

بازسازی تمدن نوین اسلامی (نگاهی انتقادی به عدم امکان‌سنجی صحیح آن)

موسی نجفی*

سید سعید آریانژاد**

چکیده

در میان متفکران مباحث تمدنی ابن خلدون و دکتر سید جواد طباطبایی با دو بیان متفاوت بر زوال تمدنی و از جمله زوال تمدن اسلامی پای می‌فشرند. ابن خلدون حتمیت شهرنشینی و ضرورت از دست رفتن عصیبت ناشی از مدنیت را عامل زوال تمدنی می‌داند و دکتر طباطبایی تهی بودن فلسفه اسلامی از معارف فلسفه یونانی و توفیق دین اساطیری بر عقل یونانی و رواج عرفان و عرفان‌زدگی و ترویج عربیت را از عوامل زوال اندیشه سیاسی و تمدن‌سازی می‌داند. وجود تناقض‌های درونی متعدد در اصول مطرح شده از سوی ابن خلدون انتقاد اصلی ما به اوست و نیز عدم شناخت مبانی تمدن‌ساز دین مبین اسلام و خلط مولفه‌های دین مبین با ادیان اساطیری و نیز عدم شناخت کافی از فلسفه اسلامی و یونانی‌زدگی بزرگ انتقاد ما به دکتر طباطبایی است. در این مقاله در ضمن رد آراء و نظرات این دو اندیشمند، در مقام اثبات امکان‌سازی تمدن نوین اسلامی هستیم.

کلیدواژه‌ها: تمدن، تمدن نوین، نظریه امتناع، اسلام، ابن خلدون، دکتر سید جواد طباطبایی

۱. مقدمه

چندی است غالب متفکران حوزه تمدنی، از تمدن نوین اسلامی سخن می‌گویند و ضرورت حرکت به سوی آن و بازسازی تمدن شکوهمند گذشته مان. به صورت

*استاد علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی najafisa@yahoo.com

**دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسؤل)

aryanejad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۲۹

منطقی در گام اول و قبل از استدلال در مورد لزوم بازسازی تمدنی، باید از ممکن بودن تحقق این هدف گفت و آن را ثابت نمود. در غیر این صورت یعنی اثبات محال و ممنوع بودن این امر تمامی بحث‌ها در این موضوع عبث و بی معنا خواهد بود. نیز لازم به ذکر است که متفکران این عرصه علاوه بر بازسازی تمدنی بر دوام و پایداری آن نیز تاکید می‌کنند تا همچون تمدن گذشته اسلامی نشود که از اوج به رکود رسید و در رکود مستقر شد. ما در این مقاله از متقدمان اندیشمندان در این زمینه ابن خلدون را برگزیده ایم که از حتمیت سقوط تمدن‌ها می‌گوید و تداوم تمدنی را منکر است. نیز از متاخران صاحب نظر در عرصه اندیشه سیاسی دکتر سید جواد طباطبایی را انتخاب کرده ایم که نظریه زوال اندیشه سیاسی منتسب به ایشان است و حرکت به سمت بازسازی تمدن نوین اسلامی را خیالی خام و آرزوی محال می‌دانند. تا نظر این دو فهم و نقد نشود سخن از ضرورت تمدن سازی بی معنی است. پس ما از تعریف تمدن شروع کرده و به بیان و نقد این دو نظر می‌پردازیم تا در ذیل این نقد به اثبات امکان بازسازی تمدنی دست یازیم.

۲. تعریف تمدن

ویل دورانت در مقام تعریف تمدن را مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی می‌داند. (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ۲۵۶)

فوکوتساوا یوکیچی معتقد است تمدن به معنای محدودش یعنی افزایش تجمعات و آن چه انسان مصرف می‌کند و در معنای گسترده اش بر رشد فضائل هم توجه دارد و زندگی بشر را به مرتبه‌ای بالاتر می‌رساند. (یوکیچی، ۱۳۷۹، ۱۱۹)

باید گفت تعریف جامع از تمدن آن گاه حاصل می‌شود که از تک بعدی دیدن آن پرهیز نموده و هم بعد سخت افزاری و هم بعد نرم افزاری آن لحاظ شود.

۳. دیدگاه ابن خلدون درباره تاریخ و تمدن

از نظر ابن خلدون تاریخ ظاهری دارد و باطنی؛ در ظاهر اخباری بیش نیست درباره روزگاریها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین اما در باطن اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آن‌ها و جستجوی دقیق برای یافتن علل حقیقی آن‌هاست. (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۲، ۱)

به نظر می رسد انتقاد بزرگ ابن خلدون به اهل تاریخ در همین نگاه به ظواهر تاریخی و غفلت از علل رخ دادها و استخراج نکردن احکام کلی از بررسی این رویدادهاست. در حقیقت ضبط یک رشته رویدادها و نقل به دنبال هم آن ها و ارائه نتیجه پندآموز در پایان مباحث کار علم تاریخ نیست؛ تاریخی که مجموعه ای از روایت ها بدون ساززیابی آن ها باشد علم نیست ، بلکه برای پی بردن به سرشت رویدادها باید به علل آن ها پی ببریم. این علت ها وقتی در کنار هم قرار گیرد باطن جریان تاریخی را آشکار می سازد. از نظر ابن خلدون روش تاریخی بر دو اصل انتقاد و تعلیل استوار است و هیچ تاریخی را نمی توان به راستی علم نامید مگر آن که از دیدگاه انتقادی و علمی برخوردار باشد. از منظر او باید تاریخ از رویکردی کاملاً نقلی فاصله بگیرد و به سمت علم حرکت نماید. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۲، ۱۳۱-۱۳۵)

ابن خلدون در حرکت علمی اش به این نتیجه رسید که باید یک رشته از معقولات عقلی منظم درباره علل رویدادها به دست آورد. او همه دانش هایی که بر او معلوم بود از دینی و عقلی را مورد مذاقه قرار داد و به این نتیجه رسید که هیچ یک از آن ها علل عمران بشری را به طور معقول مورد بررسی قرار نداده و باید برای نوشتن یک تاریخ وافی مقدمتاً دانش نوینی بنیاد نهد که صرفاً با علل عمران بشری سر و کار داشته باشد. (مهدی، ۱۳۸۳، ۳۵۷-۳۶۳)

در این علمی که او بنا نهاد دو کلمه کلید فهم او هستند؛ عمران و عصبیت. از منظر او عمران یعنی سکونت و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادر نشینان و دهکده ها برای انس گرفتن جماعات و برآوردن نیازمندی های یکدیگر؛ در طبایع انسان ها حس عمران و همکاری برای کسب معاش سرشته شده است. (ابن خلدون، ج ۱: ۷۵)

توضیح بیشتر آن که عمران دلالت بر آبادی و آباد کردن و پرداختن به کشاورزی دارد و این که جمعی از مردم با همدلی به انجام کارهای مفید مشغول شوند. العمره به معنای دین هم آمده و به انجام واجبات اعتقادی چون نماز دلالت می کند. در مجموع مفهوم عمران نشان دهنده زندگانی جمعی سالم و مرفه است که در اثر اهداف مشترک مادی و معنوی گروهی در منطقه معین جغرافیایی به وجود آمده است. (مجتهدی، ۱۳۸۱، ۸۸)

اما عصبیت؛ با وجود اهمیت فراوان این واژه در نظر ابن خلدون او به صورت واضح تعریفی از آن ارائه نداده است. ایشان پیوند نسبی و وابستگی خاندانی را مهم ترین عامل عصبیت برشمرده است. از دیگر عوامل نیز از هم پیمانی و هم سوگندی سخن به

میان می آورد. او دین را تقویت کننده عصبیت و اموری چون تجمل گرایی و ستم را عوامل ضعف عصبیت عنوان می کند. (نجفی، ۱۳۹۴، ۴۶)

در مورد ارتباط آن دو واژه نیز بر اساس علل چهارگانه ارسطویی باید گفت علت مادی فعالیت اقتصادی، علت صوری دولت، علت فاعلی تعصب قومی و علت غایی خیر عموم یا عمران است. (مجتهدی، ۱۳۸۱، ۸۸)

ابن خلدون عصبیت را باعث ایجاد پیوستگی و غلبه بر خصم و تشکیل شهرنشینی می داند. آن چه بعد از این مرحله رخ می نماید سقوط تمدن هاست؛ سقوطی محتوم و غیر قابل بازگشت! در حقیقت شهرنشینی همان و از بین رفتن عصبیت و سقوط تمدنی همان.

