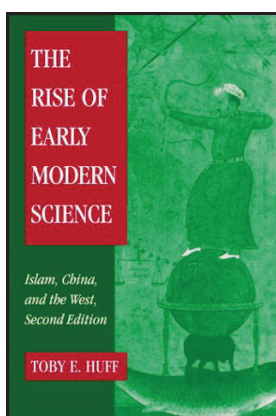


بررسی تطبیقی عقلانیت در اسلام و غرب

نوشته توبی هاف

مترجم: عبدی کلانتری



توضیح مترجم — آنچه در اینجا خواهید خواند فصلی است از کتاب *برآمدن علم مدرن در دوران آغازین - اسلام، چین، و غرب* نوشته جامعه شناس مقیم آمریکا توبی هاف. این کتاب پژوهشی است مهم در ادامه سنت فکری ماکس وبر در زمینه جامعه شناسی دین و جامعه شناسی علم که خود شاخه هایی از جامعه شناسی معرفت به شمار می آیند. جامعه شناسی علم به بررسی زمینه های فرهنگی رشد و تحول علوم می پردازد. هدف پژوهش یافتن دلایل پیدایی و توسعه عقلانیت غربی و متعاقب آن گسترش علوم مدرن در غرب است. روش پژوهش، بررسی تطبیقی بستر فرهنگی رشد عقلانیت در تمدنهای مختلف است. بستر فرهنگی در برگیرنده حیطه های فکری فلسفی، دینی، حقوقی، و نیز نهادهای مربوط به آنها نظیر حوزه ها، مدرسه ها، کالج ها و دانشگاهها است.

حسن کتاب «برآمدن علم مدرن در دوران آغازین» آن است که علاوه بر اتکا به مهمترین مطالعات کلاسیک، از تازه ترین تحقیقات در این رشته تا

اواخر قرن بیستم نیز بهره می گیرد. از همین رو، این پژوهش نسبت به حساسیت های سیاسی تازه در زمینه مطالعات پسااستعماری و همچنین تاریخ علوم خارج از حوزه تمدنی غرب آگاه است. باید اشاره کنیم که بخشی از مطالعات «پست کولونیال» (پسااستعماری) در دست هواداران جهان سومی این گرایش بیشتر از آنکه متکی بر دانش و تحلیل تاریخی باشد حالت عقده گشایی و انتقام کشی از غرب (اروپا و آمریکای شمالی) را دارد و نیز انکار اهمیت سنت های فکری مغرب زمین و میراث یونانی آن. این گونه نوشته ها را نمی توان جدی گرفت زیرا کارکرد اصلی آنها مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی ها و جریانهای سیاسی غرب ستیز، ضد مدرن، و ضد روشنگری در کشورهای توسعه نیافته است.

کتاب «برآمدن علم مدرن در دوران آغازین - اسلام، چین، و غرب» نخستین بار در سال ۱۹۹۳ در ایالات متحده منتشر شد و ترجمه حاضر (فصل سوم) از روی ویرایش دوم صورت گرفته که مشخصات آن به شرح زیر است:

THE RISE OF EARLY MODERN SCIENCE

Islam, China, and the West

By Toby E. Huff

Second Edition

Cambridge University Press, 2007

به طور عام می توان چنین گفت که سرچشمه های عقل و عقلانیت را در هر تمدنی باید در سه حیطه جستجو کرد: دین، فلسفه، و حقوق. این سه حیطه دیسکورسی (گفتاری - نوشتاری) و تحقیقی، قبل از پدید آمدن علم خود مختار و مستقل، با یکدیگر در کنش و واکنش اند تا مجموعه های متفاوتی را تولید کنند مرکب از گفتار عقلی مبتنی بر اصطلاحات رایج (ایدیوم ها)، استعارات (متافورها)، و واژگان خاص حیطه های مربوط به هر مجموعه. در برخی از تمدنهای نظیر یونان باستان، بدون شک فلسفه ملکه زندگی فکری بوده است [نه دین و فقه]. این واقعیت سبب شده که بسیاری از ناظران به این باور برسند که هرکجا تفکر یونانی غلبه پیدا کرده، تصویر انسان و قابلیت های او را

در عقلانی‌ترین جهت‌های ممکن سوق داده است و این تأثیر از یونان را می‌توان تا همین امروز نیز مشاهده کرد.^(۱)

همانگونه که ماکس وبر به فراست مشاهده کرده^(۲)، آن تعداد از سرچشمه‌های عقلانیت را که منحصراً در دین یافته می‌شوند به هیچ وجه نباید نادیده گرفت. دلیل آن است که به محض روشن شدن اهداف در خور یک زندگی دینی به صورت تصاویری زنده، به تعبیر کلیفورد گیرتز [آنتروپولوژیست آمریکایی]، این تصاویر، «باعث پدید آمدن حالات و انگیزه‌های قوی، فراگیر، و بادوام در انسانها می‌شوند که از راه شکل دادن به تصورات مربوط به یک نظم کلی از هستی صورت می‌گیرد و سپس این تصورات را چنان در لباسی از واقعیت‌نمایی می‌پوشانند که آن حالات و انگیزه‌ها [نزد صاحبان‌شان] بسیار واقعی به نظر می‌رسند.»^(۳)

در مغرب‌زمین، این تصاویر دینی، باوری بی‌سابقه را به عقل و انتظام عقلانیِ عالم طبیعی پدید آورد. این متافیزیک عقل‌گرایانه، از زمان یونانیان باستان پشته‌ای جهان‌بینی علمی [در غرب] بوده است.

^۱ - این تز «ا. سی. کرومبی» است در اینجا:

A. C. Crombie, "Designed in the Mind: Western Visions of Science, Nature, and Humankind," *History of Science* 26 (1988): 1-12.

تأثیر عظیم فلسفه یونانی بر مسیحیت اولیه در اثر کلاسیک «ادوین هچ» به نحو گسترده بررسی شده است، در اینجا:

Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, reprint (Gloucester, Mass.; Peter Smith, 1970).

^۲ - ص ۳۲۳-۵۹ مقاله ماکس وبر در اینجا:

Max Weber, "Religious Rejections of the World and Their Direction", in *Essays from Max Weber*, ed. Hans Gerth and C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1948), pp. 323-59

^۳ - ص ۹۰ در فصلی از کتاب کلیفورد گیرتز در اینجا:

Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 90

در جوار پنداشت های منحصرأ دینی از نظم امور، باید به پنداشت های حقوقی نظر بیندازیم که از بسیاری جهات از طریق آنهاست که حالات و انگیزه های منحصرأ دینی خود را به صورت نهادی شده مستقر می سازند. پژوهش ما بسیار محدود خواهد شد اگر تأثیر مستقلى را که احکام کانونی حقوقی، آیین های حقوقی، و اصولاً ذهنیت حقوقی بر ساختمان شکل های معتبر عقل و عقلانیت در پراتیک روزانه حل و فصل اختلافات داشته، نادیده بگیریم.

از سوی دیگر، تاریخنگاران علم توجه شان را محدود به یافتن سرچشمه های عقلانیت در هنرهای دستی و صنعتگری کرده اند، یعنی در تکنولوژی متداولی که در انواع صنعتگری و افزارمندی به کار گرفته می شد. حتا ماکس وبر نیز در مقاطعی از زمان به همین منوال می اندیشید. وبر تأکید داشت که، «روش تجربه و آزمون» از دل هنرهای دستی و فنون رنسانس بیرون آمد. (۴) ماکس وبر در کتاب «دین در چین» می نویسد، «هنر ارزشمند رنسانس که بر «تجربه گری» (experimenting) استوار بود، خود فرزند آمیزه ای منحصر به فرد از دو عنصر بود: مهارت فنی تجربی (امپیریک) متعلق به هنرمندان مغرب زمین که بر افزارمندی و صنعتگری تکیه داشت، و آرمانهای عقلانی آنها که متأثر از شرایط تاریخی و اجتماعی بود. این هنرمندان با ارتقاء هنر خود به سطح «علم» در صدد بودند برای خویش منزلت اجتماعی و برای هنرشان اعتبار جاویدان کسب کنند.» (۵)

به همین روال، جامعه شناسان ادگار زیلسل (۶) و جوزف نیدام، و پژوهشگران دیگری تا همین امروز، بروز شکل های متعدد تجربه گری [در غرب] را به

۴ - ص ۱۳ از کتاب ماکس وبر در اینجا:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribners, 1958), p. 13.

۵ - ص ۱۵۱ از کتاب ماکس وبر در اینجا:

Max Weber, *The Religion of China* (New York: Free Press, 1951), p. 151.

۶ - دو مقاله ادگار زیلسل در اینجا:

"The Sociological Roots of Science", in
American Journal of Sociology 47 (1942): 544-62;

صنعتگری و حتا هنرها نسبت داده اند. اما تحقیقات آنها بر روی هم از یک جهت ناقص است به این لحاظ که تاریخ فعالیت های تجربی را در علوم عربی (Arabic science) نادیده می گیرد. جوزف نیدام، با آنکه مطلع تر است، تأکید عمده خود را بر نقش «افزارمندی پیشرفته»^(۷) می گذارد، تأکیدی که از گرایش اولیه مارکسیستی او ناشی می شود، گرایشی که زیلسل هم در آن شریک است. همه مباحث مربوط به این حوزه دچار این کمبود هستند که احکام روشنی را که در مورد منطق علوم تجربی از سوی دانشمندان عرب سالها قبل از رنسانس بیان شده، دست کم در سه علم متفاوت، نادیده می گیرند. گذشته از این، همین مباحث درباره فنون و تکنیک ها بود که در قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی [از تمدن عربی - اسلامی] به غرب منتقل شد.^(۸)

و اینجا:

"The Origin of William Gilbert's Scientific Method", in
Journal of the History of Ideas 2 (1941): 1-32.

این دو مقاله اکنون در کتاب زیلسل تجدید چاپ شده اند، در اینجا:

Edgar Zilsel, *The Social Origins of Modern Science* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000).

^۷ - کتاب هفت جلدی جوزف نیدام و کتابهای دیگر او در اینجا:

Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (7 vols. , in progress, New York: Cambridge University Press, 1954 -) vol 3 154ff., 159, 160, 166.

and

Joseph Needham, *Clarks and Craftsmen in China and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

and

Joseph Needham, *The Grand Tradition* (London: Allen and Unwin, 1969).

^۸ - برای نمونه نگاه کنید به مقاله ا. سی. کرومبی، در اینجا:

A. C. Crombie, "The Significance of Medieval Discussions of Scientific Method for Scientific Revolution", in

Critical Problems in the History of Science, ed. Marshall Clagett (Madison: University of Wisconsin Press, 1959), pp. 79-102;

و مقاله همین پژوهشگر درباره ابن سینا، در اینجا:

"Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition",

in

Avicenna, ed. G Wickens (London: Luzac, 1952), pp. 84-107

خلاصه کلام، نقش و تأثیر تجربه گری مبتنی بر «هنر- و - صنعت» [دوره رنسانس] در توسعه اندیشه و پراتیک علمی جایگاه دوم را دارد و جایگاه اول به آن احکام [عقلی] دقیقی تعلق می گیرد که فیلسوفان طبیعی و خود دانشمندان درباره تجربه گرایی بیان کرده بودند. برای نمونه، پژوهشگر مصری عبدالحمید صبرا مفهوم «تجربه» را در علوم عربی ردگیری کرده و آنرا در قرن یازدهم در کار «ابن هیثم» (وفات حوالی ۱۰۴۰-۱، Ibn al-Haytham) و علم بصر [نورشناسی و علم دیدگان] این دانشمند عرب یافته است. هرچند مترادف عربی کلمه «تجربه» (اکس پری منت، experiment) و واژه های هم‌ریشه با آن نوظهور و تازه بود اما به گفته عبدالحمید صبرا، در قرون وسطا مترجمی که گفته های ابن هیثم را به لاتین ترجمه کرده، «تردیدی به خود راه نداده که در برابر واژه «اعتباره» (i'tabara)، کلمه لاتین تجربه (اکس پری منتاره، و اکس پیری، experiri - experimentare) را بگذارد، و در برابر واژه «اعتبار» (itibar') واژه های تجربه/ اکس پری منتوم (experimentum) یا تجربی/اکس پری منتاتیو (experimentatio)، و در برابر کلمه «معتبر» (mu'tabir)، کلمه لاتین اکس پری منتاتار (experimentatar) را بگذارد.»^۹

بنابراین، باید برای یافتن سرچشمه های عقل و عقلانیت شعاع میدان تحقیق خود را بگسترانیم تا این سرچشمه ها را در دین و قانون الاهی نیز رد بگیریم. با توجه به اهمیت محوری شریعت در تمدن عربی - اسلامی، ممکن است چنین خیال کنیم که قوانین اسلامی نمونه ای ویژه و استثنایی از تأثیر کلی

^۹ - مقاله عبدالحمید صبرا در اینجا:

A. I. Sabra, "The Astronomical Origins of Ibn al-Haytham's Concept of Experiment," in *Actes du XIIe International d'Historie des Sciences*, Tome IIIa (1971), pp. 133-6 at p. 133.

و کتابی که صبرا ترجمه کرده و ویراسته است در اینجا:

Sabra, ed. and trans., *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III on Direct Vision* (London: The Warburg Institute, 1989), 2: 10-19.

برای بحث مفصل تر درباره منابع تجربه و آزمونگری در قرون وسطا به فصل ششم کتاب حاضر، بخش «عوامل درونی»، رجوع کنید.

قانون بر زندگی اجتماعی و نهادی شده است. اما خطا است اگر گمان کنیم که در غرب قوانین تأثیر کمتری بر زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و فکری جامعه داشته اند. به عبارت دیگر، هر تمدنی هندسهٔ متافیزیکی خاص خود را برمی سازد [فضا، زوایا، خطوط، و نقاط تلاقی پیش فرض های متافیزیکی] و همین هندسهٔ متافیزیکی است که نتایج جامعه شناختی مشخصی به بار می آورد.

در حقیقت اگر تمدن عربی - اسلامی و تمدن مغرب زمین را مقایسه کنیم، برآیندهای توسعه [اندیشه و نهادهای] حقوقی با یکدیگر متفاوت بوده اند؛ اما به جای آنکه فرض بگیریم تأثیرات حقوقی را باید از نظر نوعی (جنریک) از یکدیگر متمایز ساخت، بهتر است فرض را بر این بگذاریم که در هر دو تمدن، حقوق نقش محوری در تحول زندگی اجتماعی و فرهنگی ایفا کرده است. اما مغرب زمین یا اروپای غربی پس از آنکه انقلاب حقوقی خود را در قرنهای دوازدهم و سیزدهم از سرگذراند، تبدیل به زمین به مراتب بکرتری شد (در مقایسه با سایر تمدنها از جمله تمدنهای اسلام و چین) که بتوان در آن بذر **نهادهای آزاد و آزاد اندیشی** را کاشت تا سپهرهای **خودمختار** برای رشد دیسکورس علم مدرن بارور شوند.

نخستین گام تحقیقی ما، مقایسهٔ دو نوع متفاوت از آنترپولوژی انسان [تعریف و جایگاه انسان در هستی] در مراکز تمدنی اسلام و غرب، و در نتیجه برداشت های متفاوت این دو از عقل و عقلانیت است. در فصل های بعدی این کتاب نقش حقوق را در تمدن چین نیز برمی رسیم و آنگاه در هریک از این سه تمدن به تأثیرات متقابلی که این تلقی های متفاوت از عقل، عقلانیت، و حقوق بر یکدیگر داشته اند، و همچنین اثرات آنها بر انتظام عمومی جامعه نظر می دوزیم.

پیشینهٔ حقوقی در اسلام

دانش حقوق اسلامی به طور عمده همان قانون مقدس است که پیرامون قرآن و گفته های پیامبر، جمع شده توسط پیروان او، سامان پذیرفته است. قانون اسلامی به مثابه احکام مقدس، [یا فرامین خدایی]، جامع، کامل، تمامیت یافته، و تغییرناپذیر فرض شده است. با آنکه متفکران حقوقی درجه اول در اسلام در عمل با انعطاف رفتار می کرده اند اما همانها نیز با فرض جامعیت و کمال قانون موجود عمل نموده و تلاش کرده اند مجموعه ای قانونی از حقوق و تدابیر فکری حقوقی تدوین کنند تا بتوانند شریعت را به نحوی گسترش دهند که شامل مواردی شود که همانند آنها از پیش موجود نبوده یا شرایط تحقق این موارد عیناً در قرآن و احادیث مورد بحث قرار نگرفته است.

