

Intellectual colonization in Islam: A critical analysis of rational stagnation

Ali Isapour Zangeneh, Ph.D. Candidate in Islamic History, Department of History, Lorestan University, Khorramabad, Iran. alizangeneh225@yahoo.com

Sahmeddin Khazaei, Corresponding author, Associate Professor of History of Ancient Iran, Department of History, Lorestan University, Khorramabad, Iran. khazaei.s@lu.ac.ir

Dariush Nazari, Associate Professor of History of Islam, Department of History, Lorestan University, Khorramabad, Iran. nazari.d@lu.ac.ir

Mojtaba Garavand, Associate Professor of History of Islam, Department of History, Lorestan University, Khorramabad, Iran. garavand.m@lu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Reserch Article

Date received:
2026/02/25

Date approved:
2026/ 06/21

ABSTRACT

The concept of “intellectual colonization” here refers to a process through which religious and political institutions, by relying on the official interpretation of sacred texts and the systematic control of knowledge production and distribution, have shaped homogeneous and static mental patterns within Muslim societies. From the early Islamic period and the Umayyad and Abbasid caliphates to the Safavid and Ottoman states, this process functioned as an effective instrument for consolidating political legitimacy while, at the same time, constricting the sphere for dissent, philosophical inquiry, and rational sciences. Historical cases—such as the burning of Avicenna’s philosophical works, the prohibition of trading in philosophical books, and the suppression of thinkers like Suhrawardi—demonstrate that such policies were not occasional but structural, persisting over the centuries. Adopting a descriptive-analytical approach with critical review, the article shows that the obstruction of rationality was not merely the consequence of despotic political will but, owing to the institutionalization of uniform mental frameworks within the collective mentality of Muslims, endured even under changes of regime. The author concludes that overcoming this historical deadlock requires rethinking the mechanisms of mentality formation, breaking free from epistemological monopoly, and reviving the authentic rational-critical tradition that can restore the civilizational potential of the Islamic world..

Cite this Article: Isapour Zangeneh, A, khazaei, S, nazari, D and Garavand, M. (2026). Intellectual Colonization in Islam: A Critical Analysis of Rational Stagnation. *International Relations Researches*, 16(1), 89-106. doi: 10.22034/irr.2026.594636.2895.



© Author(s)

Publisher: Iranian Association of International Studies

DOI: 10.22034/irr.2026.594636.2895.



Introduction

The intellectual history of Islam presents a striking contradiction: it was once home to major achievements in philosophy, theology, medicine, mathematics, and political thought, yet in many periods it experienced a prolonged decline in rational inquiry and critical reflection. This article addresses the question of how and why rationality encountered such a persistent stagnation in Islamic civilization. To explain this process, the study introduces the concept of “intellectual colonization,” by which it means the systematic shaping of thought through political and religious authority, leading to the production of a homogeneous and obedient collective mentality. In this framework, the control of sacred interpretation, the regulation of knowledge, and the suppression of dissent are not isolated historical events, but part of a broader mechanism that limited intellectual diversity and marginalized philosophical reasoning. The article argues that this process was not confined to one era or one dynasty; rather, it can be traced from the early Islamic period through the Umayyad and Abbasid caliphates and later into the Safavid and Ottoman contexts. The main concern of the research is therefore not simply the decline of a few schools of thought, but the formation of a structural condition in which rational inquiry gradually lost social legitimacy. This introduction sets out the problem, defines the key idea of intellectual colonization, and explains why the historical weakening of reason should be understood as a long-term institutional and cultural process.

Theoretical Framework

The theoretical basis of the article rests on a metaphor borrowed from biology and applied to social and intellectual history. In biology, a colony refers to a group organized around continuity, repetition, and survival through uniformity. The article adapts this image to the realm of ideas and argues that intellectual colonization occurs when a society repeatedly reproduces the same worldview through authoritative institutions until that worldview becomes normal, unquestioned, and resistant to change. Two supporting concepts are central to this framework: collective mentality and epistemic monopoly. Collective mentality refers to shared patterns of perception and interpretation that become internalized within a community over time. Epistemic monopoly refers to the concentration of legitimate knowledge in the hands of a limited set of religious or political actors who define what counts as acceptable truth. Together, these concepts help explain how official interpretations could dominate public life and why rationalist or philosophical approaches were often treated as threats rather than as resources. The framework also clarifies that the problem was not simply censorship from above. More importantly, it involved the long-term formation of mental habits that made conformity appear natural. In this sense, intellectual colonization works through both external pressure and internal acceptance, producing durable patterns of thought that survive political change.

Methodology

The study uses a descriptive-analytical method with a critical historical orientation. It examines major turning points in Islamic history in order to identify recurring patterns of intellectual suppression and rational decline. The research is based on the historical review of political and religious events, including the weakening of rationalist theology, the persecution of philosophers, the destruction or suppression of philosophical texts, and the restriction of book circulation. Cases such as the treatment of Mu'tazilite thought, the burning of philosophical works attributed to Ibn Sina, the condemnation of Suhrawardi,



and the prohibition of philosophical books are read not as separate incidents but as signs of a common structure. The article compares different dynastic and institutional settings to show that the decline of rationality was not tied to one ruler or one century. Instead, it followed a repeated logic in which political authority and religious orthodoxy reinforced each other. This method allows the study to move beyond moral judgment and toward structural explanation. It shows how intellectual stagnation was produced, maintained, and reproduced through social institutions and historical continuity.

Discussion

The discussion demonstrates that intellectual colonization operated through several interconnected mechanisms. In the Abbasid period, the translation movement initially opened intellectual space and introduced Greek philosophical traditions into Islamic thought. However, this openness did not remain stable. Over time, the rise of more rigid theological currents and the growing alliance between political authority and traditionalist interpretation narrowed the space for independent reasoning. The article argues that rulers often supported orthodox narratives because such narratives strengthened obedience and provided religious justification for power. By contrast, philosophy and critical inquiry encouraged questioning, intellectual plurality, and a more open relation to truth. For this reason, thinkers who defended rational reflection frequently faced suspicion, exclusion, or punishment. The destruction of books and the persecution of philosophers were not only acts of repression; they also functioned symbolically, sending a message that intellectual deviation would not be tolerated. The discussion further stresses that these pressures gradually entered the social imagination. Over time, communities internalized the boundaries of acceptable thought, and self-censorship became part of the intellectual environment. This helps explain why rational decline remained visible even after political regimes changed. Intellectual stagnation thus became a cultural condition, not merely a political one.

Conclusion

The article concludes that the decline of rationality in Islamic civilization should be understood as the result of a long-term process of intellectual colonization. This process enabled political and religious institutions to preserve stability by reducing intellectual diversity and privileging conformity. The consequence was a deep historical impasse in which philosophical inquiry, critical reasoning, and independent interpretation lost much of their public force. The study shows that political coercion alone cannot explain this outcome. The deeper problem was the institutionalization of homogeneous thought and its embedding in collective mentality. For this reason, overcoming the legacy of stagnation requires more than administrative reform or isolated revival efforts. It requires a decolonization of thought itself: a break with epistemic monopoly, a recovery of rational-critical traditions, and a renewed openness to intellectual plurality. The article suggests that only by restoring the legitimacy of reasoning and philosophical inquiry can Islamic societies overcome the historical burden of stagnation and recover a more dynamic civilizational capacity.



Keywords: Intellectual Colonization, Collective Mentality, Philosophical Rationality, Islamic History, Intellectual Stagnation..

کلونی‌سازی اندیشه در اسلام: تحلیلی انتقادی بر رکود عقلانیت

علی عیسی پور زنگنه، دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

alizangenah225@yahoo.com

سهم‌الدین خزائی، نویسنده مسئول، دانشیار تاریخ ایران باستان، گروه تاریخ، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

Khazaei.s@lu.ac.ir

داربوش نظری، دانشیار تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. nazari.d@lu.ac.ir

مجتبی گراوند، دانشیار تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. garavand.m@lu.ac.ir

