

مقایسه‌ای تاریخی در تحول عقل‌گرایی و انسان‌گرایی

در شرق و غرب

فرهنگ ارشاد

مقاله حاضر مطالعه‌ای در زمینه جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی فرهنگی است. هدف اصلی این تحقیق مقایسه‌ی دو دوره‌ی تحول فرهنگی در شرق و غرب است که به فاصله‌ی زمانی حدود هفت قرن از یکدیگر روی داده‌اند. در شرق در سده‌ی سوم و چهارم هجری (مقارن قرن نهم و دهم میلادی)، انقلاب فرهنگی قابل‌توجهی روی داد که پیشرفتی گسترده در معرفت و تجارب علمی مردم بعضی جوامع شرقی در پی داشت. در تحولی دیگر، مردم اروپای غربی از قرن پانزدهم تا هیجدهم میلادی با نوزایی فرهنگی پرنفوذی روبه‌رو بودند که به رنسانس معروف شده است. منابع تاریخی گواهی می‌دهد که شباهت‌های بنیادی و محتوایی بین این دو تحول فرهنگی وجود دارد. مهم‌ترین شباهت‌ها این‌که هر دو تحول فوق با ظهور چشمگیر تفکر انسان‌گرایی و عقل‌گرایی همراه بوده است. از سوی دیگر، در اثر دخالت متغیرهای زمانی و مکانی، برخی تفاوت‌های نسبی در محتوای این دو تحول وجود داشته است. براساس این شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که وقوع تحولات فرهنگی (در مکان‌ها و زمان‌های متفاوت) باید تابع قانونمندی کلی باشد، که تفاوت‌های جانبی آن متأثر از شرایط متفاوت زمانی و مکانی است. نکته‌ی قابل‌توجه این‌که دو تحول مزبور، که در شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت روی داده، روابط تاریخی قابل‌مطالعه‌ای با یکدیگر دارند. که این روابط تا به امروز ادامه داشته است. آیا این زمینه‌های مشترک و روابط تاریخی و اجتماعی و نیز تبعیت تحولات فرهنگی از قواعد مشترک مفروض نمی‌تواند به نوعی وحدت نسبی فرهنگی در جهان در قرن بیست‌ویکم منجر شود؟

مقدمه

شواهد تاریخی گواهی می‌دهد که در هر دورانی که فشار استبداد و خودکامگی کاهش یافته زمینه آزاداندیشی و نشر اندیشه‌هایی مختلف فراهم گردیده است. و چنان‌چه این جریان با تعامل فرهنگ‌ها همراه باشد، رشد فکری مضاعف شده و به دنبال آن بینش انسان‌گرایی و خودباوری تقویت یافته و می‌تواند توسعه دستاوردهای علمی، فنی و هنری را به دنبال داشته باشد. می‌خواهیم در یک مطالعه تطبیقی دو رویداد مهم جامعه بشری را که به فاصله شش یا هفت قرن در شرق و غرب اتفاق افتاده است بررسی کنیم. این مقایسه می‌تواند زمینه علمی مناسبی را برای بررسی‌های فرهنگ‌شناختی و جامعه‌شناختی تاریخی فراهم سازد.

در سده سوم و چهارم هجری قمری، همراه با تحقق شرایط مناسب سیاسی-اقتصادی تحول فرهنگی قابل توجهی در شرق اسلامی، به‌ویژه در ایران، به وقوع پیوست که بیش از دو قرن طول کشید. از سوی دیگر، در سده‌های شانزدهم تا هیجدهم میلادی، که آن هم حدود ۲۵۰ سال طول کشید، مردم اروپا دوران رستاخیز فرهنگی بزرگی را شاهد بوده‌اند که رنسانس یا نوزایی فرهنگی نام گرفت. گرچه محدوده نفوذ و دامنه پیامدهای این دو جریان تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، اما شباهت‌های بنیادی عظیمی نیز بین این دو رویداد وجود دارد که مجموعاً انگیزه اصلی تهیه این مقاله بوده است.

ویل دورانت به‌روشنی می‌گوید، جنبش فرهنگی شرق اسلامی، با توجه به شرایط مقدماتی و پیامدهای آن به‌ویژه رونق علم و ادب، همانندی بسیاری با رنسانس ایتالیا دارد (دورانت، ۱۳۷۱: ۳۰۸). در مقاله حاضر می‌خواهیم نشان دهیم که به دلیل ماهیت تحولات فرهنگی شباهت‌های عمده‌ای بین این دو رویداد وجود دارد و به دلیل این‌که دو رویداد فوق در دو فضای تاریخی-اجتماعی متفاوتی روی داده، تفاوت‌هایی نیز داشته‌اند. و می‌خواهیم بگوییم تجزیه و تحلیل و مقایسه این شباهت‌ها و تفاوت‌ها زمینه علمی و نظری مناسبی را فراهم می‌کند که نشان می‌دهد تحولات فرهنگی در جهان تابع مجموعه‌ای از قواعد کمابیش یکسان هستند؛ تا جایی که شاید بتوان ادعا کرد که اگر برخی نیروهای غیرفرهنگی (اقتصادی و سیاسی) مانعی برای بالندگی فرهنگ‌ها ایجاد نکنند، ممکن است نوعی وحدت فرهنگی در جهان گسترش یابد.