به قول ابن خلدون هر کشوری را عمر محسوسی است چنان که هر یک از موجودات طبیعت عمر محسوسی دارند. شهرنشینی در عمران به منزله نهایت دوران آن است زیرا شهرنشینی عبارت از تفنن جویی در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به صنایع است. به دنبال آن فرمانبری را شهوات پدید می آید و حال وی در هیچ یک از امور دین و دنیای او استقامت و اصلاح نمی پذیرد. غایت عمران و اجتماع حضارت و تجمل خواهی است و زمانی که هر اجتماعی به این غایت که گریزی از آن ندارد برسد فاسد شده و مانند عمر طبیعی کلیه حیوانات در مرحله پیری و زوال داخل می شود. (ابن خلدون، ۱۳۸۱، ج ۱، ۷۳۵-۷۴۰)

نظر ابن خلدون در مورد جهت حرکت کلی تاریخ دوری است که در میانه دو دیدگاه کلان تکاملی و انحطاطی قرار می گیرد البته اگر عدم پذیرش تکامل تاریخ را به معنای انحطاط بدانیم در این صورت دیدگاه وی در چارچوب انحطاط تاریخ تفسیر می شود. دلیل سقوط تمدنی از نظر ابن خلدون را باید در ویژگی های ذاتی شهرنشینی به صورت عام و کشورداری به صورت خاص جستجو نمود. ابن خلدون سه ویژگی خودکامگی، تجمل خواهی و تن آسایی را از امور طبیعی و گریز ناپذیر کشور داری می داند که برای هر حکومتی رخ می دهد. (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ۳۱۷-۳۲۰)

ابن خلدون خودکامگی سلطان را نابودگر عصبیت و تمدن سازی می داند؛ او معتقد است تا زمانی که سیادت در میان دسته ای از یک قبیله مشترک است و همه یکسان در راه آن می کوشند همت آنان در غلبه بر بیگانه عامل پیروزی است اما هنگامی یکی از آنان فرمانروای مطلق گردد طبیعتاً به سوی خودکامگی یا به عبارتی رام کردن عصبیت دیگران کشیده می شود.

عامل مهم دیگری که از نتایج شهرنشینی است غرق شدن مدیران و آحاد مردم در نعمات است. غرق شدن در ناز و نعمت آن هم ناز و نعمتی که باید تداوم یابد با کم شدن شمار لشکریان و مرزداران از برای کم شدن مخارخ و هزینه کرد آفازاده ها همراه می شود و این امر سبب ضعف نیروی مدافع مملکت شده و از قدرت دولت می کاهد. آن وقت همسایگان و قبایل و گروه های زیردست گستاخ شده و خداوند انقضای را که بر آفریدگان خود مقدر کرده به انجام می رساند. (نجفی، ۱۳۹۴، ۸۲و۸۱)

همین حتمیت حرکت از عصبیت به تن آسایی است که ابن خلدون عمر تمدن ها را صد و بیست سال یا گذر چهار نسل عنوان می کند و نه بیشتر. او می گوید سه پشت بودن عمر دولت ها بدان سبب است که نسل نخستین همچنان بر خوی بادیه نشینی مانند دلاوری و اشتراک در فرمانروایی پایدارند و به همین علت شدت در عصبیت در میان آنان محفوظ است از این رو جانب آنان شکوهمند و مایه بیم دشمن است. نسل دوم تغییر خوی می دهند و از بادیه نشینی به شهر نشینی می گرایند و از تنگی روزی به فراخی معیشت و از اشتراک در فرمانروایی به خودکامگی می رسند. با این وجود بسیاری از صفات نسل نخستین در آن ها باقی است زیرا نسل گذشته را درک کرده و با ایشان همکاری نموده اند. نسل سوم روزگار بادیه نشینی را کاملاً از یاد می برند و شیرینی عصبیت را که به سبب آن واجد ملکه غلبه بودند از دست می دهند و فراخی معیشت در میان ایشان به مرحله نهایی می رسد و حس مدافعه و عصبیت آنان به کلی زائل می شود. در نسل چهارم انقراض رخ می نمایاند و این بعد از گذشت صد و بیست سال است. (نجفی، ۱۳۹۴، ۸۴)

نگاه منفی ابن خلدون به شهرنشینی تنها ناظر به زوال تمدنی نیست بلکه به زوال انسانیت نیز نظر دارد. او بر آن است شهرنشین توانایی ندارد نیازمندی های خود را برآورد یا بدلیل تن آسایی یا به دلیل آرزوپروری مبتنی بر تجمل پرستی. این انسان غالباً از لحاظ دینی فاسد می شود و هرگاه انسان از لحاظ قدرت و اخلاق و دین فاسد شود در حقیقت انسانیت او تباه گشته است. (ابن خلدون، ۱۳۸۱، ج ۱، ۷۴۰)

این زوال حتمی تمدنی باعث می شود ابن خلدون دست از ظاهر پرطمطراق شهرنشینی بشوید و زندگی بادیه نشینی را ارجمند بخواند. او انسان بادیه نشین را به لحاظ ویژگی های اخلاقی و کمالات نفسانی و استعداد پذیرش خوبی برتر از انسان شهری می داند و می گوید اقبال بادیه نشینان به دنیا به میزان لازم است و به مرحله تجمل

پرستی نمی رسد. نیز بادیه نشینان به فطرت نخستین نزدیک ترند و از ملکات بدی که در نتیجه فزونی عادات ناپسند در نفوس نقش می بندد دورترند. (ابن خلدون، ۱۳۸۱، ج ۱، ۲۳۱ و ۲۳۲)

آن چه گذشت مختصری از دیدگاه ابن خلدون در مورد ظهور و سقوط تمدن ها بود. قبل از این که وارد نقد نظرات او شویم توجه به زمان و زمانه ای که در آن می زیسته می تواند مطالب ارزنده ای از چرایی نگرش خاصش به تمدن ها و حتمیت سقوطشان ارائه دهد.

ابن خلدون علم جدید خویش را در اواخر قرن هشتم نوشت؛ در دوران فروپاشی یک دوره از تمدن اسلامی. او نتوانست عظمت امپراطوری های بعد از خودش یعنی امپراطوری صفویه، گورکانی و عثمانی را ببیند اما انحطاط جامعه اسلامی را مشاهده کرد. (نجفی، ۱۳۹۴، ۲۹)

ایشان با شیوه فیلسوفان مسلمان که به مدینه فاضله و تحلیل آن می پرداختند مخالف بود و راه جدیدی پیشنهاد می کرد؛ راهی که تاریخ است و تحلیل واقعیت های محسوس و مادی در عقلانیت تاریخی. ابن خلدون به انصراف از تعقل در حوزه آرمان ها به منظور بالا بردن احتمال تحقق آن معتقد بود و این امر فلسفه تاریخ او را به یک سیر نامتعالی کشاند. (همان، ۶۴ و ۶۵)

۴. نقد آراء ابن خلدون در مباحث تمدنی

پس از بیان این مقدمات به صورت کوتاه نظرات مطرح شده از سوی ابن خلدون را نقد می نمایم.