درباره مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی کلیدواژه‌ها: کلونی‌سازی اندیشه، ذهنیت جمعی، عقلانیت فلسفی، تاریخ اسلام، انسداد فکری تاریخچه مقاله تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۳/۳۱	این پژوهش با بهره‌گیری از استعاره زیست‌شناختی «کلونی»، به واکاوی ساختار ذهنیت جمعی در تاریخ اسلام و نقش آن در انسداد عقلانیت و رکود اندیشه سیاسی می‌پردازد. مفهوم «کلونی‌سازی اندیشه» در اینجا به فرایندی اطلاق می‌شود که طی آن، نهادهای دینی و سیاسی با تکیه بر قرائت رسمی از متون مقدس و کنترل نظام‌مند تولید و توزیع دانش، الگوهای ذهنی همگون و ایستایی را در جامعه مسلمانان شکل داده‌اند. این فرایند، از صدر اسلام و خلافت‌های اموی و عباسی تا حکومت‌های صفوی و عثمانی، به‌عنوان ابزاری کارآمد در تحکیم مشروعیت سیاسی عمل کرده و همزمان عرصه را بر دگراندیشی، فلسفه‌ورزی و علوم عقلی تنگ ساخته است. بررسی نمونه‌های تاریخی همچون سوزاندن آثار فلسفی ابن‌سینا، ممنوعیت معامله کتاب‌های فلسفه، و سرکوب متفکرانی چون سهروردی، نشان می‌دهد که این سیاست‌ها نه مقطعی، بلکه ساختاری و در طول قرون استمرار داشته‌اند. مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی و نقد انتقادی، نشان می‌دهد که انسداد عقلانیت، تنها پیامد اراده سیاسی مستبدانه نبوده، بلکه به دلیل نهادینه‌شدن الگوهای فکری یکنواخت در بستر ذهنیت جمعی مسلمانان، حتی در شرایط تغییر حاکمیت نیز پایایی یافته است. نویسنده نتیجه می‌گیرد که عبور از این بن‌بست تاریخی مستلزم بازاندیشی در مکانیسم‌های شکل‌دهنده ذهنیت، رهایی از انحصار معرفتی، و بازگشت به سنت عقلانی-انتقادی اصیل است که می‌تواند ظرفیت تمدنی جهان اسلام را احیا نماید.

استناد به این مقاله: عیسی پور زنگنه، علی، و خزائی، سهم‌الدین، نظری، داربوش و گراوند، مجتبی. (۱۴۰۵). کلونی‌سازی اندیشه در اسلام:

تحلیلی انتقادی بر رکود عقلانیت. پژوهش‌های روابط بین الملل، ۱۶(۱)، ۸۹-۱۰۶.

doi: 10.22034/irr.2026.594636.2895.

© نویسنده(گان)

ناشر: انجمن ایرانی روابط بین الملل





تنوع و تحول در نظام‌های زیستی، همواره الگویی الهام‌بخش برای تحلیل ساختارهای اجتماعی و فکری در جوامع انسانی بوده است. استعاره زیست‌شناختی «کلونی» نشان می‌دهد که چگونه یکپارچگی و همگنی در روندهای زیستی، به پایداری و بقای سیستم‌ها منجر می‌شود؛ اما این یکسان‌سازی در اجتماع انسانی اغلب پیامدهایی متفاوت دارد. تمدن اسلامی به عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های فرهنگی و فکری جهان، از آغاز شکل‌گیری تا دوره‌های پسین، شاهد فراز و فرودها و همچنین برخورد نیروهای متضاد عقلانیت و جزمیت بوده است. در همین راستا، مطالعه ساختار ذهنیت جمعی و روندهای کلونی‌سازی فکری در تاریخ اسلام، فرصتی مغتنم برای فهم علل رکود عقلانیت و بن‌بست‌های تاریخی در اندیشه سیاسی و دینی مسلمانان فراهم می‌آورد. بررسی تاریخ تمدن اسلامی نشان می‌دهد که مواجهه با اندیشه‌های نو و جریان‌های آزادفکری، غالباً با مقاومت سخت نهادهای دینی و سیاسی همراه بوده است. فرآیندی که در این مقاله از آن با عنوان «کلونی‌سازی فکری» یاد می‌شود، اشاره به وضعیتی دارد که طی آن، ذهنیت جمعی مسلمانان تحت سیطره و هدایت ساختارهای قدرت، به سوی یکنواختی سوق داده شده و امکان دگراندیشی، نوآوری معرفتی و گسترش عقلانیت فلسفی محدود گردیده است. این وضعیت، عملاً به کنارگذاشتن یا سرکوب هر نوع گفتمان متفاوت انجامیده و بستر پویایی فکری و نظریه‌پردازی سیاسی را در تمدن اسلامی تضعیف کرده است. مسئله اساسی این پژوهش آن است که چه سازوکارها و چه نهادهایی در فرآیند شکل‌گیری و تثبیت کلونی‌اندیشه در تاریخ سیاسی-دینی اسلام نقش‌آفرینی کرده‌اند و این موضوع چگونه به رکود عقلانیت و بسته‌شدن راه بر نظریه‌های نوین انجامیده است. درک این شبکه پیچیده قدرت و اندیشه، شرط لازم برای ایجاد زمینه‌های اصلاح معرفتی و عبور از بن‌بست تاریخی اندیشه در جهان اسلام است. این تحقیق به شیوه کتابخانه‌ای و با اتکال بر منابع اصلی و پژوهش‌های معاصر انجام شده و داده‌ها پس از گردآوری، با رویکرد توصیفی-تحلیلی و نقد انتقادی، تحلیل و تبیین شده‌اند. نوآوری اصلی پژوهش، به‌کارگیری استعاره زیستی «کلونی» برای تحلیل ساختاری رکود فکری در تاریخ اسلام و پیوند آن با کارکرد قدرت و ذهنیت جمعی است.

۱. ادبیات پژوهش

با گزینش واژه‌ی خاص «کلونی» محدوده‌ی پژوهش به گونه‌ای تعریف شده است که با وجود آن‌که کتاب‌ها و تالیفات فراوانی در شباهت با کلیت مقاله وجود دارد، اما آن‌ها را خارج از بحث اصلی مقاله



نگه داشته است. با این حساب، تنها به یادآوری چند مورد از کتاب‌ها و مقالاتی که هم‌پوشانی نزدیکی با موضوع مقاله دارند اکتفا می‌کنیم: نصر حامد ابوزید (Abu Zayd, 2004)، در کتاب *نقد گفتمان دینی*، نشان می‌دهد که چگونه ساختار بسته‌ی تفسیر دینی از متن قرآن، به انسداد عقلانیت و حذف اندیشه‌های مخالف منجر می‌شود و چگونه امکان فهم پویا و معناشناسی متون در دوران معاصر سلب شده است. وی نقش قدرت سیاسی را در بازتولید گفتمان‌های بسته نشان داده است. محمد ارکون (Arkoun, 2000)، در کتاب *نقد عقل/اسلامی* با طرح کردن مفهوم عقل تاریخی، محدودیت‌های تفکر دینی در تمدن اسلامی را برجسته کرده است و نشان داده که عقل در خدمت تثبیت قدرت قرار گرفته است. حمید عنایت (Enayat, 1983)، در کتاب *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر* به تحلیل نسبت عقل و قدرت در تمدن اسلامی پرداخته و تلاش کرده است تا تقابل تاریخی میان عقلانیت و گفتمان دینی قدرت را نشان دهد. فرشته معتمد لنگرودی و دیگران (Mo'tamed langroudy et al., 2020)، در مقاله‌ی «مطالعه انتقادی گفتمان‌های متون دینی» به تحلیل گفتمان دینی با روش انتقادی در متون مذهبی و کشف مکانیزم‌های پنهان قدرت در این متون پرداخته است. از موارد مورد توجه دیگر، مقاله‌ی وحید آرای (Araei, 2022) با عنوان «تحلیل و نقد عقلانیت ابزاری در سیاست‌گذاری عمومی با تأکید بر عقلانیت اسلامی» است که به تمایزگذاری میان عقلانیت ابزاری مدرن و عقلانیت دینی در فرآیند سیاست‌گذاری عمومی پرداخته و الگویی جامع برای تصمیم‌گیری عمومی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی ارائه نموده است. چنان‌که ذکر شد، تالیفات در حوزه‌ی عمومی این مبحث فراوان است؛ اما آنچه روشن است، تلاش‌های علمی صورت گرفته در طول قرون اخیر برای شناخت عوامل و سپس برون‌رفت از وضعیت ایستا و نه چندان رضایت‌بخش سیاسی-اجتماعی جوامع اسلامی، اهمیت چنین پژوهش‌هایی را دوچندان می‌سازد.

نوآوری مقاله حاضر در مقایسه با پیشینه‌ی پژوهش، در بهره‌گیری از استعاره‌ی زیست‌شناختی «کلونی» برای تحلیل ساختار ذهنیت جمعی و انسداد عقلانیت در جهان اسلام است؛ رویکردی که پیش‌تر در مطالعات حوزه اندیشه سیاسی اسلام به طور مستقیم مورد استفاده قرار نگرفته است. این مقاله با تلفیق مفاهیم علوم زیستی و تحلیل‌های جامعه‌شناختی، مدل کلونی‌سازی را به عنوان ابزاری کارآمد برای تبیین فرآیندهای تاریخی یک‌دست‌سازی اندیشه، بازتولید قدرت سیاسی و محدود ساختن فضای دگراندیشی در تمدن اسلامی به کار می‌گیرد. بدین سان، به جای پرداخت صرف به تقابل عقلانیت و قدرت یا صرفاً نقد ساختارهای دینی و سیاسی، تمرکز خود را بر بستر شکل‌گیری و بازتولید ذهنیت جمعی قرار داده و



با ارائه الگویی نوین، امکان فهم عمیق‌تری از عوامل تاریخی رکود عقلانیت و بسته‌شدن افق‌های اندیشه در جهان اسلام را فراهم می‌سازد.