مروری کوتاه بر زمینه تاریخی-فرهنگی بحث

در این جا به‌طور خلاصه اشاره می‌کنیم که در دوران امپراتوری اشرفی-مذهبی ساسانی، و با وجود فشار طبقاتی و نابرابری در بین مردم ایران و تجمل‌پرستی درباریان، فعالیت‌های علمی، فنی و هنری در جامعه اتفاق افتاد که آن هم طبیعتاً با حمایت دربار می‌توانست انجام پذیرد. این

کوشش‌ها شامل فعالیت‌های علمی در زمینه نجوم، پزشکی، داروشناسی و نیز ترجمه کتاب‌هایی از سانسکریت و یونانی به زبان پهلوی بود. اما فشار طبقاتی و تجمل‌پرستی دربار و جنگ‌های مکرر ساسانیان با امپراتوری روم، که هزینه آن‌ها بر دوش مردم ایران تحمیل می‌شد، منجر به انحطاط سیاسی و فقر جامعه ایرانی شد، و بالأخره نفوذ اسلام و حمله اعراب به ایران به سرنگونی حکومت دودمان ساسانی انجامید. همراه با سلطه خلافت بنی‌امیه بر ممالک اسلامی، دوران استبداد و تجمل‌پرستی از نورواج یافت و جامعه ایرانی نیز که زیر سلطه سیاسی خلافت بود، از آسیب‌های فرهنگی در امان نماند. پژوهشگران می‌نویسند در تاریخ دوران خلافت بنی‌امیه حتی نام یک نویسنده برجسته یا یک کتاب علمی یا نجوم ثبت نشده است (کندی، ۱۹۷۵: ۳۷۸-۳۹۵). پس از سقوط خلافت بنی‌امیه و روی کار آمدن عباسیان در اوایل سده دوم هجری، که جنبش‌های مردمی و قیام ابومسلم در این میان سهم عمده‌ای داشتند، کم‌کم این احساس در مردم ایران ایجاد شد که می‌توانند در جهت جبران حقارت و سرکوبی که از دستگاه خلافت دیده‌اند گام بردارند. الگوی حکومت عباسی تفاوت ماهوی با بنی‌امیه نداشت، ولی نتوانست آن قدرت فراگیر را اعمال کند. از این‌رو، رفته‌رفته بذرهای فرهنگی که کمابیش در گوشه و کنار جامعه ایران باقی مانده بود - به‌ویژه در خراسان بزرگ که از نظر جغرافیایی دور از کانون خلافت بود و شرایط مناسب‌تری داشت - شروع به رویش و رشد کرد. از آن پس کوشش‌های علمی بالاگرفت تا در اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری به شکوفایی گرایید و از بخارا تا بغداد را در بر گرفت (فرای، ۱۹۷۵: فصل‌های ۱۲ و ۱۳؛ سارتون، ۱۳۵۵: فصل‌های ۲۹ و ۳۰). از این جهت است که در سده‌های سوم و چهارم هجری در ایران شاهد حضور ده‌ها هنرمند، فیلسوف، عالم و منجم نامدار هستیم.

در اروپا نیز رنسانس همراه با دوران درخشانی از نوآوری فرهنگی است که ریشه‌های این رستاخیز به قرن ۱۴ میلادی در ایتالیا - فلورانس - می‌رسد. این جریان در اوایل قرن ۱۶ آغاز شد و دوران رشد علمی و نوآوری‌های فنی و فکری در سده ۱۸ به اوج خود رسید که به عصر روشنگری معروف است. رنسانس یا نوزایی فرهنگی به این دلیل حامل چنین پیام و ارمغانی بود که بازگشتی به دوران درخشان یونان باستان داشت و از زمینه فکری غنی دوران افلاطون و ارسطو و دست‌پروردگان آن‌ها ریشه می‌گرفت. اشاره می‌کنیم که میراث فرهنگی غرب در دوران هزار ساله خشک‌اندیشی قرون میانه، که به دوران اسکولاستیک مشهور است، محتوای خود را از دست داد و به انحطاط گرایید، گویی مردم اروپای قرون وسطی هیچ‌گاه از چنان میراث فرهنگی برخوردار نبوده‌اند. لیونارد برنونی، کشیش انسان‌گرای ایتالیایی سده پانزده با تأکید می‌گوید: «من احساس می‌کنم که فضای فکری دوران سیزدهم یا دموستن بسیار به من

نزدیک‌تر است تا شرایطی که طی ۶۰ سال گذشته از سر گذرانده‌ام (دایرة‌المعارف بریتانیکا، ۱۹۷۵، ج ۸: ۱۱۷۶). رنسانس از ایتالیا شروع شد و پرتو آن اندکی بعد بر تمامی اروپا، به ویژه غرب آن قاره، گسترش یافت. جنبش اومانیزم یا اصالت انسان، با توجه مجدد به آزادی و حیثیت انسانی، عمده‌ترین درون‌مایه فکری جنبش رنسانس بود که بر علیه جهان‌بینی فرسوده قرون میانی اروپایی تحقق یافت، و با احیای فرهنگ اروپای باستان از نو به قدرت اندیشه، خرد و اراده انسان توجه کرد، و در پرتو آن راه پیشرفت علوم، به‌طور نسبی باز شد. پیشرفت چشمگیر در علم و تکنولوژی و ظهور فرایندهایی چون مجمع دایرة‌المعارف فرانسه و جنبش خردگرایی سده هیجده از پیامدهای عظیم رنسانس اروپا است.

مبانی نظری تحقیق

مقاله حاضر کوششی در قلمرو جامعه‌شناسی تاریخی و فرهنگ‌شناسی تطبیقی است؛ و در آن با موضوع محوری تحول تاریخی - فرهنگی و مفاهیم بنیادی انسان‌گرایی و عقل‌گرایی سروکار داریم. بسیاری از اندیشمندان در مطالعه علمی فرهنگ، به آموزه‌های ادوارد تایلور مراجعه کرده‌اند. وی فرهنگ را در بستر تاریخ بررسی می‌کند. او می‌گوید مورخان که می‌خواهند بیش از یک وقایع‌نگار محض باشند، می‌کوشند تا صرفاً بیانگر توالی رویدادها نباشند، بلکه رابطه بین آن‌ها را نیز به ما نشان دهند. به گفته تایلور، این‌گونه مورخان برآنند که اصول کنش انسانی را استنباط و به کمک آن، رویدادهای ویژه‌ای را تبیین کنند که به‌طور صریح یا ضمنی بیانگر وجود فلسفه تاریخ است. او سپس ادامه می‌دهد «فلسفه تاریخ که می‌خواهد به‌طور گسترده و به کمک قوانین عمومی، گذشته را تبیین و آینده پدیده‌های اجتماعی را پیش‌بینی کند، درواقع با وضعیتی روبه‌روست که با دانش موجود - حتی اگر از پژوهش‌های اصیل و گسترده هم کمک بگیرد - به سختی می‌تواند وظیفه خود را انجام دهد. اما باز هم بخش‌هایی از آن با همه پیچیدگی که دارند به‌طور تطبیقی قابل فهم هستند. اگر قلمرو تحقیق آن قدر محدود شود که از حالت کلی تاریخ درآید، به شاخه‌ای تبدیل می‌شود که آن را فرهنگ می‌نامیم (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۴۶-۴۷). در این بحث که بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های جنبش عقلانیت و انسان‌گرایی، به‌عنوان رویدادهای مهم فرهنگی در دو مقطع تاریخی و دو منطقه جغرافیایی متفاوت مورد نظر است، گفته تایلور اهمیت بیشتری می‌یابد. روح‌الامینی در اقتباسی که از تایلور به‌عمل آورده، می‌نویسد: «تا آن‌جا که بتوان بر یک اصول کلی نظر داد، چگونگی رواج فرهنگ در بین جوامع مختلف انسانی، موضوعی است جهت مطالعه و تحقیق در زمینه قوانین فکری و ابداعات و اختراعات انسان. نمونه‌های مشابه فرهنگی که به فراوانی در

