



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

۷۴

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

مجله نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهید، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵-۰۲۵ * نمابر: ۳۷۷۴۳۱۷۷-۰۲۵ پست الکترونیک: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
 - مشخصات کامل نویسنده (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
 - حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
 - مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
 - معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
 - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
 - ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
- منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
 - ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
 - فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به‌صورت زیر ارائه شود:
- کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

| | |
|-----|--|
| ۴ | سخن آغازین |
| ۹ | بایسته‌های دوره‌بندی تمدن اسلامی علی بیات |
| ۳۳ | «پیوستگی» در تمدن اسلامی حبیب‌الله بابایی |
| ۵۹ | در جست‌وجوی مدرنیته اسلامی رسول نوروزی فیروز |
| ۸۸ | بررسی کلی مفاهیم پایه تمدن اسلامی در اندیشه مالک بن نبی نجفعلی میرزایی |
| ۱۱۷ | تعقل و تدبیر در ساحت‌های تمدن از منظر حکیم متاله جوادی آملی مهلی امیدی |
| ۱۴۴ | همزادی دین و تمدن؛ بن‌مایه انگاره‌های تمدنی سیدحسین نصر عباس حیدری‌پور |
| ۱۷۴ | مهندسی تمدن اسلامی از منظر سید منیرالدین حسینی الهاشمی مصطفی جمالی |
| ۱۹۸ | تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای محمدرضا بهمنی |
| ۲۴۲ | Abstracts |



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

سخن آغازین

ضرورت دینی و اجتماعی تمدن‌شناسی و تمدن‌سازی در ایران پس از انقلاب همواره مورد توجه مؤسسان و مهندسان نظام جمهوری اسلامی بوده است، با وجود این ادبیات تمدنی عالمان و فقیهان فرهنگ و سیاست در جمهوری اسلامی ثابت نبوده و تطورات مختلفی داشته است. واژه «تمدن» در ادبیات بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی؛ بیشتر حالت نفی و سلب داشته است و ایشان با به‌کارگیری واژه تمدن به انکار تمدن غرب و تمدن مورد ادعایی نظام شاهنشاهی در کتاب به سوی تمدن بزرگ پرداختند (امام خمینی، ج ۳، ۱۳۷۸، ۳۶۹ و ۴۰۸ - ۴۱۱). در یک نگاه، با توجه به جایگاه تاریخی و نقش بنیان‌گذاری امام در انقلاب، به نظر می‌رسد که تأسیس حکومت اسلامی (فاز اول ساخت تمدن اسلامی) پروژه فکری ایشان بوده است و نه کلیت تمدن اسلامی. در نگاهی دیگر و با توجه به عبارت‌های دیگر ایشان که اسلام را در اعلا مرتبه تمدن می‌دانند (همان، ج ۱: ۳۰۱) و یا تمدن مسلمانان را فوق تمدن‌ها می‌دانند (همان، ج ۱: ۳۷۴) یا اینکه بر تمدن الهی تأکید می‌کنند (همان، ج ۶: ۳۴۳)، حضرت امام به جنبه‌های ایجابی تمدن به‌اختصار اشاره دارند، ولی چون دوره رهبری ایشان از آغاز نهضت تا رحلت، دوره تأسیس و نه تفسیر و تفصیل گفتمان انقلاب و جمهوری اسلامی بود، ایشان فرصت نیافتند که به جنبه‌های ایجابی تمدن اسلامی نیز ورود پیدا کنند. با این همه و به‌رغم ادبیات سیاسی و سلبی امام در موضوع تمدن، به لحاظ مبانی فکری و اندیشه‌های جامع اجتماعی، سیاسی، فلسفی و عرفانی‌شان،



نمی‌توان امام را یک مبدع و یا یک مؤسس تمدنی به حساب نیاورد. با توجه به اینکه از یک نظر رویکرد تمدنی را می‌توان متشکل از پنج عنصر ذیل دانست: ۱. نگرش نظام‌مند به معرفت دینی؛ ۲. اصول‌گرایی در حوزه فهم دین و توسعه‌گرایی در حوزه تحقق دین؛ ۳. تکامل در روش اجتهاد و تجدید نظر در روش علوم؛ ۴. ضرورت تدوین الگوهای اجتماعی؛ ۵. پی‌ریزی تمدن نوین اسلامی (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۹۵ - ۳۰۱)، بی‌شک باید امام را یک نظریه‌پرداز و بلکه یک مؤسس تمدنی به شمار آورد. از نظر برخی از محققان اساساً شاخصه‌های اندیشه تمدن‌گرا را در آرا و عملکرد امام خمینی؛ بیش از هر جای دیگر می‌توان جست‌وجو کرد. ایده‌ها و طرح‌های امام در مورد انقلاب فرهنگی، وحدت حوزه و دانشگاه، اتحاد امت اسلامی، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ولایت مطلقه فقیه و احکام حکومتی و سرانجام تفسیر حکومت به‌عنوان فلسفه عملی فقه، همگی نقطه‌های عطف در اندیشه تمدن‌گرا و مهندسی تمدنی بوده است (سبحانی، ۱۳۸۶: ۲۶۶).^۱

پس از امام راحل ادبیات سلبی تمدن که بیشتر معطوف به سلب و نفی تمدن غرب (به‌ویژه ابعاد سیاسی و اخلاقی غرب) بود، در سخنان رهبر مجدد انقلاب ادامه یافت و در عین حال از سال ۱۳۷۰، ادبیات ایجابی تمدن در گفته‌های ایشان آغاز گردید. پس از دو سال از تأکیدهای رهبری بر ضرورت تمدن‌سازی و صورت‌بندی تمدن اسلامی، نظریه چالش‌برانگیز هانتینگتون درباره برخورد تمدن‌ها (به صورت یک مقاله در سال ۱۳۷۲ (۱۹۹۳ م.)) و سپس به صورت یک کتاب در سال ۱۳۷۵ (۱۹۹۶ م.) منتشر شد. در سی‌ام شهریور ۱۳۷۷ سید محمد خاتمی، رئیس‌جمهور وقت ایران در واکنش به نظریه هانتینگتون، طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها را (در برابر نظریه هانتینگتون) در سازمان ملل مطرح کرد. همزمان گفتمان تمدنی در ادبیات رهبر ایران ادامه یافت و ایشان از سال ۱۳۷۹ با مخاطبان بیرونی و گاه خارجی، بر مسئله گفت‌وگوی تمدن‌ها تأکید کردند^۲ و با مخاطبان داخلی درباره تأسیس تمدن و فرایند ساخت تمدن سخن گفتند.

۱. برای مطالعه بیشتر نک: گروه مؤلفان (۱۳۸۶)، نهضت علمی و فرهنگی از نگاه امام خمینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. ایشان در سال ۱۳۷۸ در دیدار با وزیر امور خارجه و نمایندگان سیاسی ایرانی در خارج از کشور بر اهمیت گفت‌وگو با تمدن‌ها (نه با دولت‌ها و مأموران سرویس‌های اطلاعاتی) تأکید کردند.





هر میزان ادبیات تمدنی در میان عالمان و فقیهان اجتماع و سیاست در ایران اوج می‌گرفت، برخی از جریان‌های روشنفکری که کرنش در برابر غرب را امری ناگزیر دانسته و فرایند سکولاریزاسیون شرقی را راه برون‌رفت از عقب‌ماندگی می‌دانستند، پرداختن به نگاه تمدنی و ضرورت تمدن‌سازی را نفی کرده و ناروا شمردند. از نظر روشنفکران سکولار، اساساً نظریه تمدن اسلامی و پروژه تمدن‌سازی، حداکثری‌ترین نظریه در موضوع رابطه دین و زندگی تلقی می‌شود. این بدان سبب است که آنها کاملاً آگاه بودند که اساساً تمدن یک واژه فراخ و جامع است که بسیاری از حوزه‌های اجتماعی را پوشش می‌دهد (Mazlish, 2001: 298). هانتینگتون می‌گوید: «بالا‌ترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح آن، هویت فرهنگی [یا تمدنی] است که انسان از آن برخوردار است» (هانتینگتون، ۱۳۸۲: ۴۸). برخی از دانشمندان هم به‌رغم پاسخ به هانتینگتون، همین تلقی از تمدن را ارائه کرده‌اند: «منظور از تمدن، بزرگ‌ترین واحد درون کلیت انبای بشر است که انسان به آن گرایش دارد. غیر از جمع کلی بشریت و نوع انسان، بزرگ‌ترین واحدی که انسان به آن تعلق دارد، واحد تمدن است» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

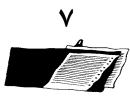
برپایه همین تلقی از تمدن به‌مثابه کلان‌ترین واحد اجتماعی، صف‌بندی‌ها در قبال این موضوع شکل گرفت، زیرا اصلاح تمدن موجب اصلاح حوزه‌های مختلف انسانی و اجتماعی می‌شود و خرابی آن هم حوزه‌های وسیع اجتماعی و فرهنگی را به فساد می‌کشاند. نیز همان‌گونه که جنگ میان تمدن‌ها می‌تواند بسیار مصیبت‌بار و خطرناک باشد، گفت‌وگوی میان تمدن‌ها و یا تعارف میان تمدن‌ها نیز بسیار سازنده‌تر از گفت‌وگوی میان دو کشور یا حتی دو ملت خواهد بود و اگر تمدن همان بزرگ‌ترین واحد اجتماعی باشد، آن‌گاه هر دینی (انسانی یا الهی) که تمدنی بشود، بزرگ‌ترین و مؤثرترین دین در وسیع‌ترین قلمرو اجتماعی خواهد بود. اسلام هم اگر بخواهد به‌مثابه یک دین، بزرگ‌ترین باشد و هویت اسلامی مسلمانان در مقیاس یک امت محفوظ بماند، باید در قالب تمدنی تجلی پیدا بکند. اینها همه ضرورت دانش و بینش تمدنی را معلوم می‌کند. افزون بر اینکه اگر تمدنی مانند تمدن اسلامی بخواهد در برابر هجمه فرهنگی و تمدنی دیگر تمدن‌ها مانند تمدن غرب مقاومت کند و از هویت تاریخی، دینی و فرهنگی خود حفاظت کند، ناگزیر باید در فرایند تمدنی این مقاومت را فعال سازد، وگرنه در برابر هجمه‌های تمدن مسلط از

میان خواهد رفت و این ضرورت دیگری برای تفکر و نگرش تمدنی در دنیای معاصر مسلمانان است.^۱

با این همه ضرورت و اهمیت، ماهیت تمدن اسلامی و مبانی و ابعاد آن همچنان در ابهام مانده و تکثر در گفتار جز به پراکندگی در معنا و ماهیت تمدن و تمدن اسلامی نيفزوده است. آشفتگی در ادبیات تمدنی و مبانی و اصول آن موجب شده است که اولویت‌ها در تصمیم‌گیری‌های کلان در دنیای اسلام مغفول ماند و متن، حاشیه‌ها، اصول و فروع تمدن اسلامی درهم پیامیزد. از این‌رو، گاه بر معنویت و تمدن معنوی تأکید شده، گاه بر علم و پیشرفت به‌مثابه محور و ملاک فرایند تمدنی اصرار گردیده و گاهی نیز بر اقتصاد و محوری‌بودن آن در تمدن اسلامی پافشاری شده است.

در همین راستا و برای پاسخ به برخی از ابهام‌های نظری و الهیاتی در موضوع تمدن، فصل‌نامه نقدونظر در سه شماره موضوع «تمدن» و «تمدن اسلامی» را از منظر الهیاتی بررسی کرده و تأملات جمعی از محققان را در این موضوع گردآوری کرده است تا بلکه این جستارها در آمدی برای بررسی نظام‌مند در موضوع «الهیات و تمدن» به شکل عام و «الهیات و تمدن اسلامی» به‌طور خاص باشد. در شماره نخست (همین شماره) با عنوان «تمدن اسلامی: نظریه‌ها»، تنها برخی از مهم‌ترین نظریه‌های تمدن اسلامی توصیف، تحلیل و گاه نقد می‌شود و در شماره دوم و سوم، با عنوان «الهیات و تمدن»، برخی از مهم‌ترین موضوع‌های الهیاتی (کلامی، عرفانی و فلسفی) در نسبت با تمدن مورد مذاقه قرار می‌گیرد. امید است این اندک، آغازی برای پژوهش‌های عمیق‌تر و کامل‌تر در موضوع «الهیات و تمدن» در دانش و اندیشه اسلامی باشد.

والحمد لله رب العالمین



۱. بر اساس همین نگاه است که مرادخای کاپلان در کتاب یهودیت به‌مثابه تمدن بقای یهودیت به‌مثابه دین را وابسته به تأسیس تمدن یهود در آمریکا می‌داند تا بتواند از هویت دینی و یهودی در برابر مدرنیته مسیحی و مدرنیته سکولار محافظت کند (Kaplan: 1994, xxv- xxviii).

کتابنامه

۱. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .;
۲. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸)، فرهنگ و تمدن، تهران: نشر نی.
۳. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵)، «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر»، نقدونظر، ش ۴۳ - ۴۴.
۴. _____ (۱۳۸۶)، «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه دینی در ایران معاصر»، نقدونظر، ش ۴۵ - ۴۶.
۵. نصر، حسین (۱۳۸۲)، «برخورد تمدن‌ها و سازندگی آینده بشر»، در: نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۲)، «برخورد تمدن‌ها»، نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
7. Mazlish, Bruce (2001), "Civilization in a Historical and Global Perspective," *International Sociology*, no. 16.
8. Kaplan, Mordecai (1994), *Judaism as a civilization, Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, Jewish Publication Society of America.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

بایسته‌های دوره‌بندی تمدن اسلامی

علی بیات *



نظر
صدر

بایسته‌های دوره‌بندی تمدن اسلامی

چکیده

تمدن اسلامی یکی از دوره‌های ممتاز در تاریخ تمدن بشری است. لازمه تحقیق در این تمدن همچون هر تمدن دیگری دوره‌بندی آن است، زیرا دوره‌بندی تاریخی اساساً ناظر بر تحولاتی است که در اصل و متن حیات اجتماع بشری رخ می‌دهد و دیگر اینکه این امر سبب نظام‌بخشی ذهن مورخان در تنظیم اطلاعات تاریخی شده، امکان بررسی و شناخت فرایند و روند تحولات رویدادهای تاریخی در دوره‌های مختلف را فراهم می‌سازد. این تحقیق به روش تبیین مفهومی درآمده است بر بایسته‌های دوره‌بندی تمدن اسلامی از حیث اهمیت، مفهوم، ضرورت، معیارها و الگوها.

کلیدواژه‌ها

دوره‌بندی تاریخی، تمدن اسلامی، دوره‌بندی تمدن اسلامی، ضرورت دوره‌بندی، معیارها، الگوها.

مقدمه

تمدن اسلامی با هر قرائتی، یکی از دوره‌های مهم در سیر تمدن بشری است. اهمیت این تمدن نه تنها در واسطه‌بودن آن میان موارث تمدن‌های پیشین و تمدن نوظهور غربی، و نه فقط در گستره وسیع جغرافیایی و زمانی آن، بلکه در قرائت و طرح نوی است که بر مبنای آموزه‌های وحیانی از تمدن ارائه کرد. تمدنی که بنیان آن در بستر بکر و بایر جغرافیای انسانی جزیره‌العرب به مرکزیت مدینه‌النبی پدید آمد و در کمتر از یک‌سده در جغرافیای پهناوری از مرزهای چین در شرق تا اندلس در غرب، و از حدود قفقاز در شمال تا یمن و صحاری مرکزی آفریقا در جنوب سایه گستر شد. پس از آن با اقتباس انواع موارث تمدن‌های پیشین و جذب و ترکیب و تألیف آنها با فرهنگ اسلامی، به صورت تمدنی خلاق، شکوهمند و درخشان در تاریخ بشری تثبیت گردید؛ تمدنی که کمترین دستاورد آن وحدت‌بخشی و یکسان‌سازی میان مشترکات، مؤلفه‌ها و صورت‌های متکثر تمدن‌های بشری بر مبنای آموزه‌های دینی اسلام بوده است. البته این تمدن نیز همچون دیگر تمدن‌ها به دلیل سرشت انسانی، اجتماعی و این جهانی بودن و مطابق سنت تاریخی حاکم بر تمدن‌ها پایدار نماند و به رکود گرایید و سرانجام شاکله تمدنی‌اش در مواجهه با تمدن نوظهور غربی از هم گسیخته شد. در این مقاله، موضوع دوره‌بندی تمدن اسلامی به عنوان موضوعی درجه دوم (و نه درجه اول که موضوع آن چیستی تمدن اسلامی است) تبیین می‌شود، ولی پیش از ورود به بحث اصلی، توضیح مختصری درباره مفهوم دوره‌بندی تاریخی ارائه می‌شود.

دوره‌بندی تاریخی

در کتاب‌های لغت دوره به معانی مختلفی همچون پیرامون، گیرد، دور، گردش دایره‌وار امری یا چیزی، روزگار، زمانه، مدت معین که به امری اختصاص دارد، عصر، هنگام، وقت (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل دوره) عهد و دایره (نفیسی ۱۳۴۳: ذیل دوره) آمده است، اما در اصطلاح دوره به مدت زمانی که به وسیله یک پدیده بازگردنده، محدود و مشخص می‌شود و نیز رشته وقایعی که در این مدت روی می‌دهد اطلاق می‌گردد؛ مانند دوره یک حرکت وضعی، یا دوره حرکت حلقوی در فیزیک، یا دوره گردش یک سیاره یا... (مصاحب، ۱۳۸۱: ذیل دوره).



نظر
صدر

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳

اما در حوزه علم تاریخ دوره به معنای صرف زمان و عصری که پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی در آن رخ داده‌اند نیست، بلکه می‌توان آن را چنین تعریف کرد: «مجموعه رویدادها و روند تغییرها و تحولاتی مثبت یا منفی که در زمان معین بر هر جامعه یا قوم رفته است». بنا بر این تعریف، این زمان و دهر نیست که سرنوشت انسان را همچون دیگر پدیده‌های مادی رقم می‌زند، بلکه این خود انسان است که به سبب قابلیت‌های فکری و معرفتی، توانایی‌های وجودی و امکانات مادی که خالق هستی در اختیار او نهاده و برای او مقدر کرده است، زندگی خود را می‌سازد و در کل، خود اوست که سیر حرکت تاریخی‌اش را تعیین می‌کند. در این معنا، دوره تنها مفهوم و مقیاسی است برای تنظیم رخدادها و وقایع تاریخی مربوط به یک جامعه و قوم که در یک بازه زمانی به منظور مطالعه آنها در نظر گرفته می‌شود. در مفهوم کلی‌تر، دوره‌بندی تاریخی یا دوره‌سازی تاریخ یکی از ضرورت‌های مطالعات تاریخی است که سبب نظام‌بخشی به موضوعات تاریخی شده، مورخان را در طبقه‌بندی اطلاعات تاریخی یاری می‌کند. گفتنی است گرچه به لحاظ فلسفی، تاریخ و نیز همه دوره‌های تاریخ بشری در ذات خود به هم پیوسته و یکپارچه است، مورخان آن را دوره‌بندی می‌کنند تا سبب نظم‌بخشی گردد و واقعیت‌ها و مقتضیات تاریخی هر دوره از دوره‌های پیش و پس تفکیک گردد و به بررسی و تحلیل سپرده شود (نک: گرهارد، ۱۳۸۴). در این زمینه، سخن ابوریحان بیرونی بنا بر پیش و منطق علمی خاص او درباره زمان‌مندی و نیاز زندگی دینی و دنیوی بشر به دوره‌بندی تاریخی و مبادی مختلف اقوام و ملل شایسته توجه است:

«تاریخ مدت معینی است که از آغاز سال شروع می‌گردد که در آن سال پیغمبری مبعوث شده یا پادشاه بزرگی قیام کرده یا امتی به طوفان و زلزله هلاک گشته یا مملکتی خسف شده، یا وبا و قحط شدیدی اتفاق افتاده، یا انتقال دولتی و تبدیل ملتی و یا حادثه عظیمی از آیات سماوی و علامات مشهور ارضی که جز در ازمنه دراز حاصل نمی‌شود روی داده [است] و به یاری تواریخ، اوقات محدود و معین شناخته می‌شود و در همه حالات دینی و دنیوی از تاریخ گریزی نیست. کلیه امم و مللی که در سرزمین‌های مختلف پراکنده‌اند، هر یک تاریخی مخصوص به خود دارند و مبدأ آن تواریخ از زمان پادشاهان بزرگ یا پیغمبران یا دولت‌های ایشان، یا یکی از علل پیش گفته می‌باشد. به کومک این تواریخ، ایشان نیازمندی‌های خویش را از معاملات و وقت‌شناسی رفع می‌نمایند و البته هر





تاریخ مختص بدان امتی است که آن را وضع کرده [است]» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۹؛ همان: ۱۹۲۳: ۱۳). بیرونی دوره‌بندی تاریخ را لازمه اداره زندگی دنیوی و دینی بشر می‌داند و تأکید دارد که هر قوم و ملتی تاریخ و تقویم خاص خود را دارد و بنابر همان تقویم است که تاریخ آن قوم مطالعه می‌شود.

در زمینه دوره‌بندی تاریخ، بررسی گاه‌شماری اقوام و ملت‌های مختلف نشان می‌دهد که مبادی تاریخی آنها بر چهارگونه است: ۱. بر اساس رخداد‌های دینی (بعثت، ولادت یا هجرت یا رحلت پیامبری)؛ ۲. بر اساس رویدادها و تحولات اجتماعی و سیاسی (مهاجرت قومی یا تشکیل حکومت و دولتی)؛ ۳. بر اساس رویدادها و حوادث طبیعی (طوفانی بزرگ، زلزله‌ای مخرب، آتشفشانی مهیب، خشک‌سالی ممتد، قحطی و گرسنگی و یا بروز بیماری‌های مهلکی که منشأ تحولاتی شده است)؛ ۴. بر اساس حادثه نجومی خاصی (خسوف یا کسوف کلی، طلوع ستاره‌ای دنباله‌دار و...). اگر حادثه نجومی خاصی مبدأ تاریخ و دوره‌بندی تاریخی باشد، در این صورت باورهای دینی یا وابستگی‌های قومی و ملی در آن دخالت نخواهد داشت و چنین مبدایی می‌تواند مبدأ تقویم واحد جهانی و مورد قبول همه جوامع باشد (نک: نبی، ۱۳۶۵: ۲۴-۲۱) که البته تاکنون چنین اتفاق نظری حاصل نشده است.

اما در این باره که مورخان، فیلسوفان و... در میان هر قوم و ملتی و در هر عصری و نسلی چگونه تاریخ را دوره‌بندی کرده‌اند، به فهم آنان از زمان و دستگاه تقویمی آنان در محاسبه زمان و مبنای آنان در تاریخ‌گذاری بستگی داشته است. به طور کلی، آنان تاریخ را از دیرباز به سه گونه ماهوی، گاه‌شمارانه و تکاملی به شرح زیر دوره‌بندی کرده‌اند:

الف) دوره‌بندی ماهوی: این گونه دوره‌بندی ماهیتی هستی‌شناسانه دارد و حقیقی - و نه اعتباری - است. این نوع دوره‌بندی برخاسته از نگرش دینی در سنت کهن تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری است که در اندیشه متألهان یهودی، مسیحی و مسلمان منعکس شده است. در سفر پیدایش (نک: کتاب مقدس، بی‌تا: باب اول)، خلقت جهان هستی در شش روز ذکر شده و در قرآن نیز آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز (به معنای دوره) آمده است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...» (هود: ۷). در این نگرش، خلقت انسان مستقل از سیر زمانی و تاریخی تکوین و پیدایش جهان دوره‌بندی نمی‌شود. در میان آثار مکتوب مورخان مسلمان، کتاب تاریخ الرسل والملوک طبری نمونه برجسته‌ای است که در آن تاریخ با

آفرینش جهان و انسان آغاز شده و پس از آن، زندگی نامه انبیا و رویدادهای مربوط به تاریخ آنان و... آمده است.