۲. کلونی‌سازی اندیشه: از استعاره زیستی تا نظریه اجتماعی

در هستی و طبیعت، قانونی فراگیر و عمومی به نام تنوع و گوناگونی حاکم است که در تمامی ابعاد حیات، از جهان کهکشان‌ها تا ژنتیک موجودات زنده، نقش اساسی ایفا می‌کند. بر اساس یافته‌های زیست‌شناسی و نظریه تکامل داروین در کتاب منشأ انواع (Darwin, 1859)، دگرگونی و تغییر، اصلی طبیعی، همیشگی و زمان‌بر است که موجب گوناگونی و پویایی در عالم حیات می‌گردد. جهش‌های ژنتیکی و تطابق با محیط، زمینه‌ساز بقای موجودات و پیشرفت در سازوکارهای حیاتی می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که در طول تاریخ حیات، از موجودات تک‌یاخته‌ای ساده تا گونه‌های پیچیده‌تر و دارای تقسیم کار و تنوع بافتی، شاهد تحولی بزرگ هستیم (ر.ک: (Abu Zayd, 2004).

در این میان، کلونی‌ها (مانند کلونی ولوکس)، مجموعه‌ای از یاخته‌های هم‌شکل با عملکرد یکسان هستند که در آن‌ها تقسیم وظایف به چشم نمی‌خورد و قابلیت زیستی و سطح پیشرفت آن‌ها نسبت به ارگانیسم‌های پیچیده‌تر، بسیار کمتر است. در زیست‌شناسی، کلونی‌ها نماد ساده‌ماندگی و ایستایی تکاملی تلقی می‌شوند که ساختار آن‌ها قابلیت انعطاف یا نوآوری در رفتار و کارکرد را به حداقل می‌رساند و یکپارچگی ظاهری حداکثری را پدید می‌آورند (Abu Zayd, 2004: 45-47).

این استعاره زیستی را می‌توان در رفتار و اندیشه انسانی و به‌ویژه در ساختارهای اجتماعی و اندیشه‌ورزی تاریخی نیز به کار گرفت. همان‌طور که تنوع و تقسیم وظایف عامل پیشرفت جانداران است، تنوع فکری، تقسیم کار معرفتی و امکان دگراندیشی، شاخص جوامع انسانی پیشرفته و پویاست. در مقابل، جوامعی که ساختار ذهنیت جمعی و کلونی‌سازی اندیشه بر آن‌ها حاکم باشد، مانند کلونی تک‌یاخته‌ای در زیست‌شناسی، فاقد پویایی لازم برای نوآوری و رشد فکری خواهند بود. حیات اجتماعی قبیله‌ای یا جوامعی با ذهنیت ایدئولوژیک بسته، مصداق بارز «زیست کلونیک» در حیات انسانی هستند و اجتماعات متکثر شهرها و کشورها، نمونه‌ای از زیست اجتماعی متحول و پیشرفته محسوب می‌گردند.

با توجه به این پیش‌زمینه، می‌توان گفت که نیروهای مختلف، به‌ویژه حکومت‌ها و عالمان دینی در طول تاریخ اسلام، همواره کوشیده‌اند تا با جلوگیری از دگراندیشی و تثبیت نوعی خوانش خاص از دین، «ذهنیت جمعی» متصلب و یکدستی ایجاد کنند که صورت کلونی‌سازی اندیشه را به خود می‌گیرد. این کلونی اندیشه، با ساختار ثابت و ایستا، هرگونه امکان تحول نظری و تنوع فکری را محدود کرده است.



به همین دلیل، پژوهش حاضر تلاش می‌کند با بهره‌گیری از استعاره زیستی کلونی، فرایندها و پیامدهای همگون‌سازی فکری در تاریخ اسلام را به صورت نظری و انتقادی توضیح دهد؛ فرایندی که به شکل‌گیری ساختار ذهنیت جمعی و رکود تاریخی عقلانیت فلسفی و سیاسی منجر شده است.

۳. فرآیند شکل‌گیری ساختار ذهنیت جمعی در تاریخ صدر اسلام

در مطالعه تاریخ صدر اسلام، مشاهده می‌شود که کنترل و هدایت ذهنیت جمعی از همان آغاز برای تثبیت نظم اجتماعی و سیاسی اهمیت اساسی داشته است. ترس از سخن و کلمات، گاه حتی فراتر از تهدیدهای جانی و مالی تلقی می‌شد؛ چنان‌که واکنش پیامبر اسلام نسبت به کسانی که با شعر یا سخن، تلاش در تضعیف اعتبار رسالت یا برانگیختن خصومت داشتند، نمونه‌ای بارز است. برای مثال، پیامبر پس از جنگ بدر دستور قتل زن و مردی از اهالی مدینه را که با اشعار خود مردم را علیه او تحریک می‌کردند صادر کرد (Mas'udi, 1986: 219; Ibn Sa'd, 1995: 2/25; Waqidi, 1990: 26)، و همچنین فرمان قتل کعب بن اشرف یهودی را که در مکه با اشعارش به مخالفت برخاسته بود، صادر نمود (Tabari, 1996: 3/1003-1005; Ya'qubi, 1987: 1/444).

این وقایع بیانگر آن است که از همان ابتدای شکل‌گیری اسلام، ساخت یک نظم اجتماعی و دینی استوار، نیازمند سامان‌دهی و هدایت ذهنیت‌ها و پذیرش انگاره‌هایی مشترک بوده است. لاپیدوس در خصوص اهمیت ساختارهای ذهنی و ذهنیت جمعی در تکوین نهادها تأکید دارد: «یک نهاد خواه این‌که یک امپراتوری، یک روش مبادله اقتصادی، یک خانواده یا یک سنت دینی باشد، فعالیت‌های انسانی است که بر اساس رابطه‌ای منظم و الگودار با سایر افراد انسانی - آن‌چنان‌که در جهان ذهنی افراد شکل گرفته و مشروعیت یافته است - انجام می‌شود. هر نهاد در عین حال مشتمل بر گونه‌ای فعالیت، انگاره‌ای از روابط اجتماعی و مجموعه‌ای از ساختارهای ذهنی است» (Lapidus, 1997: 18-19).

به‌واقع، رسالت ۲۳ ساله پیامبر اسلام را می‌توان تلاشی عظیم در جهت وحدت‌بخشی به جامعه پراکنده شبه‌جزیره عرب دانست؛ جامعه‌ای که پیش از آن آمیزه‌ای از باورها و شرک ذهنی بر آن حاکم بود، در پرتو دعوت به توحید به یک نظام عقیدتی جمعی و سرانجام ساخت سیاسی متمرکز، ارتقاء یافت. فرآیند یکدست‌سازی ذهنی و خالص‌کردن باورها، در پایان دوران پیامبر با نزول سوره توبه به اوج رسید؛ در این آیات به مشرکان فرصت محدودی داده شد که میان پذیرش اسلام و یا ترک سرزمین، یکی را انتخاب کنند:



«پس [ای مشرکان] چهار ماه [دیگر با امنیت کامل] در زمین بگردید و بدانید که شما نمی‌توانید خدا را به ستوه آورید...» (Surah al-Tawbah, 2).

این سیاست پس از پیامبر، به ویژه در دوره خلافت عمر بن خطاب، تشدید شد. عمر بن خطاب با استناد به وصیت پیامبر، مقرر داشت که در شبه‌جزیره نباید جز دین اسلام آیینی وجود داشته باشد (Qazi Abarqouh, 1998: 2/845). بنابراین برای این منظور، حمله‌ی افرادی ناشناس به فرزندش عبدالله بن عمر را به پای یهودیان خیبر نوشت و آن‌ها را از خیبر اخراج کرد (Ibn Hisham, 1996: 2/242-243). حقیقت این بود که عمر تصمیم داشت که اجازه ندهد در عربستان هیچ‌کس پیرو دینی بجز اسلام باشد، بنابراین همه‌ی پیمان‌های سابق را نادیده گرفت به همین جهت، اخراج یهودیان خیبر به شام و مسیحیان نجران به کوفه را در سال‌های ۱۴-۱۵ ه.ق/۶۳۵-۶۳۶ م به اجرا گذاشت (Ibn Hisham, 1996: 2/242-). همچنین در منابع آمده است که خلیفه اول و دوم بر این باور بودند که «در جزیره‌العرب، دو دین باقی نماند» (Tabari, 1996: 4/1590).

