری هرج و مرج فکری رهایی بخشیده و معرفت دینی زمانه‌اش را مورد یک بازنگری و خانه‌تکانی اساسی فرار دهد. مهم‌ترین هدف او در این بازنگری و بازسازی آن بود که راه رسیدن به دین را از طریق استدلال نظری و براهین عقلی و مباحث ملال آور فقهی و جدلی و در یک کلام فضای پرتب و نایی که امر شریعت بدان گرفتار آمده بود جدا ساخته و شریعت را در مسیر ایمان و اعتقاد ساده اما خالص و بی‌چون و چرا قرار دهد. مسیری که ابه ضرورت تجدید حلوم دینی آگاه بود و می‌خواست عاطفة دینی را، که به علت مجادلات کلامی از قلوب مسلمانان رخت بریسته بود، بار دیگر زنده سازد.^۲ نلاش او برای رسیدن به ایمان از طریق دل بجای هقل سبب شد که علیرغم پای‌بندی سفت و سختش به سنت نهایتاً سراز تصوف بدر آورد.

همانطور که خواجه نظام‌الملک سعی نموده بود تا اساس یک ساختار منسجم سیاسی را بی‌ریزد، امام محمد غزالی نیز در سایه نگرش سفت و سخت و سنت‌گرایش پایه یک شریعت منضبط را فراهم آورد. شریعتی که در آن نه فضای چندانی برای تعقل و خردگرایی بود و نه فلسفه و علوم طبیعی. تعقل سیاسی خواجه، انضباط عقیدتی غزالی و بالاخره پشتیبانی سخت حکام ترک‌نشاد از سنت‌گرایی، چهره فکری و اجتماعی ایران را از قرن پا زدهم به بعد بسرعت دگرگون نمود. فضای حاکم بر بغداد نیمه دوم قرن نهم به بعد سرانجام به ایران رسید، با

۱ - همانجا، ص ۱۴۹.

۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۵۹

درستتر گفته باشیم در ایران نیز به وجود آمد. با همه تبعات و پی آمدهای منفی و زیانبار آن. ماممکن است در این خصوص که آیا انگیزه و هدف غزالی از روی آوردن به سنت با متوكل، بعنوان مثال، یا دیگر حکام عباسی یکسان بود یا خیر بحث نمائیم. همچنین می‌توانیم همین مقایسه را بین غزالی و دیگر فقهاء و علماء سنت‌گرا به عمل آوریم و یا حتی در اختلاف بین اهداف و انگیزه‌های غزالی و خواجه نظام‌الملک به بررسی پردازیم. اما صرفنظر از آنکه آیا مشترکاتی بین آنها باشد یا خیر، واقعیت مسلم تر این است که نتیجه یکسان بود خاموشی تدریجی اما کامل و بلندمدت چراغ علم در ایران، و این خاموشی محدود به شرق امپراطوری نشد بلکه غرب آنرا نیز به تدریج فراگرفت:

«.... در جانب مغرب نیز مخالفت با علم ارابی (علوم طبیعی) کتب علمی کم و بیش داشت بود چنانکه غیر از کتب طب و حساب و لغت و فقه همه کتبی که در عهد خلیفة اموی اندلس ... در علم مختلف عظیی گرد آمده بود بفرمان منصورین این عامر در محضر خواصی علماء سوخت و در چاهها مدفون گشت. زیرا غیر از علوم دینی سایر معارف نزد عرام اندلس مذموم و هر که علوم فلسفی و حکمی اشغال داشت ستم بالحاد و کفر بود.»^۱

اما بدون تردید بیشترین و حادترین مخالفتها با علوم و فلسفه، در حوزه بغداد و شرق امپراطوری ظاهر گردید. از جمله مظاهر این روند وارد آوردن اتهام کفر و بی‌دینی به دانشمندان بود. بگفته صفا:

«در میان دانشمندان قرن چهارم و پنجم و ششم (دهم، یازدهم و دوازدهم میلادی) کمتر کسی را می‌توان یافت که از اتهام بکفر رزندقه و الحاد برکنار نبوده باشد و حتی برخی از علماء هم در اوخر عمر از اینکه چندی در این راه (مطالعه بر روی فلسفه و علوم اولی) سرگردان بودند نادم می‌شدند و استغفار می‌کردند.»^۲

دامنه اتهام کفر و بی‌دینی فقط محدود به امثال ابوعلی سینا و فارابی نبود. دانشمندان دیگری همچون ابویحان بیرونی نیز متهم به الحاد شدند و هم‌خیام برای ایات دینداریش به مکه رفت.^۳ حتی هیات، ستاره‌شناسی و تجوم نیز از لهیب این آتش در امان نماندند. رصدخانه و دانشگاه معروف سمرقند که بدست پادشاه علم دوست، الغ‌بیگ در قرن پانزدهم تأسیس شده بود و به گفته «تاریخ علم کمبریج» بزرگترین رصدخانه جهان در عصر خودش بود^۴، پس از مرگ الغ‌بیگ به سرعت رو به افول گذاشت و سرانجام در قرن شانزدهم بدست منعصبان مذهبی با

۱ - صفا، ص ۱۴۷.

۲ - همانجا، ص ۱۴۰.

۳ - ریان، ص ۲۹۶، ۲۹۹.

۴ - همانجا، ص ۳۰۳.

خاک یکسان شد.^۱ همچنین علم هندسه نیز مکروه و اشتغال به آن مایه گمراهی اعلام گردیده و مهندسین، احمق خوانده شدند.^۲