تمدن بشری یافت می‌شود، بایستی به مقدار زیاد به علت اقدامات مشابه، عوامل مشابه و نیازهای مشابه باشد و اگر درجات متفاوت و سلسله‌مراتب مختلفی را در نشو و نمو و سیر مراحل تکاملی می‌بینیم، به علت تفاوت مراحل تاریخی حیات جوامع است و هر جامعه می‌کوشد که نقش خود را در این تحول و تکامل مدنیت و فرهنگ و تاریخ آینده به‌عهده بگیرد. این صاحب‌نظر از جمله نتیجه می‌گیرد که: «تشابهی که در تکنیک‌ها و فنون و اعتقادات و نهادهای جوامع مختلف وجود دارد نشان‌دهنده «وحدت روحی انسان» در سیر اندیشه و ابداع و اختراع است (روح‌الامینی، ۱۳۶۸: ۸۴).

بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که تحول فرهنگ‌ها، ضرورتاً از قوانین کمابیش مشابه و کلی تبعیت می‌کند. لوی اشتراوس که از پیشگامان علم انسان‌شناسی است و بر محور تحلیل ساختارگرایی و به‌ویژه بر مبنای اصول زبان‌شناختی فردیناند دوسوسور، تفسیرهای علمی خود را ارائه می‌دهد، می‌کوشد که قوانین عام حاکم بر زبان‌شناسی - به‌عنوان یک جریان اساسی فرهنگی - و رابطه آن با وجدان جمعی و اندیشه انسانی را کشف و توصیف نماید. براساس تفسیری که ادموند لیچ از آثار این متفکر فرانسوی ارائه داده می‌نویسد «لوی اشتراوس با وجدان جمعی نظام خاصی سر و کار ندارد. شوق او بیشتر آن است که وجدان ناآگاه جمعی «روح انسانی» را بیابد و این جست‌وجو باید نه تنها درباره گویندگان یک زبان، بلکه درباره گویندگان همه زبان‌ها انجام گیرد (لیچ، ۱۳۵۸: ۸۱). به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که اصول زبان‌شناسی ساختاری، به‌عنوان نمونه‌ای از جریان‌های فرهنگی یک جامعه و یک زمان خاص نیست، و باید تابع قوانین عام باشد. درباره شباهت‌ها و تفاوت‌های عناصر فرهنگی، لوی - اشتراوس بر روی یکسانی گوهر آدمیزادگان و تفاوت تاریخ و محیط توجه دارد. به عقیده او با ملاحظه این‌که انسان چگونه محیط اطراف خود را درک می‌کند و مفاهیم مربوط به آن را طبقه‌بندی و از آن‌ها استفاده می‌کند، می‌توان واقعیت‌های مهمی را درباره جریانات و مراحل تفکر آدمی استخراج کرد (همان: ۴۰-۴۱)، که این برای تبیین رشد عقل‌گرایی قابل توجه است. لیچ درباره جان‌مایه تفکر اشتراوس می‌نویسد: «فراورده‌های فرهنگی به معنایی سطحی بی‌نهایت متنوعند و هنگامی که انسان‌شناس مثلاً در پی مقایسه فرهنگ بومیان استرالیایی با فرهنگ بومیان اسکیمو یا فرهنگ انگلیسی برمی‌آید، قبل از هر چیز تفاوت‌های این فرهنگ‌ها نظرش را جلب می‌کند. با این وصف چون همه فرهنگ‌ها فراورده‌های ذهن آدمی هستند، باید در زیر رویه ظاهری آن‌ها ناگزیر خصوصیات مشترک میان همه آن‌ها وجود داشته باشد (همان: ۴۱). و اما تبیین و تشریح عقل‌گرایی به‌عنوان عنصر مهمی از فرهنگ غیر مادی، همواره مورد توجه صاحب‌نظران بوده است. شاید بتوان گفت در شرق و در محدوده تاریخی مورد بحث،

افرادی مانند ناصر خسرو قبادیانی و به‌ویژه ابونصر محمد فارابی از پیشکسوتان عقل‌گرایی بوده‌اند، و متناظر آن‌ها در غرب و در مقطع رنسانس و پس از آن، افرادی مانند دکارت، کانت و سپس ماکس وبر در تحلیل عقل‌گرایی شهرت زیادی دارند. هنگامی‌که تشریح فارابی از قوای انسانی را مطالعه می‌کنیم شباهتی بنیادی بین تفسیرهای او و ماکس وبر می‌یابیم. فارابی در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، قوای انسان را (که به گفته خود او، عالی‌ترین موجود عالم است) به دو دسته کلی، قوای محرکه و قوای مدرکه تقسیم نموده و در دسته دوم به تفسیر عقل عملی و نظری (و تقسیمات آن: عقل هیولایی، عقل بالفعل، و اعلی‌درجه آن، عقل مستفاد) می‌پردازد. در مجموع تقسیم‌بندی فارابی در اجزاء قوای محرکه و مدرکه (به صورت قوای مهنیه، نزوعیه، غضبیه، و سپس قوای حساسه، متخیله، و در نهایت قوه ناطقه یا معقولات)، چندان بی‌شباهت به تقسیم‌بندی چهارگانه ماکس وبر از کنش انسانی نیست، که به صورت کنش سنتی، کنش عاطفی، کنش عقلایی معطوف به ارزش، کنش عقلایی معطوف به هدف مطرح می‌نماید؛ و رفتار یا کنش عقلایی معطوف به هدف در مبحث جامعه‌شناختی تفهیمی او از اولویت برخوردار است زیرا واجد بالاترین درجه عقلانیت است (فروند، ۱۳۶۲: ۱۱۳-۱۱۵).