- نقد اول: سرسپردگی ابن خلدون به موضوع خلافت و دفاع بی قید و شرط از آن انقاد اساسی ما به ابن خلدون اضمحلال او در هاضمه امر خلافت اسلامی و مقدس و صحیح دانستن رویکرد ایشان در مملکت داری و دفاع از آن به هر قیمت است. در حقیقت فلسفه تاریخ اسلامی دو شاخه دارد؛ شاخه اول فلسفه تاریخ اسلامی با گرایش خلافت است که تبلورش را در ابن خلدون می بینیم و شاخه دوم که فلسفه تاریخ اسلامی با گرایش شیعی است که می توان نماینده اش را استاد مطهری دانست. به واقع ابن خلدون در خدمت حاکمیت رسمی خلافت اسلامی قرار دارد و عملاً توجیه گر وضعیت خلافت در اسلام است. (نجفی، ۱۳۹۴، ۳۰)

این سرسپردگی به نهادی حکومتی از سوی یک متفکر سم مهلکی است و او را از آزاد اندیشی دور می کند. بی تردید از مهم ترین مولفه های هجرت از حقیقت وجود پیش فرض ها و غرض های غیر علمی در بررسی پدیده هاست؛ امری که ابن خلدون به شدت درگیر آن بود.

- نقد دوم: عدم ایضاح بعضی مفاهیم کلیدی

به عنوان مثال با آن که عنصر محوری در مباحث ابن خلدون کلمه عصبیت است ولی ابن خلدون در هیچ جا مقصود خویش را به صورت شفاف از این واژه روشن نکرده به طوری که می توان برای عصبیت آن چنان معنای عامی در نظر گرفت که هر گونه پیوندی میان انسان ها را شامل شود! (همان، ۱۰۴)

- نقد سوم: خلط در روش های استنتاج

روش های مهم ابن خلدون در کشف قوانین چهار روش کلی است: استقرا، تجربه، ارجاع به آیات و روایات و تجزیه و تحلیل عقلانی. ایراد اساسی به ابن خلدون عدم پایبندی بر رعایت شرایط هر روش و استفاده از روش تعقلی در قلمرو روش تجربی اوست.

در روش استقرا او همه موارد را ندیده بلکه نقض های متعددی را لحاظ نکرده است! در استفاده از آیات و روایات یا استنباط از روش نقلی باید سند محکم باشد و گزاره نقلی حمال معانی مختلف نباشد به عبارت دیگر یک احتمال از برای فهم عبارت باشد و احتمال دیگری در مدلول خبر وجود نداشته باشد. این در حالی است که در برخی موارد در دلالت یا سند آنچه ابن خلدون به آن ها تمسک کرده است خدشه وارد می شود. تجزیه و تحلیل عقلانی نیز زمانی برهان تلقی می شود که مقدمات استدلال به بدیهیات بازگردد در حالی که در تجزیه و تحلیل های ابن خلدون به ندرت چنین ویژگی هایی لحاظ شده است. (نجفی، ۱۳۹۴، ۱۰۱-۱۰۳)

- نقد چهارم: وجود موارد نقض متعدد وارد بر قوانین استخراج شده از سوی ابن خلدون

ابن خلدون ادعاهایش را که بیان گر قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه است به صورت قطعی مطرح می کند و این در حالی است که موارد نقض متعددی از برای قوانین قطعی الصدور از جانب او را در تاریخ می توان برشمرد.

به موارد زیر التفات فرمایید:

الف) ابن خلدون معتقد است منشأ دولت‌هایی که استیلا می‌یابند و کشورهای پهناوری ایجاد می‌کنند عقاید دینی است که به وسیله نبوت یا دعوتی به حق حاصل می‌شود. او می‌گوید تشکیل دادن کشور تنها از راه غلبه ممکن است و غلبه تنها به یاری خدا حاصل می‌شود تا دین او را مستقر و منتشر سازند.

آن‌چه در استدلال مخدوش است مقدمه دوم بحث اوست زیرا خداوند امور جهان را به مقتضای سلسله علل طبیعی که در این جهان قرارداد داده اداره می‌کند و در این راستا جوامع غیر مومن نیز با انجام اموری که علتند از برای تشکیل یک دولت و قرار گرفتن در مسیر سلسله عواملی که خداوند در جامعه قرارداد داده است می‌توانند به اهدافشان برسند. (همان، ۱۰۴ و ۱۰۵)

ب) ابن خلدون بر آن است که فرسودگی دولت قابل رفع نیست و می‌گوید روی دادن فرتوتی چنان که به مزاج حیوان پیری راه می‌یابد درمان پذیر نمی‌باشد.

اگر این گونه است و مهار فرسودگی دولت‌ها امکان ندارد چگونه وجود حکومت‌هایی را که سه، چهار یا پنج برابر صد و بیست سال عمر کرده‌اند توجیه می‌شود؟ ابن خلدون با این مثال‌های نقض چه می‌کند؟ حاکمیت امویان به صد سال نرسید و عباسیان پانصد سال حکومت کردند و فاطمیان حدود سیصد سال. (نجفی، ۱۳۹۴، ۱۰۶-۱۱۳)

پ) ابن خلدون می‌گوید نخستین اثر فرسودگی و پیری دولت تقسیم و تجزیه آن است.

اصل ادعای یاد شده کلیت نداشته و مثال‌های نقض فراوان دارد و این چنین نیست که همواره دولت‌ها قبل از فروپاشی تجزیه شوند مانند دولت‌های صفویه و قاجار و پهلوی در ایران. (همان، ص ۱۱۰)

ت) ابن خلدون بیان می‌دارد دولت‌ها در ابتدا شیوه خوش رفتاری پیشه خود می‌کنند. هر چند در مواردی این سخن صادق است ولی آیا می‌شود تعمیم کلی داد و آن را قانون دانست؟ آیا رفتار مغولان و تیمور لنگ و کشتار مردم کرمان توسط آقا محمد خان مثال نقض نیست؟ (همان، ص ۱۱۵)

- نقد پنجم: پذیرش عقل‌گرایی افراطی در بیان تحلیل‌های تاریخی

در آراء ابن خلدون مقدمات جدا شدن صریح عقل و دین و دنیایی شدن تفکر دیده می‌شود. ابن رشد با تفکیک دین و فلسفه از شیوه فلاسفه اسلامی جدا شد و به روش قبل

از فارابی برگشت. این رویکرد او به ایراد مخالفان فلسفه که آن را تقلید از یونانیان و وصله ناجور دیانت می دانستند صحنه گذاشت. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۶۴ و ۶۵)

ناصر نیز بر آن است ابن خلدون به علت فراتر رفتنش از دور اندیشه عربی اسلامی، آزادی ذهنی بی نهایت گران بهایی به ارمغان می آورد و بر همین اساس کمک بسیار خوبی به مبنای تفکر معاصر غرب یعنی انسان گرایی می کند. او می گوید درس بزرگ ابن خلدون به ما این است که واقع گرایی مثبت، آرزومند استقرار یک فلسفه حقیقی است. این فلسفه برای برقراری اش باید هر مانع عقیدتی را که سد راه پیشرفت آگاهی باشد از پیش پا بردارد. (ناصر، ۲۵۷: ۱۳۶۶ و ۲۵۸)

به عنوان مثال او به دلیل عقل گرایی افراطی اش گاه مبنای تفکرش را که نه تنها مبتنی بر برهان نبوده بلکه مثال های نقض فراوان نیز دارد به مسلمات مذهب و آئینش ترجیح می دهد. همین قطعیت زوال تمدنی در نگاه ابن خلدون است که با وجود اسلامش موضوع مهدویت را به دیده انکار می نگرد. وقتی تاریخ دوری باشد و در دورهای متعدد اجتماعات و تمدن های انسانی تکامل معنوی جایگاهی نداشته باشد و سیر حیات یک قوم از تکامل ظاهری و جسمانی و پیچیده تر شدن مسائل اجتماعی فراتر نرفت و حتی قائل شدیم به این که از جهات معنوی انسان متمدن نسبت به بادیه نشین ها سیر نزولی داشته اند طبعاً این نظر نتیجه ای جز انکار یا تردید در ظهور شخصیتی که ظهور منجی گرایانه اش جامعه انسانی را به کمال معنوی رهنمون می کند نمی باشد. (نجفی، ۱۳۹۴، ص ۹۰)

۵. دیدگاه سید جواد طباطبایی

اصلی ترین مدعیات صاحب نظریه زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران را می توان به مدعیات کلی ایشان در مورد یونان و مدعیات کلی ایشان در مورد ایران تقسیم کرد.

