

علم، دین و خرافه در تمدن اسلامی

نقدی بر کتاب «مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی»

• امیرمحمد گمینی

استادیار پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران
gamainiamir@gmail.com

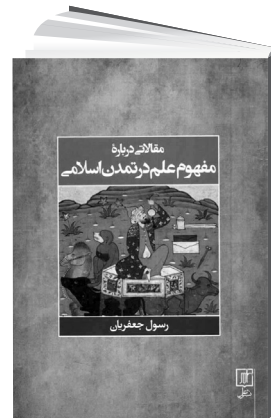
چکیده

کتاب مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی درباره رابطه علم با دین و خرافات است و ریشه‌های عقب ماندگی علمی مسلمانان را می‌کاود. با این حال به دلیل عدم مراجعه به متون علمی و اکتفا به متون تاریخی و فلسفی و دینی، مورد انتقاد قرار گرفته است. این کتاب اگرچه ساختار و خط سیر روشنی ندارد، ولی موضوع و داده‌های جالب و مهمی را پیش کشیده است.

کلیدواژگان

علم، احکام نجوم، خرافات، رابطه علم و دین، طبقه‌بندی علوم، طب سنتی

کتاب مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی از معدود آثاری است که در سال‌های اخیر درباره جایگاه اجتماعی علم و حوزه‌های اجتماعی دیگری چون دین و خرافات نوشته شده است. این کتاب شامل ۱۷ مقاله یا فصل است که بدون ترتیب خاصی به جنبه‌های مختلف این موضوع می‌پردازند. در مقاله اول با عنوان «مفهوم دانش در تمدن اسلامی (مورد عجائب‌المخلوقات طوسی)» بعضی از جنبه‌های غیرعلمی کتاب مذکور و نقش احتمالی آن‌ها در پس‌رفت علمی بررسی شده است. «عمر بن بحر جاحظ و نظام معرفتی علوم در قرن سوم هجری» عنوان مقاله دوم است که بیشتر به مقدمات این کتاب و روش‌های ارجاع به منابع و اخذ داده‌های آن توجه شده است تا محتوای علمی آن. فصل سوم که «همه علوم و یک علم (دیدگاه‌های ابن حزم در طبقه‌بندی



■ جعفریان، رسول، مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی، تهران: علم، چاپ اول: ۹۳/۰۶/۳۱، جلد شومیز، قطع وزیری، جلد ساده، ۳۲۶ صفحه، ۵۵۰ نسخه، بها: ۲۲۵۰۰۰ ریال، شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۴-۶۴۹-۶

فصلنامه نقدکتاب

علوم و کاربردی

سال دوم، شماره ۵ و ۶
بهار و تابستان ۱۳۹۴

۱۸

علوم» نام دارد، یکی از چند مقاله‌ای است که از بحث طبقه‌بندی علوم برای شناخت دیدگاه نویسنده درباره مفهوم علم استفاده شده است. مقاله چهارم با عنوان «مفهوم علم در طب سنتی (نقد رساله دفاع از طب سنتی)» در نقد یکی از آثار دکتر حداد عادل است که پیش از انقلاب در دفاع از دیدگاه‌های سنت‌گرایانه نوشته شده است. «ابوالحسن عامری و مراتب علوم» و «نفایس الفنون و مفهوم علم و تقسیمات آن» عنوان مقالات پنجم و ششم است که به بحث طبقه‌بندی علوم باز می‌گردد. در مقاله هفتم با عنوان «تجربه عقل‌گرایی و نقل‌گرایی میان ابوحاتم رازی و زکریای رازی» دفاعیات یک اسماعیلی مذهب را در برابر استدلال‌های ضددینی زکریای رازی می‌بینیم. مقاله هشتم که به «مفهوم خرافه در ادبیات اسلامی قرون میانه» می‌پردازد، معنی ریشه «خرف» را در لغت‌نامه‌های عربی و آثار تاریخی و حدیثی جستجو می‌کند. سه مقاله بعدی با عناوین «سیدمرتضی و نقد احادیث مربوط به حیوانات و پرندگان»، «احکام نجومی و اغتشاش فکری - عقلی در تمدن اسلامی» و «دیدگاه علمای عصر صفوی درباره احکام نجومی» درباره انواع دیدگاه‌های علمای شیعه در برابر احادیثی است که به عقیده نویسنده ریشه در خرافات دارند و تأثیری که بر رشد علم می‌توانند بگذارند. سه مقاله بعدی نیز درباره دیدگاه علمای دینی درباره جایگاه علم در کنار دین است با عناوین «علوم شرعی و غیرشرعی از دیدگاه غزالی»، «رابطه هدف از آموختن دانش با پیشرفت آن» و «علم فریضه عمومی است یا خصوصی!». مقاله پانزدهم باز به بحث طبقه‌بندی علوم این بار از دیدگاه یکی از متفکران غرب جهان اسلام اختصاص دارد: «ابن صاعد اندلسی و مفهوم علم در تمدن اسلامی». مقالات شانزدهم و هفدهم به «اندیشه و تفکر مقدسی درباره علم و نظر» و «ابن حزم اندلسی و نقد تاریخی (روش نقد علمی در تاریخ)» می‌پردازد.

