

## چیستی «تمدن» در فلسفه؛ عناصر ماهوی «تمدن» در نظریه‌های برخی فیلسوفان معاصر

حبیب‌الله بابایی \*

### چکیده

ماهیت وجودی تمدن کمتر در فلسفه بررسی شده است، ولی آن مقدار از فلسفه که به تمدن پرداخته است، مسائل مهمی را پیش کشیده و جنبه‌ها و زوایای تازه‌ای را گشوده است. در این مقاله، نه به همه جنبه‌های فلسفی تمدن، بلکه تنها به برخی از پرسش‌های فلسفی در باب تمدن پرداخته‌ایم تا به فهمی عمیق‌تر و درکی فراتر از تعریف‌های لفظی از تمدن، ماهیت تمدن و عناصر وجودی آن برسیم. مهم‌ترین مسائل فلسفی که در این نوشته بدان پرداخته‌ایم، به قرار زیر است: ماهیت روحی و اخلاقی تمدن (نرم یا سخت بودن تمدن)، عینی یا ذهنی بودن تمدن، ماهیت ترکیبی و نظام‌مند تمدن، رابطه میان تکثر و تنوع با وحدت و هویت تمدنی، جوهر یا عرض بودن تمدن و در نهایت کل یا کلی بودن تمدن.

### کلیدواژه‌ها

تمدن، اخلاق، وحدت، عرض، کلی.



## مقدمه

فهم ماهیت تمدن با درک معنای تمدن متفاوت است و هر کدام روش متفاوتی را اقتضا می‌کند. برای فهم معنای واژه تمدن بایستی به فرهنگ‌نامه‌ها و معاجم لغت و یا دائرة المعارف‌ها رجوع کرد. همین‌طور برای شناخت تطورات مفهومی واژه تمدن باید تاریخ لفظ و دگرگونی‌های معنایی‌اش را پی گرفت، ولی برای درک ماهیت تمدن تمرکز بر واژه چندان فایده‌ای نخواهد داشت و ما را در درک حقیقت تمدن و حکمت و ضرورت آن یاری نخواهد کرد.

ماهیت تمدن را از راه‌های مختلفی باید جست تا از فهم کُنه آن تا حدی اطمینان پیدا کرد. پس از فهم معنای لفظی تمدن، باید ابعاد وجودی و هستی‌شناسانه آن را تحلیل کرد (رویکرد فلسفی)، به بررسی جهات اجتماعی و جامعه‌شناختی آن پرداخت (رویکرد جامعه‌شناسانه)، جنبه‌های الهیاتی و نسبت آن با مقولات غیبی و فراطبیعی را معلوم کرد (رویکرد الهیاتی) و تطورات عینی و گذشته تاریخی آن را به‌مثابه یک واقعیت در نظر آورد (رویکرد تاریخی).

در این مقاله بر نگاه فلسفی به مقوله تمدن تمرکز می‌کنیم و نگرش‌های الهیاتی، جامعه‌شناختی و تاریخی را به نوشته‌های دیگر وامی‌گذاریم. هرچند فیلسوفان در مورد تمدن کم سخن گفته‌اند، ولی آنجا که در تحلیل وجودی از تمدن ورود کرده‌اند نکته‌های عمیقی مطرح کرده‌اند که هر کدام می‌تواند در درک بهتر تمدن راهگشا باشد. در این زمینه برخی از فیلسوفان غرب مانند جان هنری نیومن (John Henry Newman) آر. جی. کالینگوود (R. G. Collingwood)، و آلبرت اشویتسر (Albert Schweitzer) و شماری از فیلسوفان مسلمان همچون علامه محمدحسین طباطبایی، علامه محمدتقی جعفری، محمدباقر صدر و مرتضی مطهری مطالبی را بیشتر در مورد جامعه و گاه در مورد تمدن و ابعاد وجودی آن عنوان کرده‌اند. محورهای اصلی در نگرش فلسفی معاصر به تمدن در این مقاله در زمینه‌های «ماهیت اخلاقی و یا روحی تمدن»، «عینی و یا ذهنی بودن تمدن»، «وحدت و نظام تمدنی»، «عرض یا جوهر بودن تمدن» و همین‌طور «کل یا کلی بودن تمدن» بررسی خواهد شد.





## ۱. ماهیت مادی یا معنوی «تمدن»

برخی از فیلسوفان در تحلیل تمدن بر جنبه‌های روحی و اخلاقی در تمدن تأکید کرده و همان را عنصر کلیدی و مرکزی در تمدن تلقی کرده‌اند. آلبرت اشویتسر مقومات تمدن را در تقلیل رنج‌ها و آلام فردی و اجتماعی، ایجاد شرایط مناسب برای زندگی خود و دیگران و ایجاد کمال روحی و اخلاقی می‌داند و تحقق کمال روحی و اخلاقی را در جامعه به مثابه غایت نهایی تمدن انسانی تلقی می‌کند (نک: اشویتسر، ۱۹۹۷: ۳۴-۳۵).

از منظر اشویتسر در کتاب فلسفه الحضاره هرچند تمدن به مثابه تقدم و پیشرفت روحی و جسمی، مادی و معنوی به صورت توأمان منظور شده است (نک: همان، ۳۴)، پیشرفت حقیقی از نظر وی آنجایی است که به جهت روحی تکاملی حاصل شده باشد. از این نظر، سیادت عقل بر طبیعت و تصرف در آن، پیشرفت خالص نیست، بلکه آمیزه‌ای از مساوی و محاسن است که آثار خوب یا آثار بدی را توأمان در پی خواهد داشت. از این منظر، باید عقل بر عوامل و غرایز انسانی حاکم باشد و مانع از استثمار انسان و انسانیت بشود.

از نظر اشویتسر ادعای تمدن زمانی درست است که میان امر جوهری و غیرجوهری در تمدن تمایز ایجاد شود. هر دو پیشرفت فوق کار روح است، ولی در یکی تصرف روح در ماده است و در دیگری تصرف روح در روح است. مقصود از سیادت عقل بر خواسته‌های انسانی، کاربست اراده نیک در جهت مادی و معنوی است. در این معنا، پیشرفت اخلاقی جوهر تمدن خواهد بود و اساساً تمدن غیر از این معنا معنای دیگری نخواهد داشت (نک، همان: ۳۶).

اشویتسر از همین منظر، به نقد وضعیت گذشته و امروز تمدن پرداخته، آنها را تهی از ارزش‌های اخلاقی و محکوم به غرایز انسانی می‌داند. هر قومی با تعصب‌هایشان در پی کسب منافع اقتصادی و سیاسی خود بوده و فارغ از کرامت انسانی دیگران علیه دیگر تمدن‌ها تعدی و ستیزه‌گری کرده است. در حالی که پیش‌تر امت‌ها حیات روحی خود را از حیات روحی همسایگان‌شان تفکیک نمی‌کردند، امروزه مردمان متمدن با تأکید بر تمدن قومی خود، طبع سلیم خود را از دست داده و تابع غرایز شده‌اند. بر این اساس، از نظر اشویتسر در وضعیتی که روح بربریت در مؤسسه‌های تمدنی ما جریان یافته و نهادینه شده

است، باید در پی روح جدیدی در دنیای امروز بود، مُخلق باطن را عوض کرد، خود را تجدید کرده و تعارض میان امت‌ها را کمتر کرد تا تمدن حقیقی شکل بگیرد. نیز باید در تجدید این تمدن، به عملیات باطنی دست زد نه انجام عملیات ظاهری (نک: همان: ۴۳-۵۳).

بر همین پایه، اشویتسر در تجدید تمدن بر جایگاه شخصیت افراد تأکید کرده، شروع رشد اخلاقی را از سطح فردی لازم می‌داند تا بتوان نقطه‌های روحی و اراده‌های نیک انسانی را در گروه‌های انسانی پدید آورد و رنگ اخلاقی را در آن زنده کرد (نک: همان: ۶۰-۶۲). بدین سان ملاک و میزان در متمدن بودن و تمدن داشتن، نه تمدن‌های مدرن امروزی، بلکه شاخص‌های انسانی و اخلاقی است و بدون آن حتی بهترین تمدن‌های امروز دنیا، روح تمدنی را از دست داده و به سمت بربریت (بی‌تمدنی) پیش می‌روند.