در مدعیات کلی دکتر طباطبایی در مورد یونان سه مورد جلوه گر است:

الف) تهی انگاری فلسفه اسلامی و صمد بودن فلسفه یونانی

ایشان می گوید اندیشه عقلانی را نخستین بار یونانی ها تاسیس کردند و تاریخ فلسفه اعم از مسیحی و اسلامی چیزی جز بسط فلسفه یونانی نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۵)

ب) کنار گذاشتن دین، عامل ایجاد تمدن است.

طباطبایی آن گاه بر زایش اندیشه عقلانی حکم می دهد که متفکر در سیر اندیشه اش از هر گونه نزدیکی به رهیافت های دینی آزاد باشد. او با قطع و یقین بر غیر الهی بودن

افلاطون و ارسطو پای می فشرد زیرا در نگاه او این دو بنای عقلانیت را بنا نهاده اند و بنابراین نباید در سیطره دریافت های دینی باشند. او اظهار می دارد زایش اندیشه عقلانی در شرایطی امکان پذیر شد که توانست خود را از اساطیر الاولین و دریافت های دینی برهاند. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۶-۳۲)

پ) فهم ناقص افلاطون و ارسطو از سوی دانشمندان اسلامی
دکتر طباطبایی اعتقاد دارد افلاطون و ارسطو الهی نیستند و به غلط این نسبت ها به ایشان داده شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۶۳)

مدعیات کلی دکتر طباطبایی در مورد ایران به قرار زیر است:

الف) دوران ایران اسلامی دوران بی خویشتنی است.

طباطبایی بر آن است با گذشت زمان این گسست از خویش و گریز از آگاهی چنان گستره ای پیدا کرده است که هنوز حتی جمع و بررسی داده های آن برایمان ممکن نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۸۹)

ب) عدم تکیه بر عنصر به بن بست رساننده خلافت و تقلید از الگوی شاهنشاهی ضروری است.

دکتر طباطبایی معتقدند در تاریخ دویست ساله سلطه خلافت بر ایران چالش عنصر ایرانی با دستگاه خلافت وجود دارد. دستگاه خلافت پس از به پایان رسیدن عصر زرین خلفای راشدین به بن بست نظری و عملی رسید و راه خروج از این بن بست تکیه بر عناصر ایرانی عصر زرین فرهنگ ایران است. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۹۳)

پ) تاکید بر امت واحده عربی تاکید بر عربی تباری است.

طباطبایی بیان می دارد آن چه در عمل از سعی بر تشکیل امت واحده بدست آمد تازی زبانی و عربی زدگی ما بود و از دست رفتن داشته های زرین فرهنگ و تمدنمان. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۵۰)

ت) تکیه بر شعر تکیه بر تکیه گاهی ویران است.

ث) تکیه بر عرفان تکیه بر ساختمانی آوار است.

دکتر طباطبایی به نبرد با شعر و عرفان می پردازد و این دو را دارای مبانی ضعیف خوانده و گرایش ایرانیان به این دو را از عوامل زوال اندیشه سیاسی می داند. او می گوی نمی شود میان انسان اجتماعی که پیشرفتش در مدنیت است با انسان مد نظر عرفان که ضد اجتماعی است آشتی برقرار کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۰۹ و ۱۱۰)

ج) کم توجهی به امور دنیوی و اجتماعی و به عبارتی انتزاعی فکر کردن مفرط دانشمندان مسلمان.

طباطبایی اعتقاد دارد کم کاری اندیشمندان سیاسی در دوره اسلامی مفاهیم اصیلی چون مصلحت عمومی را در بر گرفته و این مفاهیم را عناوینی فرعی در تفکرشان لحاظ کرده و به آن‌ها نپرداخته اند. (طباطبایی، ۱۳۵، ۱۳۷۳)

چ) زوال اندیشه سیاسی و عدم بازیابی تمدن نوین اسلامی سرنوشت محتوم ما ایرانیان دکتر اذعان می کنند شرق مسلمان و ایران در مورد انحطاط اندیشه خود تامل نکرده است. ایشان معتقدند با پایان رسیدن عصر زرین فرهنگ ایران، زوال اندیشه سیاسی و تعطیل اندیشه آغاز شد. طباطبایی تاریخ اندیشه سیاسی را در اسلام و ایران سه دوره می داند: سپیده دم دوره زایش اندیشه سیاسی در یونان باستان، نیمروز اندیشه سیاسی در آغاز ورود فلسفه یونان به جهان اسلام در قرون سه و چهار و شامگاه زوال اندیشه سیاسی از قرن پنجم تا کنون. (تقوی، ۲۵، ۱۳۸۴)

۶. تکیه‌گاه‌های نظری طباطبایی درباره زوال اندیشه سیاسی ایران اسلامی

حال بهتر است مبانی نظری ایشان که نظریه زوال را برآمده از آن‌ها می دانیم بیان نماییم.

الف) تاثیر پذیری از رویکرد هگل به فلسفه تاریخ

به نظر می رسد دکتر طباطبایی با پیش فرضی که در ذهن دارد به مسائل پیرامونش می نگرد، پیش فرضی که حتمیت سیر تکاملی انسان از شرق به غرب را فرض می شمرد. ایشان وامدار هگل هستند و هگل در فلسفه تاریخ خویش اصل تکامل را این گونه تبیین می کند که جهان شرق در مراحل نخستین تکامل است و و بعد جهان یونانی و رومی و در انتها جهان ژرمنی. هگل در مورد شرقیان می گوید آنها نمی دانستند انسان در مقام انسان آزاد است و فقط یک تن را آزاد می دانستند که آن هم خدا بود. در یونان و روم آگاهی افزون تری از آزادی پدیدار شد گر چه باز هم کامل نبود و تنها برخی انسانها و نه بردگان آزاد بودند. بالاخره در این سیر تکاملی این مردمان ژرمن بودند که فهمیدند انسان در مقام انسان آزاد است. (تقوی، ۱۱۵، ۱۳۸۴)

ب) تفکر پایدایی و هلنیستی

پایدیا در اصطلاح عبارت است از نمایان ساختن ویژگی یگانه تربیت انسان در یونان. (یگر، ۲۱، ۱۳۷۶)

در نگاه هلنیستی و تفکر پایدایی نه تنها تجدید حیات و احیای افکار یونانی لازم است بلکه منشا تمامی عناصر تمدنی را از تمدن یونان می‌داند. این تفکر نمایانگر نوعی شیفتگی شدید به یونان و تمدنش است.

ویل دورانت در مورد هگل می‌گوید مطالعات او در ادبیات یونانی موجب شیفته شدن شدید او به یونان شد و تا آخر عمر او این شیفتگی با او بود در حالی که باقی شور و ذوق های دیگرش از بین رفته بود. هگل علم و هنر و هر چه مقبول است را مستقیم و غیر مستقیم از یونان می‌داند. (دورانت، ۱۳۷۰، صص ۲۶۳ و ۲۶۴)

(ج) سنت شرق‌شناسی

شرق‌شناسی یک متد پژوهشی و معرفتی است که در آن غرب به عنوان فاعل شناسا و و شرق به عنوان موضوع مورد شناسایی قرار می‌گیرد (تقوی، ۱۳۳، ۱۳۸۴)

البته شرق‌شناسی در بخش اعظمی از تاریخ طولانی حیات خود بر پیشانی خویش مہری از یک روحیه مسئله‌دار اروپایی علیه اسلام دارد و این ناشی از از کینه دیرینه مسیحیت از اسلام و فروغ جهان گیر آن است. (سعید، ۱۳۸، ۱۳۷۱ و ۱۳۷)

داریوش آشوری نیز می‌گوید در شرق‌شناسی تمام پیش‌داوری‌ها و ارزش‌گذاری‌های قرن نوزدهمی نهفته است. (آشوری، ۱۳۷۶، ۷۱ و ۷۳)