این کتاب چنین به خواننده القا می‌کند که نویسنده درباره غلوه‌ها و ادعاهای گزافی که درباره علم تمدن اسلامی می‌شود، موضع مخالف دارد و

می‌خواهد نشان دهد نه تنها علم تمدن اسلامی آش‌دهان‌سوزی نبوده، بلکه مملو از خرافات و مباحث شبه علمی بوده‌است و دلیل عدم پیشرفت آن را باید در همین خرافات و دیدگاه‌های دینی ضد علمی جستجو کرد.

بسیاری از پژوهشگران تاریخ علم تمدن اسلامی، قبول دارند که امروزه بعضی غیرمتخصصان درباره علم تمدن اسلامی بسیار غلو می‌کنند. این غلوه‌ها از سطح سخنرانی‌ها و وبلاگ‌ها و برنامه‌های تلویزیونی فراتر رفته و در کتاب‌های دانشگاهی وارد شده‌است و از این جهت تلاش‌های نویسنده برای مقابله با این موج بی‌سوادی و اظهارنظرهای بی‌پایه قابل ستایش است. امروزه تریبون‌های رسمی گاهی در دست کسانی است که هیچ فهم دقیقی از علم قدیم و جدید ندارند و می‌خواهند نشان دهند که نیوتن و کپرنیک هر چه گفته‌اند از دانشمندان تمدن اسلامی گرفته‌اند و دانشمندان ما همه اعجوبه‌های علم و دانش بشری بوده‌اند و مهم‌ترین نظریه‌های علمی در طول تاریخ بشریت را ایشان یافته‌اند و دیگران از آن‌ها دزدیده‌اند.

همان‌طور که نویسنده در سخنرانی‌ها و آثار خود بارها متذکر شده‌است، این طرز تلقی درباره علم دوره اسلامی با واقعیت فاصله بسیار دارد و بیشتر نتیجه جهل و خودبزرگ‌بینی است تا تحقیق و سواد علمی. اما متأسفانه چنین به نظر می‌رسد که این کتاب نیز گاهی از طرف دیگر بام افتاده و برای کشف مفهوم علم در تمدن اسلامی حتی به سراغ یک متن نجومی یا ریاضی یا طبی حسابی نرفته‌است. چطور می‌توان با مراجعه به چند منبع تاریخی، فلسفی و یا غیرعلمی درباره چنین موضوعی نظر نهایی داد؟ علمی‌ترین منبعی که در این کتاب بدان پرداخته شده‌است، کتاب *الحيوان* جاحظ است (فصل دوم)؛ ولی آیا جانورشناسی، که علم پیشرفته‌ای در زمان خود نبود، نمونه‌ای مناسب برای معرفی تلقی دانشمندان اسلامی از علم است؟

مهم‌ترین سؤال که ظاهراً نویسنده می‌خواهد در این کتاب بدان پاسخ گوید این است: ما در تمدن اسلامی چه مفهومی از علم داشتیم که باعث شد در علم درجا بزنییم و پیشرفت نکنیم؟ و ظاهراً پاسخ نویسنده به این سؤال آن است که «ما با نداشتن درک درست از مفهوم علم قادر به شناخت دنیای خود نبوده‌ایم و همین عدم شناخت سبب شده‌است که ما نتوانیم بر آن چیره شویم و نظام آن را کشف کنیم».^۱ سؤال این‌جاست که چطور می‌توان بدون مراجعه به متون علمی به این سؤال پاسخ داد و تنها بر اساس متون غیردانشمندان نتیجه را به دانشمندان تمدن اسلامی نیز بسط داد؟ مگر کسی جز ریاضی‌دانان، منجمان و فیزیک‌دانان به دنبال شناخت عالم با روش علمی بودند؟

رویه این کتاب آن است که نویسنده همه کتاب‌های علمی تمدن اسلامی چون زیج‌ها و کتاب‌های هیئت و آثار طبی تجربی و ریاضی را کنار گذاشته و

برای قضاوت درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی به سراغ یک کتاب شبه علمی چون عجایب المخلوقات طوسی رفته‌است (فصل اول) و آن را یک اثر علمی یا دایرةالمعارفی که مثلاً قرار است دیدگاه دانشمندان تمدن اسلامی را درباره علم و روش و جایگاه آن روشن کند، معرفی می‌کند.^۲ ظاهراً نویسنده در این کتاب نمی‌خواسته‌است مفهوم علم را نزد دانشمندان بررسی کند، بلکه قصدش نوعی تاریخ‌نگاری بیرونی علم است که دیدگاه متفکران غیردانشمند، مانند علمای دینی، فلاسفه و مورخان را درباره مفهوم علم جویا می‌شود. این هدف به خودی خود بسیار ارزشمند است، ولی باید معلوم شود که این دیدگاه‌ها ممکن است نظر دانشمندان نباشد، و گر نه ممکن است خواننده گمان کند تمام آنچه از مفهوم علم در تمدن اسلامی می‌دانیم همین است و این طرز تلقی را به تمام دانشمندان تمدن اسلامی بسط دهد.