فلیکس کانسنی (Feliks Koneczny) نیز که مورخ، فیلسوف اجتماعی و پایه‌گذار مطالعات تطبیقی تمدن‌ها بوده است، در نقد محوریّت «نژاد» در وحدت و یا تکثر تمدن‌ها، تمدن را مقوله‌ای روحی دانسته، آن را مجزا و مستقل از امور جسمانی مانند نژاد قلمداد می‌کند و استقلال تمدن و وابسته نبودن آن به نژاد را سهمی ارزشمند در برتری روح بر ماده می‌داند (See: Koneczny, 1962: 216).

کالینگوود نیز در فلسفه متأخر خود از سال ۱۹۳۸-۱۹۴۲، تمدن را در دو سطح عمومی و تخصصی تحلیل کرده است. تمدن از نظر وی پروسه‌ای است که جامعه در آن متحمل تغییر ذهنی می‌شود و از حالت بربریت به زندگی شهری حرکت می‌کند (See: Newman, 1979: 474-478). از نظر کالینگوود جوهر اصطلاح تمدن را باید به یک چیز تحویل برد<sup>۱</sup> و آن «رابطه انسان با انسان و انسان با طبیعت» است. در این نگاه، دوستی با

---

۱. در تحلیل کالینگوود از تمدن دو نکته مهم فلسفی وجود دارد: اول، امکان تعریف تمدن است. مهم نیست که ما ویژگی‌ها یا سازه‌های تمدن را سه یا چهارتا بدانیم، آنچه مهم است تعریف تمدن برای استفاده علمی است. این مبنا در مقابل رویکرد غیرعقلانی (irrationalists) است که اصطلاح‌ها را تعریف‌ناپذیر (indefinable) می‌دانند و بر اغتشاش کاربردها و استفاده‌های دلخواهی واژگان تأکید می‌کنند. دوم اینکه در تعریف واژه‌ها، باید بر اساس و جوهر معنایی نهفته در واژه تأکید کرد. همین جوهر معنایی است که می‌تواند مایه تمایز «تمدن» از دیگر واژه‌های مشابه شود. جوهر در حقیقت یک چیز است و نه چند چیز و آنجایی هم که دو چیز وجه امتیاز می‌شود، باید یکی بر دیگری تحویل داده شود (Callingwood, 1947: 299-300).





دیگران، با دوستی خودمان مرتبط است و دوست داشتن خود بدون دوست داشتن همسایه نوعی از خودفریبی است. از منظر کالینگوود هشیاری و آگاهی برای ایجاد دوستی، شروع هشیاری برای ایجاد تمدن است و اساس این پروسه هم کنترل احساس‌های انسانی با عقلانیت انسانی است تا بتوان اراده فردی را به اراده جمعی بدل کرد. در نتیجه اراده برای ساخت تمدن، اراده‌ای است برای احترام به خود و دیگران و نیز تبدیل یک اجتماع انسانی به یک جامعه انسانی (Ibid.: 305-308).

نگرش مارشال هاجسن نیز در نگاه به تمدن به چنین رویکردی نزدیک است. از نظر ایشان، با دو رویکرد می‌توان به مطالعه تمدن پرداخت: در یک رویکرد، تکامل خودآگاه یا ناخودآگاه نهاد‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی یک جامعه اهمیت می‌یابد و بر آن اساس، دسته‌بندی‌های منطقه‌ای اهمیت و توجه بیشتری می‌یابند، ولی در رویکرد دیگر، دغدغه اصلی در مطالعه تمدن‌ها نه نهاد‌های اجتماعی، بلکه تعهد آگاهانه انسان‌ها و رفتارهای عمومی حاصل از آن تعهدهاست. در این صورت نه نهاد‌های اجتماعی و نه مناطق اقتصادی و اجتماعی، بلکه بر سنت‌های والای فرهنگی و طبقه‌بندی‌های حاصل از آن تأکید می‌شود. از منظر هاجسن وقتی در مورد تمدن بزرگی صحبت می‌کنیم، منظور از آن میراث انسانی فرهیخته و تربیت یافته به شکل آگاهانه است.

البته در مطالعه هر فرهنگ، جنبه‌های سیاسی، فکری و اقتصادی نیز مهم است و هر کدام از این حوزه‌ها تأثیرات فرهنگی دارند، ولی نقطه تمرکز در مطالعه یک تمدن خاص، آن جهتی از فرهنگ است که بیشترین وجه تمایز را با دیگر تمدن‌ها می‌سازد و این فرهنگ را از فرهنگ‌های دیگر در زمان و مکان خود متمایز می‌سازد. در سایه همین جهات خاص فرهنگی است که تمدنی فراگیر (وحدتی شامل کثرت‌ها و تنوعات انسانی و فرهنگی) ساخته می‌شود (Hodgson, 1974, Vol. 1: 91-92).

## ۲. عینی یا ذهنی بودن تمدن

از نظر توماس لوکمان (Thomas Luckmann) و پیتر برگر (Peter L. Berger)، جامعه [و تمدن]، هم واقعیتی عینی و هم واقعیتی ذهنی دارند. زندگی روزمره، واقعیتی معنادار

است که آدمیان آن را تفسیر کرده و برای خود دنیایی به هم پیوسته و دارای معنا در ذهن درست می کنند (نک: برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۳۳). این زندگی از یک سو توسط اعضای جامعه تفسیر می شود و از سوی دیگر، خود این زندگی موجب پیدایش اندیشه ها و برداشت ها و تعبیرها می شود. عقل سلیم، واقعیت های روزمره را امری مسلم می انگارد و درباره آن عبارت پردازی می کند.

زندگانی روزمره در ذهن من و دیگری به صورت مشترک ظاهر می شود. به رغم اینکه من با دیگران تفاوت هایی دارم، ولی یک «همنوایی فزاینده ای میان معانی «من» و معانی «آنان» در این جهان وجود دارد و ما درباره واقعیت جهان و زندگی روزانه از فهم مشترکی برخورداریم». در حقیقت فرد بدون داشتن ارتباط مداوم با دیگران نمی تواند در زندگانی روزمره حضور داشته باشد. همین جا برگر و لوکمان به نقش زبان به مثابه امری که در آن من با دیگران شریک هستم و از این طریق با آنها ارتباط برقرار می کنم، تأکید می کنند (نک: همان: ۵۹).

لوکمان و برگر در توضیح دو بعد «واقعی و ذهنی بودن» تمدن، نخست نهادسازی را برای تبیین ابعاد واقعی یک جامعه (و یا تمدن) تفسیر می کنند و آن گاه به ابعاد درونی و ذهنی یک جامعه می پردازند. در تبیین ابعاد واقعی یک جامعه، چند اصل در اندیشه برگر و لوکمان وجود دارد:

الف) رابطه انسان با محیط خود و سازگاری او با جهان از ویژگی های انسان است؛ ب) ارگانسیم انسانی در عین اینکه با محیط خود در ارتباط است، از لحاظ زیستی به تکامل خود ادامه می دهد؛ ج) تکامل انسانی نه تنها در ارتباط متقابل با محیط طبیعی، بلکه در ارتباط با نظام اجتماعی و فرهنگی ویژه انجام می یابد؛ د) اگر چه می توان گفت که انسان از نوعی ذات برخوردار است، ولی مهم تر آن است که انسان خویشتر را می سازد؛ ه) خودسازندگی انسان همیشه و به طور لازم، اقدامی اجتماعی است. آدمیان به کمک یکدیگر محیطی انسانی با تمامی شکل بندی های اجتماعی فرهنگی و روان شناختی آن به وجود می آورند؛ و) هستی انسان در بستری از نظم و ثبات حاصل می شود و این نظم اجتماعی محصولی انسانی و نتیجه ای برای سازندگی مداوم انسانی است. آدمی در جریان





برون‌سازی (externalization)<sup>۱</sup> مداوم خویش، آن را به وجود می‌آورد (نک: همان: ۷۴-۷۹). هرچند سلطهٔ نهاد اجتماعی که حاصل تکرار و عادت‌شدن فعالیت انسان و نمونه‌سازی‌های متقابل از اعمال عادی شدهٔ انواع عمل‌کنندگان است، در نظر افراد سنگین به نظر می‌رسد، ولی عینیتی است ساخته و پرداختهٔ انسان (همان: ۱۲۴-۱۲۵).<sup>۲</sup>

افزون بر عامل برون‌سازی و عینی‌سازی، عامل درونی‌سازی نیز در صورت‌بندی جامعه سهم وافری دارد. درونی‌سازی در این مفهوم، پایه‌ای است برای درک هموعان و برای فهم جهان به‌منزله واقعیت اجتماعی معنادار: «ما نه تنها در جهانی واحد زندگی می‌کنیم، بلکه در هستی یکدیگر نیز شرکت می‌جویم. فرد هنگامی عضو جامعه می‌شود که به این درجه از درونی‌ساختن نایل شده باشد». این امر حاصل «پرورش اجتماعی» (socialization) و یا تربیت تمدنی است که فرد را به‌طور همه‌جانبه به سمت جامعه و تمدن رهنمون می‌شود.