ادامه خاموشی چراغ علم تا اواسط قرن نوزدهم

دامنه علم سنتیزی با گذشت زمان نه تنها کاهش نیافت بلکه بگونه‌ای وسیع و عمیق و بمتابه یک تفکر و سیاست رسمی درآمد. بگونه‌ای که علوم و دانش‌های طبیعی نه تنها دیگر ارزشی نداشتند بلکه مسلمین از آشنایی و کسب آنها منع می‌شدند. اندیشمندان بعدی که در جهان اسلام درخشیدند نه تنها سعی در جلوگیری از «خاموشی چراغ علم» ننمودند بلکه بعضًا این روند را تسريع و تقویت نمودند. ابن خلدون، بعنوان مثال، محقق پرآوازه قرن چهاردهم نمونه کامل چنین دانشمندانی بود. او نه تنها لاجئندان روی خوشی به آموختن فلسفه و برخی دیگر از دانشها مانند نجوم نشان نداد (بلکه) می‌گوید که سزاست که این صناعت بر همه اهل اجتماع و شهرونشیان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به دین و دولتها می‌رسد.^۳ او همچنین به کسانی که مایلند به فلسفه نزدیک شوند هشدار می‌دهد که «پیش از آگاهی کامل و جامع از «علوم شرعی» و «تفسیر و فقه» به حکمت روی نیاورند.» علت آنهم روشن است زیرا برای ابن خلدون مرز بین «علم» و «گمراهی» بسیار نازک و شاید غیرقابل تفکیک باشد. ولذاست که می‌گوید «کسانی از متسبان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فلسفه را فراگرفته‌ند...» و «ابونصر فارابی و ابوهانی مینا را نمونه‌های برجسته‌ای از آن مردان گمراه بشمار می‌آورد.^۴ با چنین نظر پست و تردیدآمیزی که ابن خلدون به علوم و فلسفه دارد آنچه که می‌ماند این است که مسلمین را هشدار دهد که در این چاه سقوط ننمایند:

«از این علوم (فلسفی و عقلی) و دانشگان آن نیاهی خود به ملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم به سبب شیوه‌گیری به آنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خوبی را از دست داده‌اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتكب اینگونه امور می‌شوند. ... سزاست که از اندیشیدن و نوجه در آنها اعراض کنیم، چه اعراض از نگریستن در (علوم) طبیعی از قبیل این است که فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فروگذاره زیرا مسائل طبیعت نه در

همان.

۱ - صفا، ص ۱۴۵ - ۱۴۶.

۲ - نحائزی، تحسین رویاروییها، ص ۱۳۲ - ۱۳۱.

۳ - هادجا، ص ۱۲۲.

دین و نه در معاش به کارمان آید و از اینرو لازم است آنها را غروگذاریم.^۱

استقرار صفویه در قرون شانزدهم نیز چندان کمکی به بیهود این وضع ننمود. این انتظار که به دلیل تکیه مذهب شیعه بر روی اجتهاد با تشکیل حکومتی شیعی در ایران لاجرم گرایش گستردگاهی نسبت به روش‌های تعلقی و خردگرایی می‌باشد. پدید آید نه تنها جامه عمل نپوشید بلکه بگفته مرحوم حائری سبزی سخت میان عقل‌گرایان و طرفداران دانش از پکو و مخالفین آنان از سریع دیگر به وجود آمد. واز آن رهگذر سنت فرزالی و وابستگان به راه او در چارچوب ویژگیهای یک جامعه شیعه زنده شد و در این کارزار فکری و هقدیدتی البته پیروزی از آن کسانی بود که با آموختن دانش‌های مبتنی بر خرد و استدلال سرستیز داشتند. آن‌ها به عبارت دیگر، اگرچه ظرف عوض شد (در قالب تشکیل تughstین حکومت فراگیر شیعه) اما محتوی به همان صورت باقی ماند. اگرچه یکی پس از دیگری علماء صفوی به تست تاختند اما تعارض شدید با اهل سنت به معنای این نبود که آنان متقابلاً بسمت فلسفه و خردگرایی متمایل شوند. بر عکس، بسیاری از علماء پرجسته عهد صفوی همچون ملامحسن فیض کاشانی یا علامه محمدباقر مجلسی با «عقل» در نهایت احتیاط - اگر نگوئیم اکراه - برخورد می‌کردند.^۲

«مجلس به «بطلان» آنچه وی «طریقه حکماء» می‌خواندۀ باور داشت و می‌گفت که «حق تعالی اگر مردم را در عقول خود مستقل می‌دانست انبیاء و رسول‌علیهم السلام را برای ایشان نمی‌فرستاد [که] اعمه را حواله به عقول ایشان می‌نمود.»

بی‌اعتباری تعقل از دید مجلسی تا بدان حد بود که در کارزار میان اصولیه و اخباریه حاضر نبود اصولیه را که متکی بر اجتهاد بود، درست پذیرد و می‌گفت

۱ - پنهان از حائری، تughstین رویاروییها، ص ۱۳۲.

۲ - همانجا، ص ۱۷۶.

۳ - حتی شاهد ہتوان گفت که مشابه نسبه‌ندی اصلی که جهان تستین را به دو جناح «اصحاب الرأی» و «اصحاب الحديث» تقسیم کرده بود، در تشییع نیز تکرار گردید. در جریان نگری عده‌شیعه که از آنها نعت ہتوان «اصریله» و «اخباریه» نام برده می‌شود به ترتیب معادل «اصحاب الرأی» و «اصحاب الحديث» هستند. «اصولیه‌ها» همچون «اصحاب الرأی» اهل سنت معتقد بودند که باستفاده اصول و موائز اصلی تشییع، علماء می‌ترانند استیباط و اجتهاد نموده و رأی جدیدی صادر نکنند. در حالی که در هقطه مقابل آنها علماء اخباری، همچون «اصحاب الحديث»، بالاستیباط و اجتهاد مخالفت کرده و معتقدند که شبستان در عصر غیبت امام معصرم (ع) فقط می‌توانند به اخبار راجح‌آحادیث مطمئنه از حضرت رسول (ص) و آنمه اطهار (ع) انتکاء نمایند. به همارت دیگر، ترق عده‌ای که بین علماء «اخباریه» شیعه و «اصحاب الحديث» می‌گذره درین لست که «اخباریون» علاوه بر احادیث متفوّل از حضرت رسول الله (ص)، احادیث املان معصرم شبهه (ع) را نیز معتبر می‌دانند و الا در اساس بحث‌دانند که مخالفت با اجتهاد می‌باشد تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند.

۴ - همانجا، ص ۱۷۹.

سلک فقیر در این باب بین بین و وسط است.^۱

به سخن دیگر، در ایران شیعه قرن شانزدهم همانقدر عناد با علوم طبیعی و بی‌زاری از فلسفه و فلاسفه وجود داشت که در ایران سنی قرن دوازدهم با این تفاوت که در عهد سلجوقیان ایرانیان با رشته‌های مختلف علوم هنوز آشنا بودند و چراغ علم اگرچه در معرض تندبادهای سهمگین فرار گرفته بود اما هنوز خاموش نشده بود. در حالیکه زمانیکه صفویان به قدرت رسیدند این خاموشی عملأً دیگر به وقوع پیوسته بود.