(د) سنت روشنفکری افراطی ایرانی

عناصر مهم این گفتمان عبارتند از: تعصب ضد عربی، باستان‌افراطی، غرب‌گرایی، ضدیت با دین و مظاهر و نهادهای آن. بعضی از این موارد دور روی یک سکه اند مانند ضدیت با عرب و باستان‌گرایی و بعضی دیگر ممکن است متناقض باشند مثل غرب‌گرایی افراطی و باستان‌گرایی متعصبانه ایرانی! (تقوی، ۱۳۸۴، ۱۳۰ و ۱۳۱)

(۱-د) تعصب ضد عربی

به عنوان نمونه اعراب یا وحشیانی معرفی می‌شدند که آثار پادشاهان فرشته‌کردار ایرانی را نابود کردند. (آدمیت، ۱۳۴۹، ۱۲۶) یا مُشتی بی‌سر و پا و برهنه و بیابان‌گرد و جماعتی سوسمار خوار بی‌معرفت خوانده می‌شدند. (نفیسی، ۱۳۴۸، ۵ و ۷)

(۲-د) باستان‌گرایی

سنت باستان‌گرایی اصرار دارد بر این امر که ایران گذشته باشکوهی داشته ولی اکنون از آن گذشته غرور آفرین دور گشته و دلیل این افت ورود اسلام به ایران است. (تقوی، ۱۳۶۱ ج ۱، ۸۶)

مهم ترین مولفه های باستان گرایی تاکید بر احیای زبان پهلوی و دشمنی با زبان عربی و نیز تاکید بر زرتشتی گری است.

احیای زبان پهلوی از جانب رشید یاسمی و کسروی و صادق هدایت پی گیری شد و سعی بر زدودن کلمات عربی از زبان فارسی در دستور کار قرار گرفت. (زرین کوب، ۱۳۷۳ ج ۲، ۶۵۸)

جلال آل احمد هم می گوید بعد از شهریور ۲۰ برای آن که شر جوانان را به شکلی کم کنند تلاش کردند تا بازی هایی را به راه بیندازند از زرتشتی بازی تا فردوسی بازی تا کسروی بازی و بهایی بازی. (آل احمد، ۱۳۵۷، ج ۲، ۱۵۲ و ۱۵۴)

د-۳) غرب گرایی و شیفتگی به ارزش های غربی

میرزا ملکم خان به چهار اصل معتقد بود: جهان شمولی تمدن غربی، لزوم انقطاع از گذشته، تشبه یا اقتباس، لزوم خودداری از ابداع. (نراقی، ۲۵۳۶، ۳) او می گفت وزرای ایران باید فرا بگیرند که پیشرفت اروپائیان در وهله اول به صنایع و اختراعاتشان نیست بلکه به آئین تمدنشان است. (الگار، ۱۳۶۹، ص ۲۹)

د-۴) ضدیت با دین

آخوند زاده معتقد بود ما ایرانیان نادان دشمنان نیاکان خودمان و دشمنان علم و هنر را اولیا خویش می شماریم به خاطر آن آرزوی ابلهانه که خدا در آخرت به شفاهت این خون خواران به ما جنت و آب سرد خواهد داد. (آدمیت، ۱۳۴۹، ۱۲۶)

باید گفت آن چه گذشت از بیان سنت روشن فکران افراطی وطنی، نه این که به عینه و به همین میزان افراط در بیان دکتر طباطبایی موجود باشد. این سنت طیف گسترده ای را شامل می شود که مصادیق موجود در آن با وجود شباهت ها تفاوت های آشکاری نیز با هم دارند.

۷. نقد مدعیات اصلی نظریه زوال اندیشه سیاسی

الف) نقد مدعیات کلی دکتر طباطبایی در مورد یونان

الف-۱) چکیده ادعای نخست: آغاز اندیشه عقلانی در یونان بوده و تاریخ فلسفه چیزی جز بسط فلسفه یونان نیست.

به واقع آیا اندیشه و تامل پیش از یونان وجود نداشته است؟ اندیشه عقلانی یعنی شیوه روشمند تفکر در ذات انسان نهفته و حدوشش نه از یونان که به قدمت بشریت است،

البته طبیعی بوده که در نظام مندی و تحول فکر عقلانی مراحل تکامل را طی کرده و یکی از نقاط برجسته تکاملی یونان باستان است. (تقوی، ۱۳۸۴، ۱۷۶ و ۱۷۷)

این بیان که خاک وجودی انسان با آب عقل ممزوج شده است زینت بخش سطور اول کتب منطقی بسیاری از اندیشمندان است؛ همچنان که علامه مظفر در همان ابتدای کتاب منطقیان و می فرمایند خداوند انسان را بر سرشت فکر و تفکر آفریده است. (مظفر، ۱۱، ۱۳۹۰)

نیز بسیاری از متفکران سرچشمه همه حکمت‌ها را الهی و از ادیس پیامبر علیه السلام دانسته و از آن جا به حکمت‌های شرق و غرب و از جمله یونان و پس از آن در سیر تکاملی به حکمت‌های پس از یونان و از جمله اسلام رسیده است. (نصر، ۱۳۵۲، ۷۲)

مورخان تاریخ فلسفه معترفند به غیر از یونان، مصر و آسیای غربی که تحت سلطه هخامنشیان بوده اند حکمت داشته و اتفاقاً این یونانیها بوده اند که بسیاری از معارف را از آن‌ها اخذ کرده اند. (فروغی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۷۶)

حقیقتاً معارف بشری در انحصار هیچ قوم و قبیله ای نبوده در سیر تاریخی خود به تدریج تکامل شده است. (مانهایم، ۲۵۳۵، ۲۲-۲۵)

نیز آیا واقعا فلسفه‌های بعدی جز بسط فلسفه یونانی چیزی نیست؟ مرور سرفصل‌های مطرح شده در فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و سپس بررسی موضوعات و عناوین مطرح شده در بیان و بنان فیلسوفان مسلمان ادعای طباطبایی را رد می‌کند. به عنوان نمونه تنها یکی از منابع فلسفه اشراق یونان بوده و نه همه آن. (نصر، ۱۳۵۲، ص ۷۰) ریچارد فرای که منابع حکمت اشراق را به دو منبع فرو می‌کاهد معتقد است سهروردی اندیشه‌های خود را در دو خط یکی به افلاطون و یکی به زرتشت می‌رساند. (فرای، ۱۳۷۵، ۱۷۷)

شهید مطهری هم بر ابتکارات فراوان فیلسوفان مسلمان نسبت به آن چه از فلسفه یونان اخذ کرده اند پای می‌فشرد و برآند یک سلسله مسائل جدید در فلسفه اسلامی ربطی به یونانیان ندارد مانند مسائل وجود و ماهیت و مسئله جعل و مسئله ترکیب و بساطت جسم و قاعده امکان اشرف و وحدت و کثرت وجود. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۴۱، ۵)

الف-۲) چکیده ادعای دوم: زایش اندیشه عقلانی مساوی با جدایی از دریافت‌های دینی است.

طباطبایی می گوید زایش اندیشه عقلانی در شرایطی امکان پذیر شد که این اندیشه نو توانست خود را از اساطیر الاولین و دریافت های دنیی برهاند! (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۶-۳۲)

کم لطفی نیست این یکسان انگاری ایشان در مورد دین مبین اسلام و اساطیر الاولین؟ دینی که در معجزه جاویدش بیشترین دعوت ها به تفکر و دوری جستن از تقلید کورکورانه را در خود دارد و عقل را یکی از منابع استنباط احکام می خواند و تقلید در اصول دین را بر نمی تابد نباید در کنار اساطیر خوانده شود. شهید مطهری حتی آن جا که امور ولو مقدس در وادی تخیل و وهم گرفتار می آیند در مقام انکارشان بر می آید تا چه رسد به دیگر امور.