البته برگر و لوکمان پرورش اجتماعی اولیه را که همان مرحله نخست اجتماعی شدن فرد است و در کودکی انجام می‌گیرد، از پرورش اجتماعی ثانوی که شامل فرایندهایی است که فرد پیش‌تر اجتماعی شده را به بخش‌های تازه‌ای از دنیای عینی جامعه‌اش و شاید یک تمدن رهنمون می‌شود، تفکیک می‌کنند. پرورش اجتماعی اولیه باعث می‌شود که در آگاهی کودک، انتزاعی‌تدریجی از نقش‌ها و گرایش‌های خاص به سمت نقش‌ها و گرایش‌های عام پدید آید: «این مفهوم انتزاعی حاصل از نقش‌ها و گرایش‌های افراد مشخص دیگری را «دیگری تعمیم یافته» نامیده‌اند» (همان: ۱۸۲-۱۸۳).

۱. «شایان تأکید است که برون‌سازی به خود ضرورتی انسان‌شناختی است. هستی آدمی در حوزه بسته‌ای از درون‌بودگی را کد محال است. آدمی باید پیوسته از طریق فعالیت و عمل به خود وجودی بیرونی بخشد. بی‌ثباتی ذاتی ارگانسیم انسانی ضروری می‌سازد که آدمی، خود محیط ثابتی برای کردارش پدید آورد. خود آدمی باید سائق‌های ویژهٔ خود را هدایت کند. این حقایق زیستی به عنوان پیش‌فرض‌های لازمی برای ایجاد نظم اجتماعی به کار می‌آیند. به بیان دیگر، هرچند هیچ نظم اجتماعی موجودی را نمی‌توان از داده‌های زیست‌شناختی استخراج کرد، خود ضرورت وجود نظم اجتماعی از ابزارهای زیستی انسان ناشی می‌شود» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۸۰).

۲. عینیت اجتماعی بدین معناست که انسان با آن به صورت چیزی خارج از خود مواجه می‌شود.

شکل‌گیری این مفهوم انتزاعی در آگاهی بدان معناست که فرد خود را با دیگران تعریف می‌کند و بلکه فراتر از این، خود را با کلیتی مانند جامعه هم‌ذات می‌انگارد. در این حال او نه تنها هویتی در برابر این یا آن فرد بلکه از هویتی به‌طور کلی برخوردار می‌شود: «هنگامی که دیگری تعمیم‌یافته در آگاهی تبلور یافته باشد، رابطهٔ متقارنی میان واقعیت عینی و ذهنی برقرار می‌گردد. آنچه «در بیرون» واقعی است متناظر است با آنچه «در درون» واقعیت دارد و بر عکس» (همان). بر این اساس، هر جامعه یا هر تمدنی که خود جامعه‌ای کلان است، برخوردار از واقعیت ذهنی و درونی و واقعیت عینی و بیرونی است.

در فرایند تمدنی، آدمیان هم در نظام محیطی، فرهنگی و اجتماعی درهم‌تنیده می‌شوند و هم به‌لحاظ ذهنی و معنایی درهم‌آمیخته می‌گردند، بلکه اساساً می‌توان تصریح کرد که تمدن حاصل چنین فرایند پیوستگی و ارتباط درونی و بیرونی میان انسان‌هاست که منجر به شکل‌گیری مناسبات کلان انسانی در ساحت بیرون و درون می‌شود.

نکته مهمی که باید در این زمینه بدان پرداخت این است که هرچند هر ساحتی از ساحت‌های تمدن ابعاد ذهنی و درونی دارد، همان‌گونه که هیچ ساحتی از تمدن را نمی‌توان بدون نشانه‌های بیرونی و جلوه‌های فیزیکی یافت، ولی در برخی از مراحل و برخی از عناصر تمدنی مقولات درونی و ذهنی غلبه می‌یابد و در برخی از مراحل و عناصر تمدنی، امور بیرونی و ظاهری غالب می‌شوند؛ برای مثال، آنجا که بنیادهای نظری و ارزشی یک جامعه در حال چینش است و عقلانیت کلان جامعه (که می‌توان آن را فرهنگ نامید)، در حال شکل‌گیری است، عملیات اجتماعی بیش از آنکه بیرونی باشد، ذهنی، فکری و درونی است. هر عملیات بیرونی نیز در راستای تقویت درون و ذهن جمعی جامعه است، ولی آنجا که قرار است نظام‌سازی شود و ساختارهای اجتماعی ساخته شود، عملیات بیرونی غالب خواهد بود و فرایند ذهنی در این مرحله نیز در راستای ساخت بیرون و اصلاح ساختارهای اجتماعی است. پس از صورت‌بندی بنیادهای نظری و عقلانی و بعد از شکل‌گیری نظامات اجتماعی، هویت تمدنی ظاهر می‌گردد که حاصل آمیزش میان نظر و عمل در ساحت‌های کلان اجتماعی است.





### ۳. ماهیت ترکیبی و نظام‌مند تمدن

فیلسوفان از جنبه‌های مختلف درباره ماهیت ترکیبی تمدن بحث کرده‌اند. اینکه آیا خود تمدن، پدیده‌ای دوبعدی و دارای طبیعتی توأمانِ مادی و روحی است و یا اینکه پدیده‌ای تک بعدی (مادی یا معنوی) می‌باشد؛ و دیگر اینکه آیا ماهیت ترکیبی تمدن برآمده از انباشتِ جواهر و ذوات و عناصر تمدنی است و یا اینکه این ماهیت ترکیبی برخاسته از روابط، نسب، و نظام ارتباطی میان سازه‌های تمدن‌ساز است.

در مورد نکته اول برخی از فیلسوفان بر وجود جنبه‌های مختلف در تمدن تأکید کرده، آن را امری پیچیده و درهم‌تنیده معرفی کرده‌اند. آلبرت اشویتسر تمدن را در معنای عامش این گونه تعریف کرده و آن را پیشرفت توأمان و یکسان روحی و مادی قلمداد می‌کند (نک: اشویتسر، ۱۹۹۷: ۳۴). برخی در مورد هماهنگی و انسجام درونی تمدنی افزون بر نظام هماهنگ اجتماعی، بر تعامل با دیگران و رفع تضادها تأکید کرده‌اند. کالینگوود، مفهوم عام تمدن را پروسه ذهنی جامعه می‌داند، ولی در ارائه مفهومی خاص برای تمدن، آن را در ایجاد صلح و کنترل خشونت، ایجاد رفاه و تأمین نیازها و تعامل با دیگران جهت کسب منافع خود می‌داند (Callingwood, 1947: 299-300). علامه جعفری نیز تمدن را برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه می‌داند. وی با تفکیک دو دیدگاه مختلف «انسان‌محور» و «قدرت‌محور» در تعریف تمدن، به دیدگاه انسان‌محوری تأکید کرده و در مورد تمدن می‌نویسد: «تمدن تشکل انسان‌ها با روابط عالی و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مالی و معنوی است. برای رسیدن به «حیات معقول» که به فعلیت رسیدن همه استعدادهای سازنده انسانی در آن حیات دست به کار می‌شوند» (جعفری، ۱۳۵۹، ج ۵: ۱۶۲) ایشان در ادامه با تأکید بر این تعریف، می‌گوید که «دو مسئله مهم در این تعریف وجود دارد: نخست اینکه تعریف مزبور به اضافه اینکه ماهیت تمدن را توضیح می‌دهد، روشنگر هدف‌ها و آرمان‌های جوامع از پدید آمدن تمدن نیز می‌باشد. دوم اینکه تمدن‌ها نسبی‌اند. این نسبییت با نظریه گسترش تدریجی علوم، صنایع و آرمان‌های انسانی و گسترش ابعاد مثبت انسان‌ها در نتیجه بروز ارتباطات منطقی میان آنها، کاملاً روشن است» (همان).