بدیهی است تحلیل این دو صاحب‌نظر از عقلانیت، متأثر از شرایط تاریخی-اجتماعی متفاوت آن‌ها است. فارابی در دنیایی زندگی می‌کند که در مقایسه با ماکس وبر، روابط سنتی نظام زمین‌داری (فتودالی) رایج است. وانگهی هویت فارابی، به‌عنوان یک فیلسوف اسلامی بازشناخته شده است. از این‌رو بیشتر بر عقل نظری، و به‌ویژه عقل مستفاد تکیه دارد (خوشرو، ۱۳۷۲). در حالی‌که ماکس وبر در دورانی زندگی می‌کند که در پی جنبش رنسانس، نظام سرمایه‌داری تا حد زیادی توسعه یافته، و وبر که خود طرفدار عقلانیت متناسب با دنیای سرمایه‌داری و تجددخواهی یا مدرنیته است، عقلانیت را رویاروی تفکر سنت‌گرایی (دنیای فتودالی قرون میانه اروپا) می‌بیند. او برای تحلیل عقلانیت، نخست به تقسیم‌بندی و تعریف کنش‌ها می‌پردازد، و در کنش عقلایی معطوف به هدف، در واقع به عقل عملی توجه دارد. به نظر او کنش عقلایی معطوف به هدف، کنشی است که با سنجش وسیله / هدف و پیامدهای آن عملی می‌شود، یا به عبارت خود او، کنشی که متضمن ملاحظات عقلایی در مورد وسایل بدیل برای نیل به هدف یا اهداف معین، مشخص می‌شود (کرایب، ۱۳۸۲: ۱۰۰). در این زمینه، در تحلیل معروفی که وبر از الگوهای نظری آرمانی از اقتدار می‌کند، بورکراسی یا اقتدار عقلایی-قانونی را به عنوان الگوی مناسب دوران مدرنیته معرفی می‌نماید. و به گفته کرایب، وبر با طرفداری از بازار آزاد، بورکراسی را مناسب‌ترین وسیله کنش عقلایی دانسته که دیگران آن را به صورت عقلانیت ابزاری تشریح کرده‌اند (همان: ۵۵).

سپس، زیمِل با دنباله‌روی از وبر، در تفسیر خود از عقلانیت، آن را به‌عنوان «فرهنگ عینی» مطرح نموده است. هرچند زیمِل نکات چندانی به بحث وبر نیفزوده است، شاید بتوان نتیجه‌ای که از اشاره زیمِل گرفت این‌که عقلانیت تابع معیارهای عینی است که فرهنگ جامعه آن‌ها را تأیید و تصویب می‌کند، و طبیعی است که این معیارهای عینی، تابع شرایط تاریخی و سطح توسعه اجتماعی هستند. یان‌کرایب با استفاده از آموزه‌های وبر و دورکیم به این نتیجه می‌رسد که «هرچه نمادها انتزاعی‌تر شوند، عقلانی‌تر می‌شوند - عمومیت و عقلانیت ضرورتاً مستلزم یکدیگر هستند. بنابراین، هرچه وجدان جمعی عام‌تر گردد، تنوعات جزئی بیشتری را می‌تواند بپذیرد (همان: ۳۱۷). به‌نظر می‌رسد تنوع معیارهای عقلانیت با این گفته کرایب جای تحلیل گسترده‌تری را پیدا می‌کند.

در پایان این بحث نظری اشاره می‌کنیم که در گسترش مفهوم عقلانیت، به‌ویژه عقلانیت ابزاری، افرادی مانند آلفرد شوتز نظریه‌گزینش عقلایی را پیش کشیده‌اند که بعداً به وسیله طرفداران نظریه مبادله و رفتارگرایان آمریکایی توسعه داده شد به نام آن‌ها ثبت گردید (بتون، ۲۰۰۱: ۸۵). و بالأخره، افرادی مانند پیتر وینچ^۱ و گادامر^۲، عقلانیت را در تبعیت کنش فرد از قواعد فرهنگی به تحلیل می‌کشند، و سرانجام طرفداران نظریه انتقادی، ترکیبی از عقلانیت فهم کنش انسانی، و عقلانیت به معنای هماهنگی با قواعد فرهنگی را اتخاذ کرده و به کمک منطق دیالکتیکی هگل به شرح دیدگاه خود می‌پردازند، و در نهایت عقلانیت را حاصل دیالکتیک تاریخ اندیشه و خرد و تاریخ جهان اجتماعی تحلیل می‌کنند. اشاره می‌نماید که هگل تاریخ جهان اجتماعی را حاصل تاریخ تحول اندیشه و خرد می‌داند، و مارکس علی‌رغم پذیرش منطق دیالکتیکی هگل، جهت جریان را برعکس نموده و تحول اندیشه را حاصل روابط اجتماعی - اقتصادی می‌داند (همان: ۱۰۷ - ۱۰۸).