در چنین رویکردی تنش و پارادوکس عمیقی جلوه گر می شود [پارادوکس = امر تعارض برانگیز یا درخود متعارض]. از یک سو، شریعت یا قانون مقدس اسلام خود همان فرمان الهی و امری مقدر است که برای فقیه و مؤمن وظیفه ای باقی نمی گذارد مگر فهم و درک آن فرمان. حقوق اسلامی یا فقه همان علم مربوط به این فهم است و ریشه های احکام حقوقی یا «اصول فقهی» در برگیرنده دو جزء است: موادی که باید فهمیده شوند و تدابیر فکری ای که برای این فهم باید به کار گرفته شوند. (۱۰)

از سوی دیگر، همانطور که «نوتل ج کولسون» نتیجه می گیرد، «قرآن و سنت بر روی هم به هیچ وجه یک مجموعه حقوقی جامع و فراگیر نیست. آنچه از مواد حقوقی [در قرآن و احادیث] آمده مجموعه ای از احکام خرد و پراکنده و مربوط به موضوعات مشخص است که طیف گسترده ای از موارد را شامل می شود؛ این احکام پراکنده، نه تنها یک مجموعه قوانین (کورپوس جوریس -

^{۱۰} - نگاه کنید به این دو کتاب از «ان ج کولسون» و «فضل الرحمن» در اینجا:

N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press, 1964), pp. 75ff ;

and

Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Doubleday, 1968), chap. 4.

corpus juris) فراگیر را شکل نمی دهد بلکه به سختی می توان گفت که حتا استخوان بندی برهنه یک نظام قانونی را شامل می شود.»^(۱۱)

با این اوصاف، فقیهان مسلمان مدام با این وظیفه روبرو بوده اند که از متون مقدس برای موارد تازه و بدون سابقه احکام حقوقی بتراشند بدون آنکه اذعان داشته باشند چنین ناسازگاری هایی در واقعیت وجود دارد.

طبق نظریه کلاسیک حقوق اسلامی، منابع فقهی چهار دسته اند: قرآن، احادیث، قیاس، و اجماع. بر این اساس احکام الهی به طور کامل در چارچوب قرآن و سنت شفاهی پیامبرانه که به شکل احادیث نوشته و جمع آوری شده، حضور دارند. هرچند الله اجازه نمی دهد که امت مسلمان از صراط مستقیم به دور افتد و در نتیجه شریعت در درون خود برای همه موارد متفاوت، سنت و راهنمایی فراهم آورده، بازهم جهد و تلاش فکری به شکل «اجتهاد» لازم می افتد تا بتوان شریعت را به طور کامل درک کرد و آنرا بر همه موقعیت ها و موارد پیچیده ای که رویاروی مسلمانان قرار می گیرد انطباق داد.

در جریان [تاریخی] شکل گیری و توسعه این نظریه حقوقی، شیوه های قابل قبول استدلال به تدریج به قیاس صرف کاهش پیدا کرد، یعنی یافتن موارد مشابه و دوری جستن از اظهار عقیده شخصی (رای) به ویژه پرهیز از مصلحت و صلاحدید شخصی یا «استحسان».^(۱۲) [استحسان = ترجیحی که پس از تفکر و تعقل برای قاضی یا فقیه در مسأله ای پیدا می شود. آنچه موجب ترجیح حکمی در نظر قاضی یا فقیه می شود و قابل بیان نیست. - فرهنگ معین]

^{۱۱} - ص ۴ از کتاب دیگر کولسون در اینجا:

N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 4.

^{۱۲} - نگاه کنید به ص ۳۷ از کتاب یوزف شاخت در اینجا:

Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 37.

فردی که بیش از دیگران پایه های این نظریه فقهی را در جهت سیستمی کردن فکر حقوقی گذاشت شافعی (وفات ۸۲۰) بود.^(۱۳) شافعی شیوه های مجاز در فکر حقوقی را دوباره تعریف کرده، اجتهاد را به قیاس کاهش داد. شافعی نوشت:

«قیاس بر دو نوع است: نوع اول، اگر مورد پیش آمده شبیه باشد به معنی مورد اصلی [ماسبق]، که اختلاف رأی در این مورد جایز نباشد. نوع دوم، اگر مورد پیش آمده شبیه باشد به چندین مورد پیشین، قیاس باید با آن پیشینه ای صورت گیرد که بیشترین شباهت را دارد و صائب ترین است. اما احتمال اختلاف نظر در میان قیاس کنندگان وجود دارد.»^(۱۴)

پس، قیاس بدین نحو عمل می کند که شباهتی بیابد میان حکم، گزین سخن، یا روایتی در قرآن و مورد تازه^(۱۵). شافعی آگاه بود که قیاس اشکال متعدد دارد و از زبان عربی به عنوان «ابزاری که با آن قیاس را باید به کار گرفت» سخن می راند^(۱۶). او همچنین قوی ترین شکل قیاس را آنجا می دانست که استنتاج، «از یک امر یا نهی خدا و رسول در موردی که کمیت آن کوچک باشد نتیجه می شود و در نتیجه به همان نسبت اگر کمیت بیشتر شود امر و نهی نیز شدیدتر خواهد بود، به دلیل کمیت بیشتر. به همین نحو، تأیید و قبول تقوای کم، به معنی آن است که تقوای بیشتر مستحق قبول محکم تری است.»^(۱۷)

^{۱۳} - نگاه کنید به صص ۲۶۹-۲۸۸ در کتاب دیگر یوزف شاخت در اینجا:

Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950), pp. 269-82, 283-88, 315ff.

^{۱۴} - نگاه کنید به ص ۲۹۰ از کتاب شافعی به ترجمه و ویراستاری مجید خدوری در اینجا:

Majid Khadduri, ed. and trans., *Al-Shafi'i's Risala* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961), p. 290.

^{۱۵} - نگاه کنید به مدخل «قیاس» در انسیکلوپدیای اسلام در اینجا:

Cf. Bernard, "Qiyas," EI2 5: 238-42

^{۱۶} - نگاه کنید به رسالات شافعی در پانوش ۱۴، ص ۳۰۷

^{۱۷} - شافعی، همان، ص ۳۰۸

پس در چنین مواردی راهنمای عمل عبارت است از یافتن مشابهت [با قرآن یا حدیث] که رأی را ممکن سازد. گذشته از این، شافعی تأکید کرد که، «در مواردی که [زندگی] یک مسلمان مورد دعوا است، یا حکم لازم الاجرا موجود است یا [موجود نیست ولی] امکان رأی صائب وجود دارد. اگر حکم موجود باشد باید به اجرا گذاشته شود؛ اگر [حکم از قبل موجود نباشد و] احتمال رأی صائب هم وجود نداشته باشد، باید اجتهاد صورت گیرد، و اجتهاد همان قیاس است.»^(۱۸)

سنگ نهایی بنای این طرز تفکر منجر به قیادت کامل عقل زیر فرمان الهی شد:

«در مواردی که حکم واضح خدا یا سنت رسول، یا اجماع مسلمین وجود داشته باشد، هیچ اختلاف رأی جایز نیست؛ در موارد دیگر، حکما خود باید با توجه به یکی از این سه منبع قضاوت کنند . . . اگر مسأله دارای دو راه حل باشد، هریک از آن دو را می توان پس از استدلال منظم جایز دانست، اما چنین موردی به ندرت پیش می آید.»^(۱۹)

به طور خلاصه، انگیزه های عقلی در دوران نخستین تفکر حقوقی در اسلام، که در صدد برآمد احکام را به شکل مجموعه ای سیستماتیک و متجانس از دانش مربوط به این رشته مدون کند تا مؤمنان از راه راست دور نیفتند، با حذف نقش عقل به عنوان منبع مستقل حقوق، به این هدف رسید.

در عمل استدلال های مسلمانان در موارد حقوقی خاص می توانست به اشکال مختلف بروز کند، «اما در هر شکل خود، استدلال فقهی در عصر کلاسیک خود

^{۱۸} - شافعی، همان، ص ۲۸۸ پارگراف ۴۹۳

^{۱۹} - شافعی، به نقل از کتاب یوزف شاخت در اینجا:

Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950), p. 97

فرایندی مستقل به حساب نمی‌آید که در آن رشته‌ای از حقوق وضع شده توسط خود انسان، در کنار اوامر الهی وجود داشته باشد.»^(۲۰)

شافعی بر این باور بود که امت در تمامیت خود همه سنت‌های پیامبر را که ملهم از خدا بود محفوظ نگهداشته است و هیچیک از این سنت‌ها از میان نرفته است. علاوه بر این تصریح شده بود که، «اجماع مسلمین نمی‌تواند با سنت رسول در تعارض قرار گیرد»، و بنابراین، «جایی برای صلاحدید و قضاوت شخصی» باقی نمی‌ماند. «استدلال انسانی می‌بایست مقید باشد به استنباط صحیح و نتیجه‌گیری سیستماتیک از سنت‌ها.»^(۲۱)

به این وسیله درهای اجتهاد بسته شد^(۲۲)، و هیچ مجموعه‌ای از اصول نوین به احکام فقهی اضافه نشد. این گفته به این معنی نیست که قضات شرع و فقها عقاید حقوقی خود را به شکل فتوا صادر نکنند و از آن طریق موارد منفرد را حل و فصل نمایند، اما این گفته بدین لحاظ صحت دارد که هیچ مجموعه‌ای از «اصول نوین حقوقی» نمی‌توانست به مجموعه‌ی قانونی فقه اسلامی افزوده گردد — زیرا این اصول یک بار برای همیشه از سوی الله در قرآن و سنت که اجماع حکما آنرا ضمانت می‌کرد، به بشر داده شده بود.

این نتیجه‌گیری روشن می‌کند که چرا در شریعت عناصر متعددی از یک نظام حقوقی غایب است؛ چرا اشخاص و نهادهای حقوقی مثل کورپوراسیون‌ها [اصناف، رسته‌ها، بنگاهها] در قوانین اسلامی وجود ندارند، و چرا مفهوم مسؤلیت حقوقی فردی (personal liability) و مفهوم قصور و اهمال (negligence) برای قوانین اسلامی شناخته شده نیست^(۲۳)، و چرا قواعد

^{۲۰} - نگاه کنید به ص ۱۹ کتاب کولسون در پانوش ۱۱.

^{۲۱} - نگاه کنید به ص ۴۷ (یادداشت) کتاب یوزف ساخت در پانوش ۱۲.

^{۲۲} - نگاه کنید به ص ۶۹ (یادداشت) در کتاب ساخت ذکر شده در پانوش ۱۲.

^{۲۳} - نگاه کنید به ص ۱۸۲ در کتاب یوزف ساخت، ذکر شده در پانوش ۱۲.

مربوط به آوردن ادله در اسلام چنین ابتدایی است^(۲۴)، و چرا قانون جزا در اسلام، به همراه قوانین اسلامی مدیریت عمومی (public administration)، چنین ناکامل و ناکافی برای اداره یک دولت مدرن است^(۲۵).

^{۲۴} - در ارتباط با قواعد مربوط به آوردن ادله نگاه کنید به صص ۶۱-۶۶ در کتاب کولسون، ذکر شده در پانوشته ۱۱، و صص ۱۵۱، ۱۹۲ (یادداشت) در کتاب ساخت، ذکر شده در پانوشته ۱۲، و صص ۵۹-۷۷ در کتاب لیپمن، مککانویل، و یروشالمی، در اینجا:

M. Lippman, S. McConville, and M. Yerushalmi, *Islamic Criminal Law and Procedure* (New York: Praeger, 1988), pp. 59-77

^{۲۵} - در مورد قانون جزا نگاه کنید به ص ۱۷۵ (یادداشت) در کتاب ساخت، ذکر شده در پانوشته ۱۲، و کتاب لیپمن، مککانویل، و یروشالمی ذکر شده در پانوشته ۲۴؛

— همینطور نگاه کنید به مقالات ویراسته م. شریف باسیونی در اینجا:

M. Cherif Bassiouni, ed., *The Islamic Criminal Justice System* (New York: Oceana, 1982).

— همینطور نگاه کنید به کتاب مجید خدوری در اینجا:

Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

— در ارتباط با حقوق و مدیریت عمومی نگاه کنید به کتابهای مجید خدوری در اینجا:

M. Khadduri, ed., *Major Middle Eastern Problems in International Law* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy, 1972);

M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955);

M. Khadduri, trans., *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966) ;

— همینطور نگاه کنید به مقالات کولسون و شاپیرو در اینجا:

N. J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law," *International and Comparative Law Quarterly* 6 (1957): 49-60;

Martin Shapiro, "Islam and Appeal," *California Law Review* 68 (1980): 350-81.

— در مورد مشکلات حقوق اسلامی در قرن نوزدهم به هنگام رویارویی با مفاهیم حقوقی غربی، نگاه کنید به مجموعه مقالات ویراسته خدوری و لیبزی در اینجا:

M. Khadduri and H. Liebesny, ed., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955);

در دوره های بعدی نوعی برداشت از منافع عمومی توسعه پیدا کرد اما به معنی محدود «حکومت طبق قوانین شرع (سیاست شرعیه)»^(۲۶) که تنها به معنی دادن اختیاراتی به حاکم غیرشرعی بود بدون آنکه او را از لحاظ حقوقی به چیزی موظف کند، زیرا اختیارات حکمران فراتر از هر محدودیت حقوقی به حساب می آمد^(۲۷).

از یک نقطه نظر، این جنبه های شکل گیری اولیه فقه اسلامی می تواند نشانه ای باشد از وجود مفهوم مورد سابق - ماسبق (precedent) و پیگیری مسیری که با توافق میان قانونگذاران مشخص شده است. اما ما نباید سعی کنیم مفاهیم غربی را بر واقعیات اسلام سوار کنیم. درست است که شافعی اجماع حکیمانه را قانونیت بخشید، اما هم در عمل و هم در تئوری، این مفهوم فاقد صراحت و روشنی است. از آنجا که در آن زمان دادگاههای مرکزی وجود نداشت و حتا شغل قضاوت برای خود حرفه ای مستقل نبود (تا اواخر قرن

- در کتاب ذکر شده در بالا به ویژه نگاه کنید به مقالات لیبنزی (Liebesny) در باره احیای امتیازات حقوقی غربی؛ اونار (Onar) درباره اصلاحات حقوقی عثمانی در قرن نوزدهم که به «مجله» منجر شد؛ و تیان (Tyan) درباره سازماندهی ارگانهای قضاوت و دادگاههای «مظالم»، و فقدان مفهوم «حدود و اختیارات قضاوت» (jurisdiction) در فقه اسلامی).

- از دیدگاه تکامل استانداردهای حقوقی جهانشمول درون سنت حقوقی مغرب زمین و تقلید از آنها در برخی کشورهای خاورمیانه، نگاه کنید به مقاله مؤلف حاضر در اینجا:

T. E. Huff, "On Weber, Law, and Universalism," *Comparative Civilizations Review* 21 (1989): 47-79.

^{۲۶} - نگاه کنید به ص ۱۲۹ (یادداشت) در کتاب کولسون، ذکر شده در منبع ۱۰

^{۲۷} - نگاه کنید به ص ۱۳۲ (یادداشت) در کتاب کولسون، ذکر شده در منبع ۱۰

- همینطور برداشت دیگری از منافع عموم به نام «مصلحت» وجود دارد، در این باره نگاه کنید به دو مقاله خدوری در اینجا:

M. Khadduri, "The Maslaha (Public Interest) and 'Illa (Cause) in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 213-17.

- اما به هرحال این یک ایده ال فلسفی باقی می ماند که باید هنوز تبدیل آن به یک اصل فقهی را اثبات کرد (ظاهراً به این دلیل که کلمه «مصلحت در قرآن نیامده»؛ در این مورد نگاه کنید به ص ۱۳۷ کتاب خدوری در اینجا:

Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

نوزدهم (۲۸)، هیچ مکانیسم نهادی شده ای وجود نداشت که از طریق آن تاریخچه ای از موارد پیشین و آراء حقوقی گذشته، یک جا در دسترس گذاشته شود.

البته مجموعه هایی از گفته های منسوب به پیامبر (مثلاً آنچه بخاری جمع آوری کرده) وجود داشت، اما اینها نه دارای پذیرش جهانشمول و همگانی بودند و نه تنظیم سیستماتیکی داشتند که بتوان از آنها به عنوان قوانین حقوقی بهره گرفت. این جزوات معمولاً «زیر عناوین ایمان، طهارت، عبادت، صدقه، روزه، زیارت، تجارت، وراثت، وصایا، عهود، جرایم، قتل، تشریفات دادگاه، محاربه، شکار، و شرب طبقه بندی می شد» (۲۹). همین ها را می توان به عنوان نخستین گامها در راه ساختن یک سیستم حقوقی به شمار آورد، اما بدون پروراندن و توسعه و نظام بندی بیشتر که لازمه هر نظام حقوقی است، این ها فقط مخلوط درهم برهمی است از دستورالعمل های دینی، مناسکی، مربوط به نماز، دستورات اخلاقی و عرفی در کنار دستورات فقهی.