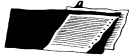
نظر  
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۴، زمستان ۱۳۹۵

کانشنی هم مانند کالینگوود بر وجود تناسب و یک‌پارچگی در ساختار و نظام (سیستم) زندگی گروهی تأکید می‌کند. اگر بین نظام‌ها هماهنگی نباشد، نظام‌ها پایداری نخواهد داشت. از این نظر، عامل‌های زیادی برای پیشرفت اهمیت دارند، ولی مهم‌ترین آنها تناسب، توافق و پیوستگی میان این عامل‌هاست (Koneczny, 1962: 161-163). بدین‌سان، نظام به‌مثابه ترکیبی از تناسب‌ها و هماهنگی‌ها اساس زندگی گروهی و لازمه پیشرفت به‌شمار می‌رود و تنها جوامعی می‌توانند پیشرفت کنند که بر مبنای نظام انسانی شکل گرفته باشند. بالاتر اینکه میزان و امکان توسعه و پیشرفت نیز منوط به داشتن تناسب و هماهنگی است (Ibid.: 166). نکته مهمی که کانشنی در این زمینه بدان اصرار می‌ورزد بزرگ‌ترین عامل‌های تمایزبخش بودن نظام‌هاست. اگر نظام‌ها یکی بودند تنها تفاوت در سطح ایجاد می‌شد و نه در نوع. در این صورت، تنها یک نوع نظام می‌بود که سطوح گوناگونی از توسعه‌های ممکن در طول زمان‌ها و مکان‌های مختلف می‌داشت، درحالی‌که ما چنین نظام واحدی در دوره‌های مختلف و در میان کشورها نداریم. آنچه امروزه وجود دارد، تفاوت‌های فراوان و تشابهاتی اندک است. امروزه نمی‌توان هیچ نظام زیستی و اجتماعی را یافت که مشترک میان همه باشد، همان‌گونه که امروزه هیچ نظام فراگیری که شامل همه انسان‌ها باشد وجود ندارد.

تمدن‌ها همواره در برابر هرگونه تلاشی که بخواهد بدون توجه به وجوه تفاوت در یک تمدن پیوندهای کلان اجتماعی را به شکل مصنوعی ایجاد کند، مقاومت می‌کنند. تمدن در این نگاه، مجموع اموری است که برای یک بخش معینی از بشریت مشترک است و درعین حال، تمدن در مجموع پدیده‌ای است که با آن بخش مشخصی از نوع انسانی، از دیگران متفاوت می‌شود (Ibid: 167-168).

نگاه فیلسوفان در مورد ماهیت ترکیبی تمدن و وجود نظام و هماهنگی در آن، پرسش فلسفی دیگری را پیش رو می‌گذارد و آن عنصر مرکزی و وحدت‌بخش در تمدن است. هرچند برخی اساساً نافی وحدت و مرکزیت یگانه در تمدن، بویژه در تمدن صنعتی شده‌اند (Tiryakian, 2001: 280)، ولی بسیاری هم بر نظام ارتباطی، در هم‌تنیدگی نگاه‌ها و نیازها و وحدت تمدنی تأکید کرده‌اند. از همین‌جا مشکل فلسفی





تمدن در ترسیم رابطه میان کثرت و وحدت سازه‌های تمدنی ظاهر می‌شود. شکل‌گیری نظام آن‌هم در روابط انسانی، یکی از مسئله‌های وجودی بسیار مهم در فلسفه است که برخی از فیلسوفان مسلمان مانند علامه طباطبایی، مرتضی مطهری و محمدتقی مصباح در پاسخ به اصالت فلسفی جامعه به بخشی از آن پرداخته‌اند، ولی در این رویکرد فلسفی آنچه بدان تأکید شده، امکان پیدایش یک امر وجودی منحاز از وجود افراد شکل‌دهنده جامعه است. این پرسش به لحاظ فلسفی، بسیار مهم و دشوار است، ولی همه پرسش‌های فلسفی در نظام اجتماعی و در نظام روابط انسانی بدین پرسش محدود و محصور نمی‌شود.

در این میان، پرسش‌های دیگری نیز وجود دارد که باید از منظر فلسفی به آنها پاسخ گفت. اینکه فرایند بسط وجودی انسان در «دیگر»ی از منظر علم النفس فلسفی چگونه رخ می‌دهد، اینکه آیا نفوس انسانی و احیاناً من‌های علوی افراد، منی بزرگ‌تر و نفس علوی فراخ‌تر و شاید کاملتری را خلق می‌کند یا نه، اینکه در نفس جمعی پدیدآمده، آیا فطرتی و غریزه‌ای جمعی و البته منحاز و متفاوت از غرایز و فطرت‌های افراد بوجود می‌آید؟ و بالاخره اینکه عنصر چسبنده وجودی میان عناصر و افراد متکثر در جامعه چیست و آیا می‌توان آن عنصر وحدت‌بخش را زمانی و مکانی دانست و یا همواره و در همه جوامع این عنصر مرکزی واحد و لایتغیر می‌باشد؟ در این قسمت تنها بر مقوله وحدت تمدنی اشاره‌ای می‌کنیم و دیگر پرسش‌ها را به پژوهش‌های آتی وا می‌نهم.

#### ۴. «وحدت» تمدنی

وحدت تمدنی را می‌توان به دو صورت حداکثری و حداقلی تعریف کرد. در نگاه حداکثری، چسب تمدنی نه تنها در ظواهر و صورت یک تمدن، بلکه در افکار، ارزش‌ها، عقاید و عقلانیت جمعی یک تمدن وجود دارد. در وحدت حداکثری یک تمدن، نه تنها ظواهر تمدن و نمادهای فرهنگی آن، بلکه ارزش‌های ساری در گستره تمدنی و بلکه فراتر از آن، باورهای جمعی در آن تمدن نیز در هم تنیده هستند که کلّ انباشته به هم پیوسته‌ای را ایجاد می‌کنند. در وحدت حداکثری هماهنگی‌های صوری از

هماهنگی‌های پایه و ریشه به دست می‌آورید، اما در نگاه حداقلی، نه در عقاید جمعی اشتراکی وجود دارد و نه در ارزش‌های انسانی این اشتراک و درهم تنیدگی هست، آنچه که وجود دارد نوعی قرارداد اجتماعی به‌منظور تسهیل زندگی اجتماعی و دوری از تنش‌ها و برخوردها در درون یک تمدن است. آنچه در این مقاله و در این قسمت مورد توجه است، وحدت طیفی در تمدن‌ها و تأکید بر رابطه و نسبت میان وحدت و کثرت در عرصه گسترده تمدن است. چه‌بسا این وحدت در یک تمدن با وحدت در تمدن دیگر در کمیت و کیفیت متفاوت باشد.

در مورد چیستی عنصر وحدت‌بخش در تمدن که برآمده از امور متکثر و متغیر است، پاسخ‌های متعددی مطرح شده است. برخی از اندیشمندان بر جنبه‌های متغیر و متطور در پروسه تمدنی تأکید ورزیده‌اند و برخی نیز بر عناصر وحدت‌بخش بر تمدن تمرکز کرده‌اند. در زمینه عنصر وحدت در تمدن‌ها، نظریه‌های مختلفی طرح شده است: الف) وحدت بر پایه نظام امپراتوری باشد؛

ب) اینکه وحدت بر اساس نگرش توحیدی (monotheism) در ادیان صورت یابد؛  
ج) اینکه وحدت در سایه مفاهیم جهانی که بتواند رفتارها و افکار را کنترل کند، شکل بگیرد (Jacobson, 1952: 16).

به باور برخی از محققان، رشد و توسعه علم مدرن و پاسخ‌های فراگیری که این علم فراهم آورده، چنین حسی را موجب گردیده است که هیچ‌کدام از این سه پاسخ به مسئله وحدت، نمی‌تواند در وضعیت تغییرات سریع جهان امروز دوام آورده و با شرایط امروزی بسازد (Ibid.: 16).

ان. پی. جاکوبسن (N. P. Jacobson) در تعریف تمدن به «گوناگونی فزاینده و در حال رشد و درهم آمیختگی روابط انسانی که افراد را با یکدیگر و با طبیعت پیوند می‌دهد» اشاره می‌کند. از نظر ایشان، تمدن مجموعه‌ای از تطورات است. تا زمانی که شرایط زندگی این تطورها و دگرگونی‌های تمدنی را تسهیل کند و از آن جلوگیری نکند، تمدن به شکوفایی می‌رسد و آن‌گاه که این پروسه دچار تزلزل می‌شود و تطورها به آسانی رخ ندهد، تمدن دچار سکون و رکود شده و زوال آن شروع می‌شود (Ibid.: 15).