شباهت‌ها و تفاوت‌های بین دو رویداد

شباهت‌ها

چنان‌که در آغاز اشاره شد، از جمله شباهت‌های عمده بین این دو تحول فرهنگی در شرق و غرب، اوج‌گیری تفکر انسان‌گرایی و عقل‌گرایی بوده است. بدیهی است که در یرتو بازاندیشی نسبت به اصالت انسان و خردورزی زمینه استقلال فکری و رشد معرفت و علم فراهم می‌گردد، که این وضعیت درخشان در شرق در سده‌های سوم و چهارم هجری و در غرب در قرن‌های

1. Peter winch

2. H.G. Gadamer

شانزدهم تا هیجدهم تحقق یافت. پژوهشگران ایرانی و سایر شرق‌شناسان سده‌های سوم و چهارم را دوران شکوفایی دانش و عقل‌گرایی در شرق برشمرده‌اند. چنان‌که بعضی از آن‌ها با شگفتی این پرسش را مطرح می‌کنند که این همه اندیشمند و دانشور نامدار کجا بودند که در این برهه تاریخی قد برافراشتند، و چرا در سده‌های قبلی این متفکران بزرگ پرورده نشدند؟ (فرشاد، ۱۳۶۵، ج ۱: ۸۲) حکیم ابوالقاسم فردوسی (۳۲۹-۴۱۱ ه. ق. تقریباً) شاعر برجسته قرن چهارم، شاهنامه را با ستایش خداوند و خرد آغاز می‌کند. و در همان ابیات آغازین شاهنامه مصرع معروف «توانا بود هر که دانا بود» را می‌سراید. این گفته اندیشیده فردوسی همخوانی و شباهت معنایی قابل توجهی با جمله قصار معروف فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) انگلیسی دارد که اعلام نمود «دانایی توانایی است». همچنین در شاهنامه شخصیت‌پردازی قهرمانی به نام رستم، ابرمرد سیستانی که دارای بسیاری از خصایل عالی انسانی است، نماد بارزی از تفکر انسان‌گرایی فردوسی بود. چنان‌که فردوسی از زبان سیمرخ و زال می‌گوید رستم هنگام زاده شدن بسیاری از صفات عالی انسانی، از قبیل خردورزی، تدبیر و رأی، فرهنگ، شجاعت و آزادگی را همراه با نیرومندی و قدی چون سرو با خود داشته است. و این در حقیقت مبنای آرمان‌گرایی فردوسی درباره اصلت انسان است. ساختن و پرداختن شخصیت رستم، که با تخیل نبوغ‌آسای فردوسی نقش بست، همانندی بسیار زیادی با تخیل میکلا آنژ هنرمند بزرگ فلورانس دورانی رنسانس دارد که مجسمه داوود را چنان می‌تراشد که گویی همه صفات عالی انسان را با خود دارد. از جهت رشد فلسفه عقل‌گرایی، می‌توان به‌طور خلاصه از افرادی چون فارابی، ناصرخسرو قبادیانی، و جماعت اخوان‌الصفا یاد کرد. فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ه. ق.)، فیلسوف برجسته مشایی، در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله بحث خود را درباره قوه ناطقه و عقل (عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد) تجزیه و تحلیل می‌کند و پایه منطق علمی را برای متفکران مسلمان بنا می‌نهد (نصر، ۱۹۷۵: ۴۲۹). ناصر خسرو قبادیانی، فیلسوف و شاعر ایرانی، که در نیمه دوم سده چهارم متولد شد، در کتاب‌های زادالمسافرین و جامع‌الحکمتین به‌طور گسترده درباره اصلت انسان و عقل‌گرایی گفت‌وگو می‌کند. به نظر ناصرخسرو، انسان در جهان از هر چیز تمام‌تر است و درست به همین سبب در میان چیزهای بسیار، او اصل و غایت آفرینش است (مسکوب، ۱۳۷۱). از میان آفریدگان، انسان از همه به آفریدگار نزدیک‌تر است، زیرا کار او از همه به خدا مانده‌تر است. همچنان‌که عناصر و طبایع مسخر آفریدگارانند، انسان آسیاب‌ها را می‌گرداند و کشتی بر دریاها می‌رانند، و به یاری آتش افزارها می‌سازد و از خاک و سنگ خانه و آبنگینه و بسیار چیز. انسان به پیروی از آفریدگار آفریننده است (قبادیانی، ۱۳۴۱: ۱۷۷). ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین، در بحث از مراتب وجودی انسان، از سه مرحله «هیولی، نفس و عقل»

گفت‌وگو می‌کند (قبادیانی، ۱۹۵۳: ۱۴۹ و مسکوب، ۱۳۷۱: ۱۱۴). هنگامی که تحلیل ناصر خسرو از این مراحل سه‌گانه را مرور می‌کنیم، ذهن ما به سوی هگل و مراحل دیالکتیکی او از عقل کشیده می‌شود. همچنین در رسایل اخوان‌الصفاء که در همین دو قرن و به تبعیت از شیوه تفکر فیثاغورثی تدوین شده، اندیشه انسان‌گرایی و خردباوری موج می‌زند (عنایت، ۱۳۷۷: ۵۶-۶۷ و ۷۲-۷۵). اشاره می‌کنیم که تشکل مجمع خصوصی اخوان‌الصفاء و بینش آن‌ها و اقدام جهت تهیه رسایل معروف خود، همانندی عجیبی با اصحاب دایرةالمعارف فرانسه دارد.