تمام این اقدامات نشان‌دهنده آن است که ساخت یا تحکیم ذهنیت جمعی، خاستگاه و بنیان حکومت‌سازی و تشکیل نظم سیاسی-دینی در صدر اسلام بود. قرائت رسمی از دین، به‌عنوان یک چارچوب فراگیر، نقش محوری در حذف اندیشه‌های مخالف و تقویت گفتمان غالب داشت؛ این همان فرآیند کلونی‌سازی ذهنی است که باعث تثبیت همگونی دینی-سیاسی و طرد نهادینه دگراندیشی در تاریخ نخستین اسلام شد.

۴. خلافت، مشروعیت و تک‌صدایی عقلانیت

تثبیت نظم دینی و سیاسی پس از عصر پیامبر، وابستگی تنگاتنگی به شکل‌دهی و تداوم یک ذهنیت جمعی مقتدر داشت؛ ذهنیتی که نقش محوری در مشروعیت‌بخشی به خلافت ایفا می‌کرد و امکان هرگونه دگراندیشی را به‌شدت محدود می‌ساخت. واقعیت آن است که جلوگیری از نفوذ و گسترش اندیشه‌های بدیل، تنها از رهگذر قدرت سیاسی و قوه قهریه میسر نبود؛ بلکه بر بستر فرهنگی و اعتقادی و به واسطه سازوکارهایی از جمله قرائت رسمی از دین و تفسیر خاص از متون مقدس نیز اجرایی شد. در صدر اسلام، با گسترش قلمرو خلافت و تماس با فرهنگ‌ها و اندیشه‌های نو، چالش جدیدی برای حفظ یکدستی عقیدتی جامعه اسلامی به وجود آمد. حکومت‌ها تلاش کردند با قرائت مسلط از قرآن و سنت، انسجام و همگونی ذهنی را تثبیت کنند. همین رویکرد، بعد از توسعه جغرافیایی اسلام و آشنایی



با میراث فکری سایر اقوام برجسته شد؛ به گونه‌ای که با هرگونه اندیشه متفاوت و نواندیشی مقابله‌ای قاطع صورت پذیرفت. در طول تاریخ خلافت، نمونه‌های متعددی از برخورد سخت با اندیشمندان مخالف ذهنیت مسلط وجود دارد: خلیفه هشام اموی در سال ۱۰۵ هجری، جعد بن درهم را که قائل به خلق قرآن بود، در روز عید قربان شخصاً سر برید (Jahiz, 1964: 160) و در همان سال، غیلان دمشقی، رهبر فرقه قدریه و مدافع اصل اختیار و اراده انسان، به فتوای فقیه مشهور اوزاعی در دمشق اعدام شد (Zirikli, 1989: 5/124). این وقایع تنها نمونه‌هایی از برخورد حاکمیت با اندیشه‌های نو و بدیع یا حتی احیای مجدد اندیشه‌های کهن است که از همان آغاز شکل‌گیری حکومت اموی با همکاری نهاد قدرت و گروهی از عالمان آغاز شد و در طول تاریخ خلافت استمرار یافت.

در عصر عباسی، این روند شدت بیشتری به خود گرفت؛ خلفایی چون مهدی، هادی و هارون برای مقابله با هر نوع فکر ناسازگار با ذهنیت جمعی حاکم اقدامات قهرآمیز وسیعی به اجرا گذاشتند و شمار زیادی از مانویان و زندیقان را به قتل رساندند. یعقوبی درباره مهدی عباسی یادآور می‌شود: «مهدی در تعقیب زندیقان و کشتن آنان اصرار ورزید تا آنکه جمع زیادی را کشت. هنگامی که اطلاع یافت منشی‌اش صالح بن ابی عبدالله زندیق است، از او توبه خواست اما صالح پاسخ داد که از عقیده‌ای که دارم باز نمی‌گردم، پس دستور داد گردنش را زدند» (Ya'qubi, 1987: 2/401). یعقوبی، شیوه سرکوب نواندیشان را به عنوان سنتی ایرانی یاد می‌کند و ماجرای ظهور مانی و برخورد شاپور ساسانی با او را نمونه‌ای از این رویکرد می‌داند (Ya'qubi, 1987: 1/197).

حتی مأمون عباسی که از برخی جهات آزاداندیش‌تر از دیگر خلفا بود و مجالس علمی متعددی برگزار می‌کرد برای تحمیل عقیده خلق قرآن، به تفتیش عقاید رسمی (محنه) متوسل شد و حکومت را متکفل تعریف صحیح اندیشه و باور مردم قلمداد کرد. این روند تا زمان جانشینانش از جمله معتصم و واثق ادامه یافت؛ معتصم دستور داد احمد بن حنبل، رهبر برجسته اهل حدیث، را به دلیل مخالفت با معتزله و عدم پذیرش خلق قرآن، مورد شکنجه و اجبار قرار دهند (Ya'qubi, 1987: 2/497). واثق عباسی حتی حاضر نشد برای آزادی اسیرانی که نزد رومیان بودند و به خلق قرآن باور نداشتند فدیة بپردازد (Ya'qubi, 1987: 2/510) و گاه خود به مجازات مخالفان می‌پرداخت (Tabari, 1996: 14/5979).

اما تلاش برای کنترل اندیشه و اجبار به پذیرش یک قرائت خاص، به همین‌جا ختم نشد. در زمان متوکل عباسی، مبارزات اهل حدیث علیه معتزله بالا گرفت و سرانجام با قدرت گرفتن متوکل، سیاست خلفای پیشین یعنی تحمیل گفتار خلق قرآن لغو شد، بازگشت به سنت و جماعت مورد تأکید قرار گرفت و

مردم از بحث و گفت‌وگو پیرامون آن ممنوع شدند (Ya'qubi, 1962: 32-33). پس از آن، اغلب خلفای عباسی متکی به آراء اهل حدیث شدند و از «کلونی اندیشه» مورد نظر خود که همان رویکرد اهل حدیث بود به عنوان ذهنیت جمعی مسلمانان حمایت می‌کردند؛ به گونه‌ای که طبری، مورخ و مفسر برجسته، تصریح داشت هر کس قائل به خلق قرآن باشد، شرعاً خونش مباح است (Tabari, 2019: 35, 169).

بنابراین، خلافت اسلامی برای تضمین مشروعیت و تداوم قدرت، همواره از «تک‌صدایی عقلانیت» و انسجام ذهنیت جمعی به مثابه «کلونی اندیشه» بهره برده است و هر نوع گسست یا تکثر معرفتی را تهدیدی بنیادین برای ساخت قدرت و مشروعیت سیاسی تلقی نموده است. عقل‌گرایی مکتب معتزله، که همراه با رویکردی آزاداندیشانه از اواخر عصر بنی‌امیه شکل گرفت و زمینه را برای بروز اندیشه‌ای مستقل‌تر و نقادانه در جهان اسلام فراهم آورده بود، به دلیل تقابل بنیادین با ذهنیت جمعی حاکم و ناسازگاری با کلونی اندیشه رسمی، جایگاه پایدار و نهادینه‌ای در فرهنگ و سیاست اسلامی نیافت. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که تفاوت تمدنی میان تجربه اسلامی و تجربه اندیشه مدرن غربی خود را نشان می‌دهد؛ جایی که فلسفه شک و نقد - از نظام معتزلی تا رنه دکارت - در جهان اسلام امکان گسترش نیافت و عقلانیت ایده‌آل فرصت زایش و نهادینه شدن پیدا نکرد (Hitti, 2001: 550).

نظام معتزلی با تکیه بر اصل شک به عنوان بنیاد معرفت، خواستار باز شدن فضای گفتمانی و عقلانی در جامعه اسلامی بود؛ اما این شک‌ورزی، برخلاف تجربه فلسفه جدید اروپا، در بستر اجتماعی و مذهبی خلافت اسلامی با مخالفت شدید روبه‌رو شد و به حاشیه رانده شد. دکارت، فیلسوف برجسته فرانسوی و پایه‌گذار عصر جدید، هفت قرن بعد در «تأملات» خود بر همان اصل شک به مثابه بنیان معرفت عقلانی تأکید می‌کند (Descartes, 2001: 98). مقایسه تطبیقی این دو رویکرد نشان می‌دهد که اگر آزادی اندیشه و نقد عقلانی در تمدن اسلامی مجال رشد می‌یافت، چه بسا مسیر تحول فکری، معرفتی و تمدنی جهان اسلام به شکلی کاملاً متفاوت رقم می‌خورد. بنابراین، استمرار ذهنیت جمعی و کنترل اقتدارگرایانه بر تولید دانش و اندیشه در ساختار خلافت، مهم‌ترین مانع برای رشد و بالندگی فلسفه، تفکر انتقادی و شکل‌گیری عقلانیت نقاد در سپهر تمدن اسلامی بود؛ عاملی که ساختار کلونی‌سازی اندیشه را نه تنها در عصر عباسی، بلکه در سپهر تاریخی اندیشه اسلامی تا قرون متأخر تداوم بخشید.