گمان نمی‌رود برای ایران بعد از عصر صفوی دیگر نیاز به کنکاش چندانی باقی مانده باشد. در طول دو قرن فرمانروایی صفویان اگرچه روند افول بی‌کم و کاست ادامه یافته و ابعاد آن گستردگر نیز گردید اما لاقل در زمینه‌های اقتصادی و تا حدودی اجتماعی حکام صفوی موفق شدند به پیشرفت‌هایی نائل آیند. اما حتی این دستاوردها نیز در عصر بعد از صفوی به سرعت رو به زوال گذاشت. هجوم قبایل افغان، ظهر نادرشاه بهمراه سالها جنگ و کشورگشایی، کشمکش‌های پایان‌نپذیر میان جانشینان نادر و مدعیان تاج و تخت بعد ازاو، به قدرت رسیدن قبایل جنوب کشور در قالب حکومت زندیه و بالاخره دو دهه لشکرکشی و جنگ‌های بسی امان همراه قتل عام و ویرانی مقارن با به قدرت رسیدن قاجارها عملأً رمق چندانی از ایران عصر صفوی برجای نگذارده بود. بنابراین در عصر قاجارها «خاموشی چراغ علم» بگونه‌ای ژرفتر ادامه یافت ضمن آنکه آن مرکزیت و رونق نسبی اقتصادی و اجتماعی حصر صفوی هم دیگر در میان نبود.

هشداری که علماء عصر صفوی به مسلمانان در قبال دوری گزیدن از دانش‌های استوار بر پایه خرد و استدلال می‌دادند از سوی علماء عصر قاجار نیز تکرار گردید.^۲ میرزا ابوالقاسم قمی رئیس حوزه علمیه قم (۱۲۲۷ / ۱۸۱۲)، بعنوان مثال، بجز فقه و اصول اجازه نمی‌داد طلاب با علوم دیگری آشنا شوند. بعلاوه «رساله‌ای بر ضد صوفیان و فیلسوفان نوشته و «انکار کفر» صوفیان را در مرتبه «انکار کفر ابلیس» دانست و درباره فیلسوفانی مانند ملاصدرا که به وجودت وجود باور داشتند آورد که «کفر و زندقه» آنها ظاهر است.^۳ امانه ضدیت میرزا قمی و نه اساساً ضدیت

۱ - همانجا.

۲ - حائری، تخصیص روباروییها، ص ۵۶۳.

۳ - همانجا، ص ۳۶۴.

کلی که نسبت به علوم طبیعی و فلسفه در عصر قاجار وجود داشت، برای ما چندان بیگانه نیست. پدیده‌ای است که اکنون می‌دانیم از قرن نهم آغاز گردید و آنچه که ما پس از سپری شدن بک هزار سال، در قرن نوزدهم شاهدش هستیم صرفاً ادامه همان روند است. به سخن دیگر، خواری علم در ایران شیوه عصر قاجار در قرن نوزدهم، پادآور خواری علوم در ایران سنی عصر سلجوقیان قرن یازدهم می‌باشد. همچنین آموزشی که در مدرسه فیضیه میرزا قمی شیوه شاهدش هستیم تفاوت بنیادی چندانی با آموزش مدرسه نظامی بغداد خواجہ نظام‌الملک سنی ندارد. هر دو در یک کلام خلاصه می‌شوند در فقه و اصول، یکی متحصرآ در فقه و اصول سنی، دیگری در فقه و اصول شیعی. و هر دو نسبت به فلسفه، تاریخ، علوم، آثار و احوال ملل دیگر، آشنایی با افکار و اندیشه‌های متفاوت، آگاهی از نمدهای دیگر و ... به یک اندازه غریبه و ناآشنا.

* * *

گمان تمیز و انسان نیاز به قوهٔ تصور فوق العاده‌ای داشته باشد تا بتواند حدس بزند که خاموشی چراغ علم در یک جامعه چه بیامدهایی را بیار می‌آورد. از جمله این تبعات و شاید یکی از زبانبارترین آنها را می‌توان بی خبری و عدم آگاهی از ملل دیگر و جهان پیرامون اسلام دانست. در حالیکه مسلمین در قرون اولیه گسترش اسلام برخوردي فعال و پویا با ملل دیگر و با فرهنگ و تمدنهاي دیگر داشتند در مقطع بعدی که جریان افول شروع شد، مسلمین آن پویائی نخستین خود را از دست داده و به تدریج سر در لایک خود فروبرده و به تغییر امر و زده در موضوعی ایزوله شده و انفعالی قرار گرفتند. این بی خبری از دنیای بیرون از جهان اسلام را می‌توان به اشکال مختلف ملاحظه نمود. در حالیکه در عصر طلایی صدھا کتاب و رساله از منابع مختلف به عربی ترجمه گردید، در تمامی قرون وسطی تنها یک کتاب از زبان اروپایی به عربی برگردانده شد که آنهم نه درباره علوم بلکه پیرامون تاریخ امپراطوری روم بود.^۱ نمونه دیگر از این بی اطلاعی را می‌توان در قدان آشنایی با زبانهاي دیگر دید. اين بی اطلاعی از اقوام و ملل دیگر شاید تا مقاطعی از تاریخ در عین حال که عیب بود اما به هر حال بتوان آنرا بگونه‌ای توجیه نمود، اما از قرون پانزدهم و شانزدهم به بعد بالاخص از زمان صفویه که میان ایرانیان و اروپاییان به

گونه‌ای جدی ارتباط برقرار گردید و تماسهای دیپلماتیک، تجاری، نظامی و فرهنگی هر روز افزایش بیشتری می‌یافتد دیگر به هیچ روی قابل توجیه نبود: «دولتمردان و سیاستگزاران روزگار صفوی دلایل فراوان برای برقراری پیوند با اروپائیان داشتند و بر همین پایه، رفت و آمد های فراوانی میان ایران و کشورهای اروپایی بوفراز بود. در چنین ویژگیهای خود بخود نیازی آشکار به آشنایی و شناخت ملتهای اروپایی بوده و مهمترین و مؤثرترین رسالت این آشنایی آموختن زبانهای مردم کشورهایی بود که در حوزه پیوند های سیاسی، بازرگانی و نظامی ایران فرار داشتند. با اینهمه، بسیار جای شگفتی است که ما هنوز با نام مرد یا زنی مسلمان ایرانی که در آن روزگار یکی از زبانهای اروپایی را بداند و در ایران زیست کند آشنا نشده‌ایم.