در اروپا نیز رنسانس، دوران نوزایی اندیشه اصالت انسان و عقل‌گرایی است. جنبش رنسانس در مبارزه با جهان بین قرون وسطایی به‌طور بنیادی از عظمت و آزادی اراده انسان طرفداری می‌کند. «اگر انسان‌گرایی رنسانس در عالی‌ترین تجسم آن، اشتیاق ایجاد یک عصر طلایی را فراهم کرد، به دلیل آن است که به استقبال ارزش‌های بی‌چون و چرای انسانی می‌رفت که در سده‌های میانی به فراموشی و کژاندیشی گراییده بود. به این ترتیب، انسان در خود صفت بزرگ خداوندی را بازمی‌شناسد، که آن قدرت آفرینندگی است. و بزرگ‌ترین مظهر آفرینش او خود انسان است، با اصیل‌ترین جنبه‌های آن (دایرةالمعارف بریتانیکا، ۱۹۷۷: ۱۱۷۶). برخلاف متفکران سده‌های میانه و آباء کلیسای کاتولیک (دوران اسکولاستیک)، که انسان را ذاتاً «گناهکار و خطا پیشه می‌دانست، پرچمداران جنبش رنسانس انسان را واجد کمال اهمیت بازشناختند (مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۱: ۳۰۹). در این مقاله کوتاه فرصت آن نیست که درباره رنسانس و فرایند گسترش و تقویت اندیشه انسان‌گرایی و خردباوری در غرب به تفصیل گفت‌وگو شود (برای نمونه، مراجعه کنید به تاریخ تمدن ویل دورانت، جلد پنجم). فقط در این‌جا به‌طور خلاصه اشاره می‌کنیم که فرانسیس بیکن فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی پس از گالیله بیشتر از تجربه علمی و استدلال استقرایی طرفداری می‌کند، و رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م.) فیلسوف عقل‌گرای فرانسوی که به عقل بیش از تجربه اهمیت می‌دهد، و امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.) می‌خواهد بین عقل و تجربه آشتی داده و نظریه واحدی درباره بالندگی دانش بشر ارائه دهد (بتون، ۱۹۷۷: ۱۰۱).

بعضی تفاوت‌ها

دانستیم که علاوه بر همانندی‌های بنیادی بین دو نمونه عمده تحول فرهنگی در شرق و غرب، جنبه‌های متفاوتی هم به لحاظ محتوا و پیامدهای بین این دو رویداد تاریخی وجود

داشته است. این تفاوت‌ها به موازات شباهت‌ها زمینه‌ای عینی برای بررسی جامعه‌شناسی تاریخی و تحلیل نظری دگرگونی‌های فرهنگی فراهم نموده و راه را برای پیشنهاد فرضیه‌ای باز می‌کند که شاید سیر تحولات فرهنگی تابع یک دسته قانونمندی‌های مشترک باشد. به عبارت دیگر، برای شناخت این قانونمندی‌های حاکم بر فرایندهای فرهنگی، لازم است جنبه‌های مشابه و متفاوت آن‌ها با هم در نظر گرفته شود. در این قسمت به برخی تفاوت‌های این دو رویداد تاریخی اشاره می‌کنیم.

۱. چون این دو رویداد فرهنگی در دو مقطع تاریخی متفاوت و با اختلاف زمانی نزدیک به هفت قرن به وقوع پیوسته است، طبیعی است که رنسانس اروپا از میراث فرهنگی غنی‌تری در مقایسه با نمونه شرقی آن برخوردار شده باشد (آرنولد و گیوم، بی‌تا). پس می‌توان نتیجه گرفت که آثار هگل و کانت و مانند آن‌ها درباره عقل‌گرایی باید منطق و محتوای غنی‌تری داشته باشد. در هر صورت، متفکران هر عصر و هر جا، اعم از شرق یا غرب، متأثر از شرایط و امکانات زمانی و مکانی خویش هستند.

۲. در اروپا جنبش انسان‌گرایی و عقل‌گرایی رنسانس راه را برای توسعه سرمایه‌داری هموار ساخت، و شاید به همین دلیل بود که عقل‌گرایی تا حد زیادی در جهت فردگرایی و سودگرایی استحاله پیدا کرد. اما در ایران وارث دستاوردهای عقل‌گرایی دستگاه حکومت سلجوقی بود که براساس نظام سیاسی طایفه‌ای سازمان یافته بود. این ساختار اجتماعی، با فرهنگ کوچ‌رو، اقتصاد ابتدایی شبانی و قدرت سیاسی خان‌سالاری (یا زمین‌داری) و انعطاف‌ناپذیر نیازی به عقلانیت مدنی و دانش‌پروری علمی و تکنولوژیک نداشت. علاوه بر این، چون دودمان سلجوقی از پایگاه ملی و ایرانی برای حفظ قدرت خود برخوردار نبود، ناچار به تقویت نهادهای جاسوسی، دسیسه‌جویی و توطئه‌گری دست زد و عقل و تدبیر هم در این راه استحاله یافت (ارشاد، ۱۳۷۹: ۹۷-۱۱۴). این شرایط که با ریاکاری و نیرنگ‌بازی همراه بود، راه را بر گسترش و تقویت تصوف باز کرد، که بر عقل‌گرایی که مایه ارزشمندی برای اصالت انسان است (حداقل به‌ظاهر) خط بطلان کشید، ولی برای پاسداری از مقام انسان عشق را به جای عقل گماشت، و تمایز بین انسان و سایر جانداران - حیوانات و فرشتگان - را در عشق جست‌وجو کرد. این بار در مقابل ناصر خسرو قبادیانی، که عقل را بزرگ‌ترین ودیعه خداوند برای بشر می‌دانست، به عقیده افرادی چون شیخ نجم‌الدین رازی و سایر عرفا خداوند پرتویی از عشق خود را در وجود انسان به امانت سپرد و او را بر حیوانات و فرشتگان در مقامی برتر نهاد. اشاره می‌کنیم که در غرب نیز تفکر استقرایی، از سوی افرادی مانند لایبنیتز به نوعی تفکر عرفانی و توسط ژان‌ژاک روسو به سوی جهان‌بینی رمانتیک کشیده شد، اما تصوف و عرفان در شرق اسلامی تأثیری

بسیار عمیق‌تر و گسترده‌تری در اندیشه علمی، فلسفی و هنری بر جای گذاشت.

۳. در اثر متغیرهای زمان و مکان (شرایط تاریخی-اجتماعی)، محتوا و محدوده مقوله «انسان آزاد» و با اراده (عصاره انسان‌گرایی)، در این دو تحول فرهنگی متفاوت بود. در ایران سده سوم و چهارم هجری قمری، آزادی، محدوده اخلاقی و نظری داشت، و در نهایت امر وارستگی را تبلیغ می‌کرد؛ اما در اروپا در مسیر شکل‌گیری «جامعه مدنی» و دموکراسی و لیبرالیسم توسعه یافت. به طوری که در اروپا مقوله «آزادی» ابعادی متفاوت، مانند آزادی سیاسی، آزادی بیان و آزادی اقتصادی، پیدا کرد.