جاکوبسن هفت گام یا هفت رخدادهای انسانی و اجتماعی را در پروسه وحدت و یگانگی (unitary process) مطرح می‌کند: گام اول که در هر رشد فردی ضروری و لازم است، احساس ضعف، کمبود و نقصان است؛ گام دوم، ظهور حساسیت جدید در ارگانسیم جسمی - روانی (psychosomatic) است؛ مرحله بعدی پیدایش یک بینش جدید، یک چشم‌انداز نوین یا یک معنایی کیفی (qualitative meaning) است؛ در گام چهارم نضج و بلوغ یک ظرفیت، استعداد و قدرت جدید ایجاد می‌شود؛ در مرحله پنجم «معنا»، «چشم‌انداز» و «قدرت» با دیگران به اشتراک گذاشته می‌شود؛ در گام ششم هر یک از حساسیت‌ها و نیازهایی که آشکار شده با آنچه که دیگر افراد می‌بینند، حس می‌کنند، می‌دانند، پیش‌بینی می‌کنند و یا آن را انجام می‌دهند ادغام می‌شود؛ و در گام هفتم قدرت برآمده از حس نیازهای جدید با راه‌های موجود در تبادل میان انسان با انسان و انسان با طبیعت ادغام می‌گردد (Ibid.: 22-26).

این هفت رخداد رشد انسان و جامعه را به‌طور همزمان پیش می‌برند و فرد را در عین ارتباط با دیگران ارتقا می‌بخشند. بدینسان تمدن یک نظام ارتباطی است و چالش اصلی آن، ساز جدایی افراد و گروه‌هاست (Ibid.: 31-32).

محققان دیگری در حل وضعیت «جنگ مدنی» (civil war) و شرایط «زوال نظم» (dissolution of order) و برای ایجاد نظم و وحدت اجتماعی در پروسه تمدنی پیشنهادهاى چهارگانه «نهادسازی»، «زهد»، «برادری» و «رهبری» را مطرح کرده‌اند که هر کدام از آنها را آرپد ساکولزی (Arpad Szakolczai) نقد کرده است.

قدرت این عناصر چهارگانه در ایجاد نظام‌های اجتماعی و نظم تمدنی ناچیز تلقی شده است. ساکولزی در این باره بر نقش شخصیت‌هایی کاریزما در ایجاد انقلاب ارزش‌ها و هنجارهای انسانی تأکید کرده و در این زمینه بر نقش دو شخصیت مهم سقراط و عیسی مسیح در پروسه تمدنی پافشاری می‌کند. از نظر ساکولزی هر شخصیت کاریزمایی نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا نماید، بلکه شخصیتی می‌تواند چنین تأثیرات حیاتی و انقلابی در پروسه تمدنی بر جای بگذارد که نه تنها با حیات خود، بلکه با نحوه مؤثر از مرگ‌شان (شهادت) پیام خود را در تاریخ ماندگار کند (Szakolczai, 2001: 381).

برخی دیگر با رویکردی متفاوت در صدد بررسی عوامل وحدت و کثرت تمدن‌ها برآمده‌اند؛ برای مثال، اینکه آیا پیوند زبانی یا نژادی و یا پیوند دینی می‌تواند مایه وحدت درون یک تمدن با کثرت بیرونی تمدن‌ها باشد؟ فلیکس کانشنی ( Feliks Koneczny) در کتاب دربارهٔ تکثر تمدن‌ها توانایی و ظرفیت‌های زبانی را در ایجاد ثبات و تعادل به اندازه‌ای نمی‌داند که بتوان با آن پیوندهای تمدنی را رقم زد. هرچند زبان کارآمدترین و مؤثرترین ابزار برای تمدن به‌شمار می‌رود و سطح تمدن نیز به سطح تکامل زبان بستگی دارد، موقعیت زبان نمی‌تواند به‌تنهایی این کار را انجام دهد و وحدت تمدنی را باعث گردد. بر این اساس، می‌توان گفت که تمدن‌ها بر مبنای زبان شکل نمی‌گیرند و بر مبنای آن از هم متمایز نمی‌شوند. وی همین تحلیل را در مورد عوامل نژادی مطرح می‌کند که نمی‌توان در ارزیابی تمدن، ویژگی‌های جسمانی را معیار قرار داد. ایشان می‌گوید: «هیچ نژادی به هیچ تمدن خاصی محدود نمی‌شود. تنوع تمدن‌ها در تنوع نژاد نیست. مقولهٔ تمدن، مقوله‌ای روحی روانی و ذهنی است و به مقولهٔ جسمانی نژاد وابسته نیست. از این رو، در می‌یابیم که در تمدن، روح و روان قوی‌تر از جسم است (Koneczny, 1962: 216).

از این رو، کانشنی به معنوی‌ترین عامل وحدت درون تمدنی و تکثر بیرونی تمدن‌ها، یعنی دین می‌پردازد. از این نظر، دین مهم‌ترین بخش زندگی بشری است. زندگی بدون دین نمی‌تواند کامل و جهان‌شمول باشد. ضعف در بُعد معنوی به نقص در کل مجموعه می‌انجامد. «تمدنی که در دین ضعیف باشد در همه جا تَرَک برمی‌دارد» (Ibid.: 246). البته از این منظر، ادیانی می‌توانند تمدن‌ساز باشند که تنها به بخش اخلاق نپردازد، بلکه ابعاد مادی، سلامت، آموزش و تلاش برای زندگانی دنیوی را هم شامل شود (Ibid.: 249).

کانشنی در عین حال تأکید می‌کند که به‌رغم اهمیت دین در تمدن، دین منبع وحدت، تکثر و تمایز میان تمدن‌ها نیست، زیرا اگر دین چنین نقشی در تمدن‌ها می‌داشت، می‌باید به تعداد دین تمدن می‌داشتیم، در حالی که تاریخ ادیان و تمدن‌ها نشان می‌دهد تعداد ادیان در یک تمدن و انتشار یک دین در تمدن‌های مختلف است. با این همه، در همه جا بهترین بخش تمدن، دین و یا ادیان موجود در آن تمدن است، زیرا تأثیر زیادی





بر مفاهیم انتزاعی (Abstract concepts) دارد.

کانشنی با ردّ برابری ادیان به لحاظ تمدنی، تأکید می‌کند که ادیان کارکردهای متفاوت و پی‌آمدهای متمایزی داشته‌اند و نباید آنها را در شکل‌بندی تمدن، برابر تلقی کرد (Ibid.: 281). ایده برابری ادیان که در دوره مطلق‌اندیشی روشنگری (Enlightened absolutism) ریشه دارد یک اشتباه است. اگر ادیان با هم برابر بودند باید تأثیر مشابهی بر تمدن‌ها می‌گذاشتند. در ارتباط با تمدن، ادیان نابرابر هستند و می‌توانند پویا یا منفعل باشند؛ مثلاً نقش اسلام در تأثیرات تمدنی‌اش به مراتب بیشتر از مسیحیت و کاتولیسم بوده است (Ibid.: 283)، اما کانشنی در نتیجه‌گیری به‌رغم تأکید بر نقش بالای دین در ساخت تمدن، به‌طور شگفت‌انگیزی تمدن‌های دینی و مقدس را ضعیف می‌شمارد و می‌گوید: «تنها ادیان ضعیف توانستند تمدن‌های مقدس از خود به وجود آورند. هرچه سطح یک دین بالاتر باشد، تأثیر دینی کمتری بر زندگی گروهی و اجتماعی دارد (Ibid.: 285). برای این اساس، از نظر وی، تمدن‌ها طبق دین تنظیم نمی‌شوند، هرچند دین به موجب انتزاعی‌بودن‌شان و پی‌آمدهای آن در تجمیع تمدنی بهترین عنصر تمدنی در تمدن‌ها می‌باشد.<sup>۱</sup>

کانشنی با تأکید بر این نکته که پیشرفت وابسته به امور انتزاعی و نه عوامل مادی است و اینکه بدون ایده‌های انتزاعی امور فیزیکی به حالت ثابت درمی‌آیند، در پی گزینه دیگری غیر از دین در مقوله تمدن‌ها برمی‌آید. وی با بررسی تمدن‌های مختلفی مانند تمدن‌های تورانی، چینی، برهمایی و عرب، آنها را طایفه‌ای می‌داند که بدون نظام جداگانه قانون عمومی زندگی می‌کنند. در این چهار تمدن دولت در اختیار و کنترل انحصاری شخص حاکم قرار می‌گیرد و جزو اموال آن شخص به‌شمار می‌رود. در هر

۱. برای مثال زبان چینی همواره در بیان مفاهیم انتزاعی مشکل دارد و می‌توان بر همین اساس گفت که تمدن چینی لائیک و بی‌دین است، زیرا حتی کم‌اهمیت‌ترین ادیان نیز مفاهیم انتزاعی را پوشش می‌دهند، چون نظامی دارند که دیدگاه طبیعی و ماورای طبیعی دارد. درک دنیای ماوراءطبیعی به شکل‌گیری مفاهیم انتزاعی می‌انجامد و همواره به نوعی برتری به جهان ماوراء طبیعی اختصاص داده می‌شود و هر دینی می‌خواهد چیزی از آن جهان به زندگی دنیوی وارد کند تا زندگی دنیوی را کامل کند (Ibid.: 281).