هردوی این مفاهیم، پیشینه قضایی - ماسبق (precedent) و احکام فقهی وضع شده توسط انسان، اسلامی نیستند زیرا هرآنچه که به طور اخص جنبه حقوقی و فقهی دارد باید سابقه اش در قرآن یا احادیث موجود باشد. به عبارت دیگر، پیشینه های قضایی به هنگام وفات پیامبر به کمال خود رسیده بود و به این اعتبار معنی ندارد که از سابقه قضایی خارج از قرآن و سنت سخن بگوییم. این مجاز تلقی نمی شد که یک حکم حقوقی به خودی خود بتواند یک مورد ماسبق برای ارجاعات بعدی برجا بنشانند، بلکه سابقه قضایی تنها

^{۲۸} - نگاه کنید به کتاب ف. زیاده در اینجا:

F. Ziadeh, *Lawyers: The Rule of Law and Liberalism in Egypt* (Stanford, Calif.: The Hoover Institute, 1968);

و ص کتاب کولسون، در اینجا:

N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), pp. 68f

^{۲۹} - نگاه کنید به ص ۱۰۲ کتاب آیرا لاپیدوس در اینجا:

Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), p. 102.

کاربرد قوانین موجود می‌بایست باشد. اگر قرار می‌شد همه احکام قضایی و همه فتواها را به شکل یک کتاب جامع حقوقی کُد گذاری کرد، چنین عملی در حکم غصب جایگاه قرآن و سنت می‌بود. با همه این احوال، جزواتی از این دست از سوی برخی فقها نوشته می‌شد و راهنمای عمل مقلدان آنها قرار می‌گرفت.

چهار مکتب اصلی فقهی در اسلام – شافعی، حنبلی، حنفی، و مالکی (که بعدها به آنها شاخه‌های انشعابی دیگر نیز اضافه شد) – قلمروهای مستقل و جداگانه خاص خود را داشتند. آموزش این مکاتب در حوزه‌ها هرگز به شکل یک مجموعه واحد صورت نمی‌گرفت (۳۰) بلکه به عنوان سیستم‌های متضاد با یکدیگر تدریس می‌شد که در موقعیت‌های متفاوت هریک به طور منفرد عمل می‌کرد زیرا شاکی یا طرفین دعوا هریک پیرو مکتب جداگانه‌ای بود.

از همین رو اسلام‌شناس هربرت لیبزی معتقد است مفهوم پیشینه قضایی برای اولین بار با نفوذ اروپاییان در هند و خاورمیانه از قرن هفدهم به بعد وارد قوانین اسلامی شد (۳۱).

تکامل حقوقی ذاتاً متفاوت در غرب و کاربرد استدلال قیاسی (آنالوژیک – مقایسه‌ای) در حقوق مغرب زمین را می‌توان در رساله‌های استاندارد این رشته مشاهده کرد (۳۲). چنانچه از پژوهش‌های ادوارد لوی و ملوین آیزن برگ

۳۰ - نگاه کنید به ص ۳۰۴ کتاب جورج مکدیزی در اینجا:

George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburg: Edinburg University Press, 1981), p. 304

۳۱ - نگاه کنید به مقاله هربرت لیبزی در اینجا:

Herbert Liebesny, "English Common Law and Islamic Law in the Middle East and South Asia: Religious Influences and Secularization," *Cleveland State Law Review* 34 (1985/6): 19-33.

۳۲ - نگاه کنید به کتاب ادوارد لوی در اینجا:

Edward H. Levy, *An Introduction to Legal Reasoning* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

و کتاب ملوین آیزن برگ در اینجا:

برمی آید، تحول حقوقی در غرب از این راه تحقق می پذیرد که پس از دریافتن قواعد حقوقی تازه، از آن حد فراتر رفته و اصول بالاتر یا عالی تری را کشف می کند و همین عمل باعث گسترش مفاهیم و مقوله های حقوقی می شود، سپس این امکان به وجود می آید که موارد قدیمی تر را ذیل مقولات عام جدیدتر گنجانند. چنین روندی هرگز در حقوق اسلامی به وقوع نپیوست.

درک کردنی است که حقوق اسلامی در عمل، در این دهکده، آن قصبه، یا فلان شهر از اصول ایده آل فاصله بگیرد، اما شاخه اصلی آن هرگز منجر به یک اقدام جدی در سیستماتیزه کردن حقوق، مشابه با حقوق کانونی غرب، نشد؛ و آن انقلاب حقوقی که در غرب به وقوع پیوست هرگز در اسلام متحقق نگشت — چنانکه در فصل چهارم این کتاب به بررسی آن خواهیم پرداخت.

عدم پذیرش موارد ماسبق و انباشت این سوابق قضایی، بی شباهت به تئوری و ایدئولوژی حقوق مدنی معاصر در قاره اروپا نیست (۳۳) اما باید به یاد داشت که حقوق کلاسیک اسلامی از این امر ممانعت به عمل می آورد که هم در محتوا و

Melvin A. Eisenberg, *The Nature of Common Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).

و کتاب روجی پرو آلدیسرت در اینجا:

Ruggero J. Aldisert, *Logic for Lawyers* (New York: Clark Boardman, 1989).

— نخستین بار که تئوری حقوقی پیشینه قضایی بر اساس احکام حقوقی گذشته در حقوق عمومی مدون شد — که به موارد مشخص می پردازد — توسط «سر هنری براکتون» حقوقدان بزرگ انگلیسی در قرن سیزدهم صورت گرفت.

۳۳ - نگاه کنید به کتاب جان هنری مریمن در اینجا:

John Henry Merryman, *The Civil Law Tradition*, 2nd ed. (Stanford.: Stanford University Press, 1985).

و کتاب مری گلندون، دلیو ام گوردون، کریستوفر اوزاکی (ویراستاران) در اینجا:

Mary Glendon, W. M. Gordon, and Christopher Osake, eds., *Comparative Legal Traditions* (St. Paul, Minn.: West Publishing, 1985).

و کتاب آرتور فن مهن، جیمز گوردلی (ویراستاران) در اینجا:

Arthur von Mehren and James Gordley, eds., *The Civil Law System*, 2nd ed. (Boston: Little Brown, 1977).

هم در تشریفات و آیین های دادرسی، تغییراتی روی دهد که از راه حکم قانون یا تصویب پارلمانی صورت می گرفت. در حقیقت، به این دلیل که فرض می شد شریعت به خودی خود دارای کمال است و غیرقابل تغییر، در کشورهای مسلمانی که در راه مدرنیزاسیون گام نهادند، به ناچار قوانین اسلامی را محدود به حوزه خانواده و وراثت کردند و در حوزه های دیگر موارد حقوق مدنی غربی را (گاه با تغییراتی) به اجرا گذاشتند (۳۴).

اگر شکل گیری و تطور جنبه های محوری فرهنگ را در تمدن اسلامی از قرن هشتم تا دوازدهم میلادی [در نظر بگیریم و از این زاویه به اروپای قرن یازدهم بنگریم، اروپا در مقایسه با تمدن عربی و اسلامی همان اندازه نوپا، جوان، و کم تجربه بود که ایالات متحده در مقایسه با اروپای قرن هجدهم (سال ۱۷۷۶). با آنکه در قرن یازدهم اروپا دارای سنت دینی هزارساله ای بود، اما بخش عمده میراث رومی خود را از دست داده بود، به ویژه سنت حقوق روم و قسمت بزرگی از میراث یونانی اش را، و در نتیجه قادر نشده بود خارج از جریان مسیحی، سنت های روشنفکری مستقل برپا دارد.

جای تعجب نیست که مترجمان اروپایی و دیگر اهل علم – کسانی چون آده لار اهل باث (Adelard of Bath) (طی سالهای ۱۱۱۶-۴۲)، جرارد اهل کریمونا (Gerard of Cremona) (حوالی سالهای ۱۱۱۴-۸۷)، و مایکل اسکات (Michael Scot) (۱۲۱۷-۳۵) – در آغاز رویارویی با میراث

۳۴- نگاه کنید به کتاب «ج ان دی اندرسون» در اینجا:

J. N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone Press, 1976).

و مجموعه مقاله ویراسته خدوری و لیبزنی در اینجا:

M. Khadduri and H. Liebesny, ed., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955).

و مقاله مؤلف حاضر در اینجا:

T. E. Huff, "On Weber, Law, and Universalism," *Comparative Civilizations Review* 21 (1989).

خاورمیانه و به طور اخص مواجهه با دستاوردهای اسپانیا، به سرعت هوادار و مُبلِّغِ حکمت «استادان عرب» (۳۵) خود شدند.

در میان متخصصان قرون وسطا از دیرزمان پذیرفته شده که احیای میراث حقوقی رومی، همراه با انتقال سنت مفقود شده یونانی، از طریق ارتباطات جدید با فرهنگ عربی و اسلامی در قرن دوازدهم میلادی باعث پیدایش رنسانس یا نوزایی فرهنگی در اروپا شد. این شکوفایی تازه انرژی و خلاقیت بر همه حوزه های فکری تأثیر گذاشت؛ تأثیر آن در حقوق، فلسفه، تئولوژی (الاهیات)، و تحقیقات علمی بارز بود. این تأثیر گسترده را همچنین می شد در تأسیس دانشکده ها و دانشگاهها و گسترش شهرک ها و شهرهای نوین مشاهده کرد (۳۶).

۳۵- برای گزارش کلی این پروسه انتقال فرهنگی نگاه کنید به فصل نهم کتاب چارلز هاسکینز، در اینجا: Charles Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (New York: Meridian, 1957 [1927]), chap. 9 .

— همینطور نگاه کنید به مقاله تازه تر دیوید سی لیندبرگ، در اینجا: David C. Linberg, "The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West". مقاله بالا در صص ۵۲-۹۰ کتاب دیوید لیندبرگ (ویراستار) آمده در اینجا: David C. Linberg, ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 52-90.

۳۶- کتاب هسکینز ذکر شده در پانوش ۳۵. و در میان کتابهای بسیار در این زمینه: — نگاه کنید به کتاب هاستینگز راشدال، در اینجا: Hastings Rashdall, *The Universities of Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1964).

— همچنین نگاه کنید به کتاب آکساندر موری، در اینجا: Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford: At the Clarendon Press, 1978).

— همچنین نگاه کنید به کتاب ام دی چنو، در اینجا: M. D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

— همچنین نگاه کنید به کتاب هارولد برمن، در اینجا:

در حقیقت، حس تازه ای از بهروزی و رفاه که خود ناشی از توسعه سریع اقتصادی بود پشتوانه ای شد برای این شکوفایی و رونق ذهنیت خلاق در اروپا. می توان ادعا کرد که همین روحیه توانمندی و فاعلیت انسانی بود که فرق اصلی و وجه تمایز متفکران اروپایی را با اندیشمندان خاورمیانه در این عصر رقم می زد.

این رویکرد به ویژه به طرز برجسته ای در میان سرآمدان مسیحی آشکار شد؛ یعنی هم در نوشته های متشرعان (طلبه ها و بنیانگذاران حقوقی کلیسا) و هم در آثار پیروان کلیسای روم و کاتولیک ها (طلبه ها و پیروان قوانین متحول شده رومی)؛ و همچنین در میان تئولوگ هایی که گرایش فلسفی داشتند مانند پیتر آبه لارد، ویلیام اهل کونچز، تی یری اهل شارتر، و بسیاری دیگر. این تمایل، در روحیه سرزنده جدیدی معطوف به عقل نمایان بود که نشانه های عقلانیت و یک نظم طراحی شده را در همه حیطه ها [ای واقعیت] مشاهده می کرد. مهم ترین منبع این گرایش عقل گرا اثری از افلاطون به نام «تیمائوس» بود، یعنی تنها اثر از افلاطون و یونانیان که پس از سقوط امپراتوری روم و قطع آموزش رسمی، هنوز برجا مانده بود.

تیمائوس افلاطون که در پایان قرن سوم میلادی توسط چالسیدوس (Chalcidus) به زبان لاتین ترجمه شده بود، نخستین بار از سوی سنت آگوستین مورد اقبال واقع شد و بعدها با همان اشتیاق مورد توجه تجددگرایان (moderni) قرنهای دوازدهم و سیزدهم در اروپا قرار گرفت (۳۷). با آنکه

Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

۳۷ - نگاه کنید به ص ۶۰ کتاب م. چنو، در اینجا:

M. D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 60ff.

— همچنین در مورد کاربرد کلمه لاتین «متجددان» (مدرنی / moderni) نگاه کنید به ص ۲۲ کتاب تینا ستیفل، در اینجا:

اعراب تیمائوس را می شناختند اما این اثر افلاطون در میان عرب ها از همان محبوبیت و پذیرش شوق آمیز که مسیحیان غرب ابراز کردند، برخوردار نشد.^(۳۸)

آنچه در این اثر بیش از هرچیز بر متفکران اروپایی در اوان عصر جدید تأثیر گذاشت تصویری از طبیعت بود که همچون یک کلیت نظم پذیرفته و

Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe* (New York: St. Martin's, 1985), p.22.

— همچنین نگاه کنید به مقاله ادوارد گرنت، در اینجا:

Edward Grant, "Science and the Medieval University," in *Rebirth, Reform, and Resilience: Universities in Transition, 1300-1700*, ed. James M. Kittleston and Pamela J. Transue (Columbus: Ohio State University Press, 1984), pp. 68-102, at p. 85.

^{۳۸}— نگاه کنید به کتاب ریچارد والزر، در اینجا:

Richard Walzer, *Greek into Arabic* (Columbia: University of South Carolina Press, 1962);

— همچنین نگاه کنید به کتاب اف ای پیترز، در اینجا:

F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1968);

— همچنین نگاه کنید به مقاله «فلسفه» در تاریخ اسلام از کمبریج، جلد دوم، نوشته شلومو پاینز، در اینجا: Shlomo Pines, "Philosophy," in *The Cambridge History of Islam 2: 780-823*.

— هرچند نقل هایی از کتاب افلاطون در نوشته های برخی از فیلسوفان عرب دیده می شود اما اشاره های مربوط به تیمائوس چنان گسسته و پراکنده اند که باید نتیجه گرفت این اثر افلاطون هرگز به عربی ترجمه نشده بوده است. همین نتیجه گیری را شلومو پاینز در مقدمه ای که بر کتاب ابن میمون (مایمانیدس) نوشته ملاحظه می کنیم، نگاه کنید به کتاب ابن میمون، در اینجا:

Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. xi-lxi;

— همچنین نگاه کنید به دو کتاب اف ای پیترز، در اینجا:

F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1968);

F. E. Peters, *Allah's Commonwealth* (New York: Simon and Schuster, 1973).

هماهنگ ظاهر می شد. جهان طبیعی همچون نظامی ترسیم شده بود متشکل از علت ها و معلول ها، که در آن انسان به مثابه بخشی از همان نظم عقلانی، به لحاظ داشتن نیروی عقل، رفعت یافته بود. جملات تاریخساز مربوط در تیمائوس که سرچشمه نقل قولها، تفسیرها، و الهامات متعدد بود به شرح زیر است:

«از این گذشته، هر «شونده» باید به نیروی علتی «بشود» زیرا ممکن نیست که چیزی بی علت «بشود» و به وجود آید. . . آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته، یا حادث است و از مبدایی به وجود آمده و پیدایشش را آغازی بوده است؟ [من می گویم . . .] جهان مخلوق و «شده» و حادث است. . . پیداکردن صانع و سازنده کل جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد. اما در مورد او این مطلب را ناچاریم تحقیق کنیم که جهان را از روی کدام یک از دو سرمشق ساخته است: به تقلید از آنچه همیشه همان است و لایتغیر، یا از روی آنچه حادث است و متغیر؟» [از ترجمه محمد رضا لطفی]^(۳۹)

هراندازه درباره تأثیر عناصر تفکر افلاطونی بر اندیشمندان مسیحی قرون وسطا در این دوران صحبت کنیم کم گفته ایم، و این دوران درست قبل از فرارسیدن ارسطوی «تازه یافته» است.

این پلاتونیسیم یا افلاطون گرایی به همه رشته های پژوهشی سرایت کرد از جمله به مطالعه طبیعت و همچنین پژوهش در نص کتاب مقدس^(۴۰).

^{۳۹} - افلاطون، تیمائوس، ذکر شده در ص ۵۵ کتاب چنو، در اینجا:

Plato, *The Timaeus* (Jowet trans.).