عجبا با این که ویل دورانت اعتراف می کند که خلا عصر حاضر در درجه اول یک خلا آرمانی و در ناحیه مقاصد و غایات و آرمانهاست با این حال می پندارد با هر نوع معنویتی هر چند که از حدود قوه تخیل تجاوز نکند چاره پذیر است. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ۳۵)

این دستور جامع رسول اکرم صلی الله علیه و آله است که می فرماید همیشه در کارها منطق را دخالت ده و جلو طغیان و حکومت احساسات را بگیر. این رویکرد دلیل بر تکامل روح است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳، ۷۷۹ و ۷۸۰)

ترغیب اسلام به کسب علم کجا و هم عرضی اسلام و اساطیر کجا؟

تشویق ها درباره علم سبب شد که مسلمانان با همت و سرعت بی نظیری به جستجوی علم در همه جهان پرداختند آثار علمی را هر کجا یافتند به دست آوردند و ترجمه کردند و خود به تحقیق پرداختند. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۶۴)

اسلام کجا و اساطیر کجا؛ اسلامی که دریافت علم از غیر همکیش یا حتی کافر و منافق را روا می داند و اهل ایمان را وارثان حقیقی حکمت معرفی کرده است. مسلمین اهمیت نمی دادند که علوم را از دست چه کسی می گیرند بلکه بر اساس آن چه از پیشوایان عظیم الشان خود آموخته بودند خود را به دلیل ایمانشان وارث اصلی حکمت های جهان می دانستند و حکمت را نزد دیگران امری عاریت تصور می کردند. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ۳۹۴)

چگونه دکتر طباطبایی نقش بی بدیل پیامبران را در تاثیرگذاری بر جنبه های معنوی تمدنی نادیده می گیرند و آن را به عکس تفسیر می کنند. جنبه ی مادی تمدن جنبه صنعتی آن است و جنبه معنوی تمدن مربوط به روابط انسانی انسانهاست. جنبه معنوی

تمدن مرهون تعلیمات پیامبران است و در پرتو جنبه معنوی تمدن است که جنبه های مادی آن نیز مجال رشد می یابد. نقش پیامبران در تکامل جنبه معنوی تمدن به طور مستقیم است و در تکامل جنبه مادی به صورت غیر مستقیم. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ۱۶۹، ۲) به خلاف نظر طباطبایی باید گفت شرط لازم برای رسیدن به تمدن تمسک به دین است. هر چه تمدن جلوتر می رود به دلیل این که عصبیت ها و آن چیزهایی که افراد را به حکم یک روح خانوادگی و قبیله ای پیوند می داد ضعیف می شود بشر به سوی فردیت می رود. از طرف دیگر بشر نیازمند داشتن روابط اجتماعی است و باید چیزی جانشین آن عصبیت های قبیله ای شود. باید یک عاملی که افراد را آگاهانه به یکدیگر پیوند بدهد وجود داشته باشد، یعنی باید فلسفه ای برای زندگی وجود داشته باشد، فلسفه ای که افراد به آن ایمان داشته باشند. این است که می گویند بشر به یک ایمان و به یک آرمان و به یک فلسفه آرمان ساز نیازمند است و همین جاست که به اصطلاح امروز نقش عظیم دین روشن می شود. به همین دلیل نیازی که در گذشته افراد بشر به دین داشته اند امروز آن نیاز را به مرتبه اشد دارند. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ۵۷۷، ۲۶)

به عکس نظر طباطبایی در جامعه ای که دین نباشد نه تنها تمدنی شکل نمی گیرد بلکه به دلیل این که بزرگ ترین پشتوانه اخلاق از بین می رود این جامعه از بین رفتنی است. اگر در جامعه ای ظلمت بر نور و شر بر خیر بچربد و تقوا نباشد محال است این جامعه سر پای خودش بایستد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ۴۲۸)

نبود دین حقیقی در حقیقت به از دست دادن انسان می انجامد و از دست رفتن انسان یعنی از بین رفتن مهم ترین مقوم ساخت تمدن. تمدن برای انسان ابزار می سازد اما چه چیز می تواند انسان ها را عوض کند و به او هدفهای مقدس و عالی بدهد. انسانیت مساوی است با دین و ایمان و اگر دین و ایمان نباشد انسانیتی نیست. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ۴۰۱، ۳)

الف-۳) چکیده ادعای سوم: افلاطون و ارسطو فیلسوفانی الهی نبوده و فلاسفه الهی این دو را درست نشناخته اند.

اولا باید گفت خود ایشان در همان کتاب زوال دچار تهافت شده و از یک طرف افلاطون را غیر الهی می داند و از سوی دیگر می گویند افلاطون در طرح مدینه خود از نسخه آسمانی سرمشق می گیرد زیرا فیلسوف آشنا با حقایق الهی است! (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۳۹)

ثانیا دکتر به این خاطر افلاطون را غیر الهی می دانند که ایشان گفته باشد خداوند مسبب همه چیز نیست. (طباطبایی، ۲۱۷، ۱۳۷۳ و ۲۱۸)

این برداشت از بیان افلاطون به نوعی مصادره ایشان از برای اثبات نظریه خودشان است و گر نه می شود از گفته افلاطون برداشتی توحیدی داشت. ما نیز تنها تاثیر گذار در نظام عالم را خداوند می دانیم و او را عله العلل می خوانیم اما در عین حال شرور و اعمال زشتان را منتسب به او نمی دانیم و این اعتقاد خدشه ای به توحیدمان وارد نمی نماید. ثالثا بسیاری متفکرانی که ارسطو و افلاطون را نه تنها غیر الهی نمی دانند بلکه ایشان را از اعظم الهیون می خوانند. علامه حسینی طهرانی به نقل از قاضی ابوالقاسم ابن صاعد اندلسی می فرماید: جمع کثیری از علمای مسلمان نقل نموده اند که انبازدلس و فیثاغورت حکمت را به ترتیب از حضرت لقمان و اصحاب حضرت سلیمان آموخته اند و افلاطون و سقراط از شاگردان ایشان می باشند. (حسینی طهرانی، ۱۴۲۲، ۳۴۷ تا ۳۴۹)

رابعا اگر مخیر باشیم بین مدعای فارابی که از افلاطون الهی سخن می گوید با ادعای طباطبایی یکی را برگزینیم قواعد هرمنوتیکی ما را به پذیرش ادعای فارابی مجاب می کند. فارابی که شارح آثار اولیه یونانی است و از لحاظ زمانی بسیار نزدیک به آثار مدرسه جندی شاپور و فلاسفه پناهنده شده مشهور یونانی در دربار انوشیروانی پس از اسلام است. (تقوی، ۱۳۸۴، ۱۹۲ و ۱۹۳)

ب) نقد مدعیات کلی دکتر طباطبایی در مورد ایران

ب-۱) چکیده ادعای اول: دوران اسلامی ایران دوران بی خویشی است.

اولا این اظهار نظر دکتر طباطبایی تنها صرف ادعای بی دلیل است و نمی فرمایند که چرا بعد از تبدیل ایران به جزئی از امپراطوری اسلامی دوران از خود بیگانگی انسان ایرانی آغاز شده است؟

اگر واقعا اسلام ایران را از عناصر طلایی پیشرفت تهی کرده پس تمدن ایرانی در حقیقت تمدن و فرهنگ اصیلی نبوده است، زیرا تمدن اصیل تمدن و فرهنگ مهاجم را گرفته و عناصر مطلوبش را جذب و عناصر نامطلوبش را دفع می کند. بدیهی است برای اثبات اصالت یک فرهنگ و یک تمدن ضرورتی ندارد که آن فرهنگ از فرهنگ ها و تمدن های دیگر بهره نگرفته باشد بلکه باید از فرهنگ و تمدن دیگر تغذی کند و آن را جذب و هضم کند و موجودی تازه به وجود آورد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ۳۸)

ب-۲) چکیده ادعای دوم: ناکارآمدی عنصر خلافت و لزوم تقلید از الگوی شاهنشاهی ایرانی برای وصول به تکامل اجتماعی

اولا چرا دکتر عصر خلفای راشدین را زرین معرفی می کند؟ آیا کنار زدن جانشین به حق رسول خدا صلوات الله علیه و خلیفه شدن انسان های غیر معصوم و دستور عمومی از برای عدم نقل و نگارش حدیث نبی مکرم اسلام و نیز سعی بر دوری از سوال در مورد تفسیر قرآن عصر زرینی محسوب می شود؟

ثانیا با توجه به نمونه های بالا در انحراف از اسلام راستین باید گفت اگر عمل به بعضی از ظواهر دین مبین برای جامعه عصر زرینی به وجود می آورد پس عمل به تمام دین مبین و رجوع به اصل و گیش چه سرنوشت دلربایی را برای اجتماع انسانی رقم می زند.