۴. انسان‌گرایی و عقل‌گرایی در شرق با جهت‌گیری مذهبی و متافیزیک همراه بود. اصل عمده در اندیشه فلاسفه شرق این باور بود که عقلانیت یکی از اهداف خداوند در آفرینش انسان بود (قبادیانی، ۱۳۴۱: ۴۶۸). اما، در اروپا برای به چالش کشیدن ساختار تفکر قرون وسطایی، فلاسفه غربی در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی ناچار بودند بنایی را که خراب می‌کنند (تفکر اسکولاستیک قرون وسطی)، چیزی به جای آن بسازند که برای اهل علم و اندیشه قانع‌کننده باشد، و گرنه به پوچ‌گرایی متهم می‌شدند. از این رو، برای ایمان و وحی به عنوان معرفت انسان دو جانشین یافتند که عقل و تجربه بود. در این مسیر بود که عقل به دنبال تجربه راه سکولاریسم را پیش گرفت.

خلاصه و نتیجه‌گیری

جنش انسان‌گرایی و عقل‌گرایی، چه در شرق و چه در غرب، شرایط مناسبی را برای پیشرفت معرفت و دانش بشری فراهم کرد. اما، به دلایلی چند، هر دو مقوله به‌ویژه عقل‌گرایی در معرض چالش و نقد عمیق قرار گرفته است. عقل‌گرایی در شرق همراه با نوسان‌های تحول نظام فتوادی - ارباب رعیتی - متحول شد. در اوایل سده پنجم (۴۲۹ هجری قمری) نظام طایفه‌ای سلجوقی بر بخش عمده‌ای از منطقه شرق تسلط یافت و شرایطی به وجود آمد که منجر به استحاله عقل‌گرایی شد. مقتضیات اقتدار سلجوقی (و حتی دودمان‌های پس از آن) به استبداد و سازوکارهای ملازم آن از قبیل شبکه‌های گسترده جاسوسی و عقلانیت سیاسی توطئه‌گری انجامید. اگر حکومت سلجوقی مدت چند قرن در ایران و مناطق همسایه سلطه خود را حفظ کرد و نوعی ثبات سیاسی داشت، اما شرایط اجتماعی و اقتصادی مواجهه با بی‌ثباتی و عدم امنیت بود، و این شرایط قرن‌ها پس از سلجوقیان ادامه یافت. به این ترتیب، بسیاری از متفکران ایرانی و اندیشمندان مناطق همسایه که تحت تأثیر این شرایط بودند راه صوفی‌گری و رهبانیت را در پیش گرفتند.

اما، در غرب، تحت سلطه نظام سرمایه‌داری، عقل‌گرایی در مسیر سکولاریسم توسعه یافت و عقل‌گرایی عملی‌گرایش‌های فردگرایی و ابزارگرایی و سودگرایی را تقویت کرد. این روند استحاله عقل‌گرایی را بسیاری از اندیشمندان اروپایی با دیدگاه‌های مختلف به نقد کشیده‌اند. برای نمونه - و شاید تازه‌ترین منبعی که در اختیار نویسندۀ مقاله قرار گرفته است - در نقد از عقل‌گرایی از دیدگاه نظریه مبادله و مکتب کارکردگرایی ساختاری، به‌ویژه گفته ویلبر مور که به آن اشاره شد، به این نتیجه رسیده است که قاعدتاً همان‌گونه که ابزار تابع‌گزینش عقلایی است، اهداف نیز تابع همین قاعده است. وی اضافه می‌کند که رفتار مطلوب و رضایت‌بخش ضرورتاً آن نیست که در جهت سودگرایی باشد (زفیروفسکی، ۱۹۹۹: ۴۷). باومن، از زاویه‌ای دیگر به نقد پرداخته و بر تعارض عقل‌گرایی معاصر اشاره دارد:

بافت استدلال عقلایی امروز به‌طور ذاتی با تعارض آمیخته است. عقلانیت همچون شمشیری دو دم است. از یک سو، به افراد انسانی کمک می‌کند تا بر اعمال خویش کنترل بیشتری داشته باشند. چنان‌که می‌دانیم، محاسبه عقل‌گرایانه می‌تواند در هدف‌گزینی افراد مؤثر افتد و بنابراین اثربخشی آن را افزایش دهد... با توجه به سودمندی عقل برای افراد فردگرایی می‌تواند قلمرو آزادی فردی را گسترش دهد. اما از سوی دیگر، با توجه به محیطی که فرد و منافع او را در بر گرفته (یعنی ساختار گسترده جامعه) ممکن است تحلیل‌های عقلایی دامنه‌گزینش فرد را محدود کند، یا این‌که ممکن است برخی ابزارها را که می‌تواند فرد را به هدف‌هایش برساند از او بگیرد. و حتی ممکن است با تأثیر کاملاً متضادی به تحدید آزادی فردی بینجامد. بنابراین مضامین عقلانیت ذاتاً با یکدیگر ناسازگار بوده و تناقض را در آن نهادی می‌کند (باومن، ۱۹۹۰: ۲۲۶).