حالتی دولت بازیچه دست حاکم است و همه این شرایط را می‌پذیرند و کسی با آن مخالفت نمی‌کند (Ibid.: 297). از نظر کانشنی، تمدن یونانی و رومی هم مقوله‌های مناسبی برای ترکیب نیستند. در یونان هر چیزی که نیازمند پایداری بود، پیوسته در نوسان بود و تنها چیزی که ثابت بود انقلاب بود و ارتباط متقابل جامعه و دولت پیوسته تغییر می‌کرد. هلن و اسپارتا دو قطب تمدن یونانی و همواره در تضاد با هم بودند. در تمدن بیزانسی هم آنچه اتفاق افتاد، توسعه بیش از حد قانون عمومی بود (Ibid.: 300).

کانشنی سپس در زمینه بررسی ایده‌های انتزاعی به قدیمی‌ترین ایده‌های انتزاعی یعنی امور اخلاقی اشاره می‌کند. از نظر وی، رهایی نیروهای معنوی از سلطه نیروهای مادی در هیچ تمدنی رخ نداده و چنین نیروهایی هیچ‌گاه نتوانسته‌اند در آنجا که دولت بر قانون خصوصی مبتنی است، خودشان را از سیطره نیروهای مادی رها سازند. کانشنی با تأکید بر این نکته، آنچه را که در تمایز تمدن‌ها نقش دارد، در مالکیت نیروی معنوی و رهایی آن از بعد مادی خلاصه می‌کند (Ibid: 306-307).

در ارزیابی نظریه کانشنی باید گفت که می‌توان در مورد عوامل یا عامل وحدت تمدن‌ها به صورت کلی و فلسفی سخن گفت و نظریه‌های مختلف در مورد وحدت تمدنی و عامل انسجام‌بخش و یا هویت‌بخش در تمدن را به گونه‌های مختلفی برشمرد، ولی باید توجه داشت که تحلیل فلسفی همواره فارغ از زمان و مکان رخ نمی‌دهد، بلکه تحلیل‌های فلسفی گاهی باید به واقعیت‌های زمانی و مکانی معطوف باشند. عامل وحدت در تمدن نیز همواره متناسب با شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند و یک فیلسوف باید در تحلیل عامل مرکزی یک تمدن، عوامل زمانی و زمینی را در نظر بگیرد؛ وضعیت روحی و انسانی و پدیده‌های حادث را لحاظ کند تا بتواند به‌طور کلی به عامل وحدت در یک تمدن دست یابد.

بنابراین، به نظر می‌رسد عامل وحدت در تمدن‌ها همواره یکسان نبوده است، زیرا شرایط تمدنی همواره در تاریخ تمدن‌ها متفاوت و متغیر بوده است. خواسته‌ها و مطالبات انسانی، شرایط انسانی و اراده‌های انسانی و الهی سبب شده است که نه تنها هر تمدنی عامل انسجام خاص به خود را داشته باشد، بلکه حتی یک تمدن در طول تاریخ







شکل‌گیری و استمرار حیات خود، عوامل متعددی را در ایجاد و انسجام وحدت تمدنی تجربه کند و متن و حاشیه‌های مختلفی را برای بقای خود برگزیند. اینکه متن و مرکز یک تمدن چه باشد و حواشی و فروع آن چگونه باشد، منوط به نیازهای انسانی، اراده‌های انسانی و شرایط زیستی انسان‌ها در آن عصر است که برخی از عوامل را به متن آورده و برخی دیگر را به حاشیه می‌برد.

### ۵. کلّ و یا کلی‌بودن «تمدن»

کل یا کلی‌بودن تمدن در ایران از جدال علمی آقایان عبدالکریم سروش و رضا داووری در نگاه به غرب شروع شد. پرسش اصلی در مورد غرب این بود که آیا غرب را باید به‌مثابه یک «کلّ» در نظر گرفت که قابل تجزیه است؛ یعنی می‌توان جنبه‌هایی از آن را برگزید و جنبه‌هایی دیگر را رها کرد، یا اینکه غرب یک کلی است و تجزیه‌ناپذیر و امکانی برای گزینش خوب از بد در غرب نیست و در همه احوال و همه اجزای غرب، روح نفسانیت غربی وجود دارد و امکان تفکیک در آن وجود ندارد؟

سروش در مقاله‌هایی که در تفرج صنع گرد آورده است، در یک مرحله هم کلی‌بودن و هم کل‌بودن غرب را رد می‌کند و دلیل بر این نفی را نبود دلیل می‌داند و می‌گوید: «حال که دلیلی در دست نیست که غرب یک کل واحد است، یا طبیعتی است کلی و منتشر در افراد یا روحی است نهان در کالبد مغرب‌نشینان و بلکه شواهد تجربی و تحلیل عقلی خلاف آن را نشان می‌دهد، پس چنان وحدتی که مطلوب هگلیمان است موجود نیست» (سروش: ۲۳۲).

ایشان در همین مقاله تصریح می‌کنند که «جان سخن ما همین است که غرب به منزله یک کل واحد یا فردی از یک کلی وجود ندارد. این کل جز در پندار پندارسازان یافت نمی‌شود و آن وحدت، اعتباری بیش نیست» (همان: ۲۳۴). در این مرحله، سروش غرب را اساساً امر واحدی نمی‌داند، بلکه آن را مجموعه انباشته‌ای می‌داند و ما هم نه با غرب، بلکه با غربیان مواجهیم، نه با فلسفه غرب، بلکه با فیلسوفان غربی و نیز نه با هنر غربی، بلکه با هنرمندان غربی برخورد می‌کنیم (نک: همان: ۲۳۳).

سروش در مرحلهٔ دیگر، کل بودن غرب را می‌پذیرد و البته وحدت آن را دوباره اعتباری می‌داند. در مقابل، کلی بودن غرب را از اساس رد می‌کند و می‌گوید: «غرب برای ما یک کل است، نه یک کلی و کل غرب، وحدتی اعتباری دارد، نه حقیقی و امور اعتباری نه برخوردار از وجوداند نه از ماهیت و همین کل است که تجزیه‌پذیر و تغذیه‌پذیر است» (همان: ۲۴۴). وی در ادامه می‌نویسد: «غرب، روحی و ماهیتی مقدم بر مغرب زمینان و اطوار و شئون آنان نیست، تا به آنان وحدت هویت ببخشد، بلکه به عکس، غرب چیزی جز همین اطوار و شئون و علوم و آداب و الحاد و تدین ظاهر در مغرب زمینان نیست و وحدت (اعتباری) این نظام عین وحدت (اعتباری) غرب است» (همان).