تصور بعضی دانشجویان تاریخ علم از گزارش تاریخی آن است که یکی دو نسخه خطی در زمینه نجوم یا ریاضیات از یکی از دانشمندان قدیم انتخاب می‌شود و مطالب مندرج در آن کتاب تیتروار به طور خلاصه بیان می‌شود که فلانی در این فصل چنین گفته و بعد چنان گفته و همین. و چون به عقیده آن‌ها چنین کاری ارزش علمی و تاریخی چندانی ندارد، می‌خواهند دست به کارهای به عقیده آن‌ها بزرگی چون تحلیل و علت‌یابی نظریه‌های علمی یا پاسخ به سؤالات مهمی چون «چرا علم در تمدن اسلامی افول یا صعود کرد؟»، «نقش تعلیمات دینی در پیشرفت یا پس‌رفت علوم در تمدن اسلامی چه بود؟» و امثال اینها بزنند. اما کار مورخ علم، پیش از هر گونه تحلیل و علت‌یابی برای سؤالات اساسی و کلی، عرضه یک روایت شسته و رفته از بحث‌ها و تبادل نظرهای میان دانشمندان و طبقه‌بندی آرای آن‌ها در یک مقطع تاریخی و یک موضوع خاص است؛ این‌که هر ابراز عقیده‌ای از سوی فلان دانشمند در پاسخ به کدام نظر است و چه تأثیری روی بعدی‌ها می‌گذارد. مورخ علم باید بتواند مثل هر مورخ دیگری قصه بگوید، ولی قصه‌ای مبتنی بر شواهد و مدارک که خط سیری را در نظر بگیرد، روند یک بحث یا نظریه‌پردازی را از یک جایی شروع کند، تأثیرات قبلی و بعدی آن را معرفی کند و به یک نقطه سر خطی برساند و در این میان به کتاب‌ها و منابع مختلف سر بزند و با ارجاع مستمر به آن‌ها و شرح و توضیح محتوای آن‌ها خط سیر روایت و قصه خود را پیش ببرد. متأسفانه ما در این کتاب با هیچ خط سیری از روایت‌پردازی تاریخی مواجه نیستیم، و تنها اشاره‌های معدودی به تبادل نظرهای میان متفکران تمدن اسلامی شده‌است. در واقع این کتاب مجموعه‌ای از گزیده‌ها و گزارش‌های پشت سر هم از یک سری کتاب‌های تاریخی و فلسفی در تمدن اسلامی است که به نظر نویسنده یک ربطی به مفهوم علم یا عقلانیت یا هر چیزی شبیه آن دارند و بنابراین

مختلفی دارد که بدون جمع‌بندی مرتب و دسته‌بندی شواهد در کتاب پراکنده شده‌اند.

اظهار نظرهای کلی در زمینه‌هایی که شاید نویسنده تخصص کافی در آن حوزه‌ها ندارد، باعث می‌شود معمولاً نتوان آن‌ها را جدی گرفت. مثلاً نویسنده در چند جا ابراز عقیده می‌کند که وجود خرافاتی چون احکام نجوم و معلومات خیالی در طب قدیم باعث انحطاط و درج‌ازدن ما در علوم تجربی شده‌است.^۲ در حالی که باید پرسید مگر بزرگان انقلاب علمی غرب در قرن هفدهم میلادی مانند کپلر و نیوتن همه از خرافات و علاقه به طالع‌بینی و خرافه‌های فیثاغورسی به دور بودند؟ آیا وجود فنون غیر علمی چون احکام نجوم می‌تواند عامل انحطاط علمی در تمدن اسلامی باشد؟ و آیا اصلاً با تعریف‌های تاریخ علمی چیزی به نام انحطاط یا درج‌ازدن در تمدن اسلامی وجود داشته‌است؟ یا این که علم تمدن اسلامی در یک جریان «علم عادی»^۴ (در اصطلاح‌شناسی توماس کوون) در حال حل مسأله بوده‌است و چنین علمی را به صرف انقلابی نبودن نمی‌توان علم منحنی دانست، همان‌طور که اکثر دانشمندان امروز در دانشگاه‌های دنیا به جای آن که به دنبال تخطئه علم روز باشند، می‌خواهند پدیده‌ها را به‌واسطه آن توضیح دهند. آیا ناهنجاری‌های واضحی در علم قدیم وجود داشت و دانشمندان قدیم به‌واسطه تعصب و پیش‌داوری نمی‌خواستند آن‌ها را ببینند یا خود را به غفلت می‌زدند؟