ثالثا چرا راه خروج از بن بست خلافت تکیه بر الگوی پادشاهی ایرانیان باشد؟ به واقع چه نقطه عطفی در الگوی پادشاهی ایرانیان است که دکتر اسوه حسنه را این الگو معرفی نموده اند؟

جالب این که ابوالاعلی مودودی آن گاه که در مقام بیان تفاوت های خلافت معاویه با خلفای قبلی بر می آید او را به دگرگونی از رفتار خلفا و تقلید از پادشاهان ایران و روم متهم می کند! (مودودی، ۱۴۰۵، ۱۸۸ - ۲۰۵)

ب-۳) چکیده ادعای سوم: امت واحده عربی تباری است.

طباطبایی می گوید آن چه از تشکیل امت واحده بر ایرانیان بار شد عربی تباری است. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۵۰) می فرمایند دهها اهل دانش و وزیر کاردان ایرانی به دست عربان خونشان ریخته شد از ابن مقفع تا برمکیان و امیرکبیر. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۹۴)

به نظر می رسد در این بیانات دکتر طباطبایی خلطی وجود دارد میان عناصر عربی با عناصر اسلامی و نیز خلط میان مفهوم و مصداق.

اولا ما رد نمی کنیم ورود و استقرار بعضی آداب اعراب را که در ما ایرانی ها نهادینه شده است ولی این که کار ما به عربی تباری رسیده است باید اثبات شود.

ثانیا تمدن اسلامی تمدنی عربی نیست و از قضا بیشترین مبارزه اش با آداب خلاف عقل اعراب بود. تمدن اسلامی همچنان که تمدن ایرانی یا هندی نیست تمدن عربی هم نیست. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۴)

ثالثا اگر این عربی تباری به معنای قبول و پذیرش دین اسلام و تقید به انجام فرائض و اعمال عبادی است که این عربی تباری نیست و اسلام گرایی است. (تقوی، ۱۳۸۴، ۲۰۶)

(رابعا باید گفت اسلام زبان عربی را به متصرفاتش تحمیل نمود هر چند که طبیعی است بسیاری از کلمات در زبان صاحبان آن سرزمین ها نشست کرد. خامسا اگر تندروی هایی از سوی اعراب مسلمان شکل گرفته آیا بازگشتش به حقیقت دین است یا آن تندروها؟

تشکیل امت واحده به معنای دست شستن از تمام دستاوردهای مثبت اقوام و دیگر ملل و ایجاد خلافتی عربی نیست. سعی بر ایجاد امت واحده طبیعی است زیرا اسلام به حکم این که در جهان بینی اش قائل به فطرت یگانه است طرفدار ایدئولوژی و فرهنگ یگانه هم هست. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ۶۲)

نیز تشکیل این امت واحده ضروری است زیرا شرط لازم برای رسیدن به تمدن نوین اسلامی و تفوق بر تمدن های رقیب تشکیل امت واحده اسلامی است. مسلمین مایه های وفاق بسیاری دارند که می تواند مبنای یک اتحاد محکم گردد؛ اتحادی که قدرتی عظیم و هایل به وجود آورد که قدرت های عظیم جهان در برابرش خضوع نمایند. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۷، ۲۵)

در ضمن چگونه می توان از ملتی که میراث فرهنگی اش به یغما رفته و فرهنگ منحطی به جایش آمده انتظار خلق شاهکارهایی داشت در ثنا و ترویج همان فرهنگ غالب! شاهکارهای ایرانیان در دوره ایران اسلامی شکل گرفت و صورت سخت افزاری اش را مثلا در معماری مساجدش شاهدیم و صورت نرم افزاری اش را در فقه و اصول و ادبیات عرب!

یک ملت را می توان با زور مطیع کرد اما نمی توان عشق و ایمان را با زور بوجود آورد. شاهکارهای بشری تنها و تنها معلول عشق و ایمان است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ۳۳۸)

ب-۴) چکیده ادعای چهارم: بنای نا استوار شعر و انحطاط ادبی ایران دکتر طباطبایی می فرمایند در ادبیات نیز با زوال اندیشه فلسفی دچار انحطاط هستیم و پس از جامی شاهد آغاز انحطاط در ایرانیم. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۰۹ و ۱۱۰) اولاً دکتر در این جا دچار تهافت شده اند و اگر به تمامه شالوده شعر را نا استوار می دانند پس چرا اساس شعر قبل از جامی را محکم می دانند؟ (تقوی، ۱۳۸۴، ۲۲۴ و ۲۲۵)

ثانیا باید دید منظور از شعر چه شعری است؟ اگر شعر قالبی باشد از برای تخیل صرف و دوری از عقلانیت، تبعیت از گمراهی است، ولی آیا شعر نمی تواند قالبی باشد از برای بیان حقایق و معارف؟ به نظر می رسد نمی توان تمام اشعار و شعرا را خالی از استدلال در نظر گرفت. به شهادت تاریخ غالب تحولات علمی و فلسفی و صنعتی به دنبال انقلاب های ادبی بوده و در تمدن جدید اروپا تاثیر وجود شعرا و نویسندگان کمتر از تاثیر علمای طبیعی و ریاضی و فلاسفه و مخترعین نبوده است. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ۳۹۱)

ب-۵) چکیده ادعای پنجم: شالوده لرزان عرفان

طباطبایی معتقد است اگر از یک سو عرفان را تجلی والای روح انسانی قلمداد کنیم باید از سوی دیگر نظاره گر دوره انحطاط تمدنی باشیم. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۱۰۹ و ۱۱۰) به نظر می رسد دکتر طباطبایی در این جا بین عرفان و صوفی گری مروج خلوت گزینی خلط فاحشی نموده اند. دوری از اجتماع و رهبانیت کجا و اسلامی که بیشترین احکامش در میان اجتماع معنای اصیلش را می یابد کجا. عرفان حقیقی اسلامی نه تنها مردم گریز نیست بلکه غایت سیر خویش را در حضور جمع و تاثیر بر آن ها می داند. (قائم مقامی، ۲۰۹، ۱۳۸۰ و ۲۱۰)

ب-۶) چکیده ادعای ششم: ناتوانی مسلمانان در تامل در مفهوم مصلحت عمومی

طباطبایی می گوید چرا اندیشمندان سیاسی مسلمان به مفاهیم اصیلی چون مصلحت عمومی توجه نکرده اند و آن را امری فرعی در سیر اندیشه شان لحاظ کرده اند؟ (طباطبایی، ۱۳۵، ۱۳۷۳)

بله این مباحث باید از سوی متفکران اسلامی به شکل جدی تری دنبال می شد ولی این که ما توجه بسیاری از اندیشمندانمان به این امر را انکار نماییم حقیقت ندارد. مثلا خواجه نصیر می گوید عمل به مصلحت عمومی از سوی حاکم در زمره ضروریات عقلی است و کار حاکم جز حکم نمودن به آن چه مصلحت عمومی اقتضا می کند نیست. (طوسی، ۱۹، ۱۳۳۵).

در مورد انتزاعی خواندن طباطبایی علوم اسلامی را که باعث در جا زدن تمدنی شده است باید گفت خود فرنگی ها هم قبول دارند در تمدن اسلامی علوم از جنبه علمی محض خارج شد و جنبه عملی به خود گرفت و در علوم تجربی جهان اسلام نسبت به تمدن یونان بسی تقدم دارد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ۴۵۷)

ب-۷) چکیده ادعای هفتم: زوال محتوم اندیشه سیاسی در اسلام و ایران

طباطبایی از زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران سخن به میان می آورد.
(طباطبایی، ۱۳۷۳، ۲۶۸ و ۲۶۹)

و نيمروز اندیشه سیاسی را ورود فلسفه یونان به جهان اسلام می داند و برآند که پس از غلبه شرع بر عقل شامگاه اندیشه سیاسی آغاز شد و به دلیل امتزاج فلسفه یونانی با مبانی دینی این نوع اندیشه ورزی راه انحطاط پیمود و پس از ملاصدرا انحطاط به امتناع انجامید و پرونده اندیشه سیاسی مختومه شد.