— همچنین نگاه کنید به ترجمه محمدحسن لطفی از آلمانی به فارسی، دوره آثار افلاطون، جلد سوم، (تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰) صص ۱۷۲۳-۱۷۲۴

^{۴۰} - برای تأثیر آن بر شعر نگاه کنید به کتاب دبلیو وذرپی، در اینجا:

یکی از دستاوردهای بااهمیت این دوران در غرب، پس از کشف طبیعت، این پنداشت بود که میان سپهرهای طبیعی و ماوراءطبیعی می باید تمایز و مرزبندی قایل شد، یعنی آنچه را که جنبه اعجاز و معجزه دارد باید از نیرهای طبیعت سوا کرد. ویلیام اهل کونچز (وفات ۱۱۵۴) را شاید بتوان مهمترین نظریه پرداز این نوع فلسفه شبه علمی از طبیعت به شمار آورد. او در شرحی که بر تیمائوس افلاطون نوشته چنین ادعا می کند که:

«افلاطون پس از آنکه نشان داد هیچ چیز نمی تواند بدون علت وجود داشته باشد، بحث خود را دقیق تر کرده و مشتق شدن معلول را از علت مؤثر خود به بیان درآورد. باید چنین تشخیص دهیم که هر اثری یا توسط «خالق» هست شده یا به وسیله «طبیعت»، یا اینکه ساخته صنعتگری انسانی است که کار طبیعت را نسخه برداری کرده است. نتیجه عمل «خالق» همان خلقت اولیه چیزی است که مواد و مصالح آن از قبل موجود نیست، مانند خلقت عناصر اولیه و ارواح، یا چیزهایی که در چشم ما خلاف روال مرسوم طبیعت عمل می کنند مانند زایش عیسا از بطن مریم باکره و نظایر آن. اما کار طبیعت عبارت است از پدید آوردن چیزها از دل چیزها همانند آنچه از دانه گیاهان به شکل جوانه و شاخه سربرمی کشد، زیرا طبیعت همان انرژی نهفته در بطن چیزها است که موجودی را از بطن موجود مشابهی پدید می آورد.»^(۴۱)

این برداشت از طبیعت همزمان دربرگیرنده [مفاهیم] **نظام مندی** (یا سلسله مراتب) و **قانون مندی** بود. نظریه پردازان قرون وسطا کاشف عالمی شدند که به مثابه یک گیتی یا یک کیهان، از عناصر مرتبط و همبسته تشکیل شده بود. به این شیوه، آنوریوس اهل اتون (Honorius of Autun) از صنعتگری برتر یاد می کند که «گیتی را همچون ساز بزرگی چنان ساخت که هر تار آن نغمه

W. Weatherby, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972).

^{۴۱} - نقل شده در ص ۴۱ کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

ای متفاوت به گوش می رساند»، صنعتگری که عالم را به دو بخش مکمل یکدیگر تقسیم کرد: بخش روحانی و بخش مادی. آنوریوس می نویسد:

«زیرا او کار خود را به دو قسمت تقسیم کرد — دو بخش که نقطهٔ مقابل یکدیگرند. روح و ماده، در سرشت خود نقیض یکدیگر اما دمساز در وجود، همچون گروه همخوانان [در کلیسا] که در آن صدای بم مردان با نوای زیر پسر بچگان در می آمیزد . . . پدیده های مادی خود به طرز مشابهی به بخش های متفاوت آواز دست جمعی می مانند که بر حسب جنس، نوع، فرد، فورم، و شماره تقسیم بندی شده، همه به طرز هماهنگی چنان با یکدیگر آمیخته اند که به تبعیت از قانون ذاتی خود به میزان لازم، قادر اند صدای مناسب خویش را بیرون بفرستند.»^(۴۲)

در این دوران مکرراً بر این نظر تأکید می شود که کیهان واحد، نظام یافته، و قاعده بندی شده ای وجود دارد که در آن **قوانین طبیعت** و نیروهای طبیعت به طرز **خودانگیخته و خودسامان** در فعالیت اند. شکل دیگری از همین دیدگاه را در نوشته های «هیوی سنت ویکتور» (وفات ۱۱۴۱ Hugh of St. Victor) می یابیم، که جهان را همچون یک وحدت نظم پذیرفته (یونیورسیتاس universitas) درک می کند. او می نویسد، «ترتیب نظام یافتهٔ پدیده ها از بالا تا پایین شبکهٔ این گیتی . . . چنان سازمان یافته است که در میان همهٔ موجودات هیچ چیز در طبیعت جدا- افتاده و نامرتبط نیست.»^(۴۳)

آبوت تی یه ری اهل شارتر (وفات ۱۱۵۶ Abbot Thierry of Chartres) هم مدعی است که، «به نظر می رسد که عالم را در موجودیت خود دارای

^{۴۲} - نقل شده در ص ۸ کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

^{۴۳} - نقل شده در ص ۷، یادداشت ۱۰ کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.

عللی است، و نیز اینکه عالم در یک تداوم زمانیِ پیش بینی پذیر به هستی درآمده است. می توان اثبات کرد که این هستی و این نظم عقلانی است.» (۴۴)

به همین سان، پیتر آبه لار (وفات ۱۱۴۲ Peter Abelard) در صدد برآمد تمایز نیروهای خودانگیخته و خودسامان را در طبیعت با نیروهای الهی توضیح دهد و هرکجا که تبیین های طبیعت گرایانه امکان پذیر می بود، آن تبیین ها را [به توضیحات دیگر] ارجح می شمرد. آبه لار می نویسد:

«شاید از ما بپرسند کدام قوای طبیعت در این جا مؤثر واقع شده؛ نخست، پاسخ من این است که وقتی تأثیرات معینی را به قوای طبیعت و علت های طبیعی نسبت می دهیم، منظور ما به هیچ وجه نحوه عملی نیست که طبق آن خدا در آغاز عالم را شکل داد، یعنی هنگامی که فقط اراده متعال بود که در خلق پدیده ها از قوای طبیعت برخوردار بود . . . پس از آن ما همچنان به بررسی و آزمون قوای طبیعت می پردازیم . . . به نحوی که شکل گیری و گسترش بعدی هرچیزی که بدون دخالت معجزه روی داده، به نحو کافی توضیح داده شود.» (۴۵)

گذشته از همه اینها، این برداشت از جهان [طبیعی] به مثابه مکانی نظم یافته [وقانون مند] پیدایش دیدگاهی را سبب شد که طبق آن عالم به یک «ماشین» شباهت داشت، یعنی دیدگاهی که در نوشته های «هیوی سنت ویکتور» آمده؛ او می نویسد:

«از آنجا که دو [نوع] اثر در جهان وجود دارد، آنچه که خلق شده و آنچه که بازسازی شده، باید به دو نوع عالم نیز قایل شویم: عالم نامرئی و عالم مرئی.

^{۴۴} - نقل شده در مقاله تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Steifel, "Science, Reason, and Faith in the Twelfth Century: The Cosmologists' Attack on Tradition," *Journal of European Studies* 6 (1976): 4.

^{۴۵} - نگاه کنید به ص ۱۷ یادداشت ۳۴ در کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹

عالم مرئی همین ماشین است؛ این گیتی که به چشم طبیعی مشاهده می کنیم.»^(۴۶)

تلقی عالم همچون یک ماشین کیهانی در عنوان یکی از رساله های علمی «رابرت گروسه تست» (Robert Grosseteste) هم آمده و همین تصویر از جهان به طور مکرر در نوشته های این عصر بازمی تابد^(۴۷).

خلاصه، انواع پلاتونیسیم در قرن دوازدهم تبدیل به الگویی شدند برای پژوهش و تحقیق؛ الگویی که طبق آن هر پدیده ای — اعم از طبیعی و ماوراء طبیعی — چنان مورد آزمون قرار می گرفت که بتوان علت ها و دلایل عقلی آن را توضیح داد^(۴۸). برای همه مسجل بود که چنین روشی دشوار است و به

^{۴۶} - نگاه کنید به ص ۷ یادداشت ۱۰، در کتاب چنو، ذکر شده در پانوش ۳۹.
^{۴۷} - بنیامین نلسون در تعدادی از مقالات خود بر همین تصویر جهان به مثابه یک ماشین در قرون وسطا تأکید کرده است. نگاه کنید به ویژه به صص ۱۹۰ و ۱۹۷ یادداشت ۶ در کتاب بنیامین نلسون، در اینجا: Benjamin Nelson, *On the Road to Modernity*, ed. Toby Huff (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981).

— همچنین نگاه کنید به دو کتاب لین وایت جونیور، در اینجا:
Lynn White, Jr., *Machina Ex Deo* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1968).
Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Oxford University Press, 1962), pp. 105.

^{۴۸} - این دیدگاه که مغرب زمین می بایست تا قرنهای شانزدهم و هفدهم صبر کند تا به این ایده ها، به ویژه به ایده قوانین طبیعت، برسد اکنون از مد افتاده است. نگاه کنید به دو مقاله زیلسل، در اینجا:
Edgar Zilsel, "The Genesis of the Concept of Physical Law," *The Philosophical Review* ۵۱ (۱۹۴۲): ۲۴۵-۲۴۸;
Edgar Zilsel, "The Sociological Roots of Science", 544-562;

— همچنین نگاه کنید به کتاب تینا ستیفل، در اینجا:
Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe*;
— همچنین نگاه کنید به فصل ۱ و ۲ از کتاب چنو، در اینجا:
M. D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, Selected, edited, and translated by Jerome Taylor and Lester K. Little, (Chicago: University of Chicago Press, 1968) chaps. 1 and 2;

احتمال زیاد واکنش منفی مذهبیان متعصب را نیز برمی انگیزد. با این همه، آدلار اهل باث، با پذیرش این فلسفه طبیعت گرایانه در توضیح جهان، برنامه کار را چنان پیش گذارد که زمینه کار فیلسوفان را روشن می ساخت:

«کارکرد همه حس ها و ارتباط درونی آنها با یکدیگر در همه موجودات زنده بارز است . . . اما اینکه کدام نیروها در کدام نوع از رابطه ها و به چه طریقی در ارتباط با یکدیگر قرار می گیرند، این پرسش ها را فقط ذهن یک فیلسوف می تواند پاسخ گوید. زیرا تأثیرات این ارتباطات درونی به طرز نامحسوسی با علت های معینی پیوند خورده اند و رابطه میان خود این علل نیز بسیار پیچیده است به نحوی که غالب اوقات دانش نسبت به آنها توسط خود طبیعت از چشم فیلسوفان پنهان نگه داشته شده است.»^(۴۹)

ویلیام اهل کونچز همین نکته را با صراحت بیشتری بیان کرد و گفت، «این وظیفه کتاب مقدس نیست که طبیعت چیزها را به ما بیاموزد؛ این کار وظیفه فلسفه است.»^(۵۰)

— همچنین نگاه کنید به صص ۱۱۹-۱۲۵ از کتاب دیکسترپوس، در اینجا:

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture* (London: Oxford University Press, 1961), pp 119-125.

زیلسل در کتاب خود (که قبلاً ذکر شد) نامی از پلاتونیست های منطقه شارتر (Chartres) نمی برد و ذکری

هم از چهره های مهمی چون آبه لار، آده لار اهل باث، و آلن اهل لیل نمی کند. برای بحث های جدیدتر درباره توسعه ایده قوانین طبیعت در اندیشه یونانی، نگاه کنید به مقاله هلموت کستر، در اینجا:

Helmut Koester, "Nomos and Physeos: the Concept of Natural Law in Greek Thought," in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, ed. Jacob Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1968) pp. 524-541.

^{۴۹} - ذکر شده در مقاله تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, *The Heresy of Science: A Twelfth Century Conceptual Revolution*, Isis, no. 243 (1977): 355.

^{۵۰} - ذکر شده در ص ۱۲ کتاب چنو، در اینجا:

Chenu, *Nature, Man, and Society*, p. 12.

چقدر این گفته شباهت دارد به نظر گالیله که در قرن هفدهم میلادی گفت، «نیت روح القدس [فقط] این است که به ما بیاموزد چگونه می توان به آسمان [بهشت] رفت، نه اینکه خود آسمان چگونه عمل می کند.»^(۵۱)

اما این تجددگرایان قرن دوازدهم (moderni) از این هم فراتر رفتند. آنها [در ادامه بررسی های طبیعت گرایانه خود] به واریسی کتاب مقدس و انتقاد از آن پرداختند و نشان دادند که اگر بخش هایی از نص الاهی با عقل و نظام طبیعت همخوانی نداشته باشد، نباید معنی آن بخش ها را تحت اللفظی برداشت کرد. تی یری اهل شارتر البته تا این اندازه جلو نرفت اما هم او در تفسیری که بر «سفر پیدایش» (Genesis - در تورات) نوشته می گوید، «آنچه می خوانید شرحی تأویلی است بر بخش اول سفر پیدایش از نظرگاه پژوهشگر پروسه های طبیعی (secundum physicam) . . . و همچنین معنی لفظی متن.»^(۵۲)

اما ویلیام اهل کونچز این شیوه را بازهم جلوتر برد و استدلال در علل فیزیکی را ارجحیت بخشید. او می نویسد، «نص الاهی می گوید خداوند آبها را دو قسمت کرد، آنها که زیر چرخ گردون و آنها که بر فراز چرخ گردون بودند. از آنجا که چنین گفته ای مغایر با عقل است، باید نشان دهیم که چرا چنین گفته ای نمی تواند صحت داشته باشد.»^(۵۳)

^{۵۱} - نگاه کنید به مقاله گالیله، در اینجا:

Galileo, "Letter to Grand Duchess Christina", in M. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, ۱۹۸۹), p. 96.

گالیله ظاهراً قصد داشت با نقل قول از کاردینال بارونیوس و کاردینال بلارمین، برای تحقیقات خود مجوز دست و پا کند.

^{۵۲} - ذکر شده در مقاله تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, "Science, Reason, and Faith in the Twelfth Century: The Cosmologists 'Attack on Tradition", *Journal of European Studies* 6: 7.

^{۵۳} - همانجا.

چنین به نظر می‌رسد که این مفسران مسیحی در قرون وسطا، پیشاهنگان رویکردی به کتاب مقدس و مستندات تاریخی بودند که جایگاه عقل و ابزارهای منطقی استنتاج را مقدم بر معنی لفظی کلام قرار می‌دهد. این آغازی است برای نقدهای پیشرفته بعدی در **مطالعات انجیل شناسانه** (۵۴).

به همان نحو که تمامی گیتی همچون یک کلیت واحد ادراک می‌شد، انسان نیز بخشی از این کلیت عقلانی به حساب می‌آمد. گفته می‌شد که انسان به نیروی عقل مجهز است و به همین لحاظ قادر است قانونمندی‌های کیهان را مشاهده کند و از آنها رمزگشایی نماید یا طبق اصطلاحی که آن زمان رایج شد و واجد اهمیت بسیار بود، انسان می‌توانست «**کتاب طبیعت**» (the book of nature) را بخواند (۵۵). همین فلسفه عقلی از انسان [یا انسان شناسی فلسفی عقلی] توسط نویسندگان بسیاری در این عصر به بیان درآمده است، از جمله آدلار اهل باث، که می‌نویسد:

«درست است که انسان برحسب طبیعت و امکانات طبیعی از سرعت زیادی در حرکت برخوردار نیست [در مقایسه با موجودات دیگر] اما واجد نیرویی است

۵۴- نگاه کنید به کتاب بریل سمالی، در اینجا:

Beryl Smalley, *Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1952).

— همچنین نگاه کنید به کتاب سرادوین هاسکینز و نوتل دیوی، در اینجا:

Sir Edwyn Hoskins and Noel Davey, *The Riddle of the New Testament* (London : Faber and Faber, 1958).

— به نظر می‌رسد ریچارد پاپکین تاریخ این خاستگاه‌ها را بسیار متأخرتر می‌داند. نگاه کنید به مقاله او در اینجا:

Richard Popkin, "Bible Criticism and Social Science" in *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences* (Boston: Studies in the Philosophy of Science, vol. 14), ed. R. S. Cohen and Marx Wartofsky (Dordrecht : Reidel, 1974), pp. 339-360.

۵۵ - در مورد اهمیت ایده «کتاب طبیعت» نگاه کنید به فصل نهم کتاب بنیامین نلسون، در اینجا:

Benjamin Nelson, "Certitude, and the Books of Scripture, Nature, and Conscience," in *On the Road to Modernity*, chap. 9.

به مراتب گرانقدرتر که همان عقل باشد. به لحاظ داشتن همین قوا است که انسان بر تمامی حیوانات برتری دارد و می تواند آنها را مقهور خود کند . . . ملاحظه می کنید که عطیه عقل تا چه اندازه بر تجهیزات طبیعی برتری دارد.»^(۵۶)

در نتیجه همین برداشتهای عقلی بود که مجموعه ای از ایده های به راستی مدرن – درباره ساختمان طبیعت، درباره نقش مستقل فلسفه در تقابل با دین و نص مقدس، و درباره عقلانیت انسان – در رنسانس قرن دوازدهم میلادی پدیدار شد.

تمامی این برداشتها به زودی با از راه رسیدن «ارسطوی تازه یافته» و ترجمه های دیگری که از آثار یونانی و عربی شد، به طرز بنیادی دگرگون گشتند. علاوه بر تأثیر بعدی ارسطو [در رشد دیدگاههای علمی مدرن] باید اذعان کرد که عقل گرایی افلاطونی موفق شد پایه های آن بینشی را برجا مستقر سازد که طبیعت فیزیکی (و متافیزیکی) گیتی را همچون یک کلیت عقلانی و همبسته درک می کرد. از همه مهمتر، همین پلاتونیسیم باعث شد که نسبت به ظرفیت عقلی انسان در فهم و توضیح، اعتقادی راسخ پدید آید و به همان درجه از اهمیت، همین انسان با همان ظرفیت عقلی بتواند کتاب مقدس را تفسیر کند و توضیح دهد.