نویسنده معتقد است راه پیشرفت علمی دانشمندان تمدن اسلامی توسط فیزیک ارسطویی و هیئت بطلمیوسی و طب بقراطی بسته شده بود.^۵ از این سخن می‌توان چنین فهمید که انگار مثلاً هر منجمی که در آن دوران به حرکات سیارات در آسمان نگاه می‌کرد واضح و روشن می‌دید که سیارات در حال گردش به دور خورشیدند ولی چون هیئت بطلمیوسی راهش را بسته بود مجبور بود که گردن کج کند و آن را بپذیرد. نویسنده چشم خود را بر پیچیدگی‌های هندسی و گستره برهان‌های ریاضی نجوم بطلمیوسی که در کتاب مجسطی بر اساس مجموعه‌ای از رصدهای متعدد و اندازه‌گیری‌های دقیق نجومی همانند ساختمان‌های منطبق و عقلانیت بنا شده‌است، می‌بندد و آثار متعدد نجومی تمدن اسلامی را که بر اساس این کتاب و دیگر آثار نجومی آن دوران ساخته شده‌اند و به نقد و بررسی و تصحیح پارامترهای نجوم بطلمیوسی و حتی تغییر مدل‌های نجومی آن پرداخته‌اند، نادیده می‌گیرد. نظریه‌های علمی در زمان خود معقول بوده‌اند و تنها زمانی می‌توان دانشمندان قدیم را متهم کرد که نشانه‌ای از تعصب یا پیش‌داوری در کار آنان ببینیم. نه این که بهترین نظریه‌های علمی آن روزگار را عامل افول و عدم جنبش معرفی کنیم.

فکر می‌کنم پیش از هر گونه تحلیل و علت‌یابی و تلاش برای پاسخ

به سؤالات بزرگ درباره تاریخ علم تمدن اسلامی لازم است ابتدا داده‌ها و نظریه‌های جریان‌های مختلفی را که در این کتاب به آن‌ها اشاره شده است طبقه‌بندی کنیم. ما فقط بر اساس داده‌های این کتاب با دو بحث مهم روبه‌رو هستیم: رابطه دین با علم و عقلانیت و رابطه خرافات با علم و عقلانیت و برای هر کدام از این‌ها یک طیفی از افراد داریم.

جایگاه دین و علم نسبت به هم در تمدن اسلامی

اگر بخواهیم افرادی را که درباره جایگاه علم و دین نسبت به هم در تمدن اسلامی نظر داده‌اند طبقه‌بندی کنیم، باید زکریای رازی را به عنوان یک فیلسوف بی‌دین که به عقل مستقل از شریعت باور دارد در یک سر طیف و غزالی را به عنوان یک متکلم و صوفی ضد فلسفه در سر دیگر طیف بدانیم که تنها در صورتی برای علم ارزشی قائل است که مشروعیتش از طریق دین ثابت شود. در فصل هفتم این کتاب که درباره مباحثات ابوحاتم رازی و زکریای رازی است می‌خوانیم که ابوحاتم اسماعیلی مذهب (م ۳۲۲) در کتاب اعلام النبوة به نبرد زکریای رازی (م. ۳۱۳) رفته و با نقل و نقد آرای وی که جانب‌دار عقل خودبنیاد و مستقل و مطلق است، تلاش کرده تا نگرشی را که تلفیق میان دین و عقلانیت باشد، اثبات کند.^۶ ابوحاتم در انتقاد از رازی می‌گوید که اختلاف نظرهای پیاپی میان فلاسفه جز تقویت هلاکت نتیجه‌ای ندارد، زیرا فلاسفه به نتایج مختلف می‌رسند و در طول زمان نظرشان را عوض می‌کنند و این نشان می‌دهد که عقل خودبنیاد دچار اشکال است. زکریای رازی پاسخ می‌دهد: «من این تغییر رأی را باطل و گمراهی نمی‌دانم زیرا کسی که به نظر و اجتهاد می‌پردازد محق است، حتی اگر به نهایت آنچه باید برسد نرسد، چرا که نفس صفای خویش را جز با بحث و نظر به دست نمی‌آورد.»^۷ اما ابوحاتم این موضع را نمی‌پذیرد و می‌خواهد به نوعی نقل و عقل را با هم آشتی دهد، بنابراین موضعی در میان رازی و غزالی دارد.

اما غزالی که در مقاله یازدهم به آرای او پرداخته شده است، در طرف مقابل معتقد است دین به علم مشروعیت می‌بخشد نه آن که علم ذاتاً امری مشروع باشد.^۸ ولی چون نظام دین با نظام دنیا قوام می‌یابد، به علوم دنیوی مثل طب و حساب هم نیاز است. ولی غور کردن زیادی در این علوم فضل است و لزومی ندارد. غزالی حتی می‌گوید منطق که علم مهمی است از قرآن گرفته شده است و پیشینیان هم آن را از صحف ابراهیم و موسی گرفته‌اند.

در فصول پنجم و ششم نیز با افراد دیگری چون ابوالحسن عامری (۳۰۰ - ۳۸۱) و شمس‌الدین آملی (م. ۷۵۳) آشنا می‌شویم که اولی در الاعلام بمناقب الاسلام و دومی در نفایس الفنون علم حقیقی را علم دین می‌دانستند و بقیه

علوم را فضیلت‌های غیرمهم تلقی می‌کردند. در فصل سوم این کتاب که یکی از مقالات خوب آن محسوب می‌شود، می‌خوانیم که ابن حزم یکی از متفکران اندلسی قرن پنجم در رسالهٔ مراتب العلوم علمی را که فایده‌ای برای جامعه نداشته باشد، ارزشمند تلقی نمی‌کند و بنابراین علم شریعت را تنها علم واقعی می‌داند، چون آخرت‌گرایی در سنجش ارزش علوم برای ابن‌حزم یک اصل است.^۹ مقالهٔ سوم نمونهٔ مقاله‌ای است که صدای نویسندگان و نتیجه‌گیری‌ها و تحلیل‌هایش تا انتهای مقاله ادامه پیدا می‌کند و ای کاش این روند به صورتی همه‌جانبه در تمام کتاب وجود داشت.