بجز این گونه دوره‌بندی که به دوره‌بندی کل خلقت و نظام آفرینش مربوط است، پیروان هر کدام از ادیان بزرگ یهودیت، مسیحیت و اسلام رویداد خاصی را برای محاسبه زمان و مبدأ تاریخ و تقویم خود انتخاب کرده‌اند. یهودیان، نخست آغاز آفرینش عالم، بعد واقعه طوفان نوح، خروج قوم بنی اسرائیل از مصر در زمان موسی 7، ساخت هیکل به دست سلیمان نبی، سپس تخریب اول آن و بعد بازسازی دوباره آن (بیرونی، ۱۳۷۳: ۸۵) یا زمان رهایی خود از اسارت بابل در زمان کوروش هخامنشی و... (نک: دهخدا: ذیل تاریخ یهود؛ صاحب، ۱۳۸۱: ذیل تقویم یهود) را مبدأ تاریخ خود دانسته‌اند. مسیحیان نیز پس از اختلاف آرای فراوان (بیرونی، ۱۳۷۳: ۱۴۷-۱۴۶) سرانجام سال تولد حضرت عیسی 7 و مسلمانان زمان هجرت پیامبر اسلام 9 را به‌عنوان مبدأ تاریخ و تقویم گاه‌شماری خود تعیین کرده‌اند (بیرونی، ۱۹۲۳: ۲۹).

ب) دوره‌بندی گاه‌شمارانه: آغاز این گونه دوره‌بندی تاریخی به‌طور مشخص شناخته‌شده نیست، اما می‌توان وضع آن را از زمانی دانست که دولت‌ها پدید آمده و رخدادهای تاریخی برحسب دوره زمانی حکومت یک خاندان، سلسله و یا فرمانروا دوره‌بندی شده‌اند. در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی دوره‌ها در قالب‌های سال‌شمارانه، دهه‌ای، سده‌ای، چندسده‌ای، به‌صورت توالی حکومت‌ها و دوره فرمان‌روایی حکمرانان صورت گرفته است. در این میان، دوره‌ها یا تحت تأثیر نگرش سیاسی در سنت کهن تاریخ‌نگاری بوده‌اند و یا تاریخ‌نگاری اقوام و ملت‌های مختلفی همچون ایرانیان و بیزانسی‌ها که دارای دولت بودند بر آنها تأثیر نهاده است و یا اینکه تحت تأثیر نگرش فرهنگی محدثان و عالمان در سنت طبقات‌نگاری پدید آمده‌اند. اشکال و نمونه‌های این گونه دوره‌بندی در تاریخ‌نگاری اسلامی عبارتند از: بخش پیش از اسلام: تاریخ الرسل والملوک طبری (توالی حکومت‌ها) و بخش اسلامی آن (سال‌شمارانه): تاریخ الاسلام ذهبی (دهه‌ای)؛ الدرر الکامنه فی أعیان المائنه الثامنه ابن حجر عسقلانی و الضوء اللامع فی أعیان القرن التاسع سخاوی (سده‌ای)؛ و فیات الاعیان ابن خلکان و الوافی بالوفیات صَفَدی (چندسده‌ای) و اخبار الدوله العباسیه از نویسندۀ ناشناس درباره خلافت عباسی، تاریخ بیهقی ابوالفضل بیهقی در تاریخ غزنویان و التاريخ الباهر فی الدوله الاتابکیه درباره دولت اتابکان زنگی و طبقات ناصری منهج سراج (تاریخ دولت‌ها و سلسله متوالی دولت‌ها).



نظر



ج) دوره‌بندی تکاملی: این نوع دوره‌بندی براساس نظریه خطی در مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی در اروپای پس از رنسانس پدید آمد؛ بدین معنا که تاریخ انسانی بر مبنای مفهوم سیر تحول و تکامل اجتماعی بشر دوره‌بندی می‌شود و به هر دوره از تاریخ یک ملت یا یک تمدن و یا جریان کلی تمدن بشری، به مفهوم چرخه‌ای از چرخه‌های رشد و انحطاط نگریسته می‌شود. رویکردهای اندیشمندان در دوره‌بندی تکاملی تاریخ متفاوت است. اگوست کنت فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸) سیر تکامل تاریخ بشر را بر مبنای مراحل تحول و تکامل ذهن و فکر بشر به سه دوره ربّانی (حاکمیت اراده ارباب انواع و سلطه کاهنان بر تاریخ بشر پیش از قرون وسطی)، مابعدالطبیعی (حاکمیت خدای واحد با توجیّهات عقلانی ذهن بشر قرون وسطی) و اثباتی (حاکمیت علم بر ذهن و فکر بشر و اصالت یافتن مشاهده و تجربه به جای تخیل و تعقل دوره رنسانس اروپا) تقسیم‌بندی کرده است (نک: کافی، ۱۳۹۳: ۲۲۸-۲۲۶). گفتنی است که این دوره‌بندی کلان از تاریخ بشری اولاً، جنبه ایدئالیستی و ذهنی دارد؛ ثانیاً، به‌طور نسبی بر تحولات تاریخ اجتماعی و دینی اروپا انطباق دارد و نه سیر تحولات تاریخ بشری.

کارل مارکس فیلسوف آلمانی (۱۸۸۳ - ۱۸۱۸) تاریخ را نه بر مبنای سیر تحول و تکامل و اجتماع بشری کنت، بلکه بر مبنای فرایند توسعه اقتصادی (عوامل تولید) و مناسبات میان طبقات اجتماعی مؤثر در تولید به شش مرحله: جامعه اشتراکی اولیه، برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری (بورژوازی)، سوسیالیسم و کمونیسم (جامعه بدون طبقه) دوره‌بندی کرد (همان: ۲۴۳ - ۲۴۱). این نظریه هم کاملاً ذهنی و هم به‌نسبت برآمده از تحولات اقتصادی و اجتماعی اروپای پس از رنسانس اروپاست و بر فرایند تحولات تاریخی دیگر جوامع منطبق نیست. نتیجه آنکه دوره‌بندی تاریخ، لازمه امور زندگی دنیوی و دینی بشر و امری ضروری در معرفت‌شناسی تاریخی است.

تمایز تمدن اسلامی

گرچه تمدن اسلامی نیز با سیر کلی تاریخ تمدن بشری پیوستگی ذاتی دارد و قابل تجزیه از آن نیست، در عین حال دوره‌ای متمایز و ممتاز در آن است. این تمایز و امتیاز نه تنها نسبت به تاریخ دیگر اقوام و تمدن‌ها، بلکه نسبت به تاریخ عرب پیش از اسلام که قرآن از آن به جاهلیت یاد می‌کند (نک: آل عمران: ۱۵۴؛ المائده: ۵۰؛ الاحزاب: ۳۳؛ الفتح: ۲۶) قابل فهم است. به بیان

دیگر، آموزه‌های اسلامی به اعراب مسلمان که نخستین زمینه انسانی اسلام بودند، هویت فکری، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی تازه‌ای بخشید و همین هویت تازه، احساس و شعور تاریخی مستقلی را نسبت به گذشته تاریخی آنان برانگیخت؛ به نحوی که به تدریج آنان جایگاه تاریخی با ویژگی‌های خاصی را برای خود نه فقط نسبت به گذشته و گذشتگان، بلکه نسبت به پیروان دیگر ادیان و نیز اقوام و ملت‌ها احساس کردند. سخنان جعفر بن ابی‌طالب در حضور نجاشی که اوضاع فکری و اخلاقی عرب پیش از بعثت پیامبر ۹ و پس از آن را وصف کرد (ابن‌هشام: ۱۳۵۵، ج ۱: ۳۵۹-۳۶۰) و نیز سخنان علی ۷ که بارها مردم کوفه را از بازگشت به سنت‌های ناپسند دوره جاهلیت نهی می‌کرد (سیدرضی، نهج‌البلاغه: خطبه‌های ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۹۲ و نامه ۱۸) گواه روشنی بر تمایز دوره اسلامی از جاهلیت است.

گذشته از متمایز و ممتاز بودن تمدن اسلامی از دیگر دوره‌ها و تمدن‌های بشری به لحاظ مبانی، مؤلفه‌ها، ساختارها و اهداف، عامل دیگری برای دوره‌بندی تمدن اسلامی ضرورت داشت و آن وضع تقویم و تاریخ‌گذاری بود. درک این ضرورت از تحولات تدریجی که در ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی در جامعه عرب، فتح سرزمین‌ها و لزوم اداره آنها، گردآوری و توزیع انواع درآمدهای مالی - مالیاتی و... پدید آمد، نیاز به تاریخ‌گذاری و وضع تقویم را برای مسلمانان و نظام دیوانی آنان ضروری ساخت. انجام این مهم که بر مبنای هجرت رسول خدا ۹ و مهاجران از مکه به مدینه صورت گرفت (بیرونی، ۱۹۲۳: ۲۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷)، خود از مهم‌ترین عوامل مؤثر در دوره‌بندی تاریخی و تمدنی اسلام از سوی رومیان و مورخان مسلمان گردید. خلاصه آنکه ظهور و کارکرد خاص دین اسلام در جامعه عرب و سپس در بخش گسترده‌ای از جامعه بشری و تأسیس تقویم اسلامی، دوره‌بندی تاریخی و تمدنی آن را اجتناب‌ناپذیر ساخت.

ضرورت دوره‌بندی تمدن اسلامی

دوره‌بندی تمدن اسلامی از دو حیث ضرورت دارد: الف) از جهت بازشناسی جایگاه و سهم آن در کارنامه تاریخ تمدن بشری و تعامل و تقابلهایی که با دیگر تمدن‌ها داشته است. از این حیث، نقش واسطه‌ای آن میان تمدن‌های کهن و تمدن نوین بشری در غرب بسیار برجسته است؛ ب) از این حیث که تمدن اسلامی اساس موجودیت کنونی ما مسلمانان است؛ موجودیتی که میراث گذشته و اساس هویت ماست و باید ریشه بسیاری از مشکلات





و مسائل امروز خود را در آن جست‌وجو کنیم. این نظر، مؤید دیدگاه علی امیری اندیشمند خوش فکر افغانی در دو کتاب خواب خرد و خرد آواره است که به باور وی خواب خرد مسلمانان در گذشته، سبب آوارگی خرد آنان در گذشته و حال شده است. به نوشته او «اگر در جهان اسلام، خرد به لحاظ تاریخی پایگاهی استوار می‌داشت و سرنوشت آن آوارگی و بی‌خانمانی نبود، محال بود که از خواب اکنون سر درآورد. این خواب‌رفتگی امروز نتیجه همان آوارگی دیروز است، اما به‌رغم پیوستگی منطقی این خواب و آن بی‌خانمانی، تبیین این واقعیت امروزی و آن واقعیت دیروزی، هر یک روش خاص خود را دارد» (امیری، ۱۳۹۲: ۹). بنابراین، دوره‌بندی تمدن اسلامی برای ما مسلمانان نه تنها از حیث معرفت‌شناسی تاریخی که از حیث هویت‌شناسی تاریخی و مهم‌تر از آن هویت‌یابی در جهان معاصر ضرورت دارد تا بتوانیم به راز پیشرفت و پسرفت تمدنی خود در گذشته و حال واقف شویم و از آن گره‌گشایی کنیم؛ هم چرایی و چگونگی تأسیس، گسترش و شکوفایی‌اش را دریابیم و هم عوامل و چگونگی ضعف و زوالش را بشناسیم.

دوره‌بندی تمدن اسلامی

به طور کلی دوره‌بندی تمدن اسلامی بدون تعیین مبدأ تقویمی و نیز معیار و قاعده‌ای روشن، نه برای مورخان مسلمان در گذشته و نه برای پژوهشگران امروزی امکان‌پذیر نبوده و نیست.

مبدأ تقویم و تاریخ اسلامی

دوره تمدنی اسلام گرچه با بعثت رسول خدا ۹ و ظهور اسلام از مکه آغاز شد، اما آغاز نزول وحی بر آن حضرت مبدأ تقویم و تاریخ‌گذاری اسلامی قرار نگرفت و به‌جای آن هجرت پیامبر از مکه به مدینه مبدأ تقویم و گاه‌شماری در تاریخ تمدن اسلامی تعیین شد. در اینکه چرا پیشنهاد علی 7 درباره تعیین هجرت پیامبر ۹ برای مبدأ تقویم و تاریخ‌گذاری در دوران خلافت عمر بن خطاب (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۴۵؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۵۲؛ برای آگاهی بیشتر نک: العالمی، جزوه تحقیقی درباره تاریخ هجری) مورد پذیرش صحابه قرار گرفت، سخن ابوریحان بیرونی قابل توجه است که اولاً، زمان هجرت برخلاف مولد و مبعث پیامبر ۹ مشخص بود و ثانیاً، پس از هجرت بود که امر اسلام استوار شد و به تدریج شرک از حجاز

و جزیره العرب رخت بریست (بیرونی، ۱۹۲۳: ۳۰). به زبان امروزی گرچه اسلام به لحاظ اعتقادی از مکه آغاز شد، اما با فراهم شدن زمینه‌های فکری - فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در یثرب (که پس از هجرت مدینه خوانده شد) بود که تمدن اسلامی پایه‌گذاری شد و از همان‌جا به شرق و غرب جهان آن روزگار گسترده شد. به دیگر سخن، هجرت نقطه عطف مهمی در تکوین فرهنگ و تمدن اسلامی است و پیشنهاد آن به‌عنوان مبدأ تقویم اسلامی فکر حکیمانه‌ای بود که مورد قبول صحابه و شخص خلیفه دوم نیز واقع شد. به هر حال، انجام این مهم افزون بر برآورده ساختن نیازهای دیوانی دولت اسلامی، بعدها تأثیر بسزایی نیز بر تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری اسلامی داشت، زیرا بر اساس آن بود که مورخان مسلمان توانستند تاریخ را در مفهوم کلی به دو دوره پیش و پس از اسلام دوره‌بندی و آثار تاریخی خود را بر مبنای دستگاه و الگوی تقویم هجری تنظیم و تدوین کنند.

معیارهای دوره‌بندی تاریخ و تمدن اسلامی

جز شناسایی مبدأ تقویم و تاریخ اسلامی که هجرت از مکه به مدینه بود، شناخت معیارهای دوره‌بندی تمدن اسلامی نیز اهمیت ویژه‌ای در موضوع دوره‌بندی تمدن اسلامی دارد. در این زمینه، پرسش مهم این است که اولاً، مورخان مسلمان در گذشته و نیز پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان در روزگار معاصر چگونه تاریخ و تمدن اسلامی را دوره‌بندی کرده‌اند و معیار یا معیارها و رویکردهای دوره‌بندی آنان چه بوده است؛ ثانیاً، جدای از دوره‌بندی‌های ارائه‌شده از تاریخ و تمدن اسلامی، بنابه کدام معیارها و رویکردها می‌توان تاریخ و تمدن اسلامی را دوره‌بندی کرد؟

اولاً، از آثار مکتوب مورخان و پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان در گذشته و حال بر می‌آید که آنان تاریخ و تمدن اسلامی را بنا بر سه معیار و رویکرد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره‌بندی کرده‌اند؛ ثانیاً، بجز معیارها و رویکردهای یادشده، می‌توان بنا به معیار و رویکرد کلامی (از جمله کلام شیعی که بر مبنای اصل امامت به سه دوره امامت، غیبت و ظهور قابل دوره‌بندی است) نیز، تاریخ و تمدن اسلامی را دوره‌بندی کرد. البته این معیار خود تعریف، ملزومات، ساز و کار و نتایج منطقی خاص خود را دارد، اما در این مجال کوتاه، دوره‌بندی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ارائه‌شده در آثار مورخان و پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان به‌اجمال بررسی می‌شود.



معیار سیاسی

بنابراین معیار، توالی دولت‌ها و خاندان‌های حکومتی مهم‌ترین عامل در دوره‌بندی تاریخ و تمدن اسلامی از گذشته تاکنون بوده است، زیرا دولت‌ها و خاندان‌های حکومتگر نقش اصلی را در خلق رویدادهای تاریخی و ساماندهی امور اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تمدن اسلامی داشته‌اند.

این معیار به هر دلیل، انگیزه و یا هدفی، اساس دوره‌بندی تاریخ اسلام در بسیاری از آثار تاریخی مورخان مسلمان بوده است؛ آثاری همچون دینوری (د: ۲۸۲ق) در الاخبار الطوال، یعقوبی (د: ۲۸۴ق) در تاریخ یعقوبی، مسکویه (د: ۴۲۱ق) در تجارب الامم و تعاقب المهمم و نیز در تک‌نگاری‌های دودمانی همچون تاریخ یمینی از ابونصر محمد عتبی (د: ۴۲۷ق) در تاریخ اواخر عصر سامانی و دوره سلطان محمود غزنوی، تاریخ بیهقی تألیف ابوالفضل محمد بیهقی (د: ۴۷۰ق) درباره تاریخ غزنویان به‌ویژه دوره سلطان مسعود غزنوی، التاریخ الباهر فی الدولة الأتابکیه نوشته ابن اثیر (د: ۶۳۰ق) درباره دولت اتابکان زنگی و... نه تنها بسیاری از مورخان مسلمان در گذشته، بلکه برخی پژوهشگران معاصر نیز همچون بورلو، مکی و سپهری بر این مبنا تمدن اسلامی را دوره‌بندی کرده‌اند، با این تفاوت که بورلو به کل دوره تاریخی تمدن اسلامی از آغاز تاکنون نظر دارد و مکی و سپهری تمدن اسلامی را به نام دولتی خاص و در دوره سیاسی خاصی به ترتیب اموی و عباسی بررسی کرده‌اند.

ژوزف بورلو (Joseph. Burlot) از استادان دانشگاه‌های فرانسه و کشور مغرب، در کتاب تمدن اسلامی، تمدن اسلامی را از آغاز تاکنون بر مبنای عنصر قدرت و عامل دولت به پنج دوره و هر دوره را نیز به دوره‌های سیاسی کوچک‌تری دوره‌بندی کرده است:

دوره اول: شکل‌گیری تمدن عربی - اسلامی که شامل عصر نبوی، خلفای راشدین و اموی است؛ دوره دوم: شکوفایی تمدن اسلامی از سده دوم با تشکیل خلافت عباسیان تا پایان سلطه امیران آل‌بویه بر دستگاه خلافت؛ دوره سوم: تجزیه امپراطوری و تعدد کانون‌های تمدن که حکومت‌ها و دولت‌های امویان اندلس، فاطمیان، مرابطان، موحدان و ممالیک را در بر می‌گیرد؛ دوره چهارم: دوره عثمانی و دو دولت مقارن آن، یعنی صفوی و مغولان هند؛ دوره پنجم: نوزایی دوران معاصر که در آن ضعف تدریجی دولت ترکان عثمانی، فروپاشی و تجزیه قلمرو آن به دولت‌های نوظهور عربی پدید می‌آید (نک: بورلو، ۱۳۸۶: فهرست مطالب).



محمد کاظم مکی، اندیشمند مسلمان لبنانی هم در کتاب المدخل الی حضاره العصر العباسی، تمدن اسلامی را با رویکرد سیاسی در دوره عباسیان بررسی و تحلیل کرده است. او در وصف اهمیت این دوره در تاریخ تمدن اسلامی، می‌نویسد:

تمدن عصر عباسی به تنهایی یک جهان است... این دوره، پنج قرن و اندی به درازا کشید و بر همه جهان قدیم سایه انداخت و بیشترین بخش شناخته شده آن روز کره زمین را با همه گونه‌های جغرافیایی، سیاسی و ثروت اقتصادی آن در بر گرفت... این تمدن در نهایت، از آن رنگ، نژاد و امت معینی نبود. نه عربی بود و نه ایرانی؛ نه ترکی بود و نه رومی و نه زنگی؛ نه تمدن نژاد سفید یا سیاه یا زرد بود؛ و نه تمدن سروان آزاد یا بردگان در بند، بلکه به اختصار و وضوح تمام، تمدن عصر عباسی بود که بغداد پایتخت اداری آن و مرکز دنیا بود (مکی، ۱۳۸۳: ۵).

محمد سپهری نیز در کتاب تمدن اسلامی در عصر امویان، همچنان که از عنوان آن پیداست تمدن اسلامی را در دوره امویان بررسی می‌کند تا به این پرسش اصلی پاسخ دهد که «مسلمانان در مدت نزدیک به یک قرن زمامداری امویان بر جهان اسلام، در زمینه علم و تمدن چه دستاوردهایی داشتند؟» (سپهری، ۱۳۸۹: ۱).

معیار اجتماعی

معیار دانستن اقوام و ملل مسلمان در دوره‌بندی تمدن اسلامی بدان معناست که تمدن اسلامی بنا به نقشی که اقوام و ملل مختلف مسلمان در پی‌ریزی، تشکیل، گسترش و اداره امور آن داشته‌اند، دوره‌بندی و نیز تعریف و تفسیر گردد.

این معیار در دوره‌بندی تمدن اسلامی را آندره میکل (Andre Miquel) از تمدن‌پژوهان فرانسوی در کتاب اسلام و تمدن اسلامی به کار بست.^۱ نویسنده در مقدمه کتاب به دشواری‌ها و پیچیدگی‌های خاص پژوهش در تاریخ (تمدن) اسلام، همچون ناهمگونی عناصر قومی در جامعه جهانی اسلام و دیدگاه‌های متفاوت آنها (میکل، ۱۳۶۱، ج ۱: ۸)، تأثیر تمایزات قومی در شکل‌گیری نحله‌های اجتماعی و... (همان: ۱۴ - ۱۳) می‌پردازد و

۱. این کتاب با همکاری هانری لوران (Henry Laurens) تألیف شده و در ۱۹۶۸ در فرانسه به چاپ اول رسیده است. ترجمه این اثر نیز به قلم دکتر حسن فروغی در ۱۳۸۱ انتشار یافته است.





در پایان (همان: ۲۴-۲۳) تاریخ (تمدن) اسلام را بر محور و مبنای قومیت و نقشی که اقوام مسلمان در اداره امور آن داشته‌اند، به چهار دوره کلی زیر دوره‌بندی می‌کند:

دوره اول: محوریت عربی، از ظهور اسلام تا میانه قرن هشتم میلادی / نیمه نخست قرن دوم هجری. در این دوره، قدرت و اداره همه امور جهان اسلام در انحصار اعراب بود و آنان با توجه به پیشینه، خصلت‌ها و ساختار فرهنگی و اجتماعی خود تمدن اسلام را سامان‌دهی کردند.

دوره دوم: محوریت ایرانی، از میانه قرن هشتم تا میانه قرن یازدهم میلادی / نیمه نخست قرن دوم تا میانه قرن پنجم هجری. در این دوره، گرچه قدرت سیاسی جهان اسلام همچنان در دست قوم عرب بود که نهاد خلافت نماد آن است، اما از آغاز این دوره است که به تدریج ایرانیان در اداره امور جهان اسلام شریک و رقیب اعراب می‌گردند و با برآمدن دولت آل‌بویه، بر عنصر عرب و دستگاه خلافت مسلط می‌شوند. در این دوره، آموزه‌های دینی اسلام برگرده دستاوردهای فرهنگی و تمدنی ایرانی و یونانی و... می‌نشیند و رشد و شکوفایی چشم‌گیری می‌یابد.

دوره سوم: محوریت ترکی - مغولی، از میانه قرن یازدهم تا اوایل قرن نوزدهم میلادی / میانه قرن پنجم تا اوایل قرن سیزدهم هجری. در این دوره، رهبری و زمام اداره امور جهان اسلام به مغولان و به‌ویژه ترکان منتقل شد و اسلام به‌سوی اروپا، آفریقا، آسیای مرکزی، هندوستان و مالزی گسترش یافت. از همین دوره است که رویارویی جهان اسلام با غرب در حال پویش تمدنی آغاز گشت.

دوره چهارم: بحران تمدنی، سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی / سیزدهم و چهاردهم هجری. در این دوره، تمدن اسلام دست‌خوش بحران می‌گردد. بحرانی که به سبب چالش بین اسلام سنتی و تجدد غربی از سویی و رواج رقابت‌ها و جنبش‌های استقلال‌طلبی اقوام مسلمان به‌ویژه پس از فروپاشی دولت عثمانی پدید می‌آید. در واقع در این دوره، پس از فروپاشی خلافت عثمانی نه تنها رقابت‌ها و کشمکش‌های شدید اجتماعی - سیاسی میان اقوام و ملل تابعه دولت عثمانی پدید می‌آید که تمدن اسلامی محوریت قومی‌اش را نیز از دست می‌هد (نک: میکال، ۱۳۶۱، ج: ۱، ۸، ۱۳-۱۴، ۲۳-۲۴).