این تعارض‌ها و نقدها اساساً ناشی از شکاف عمیقی است که بین جنبه‌های ذهنی و عینی محتوای انسان‌گرایی و عقل‌گرایی، از یک سو، و پیامدهای عملی و عینی عقل‌گرایی، از سوی دیگر، وجود دارد. از این‌رو، بحث دیرینه کانت هنوز باز است و به نتیجه قطعی نرسیده است. پرسش پایانی این‌که براساس شباهت‌ها و پیامدهای دو رویداد عظیم تحول فرهنگی در تاریخ بشر، آیا می‌توان نتیجه گرفت که تحول‌های فرهنگی به‌طور کلی و در نهایت تابع یک قاعده نسبتاً مشترک است؟ آیا جهان در آینده‌ای معین به سوی وحدت فرهنگی کشیده می‌شود؟ چنان‌چه خوشبینانه قضاوت کنیم، شاید بتوان به چنین پرسشی پاسخ مثبت داد، به‌ویژه این‌که با گسترش شبکه‌های اطلاع‌رسانی - اینترنت و تکنولوژی ماهواره‌ای - بستر این وحدت بالقوه فراهم شده است. در این صورت ممکن است جهان به سوی نوعی وحدت فرهنگی بر محمول

نوعی منطق عقلایی چندبعدی، که ریشه در هستی بشریت (انسان حقیقی) دارد، کشیده شود. اما اگر واقع‌بینانه بنگریم، به پیروی از باومن، سناریوی کنونی جهانی شدن به سوی افقی از وحدت فرهنگی به پیش نمی‌رود، به طوری که ممکن است جهانی شدن به جای وحدت فرهنگی به فرسایش فرهنگ‌های محلی بینجامد (باومن، ۱۳۷۶). اما شاید هنوز گفته‌ها بر ماس قابل توجه باشد که جهانی شدن امروز عملاً در جهت جهانی شدن اقتصادی است و نظم نوین جهانی یا نظام جهانی اصولاً ابزاری در خدمت این جنبه جهانی شدن است. به عقیده وی، اقتصاد و نظام ابزاری قدرت آن را دارد که بر جهان مسلط شود. ولی این جهانی شدن ناقص است. چون سلطه نظام اقتصادی جهانی شدن در خلأ صورت نمی‌گیرد، بلکه در «زیست‌جهان» مردم صورت می‌گیرد. مردم همواره در مقابل قدرت ایستادگی می‌کنند. یعنی جهانی شدن، که به خودی خود خود موضوع تازه‌ای نیست، در یک منطق دیالکتیکی جریان دارد و اعمال قدرت همواره با موازین فرهنگی در مقابله قرار می‌گیرد و جهانی شدن واقعی تلفیقی از تقابل این دو جریان خواهد بود (هابرماس، ۱۹۸۴: ۱۰۳-۱۱۵).

منابع

- آرنولد، ت. و گیوم، آ (بی‌تا) میراث اسلام یا آن چه مغرب زمین به ملل اسلامی مدیون است، ترجمه مصطفی علم، بی‌جا، بی‌تا.
- ارشاد، فرهنگ (۱۳۷۹)، «بحشی در نظام سیاسی طایفه‌ای در تاریخ تحول اجتماعی ایران»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، شماره‌های ۵، ۶، ۷، ۸: ۹۷-۱۱۴.
- باومن، زیگموند (۱۳۷۶)، «جهانی شدن بعضی مردم، و محلی شدن بعضی دیگر»، ترجمه فرهنگ ارشاد، مجله جامعه سالم، شماره ۳۷: ۴۸-۵۱.
- خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۲)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، انتشارات اطلاعات، دورانت، ویل (۱۳۷۱)، تاریخ تمدن، جلد چهارم، عصر ایمان، بخش اول، ترجمه ابوطالب عسارمی و دیگران، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم.
- روح‌الامینی، دکتر محمود (۱۳۶۸)، زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: انتشارات عطار.
- سارتون، جورج (۱۳۵۵)، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران: انتشارات وزارت علوم و آموزش عالی، فصل‌های ۲۹ و ۳۰.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷)، «بینش سیاسی-اقتصادی اخوان‌الصفا»: یک جنبش روشن‌بینی ایرانی، در دامن فرهنگ اسلامی، مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره‌های ۱۲۹-۱۳۰: ۵۶-۶۷، ۱۳۱-۱۳۲، صص ۷۲-۷۵.
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۵)، تاریخ علم در ایران، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه دکتر عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر نیکان.
- قیادیانی، ناصر خسرو (۱۹۵۳)، جامع‌الحکمتین، به تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

- کرایب. یان (۱۳۸۲). *نظریه اجتماعی کلاسیک*: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم، زیمل. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر آگه.
- کوزر و روزنبرگ (۱۳۷۸). *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*. ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی. صص ۲۷-۴۶.
- لیچ، ادموند (۱۳۵۸). *لوی اشتراوس*، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۱). *چند گفتار در فرهنگ ایران*، انتشارات چشم و چراغ.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۴۵). *دایرةالمعارف فارسی*. جلد اول.

Britanica Encyclopedia, (1977) vol. 8.

Benton, T. (1977) *Philosophical Foundations of Three Sociologies*, Routledge and Kegan Paul.

Benton, T. and Craib, I. (2001) *Philosophy of Social Science*, Palgrave.

Habermas, J. (1984) *Communication ad the Evolution of Society*, Polity Press.

Kennedy, E. S. (1975) "The Exact Science". in: R. N. Frye, (ed), *The Cambridge History of Iran* Cambridge University Press, vol. 4, pp. 378-395.

Nasr, H. (1975), "Philosophy and Cosmopolis", i: R. Frye, op. cit, p. 426.

Zafirovski, M. (1999) "What is Really Rational Choice" *Current Sociology*, vol. 47, no. 1, pp. 47-138; Bauman, Z. (1990) *Thinking Sociologically*, Blackwell. 424-430.

فرهنگ ارشاد، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز است. از ایشان کتاب‌های متعددی نظیر: *مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند* (تألیف)، *مهاجرت، شهرنشینی و توسعه* (ترجمه)، *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*^۱ (ترجمه)، *کار در غربت* (ترجمه)، *نظریه‌پردازی انقلاب* (ترجمه) و *نظریه طبقه سرفه* (ترجمه) و مقالات متعددی در مجلات داخلی و خارجی به چاپ رسیده است. علائق پژوهشی ایشان در زمینه جامعه‌شناسی ادبیات، جامعه‌شناسی تاریخی، و نظریه‌ها و بینش‌های جامعه‌شناختی می‌باشد. ایشان در حال حاضر مشغول ترجمه کتاب *برداشت‌هایی در نظریه‌های اجتماعی معاصر* (تألیف ترنر و الیوت) است.