نویسندگان در مقالهٔ سیزدهم باز به این بحث برمی‌گردند و نتیجه می‌گیرند این طرز تلقی باعث بی‌توجهی به علوم در تمدن اسلامی شده‌است. زیرا واقعیت این است که منظور از عقل و علم در متون دینی معمولاً علوم طبیعی نیست و در نتیجه این تصور در تمدن اسلامی به وجود آمد که تنها کسب علم دینی برای همه فریضه است و این تصور مانعی قوی در برابر پیشرفت علم بوده‌است.^{۱۰}

رابطهٔ خرافات و علم در تمدن اسلامی

خرافات‌های چون تنجیم و طلسمات توجه نویسندگان را در سراسر کتاب به خود جلب کرده‌است، زیرا ظاهراً معتقد است وجود این‌طور خرافات یکی از عوامل افول و درجا زدن دانشمندان بوده‌است. در این جا هم ما با طیفی از طرز فکرها روبه‌رو هستیم، در یک طرف افرادی چون سید مرتضی، متکلم و محدث بزرگ شیعه در قرن پنجم است که تنجیم یا احکام نجوم را کلاً نفی می‌کند و در طرف دیگر منجمانی چون ابومعشر بلخی هستند که قویاً از آن دفاع می‌کنند (البته همان‌طور که در این کتاب به آراء دانشمندان اشاره‌ای نشده، از تنجیمی‌هایی چون ابومعشر هم اسمی برده نشده‌است). اما در این میان بعضی علمای دینی تنجیم را به صورت مشروط یا تنها اگر مبتنی بر متون دینی باشد، می‌پذیرفتند.

سیدمرتضی در رساله‌ای با نام الرد علی المنجمین استدلال می‌کند که برخلاف نظر منجمان کواکب زنده نیستند و حتی اگر چنین باشد نیاز به نوعی وسیلهٔ ارتباطی دارند تا بر سرنوشت بشر تأثیر بگذارند چون میان علت و معلول یا فاعل و مفعول باید رابطه‌ای باشد. وی معتقد است پیش‌گویی‌های منجمان در بیشتر موارد غلط از آب درمی‌آید و تنها در بعضی مواقع درست‌اند. پس چرا موارد درست را از روی اتفاق ندانیم؟ «اگر بگوییم که منجم به خاطر اشتباه در محاسبه دربارهٔ سیر کواکب به خطا رفته‌است پاسخ داده خواهد شد که این توجیه وقتی قابل قبول است که در اصل دلیل قطعی بر درستی احکام نجوم داشته باشیم، آن هم جدای از راهی که منجم به آن می‌رسد».^{۱۱} سیدمرتضی

همچنین استدلال می‌کند که اگر قسمت‌های مختلف بروج و افلاک تأثیرات مختلفی دارند بنابراین ماهیت هر کدام از آن قسمت‌ها متفاوت است و این خلاف اصول طبیعی افلاک است. علاوه بر این می‌توان گفت از کجا معلوم که حادثه‌ای خاص به کدام ستاره در آسمان مربوط است در حالی که هر زمان در آسمان بی‌شمار ستاره وجود دارد.

ابوالبرکات بغدادی و ابوجعفر خازن نیز از جمله کسانی هستند که، مانند سیدمرتضی، بر اساس دلایل عقلی با تنجیم مخالفاند. بغدادی در المعبر فی الحکمه می‌گوید برخی از پیش‌بینی‌های منجمان درست از آب در می‌آید و مردم به آن‌ها اعتماد می‌کنند و بقیه دروغ‌های آن‌ها را توجیه می‌کنند و می‌گویند او منجم است پیغمبر که نیست! ابوجعفر خازن نیز در کتاب العالمین معتقد است تنجیم فقط تا این‌جا درست است که خورشید بر وضعیت آب و هوا و آن بر وضعیت مزاجی انسان مؤثر است، اما بقیه‌اش باطل است.

بغدادی، خازن، ابن سینا و فارابی همه بر اساس دلایل عقلی با تنجیم مخالفاند، ولی کسانی هم مانند ابن ابی‌الحدید بوده‌اند که بر اساس دلایل نقلی مخالف بودند و در نتیجه از این سر طیف فاصله می‌گرفتند. ابن ابی‌الحدید ضمن نقل حدیثی از حضرت علی (ع) مخالفت خود را با تنجیم اعلام می‌کند. در آن حدیث حضرت علی در جواب منجمی که روز حرکت او را برای جنگ نحس می‌شمارد، می‌گوید: «ای مردم شما را نهی می‌کنم از آموختن نجوم به جز آنچه برای هدایت در خشکی و دریا نیاز است، چرا که نجوم به کفر منجر می‌شود».