معیار فرهنگی

دوره‌بندی تمدن اسلامی بر اساس معیار فرهنگی بدین معناست که آن را بر مبنای محوریت اندیشه، معرفت و علم دوره‌بندی و دوره‌سازی کنیم، زیرا اندیشه، معرفت و علم پایه اصلی در پی‌ریزی، رشد و شکوفایی تمدن و فقر و فقدان آن نیز عامل اصلی در ضعف، رکود و زوال آن است. توضیح اینکه گرچه هستی امور طبیعی و پدیده‌های مادی بنابه اصل رابطه علت و معلولی تفسیر می‌گردد و علت یا علل موجب‌شیء، علت یا علل بقای آن نیز هست، ولی بنابر این قاعده نمی‌توان درباره فرایند و روند پیدایش، گسترش، شکوفایی، ضعف و زوال و تجدید تمدن‌ها که پدیده‌های انسانی است سخن گفت، زیرا پدیده‌ها و رخدادهای تاریخ انسانی بنابر مفهوم متغیر و نوع تأثیر و تأثیری که انواع متغیرها همچون متغیرهای مستقل، وابسته، زمینه‌ای و مداخله‌گر بر یکدیگر دارند تبیین می‌شوند. متناسب با موضوع، تمدن (متغیر وابسته) که از مشخصه‌های زندگی اجتماعی انسان در هر عصر و نسل است، در هر دوره نسبت به دوره زمانی دیگر و در هر جامعه نسبت به جامعه دیگر بنا بر عوامل تأثیرگذار (متغیر مستقل، زمینه‌ای و مداخله‌گر) تفسیر می‌شود و فرایند، روند و حالت‌های مختلفی را می‌یابد.

بنابراین قاعده، باید انواع متغیرهای مستقل، زمینه‌ای و مداخله‌گر تأثیرگذار در فرایند پیدایش، گسترش، رشد، شکوفایی، ضعف و زوال و نیز تجدید تمدن اسلامی به‌عنوان متغیر وابسته در شناسایی نقش و سهم هر کدام بررسی گردد. بر این اساس، از آنجا که به نظر نگارنده فرهنگ با محوریت اندیشه، معرفت و علم معیار دوره‌بندی تمدن اسلامی است، ضروری است تمدن اسلامی نیز بر مبنای آن دوره‌بندی شود و بر اساس مفهوم متغیر و تأثیر و تأثر درهم‌تافته مجموعه متغیرها بررسی گردد؛ متغیرهایی همچون: آموزه‌های وحیانی قرآن و سنت پیامبر 9؛ نوع نگاه و فهم مسلمانان در هر عصر و نسل به‌عنوان متغیر مستقل (اولی متغیر مستقل ذاتی و دومی متغیر مستقل عرضی)؛ پیشینه فرهنگی و تمدنی قوم عرب به‌عنوان متغیر زمینه‌ای در مرحله تأسیس و انتقال موارث و دستاوردهای فرهنگی و تمدنی دیگر اقوام و ملل به حوزه تمدن اسلامی به‌عنوان متغیرهای مداخله‌گر. با چنین رویکردی، تمدن اسلامی (متغیر وابسته) باید متناسب با متغیرهای مستقل، زمینه‌ای و مداخله‌گر بررسی گردد و نه بر اساس اصل فلسفی رابطه علت و معلولی و یا برداشت‌های شخصی.





اما دوره‌بندی تاریخ و تمدن اسلامی بر مبنای فرهنگی بدان معناست که آموزه‌های معرفتی اسلام و «نوع نگاه مسلمانان به نصوص و آموزه‌های معرفتی، علمی و عملی اسلام و فهم آنان از آن نصوص و آموزه‌ها که بر آن اساس، جهان ذهن و زندگی خود را در جنبه‌های مختلف ساخته‌اند»، به‌عنوان متغیرهای مستقل، پیشینه و دست‌آوردهای فرهنگی و تمدنی قوم عرب به‌عنوان متغیر زمینه‌ای و دستاوردهای فرهنگی و تمدنی دیگر اقوام و ملل منتقل شده به حوزه تمدن اسلامی و تأثیرگذار بر آن در هر دوره، به‌عنوان متغیرهای مداخله‌گر، اساس دوره‌بندی تاریخی و تمدنی قرار گیرد.

گفتنی است دوره‌بندی تمدن اسلامی بر اساس این معیار، پیشینه‌ای روشن و شناخته‌شده در میان آثار مورخان مسلمان که غالباً با رویکرد سیاسی نگاشته شده‌اند ندارد. اتخاذ چنین رویکردی در دوره‌بندی تمدن اسلامی از سوی پژوهشگران معاصر نیز سابقه چندانی ندارد. با وجود این، در ادامه به بررسی و نقد نظر دو تن از پیشگامان فرهنگ و تمدن‌پژوه در حوزه زبان فارسی می‌پردازیم:

دوره‌بندی ولایتی

علی‌اکبر ولایتی به دلیل دغدغه‌های شخصی و نیز نبود آثاری مکتوب در این زمینه به نگارش یک دوره تمدن اسلامی با عنوان «پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران» همت گماشت. از این رو، بنا به فضل تقدم در تمدن‌پژوهی، نخست دوره‌بندی وی گزارش و به‌اختصار نقد می‌گردد.

نویسنده در مقدمه کتاب در بیانی کلی از دوره‌بندی تمدن اسلامی نوشته است: «بررسی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که فرهنگ و تمدن اسلامی مسیری مضبوط و دقیق دارد و بر پایه منطقی قابل درک و بیان‌شدنی شکل گرفته که احتمالاً تبلور همان فلسفه تاریخ اسلام است و این تاریخ تکرار می‌شود و اگر منحنی آن را رسم کنیم، شاید در چند سده و چند هزاره به نقاط مشابه و تقریباً قابل انطباق برسد» (ولایتی، ۱۳۸۴: ۸). وی تمدن اسلامی را در ده مرحله به ترتیب زیر دوره‌بندی کرده است:

۱. مرحله اول که با دعوت پیامبر اکرم ۹ از مکه آغاز شد و آغاز حرکت تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی شد (دوره سیزده سال بعثت)؛ ۲. مرحله دوم که با تشکیل حکومت اسلامی در یثرب شکل گرفت و از آن‌پس یثرب به مدینه النبی تبدیل شد و نماد مدنیت

اسلامی گردید (دوره ده سال هجرت)؛ ۳. مرحله سوم که گسترش اسلام را در دو مرحله گسترش در جزیره العرب و گسترش در جهان متمدن آن روزگار در پی داشت (سده‌های اول و دوم هجری)؛ ۴. مرحله چهارم که دوره مجاورت فرهنگ و تمدن نوپای اسلامی با تمدن‌های کهن جهان و کوشش برای شناخت و انتقال موارث آن تمدن‌ها به حوزه تمدن اسلامی است (سده دوم تا چهارم هجری)؛ ۵. مرحله پنجم که عصر شکوفایی تمدن اسلامی است (سده سوم تا پنجم هجری)؛ ۶. مرحله ششم که عصر شکوفایی فرهنگ عمیق اسلامی و ادبیات عرفانی است (آغاز سده چهارم و اوج آن در سده هفتم هجری)؛ ۷. مرحله هفتم که عصر هنر و معماری اسلامی در دوره سه دولت صفوی، عثمانی و گورکانی است (سده نهم تا دوازدهم هجری)؛ ۸. مرحله هشتم که عصر رکود است و با دو حمله ویرانگر صلیبیان از غرب و مغولان از شرق پدید آمد (سده هشتم و نیمه نخست سده نهم هجری)؛ ۹. مرحله نهم که عصر نخستین تجدید حیات جهان اسلام با مجاهدت‌های صلاح‌الدین ایوبی در برابر صلیبیان و مالیک مصر در برابر مغولان و نیز اهتمام دانشمندان ایرانی دربار ایلخانان مغول در ایران است که به ظهور و تشکیل سه دولت مقتدر عثمانی، صفوی و گورکانی و بسامانی اوضاع جهان اسلام انجامید؛ ۱۰. مرحله دهم که هجوم و سلطه استعمار و آغاز دومین دوره رکود در تمدن اسلامی است (از سده پانزدهم میلادی آغاز شد و نقطه اوج آن سده نوزدهم میلادی بود) (همان: ۱۱-۹).

نقد کلی بر دوره‌بندی ولایتی این است که معیار و شاخص آن مشخص نیست که آیا فرهنگ، علوم و معارف معیار و شاخص دوره‌بندی است یا عنصر قدرت و توالی دولت‌ها؟ آیا فرهنگ معیار و شاخص این دوره‌بندی است و دولت‌ها تابعی از فرهنگ و فرهنگ روح سیال و فعال در کالبد دولت‌هاست یا به‌عکس عنصر قدرت و توالی دولت‌ها معیار گسترش، شکوفایی، اوج، رکود، تجدید و انحطاط تمدن اسلامی و فرهنگ تابع آن است؟ همچنین میان دوره‌های ده‌گانه تمدن اسلامی، هم‌پوشانی‌های زمانی و تفکیک‌های ناصوابی دیده می‌شود؛ همچون هم‌پوشانی زمانی دو مرحله سوم و چهارم و هم‌پوشانی سه مرحله پنجم، ششم و هفتم و مرحله‌های هشتم و نهم با یکدیگر. دیگر کاستی اساسی این دوره‌بندی آن است که سیر تاریخی تمدن اسلامی در سده نوزدهم میلادی / سیزدهم هجری قمری متوقف مانده و دوره معاصر را در بر نمی‌گیرد.



دوره‌بندی جعفریان

نظر دیگر درباره دوره‌بندی تمدن اسلامی از پژوهشگر پر تلاش در حوزه مطالعات تاریخی، فرهنگی و تمدنی اسلام، رسول جعفریان است که در وضع موجود راه‌گشاست. به نوشته او «تمدن اسلامی دوران‌های متفاوتی را پشت سر نهاده است. صرف نظر از اینکه این ادوار چگونه و بر چه اساسی تقسیم شود، مسلم است که نباید با ادوار تمدن غربی مقایسه و زمان‌بندی موجود در مراحل مختلف تمدن غربی، از دوران روم تا قرون میانه و عصر جدید بر ادوار تمدن اسلامی تحمیل شود. آنچه در اینجا ارائه شده تنها «نگاهی» به ادوار تمدن اسلامی است؛ نوعی تقسیم‌بندی که با شرایط تاریخی موجود در جهان اسلام طی چهارده قرن طبیعی به نظر می‌رسد. می‌توان درباره هر یک از این ادوار، بیش از این سخن گفت و در ضمن اگر میان شرق و غرب دنیای اسلام تفاوتی هست آشکار کرد» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۶). او در ادامه تمدن اسلامی را به هفت دوره تقسیم‌بندی کرده است:

۱. دوران شکل‌گیری تمدن اسلامی (قرن اول و دوم هجری / هفتم و هشتم میلادی)؛ ۲. دوران حرکت و پیشرفت (قرن سوم هجری / نهم میلادی)؛ ۳. دوران اوج تمدن اسلامی (قرن چهارم تا اوائل هفتم هجری / دهم تا سیزدهم میلادی)؛ ۴. دوران توقف و رکود (قرن هفتم تا دهم هجری / سیزدهم تا شانزدهم میلادی)؛ ۵. دوران تجدید (دهم تا دوازدهم هجری / شانزدهم تا هیجدهم میلادی)؛ ۶. دوران انحطاط (قرن سیزدهم تا چهاردهم هجری / نوزدهم تا بیستم میلادی)؛ ۷. انقلاب اسلامی ایران، عصر بازگشت (همان: ۹-۶).

به نظر نگارنده همان نقدهای کلی که بر دوره‌بندی ولایتی وارد بود، بر دوره‌بندی جعفریان نیز وارد است. افزون بر آنها از نقدهای دیگر بر این دوره‌بندی، خلط ماهوی بین دوره‌بندی‌هاست؛ چنان‌که دو سده اول و دوم هجری (هفتم و هشتم میلادی) دوران شکل‌گیری تمدن اسلامی دانسته شده است، حال آنکه می‌بایست دوره تأسیس بنیان تمدن اسلامی براساس تنزیل آموزه‌های وحیانی و سنت نبوی که متغیر ذاتی و ثابت فرهنگی تمدن اسلامی است، از دوره تکوین تاریخی یا صورت استمرار تاریخی آن پس از رحلت رسول خدا ۹ که بر مبنای متغیر مستقل عَرَضی شکل گرفته است و وجه تفسیری دارد، تفکیک و متمایز می‌شد. نقد دیگر اینکه به چه دلیل یا دلایلی قرن سوم هجری که دوره سلطه ترکان بر دستگاه خلافت است، دوران حرکت و پیشرفت تمدن اسلامی محسوب



شده است؟! دیگر اینکه در این تقسیم‌بندی، تاریخ شرق جهان اسلام مبنای اصلی دوره‌بندی از تمدن اسلامی قرار گرفته است و نه کلیت تمدن اسلامی در شرق و غرب جهان اسلام که این امر توجیهی ندارد.

دوره‌بندی نگارنده

نگارنده تمدن اسلامی - به‌عنوان متغیر وابسته - را بر اساس و معیار متغیرهای فرهنگی زیر به هفت دوره، تقسیم کرده است: ۱. متغیر مستقل (به دو معنای متغیر مستقل ذاتی؛ یعنی آموزه‌های وحیانی قرآن و سنت و متغیر مستقل عرضی؛ یعنی نوع نگاه و فهم مسلمانان از آن آموزه‌ها در هر دوره از تاریخ اسلام به مفهوم عام)؛ ۲. متغیر زمینه‌ای؛ یعنی پیشینه و موارث فرهنگی قوم عرب؛ ۳. متغیرهای مداخله‌گر؛ یعنی انتقال موارث و دستاوردهای فرهنگی دیگر اقوام و ملل به حوزه تمدن اسلامی در دوره‌های مختلف. این هفت دوره به ترتیب زیر می‌باشد:

۱. دوره تأسیس و پی‌ریزی (دوره بیست و سه سال نبوت)

سه متغیر در این دوره، نقش اساسی در پی‌ریزی شالوده تمدن اسلامی دارد. اول: آموزه‌های وحیانی قرآن و سنت که نقش متغیر مستقل ذاتی را دارند؛ دوم: پیشینه فکری - فرهنگی قوم عرب که نقش متغیر زمینه‌ای را داراست؛ سوم: پذیرش اسلام از سوی طبقه صحابه متشکل از دو گروه مهاجر و انصار به‌عنوان متغیر مستقل عرضی که جز با همراهی آنان شالوده اجتماعی و این جهانی تمدن اسلامی در مدینه پی افکنده نمی‌شد. نزول وحی در دو قالب کتاب و سنت، و تعریف و تأسیس بنیان‌های تمدن اسلامی بر پایه وحی اسلامی دو ویژگی اصلی این دوره است؛ ویژگی‌هایی که مبانی و منابع معرفتی تمدن اسلام در طول دوره‌های بعد از آن مایه می‌گیرد.

۲. دوره گسترش جغرافیایی تمدن اسلامی (از رحلت رسول خدا ۹ تا اوایل سده دوم

هجری)

این دوره پس از دوره تنزیل و تأسیس بنیان‌های تمدن اسلامی آغاز شد. در این دوره، تمدن اسلامی بنابه سه متغیر زیر توسعه یافت: آموزه‌های وحیانی مندرج در قرآن و سنت رسول ۹ (متغیر مستقل ذاتی)؛ تفسیر اهل بیت 7 و فهم عربی - اسلامی صحابه از آموزه‌های وحیانی (متغیر مستقل عرضی)؛ ورود مظاهری از موارث فکری - فرهنگی





دیگر اقوام همچون یهودیان، ایرانیان، قبطیان، سریانیان، بیزانسی‌ها، مسیحیان و... تأویل و تفسیر آموزه‌های اسلامی از سویی و خروج اعراب مسلمان از جزیره العرب و آشنایی آنان با موارث فکری - فرهنگی دیگر اقوام و ملل و بهره‌گیری از آنها دو ویژگی تمدن اسلامی در این دوره یک‌صد ساله است.

۳. دوره اخذ و اقتباس دستاوردهای فرهنگی و تمدنی دیگر اقوام (از اوایل سده دوم تا اوایل سده چهارم هجری)

این دوره با فروکش کردن دوره گسترش جغرافیایی فرهنگ و تمدن اسلامی که فتوحات نظامی روش غالب آن بود آغاز شد. ارضای بهره‌مندی اعراب مسلمان از امکانات مادی و رفاهی و فساد اخلاقی آنان به دلیل خو کردن به تجملات دنیوی، به تدریج زمینه را برای حضور و مشارکت فعال اندیشمندان و نخبگان دیگر اقوام در پیشرفت تمدن اسلامی فراهم ساخت، زیرا آنان به دلیل آگاهی از سرمایه‌ها و موارث فرهنگی و تمدنی نیاکان خود نقش مهمی را در انتقال آن سرمایه‌ها و موارث از طریق الگوبرداری‌های فرهنگی و تمدنی، تجربیات علمی - فنی، ترجمه آثار مکتوب و... داشتند. بر این اساس، تمدن اسلامی در این دوره مرهون دو متغیر فرهنگی بود: یکی متغیر مستقل عَرَضی، یعنی نوع نگاه رهبران دینی (امامان معصوم شیعی)، عالمان و متکلمان مسلمان شیعی و معتزلی به آموزه‌های وحیانی اسلام و چگونگی فهم آنان از آن آموزه‌ها در عین مواجهه با اندیشه‌ها و آرای فکری - فرهنگی بیگانه؛ و دیگری متغیرهای مداخله‌گر فکری - فرهنگی یهودی، مسیحی، ایرانی، بیزانسی، قبطی، سریانی، یونانی و... ویژگی مهم فرهنگی این دوره ترکیب و تلفیق آموزه‌های فکری - فرهنگی مسلمانان با آموزه‌های فکری - فرهنگی برگرفته از دیگر اقوام بود. در نتیجه ترکیب و تلفیق آموزه‌های اسلامی با علوم وارد شده به حوزه‌ها و مراکز فکری مسلمانان و به طور کلی تضارب و تعاطی آرای گوناگون علمی و دینی در این دوره بود که زمینه‌های لازم برای شکوفایی و نوآوری‌های تمدنی اسلام در دوره بعد فراهم گردید.

۴. دوره خلاقیت و نوآوری فرهنگ و تمدن اسلامی (از اوایل سده چهارم تا اوایل سده ششم هجری)

فرهنگ اسلامی پس از پیدایش اولیه در عصر نبوت و در طول سه سده گسترش جغرافیایی، مواجهه و ترکیب با موارث فکری - فرهنگی برگرفته از دیگر اقوام به پختگی و بلوغ لازم جهت نشان دادن هویت مستقل تاریخی خود رسیده بود. اثکای اندیشمندان

مسلمان بر مبانی معرفتی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی مبتنی بر وحی با وجود وام‌گیری از موارث فرهنگی دیگر اقوام، نوآوری‌های فکری - فرهنگی تمدن اسلامی در این دوره را در پی داشت. از این‌رو، چهره‌های جهانی و نوپرداز علوم اسلامی در این دوره همچون فارابی، زکریای رازی، ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی و... ظهور یافتند. تمدن اسلامی در این دوره، همچون دوره پیشین مرهون دو متغیر فرهنگی بود: یکی متغیر مستقل عَرَضی، یعنی نگاه مسلمانان به آموزه‌های وحیانی اسلام و فهم آنان از آن آموزه‌ها، به‌ویژه فهم و منهج اجتهادی متکلمان شیعه و مواجهه گزینش‌گرانه و منتقدانه آنان با اندیشه‌های فکری - فرهنگی بیگانه و دیگری متغیرهای مداخله‌گر فکری - فرهنگی یونانی، ایرانی، بیزانسی، سریانی و... نقادی و پالایش دستاوردهای فرهنگی برگرفته از دیگر اقوام و ملل و نیز نوآوری‌های فکری و علمی از ویژگی‌های تمدن اسلامی در این دوره بود.

۵. دوره ضعف و رکود فرهنگ و تمدن اسلامی (از اوایل سده ششم تا میانه‌های سده

چهاردهم هجری)

از اوایل سده پنجم هجری موج فراگیر مهاجرت و غلبه سیاسی - فکری ترکان از آسیای مرکزی به سوی شرق جهان اسلام آغاز شد. جایگزینی عنصر قومی - سیاسی ترک به جای دو عنصر قومی - سیاسی عرب و ایرانی، تنها پیامد اجتماعی و سیاسی نداشت، بلکه مهم‌تر از آن پیامدهای فکری - فرهنگی بود که دامن‌گیر شرق جهان اسلام و به تبع آن سراسر جهان اسلام گردید. نبود پیشینه فرهنگی - تمدنی و تظاهرات عقلی ترکان و رواج اعتقادات خرافی در میان آنان پیش از آشنایی با اسلام، اصلی‌ترین ویژگی فرهنگی آنان بود. اصلی‌ترین پیامد سلطه فکری - فرهنگی این عنصر قومی بر شرق جهان اسلام این بود که سبب گردید زیرساخت‌های معرفتی، خردگرایی، آزاداندیشی و... در جوامع اسلامی به ضعف و رکود گراید. در عین حال، بروز اختلاف‌های عمیق اجتماعی و منازعات فراگیر سیاسی، جایگزینی نظام اقتصادی تیولی به جای نظام سنتی اقتصاد اسلامی و... هرچه بیشتر رکود فکری - فرهنگی در شرق جهان اسلام و به تبع آن در غرب جهان اسلام را دامن زد و به‌طور کلی گسست عمیقی در جریان روبه‌بیشرفت تمدن اسلامی پدید آورد. گرچه از آن پس تا سده چهاردهم هجری دولت‌هایی همچون ایوبیان، ایلخانان، عثمانیان، ممالیک، تیموریان، صفویان و مغولان هند در جهان اسلام سر برآوردند، ولی ظهور این دولت‌ها را جز در تحولی سیاسی که دست به دست‌شدن قدرت‌ها را در پی داشت نمی‌توان دید. به بیان





بهرتر، هیچ کدام از دولت‌های پیش گفته - به‌ویژه دولت صفویه که بیش از دیگر دولت‌ها خاستگاه فکری و فرهنگی داشت - نتوانستند جز تحولی مقطعی و منطقه‌ای، تحولی بنیادین و فراگیر در فکر و فرهنگ کهنه و بسته‌شده در پيله‌های تقلید و تعصب مسلمانان آن هم در گستره انسانی و جهانی اسلام پدید آورند.

نتیجه آن شد که تمدن اسلامی از اوایل سده ششم تا میانه سده چهاردهم با آهنگی کند همراه با فراز و فرودهای عمدتاً سیاسی به حیات خود ادامه دهد و سرانجام در مواجهه با فرهنگ و تمدن نوظهور غربی که به موازات دوره ضعف و رکود تمدن اسلامی (اوایل سده ششم تا میانه سده چهاردهم هجری) در حال شکل‌گیری بود، قرار گیرد و در میانه‌های سده چهاردهم هجری / اوایل سده بیستم میلادی از میدان بیرون شود. فروپاشی خلافت عثمانی و الغای رسمی آن در ۱۳۴۲ق. / ۱۹۲۴ و وقوع نهضت مشروطه در ایران و سپس فروپاشی دولت قاجار مظهرهای پایانی بر کتاب تمدن درخشان اسلام بودند. در مقیاس وسیع سرزمینی، تمدن اسلامی در این دوره را متغیر مداخله‌گر فرهنگ ترکی و عنصر ترک رقم زد، به گونه‌ای که کوشش‌های خستگی‌ناپذیر دانشمندان ایرانی دوره ایلخانی و دانشمندان مسلمان دوره‌های ممالیک، عثمانی، صفوی و مغولان هند هم نتوانست مرهمی بر زخم‌های عمیق فقر فکری - فرهنگی و آسیب‌های اجتماعی و... حاصل از دوره سلطه ترکان بر شرق جهان اسلام بگذارد. سنت‌گرایی و تقلید همه‌جانبه مسلمانان از گذشتگان بدون عقلانیت و نوآوری‌های فکری - علمی و دورماندن و دورشدن عالمان مسلمان از متن به حاشیه تمدنی و آخرت‌گرایی و آخرت‌اندیشی غالب آنان مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره بود.