فلسفه و تئولوژی مسیحی در قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی با صراحت کامل انسان را صاحب عقل اعلام کردند که به یمن این قابلیت، او می توانست رمزآمیزترین معماهای خلقت را رمزگشایی و کشف کند. همین قوای عقلی نیز

^{۵۶} - ذکر شده در مقاله تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, "Science, Reason, and Faith in Twelfth Century: The Cosmologist's Attack on Tradition", *Journal of European Studies* 6: 3.

او را قادر می ساخت که از خود نص الاهی رمززدایی کند – بدون یاری از وحی و الهام، و بی نیاز از لفاظی و دوپهلویی.

این دیدگاه درست برعکس دیدگاه اسلامی در همان دوره است، چه در میان فیلسوفان و چه در میان تئولوگها یا متکلمون مسلمان. در میان تئولوگها، دیدگاه اشعری درباره انسان و طبیعت، مبتنی بر اتومیسیم اسلامی و «اوکیژنالیسم» [occasionalism] دیدگاه دینی که علیت طبیعی را نفی می کند و تنها اراده خدا را مسؤول روابط به ظاهر علت و معلولی می شناسد؛ مخالف آن بود که نظم طبیعی را به شکل مکانیکی [همچون یک ماشین] و تابع قانونمندی های فیزیکی در نظرآورد، یعنی آنطور که نزد تئولوگهای مسیحی در قرنهای دوازدهم و سیزدهم به تدریج مرسوم شد^(۵۷). با آنکه فارابی و ابن سینا به شدت از افلاطون تأثیر گرفته بودند، آنها همان نتیجه گیری را از «تیمائوس» نکردند که متفکران لاتینی کردند. این درست است که فیلسوفان عرب منطبق با افلاطون به دیدگاههای فلسفی ای دست یافتند که سرآمدان دینی مسلمان را خوش نمی آمد؛ اما همین فیلسوفان موفق نشدند به یک جهان بینی عقلانی و مکانیستی، مشابه با افلاطون گرایان اروپایی در قرن دوازدهم دست یابند. فراتر از این تئولوگهای کلامی یا متکلمون به هیچ وجه نمی توانستند طبیعت را به نحوی طبیعت گرایانه چنان ترسیم کنند که خود قوای علت و معلولی طبیعت توضیح دهنده آن باشد و، مهمتر از همه، این متکلمون حاضر نبودند قبول کنند که آنچه در قرآن آمده را می توان با استدلالهای طبیعت گرایانه توضیح داد، به همان شیوه ای که تی یری و ویلیام اهل کونچز محتوای انجیل را در قرن دوازدهم در اروپا مورد تفسیر قرار دادند.

حتا دیدگاههای خواجه نصیر طوسی دانشمند مسلمان که به ستاره شناسی مبتنی بر اصول ریاضی اشتغال داشت مغایر با آن دیدگاه عمیقاً عقلگرایانه

^{۵۷} - نگاه کنید به کتاب میم فخری، در اینجا:

M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averros and Aquinas* (London : Allen and Unwin, 1958).

(راسیونالیستی) از گیتی است. طوسی در بیوگرافی فکری خود تصدیق می کند که دیدگاههای مختلفی در عالم وجود دارد که هر یک تفسیر خاص خود را ارائه می دهد و، «این ادعا که حقیقت را منحصرأ باید از راه تفکر و عقل دریافت»^{۵۸} اشتباه است.

به زعم طوسی، آنچه ما نیازمندش هستیم یک آموزگار و راهنما، یا یک منبع **وحيانی** است برای یافتن حقیقت.

پرهیز از تعبیر قرآن به یاری علوم طبیعی، حتا در اوایل قرن بیستم، قابل توجه است، مثلاً در قضیه شیخ مصری محمد ابوزید. طبق تحقیق همیلتون گیب، ابوزید در سال ۱۹۳۰ نسخه ای از قرآن را همراه با توضیحات و حواشی به چاپ رساند که در آن تفاسیر قدیمی مورد انتقاد واقع شده و اشارات ماوراء طبیعی قرآن به شیوه ساده طبیعی گرایانه توضیح داده شده بود. با آنکه هدف نشر این نسخه از قرآن تشویق نسل جوان به مطالعه قرآن بود، کتاب توسط پلیس توقیف شد و با حکم رسمی، اجازه وعظ و خطابه و مجلس گزاری از محمد ابوزید سلب شد^{۵۹}.

همین گونه احساسات در سال ۱۹۸۹ به هنگام محکوم ساختن رمان «آیه های شیطانی» نوشته سلمان رشدی بروز کرد. می توان گفت سنت نقادی از انجیل و کتاب مقدس در مسیحیت (که گاه به آن نقد عالی — **higher criticism** — هم گفته اند) یک سنت منحصر به فرد غربی است که در قرنهای دوازدهم و سیزدهم سرچشمه گرفت و در عصر روشنگری به شدت

^{۵۸} - نگاه کنید به کتاب نصیرالدین طوسی، در اینجا:

Nasir al-Din Tusi, *Contemplation and action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. and trans. S. J. Badakhchani (London: I. B. Tauris, 1999), p. 30.

^{۵۹} - نگاه کنید به ص ۵۴ کتاب همیلتون گیب در اینجا:

H. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947). p. ۵۴.

توسعه یافت (۶۰). برعکس، چنین سنتی هرگز در اندیشه اسلامی پرورنده نشد و فقدان آن امروزه باعث شده که تلاش در نقل روایات داستانی [در ادبیات، هنر، سینما، و تئاتر] از شخصیت ها و رویدادهای تاریخ اسلام مورد اعتراض مسلمانان قرار گیرد (۶۱).

بدون آنکه به جزئیات بیشتری بپردازیم، می توانیم چنین نتیجه بگیریم که رنسانس قرن دوازدهم اروپا پایه های پروژه های تحقیقی علمی را گذاشت که بعدها بر روی آنها تحولات مهم بعدی میسر شد. این پایه گذاری خود مدیون تلاش رهبران دینی در مسیحیت بود که بر فعالیت های فکری آن زمان چیره بودند و طبق پژوهش های تینا ستیفل، فرضیات زیر را شامل می شد:

- واریسی عقلانی و بی طرفانه طبیعت به منظور فهم عملکرد آن ممکن و مطلوب است.
- در چنین بررسی هایی می توان از تکنیک های ریاضی و استدلال منطقی - استنتاجی سود برد.
- تا جای ممکن باید از روش های تجربی (آمپریک) بهره گرفت که مبتنی بر شواهدی هستند که از داده های حسی گرفته شده اند.
- پژوهشگری که می خواهد به عملکرد ساختارهای طبیعی پی ببرد («دانشمند» یا «عالم») باید روش مندانه و با احتیاط دست به تحقیق بزند.

۶۰ - نگاه کنید به یادداشت ۵۴

۶۱ - نگاه کنید از جمله به این دو کتاب:

Daniel Pipes, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West* (New York: Birch Lane Press, 1990);

Lisa Appignanesi and Sara Maitland, eds., *The Rushdie File* (Syracuse, N. Y. : Syracuse University Press, 1990).

● در مورد پرسش های مربوط به کارکردهای طبیعت، دانشمند باید از توسل به هرگونه مرجعیت، سنت، و عقاید مرسوم بپرهیزد، مگر اینکه داده های موجود از لحاظ عقلی قابل اثبات باشند.

● دانشمند باید همواره با شک سیستماتیک پیش رود و در مواردی نیز دوره هایی مدید از عدم قطعیت را در تحقیقات منظم خود از سر بگذراند تا قادر شود پدیده های طبیعی را درک کند.^(۶۲)

براین اساس، همراه با تینا ستیفل می توان نتیجه گرفت که این عزیمت فکری منجر شد به بازاندیشی های متعدد در **متدولوژی دانش ها** که در آن زمان در جریان بود. این نقطه عزیمت، بانی برنامه تحقیقی شد (*research program*) در همان بستر متافیزیکی که فرض را چنین می گذاشت که رویدادهای طبیعت از لحاظ عقلی قابل توضیح اند آنها به مدد ابزار منطق و عاملیت عقل انسانی که خدا داده است. این برنامه تحقیقی بر این فرضیه استوار است که انتظام طبیعت ناشی از روابط علت و معلولی است که در «تیمائوس» افلاطون و منابع دیگر آمده است. اگر جایی برای معجزات باقی می ماند، آن جا محصور بود در حوزه ای که به طور روزافزون محدودتر و فرعی تر می شد.

تا چه اندازه این فلسفه طبیعت گرا و عقل گرا از طبیعت باعث تکامل شاخه اصلی تفکر علمی شد هنوز جای تحقیق و جستجو دارد. با از راه رسیدن «ارسطوی نویافته» بسیاری از این گرایشها به حاشیه رانده شدند زیرا سیستم ارسطویی قدرتمندتر بود.

با اینهمه، پس از آنکه پروژه های تحقیقی توسط اندیشه ارسطوی نویافته تحکیم شد، جای شگفتی نبود که در قرن سیزدهم مقامات سنتی کلیسای

^{۶۲} - نگاه کنید به ص ۳ از کتاب تینا ستیفل، در اینجا:

Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe* (New York: St . Martin's Press, 1985), p. 3.

مسیحی در برابر آن مقاومت کنند. همین مقاومت به ادعانامه رسمی سال ۱۲۷۷ انجامید که از سوی اسقف پاریس ستفن تمپی به (Stephen Tempier) علیه یک سلسله مفروضات فلسفی صادر شد. اما در مجموع این ادعانامه موفق نشد آزادی های آکادمیک را محدود کند و جلوی آموزش آثار ارسطو را بگیرد و تفکر علمی را به هراس اندازد. برعکس، دفترهای فیزیک ارسطو — که موضوع آنها طبیعت فیزیکی، گیاهان، حیوانات، و هواشناسی است — به خوبی در دانشگاههای مهم اروپا استقرار یافته بودند و تا قرن هفدهم تداوم یافتند (۶۳).

گذشته از این، نباید فراموش کنیم که تلاش برای آنکه تئولوژی خود تبدیل به علم شود در این دوران یک جنبش مهم به شمار می رفت (۶۴) که به طرز اجتناب ناپذیری زندگی فکری را در جهت سیستماتیزه کردن بیشتر و خودآگاهی بیشتر در تأملات روش مندان (متدولوژیک) سوق داد.

همین نکته را می توان در **مطالعه حقوق** هم صادق دانست (چنانچه در فصل چهارم این کتاب خواهیم دید). یک بار که این گام برداشته شد و تعهدی راسخ به این ایده قبولی یافت که انسان صاحب عقل است — ایده ای که ریشه در تفکر فلسفی و نیز بینش تئولوژیک داشت — جنبش به سمت علم طبیعت، آزاد از قیدهای دینی، اجتناب ناپذیر بود، با همه موانعی که بر سر راهش ظاهر می شد. اما گذشته از اینها، در مغرب زمین یک سرچشمه دیگر نیز برای این

۶۳ - نگاه کنید از جمله به مقالات ادوارد گرنت و جیمز ویشیپل، در اینجا:

Edward Grant, "Science and Medieval University", pp. 68-102;
Edward Grant, "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages", *Viator* 10 (1979): 211-244;

James A. Weisheipl, "The Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century", *Medieval Studies* 26 (1964): 143-185.

۶۴ - نگاه کنید به کتاب چنو ذکر شده در یادداشت ۵۰

باور متافیزیکی که انسان صاحب عقل و عقلانیت است وجود دارد: ایده «وجدان».

درحالیکه حقوق کلاسیک اسلامی برآن بود که عقل انسانی را به عنوان منبع مستقل تألیف حقوق [مستقل از احکام الاهی] مهار یا حذف کند، حقوق در اروپا و مغرب زمین در مسیر کاملاً مخالف این گرایش حرکت کرد. چنانکه دیدیم، اندیشه‌پردازان اروپایی در قرون وسطا، در زمینه‌های فلسفه، تئولوژی، و علوم طبیعی عمیقاً به این باور رسیدند که گیتی انتظامی عقلانی دارد و انسان که خود در خلق این نظام عقلانی دست دارد، دارای قوایی به نام عقل [مستقل از عقل اولی] است. این تعهد متافیزیکی در وهله اول از یونانی‌ها به ارث رسیده بود، به ویژه از راه رساله «تیمائوس» افلاطون.

علاوه برآن، این باور از یک کانال مسیحی خاص وارد اندیشه اروپاییان شد و آن کانال، تلقی یا مفهومی بود به نام «سین دره سیس» (synderesis) یا همان «وجدان»، مفهومی که در انجیل، به ویژه عهد جدید (انجیل مسیحی) (۶۵) ریشه داشت.

۶۵ - منابع مربوط به این موضوع [کشف یا ابداع «وجدان»] بسیار وسیع است. دست چینی از آنها شامل کتابهای زیرین می‌شود:

Eric D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom* (New York: Sheed and Ward, 1961);

Michael Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (Leiden: E. J. Brill, 1977);

K. E. Kirk, *Conscience and its Problems: An Introduction to Casuistry* (London: Longmans, Green, 1927);

John McNeil, *A History of the Cure of Souls* (New York: Harper, 1964);

M.-D. Chenu, *L'aveil de la conscience dans la civilisation medievale* (Paris: J. Vrin, 1969);

D. E. Luscombe, "Natural Morality Natural Law," in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 705-719 .

اگر بر نوشته‌های سنت پال [قدیس مسیحی] دقیق شویم، می‌بینیم که کلمه «وجدان» (کان شِنس - conscience) معادل این معنا است: «شاهدی درونی و داوری باطنی برای اعمال و انگیزه‌های گذشته یک فرد، که می‌تواند راه به آسایش فکری بدهد یا به ندامت و افسوس.»^(۶۶)

گذشته از این، مفسران مسیحی خاطرنشان کرده اند که وجدان، خاستگاه آن هرچه که باشد اعم از عادت یا قوای ذهنی معرفتی، آنچنان قابلیت است که علاوه بر وارسی و داوری اعمال گذشته انسان، می‌تواند رفتار آینده او را نیز نسخه بنویسد. بنابراین، وجدان تنها شامل احساس ندامت به معنی مرسوم روانشناسانه (و فرویدی) اش نمی‌شود که امروزه مورد قبول است، بلکه دستگاه بسیار پیچیده تری در جان و روان آدمی است که قادر به تمیز و تشخیص است. چنانکه پل تیلیک [تئولوگ مسیحی] می‌نویسد:

«در اصل، مسیحیت همواره بر مسؤولیت اخلاقی بی قید و شرط فردی اصرار ورزیده که همان آموزه سنت پال درباره وجدان است. آکویناس می‌گوید اگر فرمانی از بالا، از سوی آن مرجعی که شما خود را تسلیم و موظف به اطاعت اش کرده اید برسد که با وجدان شما سازگاری نداشته باشد، باید از آن فرمان سرپیچید؛ و سخنان معروف مارتین لوتر در برابر امپراتور در شهر ورمز (Worms) که رفتار خلاف وجدان جایز نیست . . . همه براساس آموزه سنتی مسیحی وجدان بوده است.»^(۶۷)

یک جمع بندی مفید را می‌توانید در مقاله‌ی بنیامین نلسون در انسیکلوپدیا بریتانیکا بیابید، در اینجا:
Benjamin Nelson, "Casuistry," in *Encyclopedia Britannica* 5 (1968): 51-52.

^{۶۶} - نگاه کنید به ص ۸ کتاب داری، ذکر شده در پانوش پیشین.

^{۶۷} - نگاه کنید به ص ۱۳۹ کتاب تیلیک، در اینجا:

Paul Tillich, "The Transmoral Conscience," in *The Protestant Era* (Cambridge, Phoenix Books, 1957), p. 139.

این تضاد [میان فرمان خدا و حکم وجدان] بازهم در نوشته‌های سنت پال مورد تأکید بیشتر قرار می‌گیرد آنجا که او میان قانون به شکل کلام یا نصّ خدا در تورات و قانون الاهی که تنها بر قلب انسان نوشته شده تمایز قایل می‌شود. سنت پال می‌نویسد، «وقتی مسیحیانی که دسترسی به قانون ندارند به طور غریزی ملزومات قانون الاهی را راهنمای خود می‌سازند، آنها خود قانون خویش اند، با آنکه قانونی در دسترس شان نیست؛ آنها تأثیر قانون الاهی را بدان نحو که بر قلب شان نوشته شده به نمایش می‌گذارند؛ وجدان آنها برای شان نقش شاهد را به عهده می‌گیرد به صورتی که اعتقادات اخلاقی آنها می‌تواند باعث محکومیت یا تبرئه آنها شود.»^(۶۸)

باید توجه داشت که واژه «وجدان» (conscience) و کلمه یونانی syndresis) در تفکر سنت پال از کتاب عهد عتیق و سنت یهودیان نیامده — که به احتمال زیاد اصلاً این واژه در آن غایب است — بلکه از اندیشه عمومیت یافته هلنی [یونانی] اخذ شده است^(۶۹).