به واقع چرا امتناع و نه رکود؟ شرایط امتناع مبین وضعیتی است که اندیشه سیاسی به دلیل عوامل درونی و ذاتی دچار زوال می شود و اساسا چون آفت اندیشه در جوف آن مندرج است حرکتی قصری و انحطاطی منتهی به زوال است. تفاوت رکود با زوال و امتناع در این است که عوامل بازدارنده و کند کننده حرکت و رشد اندیشه سیاسی عوامل بیرونی و عارضی هستند. استبداد حکام، حمله بیگانگان، ورود عقاید خرافی و... همگی عوامل خارجی اند. زوال اندیشه خلط وضعیت رکود با شرایط امتناع است.
(تقوی، ۱۳۸۴، ۲۱۴ تا ۲۲۰)

ما با افول و رکود تمدنی خویش موافقیم ولی با امتناع بازیابی تمدنی خیر. علل اصلی این افول در دو قسم قابل بررسی هستند دسته اول عوامل درونی جهان اسلام مانند استبداد و دنیا گرایی و تحجر در کنار عقل گرایی های افراطی و در یک کلام دوری از تعالیم ناب اسلامی در عین قشری گرایی و دسته دوم علل بیرونی مانند جنگ های صلیبی، حمله مغولان، سقوط اندلس و... (صحرایی، ۱۳۹۲، ۱۵۱)

استاد مطهری بر مقوله اختیار آدمی تاکید دارند و به همین خاطر نه حرکت همه جانبه و همیشگی صعودی او را می پذیرند و نه انحطاط و زوال همواره او را. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۳۲، ۲۱)

به نظر می رسد همان طور که امکان دارد رجوع از بی عدالتی به عدالت و تفرقه به اتحاد و عدم رعایت تقوا به پرهیزگاری و ترک امر به معروف و نهی از منکر به انجامش بازسازی تمدن نوین اسلامی هم ممکن است و هم مقدور.

۸. نتیجه گیری

بعد از ارزیابی رؤوس مباحث تمدنی ابن خلدون به این نتیجه می رسیم که هر چند در نظرات او مطالب مفید و دقیقی موجود است، اما این به آن معنا نیست که این نظریه قابل نقض نبوده و چون برهان بدون خدشه باشد. استقرای ناقص برهان نیست و اگر

ظهور و سقوط و سرنوشت تعدادی از تمدن‌ها مطابق با دیدگاه اوست دلیل نمی‌شود که تمامی تمدن‌ها چنین فرجامی قطعی و لایتغیر داشته باشند؛ همچنان که به عنوان مثال ما خلاف سخن او را در حتمیت عمر صد و بیست ساله تمدن‌ها شاهدیم یا قطعیت فساد اخلاقی نسل چهارم از حکمرانانی که اجداد و آباء شان تمدن‌سازی نموده‌اند.

در رد نظر دکتر طباطبایی نیز باید گفت ایشان خود را ملزم نمی‌دانند مدعیاتشان را بر مبنای برهان استوار کنند. به واقع نمی‌توان ادعای جالب و نادر او را هم سنگ نظر مخالفان ایشان دانست؛ مخالفانی که در مقام پاسخ‌گویی امارات و اشارات تاریخی محکم ارائه نموده و برهان اقامه کرده‌اند.

در حقیقت باید گفت شالوده سخن دکتر طباطبایی به نقش مخرب دین در زایش اندیشه عقلانی بر می‌گردد که شناخت صحیح از دین اسلام، نقش تخریبی این دین مبین را بر نمی‌تابد.

دکتر طباطبایی با همه بزرگی علمی شان گرفتار مغالطه خلط مفهوم و مصداق شده‌اند و با دوری از شناخت اسلام و استفاده از منابع اصیلش، تنها کردار بعضی اعراب به ظاهر مسلمان را ملاک ارزیابی خویش قرار داده و از این رهاورد حکم کرده‌اند به دوری از رهیافت‌های دینی برای رسیدن به تمدن برتر.

نهایتاً باید گفت نقد و رد مطالب مطرح شده از سوی ابن خلدون و دکتر طباطبایی، روی دیگر سکه ادعای ما یعنی امکان بازسازی تمدن نوین اسلامی است.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۶)، *ما و مدرنیته*، چاپ اول، تهران: نشر صراط
- آل‌احمد، جلال (۱۳۵۷)، *در خیانت و خیانت روشن‌فکران*، تهران: خوارزمی
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۸)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۴، چاپ دوازدهم، تهران: شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی
- تقوی، سید محمد ناصر (۱۳۸۴)، *دوام اندیشه سیاسی*، چاپ اول، قم: بوستان کتاب
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۲)، *الله شناسی*، چاپ سوم، مشهد: نشر علامه طباطبایی.
- حسینی قائم مقامی، سید عباس (۱۳۸۹)، *تاملات فلسفی*، تهران: امیر کبیر
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دورانت، ویل (۱۳۷۰)، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمید عنایت و دیگران، چاپ پنجم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، *نقد ادبی*، چاپ پنجم، تهران: نشر امیر کبیر
سعید، ادوارد (۱۳۷۱)، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی
صحرايي، محمد طيب (۱۳۹۲)، *دوباره در اوج*، چاپ اول، اصفهان: نشر آرما
طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳)، *زوال اندیشه سیاسی*، چاپ اول، تهران: نشر کویر
طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۳۵)، *رساله الامامه*، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، تهران: نشر دانشگاه تهران

فراهانی منفرد، مهدی، «دیدگاه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ابن خلدون درباره تاریخ»، در: فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۱۳، بهار ۱۳۸۲
فرای، ریچارد (۱۳۷۵)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ سوم، تهران: نشر سروش

فروغی، محمد علی (۱۳۷۲)، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ سوم، تهران: نشر زوار
الگار، حامد (۱۳۶۹)، *میرزا ملکم خان*، ترجمه جهانگیر عظیمی، تهران: نشر مدرس
مانهایم، کارل (۲۵۳۵)، *اتوپیا و فرهنگ*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نشر دانشگاه تهران
مجتهدی، کریم، (۱۳۸۱)، *فلسفه تاریخ*، تهران: سروش

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، جلد بیست و شش، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، جلد بیست و سه، چاپ ششم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، جلد بیست و یک، چاپ هفتم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، جلد پنج، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، جلد چهاردهم، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، جلد سه، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، جلد سیزدهم، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، جلد بیست و پنج، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، جلد بیست و چهار، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، جلد دوم، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات صدرا
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، جلد شش، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات صدرا
مظفر، محمد رضا (۱۳۹۰)، *المنطق*، چاپ دوازدهم، قم: نشر دارالعلم

مودودی، ابوالاعلی (۱۴۰۵)، *خلافت و ملوکیه*، ترجمه خلیل احمد حامدی، تهران: پاوه
مهدی، محسن، (۱۳۸۳)، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی

نجفی، موسی، (۱۳۹۴)، *فلسفه تحول تاریخ در شرق و غرب تمدن اسلامی*، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر

نراقی، احسان (۲۵۳۶)، *غربت غرب*، چاپ چهارم تهران: امیر کبیر

نصار، ناصف، (۱۳۶۶)، *اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون*، ترجمه یوسف رحیم لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

نصر، سید حسین (۱۳۵۲)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر

نفیسی، سعید (۱۳۴۸)، *بابک خرم دین دلاور آذربایجان*، تهران: کتابفروشی فروغی

نفوی، علی محمد (۱۳۶۱)، *جامعه‌شناسی غربگرایی*، تهران: امیر کبیر

یگر، ورنر (۱۳۷۶)، *پایدیا*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی

یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، *نظریه تمدن*، ترجمه چنگیز پهلوان، چاپ دوم، تهران: نشر گیو