این نیاز به شیرهای آشکار احساس می‌شده ولی گامی از سوی شهروندان مسلمان ایران در راه برآوردن آن نیاز برداشته نمی‌شده است... میهمانان رسمی، سفیران و نمایندگان سیاسی کشورهای یگانه و جهانگردان که به ایران می‌آمدند ناجار بودند که زبان فارسی با ترکی را خود بدانند نا با شاء، درباریان و دیگر مردم به گفتن و کنکاش بهردازند.»

این ضعف حتی در مورد کسانی که به عنوان نمایندگی ایران به کشورهای خارج سفر می‌کردند نیز به چشم می‌خورد. در سال ۱۶۲۵ هیأتی رسمی از ایران عازم هلند می‌شد تا در خصوص مناسبات بازرگانی و دیپلماسی میان دو کشور مذاکره به عمل آورد. اما جالب اینجاست که هیچ یک از اعضاء این هیأت نه زبان هلندی می‌دانستند و نه آشنایی با هیچ زبان دیگر اروپایی داشتند.^۳ حتی در اوآخر قرن هفدهم که رابطه با اروپا گسترش بیشتری یافته بود نیز در این وضعیت چندان تغییری به وجود نیامده بود. ترجمة نامه رسمی یک دیپلمات اروپایی در سال ۱۶۸۲ بدلیل عدم آشنایی ایرانیان به زبانهای خارجی ۵ ماه بطول می‌انجامید.^۴ پر واضح است که در چنین وضعیتی این خارجی‌ها بودند که زبان فارسی را باد می‌گرفتند. بعلاوه اقلیتی‌ای دینی ایرانی (مسیحیان و یهودیها) نیز بعنوان مترجمین اروپائیان عمل می‌کردند. کم نبودند اعضاء سفارتخانه‌های کشورهای اروپایی در ایران که زحمت فراگرفتن زبان فارسی را بخود داده بودند و با دانستن فارسی بالطبع قادر بودند مصالح و منافع کشور متبع خوش را بنحو مطلوبتری تأمین نمایند.^۵ نمونه دیگر رویگردانی از علوم می‌تواند در صنعت ساعت‌سازی باشد. علیرغم

۱ - تأکید از ماست.

۲ - حائزی، نخستین رویاروییها، ص ۱۵۷ - ۱۵۶.

۳ - همانجا، ص ۱۵۷.

۴ - همانجا، ص ۱۵۸.

۵ - که البته ما امریزه این را بهای رویجیه استعماری اروپائیان می‌نویسیم خمن آنکه سخن هم از بی‌دانش خود بسیان نمی‌باشیم.

آنکه مسلمین نیاز به دانستن دقیق اوقات برای برآوردن برخی از عبادات خود داشتند و در زمینه اندازه‌گیری زمان در عصر طلایی، مطالعات و بررسی‌های زیادی

صورت گرفته بود مع ذالک این رشته از دانش نیز به خواری گراید:

«شاردن جهانگرد فرانسوی چند دهه پس از آنکه شاه صفی «یک نفر وقت و ساعت ساز» از انگلستان خواسته بود چنین نوشت: «صنعت ساعت سازی هنوز برای ایرانیان مجهول میباشد؛ هنگامی که من در کشور شان اقامتم داشتم فقط سه یا چهار ساعت ساعت ساز وجود داشتند که آنها هم از اروپا آمد» بودند^۱. وی در جای دیگر می‌گزیند که «حتی یک نفر از مردم خود سلطنت پیدا نمی‌شود که بتواند ساعتی را خوب میزان کند و اصلاح نماید»^۲

بی‌اطلاعی از صنعت ساعت سازی و یا عدم آشنایی با اقوام و ملل دیگر و ندانستن زبان آنها تنها دو نمونه از تبعات روی بر تأثیر از علم با «خاموش شدن چراغ علم» هستند. بر تاریخ لوئیس^۳ موارد زیادی را ذکر می‌کند که مسلمین در طی قرون وسطی حتی علاقه‌ای به دانش‌هایی که نفع مستقیمی برای آنها داشت نیز نشان ندادند. حتی تا سال ۱۷۷۰ حکام امپراطوری عثمانی نمی‌دانستند که بین شمال و جنوب اروپا راه آبی وجود دارد. بنابراین وقتی نیروی دریایی روسها ناگهان در مدیترانه به آنان حمله ور شدند، دولت عثمانی به گمان اینکه ناوگان روسها با تبانی و نیزی‌ها و از آبراهه آنها استفاده کرده‌اند بشدت به ایتالیایی‌ها اعتراض کردند. بعبارت دیگر، علیرغم آنکه در مقطعی ترکان عثمانی تا دروازه‌های وین نیز پیش آمده بودند اما آنقدر در علوم و دانش‌های جدید از جمله دانش چهارگان عقب بودند که حتی در اوآخر قرن هیجدهم نیز هنوز در نیافرته بودند که بین بالتبک و مدیترانه راه آبی وجود داشت که می‌توانست مورد استفاده نیروی دریایی قرار گیرد.^۴ اما ترکان عثمانی هنوز در مقایسه با ایرانیان از آنها جلوتر بودند. زیرا اگر آنان در آستانه قرن نوزدهم هنوز نمی‌دانستند که چهارگان اروپا چگونه است، پادشاه ایران در نیمه اول قرن نوزدهم گمان می‌کرد با کندن زمین می‌توان به بنگه دنیا رسید. فتحعلیشاه قاجار پادشاه ممالک محروم ایران در جریان شرق‌بیابان قنسول پرستانیا مشتاقانه از وی می‌پرسد که «چند ذرع بایستی زمین را حفر کنند تا به بنگه دنیا (آمریکا) برسند؟» و وقتی قنسول انگلیس متوجه این پاسخ می‌دهد که راه رسیدن به بنگه دنیا از طریق کنند زمین نیست، اعلیحضرت با تغییر اظهار می‌دارند که «نماینده انگلیس اطلاعی

۱ - تأکید از ماست.

۲ - حائزی، نخستین روبار ویها، ص ۱۷۹.