۶. دوره زوال تمدن اسلامی و سلطه فرهنگ و تمدن غربی (از میانه سده چهاردهم تا اواخر این سده).

تمدن اسلامی - و نه فرهنگ اسلامی که به‌رغم ضعف و رکود عارض شده بر تمدن اسلامی همچنان بر جای ماند - گرچه توانست در دوره پنجم با تکیه بر عنصر قدرت و بازسازی موارث تمدنی گذشته خود از اوایل سده ششم تا میانه سده چهاردهم هجری دوام آورد، ولی آهنگ تدریجی ضعف و زوال آن آغاز شده بود. این در حالی بود که به موازات آن، تمدنی در غرب جهان اسلام بر مبانی فکری و معرفتی نوینی به تدریج در حال شکل‌گیری بود؛ تمدنی که از دل ویرانه‌ها و خاکستر قرون وسطی و بن‌مایه‌های مأخوذ از فرهنگ و تمدن اسلام سر برآورد و تا اوایل سده بیستم میلادی / میانه سده چهاردهم قمری

به تمدن برتر و مسلط بر جهان و نیز جهان اسلام بدل شد. تمدن جدید غربی در مواجهه با رقیب دیرینه خود، یعنی تمدن اسلامی نیز توانست فاتق آید و آن را از صحنه خارج کند و بر مرده‌ریگ آن مسلط گردید. زوال تمدن اسلامی (یعنی ساختار فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاکم بر جهان و سرزمین‌های اسلامی)، در این دوره در نتیجه سه متغیر زیر بود: ۱. متغیر زمینه‌ای به‌جای‌مانده از دوره پنجم (یعنی ضعف و رکود)؛ ۲. متغیر مستقل عرضی، یعنی نوع نگاه مسلمانان به دین و فهم آنان از آموزه‌های دینی در هر دوره و از جمله در این دوره که ویژگی‌های آن عبارت بود از: الف) دین‌داری اسمی، رکود عقلانیت دینی، جدایی میان دین و دنیا، دین‌ورزی غیرکاربردی و یا سطحی‌نگر بسیاری از عالمان مسلمان و اجتهاد تقلیدی آنان به‌جای اجتهاد اصولی کارآمد؛ ب) نگاه مفتون و حیرت‌زده بسیاری از نخبگان فکری و کارگزاران سیاسی به مظاهر تمدن غربی؛ ۳. متغیر مداخله‌گر غربی، یعنی تمدن نوظهور غرب که با بهره‌گیری از سلاح علم (تجربی)، ثروت و قدرت الگویی نوین با قابلیت‌ها و مظاهر خیره‌کننده‌ای از فرهنگ و تمدن را عرضه کرده بود.

خودباختگی فرهنگی - تمدنی مسلمانان و استحاله آنان در فرهنگ غربی و رسوخ تدریجی تمدن جدید غربی در شئون مختلف زندگی مسلمانان و نیز وابستگی سیاسی همه حکومت‌ها و دولت‌ها در سرزمین‌های اسلامی به دولت‌های غربی و شرقی از ویژگی‌های برجسته این دوره از تمدن اسلامی است.

۷. دوره تجدید و بازآفرینی تمدن اسلامی (از اوایل سده پانزدهم هجری قمری تاکنون / میانه سده چهاردهم هجری شمسی تاکنون).

دوره زوال تمدن اسلامی و سلطه فرهنگ و تمدن غربی که از میانه سده چهاردهم تا اواخر این سده به درازا کشید، نزدیک بود به محو کامل تمدن اسلامی در تمدن غربی بینجامد و حتی بیم آن بود که فرهنگ اسلامی یعنی باورها، ارزش‌ها، آداب، سنن، مقررات، قوانین، معارف، علوم و همه سرمایه‌های معنوی اسلام و مسلمانان در برابر هجوم سنگین فرهنگ و تمدن مادی غرب محو گردد، اما به‌موازات واکنش منفعلانه بسیاری از عالمان مسلمان و نیز کنش غرب‌گرایانه سیاست‌مداران و کارگزاران سیاسی و بسیاری از تحصیل‌کردگان و روشنفکران غربی، جریان نواندیش دینی از متن روحانیت با موضعی کنش‌گرا در واکنش به سلطه فرهنگی - تمدنی غرب پدید آمد. سلسله‌جنبان این جریان سید جمال‌الدین اسدآبادی (د: ۱۳۱۴ یا ۱۳۱۵ ق.) بود که طنین بیداری فکری و بازگشت به



خردورزی و خودشناسی را در گوش مسلمانان درافکند. جریانی را که او پیش از فروپاشی دولت عثمانی و قاجاری بنیان نهاد و پیروانش ادامه دادند، سرانجام در اندیشه امام خمینی و در قالب نظریه ولایت فقیه تبلور یافت و به پدیده انقلاب اسلامی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی انجامید. تجدید و بازبانی فرهنگ و تمدن اسلامی در این دوره نیز از سه متغیر زیر تأثیر پذیرفته بود: ۱. فکر اجتهادی و نواندیش دینی به عنوان متغیر مستقل عرضی؛ ۲. پیشینه و نقش ویرانگر تمدنی غرب در سرزمین‌ها و جوامع اسلامی به عنوان متغیر مداخله‌گر؛ ۳. خودباختگی‌ها و عقب‌ماندگی‌های همه‌جانبه تمدنی مسلمانان به عنوان متغیر زمینه‌ای برجای مانده از دوره پنجم و ششم.

نتیجه‌گیری

دوره‌بندی تمدن اسلامی از بایسته‌ها و ضرورت‌های مطالعاتی تاریخ تمدنی اسلام است؛ تمدنی که به نظرنگارنده می‌توان آن را در هفت مرحله دوره‌بندی کرد: ۱. با بعثت رسول خدا ﷺ و هجرت از مکه به مدینه پدید آمد و هویت تقویمی یافت؛ ۲. طی فرایندی تاریخی به تدریج در جغرافیایی وسیع گسترده شد؛ ۳. دستاوردهای فرهنگی و تمدنی دیگر اقوام و ملل را اخذ کرد؛ ۴. به خلاقیت و شکوفایی رسید؛ ۵. با دورشدن از خردگرایی، آزاداندیشی و... به ضعف و رکود گرایید؛ ۶. در مواجهه با فرهنگ و تمدن نوظهور غربی به زوال گرایید و شاکله‌های آن فروپاشید؛ ۷. با بازگشت به آموزه‌های ناب و اصیل فرهنگ اسلامی برگرفته از تعالیم قرآن و سنت در پی آن است تا صورت و شاکله تمدنی‌اش را تجدید کند و حیات دوباره یابد.



نظر
مقدم

کتابنامه

* قرآن کریم
* نهج البلاغه

۱. ابن هشام (۱۳۷۸)، السیره النبویه، قم: انتشارات مصطفوی (افست).
۲. امیری، علی (۱۳۹۲)، خرد آواره، کابل: انتشارات امیری.
۳. بورلو، ژوزف (۱۳۸۶)، تمدن اسلامی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴. بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۵. _____ (۱۹۲۳)، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد ساچو، لایزیک: دار صادر (افست).
۶. جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، «نگاهی به ادوار تمدن اسلام»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۰۸ - ۱۰۷، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، لغت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
۸. سپهری، محمد (۱۳۸۹)، تمدن اسلامی در عصر امویان، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۹. سجادی، سیدجعفر (۱۳۳۸)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، تهران: چاپخانه سعدی.
۱۰. کتاب مقدس، ترجمه انجمن پخش کتب مقدسه، بی تا، بی جا.
۱۱. گرهارد، دیتریچ (۱۳۸۴)، «دوره‌بندی در تاریخ»، ترجمه بیتا پوروش، فصلنامه گلستان هنر، ش ۱.
۱۲. مرتضی عاملی، سیدجعفر (بی تا)، تحقیقی درباره تاریخ هجری، تهران: انتشارات واحد تحقیقات بنیاد بعثت.
۱۳. مسعودی، علی بن حسین (بی تا)، التنبيه والاشراف، قاهره: دار الصّاوی للطبع والنشر والتألیف.
۱۴. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱)، دائرةالمعارف فارسی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.



۱۵. مگّی، محمد کاظم (۱۳۸۳)، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه محمد سپهری، تهران: انتشارات سمت.
۱۶. میکل، آندره (۱۳۸۱)، اسلام و تمدن اسلامی، ترجمه حسن فروغی، تهران: انتشارات سمت.
۱۷. نبی، ابوالفضل (۱۳۶۵)، تقویم و تقویم‌نگاری در تاریخ، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۸. نفیسی، علی اکبر (ناظم الاطباء) (۱۳۴۳)، فرهنگ نفیسی، تهران: کتاب‌فروشی خیام.
۱۹. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴)، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۰. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی‌تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر (افست قم).



نگار
صدر

«پیوستگی» در تمدن اسلامی

(بررسی نظریهٔ مارشال هاجسن)

حبیب‌الله بابایی*

۳۳



نظر
صدر

«پیوستگی» در تمدن اسلامی

چکیده

از منظر هاجسن، تمدن اسلامی در گذشته مسلمانان نه یک سلسله رخدادهای گسسته از هم، بلکه زنجیره‌ای از حوادث به هم پیوسته است که در یک هماهنگی کلان و پیوستگی تاریخی رخ می‌دهد و برخوردار از یک روح در میان فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف در دوره‌های تاریخی است. پیوستگی تمدنی در هر دوره همواره در پرتو یک عنصر برجسته در آن دورهٔ زمانی و مکانی شکل می‌گیرد. با وجود اینکه این عنصر و یا عناصر هویت‌بخش در گذشته تمدن اسلامی متغیر و متنوع بوده، ولی همه مسلمانان دارای عناصر مشترکی نیز بوده‌اند که پیوستگی در تمدن گذشتهٔ مسلمانان را موجب گشته است. مهم‌ترین و برجسته‌ترین این عناصر، قرآن به‌مثابه یک متن ایمانی مشترک، پیامبر اسلام به‌عنوان یک الگوی جامع در مقیاس اجتماعی و تمدنی و ذهنیت و عقلانیت ایمانی و اجتماعی مشترک میان مسلمانان بوده است. در این مقاله تلاش شده است نظریه تمدنی هاجسن از منظرهای مختلف تبیین و بررسی گردد.

کلیدواژه‌ها

انسان‌گرایی، پیوستگی، فرهنگ، عقلانیت دین‌دارانه، امت اسلام.

مقدمه

مارشال هاجسن (Marshall G. S. Hodgson: 1922-1968) از شرق‌شناسان، اسلام‌شناسان و تمدن‌شناسان دانشگاه شیکاگو بوده است که با رویکردی منصفانه و عالمانه به تمدن اسلامی، آن را با نگرشی متفاوت از کسانی مانند برنارد لوئیس، گلدزیهر و فون گرون‌بام تحلیل کرده و ابعاد تمدنی در تاریخ اسلام را برجسته ساخته است. مهم‌ترین اثر وی کتاب *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* در شش مجلد است که امروزه به‌عنوان منبع درسی در رشته‌های مطالعات اسلامی در غرب به‌ویژه آمریکا تدریس می‌شود. نظریه‌های مارشال هاجسن در چیستی تمدن و اسلامی‌بودن آن در جامعه علمی ایران چندان بررسی نشده و حتی مهم‌ترین اثر یادشده از ایشان نیز هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده است.

هاجسن افرون بر تبع عالمانه‌ای که از تاریخ اسلام به عمل آورده است، تحلیل‌های دقیقی نیز از حاصل این پژوهش‌ها صورت داده است و این نشان می‌دهد که برای وی، تاریخ نه علم صرف اسناد و مدارک، بلکه علمی مربوط به زمان اکنون است و باید آن را به‌عنوان یکی از منابع تفکر و تحلیل در نظر آورد و از گزارش‌های تاریخی تحلیل‌های علمی ارائه کرد.

مهم‌ترین ایده و مسئله هاجسن در اعجاز اسلام پی‌گیری رابطه تنوعات فرهنگی و فکری در تمدن اسلامی با هویت یگانه اسلامی است تا با بررسی تضاد میان وحدت و کثرت در تاریخ تمدن اسلامی، تحلیلی به‌نسبت جامع از آن ارائه دهد. پرسش اصلی این مقاله که نقطه تمایز آن از برخی مقالات در مورد هاجسن است (نک: همتی‌گلیان، ۱۳۹۳)، معطوف به همین نکته است که هاجسن رابطه میان وحدت و تنوع را در تمدن اسلامی چگونه می‌بیند و چه تحلیلی از آن به‌دست می‌دهد؟ پاسخ به این مسئله می‌تواند فرایند تمدنی جهان اسلام را در نقطه‌های تمدن‌خیز شتاب بخشد و وضعیت آشوب میان مسلمانان را اندکی ترمیم دهد.

روشن‌شناسی هاجسن

مهم‌ترین منابعی که می‌توان نظریه تمدن اسلامی مارشال هاجسن را از آن استخراج کرد، کتاب شش جلدی اعجاز اسلام است که در سه مجلد منتشر شده است. آنچه هاجسن خود در چهار مجلد اول به انجام رسانیده و آن چیزی که در دو مجلد پایانی و بر اساس



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳

دست‌نوشته‌های ایشان تهیه شده است، از دو جهت تاریخی و نظری مهم می‌نماید. کار نظری هاجسن بر اساس روش «انسان‌گرایی تاریخی» (historical humanism) شکل گرفته که در مقدمه تفصیلی کتاب اول و سپس در تحلیل‌های وی از قسمت‌های مهم تاریخ اسلام آمده است، اما جنبه تاریخی کتاب اعجاز اسلام بر اساس گزینش‌های ترتیبی و البته نظام‌مند هاجسن از تاریخ اسلام است^۱ که آن را از مدینه‌النبی آغاز کرده و سپس در قرن بیستم و در چالش‌های معاصر اسلام و غرب به پایان می‌برد.

الگوی فراروی هاجسن که وی در شناخت تمدن اسلامی بدان تکیه دارد، مطالعه نظام‌مند و بر از دوره‌های تاریخی سومر تا انقلاب فرانسه بوده است. هاجسن از این کار به بزرگی یاد می‌کند و آن را کاری دشوار می‌داند که هر کس نمی‌تواند از عهده آن برآید (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 31). ایشان وجود چنین دشواری در مطالعات تاریخی جهان را به فقدان چارچوب‌های نظری ربط می‌دهد. این‌گونه خلأها در پژوهش‌های تاریخی موجب می‌شود که ربط میان بخش‌های مختلف تاریخ نامعلوم بماند و مطالعات تطبیقی و مقایسه‌بخش‌های مرتبط تاریخ در عمل بی‌فایده باشد، زیرا اساساً تطبیق‌های تمدنی زمانی ممکن و معقول می‌شود که زمینه‌های حوادث تاریخی و نسبت میان آنها معلوم گشته باشد. بدین‌سان اگر پرسش‌های مطرح در مورد تمدن‌ها بی‌ربط به یکدیگر باشند، پاسخ به آن نیز بی‌ربط و بی‌معنا خواهد بود. (see: ibid.)

در روش «انسان‌گرایی تاریخی» بر ماهیت انسانی تاریخ تأکید می‌شود؛ بدین بیان که عامل تاریخ و سازنده آن انسان است. به موجب ماهیت انسانی تاریخ و ضرورت توجه به مؤلفه‌های انسانی در تحلیل تاریخ، باید انسان‌ها را در یک علقه معنوی و اخلاقی با یکدیگر دید و سرنوشت هر فردی را مرتبط با سرنوشت دیگران تعریف کرد. در مطالعات تاریخی، ما با مردم، گروه‌ها و با مردان و زنان (به صورت جمع) سر و کار داریم و این سبب می‌شود ماهیت تاریخ نه تنها انسانی، بلکه جمعی باشد. هویت انسانی و جمعی تاریخ، محققان تاریخ را برای انجام دادن «تعمیم‌های تاریخی» مدد می‌رساند (see: ibid.: 25-26). نکته مهمی که در

۱. از نظر هاجسن ما در مطالعات تاریخی باید دست به گزینش بزنیم. در حقیقت، پرسش‌ها در مطالعات تاریخی و غیر تاریخی اهمیتی فزاینده دارند و محور علوم نیز همین پرسش‌ها هستند. در این مینا، یک رشته علمی نه بر اساس روش و نه بر پایه موضوع تعریف می‌شود، بلکه بر مبنای پرسش‌هایی شکل می‌گیرد که قرار است در طول تحقیق بررسی و تحلیل شوند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 23).





این رویکرد به تاریخ وجود دارد، تأکید بر عامل انسانی به مثابه عامل مشترک در همه تاریخ‌های بشری است که اندیشمندان و فیلسوفان دیگر نیز بدان تأکید کرده‌اند.^۱ افزون بر این، نگاه جمعی و ارتباطی به انسان در عمل تاریخی اهمیت بسزایی دارد، زیرا سبب می‌شود ما در بررسی‌های تاریخی افزون بر فردها، به ارتباط میان افراد و نحوه رفتار شبکه‌ای عوامل و کارگزاران اجتماعی نیز توجه کنیم و چگونگی ارتباط میان انسان‌ها را در شکل‌بندی حوادث تاریخی و تحولات تمدنی دخیل بدانیم.

در میان مورخان دو نوع تاریخ‌دان را باید از هم تفکیک کرد: آنهایی که انسان‌ها را در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر می‌بینند و زنجیره حوادث تاریخی را به هم ربط می‌دهند (typicalizers)، و آنهایی که حوادث تاریخی را یک صدفه، اتفاق و یک استثنا تلقی می‌کنند (expectionalizers). این نکته هاجسن در مورد تاریخ و نیز تمدن اسلامی را می‌توان نوعی نگرش جمعیتی در تحلیل تمدن اسلامی به شمار آورد. گاهی مورخان برای آنکه به پدیده‌های تاریخی معنا بخشند، الگوهای را طرح می‌کنند. تولید الگوهایی از این دست را می‌توان تجمیع (colligation) نامید.^۲

۱. استاد مطهری در فلسفه تاریخ با تأکید بر چنین مبنای «انسان گرایی در تاریخ» می‌گوید: «پس اگر از ما بپرسند به چه دلیل قائل به کلیت می‌شوید، می‌گوییم به این دلیل که به وجود آورنده تاریخ، انسان‌ها هستند و انسان‌ها در شرایط مساوی همسان کار می‌کنند. با اینکه جهات اختلاف داریم، ولی از فلان جهت و فلان جهت مساوی هستیم و چون در شرایط مساوی با آنها قرار گرفتیم و نتیجه رفتار آنها این جور بوده، نتیجه رفتار ما هم این جور خواهد شد. این جهتی است که ما به آن جهت می‌گوییم، تاریخ را تعمیم دهیم یا به تعبیری که قدمای ما می‌گویند: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۸۷). در این باره، آیات متعددی که در قرآن درباره تأمل و عبرت‌گیری از تاریخ و تمدن گذشتگان آمده (یوسف: ۱۱۱) و روایت‌های گوناگونی که از ائمه رسیده است، تأییدی بر این معنا از کلیت در تاریخ جوامع انسانی است. بیان امیرمؤمنان در نهج البلاغه از آن جمله است: «عباد الله ان الدهر یجری بالباقیین کجریه بالماضین، لا یعود ما قد ولی منه، ولا یتقی سرمد ما فیه، آخر فعاله کاوله، متسابقه اموره، متضاهره اعلامه؛ بندگان خدا، روزگار برآیندگان چنان گذرد که بر گذشتگان باز نگردد آنچه گذشت از آن، و نماند چیزی در آن جاودان، پایان کارش با آغاز آن یکسان، سختی‌های آن بر یکدیگر سبقت جوین و هر دیگری را پشتیبان» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶، ترجمه شهدی).

۲. مراد از تجمیع این است که امور مستقل را با مفاهیم به هم ربط دهیم و پدیده‌های بریده از هم را به یکدیگر متصل سازیم. رخدادهای تاریخی، یک پروسه واحدی را رقم می‌زنند. این رخدادها یک جدول هستند که هر قسمتی از آن به یک حادثه تاریخی مربوط می‌شود. این ارتباطات درونی و ذاتی گاهی در ایده‌ها و افکار ظاهر می‌شوند تا اهداف این افعال و پدیده‌ها روشن شوند و در سایه آن به هم ارتباط پیدا کنند و گاهی نیز این ارتباطات نه در اهداف، بلکه در مجموعه‌ای از ارزش‌ها تحقق می‌یابند. در این باره، دلیل خاصی وجود ندارد که آیا مفاهیم وحدت‌بخشی باید در اهداف باشند و یا در ارزش‌ها. چه بسا در این مورد، تغییرهایی عام مانند رشد اقتصادی، زوال سیاسی و یا حتی تحولات علمی نیز کارکرد وحدت‌بخشی داشته باشند (see: Mccullgah, 2009: 152).

هاجسن تاریخ تمدن اسلامی و رخدادهایی را که به شکل‌گیری تمدن در دنیای اسلام انجامیده است، نه یک اتفاق، بلکه زنجیره‌ای از حوادث به هم پیوسته به هم می‌داند که در یک هماهنگی کلان و پیوستگی تاریخی رخ می‌دهد و برخوردار از یک روح در میان فرهنگ‌ها و ملل مختلف و در دوره‌های گوناگون تاریخی است (see: ibid.: 23-24). پیوستگی حوادث تاریخی در دنیای اسلام به معنای ربط و ضبط تمامی رخدادهای کوچک و بزرگ در تاریخ و تمدن اسلامی نیست. هاجسن در جای دیگر با تأکید بر پویایی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها (See: Burke, 1999: 315)، تصریح دارد که در مطالعه تمدن نمی‌توان زنجیره‌ای تفصیلی از حوادث کلیدی را کشف و یا ایجاد کرد. آنچه مورد نظر هاجسن است، نوعی الگوی کلان اجتماعی در هر دوره تاریخی و شکلی از پیوستگی تاریخی در پرتو یک عنصر مرکزی در آن دوره زمانی و مکانی است. در این نظر گاه، باید همه ابعاد جامعه را یک‌جا دید، ولی در آن میان باید عنصر مرکزی حوادث هر دوره تاریخی را یافت و دیگر رخدادهای آن در پرتو آن عنصر مرکزی معنا و تفسیر کرد (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 240).

نکته مهم در رویکرد «انسان‌گرایی» نقش و قدرت «بینش» انسان‌ها در صورت‌بندی تاریخ و تمدن است. در حقیقت، انسان‌گرایی تاریخی تأکید می‌کند که بینش انسانی، انسانی‌ترین قسمت تاریخ و تمدن است. از این‌رو، تاریخ‌دان انسانی باید به تعهداتی که انسان‌ها با آن آمیخته شده‌اند، توجه کند و بداند که هر آرمان و ارزشی در بستر چنین تعهداتی پدید می‌آیند. به دلیل اهمیت مرکزی تعهدات انسانی در تاریخ، تعهدات انسانی در مطالعات تاریخی نیز در مقایسه با مطالعات غیرتاریخی اهمیت می‌یابد. از همین نظر گاه، مطالعه اسلام از منظر مسیحیت شک‌برانگیز و گاه اعتمادناپذیر می‌شود (see: ibid.: 26-29). نکته روش‌شناختی دیگری که هاجسن بر آن تأکید می‌کند ارتباطی دیدن تاریخ اسلام با تاریخ جهان به‌طور توأمان است. از نظر هاجسن تاریخ انسانی به هم پیوسته است و غیرممکن است که بتوان یک پرسش تاریخی را بدون پاسخ‌دادن به همه پرسش‌ها جواب داد (see: Hodgson, 1999: 252).