۵. نمونه‌هایی از بن‌بست‌های خردورزی در دوره‌های عباسی، صفوی و عثمانی

در امتداد روند تثبیت «ذهنیت جمعی» و مقابله با هر آنچه بیگانه با فضای فکری اهل سنت و جماعت ارزیابی می‌شد، دولت‌های خلافتی و سلطانی با همکاری گروهی از عالمان فقیه، سیاست‌های دامنه‌داری



برای مبارزه با نوگرایی عقلانی و اندیشه‌های متنوع در پیش گرفتند. خلیفه المعتضد بالله (خلافت ۲۷۸-۲۸۹ ه.ق) از همان آغاز زمامداری، کتاب‌فروشان را از معامله کتب فلسفی منع کرد (Ibn al-Jawzi, 1988: 75). نمونه‌ای دیگر، نابودی عամدانه کتابخانه بزرگ صاحب بن عباد، وزیر دیلمی، با ۱۱۷ هزار جلد اثر فلسفی و نجومی توسط محمود غزنوی در جریان تسخیر ری در سال ۴۲۰ ه.ق است که هدفی جز تضعیف قدرت فرهنگی و کاهش نفوذ مخالفان اندیشه‌ورز نداشت (Khezri, 2014: 309). در عصر خلیفه المستنجد (۵۵۴ ه.ق)، فرمان سوزاندن همه نسخه‌های رسائل، از جمله آثار ابن سینا در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی، نمونه دیگر از چنین بن‌بست‌هایی است (Ibn al-Athir, 1992, 27: 74).

در غرب جهان اسلام نیز وضع به همین نحو بود. منصور بن عامر، حاجب معروف خلیفه هشام دوم اموی در اندلس (۳۶۶-۴۰۰ ه.ق)، برای جلب نظر عالمان دین و منزوی ساختن خلیفه، تمامی کتاب‌های فلسفه و علوم مورد غضب فقیهان را که در کتابخانه‌ها گردآوری شده بود به آتش سپرد (Hitti, 2001: 680-681). در زمامداری خلیفه الناصر عباسی (۵۷۵-۶۲۲ ه.ق)، فضا چنان بر عقل و تعقل تنگ آمد که سوزاندن کتب فلسفه و زندانی کردن اهل فلسفه به سنتی عادی تبدیل شد (Ibn al-Athir, 1992, 31: 288). مورخی چون ابن اثیر، خود این رفتارهای ضد عقل را با بزرگداشت فقیهان همراه و با لعن و نفرین بر فلاسفه و روش آنان ثبت کرده است (Ibn al-Athir, 1992, 32: 245).

این روند ستیز با علوم عقلانی، اختصاص به سده‌های نخستین نداشت. در عصر متأخر نیز ادامه یافت. در دوران خلافت عبدالحمید عثمانی (۱۸۷۶-۱۹۰۹م)، سیاست استبدادی حکومت به سوزاندن آثار مخالف سیاست دولت عثمانی انجامید؛ چنان‌که در استانبول، صندوق «کتب ضاله» را مراسم‌وار در حمام چمبرلی آتش زدند (Entekhabi, 2016: 142). این اقدامات، بازتابی مستقیم از ترس حاکمان و دین‌داران اقتدارگرا از شکستن ذهنیت غالب و پیدایش اندیشه جدید در سپهر تمدنی اسلام بود.

اما پرسش این‌جاست که چرا جامعه اسلامی، واکنش مؤثری نسبت به این انحصارگری فکری و محدودیت علوم عقلی نشان نداد؟ برخی بر این باورند که دلیل اصلی این انفعال، ناهم‌خوانی رویکردهای نوین با «مأنوسات ذهنی» اکثریت جامعه بود (Entekhabi, 2016: 64). بسیاری از عالمان طی قرون متمادی تلاش داشتند گزاره‌هایی مشابه «... ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹) را به ذهنیت غالب و اصلی مسلمانان بدل سازند. بر این اساس، تشابه ذهنیت‌ها خود به تکرار کنش‌های مشابه می‌انجامید و هر گاه دانشی ناسازگار با گفتمان مسلط بوده است، از همان آغاز با برخوردهای قهری روبه‌رو شد.

نمونه روشن، سرنوشت آثار ابن‌سینا و رسائل اخوان‌الصفاء است که به دلیل مضامین عقلانی‌شان، در بسیاری از محافل دینی به شدت طرد شده و تهدیدی برای باورهای سنتی تلقی می‌شدند. با سلطه اصحاب حدیث بر ذهنیت جوامع، مبارزه با فلسفه و اهل فلسفه نه تنها در شرق دنیای اسلام، بلکه در غرب (اندلس و شمال آفریقا) نیز به کرات روی داد. چنان‌که کرون اشاره می‌کند: «مسلمانان فلاسفه را غالباً خودبین و مبهم‌گو می‌دانستند، و برخلاف انتظار فارابی، هیچ‌گاه جایگاه معنوی و فکری متکلمان را نیافتند؛ عموم مردم نه تنها از ایشان پیروی نکردند، بلکه بدبینی عمده‌ای نسبت به آن‌ها وجود داشت» (Crone, 2020: 317, 520). ماهیت غالب نهاد تعلیم و آموزش، به‌خصوص از قرن چهارم به بعد، آموزش علوم شرعی بود و مباحث فلسفی و علوم عقلی یا در خانه‌های علاقه‌مندان و به شکل غیررسمی پی گرفته می‌شد یا به حاشیه رفته بود (Alikhani, 2009: 154). تضاد ریشه‌دار اندیشه فلسفی با فضای ذهنی جامعه اسلامی به حدی بود که حتی ابن‌باجه اندلسی، صاحبان افکار متفاوت را «نوابت المفردة» (علف‌های هرز) خطاب می‌کرد و آنان را به خاطر تفاوت فکری، «غرباء» می‌خواند (Ibn Bajjah, 1994: 12-13).

در مجموع، نمونه‌های تاریخی فوق به روشنی بیانگر تداوم و سازمان‌یافتگی بن‌بست‌های عقلانیت و محدودیت‌های اندیشه‌ورزی در طول قرون اسلامی است؛ بن‌بست‌هایی که بنیاد آن‌ها، نه تنها در ساختار قدرت سیاسی و دینی، بلکه در بستر شکل‌گیری ذهنیت جمعی مسلمانان نهاده شد و بازتولید آن در دوره‌های پسین امتداد یافت.

۶. دگراندیشی در حاشیه: عقل، فلسفه و کفراندیشی

تقابل با عقل فلسفی و اندیشه انتقادی، ریشه‌ای عمیق در نگرش فقها و نظام تعلیم دینی اسلامی داشته است. شریعت و فقه، بستر ذهنی و نرم‌افزاری جوامع اسلامی را چنان مهندسی کردند که تا حد امکان همگرایی فکری میان پیروان دین حاصل آید. طبیعی بود در چنین ساختاری، پیوند فلسفه با علوم شرعی به سهولت شکل نگیرد و غالباً با واکنش‌های تند و قهرآمیز مواجه گردد. این رویکرد، نه فقط مختص شرق جهان اسلام بود، بلکه در آن‌سوی قلمرو اسلامی نیز تداوم داشت؛ چنان‌که در غرب اسلامی، صدور فتوای شدیدالحن فقهای موحدین علیه دیدگاه‌های فلسفی ابن‌رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸م) نمونه‌ای بارز از این تقابل است. در بخشی از این فتوا آمده است: «در روزگاران گذشته، قومی بودند که در دریای اوهام غوطه‌ور بودند و آثاری از خود به جای گذاشتند که فاصله آن‌ها از شریعت، همچون فاصله مشرق



تا مغرب بود... اینان عقل را معیار حقیقت دانستند. پس ایمان خود را از این گروه حفظ کنید، همان گونه که جان خود را از سموم کشنده نگاه می دارید. هر کس به یکی از کتاب های آنان دست یابد، واجب است آن را به آتش بسپرد؛ آن سان که خداوند صاحبان آن را به آتش خویش خواهد سوزاند. سرنوشت مؤلف و خواننده آن نیز، همانند سرنوشت کتاب است...» (Naseri Taheri, 2016: 247). نهایتاً ابن رشد را به تبعید در روستایی نزدیک قرطبه واداشتند.

غزالی نیز با وجود تفاوت گذاری میان فیلسوفان، همه آنان را در نهایت مورد تکفیر قرار داد و عقل را فاقد صلاحیت دخالت تام در امور دینی دانست؛ او معتقد بود عقل نباید بخواهد قلمرو باورهای مذهبی را تماماً در اختیار گیرد و آنچه را نمی یابد منکر شود؛ از این رو مشائیان مسلمان را نیز کافر برشمرد (Farastkhah, 1998: 46; Abd al-Jalil, 1984: 228). ابن صلاح شهرزوری نیز فلسفه را «اساس سفاهت و مدخل زندقه» دانسته و هر که را از منطق و فلسفه بهره ای جسته فریب خورده شیطان معرفی می کند (Dashti, 1983: 25). دامنه مخالفت علما تنها به فلسفه محدود نبود و رشته هایی چون ریاضیات نیز گاه در مظان اتهام قرار می گرفتند. مثلاً خلیفه الناصر برای تقویت مرجعیت دینی بر طبل دشمنی با علوم یونانی کوبید (Ibn al-Athir, 1992, 31: 288). فضا چنان بسته بود که متفکرانی مانند شهاب الدین سهروردی حتی با حمایت ملک الظاهر، پسر صلاح الدین ایوبی، نیز از خشم فقها در امان نماندند و به طرز اسرارآمیزی در قلعه حلب کشته شدند (Corbin, 1994: 239).