۳ - Lewis, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, (U. K., 1982), quoted by Watt, P. 14.

۴ - Watt, P. 14.

ندارد زیرا قنسول عثمانی شخصاً باشان گفتند که با کندن زمین می‌توان به پنگه دنیا رسید^۱.

باید است که حکومت چنین حکام و سلاطینی چه نوع جامعه‌ای را به وجود می‌آورد. اما مشکل اینجاست که ما همواره و بر حسب تلقی ظاهری خود، این بی‌خبری را فقط به حکام و دولتمردان ایرانی نسبت داده‌ایم (بالاخص در عصر قاجار)، در حالیکه همانطور که دیدیم کل جامعه آنهم نه در عصر قاجار بلکه از صدها سال قبل تراز آن گرفتار این ضایعه شده بود. اما بی‌خبری حکام صرفاً یکی از دهها بی‌آمد زبانبار «خاموشی چراغ علم» بود. ناتوانی از بکارگیری علوم و فنون جدید به منظور توسعه و ترقی جامعه و عدم استفاده از منابع طبیعی و بهره‌گیری از نیروی انسانی جنبه‌های دیگر خاموشی چراغ علم بود. بی‌دانشی ما بالاخص از قرون هیجدهم و نوزدهم که تماس ما با اروپائیان بیشتر شد، باعث گردید تا بهاء سنگینی برای عدم آگاهیمان پردازیم. در یک کلام، خاموشی چراغ علم در ایران از جمله عوامل اصلی عقب‌ماندگی ما به شمار می‌رود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خاموشی چراغ علم از جمله مسائلی است که ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با پدیده عقب‌ماندگی پیدا می‌کند. نیاز به توضیح چندانی نیست که اگر رشد علمی و فعالیتهای فکری در جامعه‌ای متوقف شده یا حتی کند شوند آن جامعه دچار رکود اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شده و به ورطة عقب‌ماندگی می‌افتد. در ایران نیز چنین شد و با خاموشی چراغ علم عقب‌ماندگی از راه رسید. حتی اگر تردید نموده و نخواسته باشیم چنین حکم قطعی صادر کنیم، حداقلش این است که پشت نمودن به علوم یکی از عوامل بنیادی عقب‌ماندگی در ایران شد. اما سوال مهم‌تر این است که این خاموشی یا پشت تمودن به فعالیتهای علمی و روش‌های خردگرایانه چگونه به وجود آمد. آنچه که به این سؤال اهمیت بیشتری بخشیده و به تعبیری آن را پیچیده‌تر می‌کند این واقعیت است که از قضا این رویگردنی در جامعه‌ای اتفاق افتاد که خود از پیش‌کسوتان علوم و معارف بود.

علیرغم قدمت موضوع باستی اذعان داشت که این سؤال هنوز مورد کنکاش و

بررسی چندانی قرار نگرفته است. برخی از پاسخهایی که بدین سوال داده شده بغايت سطحی هستند و بنظر نمی‌رسد اساساً صورت مسئله را چندان درک کرده باشند. برخی هجوم مغولها را به میان می‌کشند و برخی نیز به سراغ نظریه‌پردازی‌های پیچیده‌تر می‌روند و بالاخره گروهی نیز مشکل را در اسلام می‌بینند. در مجموع این پاسخها چندان قابل قبول نیستند کو اگر مورد بررسی موشکافانه و دقیقی قرار بگیرند جملگی با ابهامات اساسی رویرو می‌شوند.

تحلیلی که در این فصل ارائه گردید سعی نمود تا قبل از هر چیز توصیف صحیحی از صورت مسئله بنماید سپس در پاسخ چرایی «خاموشی چراغ علم» موضوع را از سه زاویه مورد بررسی قرار دهد: چگونگی ظهور عصر طلایی یا رونق علمی اسلام؛ ورود قبایل آسیای میانه به ایران و جامعه اسلامی در کل و تأثیرات بلندمدت این تحول؛ و بالاخره تغییر و تحولات فکری و معرفتی مسلمین.

میدانیم که در میان اعراب زمان جاهلیت از علوم خبر و اثری نبود. اما در جریان گسترش اسلام در زمان خلفاء راشدین و بنی امية، برخی از مناطقی که به دست مسلمین افتاد به لحاظ علمی بسیار غنی و پیشرفته بودند (بخشهايی از ایران و امپراطوری بیزانس به اضافه اسکندریه و قاهره). اعراب در یک الی یک قرن و نیم اولیه ظهور اسلام چندان به سراغ علوم نرفتند. جنگهای اولیه و سعی در تحکیم قدرت، مجال چندانی برای فعالیتهای اجتماعی باقی نگذاشت. ضمن آنکه برخی نیز غافل بودن اعراب از علوم یا حتی ضدیت آنان را علت عدم شکوفایی علوم در زمان بنی امية می‌دانند. به هر حال آنچه مسلم است در مدت قریب به یک قرن حکومت بنی امية مسلمین به لحاظ علمی، چندان حرکت قابل توجه‌ای انجام ندادند.

اما با به قدرت رسیدن بنی عباس از اواسط قرن هشتم (دوم هجری) اوضاع یکباره تغییر نمود. ثبات سیاسی و رونق اقتصادی که به تدریج با به قدرت رسیدن بنی عباس به وجود آمد باعث گردید تا به لحاظ اجتماعی مرکز امپراطوری اسلام تا حدودی دگرگون شود.

خلفاء اولیه بنی عباس علاقه و تمايل زیادی به دانشمندان و فعالیتهای علمی نشان دادند. پایتحت دارالاسلام به تدریج مرکز تجمع علماء و دانشمندان مختلف از گوشه و کنار جهان متمند آن روز شد. کم نبودند در میان آنان دانشمندان

غیر مسلمان که به دلیل ضدیت کلپسا با علوم، موطن خود را در امپراطوری بیزانس یا مناطق مسیحی نشین دیگر ترک گفته و به قلمرو اسلام مهاجرت نموده بودند. جدای از حمایت حکومت، آنچه که در پیداپیش رونق علمی نقش پسزایی داشت عبارت بود از موقفيت زبان عربی.