مفهوم «تمدن» از منظر هاجسن

تعریف هاجسن از تمدن همان تعریفی است که لغت‌شناسان از تمدن ارائه می‌کنند. تمدن چیزی است که در ادبیات مربوط به یک زبان (literature of a single language) و یا





مجموعه زبان‌های مختلفی که به لحاظ فرهنگی در هم تنیده‌اند پدیدار می‌شود. هر چند این تعریف از نظر هاجسن پذیرفته است، ولی کافی و کامل نیست. در حقیقت، این تعریف نمی‌تواند شامل همه تمدن‌ها از جمله تمدن اسلامی بشود، زیرا این معنا از تمدن در مورد تمدن اسلامی، نه جامع است و نه مانع؛ برای مثال، این تعریف هر آنچه را که در دنیای عرب پیش از اسلام بوده است شامل می‌شود، در حالی که در تمدن اسلامی برخی از آن میراث ادبی و عربی بیرون از تمدن اسلامی ماند؛ همان‌گونه که برخی از عناصر غیر عربی مانند زبان و فرهنگ فارسی در تمدن اسلامی وارد شدند که به میراث ادبی عرب‌ها تعلق داشت (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 31).

از این رو در کتاب اعجاز اسلام بر «پروسه تغییر» در تمدن اسلامی تأکید شده است. از نگاه هاجسن نباید تمدن را به مثابه یک ذات با یک شخصیت مستقل در نظر آورد. وجود ارتباط پیوسته با محیط و خواسته‌ها و نیازهایی که مردم (اعم از نخبگان و تودگان) در آن زمان و مکان دارند، در صورت‌بندی تمدن مهم است و باید در فهم تمدن نیز لحاظ شوند؛ برای مثال برای فهم اینکه چرا غرب به یک جامعه فن‌گرا تبدیل شد، باید به وضعیت غرب در طول سده‌های متمادی و شرایط زمانی و محیطی آن و ارتباط آن با دیگر فرهنگ‌ها توجه کرد. اساساً نسل‌ها محدود به اجدادشان نیستند و هر نسلی تصمیم‌ها و اراده‌های خود را اعمال می‌کند. در واقع، تغییر تاریخی همیشگی است و همه سنت‌ها در حال پویایی‌اند و اذهان نیز پیوسته در پی امور ممکن و مطلوب‌اند (see: ibid.: 34-37). از این رو، هر چند در مطالعات تمدنی، مطالعهٔ موارد کلان فرهنگی (به‌ویژه میراث عصرهای پیشامدرن) اصلی‌ترین بخش مورد علاقه پژوهشگران است، تعیین جزئیات چنین بخش‌هایی تنها با ذکر تاریخ زمان و مکان وقوع رخدادها معلوم می‌گردد.

هاجسن در تعریف و تحلیل تمدن به نوعی از استقلال و خودبسندگی فرهنگی (cultural self-sufficiency) در هر تمدن تأکید می‌کند. امتیاز فرهنگی در مشرق زمین پیش از اسلام نیز بوده است. حال اگر ما جوامع را تنها بر اساس ایده‌ها و نهادهای فرهنگی طبقه‌بندی کنیم، تنها تمایزهای میان جوامع متمدن غرب و شرق معلوم خواهد شد، ولی نقطه‌های تمایز در درون دنیای شرق معلوم نخواهد شد، زیرا همه دارای فرهنگ مشترک شرقی هستند. در این شرایط، تعریف یک تمدن با مساحت محدود در محیط شرقی دشوار خواهد بود (see: ibid.: 30).

ضرورت مطالعه تمدنی اسلام

از نظر هاجسن، برای شناخت اسلام مطالعات ادبی و لغت‌شناختی کافی نیست و باید مطالعات اجتماعی، تاریخی و بلکه پژوهش‌های تمدنی را در مورد اسلام و تاریخ مسلمانان جدی گرفت (see: ibid.: 41-42). وی در این زمینه پرسشی را با الهام از توین‌بی (Arnold Joseph Toynbee: 1889-1975) که تمدن‌ها را بر اساس ملاکی مبتنی بر توسعه فرهنگ داخلی تعریف می‌کند، پیش می‌کشد و می‌پرسد اگر ما تمدن اسلامی را یک تمدن یگانه در نظر آوریم، باید بدین پرسش پاسخ دهیم که چرا و بر چه اساسی این تمدن را یکی و نه چندتا می‌انگاریم؟ (see: ibid.: 32). از نظر هاجسن در طول تاریخ، سنت‌های مختلف و بسیار متنوعی در یک فرهنگ نقش داشته‌اند، حتی در یک فرهنگ محلی چه بسا سنت‌های قدیمی جای خود را به سنت‌های جدید داده باشند که در آن امکان تمایز میان ویژگی‌های اصیل و غیراصیل دشوار است، ولی با وجود این باید اذعان کرد که فرهنگ‌ها از وحدت و کلیت (integrality) برخوردارند.

معنا و ماهیت هر فرهنگ از مفهوم نِسب و روابط پیوسته هر فرهنگ با محیط پیرامونی‌اش برآمده است. در حقیقت، هر سنت خاص، به معنای آن سنت در زمینه فرهنگی و محیطی خاص به‌مثابه یک کل وابسته است. این معناها بسیار تعیین‌کننده‌اند و هر اندازه، این معانی رابطه تنگاتنگی با یکدیگر پیدا کنند، ابعاد فرهنگی انشعاب بیشتری می‌یابد و معانی تازه‌ای به‌وجود خواهد آمد. حال، هر آنچه که در طول زمان سبب یکپارچگی فرهنگ می‌شود، به تقریب همانی است که مایه استمرار و بقای یک فرهنگ در وضعیتی خاص می‌شود (see: ibid.: 32-33). اکنون، در یک سطح وسیع‌تر و بالاتر، سخن از هویت فرهنگی در تمدن دشوارتر می‌نماید، و فرمول‌بندی عوامل وحدت‌بخش و استمراربخش در آن سخت‌تر می‌شود. در سرزمینی که تمامی سنت‌های فرهنگی در هم تنیده‌اند، درهم آمیختگی آنها امری آشکار است، ولی مقایسه آنها با دیگر سرزمین‌ها، تضادهای فراوانی را پدید می‌آورد. در یک بُرش عرضی، در نیم کره شرقی، تقسیم‌ها و تنوعاتی میان تمدن‌ها وجود دارد، اما اینکه چه الگوی مشترک زندگی در مردمان یک تمدن بزرگ وجود دارد، پرسشی بس دشوار است (see: ibid.: 33-34).

هاجسن همین پرسش را به‌عنوان پرسش اصلی در کار خود پی می‌گیرد تا با توجه به پرسش توین‌بی، معنای وحدت تمدنی، عوامل ایجاد یکپارچگی در تمدن اسلامی و نیز





چالش‌های این نوع از انسجام را در دنیای جدید پاسخ گوید. به دیگر بیان، شاید بتوان پرسش اصلی هاجسن را در شناخت تمدن اسلامی، رابطه میان وحدت و کثرت در عرصه تمدن، و مفهوم اسلامی بودن تمدن و تناسب آن با تعدد و تنوع فرهنگی و گستره جغرافیایی در دنیای اسلام دانست.^۱ پیش از پاسخ به این پرسش‌ها، نگاه هاجسن به خاستگاه نگاه تمدنی در میان مسلمانان قابل توجه است.

نگرش تمدنی مسلمانان

هاجسن ریشه نگاه تمدنی مسلمانان را توجه خاص آنها به آیاتی همچون «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰) می‌داند که آنها را وادار می‌کند در مورد ساخت دنیا عزمی راسخ داشته باشند. همین نگاه در میان مسلمانان سبب شد در مدت کوتاهی بتوانند جامعه‌ای متفاوت و تمدن موفق را بسازند و در این باره نهادهای ممتاز، ادبیات و هنر متمایز، علوم متفاوت و اشکال سیاسی و اجتماعی تازه‌ای را به دنیای آن روز عرضه کنند؛ به گونه‌ای که این مدل‌های متفاوت در اندک زمانی عالم گیر شد.

نکته مهم اینکه در اسلام بر خلاف مسیحیت، معیارهای اجتماعی و جهت‌گیری‌ها و معیارهای مذهبی هماهنگ است (See: Hodgson, 1999: 139)، ولی تحولی که در میان مسلمانان پدید آمد، به ضرورت مطابق با ایمان اسلامی نبود. مسلمانان از دوره‌های آغازین در مورد تعریف الگوی برتر جامعه اسلامی اختلاف نظر داشتند. نگرش اسلام در مورد انسان و زندگی او به‌طور متفاوتی تفسیر شد و عقیده‌های متکثری در این مورد پدید آمد. مسلمانان موفقیت‌های زیادی به دست آوردند و شکست‌های بزرگی را نیز متحمل شدند، ولی این برد و باخت مسلمانان سبب نشد که آنها از تحقق زندگی قرآنی‌شان نومید گشته، تلاش‌های جدی از خود نشان ندهند. آنها همواره برای ایجاد یک جامعه الهی تلاش کرده، بدان امیدوار بوده‌اند. مسلمانان در وضعیت جدید نیز تلاش‌های خود را از نو سامان داده‌اند و برای رسیدن به اهداف بزرگشان برنامه‌ریزی می‌کنند. از نظر هاجسن یگانگی تمدن اسلامی نیز بر پایه همین موفقیت‌ها، شکست‌ها و فرصت‌ها و خطر‌ها به دست آمد (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 71).

۱. گفتنی است مسئله «وحدت و کثرت» در تمدن، مسئله دیگر تمدن‌پژوهان نیز بوده است. در این زمینه، مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب وحدت و تنوع در تمدن اسلامی از گوستاو ای. فن گرونهام اشاره کرد.

البته باید بدین نکته هاجسن افزود که عامل رویکرد تمدنی در میان مسلمانان تنها آیاتی نبوده است که انگیزه‌های دینی و روحی را در میان مسلمانان برای ساخت تمدن تقویت می‌کرده است، بلکه نگرش جامع به دین و اینکه دین باید به گونه‌ای جامع تحقق یابد و نباید میان دین و دنیا تفکیک کرد و نیز در مواجهه با تمدن‌ها باید از رفتارهای غیرتمدنی پرهیز داشت، همه اینها مجموعه‌ای را آفریدند که مسلمانان را در مهندسی تمدنی در طول تاریخ اسلام انگیزه‌مند کرد و مسیر رسیدن به کلان اجتماع اسلامی را برای مسلمانان آسان ساخت.

اسلامی بودن تمدن

هاجسن در آغاز کتاب اعجاز اسلام این پرسش مهم را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان جامعه‌ای را براساس تعبد و سرسپردگی به اوامر الهی بر ساخت؟ آن‌گاه در پاسخ می‌گوید اساساً برنامه‌ریزی آگاهانه و آرمان‌گرایانه نقش مهم و مستقیمی در تکامل اجتماعی مسلمانان نداشته است، با این همه وجود آرمان‌های اسلامی، تفاوتی بسیار تعیین‌کننده میان جامعه اسلامی و جامعه پیش از اسلام ایجاد کرده است (see: ibid.: 72). از نظر هاجسن، آنچه که در مدینه‌النبی نیز رخ داد، یک دولت و یا یک قانون پیشرفته نبود، بلکه سه عنصر اصلی در مدینه‌النبی به شکل‌گیری جامعه جدید انجامید که عبارت بودند از جهت‌گیری آرمانی، ارتباطات انسانی، و هماهنگی فرهنگی در درون گروه‌ها (see: ibid.: 323). چشم‌انداز نوی که در عمق اذهان مردم پدید می‌آید، به طور طبیعی بر تمامی ساحت‌های پیچیده زندگی سیطره یافته و تمامی حوزه‌های فرهنگی و تمدنی را متأثر می‌سازد. اسلام به معنای الگوی رفتاری که ناشی از حالت تسلیم‌پذیری است، در تمدن اسلامی چنین نقشی را در جامعه مسلمانان ایفا کرده است. تا زمانی که مسلمانان در یک چارچوب اخلاقی به فعالیت گروهی می‌پردازند، این فعالیت گروهی از آنان یک کالبد می‌سازد، و آنها با اشتراک در ایمان به خدا و رسول خدا و با به رسمیت‌شناختن همدیگر، از اسلام فردی به سوی اسلام جمعی گام برمی‌دارند و در نهایت به یک امت اسلامی تبدیل می‌شوند. از همین روی تمدن اسلامی از تمدن غربی جدا می‌شود. در جهان اسلام اخلاق‌گرایی و در غرب ظاهر‌گرایی و رعایت آداب برجستگی داشته است. غرب دیدگاه اخلاق‌گرایی اسلام را یک نقص





می‌دانست، درحالی که اسلام بر مسئولیت‌های فردی و استقلال‌نداشتن قانون عمومی تأکید دارد. در الگوی سلسله‌مراتبی غرب فرد کار خوبش را به‌عنوان عضوی از یک سازمان انجام می‌دهد، درحالی که در الگوی اسلامی فرد کار خوب خود را به‌عنوان یک فرد مسلمان انجام می‌دهد (see: Hodgson, 1999: 150).

نکته مهم اینکه هاجسن بر مقوله ایمان در تمدن اسلامی تأکید می‌کند و ایمان اجتماعی را نه تنها برآمده از تعالی شخصی و خصوصی، بلکه آن را در صورت‌بندی تکالیف اجتماعی و عمومی مؤثر می‌داند. البته افزون بر آنچه هاجسن نوشته، باید اضافه کرد که ایمان به یک امر متعالی و مشترک، مناسبات اخلاقی و انسانی را در سطوح کلان اجتماعی تقویت می‌کند (درباره نسبت میان ایمان و اخلاق نک: مطهری، ۱۳۸۵: ۷۶۱-۷۶۲). در حقیقت، مناسبات انسانی برآمده از نحوه نگرش میان خود (self) و دیگری (other) است. ایمان به حقیقت مشترک، نه تنها مشترکات قلبی را میان من و دیگری بیشتر می‌کند، بلکه خود ایمان‌ورزی به امر متعالی، منیت‌های سفلی در من‌های فردی را کمتر کرده، من علوی نهفته در آنها را که حقیقتی مشترک میان انسان‌هاست، تقویت می‌کند و همین باعث می‌شود که فرد در گرایش به دیگری و ایجاد مناسبات و روابط انسانی و اخلاقی با دیگران آسان‌تر عمل کند و دیگری را همواره بر خود مقدم بدارد. اساس تمدن بر همین مناسبات است و چنین جامعه‌ای در ادبیات قرآنی به‌عنوان «امت» شناخته می‌شود.

بدین‌سان، تدین و تعبد آثار گسترده‌ای را به لحاظ اجتماعی و گروهی بر جای می‌گذارد. زندگی متعبدانه هرچند به‌طور خاص و به‌صورت مناسک در مسجد انجام می‌گیرد، ولی بیشتر مراسم‌های (cult) دینی به‌خارج از مسجد و زندگی‌های شخصی و خانوادگی تسری می‌یابد. در حقیقت، مراسم‌های دینی به‌طور نامحسوس و ناخواسته و به‌صورت تدریجی با عادات و رسوم خانوادگی ادغام می‌شوند. فراروی دین از مسجد به زندگی شخصی و اجتماعی، و گسترش آن از مناسک دینی به مراسم‌های فرهنگی، به سرایت دین از قلمرو خصوصی به قلمرو عمومی می‌انجامد و باعث حضور دین در همه ابعاد فردی و اجتماعی، اخلاقی و عقیدتی و سیاسی و اقتصادی می‌گردد. بدین‌سان ما به تدریج از قلمرو اسلام به‌مثابه یک دین خارج شده، به حوزه اسلام به‌مثابه یک فرهنگ وارد می‌شویم که در آن همه امور به نام اسلام و با استناد به اسلام انجام می‌گیرد. در این صورت، نه تنها دین اسلام، بلکه تمامی جامعه فرهنگی مرتبط با این دین نیز به‌مثابه اسلام در نظر گرفته می‌شود.

نکته مهمی که هاجسن در کتابش پی می‌گیرد تکرر سنت‌ها و فرهنگ مسلمانان و نسبت آن با دین یگانه اسلام است. از این منظر، اسلام به لحاظ تعدد سنت‌های دینی افرادی که بدان ایمان آورده‌اند، دینی یگانه است. اسلام از میان عرب‌ها شروع شد، ولی خیلی زود صورت جهانی یافت. در دنیای اسلام یک نظام مرکزی جهانی غیر از دوره اول اسلامی وجود نداشته است، با این حال امروزه مسلمانان حتی در جاهای مختلف دنیا از یک انسجام اسلامی در مقیاس جهانی برخوردارند. آنها نه تنها مناسک جمعی مانند حج را با هم انجام می‌دهند، بلکه همگی از یک میراث مشترک نیز برخوردارند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 72-78).

هاجسن در مطالعات تمدنی معتقد است که دیالکتیک فرهنگی فرایندی دوگانه است: در یک سو گفت‌وگو و تعامل طرفداران شریعت با آرمان‌های سازنده تمدن و در سوی دیگر، رابطه غیرمستقیم میان اصول جامعه و محصولات فرهنگی آن جامعه است. واژه شریعت نه تنها به عنوان قانون اسلامی برای هاجسن اهمیت ویژه‌ای دارد، بلکه در نگاه او شریعت به عنوان هسته تمدن تلقی می‌شود. او شریعت را به عنوان اصل سازمان‌دهنده جامعه اسلامی معرفی می‌کند. جامعه اسلامی با شناخت مشترک از قانون مقدس (شریعت) در سطح فردی و روابط اجتماعی (شامل آداب معاشرت) در کنار هم قرار می‌گیرند (see: Burke, 1999: 322-325).

پارادوکس دین (اسلام) و فرهنگ از منظر هاجسن نکته بسیار برجسته و البته ظریفی است. از نظر وی، اسلام و سبک زندگی برآمده از آن، یک سنت فرهنگی را شکل می‌دهد و ذات سنت فرهنگی نیز تغییرپذیر و در حال تحول است. بنابراین، اسلام هرگز در دو جا یک‌گونه نبوده است. اسلام به مثابه یک سنت فرهنگی خودش را با شرایط وفق می‌دهد و هرگز حالت خشک ندارد، زیرا دگرگونی‌های فرهنگی همواره در پاسخ به نیازها و فرصت‌های زمانه رخ می‌دهد. به بیان روشن‌تر، فرایند ساخت سنت فرهنگی در سه مرحله شکل می‌گیرد: (۱) کنش ابتکاری (creative action)؛ (۲) التزام و تعهد گروهی (group commitment)؛ (۳) اندرکنش‌های انباشته دوسویه در درون گروه (cumulative interaction) (see: Hodgson, 1974, Vol. 1: 80). یک سنت از فرصتی ابتکاری و نو که ممکن است در عرصه‌های هنری، معماری، دینی، اجتماعی یا سیاسی (در حکومت) رخ بدهد و نوعی خودآگاهی تازه‌ای را در روابط انسان‌ها با دنیای پیرامونی‌شان موجب گردد، به وجود





می‌آید.^۱ یک تغییر نوآورانه در یک نقطه، زمانی ممکن می‌شود که دست کم برخی از عرصه‌های دیگر در آن جامعه ثابت بمانند. اساساً کسانی که در پی ایجاد پیوستگی فرهنگی هستند، هرگز خود را قادر به تغییر همه ساحت‌ها و ایجاد تحول در تمامی عناصر فرهنگی و اجتماعی نمی‌دانند. آنها با حفظ برخی عناصر موجود، عنصرهای جدیدی را ایجاد می‌کنند و از آن دریچه‌ای برای دگرگونی‌های اجتماعی می‌گشایند.^۲

نکته این است که ممکن است نوآورهای انسانی در گذر زمان در هر حوزه اجتماعی پدید آید، ولی تا زمانی که اذعان مشترک و التزام جمعی به امر نوپدید به وجود نیاید، اساساً پیوستگی اجتماعی با آرمان جدید ایجاد نخواهد شد. در مقابل، اگر نسبت به آن آرمان نو، اقرار و التزام عمومی پدید آید، گفت‌وگوهای مشترکی در آن مورد شکل خواهد گرفت. به میزانی که این گفت‌وگوها انباشته شود، اصول مشترک، آرمان‌های همسو، ادبیات مشابه و اشکال هنری‌ای که روح واحدی دارند، ایجاد خواهد شد که به تقریب همه نسل‌ها را دربر خواهد گرفت. این همان پیوستگی در گفت‌وگوهاست که می‌تواند ساختار قابل فهمی را برای تاریخ و مطالعات تاریخی به وجود آورد (see: ibid.: 86-87).

این بزنگاه تاریخی در تمدن اسلامی، با ظهور «قرآن» که در حقیقت یک شوک انسانی به جامعه آن روز بود، به وجود آمد.^۳ قرآن نه تنها به زبان قوم سخن گفت، بلکه پاسخی به نیازها و خواسته‌های عصر خویش بود. پاسخ‌گویی به پرسش‌های عصر موجب شد قرآن به جای آنکه به یک متن ادبی تبدیل گردد، به متنی هنجاری و مؤثر در زندگی بدل شود. در

۱. از نظر هاجسن، چیزی که یک تمدن را به حرکت می‌آورد، نه هر ذخیره‌ای از ایده‌های فرهنگی و رفتارهای فرهنگی، بلکه ایده‌هایی است که در همه جا میان تحصیل کرده‌ها و حتی غیر تحصیل کرده‌ها وجود دارد. از نظر وی، آنچه که در این میان اهمیت دارد، گروه کوچکی است که آرمان‌های روشن در تراث خود را به عنوان مسئولیت شخصی‌شان در نظر می‌گیرند. از این منظر، اصلی‌ترین نیروی حرکت‌دهنده به تمدن‌ها صاحبان قدرت نیستند، بلکه افراد مبتکر فرهنگی هستند که به فکر گزینش‌های فرهنگی نو هستند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 93).

۲. این سخن هاجسن، به تحلیل ریچارد نیبور در کتاب مسیح و فرهنگ بسیار شباهت دارد. نیبور در این کتاب نسبت میان دین و فرهنگ را به پنج شکل ترسیم کرده است: اینکه دین در برابر فرهنگ باشد، اینکه دین با فرهنگ بسازد، اینکه دین با فرهنگ رابطه دوسویه داشته باشد. شکل سوم خود به سه صورت مطرح شده است: اینکه دین رابطه‌ای دو سویه با فرهنگ داشته باشد، اینکه این دو جدا باشند و اینکه دین تغییردهنده فرهنگ باشد. نیبور بر مورد اخیر تأکید می‌کند (نک: ۲۰۰۱، Niebuhr؛ نیز نک: بابایی، ۱۳۹۳: ۳۵۹).

۳. هاجسن نیروی خلاقی را که اسلام آزاد کرد، در شکل‌گیری رنسانس فرهنگی در دوره خلافت اسلامی کاملاً مؤثر می‌داند. او معتقد است نفس تضاد و مغایرت سنت‌ها در اوان شکل‌گیری اسلام، به شکل‌گیری یک سنتز جدید و صورت‌بندی یک انقلاب در تمدن اسلامی انجامید (see: ibid.: 236).

این نگاه، قرآن به زندگی روزمره بسیار نزدیک بود و از این رو، نمی توان آن را کتابی استدلالی و پیشینی که یک الگوی مجرد و انتزاعی را به بشر معرفی می کند دانست.^۱

مرحله دوم (التزام عمومی به آگاهی و باور مشترک) نیز در تاریخ اسلام تعهد عمیق به چشم انداز تازه ای بود که محمد ﷺ پیش روی مسلمانان قرار داد. این التزام جمعی از طریق کنش های دوسویه و گفت و گوهای دیالکتیک میان کسانی که از این آگاهی مشترک برخوردارند، نشاط بیشتری می یابد و به صورت بندی سنت های فرهنگی در جامعه می انجامد (مرحله سوم) (See: Ibid.: 80-81).