پدران اولیه کلیسا، برای نمونه سنت امبروز (وفات ۳۹۷ میلادی)، بازیل (وفات ۳۷۹ م)، و اوریگن (وفات حوالی ۲۵۳-۲۵۴ م)، همه تفسیرهای مهمی بر این قوای ذهنی - روحانی نوشته اند. اما «تفسیر سنت جروم» بود که این مفهوم را گسترده و به عمق برد (۷۰)، و آن را تبدیل به یکی از منابع دایمی تأملات فلسفی و تئولوژیک در قرون وسطا کرد. دلیل آن بود که جروم مقدس واژه یونانی «سین تره سیس» (synteresis) را گرفت و آنرا به واژه لاتینی وجدان

^{۶۸} - نگاه کنید به گفتار رومیان در کتاب تیلیک، در اینجا:

Romans 2: 14-15 (Moffat Trans.) as cited in Tillich, *The Protestant Era*, p. 139.

^{۶۹} - نگاه کنید به صص ۵۲-۵۴ کتاب پیرس، در اینجا:

C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (London: SCM Press, 1955), pp. 52-54.

^{۷۰} - نگاه کنید به پانوشت ۲۴ کتاب بیلور و صص ۱۵-۱۹ کتاب داری، ذکر شده در پانوشت ۶۵.

(کن سی ین تیا - conscientia) ترجمه کرد (۷۱). این کار یک بدعت بسیار مهم بود، «زیرا آن واژه لاتینی [در معنای اصلی خود] وسیع تر و مبهم تر از معادل یونانی اش بود، تازه اگر چنین فرض بگیریم که این دو اصلاً معادل یکدیگر بودند... کلمه «کن سی ین تیا» در لاتین به معنی آگاهی یا وقوف به معرفت [از چیزها] به طور کلی بود، به ویژه در معنای تجربه و ادراک، و نیز معرفت به واقعیت‌ها یا آنچه که واقعیت امور را تشکیل می‌دهد.» (۷۲)

این بعد اخلاقی «وجدان» [نه جنبه معرفتی و شناختی آن] بود که تبدیل شد به محور آموزه مسیحی وجدان در قرون وسطا. پیش از آن، [در یونان] فیلسوفان رواقی [استوئیک‌ها stoics] ایده وجدان را پرورانده بودند، «و نزد آنها وجدان به معنی وقوف انسان به قانون اخلاقی نهفته در طبیعت بود و اینکه آیا اعمال خود انسان تا چه اندازه با آن قانون مطابقت دارد یا ندارد.» (۷۳) مثلاً سنکا «می‌پنداشت وجدان همان نهبان مقدس درون هر فرد است.» (۷۴)

اما ابتکار جروم مقدس بود که به تبع مفسران افلاطون گرایی که رویای حزقیل را تفسیر کرده بودند [حزقیل یا عزکیل Ezeckiel پیامبر یهود]، تصمیم گرفت «سین دره سیس» (یا «سین تره سیس») را به عنوان چهارمین عنصر تشکیل دهنده وجدان معرفی کند. همین ایده بود که فیلسوفان و تئولوگ‌ها را به کار گماشت تا امکانات و قابلیت‌های فلسفی چهار عنصر مطرح شده از سوی سنت جروم را بکاوند. بنا به گفته سنت جروم:

۷۱- طرز نوشتن این واژه به چند صورت ثبت شده از جمله synderesis و synteresis و syneideresis. نگاه کنید به ص ۲۴ کتاب بیلور، ذکر شده در پانوش ۶۵.

۷۲ - همانجا.

۷۳ - همانجا ص ۲۵.

۷۴ - همانجا.

«ما [سه عنصر] عقل، روح، و تمنا [خواهش نفسانی، کامجویی] را داریم که به ترتیب مطابقت دارند با انسان، شیر، و گاو نر. اکنون بفرز این هرسه، عقاب ایستاده است که می‌گویند در روان خانه دارد و عنصر چهارمی است که یونانیان نامش را وجدان (سین دره سیس) گذاشته اند و این عنصر بالا و فراسوی سه عنصر دیگر جای دارد. این همان اخگر وجدان است که حتا در قلب قابیل نیز به هنگام اخراج اش از باغ عدن خاموش نشد.» (۷۵)

به مدت دو قرن پس از سنت جروم، مسایل فلسفی و مفهومی ای که او در تفسیر خود به میان کشید منشاء بحث‌های انتقادی بسیار شد؛ این بحث‌ها سرانجام در قرن سیزدهم در کار توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) به ثمر رسید.

بدون آنکه بخواهیم بیش از این وارد جزئیات پیچیده این بحث شویم (۷۶)، می‌توانیم به این گفته اکتفا کنیم که اندیشمندان مسیحی قرون وسطا چیزی به نام وجدان را به انسان نسبت دادند که حکایت از وجود یک قوا یا عنصر فعالِ شناسندهٔ درونی (inner cognitive agency) می‌کرد و همین عاملیت درونی بود که فرد را قادر می‌ساخت حقایق اخلاقی را دریابد و دربارهٔ امور و موقعیت‌های اخلاقی داوری کند. اندیشمندان مسیحی انسان را صاحب قوای ذهنی عقلانی تشخیص دادند، قوایی که به طور اخص می‌توانست با معضلات اخلاقی روبرو شود. می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که در مغرب زمین (اروپا)، تصاویر اصلی و غالب از انسان در فلسفه و الاهیات، عقلانیت انسان را مؤکد می‌سازد. آن مراجع روحانی مسیحی که از اندیشهٔ فلسفی یونانی متأثر شده بودند در کنار روحانیانی که بیشتر تلاش خود را متوجه کتاب مقدس و

^{۷۵} - نگاه کنید به یادداشت ۱۶ و ص ۲۶ کتاب داری ذکر شده در پانوش ۶۵.

^{۷۶} - امروزه در محافل تئولوژیک «وجدان» چنین تعریف می‌شود، «مناسب ترین قاعده ای که عقل درست در سپهر اخلاقی تجویز می‌کند»؛ نگاه کنید به مقاله‌ی بنیامین نلسون در انسیکوپدیا بریتانیکا، ذکر شده در پانوش ۶۵ و به ص ۷۲ کتاب بنیامین نلسون، در اینجا:

Benjamin Nelson, *On the Road to Modernity*, ed. Toby Huff (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981).

منابع تئولوژیک می‌کردند، هردو ظرفیت و قابلیت های پیچیده عقل و عقلانیت را به انسان نسبت می‌دادند.

این ظرفیت عقلانی خود را هم در حیطة شناخت طبیعت نشان می‌داد و هم در حیطة ادراک حقایق اخلاقی و دینی. دقیقاً به دلیل آنکه انسان دارنده وجدان بود، یعنی یک عامل فعال اخلاقی و عقلانی [در ضمیر او]، این انسان قادر بود بدون یاری گرفتن از وحی و کتاب مکاشفه، به حقایق اخلاقی دست یابد. حتا اگر به راه خطا درمی‌غلتید، این انسان چاره ای نداشت جز آنکه از وجدان خود پیروی کند. برای بسیاری از مسیحیان، داشتن وجدان پاک نشانه آن بود که فرد وظایف دینی خود را با نیت نیکو و از روی درایت به جا آورده است.

در سال ۱۲۱۵ مجمع مربوط به امر وجدان به طور گسترده تشکیل شد و همه پیروان عیسا فراخوانده شدند تا به پای اعتراف [به گناه] بروند، درست به همان دلیل که آنها صاحب وجدان بودند و به مدد وجدان خود می‌توانستند بار خطاهای اخلاقی خود را سبک کنند^(۷۷). حتا اگر این اقدام کلیسا را کوششی در جهت نهادینه کردن و کنترل دنیای باطنی مؤمنان بدانیم، بازهم نمی‌توان انکار کرد که یک بار برای همیشه تصویری متافیزیکی از انسان بر دل‌ها نقش زده شد که دیگر قابل زدودن نبود: اینکه انسان صاحب عقل و وجدان فردی است و از آنها خلاصی ندارد.

وقتی که چنین برداشتی از انسان به طور رسمی پذیرفته شد، به طور روزافزون عقل و وجدان تبدیل به استاندارد و محکی شدند که در تناسب و مطابق با آنها فرایض اخلاقی و احکام حقوقی می‌بایست سبک‌سنگین می‌شدند. افراد در هر مقامی و با هر درجه ای از دریافت فیض الهی می‌بایست به فرمان عقل و

^{۷۷} - نگاه کنید به صص ۴۵ و ۲۲۴ کتاب نلسون، ذکر شده در پانوش ۷۶. از منابع قدیمی‌تر هنوز باید از اثر کلاسیک سه جلدی هنری لی نام برد، در اینجا:

Henry Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences*, 3 vols., reprint (New York: Greenwood Press, 1968).

وجدان خود عمل کنند. اصلاحات دینی لوتر (رفورماسیون)، از این دیدگاه، انقلابی بود که این قوای وجدانی را تماماً آزاد ساخت و وجدان فردی را قاضی نهایی و برتر همه چیز از جمله داور حقیقت نهفته در نص و کلام کرد. در عمل، ارتودوکسی دینی بازنده شد و به جای آن عقل و وجدان آزاد گشتند تا وظایف خود را به عهده گیرند^(۷۸).

اما در اسلام وضع درست به عکس بود.

همانطور که دیدیم تئولوگ های مسلمان به همراه فقیهان مسلمان در قبال انسان [و جایگاه او در هستی] فلسفه ای کاملاً متفاوت [از مسیحیت] بر ساختند. دیدگاه آنان تأکید خود را بر محدودیت های ذاتی انسان و حدود قوای عقلی او (intellect) می گذاشت. طبق این فلسفه، عالم پیچیده تر از آن است که چنین موجود فانی ای بتواند آنرا به تمامی درک کند. در نتیجه، باید حد و مرز استفاده از عقل را به دقت شناخت. در نوشته های شافعی، مهمترین معمار مکتب اصلی فقه سنی، انواع متعدد رأی [عقلی]، استحسان (یا استدلال و نتیجه گیری شخصی)، و ارجحیت های فردی دیگر، همه، در مقوله «قیاس» = استنتاج از مقایسه با حکم اصلی الله و پیامبر [مستحیل شدند یا به طور در بست حذف گردیدند؛ تنها چیزی که برای فقیهان باقی ماند همان استدلال در محدوده تنگ قیاس بود.

پس از [تعالیم] شافعی، دیگر قابل تصور نبود که کسی بتواند یک «اصل حقوقی» تازه ابداع کند، [اصلی که ماسبق نداشته باشد] که طبق آن احکام جزئی تر زیر مفاهیم عام تر و بالاتر طبقه بندی شوند، اعم از اینکه این موارد جزئی تر شامل قواعد ارائه ادله و آیین دادرسی باشند یا اینکه محتوای حکم را در بر گیرند. حکم از سوی الله یک بار برای همیشه و برای همه موارد نازل

^{۷۸} - برای نقش لوتر، نگاه کنید به کتاب بیلور ذکر شده در پانوش ۶۵. همچنین برای ارزیابی نقش لوتر از دیدگاه حقوقی نگاه کنید به فصل ۷ از کتاب یوجین روزن ستاک هیوسی، در اینجا:

Eugene Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution* (New York: Argon Books, 1969), chap. 7.

شده بود، حکمی که به خودیِ خود کامل، جامع، مبرا از التقاط [انسانی] بود. پس وظیفهٔ انسان فقط فهم درست این احکام الاهی بود نه اینکه اصول و نظریه های جدیدی از خود به آنها بیفزاید.

گذشته از این، «اجماع» یا توافق جمعی در میان عالمان [و فقها] مسایل و پرسش های بنیادیِ حقوقی را روشن ساخته بود و جایی برای کشفیات تازهٔ نسل های آینده باقی نمی گذاشت. نسل های آینده فقط می توانستند درک و فهم خود را از احکام الاهی عمیق تر سازند اما نمی توانستند حکم تازه ای به احکام خدا اضافه کنند. ایدهٔ یونانی و مسیحی «وجدان» (سین دره سیس) برای فقهای مسلمان و فیلسوفان اسلامی ناشناخته بود^(۷۹). فقط در نیمهٔ قرن نوزدهم میلادی بود که مفهوم وجدان برای نخستین بار به شکل واژهٔ «ضمیر» در ترجمه های تازهٔ انجیل به زبان عربی پیدا شد، یعنی برای نخستین بار لفظ یونانی «سین دره سیس» به جای اینکه با کلمهٔ «نیت» ترجمه شود به واژهٔ «ضمیر» ترجمه شد^(۸۰). به اوایل قرن بیستم که می رسیدیم مفهوم «وجدان» به معنی «خود- آگاهی اخلاقی» [استقلال اخلاق فردی در ضمیر شخص، درمقابل اخلاق الاهی] در میان عرب زبانان تحصیل کرده رایج شد.

حتا اگر فرض بگیریم که فیلسوفان مسلمان با رسالهٔ «تیمائوس» اثر افلاطون آشنایی داشتند، بازهم نشانه ای در دست نیست که ثابت کند آن تلقی عقلانی از وجود انسان و طبیعت که در این رساله آمده، مورد پذیرش این فیلسوفان قرار گرفته باشد^(۸۱).

^{۷۹} - نگاه کنید به ص ۳۴۸ کتاب مشترک گارده و آناواتی، در اینجا:

L. Gardet and M. M. Anawati, *Introduction a la Theologie Musalmane*, 2nd ed. (Paris: J. Vrin, 1970), p. 348.

^{۸۰} - نگاه کنید به کتاب لیرویک، در اینجا:

Oddbjorn Leirvik, *Knowing by Oneself with the Other: al-Damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relations* (Oslo: Unipub forlag, 2002).

^{۸۱} - نگاه کنید به پانوش ۳۸ در بالا. برای یک بررسی کامل از نحوهٔ پذیرش «تیمائوس» در اندیشه های یهودی، مسیحی، و اسلامی، نگاه کنید به مقالهٔ توبی هاف در اینجا:

Toby Huff, "Science and Metaphysics in the Three Religions of the Book," *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000): 173-198

در جهان فکری مسلمانان، هم اینکه تئولوژی یا علم کلام مورد التفات و پذیرش قرار گیرد خود آسان به دست نیامد و در ابتدا فقیهان آنرا مذموم می‌دانستند. در شروع شکل‌گیری اسلام، اینکه تئولوژی یا کلام بتواند ملکه علوم به حساب آید قابل تصور نبود^(۸۲). به همین روال، در فقدان یک دیدگاه فلسفی در قبال انسان به عنوان موجودی عقلانی که می‌تواند بدون یاری گرفتن از وحی و کلام، خود به تمیز خوب و بد برسد و حقایق اخلاقی را تشخیص دهد، نمی‌توان تصور کرد که فلسفه قادر شود نقش یاور تئولوژی را ایفا کند^(۸۳).

به این نکته باید اشاره کنیم که در جهان فکری اسلام، فقط الله می‌تواند خالق باشد و چنین خدایی «شریک» و همکار ندارد؛ با این حساب، انسان فاقد ظرفیت آفرینندگی و خلق است.

^{۸۲} - نگاه کنید به کتابهای رحمان و مکدسی، در اینجا:

Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Doubleday, 1968), p.123
G. Makdisi, ed. and trans., *Ibn Qadama's Censure of Speculative Theology*
(London: Luzac, 1962).

^{۸۳} - هرچند در زبان کلاسیک عربی کلمه ای برای «کان شنس» (وجدان conscience) وجود ندارد اما اعراب واژه های متعدد دیگری داشتند که به جنبه های مختلف عقل (intellect)، عقل (reason)، و گفتار (discourse) اشاره داشت که بسیاری از آنها را مدیون یونانیان بودند؛ کلمه ای «عقل» به نظر می‌رسد ترجمه ای عربی کلمه ای «نوس» (nous) یا «عقل فعال» (active intellect) ارسطو باشد. نگاه کنید به کتاب فضل الرحمن، در اینجا:

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, reprint (Chicago: University of Chicago Press, 1979) ;

همچنین نگاه کنید به مقاله ای فضل الرحمن در انسیکلوپدیای اسلام، در اینجا:

Fazlur Rahman, "Aql" in EI2 1:341-342.

همچنین نگاه کنید به کتاب روزنتال، در اینجا:

E. J. Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

اما همانطور که گفتیم «ضمیر» همان واژه ای است که برای ترجمه ای «کان شنس» به کار رفته، هرچند معنی آن بیشتر به ایده ای فرویدی بار ناشی از گناه نزدیک است تا ایده ای مسیحی عاملیت اخلاقی فعال و درونی.