جدای از آنکه کلام خدا به زبان عربی بر مسلمین نازل گردیده بود، عربی همچنین زبان رسمی حکومت و زبان الیگارشی حاکم نیز بود. در نتیجه، عربی به صورت عامل پیوند و ارتباطات در میان نخبگان امپراطوری جدید درآمد. زبان مادری یا بومی دانشمندان و علماء غیر عرب، چه بود، جملگی به زبان عربی سلط داشتند و به آن زبان می‌نوشتند و مطالعه می‌کردند. با تشویق، ترغیب و پشتیبانی جدی حکومت، صدها کتاب و رساله پیرامون علوم، فلسفه، منطق، الهیات و تاریخ از یونانی، عبری، کلدانی، آشوری، فارسی، سانسکریت و چینی به عربی ترجمه گردید. به تعبیری می‌توان گفت که مسلمین بر عصارة دانش و تمدن‌های دیگر دست یافتند. این تحول به همراه درجه‌ای از ثبات سیاسی، امنیت اجتماعی و رونق اقتصادی و مهم‌تر از همه حمایت جدی حکومت از دانشمندان و فعالیتهای علمی آنان دست به دست یکدیگر داده و به تدریج عصر طلایی رونق علمی را در اسلام پدید آوردند. عصری که در آن مسلمین بیش از دو قرن پرچمدار علوم در دنیا شدند.

تحول دیگری که قبل از پیداپیش عصر طلایی شروع به شکل‌گیری نموده بود مباحث نظری، متافیزیکی و به تعبیر امروزه مسائل عقیدتی و جهان‌بینی بود. بخشی از این مباحث نشأت گرفته از مشکلات و مسائل روزمره و اجرایی و سعی در کارگشایی آنها بود و بخش دیگر ناشی از مسائل و مباحث عقیدتی. از آنجاکه بخشی از ناکید اسلام بر روی زندگی این دنیا بیان آورندگان می‌باشد، بنابراین بسیاری از مسائل اجرایی و روزمره مسلمین می‌باشند طبق چارچوبه شرع‌الجام گیرد. متولی این امر حضرت ختمی مررت (صل) می‌بودند که در زمان حیاتشان در رأس جامعه مسلمین قرار داشتند. پس از معظم‌له، خلفاء راشدین که از دید مسلمین (به استثناء شیعیان) جانشینان ایشان شناخته می‌شدند کم و بیش از بخشی از آن مشروعیت برخوردار بودند. اما در گیریهای سیاسی، روابطهای شخصی، رقابت بین خانواده‌های سرشناس، رقابت بین طوایف و قبائل مختلف عرب، رقابت بین

مهاجرین و انصار، بین مکیان و مدنی‌ها، بعلاوه مشکلات و معضلات اجرایی که در یک جامعه جوان و تازه شکل گرفته به وجود می‌آید و بالاخره انواع و اقسام مخالفتها و توقعات و انتظارات از حکومت که باعث به وجود آمدن نارضایتی‌های مختلفی از نهاد خلافت می‌شود همگی دست به دست یکدیگر دادند و به تدریج آن قداست و مشروعيت مطلقی که مسلمین نسبت به حکومت رسول الله (ص) داشتند کم‌رنگ‌تر گردید. اولین مخالفتها علی‌الله السلام مخالفتها با حکومت در زمان عثمان به وجود آمده در زمان حضرت علی‌الله السلام مخالفتها با حکومت بیشتر گردید که منجر به نبودهایی مابین مسلمین شد. در طی قریب به یک قرن حکومت بنی امية، نارضایتی از حکومت عملاً دیگر نهادینه شده بود. افزایش این نارضایتی به معنای آن بود که حکومت بخشی از قداست و مشروعيت خود را از دست داده بود. نارضایتی و فقدان مشروعيت سرانجام دست به دست یکدیگر داده و آنقدر که مخالفین بنی امية را سنگین تر نمودند تا به دنبال یک دوره جنگهای داخلی بنی امية از حکومت به زیرکشانده شدند.

تحولاتی که پیرامون حکومت به وجود آمد و از جمله سنت شدن موقعیت اجتماعی‌ش باعث گردید تا جامعه اسلامی برای رتق و فتح امور شرعیش به تدریج نهاد دیگری را به وجود آورد تا خلائی را که از این ناحیه به وجود آمده بود پر نماید. این نهاد جدید علماء و فقهاء بودند.

منابع این نهاد جدید برای تدوین، تنظیم و کارگشایی امور حقیقی و شرعاً مسلمین عبارت بودند از قرآن، سنت و احادیث منقول از حضرت رسول الله (ص)، به کمک این منابع، فقهاء می‌باشند مسائل حقوقی، جزاًی و اجرایی را که جامعه رو به گسترش مسلمین با آنها مواجه می‌شدند حل و فصل نمایند. از آنجاکه بعضی از این مسائل در چارچوب منابع فوق مستحبماً و یا به وضوح قابل حل و فصل نبودند لذا به تدریج مسئله «رأی شخصی» فقهاء پیش آمد و به کمک این «رأی» بود که بسیاری از مسائل جدید حل و فصل شدند. این روند اگرچه برخی از مشکلات حقوقی، فقهی، قضایی و اجرایی را تا حدودی حل و فصل می‌نمود، اما واضح است که چون پای «رأی» و «استباط شخصی» به میان آمده بود اولاً رأی یک فقیه در مورد یک مسئله شخصی ممکن بود با رأی فقیه دیگری متفاوت باشد. ثانیاً - که به تعبیری مهم تر هم بود - تعمیم و گسترش استباط و اجتہاد در عمل و غیر

مستقیم از اهمیت سنت و حدیث می‌کاست. بنابراین و به تدریج برخی از علماء بالاخص در حوزهٔ مکه و مدینه که بیشتر متأثر از صحابه و نزدیکان رسول الله (ص) می‌بودند احساس ناخشنودی و نارضایتی از گسترش رأی و اجتهاد نموده و بیشتر جانب سنت و حدیث را گرفتند. نتیجهٔ تاریخی این تحول پیدایش دو گرایش متفاوت در نگرش فقهاء بود. یک گرایش بیشتر متمایل به رأی، اجتهاد و استنباط فردی فقهی بود، در حالیکه نگرش دوم بیشتر پایبند به احادیث و سنت رسول الله (ص) و در مرتبهٔ بعدی به احادیث منقول از صحابه.