فخرالدین رازی نیز با وجود جدیت در تدریس و اعتقاد به آموزه های فلسفی، در مناظره هایش در فیروزکوه با مخالفت علما روبرو شد و ناگزیر به ترک منطقه گردید؛ چرا که متهم به ترجیح آموزه های ارسطو، فارابی و ابن سینا بر اسلام راستین بود (Ibn al-Athir, 1992, 30: 217).

در حقیقت همگونگی ذهنیت جمعی (یا همان کلونی اندیشه) در سراسر دنیای اسلام از اندلس تا خراسان، سد محکمی در برابر رشد فلسفه رقم زد. فیلسوفان اسلامی نیز، آگاه به حساسیت عالمان و جامعه، ناگزیر فلسفه ای آمیخته با آموزه های دینی و نزدیک به کلام را آموزش می دادند و کمتر به فلسفه محض می پرداختند. اولین فیلسوف اسلامی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، فلسفه را ابزاری برای تقویت باور دینی می دانست و با این وجود، در روزگار متوکل مورد آزار قرار گرفت و کتابخانه اش مصادره شد (Abd al-Jalil, 1984: 169; Halabi, 1994: 42).

ابن سینا، آرمان شهر خود را با جامعه اسلامی یکی می دید و قانون گذار آن را پیامبر می پنداشت (Crone, 2020: 318). تفسیرهای فلسفی او بر قرآن، روح عقل گرایانه داشت اما او نیز ناگزیر در برابر احکام دینی

سر فرود می‌آورد (Corbin, 1994: 25; Abd al-Jalil, 1984: 220). فارابی، عقل و وحی را مکمل یکدیگر دانسته و فلسفه یونانی را با آموزه‌های اسلامی همسو می‌کرد. ابن‌رشد نیز که هم فیلسوف بود و هم قاضی، دین و فلسفه را دو راه هم‌افزا برای تقرب به خدا معرفی می‌کرد (Crone, 2020: 322).

حتی ابن‌طفیل اندلسی، با وجود زندگی در سایه حکومت متعصب موحدین، مجبور شد فلسفه را به مفاهیم شریعت نزدیک نماید و عقل و نبوت را دو روی یک سکه بداند (Ghaderi, 2003: 166). این ویژگی را در بسیاری دیگر از فلاسفه اسلامی می‌بینیم؛ فلسفه‌ای که به دلیل تنگناهای ساختاری و نبود فضای آزاد فکری، از استقلال و خصلت نقادانه خود دور شد و اگرچه گاه عرصه تهدیدها و توبیخ‌ها داغ می‌شد، اما نتوانست به مثابه نیرویی تحول‌ساز در تمدن اسلامی ظاهر شود. گاه آثار و اشخاصی چون اخوان‌الصفا حساسیت‌برانگیز می‌شدند و هم از سوی روحانیون و هم حاکمان مورد سوءظن و سرکوب قرار می‌گرفتند؛ چنان‌که عبدالجلیل معتقد است هرگاه نشانی از استقلال فکری بود، رد پای فلاسفه و اخوان‌الصفا را جستجو می‌کردند (Abd al-Jalil, 1984: 218-219).

با وجود تمامی تلاش‌های فیلسوفان برای هم‌سویی با تفسیر رسمی اهل حدیث و انطباق با ذهنیت جمعی مسلمانان، فلسفه و عقلانیت فلسفی هرگز جایگاه جدی در نظام دانشی جامعه اسلامی نیافت. باور عمومی بر این اصل استوار بود که دانش به دو شاخه اساسی تقسیم می‌شود: «علم ادیان» و «علم ابدان» (Hitti, 2001: 463). سیاست غالب آن بود که علوم دیگر ناچار باید در راستای دانش دینی قرار گیرند و بقا و رسمیت خود را از هماهنگی با محوریت علم حدیث بیابند. در واقع، حتی عبارت مشهور منسوب به پیامبر که می‌فرماید: «علم را بجوید ولو در چین باشد»، در ذهنیت حاکم، منحصر به علم حدیث و فقه تلقی می‌شد (Hitti, 2001: 503-504). منابعی همچون «طبقات الکبری» نیز غالباً مصداق علم مورد بحث در این حدیث را علم فقه می‌دانستند (Ibn Sa'd, 1990, 2: 273)؛ تا آن‌جا که جست‌وجو و ضبط حدیث معتبر، انگیزه مهمی برای سفر و تحقیق از شرق تا غرب دنیای اسلام محسوب می‌شد. در همین راستا، مارشال لاپیدوس به نکته‌ای کلیدی اشاره می‌کند: هرچند مسلمانان نسبت به مشاهده و تجربه در علوم طبیعی اهمیت قائل بودند، اما نگاه آنان به این علوم بیشتر تحت سیطره ذهنیت عرفانی-دینی قرار داشت. دانش‌هایی چون کیمیا، طبیعیات، علم مایا و حتی ریاضیات نوفاثاغورثی نه به‌عنوان ابزار تحلیل علمی جهان، بلکه بیشتر جهت کشف و شهود باطنی به‌کار گرفته می‌شدند. به روایت لاپیدوس، «ارقام فیثاغورثی هدف ریاضی نداشتند، بلکه نمادهایی از واقعیتی عالی‌تر و نامرئی بودند که در علوم غریبه و سحر و جادو بازتاب پیدا می‌کرد...» (Lapidus, 1997: 153). در نتیجه، سایر علوم



نیز ناچار به انطباق با منظومه فکری دینی و ذهنیت جمعی مسلمانان بودند و بدین ترتیب، امکان رشد مستقل و تحول طبیعی از آنان سلب می‌شد. حتی در تعریف دانش نزد چهره‌هایی همچون غزالی، علم ماهیتی صوفیانه یافت؛ تا جایی که وی دانش را نوعی بصیرت و درون‌بینی می‌انگاشت که بر اثر صفای قلب حاصل می‌شود (Lapidus, 1997: 284). براساس همین تلقی او، بسیاری از جنبه‌های هنری و تمدنی دنیوی را ناپسند و مکروه معرفی می‌کند و می‌نویسد: «باید مسلمان از صناعت نقاشی و صورتگری و رنگ‌آمیزی و گچ‌بری و همه کارهایی که دنیا بدان زیست یابد، پرهیز کند، زیرا اهل دین همه این‌ها را مکروه دانسته‌اند.» (Halabi, 1994: 293).

این محدودیت‌ها صرفاً نظری نبودند؛ ساختار ذهنی مسلط مبتنی بر فقه و حدیث، شکستن قالب‌های معرفتی رایج را برای متفکران دشوار می‌ساخت. چنان‌که در برخی باورهای رایج، تمامی حقیقت در قرآن متبلور تلقی می‌شد و دانش‌های غیردینی حتی مثل ریاضیات نیز بی‌مورد و زائد دانسته می‌شد (Entekhabi, 2016: 31-32). احمدالحسن نیز در کتاب خود «توهم بی‌خدایی» به نمونه‌هایی از رویکرد غیرعلمی برخی فقیهان و اندیشمندان اسلامی در برابر نظریه‌های علمی جدید مانند نظریه فرگشت یا آفرینش تکاملی اشاره کرده است (Al-Hassan, 2018: 40-70). یکی از بارزترین مظاهر این رویکرد را می‌توان در ردّ گردش زمین به دور خورشید، بر مبنای قرائت خاص از سنت و متون مقدس مشاهده کرد، نگره‌ای که حتی در قرن بیستم میلادی و پس از فتح ماه توسط بشر، هم‌چنان در محافل دینی پابرجا بود.

نمونه‌ای گویا از این ذهنیت، فتوای شیخ ابن عثیمین (۱۹۲۵-۲۰۰۱م) است که در پاسخ به سوال درباره حرکت زمین، با استناد به ظاهر آیه ۸۸ سوره نمل و روایتی از پیامبر، نظریه گردش زمین به دور خورشید را «باطل» می‌داند و معتقد است خورشید به دور زمین می‌گردد (Al-Hassan, 2018: 32). چنین باورها و فتاوایی، به محدودیت‌های بسیار جدی برای ظهور اندیشه‌های نو در جهان اسلام منجر شد و پیامد آن، بروز بن‌بست‌های ادواری در عرصه تفکر سیاسی و تمدنی بود.