در اینجا باید بیفزاییم که در دوران شکل‌گیری اسلام^(۸۴) شاخه‌ای عقل‌گرا به نام «معتزله» پدید آمد^(۸۵). فیلسوفان دینی معتزله پذیرفتند که انسان از قوای کامل عقلی برخوردار است؛ اعتزالی‌ها حتا به «همترازی عقل و وحی» قایل شدند^(۸۶). نزد آنها، عقل همان شاخصه‌ای بود که انسان را «خالق اعمال خود» می‌کرد و همین شاخصه نیز به او توانایی داوری میان نیک و بد را می‌داد^(۸۷). در این دیدگاه، انسان دارای «توان ذاتی برای عمل و ادراک درونی از ملاک‌های تشخیص خیر و شر بود.»^(۸۸)

همین دیدگاه اعتزالی به این نتیجه رسید که «خدا نمی‌تواند به عملی غیرعقلانی و ناعادلانه دست زند.»^(۸۹) این گرایش عقلی [معتزله] سرانجام مقهور گرایش دیگری شد که از تعلیمات اشعری (وفات ۹۳۵ م) در قرن دهم میلادی برمی‌آمد. اشعری نیز مانند اکثر متکلمون [یعنی عالمان تئولوژی شفاهی]، تمامی مرجعیت را در بست به شریعت واگذار کرد به نحوی که، «همه»

^{۸۴} - نگاه کنید به کتاب موننگمری وات، در اینجا:

William M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).

^{۸۵} - علاوه بر فصول ۷ و ۸ کتاب موننگمری وات در پانوشت پیشین، همچنین نگاه کنید به کتاب دیگر او، در اینجا:

W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985)

همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی فرانک، در اینجا:

R. Frank, "Some Fundamental Assumptions of Basra School of Mu'tazila," *Studia Islamica* 33 (1971):5-18;

همچنین نگاه کنید به کتاب جورج حورانی، در اینجا:

George Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: The Clarendon Press, 1971);

همچنین نگاه کنید به صص ۱۳۶-۱۴۶ کتاب پیترز، در اینجا:

F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1973), pp. 136-146.

^{۸۶} - مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۹۰

^{۸۷} - گارده و آناواتی، همان، ص ۳۴۷

^{۸۸} - مقاله‌ی فرانک، همان، ص ۷.

^{۸۹} - مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۲

مسائل عملی از جمله احکام حقوقی و قواعد اخلاق عملی که در زندگی واقعی تأثیر می‌گذارند تابع مرجعیت شریعت قرار گرفتند.»^(۹۰)

همانطور که فضل الرحمن متذکر شده است، این جهت‌گیری باعث شد که میان تئولوژی از یک سو و حقوق و اخلاقیات عملی از سوی دیگر جدایی افتد. در نتیجه، حقوق و اخلاقیات منجمد ماندند و تفکر معطوف به اخلاق عملی آزاد گذاشته نشد تا قادر گردد برای مشکلات زندگی راه حل‌های عملی پیش‌گازدارد - همان اخلاق زنده - و تصویر جامع‌تری از یک زندگی مبتنی بر اخلاقیات عملی ارائه دهد.

اشعری میان حوزه حقوق و باورهای دینی مرز قاطعی کشید. او نوشت: «قدما در زمان خود درباره دین از زاویه شریعت (یعنی حقوق) بحث کرده و نظر داده اند . . . [بحث‌هایی] نظیر تکالیف فقهی همچون جزا و طلاق که ما نمی‌توانیم همه را اینجا ذکر کنیم . . . این‌ها همه موارد حقوقی‌اند که به امور جزئی زندگی می‌پردازند و قدما آنها را تابع شریعت نمودند که به جزئیات رفتار و اعمال در زندگی مربوط است . . . و به همین لحاظ آنها را نمی‌توان به درستی فهمید مگر آنکه متوجه باشیم آنها مرجعیت پیامبر را پشتوانه دارند. اما در جایی که به اصول تعیین‌کننده ایمانی مربوط می‌شود، هر مسلمان فهمیده ای باید در این موضوعات به اصول عام و مورد توافق رجوع کند که بر اساس عقل، تجارب حسی، و دانش بی‌واسطه بنا شده اند. بنابراین، [طبق این مرزبندی] مسائل جزئی حقوقی باید به عهده اصول شریعت گذاشته شود که مبتنی بر مرجعیت سنت است، حال آنکه مسایلی که از عقل و تجربه برمی‌آیند باید به بنیادهای خود [بنیادهای عقلی و تجربی] رجوع داده شوند، و [طبق این مرزبندی] هرگز نباید مرجعیت و عقل را با یکدیگر درآمیخت.»^(۹۱)

^{۹۰} - مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۳

^{۹۱} - اشعری، نقل شده در مقاله‌ی فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۵

با آنکه اشعری واضح می‌گوید که حیطة سنت و تبلور آن شریعت را هرگز نباید با حوزه عقل مخلوط کرد یا آنرا تابع حوزه عقل کرد، باید بیفزاییم که تلقی اشعری از عقل (که شاید بهتر باشد آنرا intellect ترجمه کنیم تا reason) همان چیزی نیست که فیلسوفان از عقل فعال (active intellect) درک می‌کردند؛ همچنین، تلقی اشعری از عقل متفاوت است از برداشت غربی‌ها از «نور باطن» (inner light).

همانطور که فارابی (وفات ۹۵۰) گفته است، «آن عقلی (intellect) که متکلمون مدام درباره‌اش سخن می‌گویند – وقتی که درباره چیزی می‌گویند: این امر طبق عقل ضرور افتاد، یا رد شد، یا قبولی گرفت – منظورشان چیزی است که همه مردم در نخستین عکس‌العمل خود ابراز می‌کنند. منظور [این متکلمون] از عقل همان است که بیشتر مردم عادی بلافاصله در نخستین واکنش خود به طور عام از خود نشان می‌دهند.»^(۹۲)

فارابی ادامه می‌دهد که هرچند متکلمون، «خود خیال می‌کنند که عقل مورد نظر آنها همان عقلی است که ارسطو از آن صحبت کرده . . . اگر بر مقدمات بحث آنها دقیق شوید در می‌یابید که همه آنها بدون استثنا منظورشان عکس‌العمل اولیه عامه است. آنها به این شیوه [در سخن] از یک چیز نام می‌برند اما [در عمل] منظورشان چیز دیگری است.»^(۹۳) خلاصه آنکه اشعری به طور کامل عقل‌گرایی معتزله را طرد کرد.

علاوه بر این، اشعری با پروراندن نظریه خود [درباره مرجعیت مطلق شریعت در حقوق و اخلاقیات]، دیدگاه قاطع دیگری را نیز درباره علیت و تعیین پدیده‌ها بر کرسی نشاند. این دیدگاهی بود مبتنی بر جبرگرایی (دترمینیسم) و اصالت

^{۹۲} - ذکر شده توسط پاییز در پیشگفتار او بر کتاب ابن میمون، در اینجا:

Shlomo Pines, "Introduction" to Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (Chicago: Chicago University Press, 1963).

^{۹۳} - همان

اراده خدا در سببیت پدیده‌ها (اوکیژنالیسم occasionalism) که طبق آن خداوند با خواست و اراده خود عالم را لحظه به لحظه اداره می‌کند.

توضیح مترجم – برای گرایش occasionalism معادل مناسبی در فارسی نداریم اما مقصود نظریه‌ای دینی درباره علیت است که در حقیقت نافی مفهوم علیت می‌باشد. اوکیژنالیست‌ها معتقدند علیت و سببیت در طبیعت و به طور کلی در میان چیزهای طبیعی، و در میان ذهن انسان و چیزهای طبیعی، وجود ندارد، بلکه تنها خواست و اراده خدا است که دو چیز را چنان مجاور یکدیگر قرار می‌دهد که ما به اشتباه تصور می‌کنیم یکی «علت» دیگری است. همانطور که در بخش‌های پیشین دیدیم دید یونانی، در افلاطون و ارسطو هردو، در پهنه طبیعت به مفهوم علیت باور دارد که طبق آن هر رویداد ناشی از علتی (یا عللی) متقدم بر خود است که وجود آن پدیده را توضیح می‌دهد. در اوکیژنالیسم باور به اراده خدا به عنوان خالق علیت، آنرا از نظریه دیوید هیوم درباره علیت نیز متمایز می‌کند.^{۹۴}

طبق این دیدگاه، عاملیت انسان – هم قوه استدلال عقلی او از ابتدا تا انتها و هم اعمال او – اکتسابی است، یعنی این عاملیت خود از راه «کسب» از خدا، پیشاپیش متعین شده است^(۹۴). آموزه اکتساب تا اندازه‌ای به معتزلی‌های قرن هفتم و هشتم میلادی برمی‌گردد، اما نزد اشعری‌ها به نظریه ای قوی در دفاع از عاملیت و تعین خدا در [اداره] همه پدیده‌ها تبدیل می‌شود. طبق دید اشعری، «اعمال انسانها خلق شده است . . . هر عمل واحد از دو عامل برمی‌خیزد، یکی از این دو عامل خدا است که خالق عمل است، دیگری یعنی انسان، عاملیت‌اش را «کسب» می‌کند؛ و [طبق این دیدگاه] خدا در مورد

^{۹۴} - برای آموزه‌ی «کسب» نگاه کنید به انسیکلوپدیای اسلام، در اینجا:

"Kasb" in EI2 4: 690-694.

همچنین نگاه کنید به ص ۱۹۲ کتاب مونتگمری وات، ذکر شده در پانوش ۸۴

همچنین نگاه کنید به صص ۶۶۳-۷۱۹ کتاب هری ولفسون، در اینجا:

Harry Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976), pp. 663-719.

اعمال انسان دارای عاملیتی است که انسان در واقعیت به شکل عامل آنرا به اجرا می‌گذارد. . .»^{۹۵}

همین آموزه «کسب» [یا عاملیت اکتسابی انسان]، پس از اشعری تبدیل به یک مفهوم بنیادی علم کلام شد و به درجات مختلف توسط همه اشعری‌ها از قرن دهم تا قرن پانزدهم که اوج سیستم‌مند شدند تئولوژی اسلامی است، تکرار شد^{۹۶}. به عبارت دیگر، همه اعمال انسان از خدا سرچشمه می‌گیرد، اما انسان به نحوی [نامعلوم] دارای اراده و قدرتی می‌شود که بتواند این اعمال را به اجرا بگذارد، اعمالی که در اصل همان اراده خداوند است^{۹۷}.

تحول این نظریه که از سوی محققانی چون مونتگمری وات و هری ولفسون و دیگران مورد مطالعه قرار گرفته، نشان می‌دهد که متکلمون خود دچار سردرگمی بزرگی شده بودند در این خصوص که هم انسان و هم خدا را به طور همزمان مسؤل افعال و اعمال انسانها معرفی می‌کردند. در پایان، قدر قدرتی خدا به طور کامل تثبیت می‌شود اما درجه مسؤولیت انسان (به عنوان موضوعی حقوقی) ناروشن باقی می‌ماند.

اینکه انسان باید پاسخگوی اعمالی باشد که علیه خدا و دیگران مرتکب شده، پذیرفته می‌شود اما فراتر از این حکم کلی، هیچ نظریه [حقوقی] ای درباره مسامحه و قصور (نگ لی جنس negligence) و هیچ نظریه‌ای درباره

^{۹۵} - نگاه کنید به ص ۱۹۲ کتاب مونتگمری وات، ذکر شده در پانوش ۸۴

^{۹۶} - نگاه کنید به ص ۶۶۳-۷۱۹ کتاب ولفسون، ذکر شده در پانوش ۹۴

همچنین نگاه کنید به کتاب گارده و آناواتی، ذکر شده در پانوش ۷۹

^{۹۷} - همین آموزه توسط متکلم برجسته‌ی قرن چهاردهم الإیجی (al-Ijī) در کتاب اصلی اش تشریح شده است که دربرگیرنده‌ی تحلیلی عمیق از بنیادهای متافیزیکی نجوم یونانی است. نگاه کنید به مقاله‌ی صبرا، در اینجا:

A. I. Sabra, "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994): 1-42;

همچنین نگاه کنید به فصل پنجم کتاب حاضر.

مسئولیت اعمال ناشی از کوتاهی و ندانم‌کاری که به دیگران صدمه می‌زند، تدوین نمی‌شود^{۹۸}). موضع صریح اشعری این بود که، «در مورد همهٔ افعال که خدا خالق آنها و انسان کسب‌کنندهٔ آنها است، خدا دارای قدرتی است که انسانها را به انجام آن افعال برمی‌انگیزد.»^{۹۹})

اما اگر جبر در کار باشد، انسان از مسئولیت [اخلاقی و حقوقی] مبرا خواهد شد، و صفت دیگر خدا یعنی «عدالت» نیز، یعنی عدالت در قبال سرنوشت انسان، مورد تردید قرار می‌گیرد، چه ما از دادگاههای این-جهانی صحبت کنیم چه از محکمهٔ پاداش و جزای اخروی. زیرا اگر انسان [در تحلیل نهایی] مسؤول اعمال خود نباشد، مجازات او ناعادلانه است؛ و برعکس، اگر برخی انسانها در زندگی دچار عذاب و محرومیت شوند، این ناقض همان عدالتی است که خدا در قبال اجرای آن مسؤول است. مسألهٔ «تئودیزی» [= اگر خدا نیک و عادل است و مدیر امور جهان، چرا تاریخ عالم لبریز از شرارت و بی‌عدالتی است؟] هیچ راه حلی پیدا نمی‌کند، و اخلاقیات عملی (اتیکز) اسلامی و فلسفهٔ اخلاق (مورال فیلاسوفی) نمی‌توانند به جلو حرکت کنند و پیشرفتی در زمینهٔ یک تئوری سیستماتیک نیت یا قصدیت، نظیر آنچه پیتر آبه لار در قرن دوازدهم در غرب تدوین کرد، در اسلام حاصل نمی‌شود^{۱۰۰}).

فورمول بندی نهایی اسلامی برای این مسأله [علیت یا روابط علت و معلولی]، که به طور کامل منجر به حذف رابطهٔ علت و معلولی (متافیزیک علی) از موقعیت‌های انسانی می‌شد، توسط غزالی ارائه گشت. تلاش ابن رشد برای ابطال دیدگاه غزالی به جایی نرسید. غزالی نوشت:

^{۹۸} - دربارهٔ تعریف اسلامی جرم و افعال مجرمانه، نگاه کنید به صص ۴۵-۵۶ کتاب مشترک لیپمن، مکانویل، و یروشالمی، در اینجا:

Matthew Lippman, Sean McConville, and Mordachai Yerushalmi, *Islamic Criminal Law and Procedure* (New York: Pragaeger, 1988), pp. 45-56

^{۹۹} - ذکر شده در ص ۵۵۲ کتاب ولفسون، ذکر شده در پانوش ۹۴

^{۱۰۰} - نگاه کنید به ص ۲۲۳ کتاب بنیامین نلسون، در اینجا:

Benjamin Nelson, *On the Road to Modernity*, ed. Toby Huff (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981), p. 223.

«طبق اعتقاد ما، ارتباط میان چیزی که معمولاً علت شمرده می شود و چیزی که معمولاً معلول تلقی می گردد، ارتباطی ضروری نیست؛ هر یک از این دو چیز دارای فردیت خود است و با دیگری تفاوت دارد؛ تصدیق یا تکذیب، وجود یا عدم یکی از آن دو، نباید متضمن تصدیق یا تکذیب، وجود یا کذب دیگری به شمار آید – مثلاً، رفع تشنگی معلول آشامیدن [آب] نیست، سیری معلول خوردن نیست، سوختن معلول تماس با آتش، نور معلول طلوع آفتاب، مرگ معلول گردن زنی، شفا معلول استعمال دارو، و قضای حاجب معلول مصرف مسهل نیستند؛ همه این ارتباطات میان دارو، نجوم، علوم، و صنایع که به طور تجربی مشاهده می شوند [واجد روابط ضروری علت و معلولی نیستند]. زیرا ارتباط میان این پدیده‌ها خود مبتنی بر اراده قبلی خداوند است که آنها را در توالی خود خلق کرد، نه به این لحاظ که این رابطه به خودی خود لازم است و نمی تواند منقطع شود – برعکس، این توانایی در ید خداوند است که سیری را بدون خوردن موجب شود، مرگ را بدون گردن زدن؛ و یا اینکه تداوم زندگی را علارغم قطع گردن ممکن سازد. و همین اصل در مورد همه ارتباطها صدق می کند.»^(۱۰۱)

تأثیر روانی چنین موضع تئولوژیکی را، که در گزارشات پزشکی گنیزه در قاهره ثبت شده [مرکز اسناد خطی یهودی در قاهره]، می توان در رفتار و گفتار پزشکانی مشاهده کرد که نسخه می نوشتند و دوا تجویز می نمودند. پروفیسور

^{۱۰۱} - ذکر شده در ص ۳۱۶ کتاب ابن رشد، در اینجا:

Averroes, *Tahafut al-Tahafut*, trans. Simon Van den Bergh (London: Luzac, 1954), p. 316 .

پذیرش بی قید و شرط این آموزه را تا همین امروز نزد نویسندگان مسلمانی چون سیدحسین نصر می بینیم؛ مثلاً در این کتاب:

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1968), pp.307ff.