عوامل و فرایند پیوستگی در تمدن اسلامی

هاجسن در همه پژوهش های خود در پی پاسخ به این پرسش است که اگر مسلمانان در طول تاریخ بسیار متنوع و متفاوت بوده اند، پیوستگی اسلامی در میان مسلمانان پراکنده چگونه حاصل شده است؟ در دوره های مختلف اسلامی، با وجود آنکه جامعه به لحاظ فرهنگی متعدد و متنوع بوده است و به رغم آنکه حتی هیچ شهری نیز مرکزیت فرهنگی و تمدنی نداشته است، تمدن اسلامی از هم نگسست و وحدت اسلامی در دارالاسلام از میان نرفت (see: ibid, Vol. 2: 9-11). در تمدن اسلامی، یک فرد تنها شهروند یک شهر خاص نبود که تنها حقوق یا تکالیف مربوط به آن شهر را داشته باشد، بلکه یک فرد، شهروند کل دارالاسلام به شمار می آمد و مسئولیت و تکالیف وی نیز بسیار فراتر بوده و حتی مرحله پیش از خلقت را هم شامل می شد. در این تمدن، مرزی میان یک شهر و حومه شهر، و میان شهر و دیگر مناطق اسلامی وجود نداشت؛ آنچه وجود داشت، یک جامعه پیوسته در حال توسعه با ارتباطات داوطلبانه و با کمترین توقع تحت اشراف شخصیت های شهیر بود و این باعث پیدایش نظام شهری جدیدی در دنیای اسلام گردید (see: ibid.: 108).

اساساً برای هیچ سنتی امکان عزلت گزینی وجود ندارد و سنت اسلامی نیز که در محیط متکثر فرهنگی ظهور کرد، از این قاعده مستثنا نبوده است و از همین رو، با سنت ها و فرهنگ های پیرامونی خود ارتباطات گسترده ای داشته است. جامعه اسلامی نه تنها وارث

۱. به موجب همین ویژگی در قرآن است که بسیاری از غیر مسلمانان آن را کتابی «شلوغ» و پراکنده توصیف کرده اند. از نظر غیرمسلمانان، این کتاب یک رشد منطقی و متوازن نداشته است و معلوم نیست که چرا مسلمانان آن را زیبا می پندارند (see: ibid.: 184).





مستقیم تمدن‌ها و جوامع پیرامونی بوده، بلکه ادامه‌دهنده فرهنگ جوامع پیشین نیز بوده است. از این نظر، به دلیل اینکه تمدن اسلامی وارث تمدن‌های پیرامونی به‌ویژه تمدن سامی و تمدن ایرانی بوده است، فهم تمدن اسلامی در گرو فهم تمدن‌های پیرامونی خواهد بود. البته این هرگز بدان معنا نیست که اسلام برآمده از سنت‌های پیشین بشری بوده است، بلکه بدین معناست که اسلام توانست با سنت‌های متنوع موجود ارتباط برقرار کند و آنها را از خود متأثر سازد.

اثرگذاری اسلام در حوزه‌های مختلف تمدنی شکل گرفت. از نگاه هاجسن، اسلام تنها تمدنی است که سنت مکتوب پیش از خود را تغییر داد. در اسلام، ادبیات ایران و ادبیات سامی جای خود را به ادبیات عربی و سپس ادبیات فارسی داد (see: *ibid.*, Vol. 1: 103-104). البته این اثرگذاری تنها در حوزه ادبیات نبوده است، بلکه اسلام در حوزه‌های مختلف اجتماعی به‌صورت یک دین فعال ظاهر شد. پیامبر با ارزش‌های قریش درافتاد و جوانان، بردگان و همه مستضعفان در پرتو اسلام جایگاه تازه‌ای یافتند. با ظهور ارزش‌های مساوات‌طلبی، انسجام قبیله‌ای از میان رفت و انسجام جدیدی بر اساس آموزه‌های دینی پدید آمد (See: *Ibid.*: 167). در وضعیت جدید اسلامی، ضعیفان در برابر سرمایه‌داران بیمه شدند و حقوق‌شان تضمین گردید؛ زنان و دختران جایگاه بهتر و قوی‌تر از گذشته پیدا کردند. البته قرآن تفاوت‌ها را در جایگاه زنان و مردان در خانواده مجاز شمرد، ولی در آن تخفیف ایجاد کرد. جریمه‌ها و غرامت‌ها نیز مساوی شد. زکات و نیز صدقاتی که برای عدالت و تهذیب در جامعه بود، آسیب‌پذیران اقتصادی را به لحاظ مالی تا حدی تأمین کرد. همه اینها زیر نظر شخص پیامبر انجام گرفت و جامعه نیز از طریق شخص ایشان در هم پیوند یافت (see: *ibid.*: 180-182).

افزون بر این، اعجاز اسلام در سرزمین عرب‌ها تنها تحول در معیارهای اخلاقی نبود، بلکه یک نظام سیاسی تازه‌ای در پرتو اسلام در آن عصر پدید آمد. از همین منظر، هجرت به مدینه نیز تنها فرار از مکه نبود، بلکه فرصتی برای ساخت یک نظم جدید و زندگی اجتماعی نوری بود. در حقیقت، به‌رغم اینکه آیین الهی در مرحله اول تقوای فردی را می‌طلبید، ولی تقوای شخصی نیز یک رفتار اجتماعی را اقتضا می‌کرد. از این‌رو، تأکید آموزه‌های اسلامی تنها بر اصلاح افراد نبود، بلکه همواره بر اصلاح جامعه نیز توصیه می‌شد و بایستی زندگی جدیدی در مقیاس بزرگ‌تر اجتماعی تحقق می‌یافت. از همین‌رو،

رهبانیت در اسلام مردود بود و اسلام بایستی در همه مراحل زندگی سریان می‌یافت و حتی بر ابعاد تجاری و اقتصادی نیز تأثیر می‌گذاشت (see: ibid.: 321). این امت جدید که رنگ اخلاقی برآمده از ارتباط با خدا داشت، صنف واحدی را پدید آورد که در آن نظم اخلاقی - معنوی نه امری فردی، بلکه معطوف به مسئولیت و محیط اجتماعی بود (see: ibid.: 173-174).

با توجه به تأثیر گذاری‌های اسلام در حوزه فرد و جامعه، اخلاق، سیاست و اقتصاد نباید آن را در خلأ تصویر کرد. به عقیده هاجسن «حضرت محمد 9 در دنیای مذهبی آن عصر برای امت خویش موقعیتی فراهم آورد که در عین استقلال، پذیرای نفوذها و تأثیرات بی‌شمار بود» (هاجسن، ۱۳۶۹: ۵-۶). افزون بر تأثیر پذیری‌های اسلام و جامعه مسلمانان از محیط پیرامونی، در طول زمان نیز دگرگونی‌هایی در فکر و فرهنگ مسلمانان ایجاد شد که متفاوت از آن ایده قدسی و حیانی در قرآن بود. تطورات تاریخی در فکر، فرهنگ و سیاست مسلمانان نه تنها آنها را بسیار متنوع ساخت، بلکه عوامل وحدت بخش آنها را در طول تاریخ بی‌ثبات کرد. یگانگی در تمدن اسلامی برآمده از ارتباطاتی بود که سنت اسلامی با دیگر سنت‌های فرهنگی پیدا کرد و این ارتباطات وحدت و هویت تمدن اسلامی را دگرگون می‌ساخت. هاجسن انواع وحدت و پیوستگی‌هایی را برمی‌شمارد که شرایط مختلف تاریخی به اسلام تحمیل کرده است. در دوره نخست اسلامی آنچه به امت اسلام یگانگی می‌بخشید، خلافت اسلامی و یگانگی خلیفه در میان امت اسلام بود.^۱

در این میان، فعالیت‌های ادیان مختلف نیز بازتابی از قدرت خلیفه بود. فرهنگ سریانی، پهلوی و عرب و نیز سنت فکری هلنی و همکاری میان اینها همه تحت امر خلیفه انجام می‌یافت (see: Hodgson, 1974, Vol. 1: 235). بعدها با حاکمیت یافتن چندین خلیفه به صورت همزمان، پیوستگی امت اسلام با مرکزیت خلیفه از میان رفت. در این وضعیت، وحدت امت

۱. هاجسن در جای دیگر در مورد نقش دستگاه خلافت در ایجاد پیوستگی در تمدن اسلامی می‌نویسد: «مردمانی را که دستگاه خلافت به گرد هم فراهم آورده بود و اسلام در میان آنها پا می‌گرفت، بسیار متنوع و گونه‌گون بودند، حتی در زبان ادبی، و بیش از آن در مذهب، مردم به یونانی، لاتینی، ارمنی، قبطی، سریانی، پهلوی، سغدی و سانسکریت می‌نوشتند، و بر ادیان مسیحی - پنج یا شش گونه مسیحیت که با هم سخت در نزاع بودند - یهودی، مانوی، زردشتی، بودایی و هندوی و حتی یک نوع شرک عارفانه بودند. اقوام مختلف مجاز بودند که به حیات جوامع خود مختار خویش در قلمرو خلافت ادامه دهند و در عین حال این آزادی را داشتند که اگر بخواهند بخت خویش را در جهان اخوت اسلامی بیازمایند و در تعیین شکلی که جامعه جدید می‌بایست به خود گیرد، انبازی جویند. با گذشت زمان، اکثریت مردمان فرصتی را که بدانها عرضه شده بود، غنیمت شمردند. بنابراین، در خاورمیانه در چارچوب جامعه اسلامی و دین اسلام بود که عناصر مختلف میراث عمومی حفظ، اصلاح یا رد می‌شد» (هاجسن، ۱۳۶۹: ۴).





اسلام نه با وحدت در شخص حاکم، بلکه در مراودات اجتماعی و رسوم مربوط به آن تجلی یافت. سپس در دوره مدرن، عامل این پیوستگی تغییر یافت و به صورت پان اسلامیک (pan-Islamic) ظاهر شد که در آن همه کسانی که خود را مقهور غرب (دشمن مشترک)، می‌دیدند به‌رغم تفاوت‌های فرهنگی، تلاشی مشترک در عرصه‌های سیاسی آغاز کردند تا به خواسته‌های مشترکشان دست یابند (see: ibid.: 85-86).

پیوستگی و وحدت امت اسلام، زمینه را برای تلاش‌های گسترده در جهت نظام‌مند کردن تجربیات مسلمانان و صورت‌بندی فرهنگ علمی هموار کرد و به تدریج علوم فردی به علوم اجتماعی و آثار سیاسی بدل گشت. در اوج این پیوستگی‌ها، مسلمانان اختلاف‌نظرهای جدی‌ای نیز درباره شخص جانشین امام داشتند. همچنین چالش‌های جدیدی در میان مسلمانان به‌وجود آمد و وحدت اسلامی را به‌ویژه در میان دو مذهب شیعه و سنی از میان برد. پس از فزونی یافتن اختلاف‌نظرها میان مسلمانان، ذهنیت دین‌دارانه (piety-minded) و شریعت‌گرا نیز اهمیت خود را از دست داد (see: ibid.: 254-266).

حال، اگر اسلام در سنت‌های مختلف ظهور یافت و از سنت‌های مختلف انسانی در عصر خود تأثیر پذیرفت و اگر اسلام حتی در عناصر هویت‌بخش و وحدت‌بخش خود نسبی و متغیر گردید، پس «اسلام» چه معنایی دارد؟ آیا می‌توان اسلام را به‌مثابه یک کل معنادار تلقی کرد؟ آیا اسلام می‌تواند چیزی بیش از یک امید یا نمادهای مشترک و خاص باشد؟ هاجسن تلاش می‌کند پاسخی بر این پرسش‌ها پیدا کند. از نظر هاجسن البته می‌توان اسلام را به صورت یک کل معنادار مطالعه کرد، ولی همان‌گونه که یک سنت فرهنگی را به صورت یک کل در نظر می‌گیریم، اسلام را نیز به همان صورت می‌توانیم به شکل یک کل پیوسته در نظر آوریم. سنت دینی اسلامی به‌رغم تمامی تفاوت‌ها و تنوعاتی که در خود دارد، نوعی پیوستگی و وحدت درونی (integrality) داشته است، ولی این وحدت دینی در میان مسلمانان چیزی جز وحدت فرهنگی و فراگیر نبوده است.

هاجسن دو ساحت را در تمدن اسلامی از هم تفکیک می‌کند: ۱. سطح دینی؛ ۲. سطح تمدنی. وی تلاش می‌کند با تبیین معنای دین و تمدن، مقوله پیوستگی و وحدت را در این دو عرصه معلوم سازد و نسبت میان آن دو را روشن نماید.

در سطح دینی، عناصر وحدت‌زای زیادی در میان مسلمانان وجود داشته است. تمامی مسلمانان «قرآن» را به‌مثابه یک متن و منبع وحیانی مشترک می‌پذیرند. همین موجب

می‌شود آنها زبان مشترک و البته چالش‌های مشترکی بیابند، ولی از آنجاکه بسیاری از مسلمانان نه تنها قرآن، بلکه کتاب‌های بعدی دیگر را می‌خوانند، سنت نیز به یک عنصر مشترک در میان مسلمانان تبدیل می‌شود (see: ibid.: 88). در نظم جدید اجتماعی مسلمانان، قرآن جایگاه ویژه‌ای داشت. پیام قرآنی هر شرایطی را تقدس می‌بخشید. قرآن نه تنها یک متن مقدس، بلکه راهنمای مؤثری در تجربیات اجتماعی بود و گاه در مسائل جزئی نیز ورود پیدا می‌کرد. قرآن به عنوان منبع زندگی در امور نظامی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مقرراتی را وضع می‌کرد. برخی از بحران‌های اجتماعی مانند اتهام خیانت به عایشه همسر پیامبر را به‌طور جزئی حل نمود و از آن، یک قانون کلی (ضرورت چهار شاهد) وضع کرد (see: ibid.: 183).

افزون بر قرآن، مؤلفه‌های اعتقادی مشترکی در میان مسلمانان وجود داشته است. آنها در دو عنصر ایمان به خدای یگانه و باور به روز قیامت هم‌نظر بوده‌اند. حضرت محمد ۹ نمایی روشن از یکتاپرستی یهودی و مسیحی رایج در آن زمان را عرضه کردند که در آن بر عظمت خداوندی که خالق همه چیز و مالک همه چیز بود و بر داوری قطعی اعمال هر کس در روز قیامت تأکید می‌شد.

حضرت محمد ۹ همراه با این دو اعتقاد متعالی، اعتقاد به رسالت خویش را به عنوان فرستاده خداوند به سوی خلق، فرستاده‌ای هم‌تراز با پیامبران بزرگوار یهودیت و مسیحیت، به پیروانش تعلیم داد و با این چند اصل و اعتقاد محدود، نیروی معنوی عظیمی تدارک دید. تجربه‌های روحی و معنوی خود وی با همه اصالت و عظمتشان در قرآن مجید که مسلمانان نسل اندر نسل آن را سرچشمه پایان‌ناپذیری برای مواجهه خود با خداوند خویش می‌دانند، مکنون است. همه اینها، در میان وسوسه‌هایی که وجدان مذهبی شخص پیوسته دستخوش آنهاست، هسته محکمی را به وجود می‌آوردند (هاجسن، ۱۳۶۹: ۵).

نکته دیگری که به لحاظ درون‌دینی موجب پیوستگی در میان مسلمانان می‌شد، محتوای اجتماعی خود اسلام بود. اسلام فراتر از امور فردی بود و بسیار بیشتر از مسیحیت در پی ارائه الگوی اجتماعی بر مبنای دین بود. از این رو، نه فقط بر عبادت عمومی، بلکه بر تمامی زندگی و قانون مدنی سایه انداخت.

عنصر برجسته دیگر در تفکر هاجسن درباره تمدن اسلامی، ذهنیت دین‌دارانه



نظر

«پیوستگی» در تمدن اسلامی



(piety-minded) است که از نظر وی، بر تمامی حوزه‌های نظری و عملی سایه انداخته و هسته اصلی دین می‌باشد: «به پرهیزگاری همچون غایتی غیرقابل تقلیل و هسته خلاقانه دین نگریده می‌شود. دین از نظر جامعه‌شناختی پوسته قابل فهم و بیرونی آن چیزی است که پرهیزگاری یا وجدان، درون غیرقابل فهم آن تلقی می‌شود» (ترنر، ۱۳۸۴: ۱۱۳). از منظر هاجسن تقوی و دین از نوعی مصونیت جامعه‌شناختی برخوردارند. این گونه از مصونیت را می‌توان در نظریه کانتی هم دربارهٔ امور انسانی پیدا کرد که «مردم ساکن جهانی معنوی هستند که در آن وجدان فردی آزادی عمل دارد» (همان: ۱۱۴).^۱ ذهنیت دین‌دارانه (ارتکاز دینی و ایمانی در سراسر زندگی مسلمانان) بیانگر آمال مسلمانان برای برقراری یک نظم الهی در حوزه‌های شخصی و عمومی است. هر زندگی فردی باید به طور مستقیم تحت هدایت قوانین خداوندی باشد و هر آنچه که در خدمت خداوند و اهداف الهی قرار نگیرد مردود است. این ذهنیت را که عالمان شریعت از طریق ایجاد ذهن شریعت‌گرا در ساحت‌های فردی و اجتماعی راهبری می‌کردند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 238)، در صورت‌بندی امت اسلامی و پیوستگی درونی آن سهم انکارناپذیری داشت (see: ibid, vol. 2: 119). البته هاجسن در جای دیگر بر مقوله طریقت تأکید می‌کند و شریعت را تهی از امر معنوی می‌داند. از منظر وی، این تصوف بود که در قالب طریقت، چارچوب مشترکی را برای تقوای فردی فراهم ساخت. طرفداران طریقت زیر لوای شیخ در خانقاه گرد هم می‌آمدند و تمرین معنوی می‌کردند و حتی برخی نیز در آنجا می‌زیستند. طریقت در هر موقعیتی حتی در زندگی اجتماعی صنعت‌گران وارد شد (see: Hodgson, 1999: 184-185). طریقت نه تنها توانست یک عامل قابل انعطاف در نظم اجتماعی را ارائه دهد، بلکه حس یکپارچگی سیاسی را در اسلام ارائه کرد. در نتیجه تحمل عقاید دیگر از سوی صوفی، پذیرش حکومت مسلمانان در میان گروه‌های دیگر نیز آسان شد (see: ibid.: 188).

۱. ترنر این رویکرد هاجسن را نقد کرده است. ترنر در رد نظریه هاجسن در کتاب اعجاز اسلام که مترجم آن را به اشتباه به مخاطرات اسلام ترجمه کرده است، می‌نویسد: «در کتاب مخاطرات اسلام ما با نوعی از تاریخ جوامع اسلامی مواجه می‌شویم که تاریخ درونی ایمان فردی آن را تعین بخشیده است. به این ترتیب، پوسته نهادینه شده قانون، اقتصاد، تشکیلات سیاسی به خاطر پویایی جامعه‌شناختی و نامحدود بودن واکنش درونی انسان به خدا در مرحله بعدی قرار می‌گیرد. چون هاجسن می‌خواهد از ایمان به این روش محافظت کند و چون او می‌خواهد اساساً ایمان را همانند هنر، شعر و فلسفه معرفی کند، برای رهایی از شتر مطالعه جدی اسلام، خود را در دام زبان‌شناسی و شرق‌شناسی انداخته است (ترنر، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

در نگرش تمدنی هاجسن، دین‌داری و پارسایی شخصی دست کم در جایی که دین اهمیت دارد، نقش اصلی را در تمدن ایفا می‌کند، ولی نباید فراموش کرد که نحوه دین‌داری از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است که هاجسن به دو مورد آن اشاره دارد: دین‌داری عرفانی (mystical) که بیشتر بر نقش فرد و رشد «خود» (selfhood) تأکید می‌کند و دین‌داری مبتنی بر پیام انجیل (kerygmatic) که غایت آن در حوادث تاریخی جست‌وجو می‌شود.

در دین‌داری عارفانه، سهم صوفیه در ایجاد پیوستگی و جهان‌شمولی در تمدن اسلامی روشن می‌شود. هاجسن در این میان، با اشاره به تفاوت میان صوفی‌ها و فقیهان و با تأکید بر عنصر تساهل در تفکر صوفیان و اینکه آنها ظواهر دینی را امری درجه دومی تلقی می‌کردند و اختلاف اسلام و مسیحیت را امری ثانوی می‌دانستند، بر نقش صوفیه در تمدن‌سازی اسلامی تأکید می‌کند. به باور او، از آنجا که آنها نگرشی جهانی داشتند و در پی نوعی برادری در مقیاس انسانی بودند و در مقایسه با دیگر عالمان بهتر می‌توانستند آموزه‌های خود را عمومی کنند و بالاخره چون آنها وحدت معنوی را در میان امت اسلامی جست‌وجو می‌کردند، بیشتر از دیگر جریان‌های فکری و فرهنگی دنیای اسلام دارای ظرفیت‌های خاص تمدنی بودند (see: Hodgson, 1974, vol. 2: 220, 460; vol. 1: 401).

با جهت‌گیری معنوی در مقیاس جهانی، صوفی در پی یک اخلاق خالص می‌رود و با اصول اخلاقی بی‌طرفانه (disinterested principles) روابط میان افراد را سامان می‌دهد و ارتباطات اجتماعی را نه بر اساس منافع فردی، بلکه بر اساس ارزش‌های انسانی رقم می‌زند (see: ibid, vol. 1: 402). اساساً دین‌داری و پارسایی صوفیانه، چارچوبی در درون دین‌داری عمومی مسلمانان پدید آورد و اقطاب آن، مرده و یا زنده، زندگی اجتماعی را در مسیر لطافت و مشارکت جمعی هدایت کردند (see: ibid, vol. 2: 125).

در این زمینه روحیه تساهل صوفیان و کارکرد انسجام‌بخشی آن در همزیستی مسلمانان با هندوها در هند قابل توجه است. هاجسن بر نقش شیخ ابوالفضل علامی و کتاب اکبرنامه ایشان تأکید می‌کند و علامی را در مقایسه با طبری که تاریخ را از دریچه فقه می‌بیند، و ابن خلدون که تاریخ را از دریچه فلسفه می‌بیند، اندیشمند می‌داند که تاریخ و تمدن جهانی را از منظر عرفانی طبقه‌بندی می‌کند. ابن خلدون بر سازوکار اجتماعی به مثابه پایه تمدن تأکید می‌ورزد، درحالی که علامی بر ظرفیت‌های مادی و معنوی تمدن و





زندگی باطنی در آن تمرکز می‌کند. در این منظر، ایده صلح کل در تفکر صوفیانه تنها یک کمال و غایت اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه یک وضعیت اخلاقی برای افراد است تا همه بتوانند در پرتو یک هدایت معنوی، در صلح و آشتی باشند. گام بعدی در این نگرش عارفانه، محبت کل است که جنبه‌های ایجابی و سازنده‌ای در تربیت افراد و رفاه عمومی ایجاد می‌کند و تمدن را از صلح صرف به سوی عشق انسانی و محبت پیش می‌برد (see: ibid, vol. 3: 73-79).

افزون بر نقاط ایجابی، وجود محدودیت‌ها و نیایدها نیز در عمل در سنت اسلامی موجب نوعی از مشابهت، مشارکت و پیوستگی بوده است. درست است که سنت و یگانگی آن، به آسانی به همه حوزه‌های نظری و عملی سرایت نمی‌کند، ولی این سنت، محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کند که در صورت‌بندی امور نظری و عملی مؤثر واقع می‌شود (see: ibid, vol. 1: 86-87). وجود محدودیت‌های مشترک در اسلام شبیه نیایدهای عمومی (folk-sanction) است که مرادخای کاپلان در تحلیل تمدن یهودی بدان اشاره می‌کند و آن را برای امت یهودی هویت‌بخش معرفی می‌کند. از نظر کاپلان، وجود نیایدهای اجتماعی به عقاید دینی، معیارهای اخلاقی و آرمان‌های ملی هویت می‌بخشد و از این طریق، هماهنگی و پیوستگی در تمدن پدید می‌آید (see: Kaplan, 1994: 199-200).