رد و انکار کلی و یا کل بودن غرب، به مبنایی در اندیشه سروش در مورد «تمدن» بازمی‌گردد که در سخنرانی ایشان در کنفرانس گفت‌وگوی تمدن‌ها در قبرس (آبان ۱۳۷۶) بروز یافته است. وی در این کنفرانس می‌گوید:

مفهوم تمدن، مفهوم دقیقی نیست. این را هم فیلسوفان به ما گفته‌اند و هم مورخان. تمدن‌ها وجود خارجی ندارند، بلکه ساخته و پرداختهٔ مورخان‌اند. پروفیسورهای تاریخ بودند که مفهوم تمدن را آفریدند. خداوند تمدن نیافریده است. مورخان برای تحلیل تاریخ حاجت دارند که واحد مطالعه تاریخی اختیار کنند، این واحد مطالعه تاریخی از سلسله شاهان تا فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و دین‌ها و نظام‌های اقتصادی و دینی تفاوت می‌کند. نکته دومی که می‌خواهم عرض کنم، این است که تمدن‌ها ماهیت ندارند، طبیعت ندارند، از انواع طبیعی نیستند. تمدن‌ها امور قراردادی هستند، مثل حزب، مثل اتحادیهٔ صنفی. چیزی از این قبیل‌اند. گرچه از آنها بسیار پیچیده‌تر و بسیار فربه‌تر و بزرگ‌ترند. به همین سبب، هم مرزهای تمدن‌های بسیار نامعین است و به قرارداد مورخان و فیلسوفان بستگی پیدا می‌کند. نکته سوم اینکه تمدن‌ها متضمن تناقضات و ناسازگاری‌های درونی هستند. هیچ تمدنی یک کل واحد یکپارچه نیست. Consistency یعنی هماهنگی درونی از مقومات و از ارکان تمدن‌شدن تمدن‌ها نیست (سروش، ۱۳۹۱: ۱۶۰-۱۶۱).





بدین سان از نظر سروش، تمدن نه یک کل یکپارچه و نه یک کلی جاری و ساری در اجزای خود است، بلکه امری اعتباری نزد مورخان و فیلسوفان تاریخ است. این رویکرد سروش به غرب‌شناسی ایشان هم تسری یافته و غرب را در نظر ایشان، امری اعتباری نمایانده است.

در مقابل، رضا داوری موضعی مخالف دارد و تمدن و از جمله تمدن غرب را نه یک کل، بلکه یک کلی می‌داند. ایشان در غرب‌شناسی خود همواره در پی یافت یک امری کلی است که ساری در همه غرب بوده باشد. وی می‌گوید:

غرب چیزی است که در تمام فلسفه‌ها، ایدئولوژی‌ها، سیاست‌ها و ادبیات دوره جدید اروپا حاضر است یا بهتر بگوییم اینها همه جلوه‌های غرب است. غرب در یک کلام، عبارت است از مغرب یا غروب حقیقت قدسی و ظهور بشری که خود را فرمانروای زندگی خود و دایرمدار همه چیز می‌داند و کمال خود را در این می‌داند که همه چیز حتی عالم قدس را برای خود تملک کند. در سوئز کتیوینته جدید حتی اگر وجود خدا ثابت شود، برای اثبات عبودیت، سرسپردگی و طاعت نیست، بلکه از آن برای اثبات ذات استفاده می‌شود (داوری، ۱۳۸۶: ۸۱).

حال اگر تمدن از جمله تمدن غرب، نه یک امری اعتباری، بلکه امری حقیقی و فلسفی منظور شود که پیوسته در حال قبض و بسط است، برخی از این ابهام‌ها و یا جدال‌ها میان داوری و سروش را می‌توان چاره کرد. این حقیقت اضافی، مسبوق به یک حقیقت پیشین (امر کلی) نیست که این امر اضافی مصداق آن امر کلی باشد.

آنچه این حقیقت اضافی را می‌سازد اراده‌های انسانی است که معطوف به یکدیگر و با توجه به زمان و مکان خاص و با عنایت به باورهای شهودی و ایمانی آنها شکل می‌گیرند، ولی آن‌گاه که این حقیقت اضافی انسانی ساخته شد، گاهی به موجب ضعف ارتباطی و ساختاری در حد یک کل باقی می‌ماند و گاهی نظام ارتباطی آنقدر تنگاتنگ و درهم تنیده می‌شود که موجب بروز و ظهور یک روح کلی در نظام اجتماعی می‌گردد. ظهور یک کلی به ضرورت نافی وجود کل در تمدن نخواهد بود. به بیان دیگر، هر کلی‌ای در یک تمدن به یقین برخوردار از یک کل در هم تنیده در مصداق (هرچند در وجود ذهنی)

است، ولی چنین نیست که هر «کل»ی دارای یک روح کلی هم باشد. بنابراین، می‌توان در عین کلی بودن یک تمدن، دست به تجزیه در اجزای کلّ موجود در آن زده و ارتباطی میان تمدن‌ها بی آنکه به التقاط تمدنی منجر شود، ایجاد کرد.

اساساً تمدن «بزرگ‌ترین و پیشرفته‌ترین واحد وجودی انسانی است که آدمی می‌تواند در نظام ارتباطی خود در این جهان بسازد» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۴). شکل‌گیری این واحد بزرگ اجتماعی نقطه آغاز تکامل تمدنی است، ولی مراحل تکامل این واحد اجتماعی در توسعه جغرافیایی آن نخواهد بود، بلکه تکامل آن در تعمیق انسانی، اخلاقی و متعالی آن تمدن و همین‌طور در توسعه مناسبات و نظام ارتباطی و ترقی درسیستم اجتماعی خواهد بود.

بنابراین در صورت ابتدایی و حداقلی تمدن، تمدن یک کل به هم پیوسته است، و در صورت مترقی آن و در فرایند تکاملی‌اش تمدن به یک کلی تبدیل می‌شود، ولی همیشه چنین نیست که تمدن‌هایی که کل هستند، به سطح کلی بودن رسیده باشند. البته چنین هم نیست که همواره تمدن‌ها یا «کل» باشند و یا «کلی»، بلکه همواره تمدن‌ها طیفی بوده‌اند و برخی به کل و برخی نیز به کلی نزدیک‌تر بوده‌اند. کلی بودن یک تمدن نشان از کمال آن تمدن در تمدن‌بودنش، سریان روح، فکر و فرهنگ آن تمدن (نرم‌افزار تمدن) در تمامی نهادها و نظامات بیرونی آن تمدن (سخت‌افزار تمدن) است. به دیگر بیان، یک تمدن زمانی می‌تواند «کلی» بشود که روح نهفته در آن بسیار قوی و راسخ باشد و ایمان جمعی به ارزش‌های آن تمدن در میان اعضای جامعه و نهادهای آن نهادینه شده باشد. از سوی دیگر، انسجام و نظام‌مندی آن تمدن به گونه‌ای درهم‌تنیده و در عین حال روان و راحت باشد که بتواند همه اجزای یک کل را هم به‌لحاظ ظاهری (در کل) و هم به جهت باطنی (در کلی) درهم‌تنیده کند.

## ۶. جوهر و یا عرض بودن تمدن

افزون بر پنج مولفه فلسفی و وجودشناختی تمدن که نزد برخی فیلسوفان گذشت، می‌توان در مورد جوهر یا عرض بودن تمدن نیز سؤال کرده و گفت که مابازای خارجی داشتن



نظر



تمدن به معنای جوهر بودن و ذات مستقل داشتن آن نیست. تمدن را به لحاظ فلسفی می‌توان در اعراض طبقه‌بندی کرد و آن را ذیل مقوله «اضافه» قرار داد. مقوله «اضافه» در فلسفه به معنای «هیئت حاصل از نسبت یک چیز به چیز دیگری که منسوب به آن چیز نخست است» (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۲۶) می‌باشد؛ مثلاً اخوت و برادری حالتی است برآمده از نسبت میان دو برادر (اضافه متشابه الاطراف) و رابطه مادری و فرزندی، عاشق و معشوق، بالایی و پایینی و تقدم و تأخر (اضافه مختلف الاطراف). بدین سان مضاف از آن جهت که مضاف است، امری بسیط است و دارای وجود مستقلی در خارج نیست، بلکه وجودش لاحق به اشیای دیگر و در قیاس با امور دیگر حاصل می‌شود؛ برای مثال، وجود آسمان در ذات خود، وجود جوهری است، ولی در قیاس با زمین، وجود اضافی فوقیت را دارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۴).

در این معنا، تمدن که حاصل ارتباطات و نسب انسانی (روابط انسانی با یکدیگر، روابط انسانی با محیط و مکان، روابط انسانی با زمان، و روابط انسانی با ماوراء) است مقوله‌ای اضافی و نه اعتباری است، ولی آنچه در این باره اهمیت دارد، آن است که تمدن تنها یک اضافه دو طرفه مانند برادری یا فرزندی و مادری نیست، بلکه تمدن هیئتی جمعی و نظام‌مند است که از نسب پیشرفته و پیچیده در میان انسان‌ها با یکدیگر و انسان‌ها با عوامل زمانی، مکانی و ماورایی به وجود می‌آید و بلکه ساخته می‌شود. تأکید بر ساخته شدن این نظام اضافی تأکیدی بر نقش اراده‌های بزرگ و اختیارهای امت‌وار انسان‌ها در ایجاد یک چنین نظام هماهنگ و درهم تنیده انسانی است.