در میانه طیف، علمایی هستند چون ابن حزم که تنجیم را به دلایل کلامی نمی‌پذیرفتند. ابن حزم علم نجوم را به واسطه آن که صنع الهی را نشان می‌دهد و امکان پیش‌بینی پدیده‌های نجومی را فراهم می‌آورد ارزشمند می‌داند، ولی احکام نجوم^{۱۲} را نمی‌پذیرفت و دارای ارزش علمی نمی‌دانست.^{۱۳} دلیل مخالفت این علما آن بود که معتقد بودند اگر بپذیریم افلاک و ستارگان بر سرنوشت ما حکومت می‌کنند یعنی اراده الهی را نادیده گرفته‌ایم، زیرا خداوند، و نه ستارگان، بر تمامی جهان حاکم است.

اما بعضی از متکلمان و علمای دینی چنین پاسخ می‌دادند که اگر برای ستارگان تأثیر مستقیم قائل نشویم و بگوییم آن‌ها تنها واسطه اعمال اراده الهی یا نشانه آن هستند، اشکالی ندارد. مثلاً ابن صاعد اندلسی (۴۲۰-۴۶۲) در التعریف بطبقات الامم به علوم علاقه‌مند است و آن‌ها را ارزش می‌داند ولی به احکام نجوم و طلسمات هم معتقد است و علت بی‌توجهی و علاقه‌مندی اقوام و ملل به علوم را بر اساس علل جغرافیایی، مشیت الهی و علل تنجیمی توضیح می‌دهد.

بر طرف شدن اشکال کلامی مذکور کمک می‌کرد که بعضی علما حتی تنجیم را دارای ریشه دینی بدانند و آن را به صورت مشروط بپذیرند. فصول دهم و یازدهم درباره وضعیت و نظر بعضی از علمای دینی و فلاسفه درباره احکام نجوم در تمدن اسلامی است. محقق کرکی با این که تنجیم را رد می‌کند اما بعضی احادیث مثل کراهت ازدواج و سفر حج در زمان قمر در عقرب را ثابت می‌داند. بنابراین در دوران صفوی با کتاب‌هایی روبرو هستیم که سعد و نحس ایام را نه بر اساس آراء منجمان بلکه بر اساس احادیث تعیین می‌کردند. کتاب‌هایی چون تقویم المحسنین فیض کاشانی و اختیارات کبیر و اختیارات صغیر علامه مجلسی. علامه مجلسی روایات احکام نجومی را آورده ولی بعد گفته منبع آن‌ها کتب منجمان است و اعتمادی به آن‌ها ندارد.^{۱۴}

علت این برخورد دوگانه احتمالاً ریشه در دیدگاه‌های یکی از علمای شیعی قرن هفتم به نام سید بن طاووس نویسنده کتاب فرج المهموم فی معرفة نهج الحلال والحرام من النجوم دارد. دیدگاه‌های سیدبن طاووس توسط میرمحمد صالح خاتون‌آبادی (۱۰۵۸-۱۱۲۶) با کتابی به نام الانوار المشرقة احیا شد. خاتون‌آبادی به پیروی از سید بن طاووس کتابش را به هدف رفع تعارض دو دسته از احادیث شیعی نوشته است که به نحوی تنجیم را تأیید یا رد می‌کنند. مثلاً احادیثی که علم نجوم را از ادیس نبی می‌دانند یا حدیثی از امام صادق درباره آمدن مشتری از آسمان به زمین در قالب مردی و آموزش علم نجوم به مردم یا ارتباط نجوم و نبوت و پیش‌بینی منجمان از تولد موسی و کشتن بچه‌های تازه متولد شده توسط فرعون یا احادیثی درباره سرد بودن مزاج زحل و گرم بودن مریخ و کراهت سفر در زمان قمر در عقرب. خاتون‌آبادی سعی کرده از این احادیث دفاع کند، با این وجود برای آن که جانب احادیثی چون حدیث مذکور حضرت علی را بگیرد که تنجیم را رد می‌کنند، معتقد است منجمان جدید بهره چندان از علم نجوم ندارند و اساس آن در اختیار پیامبران و امامان است. خاتون‌آبادی احادیث لعن منجمان را تأویل به کسانی می‌کند که افلاک را قدیم و مؤثر مستقل از اراده الهی می‌دانستند.^{۱۵} بنابراین چنین نتیجه می‌گیرد که احکام نجوم قابل اعتماد نیست و رجوع به تقاویم آن‌ها و مراعات احکام آن‌ها ضروری نیست. زیرا احکام نجوم علمی بوده در نزد انبیا و امامان ولی معلوم نیست آنچه منجمان می‌گویند به همان اندازه صحیح باشد بنابراین تنها باید بر اساس احادیثی که در رساله‌هایی چون اختیارات علامه مجلسی درباره کراهت سفر در قمر در عقرب و امثال آن وجود دارد عمل کرد.