و سایر آثار نصر.

به همین شیوه، امروزه در کشورهای مسلمان، از جمله مالزی و اندونزی، مرسوم است که اعمال آینده را با عبارت «انشالله» (اگر خدا بخواهد) مشروط می کنند.

«اس دی گوتین» گزارش می دهد که، «به ندرت پیش می آمد که به هنگام نسخه نوشتن، این خصلت خداترسی بروز نکند. بر بالای نسخه نوشته می شد "به برکت خدا این دارو مصرف شود"، یا نسخه طبابت با عبارت "بسم الله الرحمن رحیم" (به نام خدای بخشنده و مهربان) آغاز می شد و تقریباً در همه موارد با این گفته خاتمه می یافت، "انشالله مؤثر واقع شود" [یعنی در صورتی که خدا بخواهد این دارو کار خواهد کرد]؛ یا "تنها از خدا باید سپاسگزار بود."»^(۱۰۲)

طبق پژوهش فضل الرحمن، تئولوژی پس از این دوران، «به دو شاخه تجزیه شد، شاخه دگماتیک (جزمی) که از لحاظ صوری خصلت منطقی داشت و این همان علم کلام بود؛ و شاخه دوم، حکمت نظری صوفیانه [عرفان].»^(۱۰۳)

عنصر جزمی در علم کلام همان برداشت اوکیژنالیست [علت و معلول فقط ناشی از اراده خدا است] را حفظ کرد که طبق آن انسان از قابلیت تفکر و عمل بدیع و خلاقانه [مستقل از اراده خدا] محروم شده بود. کلام همچنین می خواست نشان دهد که، «عقل در حقیقت نمی تواند اصول جهانشمول را دریابد»، و همانطور که غزالی گفته بود، «هیچ تعهدی از عقل بر نمی آید، بلکه تعهدات از شریعت ناشی می گردند.»^(۱۰۴)

در تحلیل نهایی، طبق پژوهش فضل الرحمن، کلام موفق شد، «تمامی حوزه متافیزیک را در انحصار خود درآورد و اجازه ندهد که تفکر ناب در صد واریسی عقلانی طبیعت کائنات و سرشت انسان برآید.»^(۱۰۵)

^{۱۰۲} - نگاه کنید به کتاب دو جلدی اس دی گوتین، در اینجا:

S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 2 vols. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968-71), 2:254.

^{۱۰۳} - نگاه کنید به ص ۱۰۷ از کتاب فضل الرحمن، ذکر شده در پانوش ۸۲

^{۱۰۴} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۶

^{۱۰۵} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۰۷

هرچند بحث‌های دامنه‌دار غزالی درباره فلسفه باعث شد که تئولوگ‌های مسلمان تا اندازه‌ای با کارکردها و موارد استفاده فلسفه و منطق آشنا شوند تا به عنوان سنگ محک اعتبار استدلالها از آنها بهره گیرند^(۱۰۶)، باید تأکید کرد که غزالی موفق شد نقش فلسفه را به عنوان علمی استدلالی و اثباتی نابود کند. به همین شیوه، «تعبیر اوکیژنالیزم او [اراده خدا به عنوان عامل روابط علت و معلولی] درباره پیش‌فرض‌های تجربی علوم اثباتی»^(۱۰۷) به طرز مهلکی ارزش علوم طبیعی را در چشم راست‌کیشان پایین آورد.

با همه این اوصاف، مشاهدات فلسفی به شکل کجدار و مریز در اسلام دوام آورد، هم در شکل صوفیانه و هم در مکاتب محدود فیلسوفانی که به کلام روی آورده بودند. فضل الرحمن معتقد است که در آثار فخرالدین رازی [تئولوگ سنی] (وفات ۱۲۰۹ م) بود که سنت فلسفی پس از قرن دوازدهم ادامه پیدا کرد. او می‌نویسد در نوشته‌های فخرالدین رازی، «طیف خارق العاده وسیعی . . . برای کاربرد عقل ارائه شد.»^(۱۰۸)

اما فخرالدین رازی و سایر نویسندگانی که پس از قرن سیزدهم میلادی به کار پرداختند، علیرغم اینکه می‌خواستند از فلسفه دفاع کنند، در مهمترین مسایل مربوط به تئولوژی و جزمیات، «همان مواضع سنتی و ارتدکس را پذیرفتند.»^(۱۰۹)

^{۱۰۶} - نگاه کنید به مقاله آ. ی. صبرا، در اینجا:

A. I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Assessment." *History of Science* 25 (1987): 232.

^{۱۰۷} - نگاه کنید به مقاله ی. م. مامورا، در اینجا:

M. Mamura, "Ghazali's Attitude Toward the Secular Science," in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany: State University of New York Press, 1075), p. 108

^{۱۰۸} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۱

^{۱۰۹} - فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۲

تنش میان فلسفه و سنت دینی ادامه پیدا کرد و غالب اوقات منجر به، «حمله شدید سنت گرایان به تفکر مستقل» می شد که سرانجام با یورش کامل ابن تمییه (۱۲۶۳-۱۳۲۸ م) به فلسفه عقلی خاتمه پیدا کرد. بنا به گفته فضل الرحمن، اساس دیدگاه ابن تمییه، «تحکیم دوباره شریعت و تبرئه ارزش‌های دینی» بود^(۱۱۰). بنا به گفته «اف ای پیترز»، برداشت ابن تمییه از کلام، «حتا از برداشت غزالی نیز تاریک اندیشانه تر است.»^(۱۱۱) هنگامی که ابن تمییه می خواست، «هماهنگی میان حقیقت سنت و برهان عقلی» را تحلیل کند، او، «سختگیرانه از فیلسوفان و تئولوگها انتقاد کرد»^(۱۱۲) و به این ترتیب خصومت شدید میان فلسفه و دین را تداوم بخشید. یکی از نتایج مهم چنین برخوردی، «حذف فلسفه از مواد درسی»ی مدرسه الازهر در قاهره بود. تنها در اواخر قرن نوزدهم بود که در اثر ورود مدرنیته، در این مرکز آموزشی، فلسفه از قدغن بیرون آمد^(۱۱۳).

نتیجه‌گیری

برای فهم تکامل و توسعه سیستم‌های اندیشه علمی، باید تصویر متافیزیکی گسترده تری را بررسی کنیم که در داخل آن گفتار واره‌های اندیشگی تحقق می پذیرند. یکی از مهمترین منابعی که قابلیت‌های عقلی انسان، و عقلانیت مستتر در طبیعت، در آن به تصویر درآمده، عبارت است از آموزه‌های دینی و حقوقی هر تمدنی. چنین برداشت‌هایی [تصاویر متافیزیکی از طبیعت و انسان؛ انسان شناسی فلسفی - م] به نحوی بنیانی تصویری که انسان از خود دارد را شکل می دهند و از همین طریق قوای عقلی او را می پروراند یا برعکس محدود می سازند. تا آنجا که به تمدن عربی اسلامی مربوط می شود، معماران

۱۱۰ - فضل الرحمن، همان، ص ۱۱۱

۱۱۱ - نگاه کنید به ص ۲۱۰ از کتاب پیترز، ذکر شده در پانوش ۸۵

۱۱۲ - فضل الرحمن، همان، ص ۱۲۳

۱۱۳ - همانجا. اساساً تدریس فلسفه در یک دانشکده‌ی اسلامی مرسوم نبود، و دانشگاه الازهر با این عمل در حقیقت خود را

همساز با سایر مدارس نمود. نگاه کنید به یادداشت ص ۷۷ از کتاب مکدیسی، ذکر شده در پانوش ۳۰

حقوقی و کلامی، ظرفیت‌های عقلی انسان را شدیداً به بند کشیدند. علم کلام و فقه، به اتفاق یکدیگر و به طور اخص، ایده‌عاملیت عقلی نهفته در تک‌تک انسانها را مردود دانستند و در عوض بر این پافشاردند که انسان باید حد خود را بشناسد و طریق سنت و مرجعیت را پی گیرد (تقلید)، و به این خیال باطل نیفتد که قادر است از اسرار طبیعت بیرونی و نص مقدس [حکمت الاهی] سر در بیاورد. شکل دیگر طاعت و تسلیم (submission) به مرجعیت در عبارت «بلاکیفه» مشهود است که می گوید آموزش و تفسیر موجود را قبول کن، «بدون پرسش که چرا». این باور، گهگاه با عبارت «فقط خدا [از حکمت کار] خبر دارد» بیان می شود. کلام و فقه اسلامی این اعتقاد را تبلیغ کردند که حکمت خداوند و اجماع علما مقامی برتر از عاملیت انسانی دارد و حاضر نشدند بر این ایده مہر تأیید بزنند که عقل انسانی خود می تواند منبع مستقلی برای حقوق و اخلاقیات باشد. به نظر می رسد چنین اعتقادی مربوط باشد به این واقعیت که در فقه اسلامی، منطق قصدیت [عاملیت مستقل ارادہ انسان] توسعه پیدا نکرده است (هرچند قصدیت یا نیات دینی در مناسک مذهبی به رسمیت شناخته شده)، و بنابراین، سایه روشن‌های مربوط به مسؤولیت [فردی] حقوقی (legal liability) اساس قانون مربوط به قصور (negligence) در فقه اسلامی پرورده نشده است.

تنها موردی که تا اندازه‌ای مسلمانان به دیدگاه عقلی نزدیک شدند، در کار معتزله دیده می شود. اما بازهم عاملیت انسانی فاقد قدرت بدعت و خلق در اندیشه دینی و اخلاقی تلیقی شد و در نتیجه درهای اجتهاد بسته ماند. پس از غزالی، بزرگ ترین اندیشمندان فلسفی در تمدن عربی اسلامی، از چند استثنا که بگذریم، همواره در توانایی‌های عقلی انسان تشکیک کردند و منطق اثباتی را خفیف داشتند؛ آنها بر تقدم ایمان (فیده ئیسم - fideism) رجعیت بی چون و چرای سنت و شریعت تأکید کردند. عقل نزد آنان منحصر می شد که به استفاده از منطق قیاسی، و هرگز این نظر مورد قبول واقع نشد که عقل می

تواند بدون یاری از وحی و کلام، خود مستقلاً راهش را به حقیقت بیابد. نوآوری در مسایل دینی، معادل بدعت و گاه الحاد دانسته شد^(۱۱۴).

مسیحیت و غرب نیز از بدعت‌های الحادی می‌هراسیدند و می‌خواستند جلو آنرا بگیرند، اما تا جایی که به پژوهش عالم طبیعی مربوط می‌شد، حیطة جدید و قدرتمندی از آزادی‌های فکری گشوده شد و رو به گسترش نهاد.

برعکس همتایان مسلمان خود، رهبران فکری قرون وسطا در اروپا به طور اخص خود را توانمند می‌دیدند که از طبیعت رمزگشایی کنند؛ آنها متون دینی و حقوقی خود را سیستم‌مندانه سازمان دادند و به محک داوری عقلی سپردند و درحالیکه رنسانس [نوزایی فرهنگی] قرن دوازدهم انکشاف پیدا می‌کرد. نزد آنها، عقل درست همان چیزی بود که انسان را از حیوانات رده پایین تر متمایز می‌ساخت و واکاوی همه حیطة‌های واقعیت را ممکن می‌نمود. این دیدگاه البته آزاد اندیشی صد در صد بدون حد و مرز را در همه حوزه‌ها اعلام نمی‌کرد اما زمینه‌ای را تدارک دید که در آن استقلال فکری بتواند شکوفا شود؛ و به همان درجه از اهمیت، با ادغام ظرفیت‌های عقلی انسان و خداوند، مدعی شد که قوای عقلی بشر مائده‌ای است برای اثبات رفعت الاهی. اضافه بر این، منابع متعددی وجود داشتند که انتظام عقلانی طبیعت و عقلانیت انسانرا می‌ستودند. از یک سو، رهبران فکری دینی و تئولوگ‌ها و مفسران متون کانونی، همان تصویر عقلانی طبیعت و انسان را که در رساله «تیمائوس» افلاطون بود با آغوش باز پذیرفتند. با پذیرش این تصویر [عقلی] متافیزیکی از جهان و ادغام آن در جهان‌بینی دینی خود، رهبران فکری اروپا در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، تبدیل به معماران برداشتی از انسان و ظرفیت‌های او شدند که به نحوی یگانه عقلی بود. مضافاً، روحانیان مسیحی این سنت انجیلی را داشتند — یا دقیق تر این سنت را اخذ کرده بودند — که طبق آن انسان

^{۱۱۴} - نگاه کنید به مقاله‌ی برنارد لوئیس، در اینجا:

B. Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam," *Studia Islamica* 1 (1953): 43-63.

واجد آن نوع از عاملیت عقلی سرکوب نشدنی است که می تواند در مورد مسایل اخلاقی به داوری صائب دست پیدا کند (یعنی همان «وجدان»). با آنکه ممکن است یک فرد مسیحی مطلع نیز به راه خطا در غلطد – و اعتراف در پیشگاه یک انسان والاتر می تواند در این خصوص مرهمی باشد – این اصل بدون قید و شرط پذیرفته شده بود که انسان مخلوقی عقلانی است که می تواند و باید قابلیت های عقلی خویش را در حیطه های کنش اخلاقی به کار گیرد.

در دست متفکران قدرتمندی نظیر پیتر آبه لار، یک سیستم کاملاً تازه از حسابرسی اخلاقی – اصول اخلاقی *casuistry* – شروع به شکل گرفتن کرد. در چارچوب این سیستم نوین، و از نقطه نظر قصدیت، حتا می شد از داخل جزمیات مسیحی چنین ادعا کرد – همانند آبه لار – که نمی توان یهودیان «عهد جدید» را در تصلیب عیسا مسیح مقصر دانست زیرا آنها فاقد نیت و قصد آسیب رساندن به خدا بودند^(۱۱۵).

خلاصه، رهبران فکری قرون وسطا در اروپا به تصویری از انسان باور آوردند که آنچنان مشحون از عقل و عقلانیت بود که اندیشه گری فلسفی و تئولوژیک تبدیل به حوزه ای اعجاب انگیز از پژوهش و تحقیق شد که نتایج و عواقب آن به هیچ وجه قابل پیش بینی و در حیطه های پذیرفته شده نبود، با همه نارضایتی های ابراز شده [از سوی سنت گرایان]. گذشته از این، همه این کنکاشهای فلسفی و تئولوژیک در داخل مکانهای برگزیده آموزشی در مغرب زمین، یعنی در دانشگاهها، به وقوع می پیوست. تئولوژی مسیحی به واقع بر تن انسان جامه ای تازه از حالات و انگیزه ها دوخت اما همزمان به او یک سلسله از ظرفیت های عقلانی عطا کرد که مرزی نمی شناخت. در فصل بعدی این کتاب به مطالعه این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه این ظرفیت های عقلی

^{۱۱۵} - نگاه کنید به ص ۲۲۳ کتاب بنیامین نلسون، ذکر شده در پانوش ۴۷ همچنین نگاه کنید به کتاب د. ای. لاسکومب، در اینجا:

D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics* (London: Cambridge University Press, 1976).

به رسمیت شناخته شده در مطالعه حقوق و نیز مطالعه طبیعت به کار گرفته شد و چگونه این برداشتها به شکل مفاهیم، قدرت‌ها، و شخصیت‌های حقوقی، به نهاد اجتماعی تبدیل شدند.

پایان

کتاب‌های دیگر به قلم عبدی کلانتری

بهبود کیفیت زندگی
روشنفکران، روشنگری، و انقلاب
نور و ظلمت
نقد خشونت دینی
همه لوطی‌ها به بهشت می‌روند

تفاوت «الهیات سیاسی» با آموزه‌های سیاسی دیگر در این است که آن صرفاً به تنظیم رابطه‌ی مرجعیت دینی با دولت عرفی نمی پردازد. الهیات سیاسی همزمان به سیاست اینجهانی و رستگاری آنجهانی نظر دارد. به عبارت دیگر، الهیات سیاسی رانمی توان متهم کرد که تنها یک ایدئولوژی ناسوتی است که دین را دستاویز قرار داده تا توسط آن به قدرت و منزلت اینجهانی چنگ اندازد. در الهیات سیاسی، تردیدی در مورد تعلقات دینی و اعتقادات الهی، یا در مواردی عرفانی، وجود ندارد. حتماً می توان گفت این‌ها انگیزه‌های اصلی برای عمل سیاسی اینجهانی به حساب می آیند.

ایدئولوژی‌ها به قدرت و منافع گروهی اینجهانی نظر دارند، اما الهیات سیاسی امر تشخیص خیر و شر، الهی و شیطانی، و پیش شرطهای رستگاری اخروی، و در مواردی ظهور مهدی، را هم وارد این معادله می کند. الهیات سیاسی نظریه قدرت سیاسی اینجهانی بر اساس مفاهیم متافیزیکی آنجهانی است.

IS A DEPOLITICIZED ISLAM POSSIBLE?

Essays in Historical Sociology

Abdee Kalantari