۷. سيطرة ذهنیت جمعی و انسداد اندیشه‌ورزی سیاسی

بر اساس تحلیل اندیشمندان علوم اجتماعی، «هر حاکمیتی محصول نظام فرهنگی مشخص است، و هر حاکمیتی تنها با نظام فرهنگی معین می‌تواند به حیات خود ادامه دهد» (Dursun, 2002: 70-71). دین نیز در رأس کارکردهای خود، به ارائه ذهنیتی ویژه و نظامی از ارزش‌ها و رفتارها در اجتماع می‌پردازد (Dursun, 2002: 79). در جهان اسلام، حکومت‌های خلافتی و سلطانی، همواره بر حفظ ایده ذهنیت

جمعی یا کلونی‌سازی اندیشه‌ها تأکید داشتند؛ زیرا مبنای مشروعیت و تداوم خود را در هم‌سویی ساختار ذهنی جامعه با عقاید و آموزه‌های دینی می‌دیدند. اسلام با نفی شرک و تثبیت توحید، پراکندگی قدرت‌های قبیله‌ای را به ساختاری واحد و متمرکز بدل ساخت که سیادت و نظم سیاسی تازه‌ای برآمده از ذهنیت دینی و جمعی را تثبیت نمود؛ ذهنیتی که انسجام آن طی قرون متمادی تداوم یافت. لاپیدوس در این خصوص می‌نویسد: «در حالی که مشرکان تنها می‌توانستند به جهانی پاره‌پاره بیندیشند... موحدان جهان را کلیتی واحد می‌دیدند که وجود یگانه‌ای آن را بنا نهاده و همین وجود بر تمام امور حاکمیت دارد» (Lapidus, 1997: 55). این نظم فکری و دینی، همواره سیاستمداران و اندیشه‌ورزان را به تلاش برای ایجاد یک‌رنگی و وحدت در عرصه دین و سیاست واداشته است.

این مقفع در آغاز خلافت عباسی هشدار داده بود که اعتماد به دگرانديشان همچون سوار شدن بر شیر درنده است (Crone, 2020: 172). نمونه‌هایی چون دستگاه تفتیش عقاید مهدی عباسی و جانشینان او برای مقابله با مانویت و جریان‌های مخالف، با هدف حفظ وحدت نظر جامعه و بقای ساختار خلافتی صورت گرفت؛ وحدت نظری که حتی زمان ضعف قدرت خلفا و نفوذ حکومت‌هایی همچون آل‌بویه نیز تداوم یافت، چراکه سنت و ذهنیت جمعی چنان نهادینه شده بود که حتی ایرانیان حاکم بر بغداد نتوانستند نظام خلافت را برچینند (Hitti, 2001: 606). پیدایش حکومت‌های شیعی محلی نیز بیشتر بر پایه ذهنیت‌های تازه و تدریجی در برخی مناطق بود و هیچ‌گاه به هژمونی عمومی بدل نشد. برای مثال، صفویان با تأکید بر ذهنیت و باور عمومی، نتوانستند تغییر مذهب ایرانیان از تسنن به تشیع امامی را سامان دهند و به این طریق هویت دینی نو را در جامعه نهادینه کرده، بقای ساختار پادشاهی را تضمین نمایند. حمایت شاه عباس اول از علمای برجسته‌ای چون شیخ بهایی و محقق کرکی (Sheikh Baha'i, 2007: 7-8) نیز شاهی بر اهمیت هدایت ذهنیت جمعی در راستای بقای سیاسی است.

سیاست کلونی‌سازی اندیشه به مثابه ابزار اصلی تثبیت حاکمیت، در تمامی سلسله‌های فکری و سیاسی برجسته بود. خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه تصریح می‌کند که هرگونه تغییر آیین و دگرگونی ذهنیت جمعی، می‌تواند زمینه هرج و مرج سیاسی و اجتماعی را فراهم آورد و ساختار سیاسی را دگرگون یا تضعیف نماید. او با ذکر مثال‌هایی همچون جنبش قرمطیان و حکومت‌های شیعی شمال آفریقا، نشان می‌دهد که تغییر در ذهنیت حاضر اجتماع به سرعت موجب واکنش سیاسی می‌شود (Nizam al-Mulk, 1994: 202-203, 219-239). تأکید او بر اعلام تبری و برائت علمای امامی از باورهای پیشین در ری، و ترویج حاکمان نزدیک به رافضیان، ناظر بر شدت حساسیت ذهنیت جمعی و تلاش برای حفظ یکپارچگی



آن است (Khezri, 2012: 322; Nizam al-Mulk, 1994: 179-180). مقررات تبعیض‌آمیزی که خلفای عباسی چون مهدی، هارون و متوکل نسبت به غیرمسلمانان در سده‌های میانه اعمال کردند، نیز بر پایه همین منطق ذهنیت جمعی شکل گرفت. برای نمونه، خلیفه مهدی عباسی در سال ۱۶۵ هجری گروهی از مسیحیان قنسرین سوریه را به پذیرش اسلام واداشت (Ya'qubi, 1987: 2/399) و سیاست‌های مشابه در دوره‌های بعدی نیز ادامه یافت (Hitti, 2001: 458-459).

همگون‌سازی فکری، بهترین تضمین برای بقای حکومت‌هایی با بنیاد دینی یا ایدئولوژیک بود، قاعده‌ای که در اغلب حکومت‌های اسلامی تا عصر معاصر مشهود است. این رویکرد موجب شد که طی بیش از دوازده قرن، امکان بروز نظریه‌های بدیع سیاسی و تحول فکری به‌شدت محدود شود. هرگونه تفکر نو ناگزیر می‌بایست مطابق ذائقه ذهنیت جمعی مسلمانان باشد، که به واسطه سیاست‌های حکومتی و فقهی ساختاری ایستا یافته بود. حتی به گفته فیلیپ حتی، اسلام امروز از حیث علوم دینی، شریعت و فلسفه هنوز شباهت زیادی به اسلام نه قرن پیش دارد (Hitti, 2001: 148).

بدین‌سان، در این نظام تفکر، اندیشه‌های نو اغلب بیگانه تلقی شدند. حتی بزرگانی چون احمد بن حنبل تأکید می‌کردند که افراد و گروه‌های جداشده از جماعت، مصداق طعمه گرگانند («علیک بالجماعه...» 26968 Hadith, Ibn Hanbal, 1991, 7: 599)؛ توصیه‌ای که بر همسان‌اندیشی و یگانگی اعتقادی بیش از هر امر دیگری تأکید داشت. گوستاو لوبون نیز رکود اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی را ناشی از وحدت ساختاری قوانین مذهبی، سیاسی و اجتماعی — و تثبیت این قوانین در قالب قرآن، سنت و سیره — می‌داند که امکان تحول و پویایی را مسدود ساخته است (Le Bon, 1939: 450-451).

تحلیل‌های دیگر نیز بر همین نکته تأکید دارند؛ علی‌خانی، کارکرد ابزاری و ایدئولوژیک مفاهیم سیاسی در اسلام، و نفوذ قدرت در علم و اندیشه را از مهم‌ترین عوامل ایستایی و سترون شدن تفکر سیاسی می‌شمارد (Alikhani, 2009: 377).

در نهایت می‌توان گفت ماهیت دینی-سیاسی و شمول آن در ابعاد شرعی، اجتماعی، و سیاسی، سبب پدید آمدن نظام کلونی‌اندیشه در جهان اسلام شد. این ذهنیت جمعی از طریق مراجعه مستمر به متون مقدس، تقویت و بازتولید می‌گردید و در نتیجه، استمرار ساختار فردی و انحصاری حکومت ممکن شد. در واقع، تفاوت معناداری میان فرق گوناگون مذهبی از حیث اقتدارگرایی سیاسی وجود نداشت. نظریه‌پردازان همواره مشروعیت افکار خود را به‌گونه‌ای به وحی الهی و نقل متصل می‌کردند و همین امر عملاً ظهور هر بدیل و اندیشه سیاسی نو را مسدود می‌ساخت (Alikhani, 2009: 353, 368). این



الگو، خاصیت دینامیستی و تاریخی اندیشه سیاسی را از بین برد و ساختارهای سنتی را تا عصر مدرن تداوم بخشید. ثمره کلی آن، هم‌کاسه‌شدن اندیشه‌ها با معیار تفکر دینی و پایداری ساختار فردمحور حکومت در جهان اسلام بود.