بر این اساس، می‌توان گفت که تمدن در فلسفه جزو معقولات اولی نیست، بلکه جزو معقولات ثانی فلسفی (نه منطقی) به‌شمار می‌رود که هرچند از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود، در عین حال وصف یک امر وجودی خارجی است و ظرف صدقش نیز خارج است. گفتنی است هرچند شاید در مقوله اضافه در فلسفه نتوان قائل به حرکت شد، ولی در هیئت حاصل از روابط انسانی به موجب تغییر و تطوری که همواره در اطراف انسانی و نهادی اجتماعی پدید می‌آید، این هیئت حاصل هم پیوسته در حال تغییر و تطور بوده و نوعی از حرکت مرکب در آن وجود دارد؛ بی‌آنکه ماهیت تمدنی در آن زایل شود و ثبات آن از میان برود.

نکته مهم اینکه، وجود نسب و اضافات که به صورت بندی تمدن منجر می شود، نسب اعتباری نیستند، بلکه نسبت های وجودی و هستی شناختی هستند که هر مقدار در شبکه ارتباطات اجتماعی توسعه می یابند و پیشرفت می کنند، موجب توسعه وجودی افراد حاضر در آن شبکه تمدنی می شوند و با توسعه وجودی افراد و از رهگذر ارتباطات انسانی، هر فرد انسانی، قوت و قدرت بیشتری به دست می آورد و «من» های هر کدام از حالت فردی و جزئی در آمده به «من» جمعی و کلی تبدیل می شوند و در نهایت به «من» کلی تمدنی می رسند.

از سوی دیگر، تمدن تنها با سامان مندی نسبت های انسانی تمام نمی شود، بلکه تصمیم انسان در حذف و یا ایجاد روابط با نظام ماوراء و عالم معنا نیز در ساخت توسعه تمدن اثر می گذارد و هویت آن را از تمدن های دیگر ممتاز می کند.

از همین رو، تمدن های سکولار که نسبت ها را تنها بر روابط انسانی متمرکز می کنند، متفاوت از آن شکل و هیئت تمدن الهی خواهند بود که در آن روابط بین انسانی در پرتو روابط انسان با عالم ماوراء رخ می دهد و هیئت حاصل برای جامعه انسانی، هیئتی چندسویه است که هم مناسبات انسان های مختلف با یکدیگر، و مناسبات انسان با محیط در آن دیده می شود و هم روابط نسبت میان عوالم ناسوت و لاهوت در آن لحاظ می گردد.

## نتیجه گیری

آنچه از فلسفه و فیلسوفان در مورد تمدن گفته شد، تمامی جنبه ها و پرسش های فلسفی تمدن نیست. گفتیم که فیلسوفان در باره تمدن کمتر فکر کرده و سخن گفته اند و اگر هم در مورد تمدن سخن گفته اند، به عنوان یک فیلسوف و با تأکید بر پرسش های رایج فلسفی و در چارچوب دستگاه فلسفی خود آن را تحلیل کرده اند و مفاهیم دستگاه فلسفی خود را بر مقوله تمدن تطبیق و یا تحمیل کرده اند، اما در اینکه «تمدن» فارغ از اصطلاح ها و مقولات فلسفی رایج، خود چه نقطه های ابهام هستی شناختی دارد و چسان می توان آنها را رصد کرد و بدان پاسخ گفت، سخن تازه ای از فیلسوفان مطرح نشده





است. بی‌شک تمدن یک جامعه است و هر تحلیل فلسفی درباره جامعه شاید در مورد تمدن نیز صدق پیدا نکند، ولی اینکه به لحاظ هستی‌شناختی چه رخداد وجودی، یک جامعه را به سطح کلان تمدن می‌رساند و آن‌گاه چه حرکت وجودی در توسعه یک جامعه به سوی یک پدیده تمدنی رخ می‌دهد، روشن نیست.

در این زمینه گمان می‌رود افزون بر پروسه بودن تمدن، عَرَض و اضافی بودن آن، حقیقی و عینی بودن تمدن، اخلاقی و روحی بودن آن، ارتباطی بودن تمدن و توسعه ارتباطات وجودی مابین انسانی و آن‌گاه ایجاد یک ارگانیسم تمدنی، در نگرش فلسفی به تمدن اهمیت خاصی پیدا می‌کند. به بیان دیگر، نکته مهم در تحلیل فلسفی تمدن، تبیین رابطه کثرات انسانی، فرهنگی و دینی از یک سو و وحدت تمدنی از سوی دیگر است. در حقیقت، من‌های جزئی در یک جامعه در اثر ارتباطات انسانی در پرتو «تعارف یا تعایش» به من‌های کلی در فرهنگ‌ها و ملیت‌ها تبدیل می‌شوند و آن‌گاه این من‌های کلی در فرایند تکامل به یک «من کلی و کلان تمدنی» تبدیل می‌شوند. حال ویژگی‌های این من کلی چیست، صورت‌بندی وجودی آن چه می‌باشد، فرایند ترکیب میان افراد و جامعه (بحث اصالت توأمان فرد و جامعه) چگونه است و احکام فلسفی آن کدام است،<sup>۱</sup> از دیگر پرسش‌های مهم فلسفی در باب تمدن است که باید در پژوهش‌های دیگر بدان پرداخت.

۱. مثلاً یکی از احکام هستی‌تمدن به‌مثابه یک امر اصیل فلسفی، وجود فطرت اجتماعی (در یک مقیاسی کوچک‌تر) و یا تمدنی (در مقیاسی کلان‌تر) خواهد بود. چند نوع فطرت در عرصه اجتماع اهمیت پیدا می‌کند: الف) ارتباط فطرت‌های فردی با یکدیگر (جامعه فطری که بر فطرت افراد مختلف مبتنی باشد)؛ ب) فطرت اجتماعی (فطرت‌گرایی به دیگری)، و ج) فطرت جامعه (به‌مثابه یک وجود فلسفی) شعورمند اصیل که مانند تک تک فرد انسانی دارای گرایش‌ها و بینش‌های فطری است). همان‌گونه که فطرت جامعه متأثر از فطرت‌های فردی است، فطرت‌های فردی نیز متأثر از فطرت جاری در جامعه است. موارد فوق از فطرت، هرگز جدای از یکدیگر نیستند، بلکه «فطرت‌های فردی» در ایجاد «فطرت اجتماعی» و «فطرت جامعه» اثرگذارند، همان‌گونه که «فطرت اجتماعی» در رشد و یا زوال فطرت‌های افراد تأثیر واضحی دارند.

## کتابنامه

۱. شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه*، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. اشویتسر، آلبرت (۱۹۹۷)، *فلسفه الحضاره*، ترجمه عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار الاندلس.
۳. برگر، پیتر و توماس لوکمان (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. خاتمی‌نیا، فضه (۱۳۹۳)، «در باب تکثر تمدن‌ها»، آینه پژوهش، ش ۱۴۶.
۵. داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، *فلسفه در دام ایدئولوژی*، تهران: نشر بین الملل.
۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۱)، *آیین شهریاری و دینداری*، تهران: انتشارات آگه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *تفرج صنع، چاپ پنجم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۴)، *نهایة الحکمه*، قم: جامعه مدرسین.
۹. نصر، حسین (۱۳۸۲)، *برخورد تمدن‌ها و سازندگی آینده بشر*، نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه.
10. Arpad Szakolczai (2001), "Civilization and its Sources," *International Sociology* 16.
11. Edward A. Tiryakian (2001), "Introduction: The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations," *International Sociology* 11.
12. Feliks Koneczny (1962), *On the Plurality of the Civilizations*, Gedrzej Gieyrch (ed.), Translated from the Polish, London: Polonica Publication.
13. Jay Newman (1979), "Two Theories of Civilization," *Philosophy*, Vol. 54, No. 210.
14. Marshall G. S. Hodgson (1974), *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press, Vol. 1.
15. N. P. Jacobson (1952), "The Problem of Civilization," *Ethics*, Vol. 63, No. 1.
16. R. G. Callingwood (1947), *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford: The Clarendon Press.