آنچه که این تقسیم‌بندی را پررنگ‌تر و عمیق‌تر نمود ورود مباحث متافیزیکی و فلسفی در میان علماء و فقهاء بود. مباحثی پیرامون ذات خدا، جبر و اختبار، قیامت، معاد، قابل رویت بودن یا نبودن خداوند در قیامت، تعریف عدل، مخلوق بودن یا نبودن قرآن، تکلیف مسلمین در مقابل حکومت، وضعیت مسلمان‌گناهکار و ... باعث شدند تا صفت‌بندی میان اندیشمندان مسلمان عمیق‌تر شود. جهت کلی برداشت علماء سنت‌گرا و موضع‌گیری‌شان در قبال مباحث فوق بیشتر تمایل به پذیرش نص صریح قرآن و پیروی مطلق از احادیث و روایات، تسلیم به تقدیر و مسلوب‌الاختیار بودن انسان داشت. در مقابل، علماء خردگرا بیشتر گرایش به تعقل، تفسیر، تأویل و آزادی عمل انسان داشتند. تا قبیل از به قدرت رسیدن بنی عباس شاید بتوان گفت که موازنۀ قدرت بیشتر به نفع سنت‌گرایان بود. اما با شروع عصر طلایی این توازن به نفع جریان خردگرا تغییر یافت. طبیعت علم‌گرای جریان حاکم بر مرکز دارالاسلام با تحلله‌های فکری عقل‌گرا بیشتر دمساز بود تا سنت‌گرا. بنابراین پایی جریانات عقل‌گرا همچون معتزله به حکومت بازگردید و پشتیبانی حکومت از آنان باعث تفوق و پیشی‌گرفتنشان از رقباء دیگر شد.

اما این به هیچ روی به معنای آن نبود که سنت‌گرایان از میان رفته یا تسليم حاکمیت شوند. بر عکس، آنان منتظر فرصت بودند تا «ضدحمله» خود را شروع کنند. فرصتی که از نیمة دوم قرن نهم و پس از به قدرت رسیدن متوكل پیش آمد. بر عکس خلفاء قبلی، متوكل به شدت جانب سنت‌گرایان را گرفت و با هرگونه بحث و جدل مخالفت ورزیده و آنرا منوع نمود. از قرن دهم فشار حکومت به فلاسفه هم رسید و به تدریج عرصه بر داشتماندان و فعالیتهای آنان نیز تنگ شد.

اگرچه حکومت نقش بزرایی در پیش افتادن طبق سنت‌گرایان به زیان طیف

خردگرا داشت. و همچنین نقش بسزایی در رو به تعطیل رفتن فعالیتهای علمی و تحت فشار قرار گرفتن دانشمندان بر عهده داشت، اما واقعیت این است که طبیعت یا ویژگیهای علمی که در عصر طلایی در بغداد شکل گرفت به گونه‌ای بود که از پاره‌ای جهات آنرا آسیب‌پذیر ساخته بود.

تحت آنکه علمی را که در عصر طلایی به وجود آمده بود می‌توان به تعبیری «عارینی» نامید. به آین معنا که علمی نبود که در بغداد و در طی قرون و اعصار طولانی و به تدریج تحول و تکامل یافته بوده باشد بلکه علمی بود که از مناطق مختلفی که جزء جهان اسلام شده بودند گرفته شده و در بغداد گرد هم آمده بود و یا اینکه از مناطقی که حتی جزء امپراتوری اسلام نبودند به بغداد راه یافته بود. بنابراین قوام چندانی نداشت و ممکن بود همانطور که در بغداد گرد هم آمده بود (توسط حکومت)، همانطور هم مضرق شود. ویژگی دیگر این علم باز می‌گشت به نقش ترجمه در آن. بخش عمده‌ای از شالوده علمی که در بغداد پایه گذاری شده بود برگرفته (ترجمه شده) از آثار علمی تمدنهای دیگر بود. مشکل دانش و معرفتی که بر اساس ترجمه باشد این است که اولاً ممکن است درست فهمیده نشود، ثانیاً مبهمات، اشکالات و نارسانی‌های آن کمتر می‌تواند توسط استفاده کنندگانش شناسایی شده و اصلاح گردد (که نتیجه آن پیشرفت و تکامل آن حوزه یا شاخه از دانش می‌باشد). و بالاخره، علم مبتنی بر ترجمه، عالمان و پیروانی مقلد بار می‌آورد به نحوی که آنچه را که ترجمه کرده‌اند غالباً به گونه‌ای مطلق و بدون تقاضی می‌پذیرند. ویژگی سوم علم در عصر طلایی وابستگی آن به حکومت بود. فی الواقع تکبه‌گاه اصلی فضای علمی حاکم بر بغداد بر روی شانه حکومت قرار داشت، میزان این وابستگی به گونه‌ای بود که اگر این تکبه‌گاه (به مر دلیل) از میان می‌رفت، فعالیتهای علمی کمتر این شانس را داشت که بتواند بر روی پای خود باشستاد. و بالاخره این ویژگی که بخشی از فلسفه، منطق و الهیات عصر طلایی نه تنها مورد پذیرش علماء سنت گرانبود بلکه آنان به شدت مخالفشان بودند و سرانجام زمانی که فرصت یافتند به قلع و قمع و تعطیل آن پرداختند.

علیرغم فضای رکودی که در بغداد حاکم گردید، در ایران فعالیتهای علمی ادامه یافت. خاندانهای مختلفی که در ایران بودند کمتر سیاست بغداد را طابق النعل بالتعلیل به اجراء گذارند. تا اینکه سرانجام پس از هجوم قبائل آسیای مرکزی در قرن