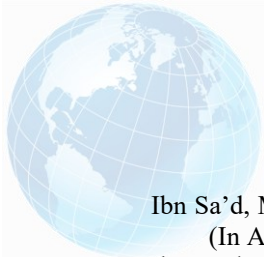
نتیجه‌گیری

بررسی سازوکارهای کلونی‌سازی اندیشه و تثبیت ذهنیت جمعی در تمدن اسلامی نشان می‌دهد که هم‌گرایی میان ساختارهای دینی و سیاسی، زمینه‌ای مناسب برای شکل‌گیری یک نظام معرفتی یک‌دست و ایستا فراهم آورده است. قدرت سیاسی با تکیه بر قرائت رسمی از دین، نه تنها مانع از تکوین و رشد تنوع فکری شد، بلکه از رهگذر نهادهای دینی و علمی، به حذف، سرکوب و حاشیه‌نشینی دگرانديشان نیز دامن زد. آموزه‌های دینی در بستر قدرت، محور اصلی مشروعیت‌بخشی به نظم اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شدند و با تثبیت سنت‌ها، هرگونه اندیشه نو و خلاقیت عقلانی را از ابتدایی‌ترین مراحل تولد سد کردند. در این منظومه، طرح و بروز نظریه‌های بدیع سیاسی و فلسفی نه تنها ممکن نبود بلکه هر صدای متفاوتی، به دیده تهدیدی علیه وحدت معرفتی و سیاسی نگریسته می‌شد. ابزارهایی چون حدیث، کلام فقهی و تلقی‌های خاص از شریعت، در خدمت کلونی‌سازی اندیشه قرار گرفتند و علوم عقلی و طبیعی عملاً یا حذف و یا دینی و باطنی شدند. تلاش‌های فلاسفه نیز برای سازگار ساختن اندیشه‌های خود با قرائت رسمی، اغلب به پالایه شدن معرفت عقلی و محدودسازی دامنه آن انجامید؛ گشایش معرفتی و نقد عقلانی هیچ‌گاه به جریانی مسلط در جهان اسلام بدل نشد. همه شواهد تاریخی پژوهش حاضر نشان می‌دهد که پایداری ذهنیت کلونی‌شده‌ی جمعی و انسداد عقلانیت فلسفی، نقش بنیادینی در تداوم اقتدارگرایی، رکود فکری و بلا تکلیفی نظریه‌پردازی سیاسی اسلامی داشته است. تنها با بازاندیشی بنیادین در نقش نهادهای دینی و نگرش انتقادی به گفتمان‌های مسلط، گشایش راهی به سوی عقلانیت انتقادی و تنوع معرفتی ممکن خواهد شد. در نهایت، استعاره «کلونی» در این پژوهش به‌خوبی روشن کرد که رکود عقلانی و فقدان پویایی فکری در تاریخ اندیشه اسلامی، پیامد ساختاری و تاریخی مناسبات قدرت و دین بوده است؛ و گذار به دوران جدید نیازمند شجاعت نظری، دگرانديشی و تجدیدنظر در بنیادهای معرفتی و اجتماعی است که قرن‌ها - به‌ویژه در بستر سیاست - مورد غفلت واقع شده‌اند.



References

- Abd al-Jalil, J. M. (1984). *History of Arabic literature* (A. Azarnush, Trans.). Amir Kabir. (In Persian)
- Abu Zayd, N. H. (2004). *Critique of religious discourse* (H. Y. Eshkevari & M. Javaherkalam, Trans.). Yad-avarani. (In Persian)
- Al-Hassan, A. (2013). *Tawahhum al-ilhad: Signs of the Lord in the universe* (Ansar al-Imam al-Mahdi Translators, Trans.). Najmah al-Sabah Printing, Publishing and Distribution Company. (In Arabic)
- Alikhani, A. A., et al. (2009). *Methodology in Islamic political studies*. Imam Sadiq University. (In Persian)
- Al-Zirikli, K. (1989). *Al-A'lam: A biographical dictionary of the most famous men and women of the Arabs, the Arabized and the Orientalists* (Vol. 5). Dar al-Ilm. (In Arabic)
- Araei, V. (2022). Analysis and critique of instrumental rationality in public policy with emphasis on Islamic rationality. *Soft power Studies*, 12(2), 71-90.
https://www.spba.ir/article_154059.html?lang=en (In Persian)
- Arkoun, M. (2000). *Critique of Islamic reason* (M. M. Khalaji, Trans.). Ideh. (In Persian)
- Corbin, H. (1994). *History of Islamic philosophy* (J. Tabataba'i, Trans.). Kavir. (In Persian)
- Crone, P. (2020). *History of political thought in Islam* (M. Jafari, Trans.). Sokhan. (In Persian)
- Dashti, A. (1983). *Sane people against reason*. Sazman-e Entesharat-e Javidan. (In Persian)
- Descartes, R. (2001). *Meditations on first philosophy* (M. A. Foroughi, Trans.). Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Dursun, D. (2002). *Religion and politics in the Ottoman state* (M. Hosseini & D. Vafa'i, Trans.). Library, Museum and Documentation Centre of the Islamic Consultative Assembly. (In Persian)
- Enayat, H. (1983). *Modern Islamic political thought* (B. Khorramshahi, Trans.). Kharazmi. (In Persian)
- Entekhabi, N. (2016). *Religion, state and modernity in Turkey*. Hermes Publications. (In Persian)
- Farastakhah, M. (1998). *Religion and society*. Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. (In Persian)
- Halabi, A. A. (1994). *History of philosophy in Iran and the Islamic world*. Asatir. (In Persian)
- Houri Hitti, P. (2001). *History of the Arabs* (A. Q. Payandeh, Trans.). Agah. (In Persian)
- Ibn al-Athir, I. A. (1992). *Al-Kamil fi al-tarikh* (A. Q. Halat & A. Khalili, Trans.). Mu'assasa-ye Matbu'ati-ye Elmi. (In Persian)
- Ibn al-Jawzi, A. R. (1988). *Al-Qussas wa al-mudhakkirin* (M. L. Sabbagh, Ed.). Al-Maktab al-Islami. (In Arabic)
- Ibn Bajjah, M. Y. (1994). *Tadbir al-mutawahhid*. Sarras. (In Arabic)
- Ibn Hanbal, A. M. (1991). *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (A. Hadi & R. Abdallah, Eds.). Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
- Ibn Hisham, A. M. (1996). *The life of Muhammad (pbuh), the Prophet of Islam* (S. H. Rasuli, Trans.). Ketabchi. (In Persian)



- Ibn Sa'd, M. S. (1990). *Al-Tabaqat al-kubra* (M. A. Q. Ata, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Sa'd, M. S. (1995). *Al-Tabaqat al-kubra* (Vol. 2) (M. M. Damghani, Trans.). Farhang va Andishe. (In Persian)
- Jahiz, A. O. (1964). *Al-Taj* (M. A. Khalili, Trans.). Ibn Sina. (In Persian)
- Khezri, A. R. (2015). *Shi'ism in history: A study of doctrinal foundations, political history and Shi'i governments from the beginning to the end of the Safavid period*. Daftar-e Nashr-e Ma'arif. (In Persian)
- Lapidus, I. M. (1997). *A history of Islamic societies from the beginning to the eighteenth century* (M. Ramazanzadeh, Trans.). Bonyad-e Pazhuhesh-ha-ye Eslami-ye Astan-e Qods-e Razavi. (In Persian)
- Le Bon, G. (1939). *The civilization of Islam and the Arabs* (S. M. T. F. D. Gilani, Trans.). Elmi. (In Persian)
- Mas'udi, A. A. (1986). *Al-Tanbih wa al-ishraf* (A. Q. Payandeh, Trans.). Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Mo'tamed langroudy, F. , Razi Bahabadi, B. S. and Akbarizadeh, F. (1399). Critical study of discourse mining religious texts. *Quranic Studies and Islamic Culture*, 4(2), 119-144. doi: 1022034/isqs.2020.5479 (In Persian)
- Naseri Taheri, A. (2016). *An introduction to the history of the Islamic Maghrib*. Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. (In Persian)
- Nizam al-Mulk. (1994). *Siyasatnameh or Sir al-muluk* (A. Tadayyun, Ed.). University of Tehran. (In Persian)
- Qaderi, H. (2003). *Political thought in Islam and Iran*. Samt. (In Persian)
- Shaykh Baha'i, M. H. (2007). *Jami' Abbasi*, Qom: Daftar-e Nashr-e Eslami. (In Persian)
- Tabari, M. J. (1996). *Tarikh al-Tabari* (16 vols.) (A. Q. Payandeh, Trans.). Asatir. (In Persian)
- Tabari, M. J. (2019). *Al-tabsir fi ma'alim al-din* (Shibl & A. Abd al-Aziz, Eds.). Dar al-Asimah. (In Arabic)
- Waqidi, M. U. (1990). *Maghazi: A history of the battles of the Prophet (pbuh)* (M. M. Damghani, Trans.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. (In Persian)
- Ya'qubi, A. I. (1962). *Mushakalat al-nas li-zamanihim* (W. Millward, Ed.). Dar al-Kutub al-Jadid. (In Arabic)
- Ya'qubi, A. I. (1987). *Tarikh al-Ya'qubi* (2 vols.) (M. I. Ayati, Trans.). Elmi va Farhangi. (In Persian)