البته در دوران صفوی هم علمایی پیدا می‌شدند که با سبک سیدمرتضی با تنجیم سخت مخالف بودند. مثلاً ملاخلیل قزوینی که نقل شده به عمد در زمان‌های نحس سفر می‌رفت و لباس جدید می‌پوشید. می‌گفت ای کاش قمر

در برج عقرب و اسد (که هر دو نحس‌اند) جمع می‌شد و من هر چه لباس نو که داشتیم در آن ساعت می‌پوشیدم!

می‌بینیم که مشی حدیثی علامه مجلسی و خاتون‌آبادی در تقابل با افرادی چون سیدمرتضی قرار می‌گیرد. گروه اول احادیث تنجیمی را می‌پذیرند، ولی سید مرتضی نه تنها احادیث تنجیمی، بلکه احادیث غیرعقلانی دیگری که بعضی حیوانات را ثناگوی خداوند و بعضی حیوانات را دشمن خدا و ولایت و... می‌شمارد، نقد کرده و غیرقابل اتکا دانسته‌است (فصل ۹). این نشان می‌دهد بسیاری از مصادیق خرافات در تمدن اسلامی حتی اگر در منابع مذهبی وارد می‌شده‌است، توسط بعضی از علما و متفکران کنار گذاشته و توسط بعضی قبول می‌شده‌است.

نویسنده کتاب علاوه بر تنجیم، مصادیق دیگری نیز برای خرافات مد نظر دارد. فصل چهارم کتاب نقدی بر رساله دفاع از طب سنتی دکتر حداد عادل (سال ۱۳۵۶ شمسی) است، که در آن به خوبی در برابر ادعاهای سنت‌گرایان برای معقول جلوه دادن طب سنتی در دنیای امروز ایستاده‌است. اما به نظر می‌رسد که نویسنده زیاده روی کرده و طب سنتی را در تمدن اسلامی نیز خرافات دانسته‌است. اگر نویسنده چنین منظوری ندارد، پس این فصل چه ارتباطی با محتوای کتاب دارد چون موضوع کتاب مفهوم علم در تمدن اسلامی است؟ و اگر دارد، چطور می‌توان طب سنتی را که مبتنی بر استدلال، تجربه و مفاهیم طبیعی در زمان خود بود، خرافه دانست؟ زیرا هر علمی را باید بر اساس بضاعت فکری و فنی زمان خودش سنجید. و اگر طب سنتی را خرافه بخوانیم آنگاه طب مبتنی بر اسطوره و جادو و ورد و حرز را چه بخوانیم؟ اهمیت و ارزش طب سنتی و نظریه اخلاط وقتی روشن می‌شود که بدانیم این نظریه در مقابل خرافات عامیانه و کاهنانه از عقلانیت و مفاهیمی چون «طبیعت» دفاع می‌کرد. اعتقاد به طب سنتی در روزگار مدرن دفاع از خرافات محسوب می‌شود، ولی در هزار سال پیش نه.

متأسفانه نویسنده به جنبه‌های علمی و تحقیقی طب سنتی توجه چندانی به خرج نمی‌دهد و آثار غیرعلمی‌ای چون منافع حیوان را به عنوان یک کتاب طبی علمی معرفی می‌کند و یک پهلوان پنبه از طب سنتی می‌سازد تا به آن حمله کند.^{۱۶} در حالی که نمی‌توان این کتاب را نمونه‌ای از آثار طبی علمی تمدن اسلامی دانست. نویسنده همان‌طور که به اشتباه طب قدیم را نوعی خرافات ماوراءطبیعی معرفی می‌کند، طب مدرن را نیز چیزی جز یک سری قوانین تجربی عینی صرف نمی‌داند و نگاهی شبه پوزیتیویستی به علم مدرن دارد. درحالی‌که مبانی مابعدالطبیعی علم مدرن از جمله مکانیک‌گرایی و فرض انواع موجودات غیرمشاهدتی و نظریه‌پردازی‌های فراتجربی را نباید در علم مدرن

فراموش کرد. طب مدرن نیز به مانند دیگر علوم مدرن یک علم توصیفی صرف نیست. جالب آن که دکتر حداد عادل هم به این نکته اشاره کرده،^{۱۷} ولی دکتر جعفریان از کنار آن گذشته و پاسخ کافی و وافی بدان نداده است.

نویسنده در نقد این سخن که طب سنتی مان را نباید در برابر طب غربی کنار بگذاریم، به درستی می نویسد که جدا کردن طب ما و طب غربی چه معنی دارد، «در حالی که اساساً همین پزشکی به اصطلاح سنتی هم جالینوسی و یونانی است»^{۱۸} و در نتیجه غربی است. علاوه بر این نویسنده به خوبی خلط میان مکانیزم و کارکرد را در رساله مذکور تشخیص داده است. زیرا بسیاری از علاقه‌مندان طب سنتی مثال‌هایی از کارکردهای مفید آن را به‌عنوان دلیلی برای صحت نظریه اخلاط و مزاج‌ها می‌آورند. نویسنده از نجوم زمین‌مرکز قدیم مثال می‌آورد که می‌توانست پدیده‌های نجومی را پیش‌بینی کند ولی غلط بود. در نتیجه این که طب سنتی گاهی نتیجه مثبت می‌دهد به معنای آن نیست که مکانیزمی که برای کارکردن خود پیش می‌کشد نیز درست باشد، زیرا ممکن است طب مدرن مکانیسم صحیح‌تری برای تأثیر داروها و روش‌های سنتی سراغ داشته باشد.