یازدهم، در ایران نیز فضای بغداد حاکم گردید. رؤسای قبائل که حالا دیگر حکام و سلاطین ایران شده بودند اسلام آورده و نسبت به دین رسمی که در بغداد حاکم بود انقباد و سرسپردگی کاملی نشان می‌دادند. در نتیجه نگرش حاکمیت بغداد در ایران نیز رایج گردید و صاحبان قدرت سعی نمودند تا هر اندیشه و جریان دیگری را که مغایر با خط حکومت بود قلع و قمع نمایند. اگر در ابتداء، سرسپردگی حکام ترک به بغداد به واسطه جلب حمایت خلیفه و کسب مشروعيت از رأس حکومت می‌بود، از نیمه دوم قرن یازدهم و با به قدرت رسیدن قبائل در قالب سلسله سلجوقیان، سیاست «همسازی» و «یکسویه‌نگری» با ائمه‌الخلافه به صورت وکن اصلی حکومت ایران درآمد. خواجه نظام‌الملک، مفرخ مظکر و آرشیتکت نظام سلجوقیان، سیاست یکدست نمودن و متمرکز ساختن قلمرو وسیع ترکمنها را با کارائی و ندبیرکم نظیری به اجراء درآورد. سرزمینهای پهناوری را که قبائل ترکمن از موارد النهر تا دریای سیاه به ضرب شمشیر گرد هم آورده بودند او توانست با تدبیر اداره نماید. وسعت امپراطوری سلجوقیان، به اضافه فقدان تجربه و دانش اجتماعی و سیاسی حکام جدید از یکسو، هرج و مرجهای سیاسی و اجتماعی ناشی از جایچه‌جایی قدرت به همراه منازعات عدیده فرقه‌ای و عقیدتی از سویی دیگر، خواجه را به این نتیجه گیری رسانیده بود که تنها راه اداره چنین مجموعه‌گسترده و متفرقی ایجاد یک نظام متمرکز و نیرومند می‌بود. نظامی که در آن همه چیز ممی‌باشتی بزر چنین حکومت قرار می‌گرفت و هیچ فکر و اندیشه دیگری بجز آنچه که از ناحیه حکومت تأثید و تبلیغ می‌شد اجازه حضور نداشت. به منظور تربیت «کادر» یا کارگزاران چنین نظامی، خواجه «مدارس نظامیه» را ایجاد نمود که وظیفه آن تربیت فقهایی سنت‌گرا و متعصب بود که بتوانند سیاست «یکسو نگری» و منسجم حکومت را به اجراء گذارند. اینکه آیا انگیزه خواجه نظام‌الملک در ایجاد یک نظام سفت و سخت و متمرکز که در آن فضایی برای هیچ‌گونه تفکر و عقیده دیگری وجود نداشت با انگیزه متوكل و دیگر حکام و علماء سنت‌گرای بغداد یا مکه و مدینه یکسان بود قابل بحث است. اما در اینکه نتیجه اعمال این سیاست یکی بود کمتر می‌توان تردیدی داشت. در ایران نیز همان محیط خشک و تعصّب‌آلودی که حاکمیت بغداد سعی نموده بود از نیمه دوم قرن نهم به وجود آورد با تمامی تبعات زیانبار آن از قرون یازدهم به تدریج حاکم گشت.

البته بایستی توجه داشت که حکومت فی الواقع خلق کننده جریانات فکری سنت‌گرانبود بلکه همانطور که پیشتر بدیدم اصولاً از همان ابتداء شکل‌گیری امپراطوری اسلام، چه در رویارویی با مسائل اجرایی و چه در حوزه مسائل فلسفی و ماوراء الطبيعه به تدریج دو جریان نسبتاً مشخص به وجود آمدند. یکی در مجموع، متمایل به استباط فردی و عقل بود، دیگری با اعتقاد به نافع بودن عقل انسان، بیشتر منکی به سنت و حدیث. اولی نه تنها تضادی بین علم و دین نمی‌دید بلکه در تبیین و تحلیل مباحث دینی و اعتقادی از فلسفه کمک گرفته و خردگرا بود، دومی بالعکس، جزم اندیش، ضد فلسفه و گریزان از علوم طبیعی. به دنبال ظهور فضای جدید و غلبة کامل آن، جریان دوم بدل به جریان فکری حاکم گشود و به تدریج و به مرور زمان پیروزی آن بر قله‌های فکری خردگرا کامل گردید. از جمله شخصیتها بیان که اندیشه‌اش در خدمت تفکر جزم‌گرای حاکم فوارگرفت ابوحامد امام محمد غزالی بود. اما در خصوص غزالی بایستی به این نکته اساسی اشاره داشت که انگیزه او در دفاع بناهای از سنت و رویارویی با فلسفه و علوم طبیعی با انگیزه دارالخلافه و حکام و سلاطین ایرانی، همچنین دیگر سنت‌گرایان هم عصرش متفاوت بود. غزالی احساس می‌کرد که ریشه آن همه هرج و مرج و پراکنده‌گی فکری به همراه انبوهی از جنگها و منازعات عقیدتی و فرقه‌ای که مابین جریانات مختلف دینی در عصر او به وجود آمده بود به بیراهم رفتن از صراط مستقیم دین باز می‌گشت. و او علت این «کج روی»، و یا به زعم خودش «بیماری» را از جمله ناشی از برداشتها و رسوخ و نفوذ فلسفه و تأثیرات مباحث فلسفی بر پندارهای دینی مسلمین می‌دید. به سخنی دیگر، مخالفت او با فلسفه و نحله‌های خردگرایانه و علوم طبیعی به واسطه نفس آنها بود بلکه به دلیل تشتنی بود که از دید غزالی فلسفه و علوم طبیعی بر افکار و آراء مسلمین گذارده بودند.

به هر حال و به هرکیفت، فضای خردستیز بغداد به تدریج و از قرن یازدهم در ایران نیز ظاهر گردید با همه تبعات و آثار زیانبار آن. از جمله و مهم ترین این تبعات خصیبت با فلسفه و خاموش شدن چراغ علم بود. گذشت زمان و تحولات سیاسی و اجتماعی بعدی به نظر نمیرسد کمک چندانی به از میان برداشتن این روند کرده باشد. زیرا به مرور زمان خردگرایی در میان مسلمین رو به تحلیل و زوال بیشتری رفت. تا جاییکه در قرون بعدی کمتر فعالیت علمی در میان مسلمین (از جمله

ایرانیان) وجود داشت و اساساً علوم طبیعی و شاخه‌های دیگر علوم حتی تا اواسط قرن نوزدهم برای مسلمین بیگانه و ناآشنا بود. روی بر تأثیر از علوم و دانش بعلاوه ناآگاهی از تمدنها و بی‌اطلاعی از اجتماعات و اقوام و ملل دیگر (که خود نتیجه دیگر خاموشی چراغ علم بود) دست به دست یکدیگر داده و نه تنها یکسی از پایه‌های جدی عقب‌ماندگی ایرانیان را به وجود آوردند بلکه در مواجهه با اروپاییان که در قرون جدید پیش آمد باعث گردید تا ایرانیان بهاء سنگینی برای جهل و بی‌خبری خود پردازنند.