بررسی روش‌شناسانه مفهوم علم در تمدن اسلامی

این که رابطه علم با دین و خرافات چگونه بوده است، به عقیده نویسنده می‌تواند در کشف عوامل افول علم در تمدن اسلامی مفید باشد. بدون این که این عقیده نویسنده را رد یا تأیید کنیم، لازم است به یکی از تحلیل‌های حساب شده و نکات به‌واقع جالب موجود در کتاب توجه کنیم. در فصل سوم، نویسنده به تفاوت روش‌شناختی فلسفه و علم تجربی اشاره می‌کند، که به نظر می‌رسد نسبت به تحلیل‌های برون‌علمی قبلی، ربط بیشتری با محتوای درونی علم دارد. روش‌شناسی فلسفی که با استدلال قیاسی از پیش‌فرض‌های عقلی شروع می‌کند و براساس برهان لمی به نتیجه می‌رسد در تقابل با روش‌شناسی تجربی است که با استقرای از مشاهده بر اساس برهان انی نظریه‌پردازی می‌کند. نویسنده نشان می‌دهد که در تمدن اسلامی درباره روش‌شناسی طب قدیم اختلاف نظر وجود داشت که آیا از روش قیاسی استفاده می‌کند یا روش استقرایی.^{۱۹} این موضوع به واقع می‌تواند محتوا و نتیجه علم طب را از جهت ارزش تجربی و علمی معین کند. ولی نویسنده این بحث را زیاد باز نکرده و در دیگر فصول نیز بدان نپرداخته است. آیا فقط طب دچار این دوگانگی روش‌شناختی بود یا این که علوم دیگر نیز چنین بودند؟ متأسفانه نویسنده به علوم ریاضی چون نجوم و نورشناسی هندسی (اپتیک) که مبتنی بر رصد و مشاهده بودند اشاره‌ای نمی‌کند و بر اساس بحثی که از یک متن تاریخی (مروج

الذهب) درباره طب آورده است، درباره روش شناسی تمامی علوم تمدن اسلامی قضاوت می کند. آیا لازم نیست نشان داده شود که چقدر از نجوم و اپتیک قدیم مبتنی بر روش قیاسی و چقدر مبتنی بر روش استقرایی بوده است؟ آیا نباید با مراجعه به یک کتاب هیئت یا زیج تحقیق شود که چطور نظریه های نجومی بر اساس رصدهای کمی ساخته شده اند و آیا خبری از روش قیاسی در آن ها هست یا نه؟ مثلاً می دانیم علم هیئت قدیم همیشه یک سری مقدمات طبیعی را پیش فرض می گرفت که از روش قیاسی به دست آمده بودند.

نمی خواهیم با انتقادات بالا از ارزش اصلی کتاب، یعنی بررسی دیدگاه های غیردانشمندان درباره علم، رابطه علم و دین و خرافه بکاهیم، بلکه هدف آن است که در آینده مورخان عمومی و مورخان علم تفاوت کار و روش و جایگاه خود را بشناسند و روش شناسی لازم برای یک کار تاریخ علمی را رعایت کنند. اما بعضی دیگر از اشکالات صوری، مانند اغلاط املائی و تاپیی بسیار گسترده و متعدد در تمام کتاب و صفحه آراییی نامرتب و عدم وجود هیچ فهرستی از منابع (به جز مقاله آخر) تأسف خواننده را برای چندمین بار برمی انگیزد.

با وجود این نباید فراموش کنیم که مباحث جذاب و مهمی که این کتاب برای اولین بار در زبان فارسی پیش کشیده است، چقدر می توانند در آینده پژوهشی رشته تاریخ علم مفید باشند و امید است این راه با صرف دقت و پختگی بیشتر ادامه یابد.

پی نوشت ها

۱. ص ۲۵۰

۲. ص ۲۲

۳. مثلاً ص ۱۹

4. normal science

۵. ص ۲۰

۶. ص ۱۳۶

۷. ص ۱۳۸

۸. ص ۲۰۵

۹. ص ۷۸

۱۰. ص ۲۲۲

۱۱. ص ۱۶۲

۱۲. هیچ معلوم نیست چرا در سراسر کتاب به جای اصطلاح «احکام نجوم» از عبارت «احکام نجومی» استفاده شده است. این عبارت دوم چنین به ذهن متبادر می کند که گویا این یک ترکیب وصفی است، یعنی احکامی که دارای صفت نجومی بودن هستند.

در حالی که اصطلاح «احکام نجوم» یک ترکیب اضافی است که در تمدن اسلامی رایج

بوده است.

۱۳. ص ۷۰

۱۴. ص ۱۹۰

۱۵. ص ۱۹۲

۱۶. ص ۸۹

۱۷. ص ۹۵

۱۸. ص ۸۳

۱۹. ص ۶۲-۶۴

فصلنامه نقدکتاب

**علوم محمدی
و کاربردی**

سال دوم، شماره ۵ و ۶

بهار و تابستان ۱۳۹۴