آنچه از بیان هاجسن در تبیین عنصر پیوستگی بر می‌آید آن است که همان‌گونه که عناصر تمدنی در اسلام بسیار متنوع و متکثر بوده، عوامل وحدت‌بخش نیز در پیوند میان عناصر متکثر فراوان بوده است. همین عوامل وحدت‌بخش متنوع و متکثر موجب پیوستگی و وحدت در تاریخ اسلام و در میان فرهنگ‌های متنوع مسلمانان، و نیز در شکل‌بندی تمدن اسلامی با هویتی اسلامی سهم مؤثری داشته است. البته از بیان هاجسن بر نمی‌آید که میان عوامل وحدت‌بخش و عناصر پیوندساز، ارتباطی وجود دارد و در بستر تاریخی تمدن اسلامی، این عوامل وحدت‌بخش ارتباط نظام‌مند داشته‌اند و در میان این عوامل، کدامیک مرکزی و کدامیک در حاشیه بوده است؟

نکته مهم دیگر در بیان هاجسن در تناکح میان اسلام و فرهنگ، تمایز اسلام از فرهنگ جامعه مسلمانان است. در زندگی مسلمانان، موارد زیادی وجود دارد که اساساً دینی نیست. تمدن، فرهنگ و انسجام تاریخی مسلمانان به‌ضرورت بر اساس وحدت دینی آنها نبوده

است؛ هرچند اسلام در فرهنگ مسلمانان، تنها یک جنبه (facet) و البته یک جنبه مرکزی (central) بوده است.^۱ از این رو، علم و هنر ترک‌ها، ایرانیان، هندی‌ها در قلمرو اسلام بوده و جزوی از اسلام شمرده می‌شد، ولی متفاوت از هم بوده‌اند. از سوی دیگر، سنت‌های فرهنگی در پیوند با مسلمانان که با هم تمدن اسلامی را ساخته‌اند، به مسلمانان محدود نبوده است. چه بسا مسیحیان، یهودیان و هندوهای بسیاری که در بستر فرهنگی مسلمانان زندگی کرده‌اند و در صورت‌بندی و بالندگی تمدن اسلامی سهمیم بوده‌اند. در این میان، کسانی از گروه‌های اسلامی نیز بوده‌اند که به لحاظ شور دینی در اوج بودند، ولی تأثیر ناچیزی در ساختار فرهنگی مسلمانان بر جای گذاشته‌اند (see: Hodgson, 1974, vol. 1: 89-90).

بر این اساس، قلمرو تاریخی اسلام، به دین اسلام محدود نبوده، بلکه در هماهنگی و همسویی کامل با آن هم نبوده است. اینجاست که می‌توان یک سطح دوم و یک کل فراگیر و درهم تنیده‌ای را که در آن مسلمانان سنت‌های فرهنگی‌شان را ایجاد کرده‌اند، در نظر گرفت و آن سطح، سطح تمدنی در تاریخ و فرهنگ اسلامی بوده است. این سطح فراگیر کاملاً از سطح دینی تأثیر پذیرفته است، ولی اثرگذاری دین در سطح تمدنی نه به سبب فراگیر بودن آن، بلکه به موجب جایگاه راهبردی دین در میان مسلمانان در تمدن اسلامی بوده است. اثرگذاری دین در تمدن از طریق نفوذ دین در فرهنگ متعالی بوده است (90: see: ibid.). در حقیقت، آنچه در سطح تمدنی اهمیت می‌یابد فرهنگ است. از نظر هاجسن، فرهنگ‌های مختلف و گسترده‌ای با اسلام پیوند خورده‌اند. این فرهنگ‌ها که در سراسر جامعه شرقی گسترده بودند، هم به لحاظ زبانی و هم به لحاظ جغرافیایی و الگوهای فرهنگی با هم تفاوت‌هایی داشته‌اند، ولی آنها در عین اختلاف در هم تنیده بودند و در سنت‌های انباشته‌شان مشترکاتی داشته‌اند. هاجسن به این «فرهنگ درهم آمیخته» (compound culture) «تمدن» می‌گوید.

نکته مهم از نظر هاجسن، اهمیت فرهنگ در تحلیل تمدن‌هاست. از نظر ایشان، با دو

۱. مقوله «جهت» در ادبیات هاجسن را می‌توان همان «آرمان»ی دانست که او نقش آن را در تکامل اجتماعی مسلمانان مهم دانسته است. از منظر هاجسن، آرمان‌های اسلامی هویت‌بخش‌اند و مایه تمایز تمدن اسلامی از دیگر تمدن‌هاست (see: Hodgson, 1974, Vol. 3: 72).





رویکرد می‌توان به مطالعه تمدن پرداخت. در یک رویکرد، تکامل خودآگاه یا ناخودآگاه در نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در یک جامعه اهمیت می‌یابد. در این رویکرد، دسته‌بندی‌های منطقه‌ای اهمیت و توجه بیشتری پیدا می‌کند، 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 بر نهادهای اجتماعی، بلکه بر سنت‌های والای فرهنگی و طبقه‌بندی‌های حاصل از آن تأکید خواهد شد و نه مناطق اقتصادی و اجتماعی. حال به‌هنگام بحث در مورد تمدنی بزرگ، منظور از آن میراث انسانی فریخته و تربیت‌یافته به شکل آگاهانه است. البته در مطالعه هر فرهنگ، بررسی ابعاد سیاسی، فکری و اقتصادی در آن فرهنگ نیز مهم است و هر کدام از این حوزه‌ها تأثیرات فرهنگی دارند، ولی در مطالعه یک تمدن خاص، نقطه مورد توجه و تمرکز، آن جهتی از فرهنگ است که بیشترین وجه تمایز را با دیگر تمدن‌ها درست می‌کند و این فرهنگ را از فرهنگ‌های دیگر در زمان و مکان خود متمایز می‌سازد. در سایه همین جنبه‌های خاص فرهنگی است که تمدنی بزرگ ساخته می‌شود (see: ibid.: 91-92).

هاجسن با تطبیق همین تحلیل بر تاریخ تمدن اسلامی می‌گوید این سخن در مورد مسلمانان نیز صدق می‌کند. هر کجا که اسلام وارد شد، با فرهنگ‌های محلی آنجا در آمیخت. این فرهنگ‌های محلی و تودگانی وجه مشترکی نداشتند، ولی از هم گسیخته نیز نبوده‌اند. آنچه این فرهنگ‌ها را به هم پیوند می‌داد، یک فرهنگ متعالی بود، نه فرهنگ عامه. همین سطح از فرهنگ (سطح متعالی) که شامل عناصر دینی هم می‌شود، باید در تحلیل تمدن اسلامی و عنصر پیوستگی مورد توجه باشد. تمدن در این معنا به طور طبیعی با پیوستگی سنت‌های فرهنگی که شامل گفتمان دینی هم می‌شود، معنا می‌یابد. از این‌رو، مرزهای تمدن اسلامی نه با جغرافیا و فرهنگ مثلاً شرقی، بلکه با مرزهای سنت‌های فرهنگی والا تعیین می‌شود (see: ibid.: 92). به باور حاجسن در تمدن اسلامی نیز آنچه همه سنت‌ها را کنار هم گرد آورد، اسلام بود. تکانه‌ها و انگیزه‌های اسلامی وارد امور فرهنگی شد و آنها را با روح اسلامی درهم آمیخت و از این رهگذر، سنت‌های فرهنگی و دینی با هم پیوند خوردند (see: ibid.: 235-236).

بی گمان با چنین تعریفی از تمدن و تمدن اسلامی که در آن بر مقوله فرهنگ تأکید می شود، جایگاه دین در تمدن برجسته می شود. دست کم در دوران پیشامدرن، آرمان های فرهنگی، معطوف به دین و برآمده از آموزه های دینی بوده است. اساساً امور الهام بخش و خلاق در ساحت دین قوی تر از دیگر ساحت های تمدنی ظاهر می شوند. بدین سان دین در مقایسه با دیگر مقولات اجتماعی و تمدنی استمرار و دوام بیشتری دارد. دین حتی بیشتر از هنر و سیاست فراگیر می شود و ابعاد مختلف زندگی را از خود متأثر می سازد. فهم اسلام و جایگاه آن در نقطه حساس تاریخی نیز چنین کار کردی داشته است. از نظر هاجسن، بودیسم و مسیحیت نتوانستند یک تمدن فراگیر ایجاد کنند. هم مسیحیت غربی و هم مسیحیت شرقی در عمل نتوانست نوعی از وحدت و پیوستگی میان این دو ایجاد کند، ولی مسلمانان به رغم قلمرو گسترده ای که داشتند، ارتباطات تنگاتنگشان را از دست ندادند و گفت و گوهای فرهنگی در میان ایشان همواره استمرار یافت و حتی در جاهایی که دین جایگاه مهمی هم نداشت، مؤثر واقع شد. این ویژگی در اسلام، سنت های ادبی و اجتماعی ای را موجب گردید که قابلیت تطبیق در همه ساحت های زندگی را داشتند. اسلام سبب شد مردم از فرهنگ های مختلف به هم پیوند بخورند و به رغم تنوع بسیار گسترده در میان مسلمانان، آنها بتوانند ثبات و پیوستگی تعیین کننده ای را در تاریخ خود ایجاد کنند (see: ibid.: 93-95).

با این توضیح روشن می شود که سخن از تفاوت میان رویکرد دینی و رویکرد تمدنی و تفکیک مقوله دین از فرهنگ، هرگز بدان معنا نیست که فرهنگ مسلمانان فرهنگی غیراسلامی باشد و تمدن مسلمانان وصف اسلامی به خود نگیرد. دین و فرهنگ، اسلام و تمدن به لحاظ هستی شناختی از هم متفاوت اند و عین هم نیستند، ولی تمدن از اسلام متأثر می شود و به میزان اثرپذیری اش، اسلامی و اسلامی تر می شود؛ همان گونه که اسلام نه در آموزه هایش، بلکه در تطبیق و تعیین عینی و اجتماعی آموزه ها، از جامعه و فرهنگ و تمدن اثر می پذیرد و این هرگز به معنای تحریف اسلام و یا تقلیل اسلام به فرهنگ و امور تمدنی نخواهد بود.

نتیجه گیری

به رغم تفاوت های فرهنگی و دینی در جغرافیای تمدن اسلامی، عنصر پیوستگی در تمدن اسلامی برجسته بوده است. عناصر پیوستگی در تمدن اسلامی یکسان و در یک رتبه





نبوده‌اند. برخی از عناصر مانند قرآن به‌مثابه متن زندگی، خاستگاه اصلی پیوستگی بوده است و برخی دیگر از عناصر متغیر و در حاشیه بوده‌اند. وجود قرآن به‌مثابه منبع مشترک ایمانی مسلمانان، موجب شد نوعی ذهنیت مشترک در اصول مشترک ایمانی به‌وجود آید و همگان در حداقل‌های دین‌داری اشتراک داشته باشند. وجود چنین مولفه مشترک و مؤثر به جهت ایمانی، خود عناصر وحدت دیگری را در میان فرهنگ‌های متنوع مسلمانان به‌وجود آورد. وجود شخص پیامبر در مدینه‌النبی یکی از مؤلفه‌های مشترک بود که توانست هم در دوره حیات خود و هم پس از آن به «نوعی مرجعیت فکری و فرهنگی تبدیل شود. ذهنیت مسلمانان در این مرجعیت، در پرتو بهره‌مندی از سرچشمه وحیانی و نبوی تقویت شد. ذهنیت دینی مردم در صورت‌بندی تمدن دنیوی‌شان، موجب تغییر در جهت زندگی‌شان شد و با تغییر در آرمان‌ها، همه ساحت‌های اجتماعی و فردی‌شان دگرگون شد.

با وجود زمینه‌های دینی در میان مسلمانان، وحدت دینی و تمدنی در میان مسلمانان استمرار نیافت، بلکه با پیدایش اختلاف‌ها در مورد جانشینی پیامبر، شکاف‌های عمیقی در میان مسلمانان پدید آمد و ذهنیت دینی و شریعت‌گرایی را که مدت‌ها وحدت اسلامی را تضمین کرده بود، به تدریج از میان رفت (see: ibid.: 254-266) و با ظهور وهابیت این تنش‌ها اوج گرفت. این مسئله را می‌توان نقطه شروع پارگی‌ها در درون دنیای اسلام تلقی کرد، اما زمینه‌های چنین اختلافی با ظهور مدرن‌سازی در غرب و ورود فرهنگ و تمدن غربی به دنیای اسلام و تضعیف کارکردهای دین‌داری در عرصه‌های اجتماعی و تمدنی، بریدگی‌های تازه و تشتت مضاعفی را بر دنیای اسلام تحمیل کرد و مسلمانان را به‌رغم تمامی ظرفیت‌هایشان در تدبیر زیست فردی و اجتماعی‌شان درمانده کرد و آنها را در برابر هژمونی فرهنگی و تمدنی غرب به‌نوعی از سرگشتگی کشانید.

اگر امروز هاجسن زنده بود، فضای پرآشوب دنیای امروز اسلام را با ظهور داعش که ترکیبی از جریان مغول‌های شرقی و صلیبی‌های غربی است، بیشتر مورد توجه قرار می‌داد و ریشه‌های تاریخی شکاف‌های دنیای اسلام و تحمیل آن بر مسلمانان از سوی دنیای جدید غرب را منصفانه و منتقدانه مطالعه می‌کرد. الگوی فکری هاجسن نیز در تأکید بر اصل

تکثرات و ارتباط آن با عوامل هویت‌ساز مسلمانان و هم در تبارشناسی مسائل امروزیین دنیای اسلام می‌تواند الهام‌بخش مطالعات جدید اسلام‌شناسی در دنیای غرب و به احتمال مشرق زمین باشد تا بلکه مسلمانان ریشه‌های اختلافات خود را درک کنند و ناخواسته در تله تمدنی دنیای غرب نیافتند. تله تمدنی غرب برای مسلمانان، نابودی آثار گذشته تمدن اسلامی و نیز اختلال در فرایند تمدنی جهان معاصر اسلام است که امید است بتوان با مطالعات تحلیلی از گذشته و حال تمدن اسلامی، گامی مؤثر در جهت حل این دشواری‌ها برداشت.



کتابنامه

۱. بابایی، حبیب اله (۱۳۹۳)، کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. ترنر، برایان اس. (۱۳۸۴)، رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن، چاپ اول، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: نشر یادآوران.
۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، ج ۱، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا.
۴. هاجسن، مارشال گک. س. (۱۳۶۹)، فرقه اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۵. همتی گلپان، عبدالله (۱۳۹۳)، «بررسی دیدگاه‌های عمده مارشال هاجسن در مورد تاریخ و تمدن اسلامی»، معرفت، ش ۱۹۶.
6. Hodgson, Marshall G. S. (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.
7. _____ (1999), *Rethinking world history: Studies in comparative world history; Articles on Europe Islam and world history*, Edmund Burke(ed.), UK: Cambridge University Press.
8. Kaplan, Mordecai (1994), *Judaism as a civilization, Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, USA: Jewish Publication Society of America.
9. Mccullgah, C. Behan (2009), "Colligation," *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Aviezer Tucker (ed.), United Kingdom: Blackwell Publishing, Ltd.
10. Niebuhr, H. Richard (2001), *Christ and Culture*, USA: HaperSanFrancisco, HarperCollins.



در جست‌وجوی مدرنیته اسلامی

(بررسی و نقد اندیشه‌های تمدنی بدیع‌الزمان سعید نوری)

رسول نوروزی فیروز*

۵۹



نظر
نقد

در جست‌وجوی مدرنیته اسلامی

چکیده

رابطه میان سطح تحلیل و اجتهاد (به معنای نظریه‌پردازی) از موضوعات مهم در علوم اجتماعی است. در این نوشتار تلاش می‌شود نشان داده شود که میان سطح تحلیل و تفکر و اجتهاد رابطه‌ای خاص وجود دارد و استفاده از هر سطح تحلیل بر استنباط‌ها و برون‌دادهای اجتهادی تأثیرگذار خواهد بود. اساساً این سطح تحلیل است که میزان اهمیت و اولویت مسائل را برای متفکر و مجتهد مشخص می‌کند. در این مقاله، مقام تبیین رابطه این دو، مقام معطوف به مباحث نظری و مبنایی نیست، بلکه مقام معطوف به کنش و رفتار یا برون‌دادهای عملی است که در ضمن بررسی آرا و فتاوی نمایان می‌شود. برای مطالعه موردی، آرای علامه بدیع‌الزمان سعید نوری - از عالمان مشهور ترکیه - در باره رابطه میان اسلام و غرب و در نهایت راه برون‌رفت از معضلات ناشی از مواجهه این دو حوزه تمدنی در دوره معاصر انتخاب شده است. بنابراین، فرضیه فرعی این نوشتار آن است که چون سعید نوری با رویکرد تمدنی به مسئله مواجهه اسلام و غرب می‌نگرد، پروژه «مدرنیته اسلامی» و یا «تمدن قرآنی» و چگونگی دستیابی بدان را وجه همت خود قرار داده است.

کلیدواژه‌ها

سعید نوری، سطح تحلیل، اجتهاد، مدرنیته، هویت تمدنی، تمدن اسلامی.

مقدمه

به‌هنگام سخن گفتن از تمدن‌ها، نخست مقوله‌هایی متمایز از یکدیگر به ذهن تبادر می‌کند، زیرا تمدن در ذات خود تمایز و تغایر و به بیان دیگر، قرار گرفتن «من» در مقابل «دیگری» را به همراه دارد. بنابراین، هر تمدنی تعریفی متفاوت از خود و دیگری ارائه می‌دهد. در ساحت مطالعات نظری تمدن هر نظریه‌پردازی رویکرد تمدنی خود را در مقایسه با رویکرد تمدنی دیگر مفصل‌بندی کرده، پرسش‌های موجود در درون گفتمان تمدنی را با رویکرد خود پاسخ می‌دهد و بر اساس آن به جرح و تعدیل دیگر رویکردها و نقد پاسخ‌های آنها به مسائل پیش‌رو می‌پردازد. از این‌رو، هر چه شناخت نظریه‌پرداز از «خود» و «دیگری» کامل‌تر باشد، می‌تواند تبیین روشن‌تری از نسبت میان این دو ارائه دهد.

بی‌شک مواجهه با غربِ مدرن پرسش‌ها، چالش‌ها و معضلات آزاردهنده‌ای را برای جهان اسلام فراهم آورده است. این پرسش‌ها بیشتر در دو حوزه «خود» و «دیگری» مطرح شده‌اند و در این راستا پرسش‌های ما (مسلمانان) کیستیم و دیگری (غربی‌ها) که هستند، قابل دسته‌بندی است. برخی از این چالش‌ها در بعد داخلی و در ارتباط با مسئله «خود» و برخی دیگر در ارتباط با «دیگران» و محیط بیرونی مطرح شده‌اند. چالش‌های داخلی بر محور هویت‌سازی و ساخت یک جامعه یکپارچه است. چالش‌های بیرونی نیز به چگونگی برخورد با دیگر گفتمان‌ها به‌ویژه گفتمان غرب و مدرنیته غربی معطوف است که این امر می‌تواند تشدیدکننده منازعات داخلی باشد. در این راستا، شاهد حضور سه نوع موضع‌گیری متفاوت هستیم: نفی کامل، پذیرش کامل و در نهایت رویکرد تعامل انتقادی با غرب.

از سوی دیگر، مسئله مواجهه تمدنی، مسئله عالمانی است که هم به سطح تحلیل خرد - به سعادت رساندن فرد مسلمان - و هم به سطح کلان - به سعادت رساندن جامعه و نظام اسلامی - به‌عنوان یک کلیت توجه داشته‌اند. هر چند به‌یقین با بررسی یک نمونه نمی‌توان حکم کلی داد، اما این نوشتار بخشی از پروژه و مجموعه‌ای است که نگارنده در صدد بررسی آن است. به‌نظر می‌رسد تراث اندیشه تمدنی چه نزد اهل سنت یا تشیع از جمله نقاط عطفی است که از قابلیت حداکثری برای دستیابی به یک تقریب عملی و به بیان بهتر «امت واحده» برخوردار است، زیرا هم می‌تواند وجوه اشتراک را در سطح تمدنی ببیند و هم امتیازات را در قالب تمدنی از وضعیت منازعه به سطح تعامل برساند. به بیان دیگر، با بررسی



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳

آرای عالمان مسلمان می‌توان تفاوت میان این دو جریان اجتهادی را شناخت. عالمانی همچون امام خمینی؛ مقام معظم رهبری (مدضله‌العالی)، امام موسی صدر؛ و علامه سعید نورسی؛ را می‌توان در قالب این طیف معرفی کرد که در کنار امور فردی مسلمانان به امور اجتماعی آنان در قالب نظام اسلامی نیز توجه کرده‌اند و می‌توان همه آنها را در مجموعه‌ای به نام «اسلام تمدنی» ارائه کرد. وجه شباهت این الگوها آن است که در مقام عمل نیز در بستر اجتماعی خود به آزمون گذاشته شده‌اند: اندیشه‌های حضرت امام؛ در ایران، اندیشه‌های امام موسی صدر در لبنان و اندیشه‌های سعید نورسی در ترکیه.

فرضیه این نوشتار آن است که رویکرد سعید نورسی به علت جامعیت سطح تحلیل در نتیجه ملازمت دو سطح خرد و کلان، رویکردی تمدنی است؛ بدین معنا که وی جهان اسلام را به مثابه یک کلیت واحد می‌بیند و از همین رو، در صدد احیای تمدن اسلامی در مصاف با تمدن غربی است. سعید نورسی قرائتی از اسلام ارائه داد که توانست با مشخص کردن جایگاه هر یک از منابع هویت‌ساز دخیل در ساخت هویت تمدنی، ترکیه بی‌قرار و گرفتار در معضل هویتی را به ثبات برساند. به دیگر بیان، ترکیه کنونی - به‌رغم انتقادهایی که بر مدل اسلام‌گرایی آن وارد است - به اجماعی در باب انتخاب یک قرائت از اسلام رسیده است و سعید نورسی بیشترین سهم را در ایجاد این اجماع دارد. در ادامه به منظور تبیین رویکرد تمدنی نورسی، نخست به اختصار به زندگی‌نامه وی می‌پردازیم و سپس اندیشه‌های او را بررسی و نقادی خواهیم کرد.

حیات بدیع الزمان (۱۹۶۰ - ۱۸۷۶)

چه‌بسا بررسی تاریخی زندگی یک متفکر در یک مقاله امر پسندیده‌ای نباشد، اما از آنجاکه به نظر نگارنده هرچند ممکن است تجربیات یک متفکر در مبانی وی تأثیرگذار نباشد و بیشتر عالمان اسلامی بر اساس یک تراث علمی می‌اندیشند، با وجود این همین بستر تاریخی می‌تواند در شکل‌گیری مسئله‌ها و مهم‌تر از آن در انتخاب سطح تحلیل نقش بسزایی ایفا کند.

نورسی دانشمندی است که در جهان اهل سنت پیشی متفاوت از جریان سنتی و نیز جریان غرب‌گرا دارد و دارای مؤلفه‌هایی است که می‌تواند در ایجاد همبستگی و ساخت هویت اسلامی و نیز در ارائه شیوه مواجهه با جهان غرب از کارایی خاص برخوردار باشد.





وی عالمی شافعی بود که با تکیه بر اجتهاد علمی اش اصلاحاتی در آموزه‌های نقشبندیه ایجاد کرد که سبب ارتقای این طریقت شد. وی پدر «اسلام‌گرایی مدرن» در ترکیه معاصر است. به گفته سیدهادی خسروشاهی «وی مصلحی اجتماعی و عارف وارسته و از جمله مشاهیر زعمای اصلاح در عصر جدید است» (خسروشاهی، ۱۳۹۰)، زیرا ترکیه — همانند دیگر کشورهای اسلامی — سه موضع در برابر غرب مدرن گرفت: (۱) موضع ملی‌گراها (ترکان جوان) که غرب‌گرای افراطی بودند؛ (۲) موضع اسلام‌گرایان سیاسی که به شدت مخالف غرب بودند و از سوی نجم‌الدین اربکان رهبری فکری می‌شد؛ (۳) موضع تعامل مثبت و اقتباس‌گزینشی از غرب که به اسلام اجتماعی معروف شد. در هر صورت، اگر آتاتورک پدر ترکیه مدرن و رهبر لائیسزم و غرب‌گرایی افراطی است، سعید نوری نیز معمار اسلام‌گرایی مدرن در ترکیه است. قرائت وی از اسلام توانست روحیه اسلام‌خواهی را بار دیگر در مردم ترکیه احیا کرده و نقص جدی حکومت آتاتورک را که دین‌ستیزی بود آشکار سازد. اگرچه آتاتورک به دغدغه امنیت ترک‌ها پاسخ گفت، به سبب غرب‌گرایی افراطی، اسلام‌ستیزی را در دستور کار خود قرار داد. اسلام از زمان ورود سلجوقیان در سال ۴۶۳ ق. به ترکیه (سده یازدهم میلادی) و سپس استمرار آن در قالب امپراتوری عثمانی تا ابتدای سده بیست و یکم میلادی همواره منبع مهم هویتی ترک‌ها بود و رویکرد آتاتورک در حذف این منبع سبب شد که جامعه ترکیه دچار نوعی تحیر و بی‌تعادلی شود، زیرا آتاتورک این رویکرد را تبلیغ می‌کرد که گرفتاری‌های موجود ترکیه ناشی از پیروی عثمانی از دین اسلام است (نک: بل رو، ۱۳۵۲: ۲۱۴ - ۲۲۰). در این میان، سعید نوری توانست قرائتی از اسلام ارائه دهد که از کارآمدی کافی برای ایجاد تغییر در جامعه برخوردار باشد.

مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار بر شخصیت نوری عبارتند از: تصوف، قرآن، تحصیلات حوزوی در مدارس علمی اهل سنت، تحولات و بحران‌های پنج دهه پایانی حکومت عثمانی همچون استمرار تنظیمات، مشروطه‌خواهی و ورود دولت عثمانی در جنگ جهانی اول، فروپاشی عثمانی، روی کار آمدن آتاتورک و دین‌زدایی افراطی او، مسئله استعمار و... که در ادامه به بررسی اجمالی آنها می‌پردازیم.

مهم‌ترین منبع برای شناخت زندگی نامه خودنوشت وی کتاب سیره ذاتیه از مجموعه کلیات رسائل النور است. وی در سال ۱۸۷۶ در روستای نوری در استان بتلیس در آناتولی شرقی زاده شد. پدرش صوفی میرزا و مادرش نوریه، هر دو از پیروان نقشبندی — مهم‌ترین

طریقت عرفانی در ترکیه - و مشهور به ورع و تقوا بودند (نورسی، ۲۰۰۰ الف: ۳۵). او در سال ۱۸۸۵ در نه سالگی تحصیل علم را با فراگیری قرآن آغاز کرد (نورسی، ۲۰۰۰ الف: ۴۳). در سال ۱۸۹۱ پیامبر اکرم ۹ این بشارت را در رؤیا به سعید نورسی داد: «سیوهب لک علم القرآن ما لم تسال احدا» و همین رؤیا بود که شوق وافری در وی برای تحصیل علم ایجاد کرد (نورسی، ۲۰۰۰ الف: ۴۵). بنابراین، نخستین عامل تأثیرگذار بر شخصیت سعید نورسی مسئله تصوف ایرانی است، زیرا اساساً اسلام در ترکیه در قالب طریقت‌ها و پیروان آنها جلوه گر است که بیشتر در تصوف ایرانی ریشه دارند و از این‌رو، اسلام ترکیه را «اسلام صوفی» می‌نامند. سعید نورسی از خاندانی بود که پیرو همین طریقت بودند و وی توانست به یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های این طریقت و در نتیجه، تأثیرگذارترین عالم اهل سنت ترکیه تبدیل شود.

قرآن، محور فعالیت‌های علمی سعید نورسی بود. نورسی زندگی‌نامه خود را به دو دوره تقسیم می‌کند: ۱. نیمه نخست زندگی او که با مشارکت در فعالیت‌های سیاسی همچون انقلاب مشروطه ترکیه، مراوده با دستگاه حکومتی در اشکال مختلف همراه بود که تا سال ۱۹۲۰ یعنی پایان جنگ جهانی اول ادامه داشت. آخرین فعالیت سیاسی اجتماعی وی شرکت در جنگ جهانی اول و اسارت به دست روس‌ها و حضور در سیبری بود. بعدها با اندوخته‌های اجتماعی وافری که داشت در صدد تدوین و ارائه افکار خود به شکل علمی اقدام کرد؛ ۲. دوره دوم زندگی او دوره تبعید وی به وان بود که خود وی از این دوره به «سعید جدید» تعبیر کرده است. وی در این دوره آرای خود را در قالب رسائلی در ذیل تفسیر قرآن و زندگی پیامبر اکرم ۹ به نگارش در آورد که بالغ بر ۶۰۰۰ صفحه شد و بعدها به رسائل النور مشهور گردید (نک: نورسی، ۲۰۰۰ الف). وی برجسته‌ترین عالم ترکی بود که تمام عمر خود را وقف اسلام و قرآن کرد^۱ (قاسم الصالحی، ۲۰۱۰: ۱۸-۱۹). او در صدد بود تا اسلام را به دینی پویا در دنیای مدرن تبدیل کند تا مانع به‌حاشیه‌رفتن اسلام از سوی لائیک‌ها شود (ولد، ۱۳۸۹: ۱۳).

۱. وی زمانی که از گلدستون، وزیر مستعمرات بریتانیا در مجلس عوام بریتانیا شنید که گفت: «مادامی که این قرآن در دست مسلمانان است نمی‌توانیم بر آنها مسلط شویم و ما چاره‌ای نداریم جز اینکه ارتباط مسلمانان را با قرآن قطع نماییم»، تصمیم گرفت تمامی عمر خود را وقف اظهار اعجاز قرآن و برقراری ارتباط مسلمانان با آن کند. از این‌رو، مدرسه‌ای به نام «مدرسه الزهراء» در شرق آناتولی برای خدمت به قرآن تأسیس کرد (نک: قاسم الصالحی، ۲۰۱۰: ۱۸-۱۹).





او تا سال ۱۹۵۰ از ورود به هرگونه فعالیت سیاسی اجتناب می‌کرد. پس از ۱۹۵۰ یعنی در دهه پایانی عمرش از حزب دمکراتیک^۱ و همچنین پیوستن ترکیه به ناتو حمایت کرد و آن‌هم به خاطر تهدیدی بود که از جانب فلسفه مادی‌گرای ماتریالیسم موجود در مارکسیسم و نمایندگان اتحاد جماهیر شوروی در ترکیه احساس می‌کرد (Rose ebaugh, 2010: 24). از سویی دیگر، از ۱۹۲۳ تا ۱۹۵۰ اوج قدرت و حاکمیت حزب جمهوری‌خواه به رهبری آتاتورک بود. در این دوره که به دوره فعالیت سرّی اسلام‌گرایان مشهور است، محدودیت‌های شدیدی برای اسلام‌گرایان به اجرا در آمد و از همین رو، به دوره «اسلام‌زدایی» معروف شد (روحانی، ۱۳۶۵: ۱۰۴). در این دوره، فعالیت‌های اسلام‌گرایان حالتی زیرزمینی به خود گرفت و در قالب طریقت‌ها به صورتی کاملاً مخفیانه استمرار یافت (نورالدین، ۱۳۸۰: ۸). سعید نورسی برای اینکه اسلام در خانقاه‌ها محصور نماند، تلاش کرد نخستین رسائل اسلامی را به نگارش در آورد. پیش از نورسی از عالمان ترکیه اندیشه سیاسی - اجتماعی مکتوبی درست نیست، زیرا فضای تفقه در ترکیه به شدت تحت تأثیر تصوف بود. از این رو، طریقت‌ها و جنبش‌های اسلامی ترکیه فاقد یک مانیفست یا دستورعمل مکتوب و مشخص و یا رساله عملیه اجتماعی بودند تا پیروان آنها بتوانند به آسانی از آن بهره‌گیرند. آگاهی‌های سیاسی به صورت شفاهی و تجربی از طریق جمعیت‌ها و طریقت‌ها انتقال داده می‌شد. رسائل سعید نورسی بنیان صریح و مشخصی برای جنبش ایمانی وی شد. وی در نوشته‌هایش ایده‌هایی را در جهت حل مشکلات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ارائه کرد. در حقیقت، نورسی جنبش نور را متن‌محور ساخت و همین شاخصه سبب شد که نورسی تنها رهبر فکری جنبش نور باقی بماند و جنبش بر محور نوشته‌های وی استمرار یابد. در واقع، سعید نورسی مکتبی مکتوب را برگزید تا قابل نقد و واکاوی و تبلیغ دائم باشد. نتیجه چنین رویکردی آن شد که شاهد اصطلاح‌های جدیدی در ارتباطات اجتماعی و نیز پیام‌بازسازی اخلاقی و معنوی جامعه باشیم (yavuz, 2003a: 151).

۱. دهه ۱۹۵۰م. به بعد سرآغاز بازگشت تدریجی اسلام به ترکیه است، زیرا تحت فشار غرب، ترکیه از حالت تک‌حزبی خارج شد و حزب دیگری نیز فعال شد که دمکرات‌ها بودند و در مقابل جمهوری خواهان (پان‌ترکیست‌ها) قراگرفتند و فعالیت‌های سیاسی خود را آغاز کردند. دلیل دیگر اینکه مردم ترکیه پس از ۱۹۵۰م. آشنایی بیشتری با غرب یافتند و به این نتیجه رسیدند که برنامه‌های آتاتورک بیشتر مطابق با لائسیسم افراطی فرانسوی و کمونیسم روسی است تا لیبرالیسم غربی، زیرا در رویکرد آتاتورکی، نشانگان پلورالیسم، آزادی و دیگر مفاهیم بنیادین لیبرالیسم وجود نداشت.

لقب بدیع الزمان (شگفتی دهر) به سبب نبوغ ذهنی خارق العاده به وی عطا شد. این لقب را استادش ملافتح الله به وی داد. وی سعید نوری را همتای بدیع الزمان همدانی^۱ می دانست، زیرا ملاسعید در بسیاری از حوزه های علوم انسانی و طبیعی تخصص داشت و از این رو، به وی لقب علامه نیز داده شد. وی توانست دوره پانزده ساله آموزش های فقهی حوزه اهل سنت را در کمتر از یک سال به اتمام برساند و کتاب جوامع الجامع را در یک هفته از بر کند. وی همچنین توانست از شیخ محمد جلالی در سن سیزده سالگی اجازه علمی (اجازه فتوا) دریافت کند (نک: ولد، ۱۳۸۹؛ قاسم الصالحی، ۲۰۱۰: ۲۱). وی پس از سربلندی در آزمون های متعدد علمی و نیز مناظره های علمی با عالمان و استادان مختلف، توانست مقبولیت و شهرت علمی یابد.

نورسوی رسائل النور را که به کتاب قرمز (*Kirmizi ketaplar*) مشهور است، به گونه ای نگاشت که عموم مردم بتوانند مسائل خود را با رجوع به آن حل کنند. از این رو، رسائل النور در بسیاری از محافل و مجالس مذهبی و حتی به تعبیر هاکان یاووز (Hakan Yavuz, 2003b: vii) در قهوه خانه ها و مراکز تجمع عمومی مردم نیز مورد مباحثه و تعلیم و تعلم بود و به برنامه ای برای زندگی در میان میلیون ها نفر از پیروان وی تبدیل شد. این مجموعه نه جلدی با عنوان های زیر تدوین شده است: ۱. الکلمات؛ ۲. المکتوبات؛ ۳. اللمعات؛ ۴. الشعاعات؛ ۵. الاشارات الاعجاز فی مظان الایجاز؛ ۶. المثنوی العربی النوری؛ ۷. الملاحق فی فقه دعوه النور؛ ۸. صیقل الاسلام؛ ۹. سیره ذاتیه. البته سعید نوری تألیفات دیگری همچون المناظرات والمحاکمات، صناعات و... نیز دارد.

اندیشه های نورسوی از متفکران دیگر ترک همچون نجیب فاضل، سزایی کارا کوچ و نورالدین توپچو و ضیاء گوک آلپ نیز تأثیر پذیرفت (یاووز، ۱۳۷۵: ۴۳)، اما مهم ترین شخصیت تأثیر گذار بر وی شیخ احمد سرهندی از بزرگان طریقت نقشبندی هند بود. سعید نورسوی پس از آشنایی با اندیشه های این متفکر هندی متحول شد که خود وی از این تحول به «سعید جدید» یاد می کند (yavuz, 2003a: 152). آشنایی وی با سید جمال الدین اسدآبادی در سال ۱۸۹۲ به واسطه سلطان عبدالحمید نیز نقش خاصی در شدت گرفتن اندیشه های

۱. احمد بن الحسین بدیع الزمان همدانی (۳۵۸ - ۳۹۸ ق). از نوابغ روزگار خود بود.





احیانه‌گرانه در وی ایفا کرد که بعدها با استبداد عثمانی به مخالفت برخاست و خواهان مشروطه شد. او همچنین با یکی از اعضای فرقه سنوسیة نیز آشنا بود و از همین رهگذر به اندیشه‌های این فرقه شناخت پیدا کرد (ولد، ۱۳۸۹: ۴۵). او هم‌دوره متفکرانی همچون رشید رضا، مودودی و... بود و می‌کوشید اسلام را از سیر تفکر «یا سنت یا تجدد» عبور دهد و از این‌رو، افق‌های جدیدی از فکر اسلامی در دوران مدرن را بازگشایی کرد که در خور توجه است. به پیروان طریقت وی، «نورکو» یا «نورجیه» اطلاق می‌شود (2: yavuz, 2003b). این جمعیت امروزه در قالب گروه‌های مختلفی فعال است، ولی بزرگ‌ترین جنبش آن به رهبری فتح‌الله گولن است که براساس آموزه‌های سعید نوری آموزش دیده است (see: rose ebaugh, 2010).

نوری می‌کوشید نسخه‌ای از اسلام ارائه دهد که مولد مدرنیته باشد و تضادی با مدرنیته نداشته باشد. وی در این امر بسیار کامیاب بود تا جایی که امروزه بحث از مدرنیته ترکی بدون ارجاع به اسلام امکان‌پذیر نیست و این‌دو در تعامل و سازواری با هم برای پیشرفت ترکیه همکاری می‌کنند (keyman, 2007: 217). نوری در صدد ارائه قرائتی از اسلام بود که در آن آموزه‌ها و باورهای دینی در حیات اجتماعی نقشی مهم ایفا کند و از سوی دیگر، پیشرفت‌های فنی و علمی را نیز دربر گیرد (rose ebaugh: 2010: 24). نوری از جمله کسانی است که لقب «مجدد» و «احیاگر» به او داده شد.^۱ او را «پدر اسلام‌گرایی جدید» و احیاگر اسلام در ترکیه می‌دانند (راد، ۱۳۸۲: ۸۶).

تلاش‌های سعید نوری سبب شد تا در دهه پنجاه میلادی، جریان مذهبی قدرتمند وی موسوم به «نورکو» شکل بگیرد و با استفاده از فضای مناسبی که تحت تأثیر روی کارآمدن دمکرات‌ها ایجاد شده بود که مختصر‌گرایی به اسلام نشان می‌دادند، در تمام ترکیه گسترش یابد (روحانی، ۱۳۶۵: ۱۰۴). قرائت وی از اسلام و نیز راهبردی که برای تغییر جامعه به کار بست، امروزه به قوی‌ترین جریان اسلام‌گرا در ترکیه تبدیل شده (4: yavuz, 2003b) و توانسته است هویت جدیدی را به ترک‌ها ببخشد.

هنر سعید نوری این بود که توانست عناصر هویتی ترک‌ها را از حالت تعارض خارج

۱. این لقب به کسانی اطلاق می‌شود که هر صدسال ظهور می‌کنند و اسلام را طبق نیازمندی‌های زمانه تفسیر می‌کنند.

کند و برجسته‌ترین پیش فرض آتاتورکی یعنی ناسازگاری توسعه و اسلام را مخدوش سازد. در نتیجه، هویت ترک‌ها برخاسته از منابع هویتی‌ای است که در ترکیه معاصر فعال است که عبارتند از: اسلام، ملی‌گرایی، و مدرنیته غربی. امروزه مردم ترکیه خود را مسلمان ترکِ مدرن می‌دانند؛ یعنی برخلاف دوره آتاتورکی که آنان خود را تنها ترکِ مدرن می‌دانستند، امروزه اسلام را مهم‌ترین منبع هویتی خود می‌دانند؛^۱ بدین معنا که این هویت توانست بار دیگر در برابر لائسیته قد علم کند و خود را به‌عنوان هویت مسلط بر جامعه بروز دهد (see: Rabasa and Iarabee, 2008). اندیشه‌های سعید نوری چنان بر جامعه ترکیه تأثیر گذاشت که پس از مرگ وی لائیک‌ها قبر او را شکافتند و بدن وی را به مکان نامعلومی انتقال دادند (ولد، ۱۳۸۹: ۴۶).

بنابراین حیات وی در دل بحران‌های متعدد قرن نوزدهم و بیستم ترکیه، جهان اسلام و جهان، همچون جنبش مشروطه‌خواهی ترکیه و مسئله تنظیمات در امپراتوری عثمانی، جنگ جهانی اول، فروپاشی عثمانی، روی کار آمدن آتاتورک و اتخاذ لائسیسم افراطی و اسلام‌زدایی و جنگ جهانی دوم قوام یافت. تمامی این حوادث که یک سوی آن غرب و قدرت مدرنیته غربی بود - که نتیجه آن برای ترکیه فروپاشی عثمانی و از میان رفتن شوکت امپراتوری عظیم اسلامی بود - سبب شد که مدرنیته غربی دغدغه اصلی سعید نوری شود.

رویکرد تمدنی سعید نوری

در مجموعه سازندگان تمدن اسلامی (*Makers of Islamic civilization*) از انتشارات آکسفورد که یک جلد آن به سعید نوری اختصاص یافته است، نوری را تأثیرگذارترین عالم مسلمان قرن بیستم و بنیانگذار مهم‌ترین جمعیت دینی ترکیه (نورکو) معرفی کرده‌اند (see: Turner and Horkuc, 2008). سعید نوری از جمله مفسران اسلامی است که قرائت

۱. غلامعلی حداد عادل در همایش بین‌المللی بدیع الزمان سعید نوری، درباره نقش سعید نوری در اسلامی‌سازی جامعه ترکیه می‌گوید: «سؤال من این بود که ما همیشه شاهدیم در ترکیه در گرایش به جانب اروپا و سکولاریسم تأکید می‌شود؛ لذا ما انتظار نداشتیم مردم ترکیه این قدر متدین باشند، درحالی که ما اسلام را در ترکیه بسیار نیرومند می‌بینیم و این سؤال برای ما بدون پاسخ بود که چگونه این درخت در مقابل طوفان‌ها محکم مانده است و چه اتفاقی افتاده که اسلام یک جریان پویا در ترکیه است. اگر ما با شخصیت‌هایی مانند علامه نوری آشنا شویم، آسان‌تر می‌توانیم این معما را حل کنیم» (حدادعادل، ۱۳۹۰).





خود را معطوف به مقوله تمدن ارائه کرد. هدف او از نگارش رسائل النور ارائه رهاوردی بدیع و کارآمد در جهت هدایت امت اسلامی و ارائه طرحی نو در تقابل با چالش‌های جدید اسلام با فرهنگ و تمدن غرب بود (راد، ۱۳۸۲: ۸۶). وی رسائل النور را در زمانی می‌نگاشت که امپراتوری عثمانی و خلافت اسلامی، پس از پذیراشدن شکست سنگینی از تمدن مدرن غربی، در حال افول بود. همین شکست باعث روی گردانی از اسلام در عرصه مدیریتی جامعه شد که نمود بارز آن اندیشه ترکان جوان و در نهایت ظهور آتاتورک و اندیشه‌های لائستی وی بود که حتی توصیه می‌کرد مردم اذان، نماز و قرآن را هم به زبان ترکی بخوانند. در این دوره، سعید نوری خود را مکلف به دفاع از اسلام می‌دید و تلاش داشت با ارائه تفسیری کارآمد از قرآن، اسلام را احیا کند. وی ایده‌هایی از اسلام مدرن را گسترش داد که تأکید داشت باور دینی بایستی در عرصه اجتماعی ایفای نقش نماید (rose ebaugh, 2010: 24). در ادامه به منظور بررسی و تحلیل رویکرد تمدنی سعید نوری، نخست به مفاهیمی که در شناخت رویکرد تمدنی وی اهمیت دارند، می‌پردازیم:

تعریف تمدن

در دائرة المعارفی که در معرفی سعید نوری به نگارش درآمده است، در تعریف تمدن از منظر سعید نوری آورده‌اند: [تمدن] عشق به عدالت، زندگی خوب و نجیبانه، شهروندی و جامعه‌ای [است] که روش زندگی، ارتباطات اجتماعی و پیشرفت صنعتی، فنی و علمی آنها به یک سطح معینی رسیده باشد، و [تمدن] سبک زندگی‌ای [است] که بر اساس دستورات اسلام باشد (quoted in: canan, 1991: 2). در واقع تمدن از منظر نوری همانند بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان تمدن دو سطح مادی و معنوی دارد (نک: یوکیچی، ۱۳۷۹؛ شریعتی، ۱۳۶۸؛ Koneczny, 1962) که سطح مادی آن را پیشرفت فنی و صنعتی می‌سازد و سطح معنوی آن در نظر نوری بر اساس دستورها و آموزه‌های اسلام خواهد بود.

منبع تمدن

همان‌گونه که از تعریف تمدن بر می‌آید، زمانی می‌توان از متمدن بودن سخن گفت که افزون بر صنعت و تکنولوژی سبک زندگی نیز بر اساس دستوره‌های اسلام باشد. از این‌رو،

قرآن و حدیث مهم‌ترین منابع ساخت تمدن اسلامی خواهند بود. وی بر این باور است که قرآن کتابی است که برای سعادت دنیا و آخرت انسان آمده است و از همین رو، تفسیر قرآن نیز باید معطوف به همین هدف صورت گیرد. بنابراین، نوری برای دو عنصر زمان و مکان در تفسیر اهمیت ویژه‌ای می‌داد و معتقد بود تفسیر باید بتواند دغدغه انسان در هر دوره‌ای را پاسخ دهد. او در جهت ارائه تفسیری کارآمد و بر اساس مقتضات زمان از قرآن، شرایطی را برمی‌شمارد؛ از جمله تشکیل گروهی از دانشمندان و متخصصان در علوم اسلامی و علوم جدید، توجه به زمان و مکان و در نهایت آزاد اندیشی در تفسیر قرآن (نوری، ۲۰۰۰: ۲۵).

عنصر کلیدی تمدن

پرسش از کلیدی‌ترین عنصر سازنده یک تمدن که آن را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌کند، مسئله‌ای مطرح در مباحث تمدنی است. سیدحسین نصر از این پرسش به ایده هدایت‌گر تمدن تعبیر می‌کند و می‌گوید هر تمدنی یک ایده هدایت‌گر (Presiding idea) دارد که ساخت آن تمدن و پویایی آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد (see: nasr, 2009). در هر صورت، چستی این ایده هدایت‌گر یا نقطه کانونی تمدن‌ها پاسخ‌های متفاوتی را در پی داشته است؛ برای مثال یوکیچی بُعد معنوی را مهم‌تر از بعد مادی می‌داند و بر این باور است که این بعد معنوی است که بر مادیات تأثیر می‌گذارد و آنها را می‌سازد، زیرا سطح معنوی روح تمدن را می‌سازد و به‌مثابه موتور محرک آن است که مظاهر مادی متناسب با خود را تولید می‌کند (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹). یوکیچی بر اساس همین رویکرد، متمدن‌شدن را برابر با تحول و پیشرفت در عرصه‌های مادی و معنوی و نیز دستیابی به فضایل انسانی می‌داند. فلیکس کانتسنی (feliks Koneczny:1962) نیز متفکر دیگری است که در کتاب در باب تکثر تمدن‌ها (*On the plurality of the civilizations*) ضمن بررسی فرایند شکل‌گیری تمدن از زندگی‌های بدوی تا دوران مدرن به این نتیجه می‌رسد که مهم‌ترین وجه تمایز و برتری یک تمدن بر تمدن‌های دیگر حاکمیت اخلاق عرفی است که در نظر وی تنها تمدن لاتین مسیحی توانسته به این امر دست یابد که امروزه در اروپا متجلی شده است.





سعید نرسی نیز دربارهٔ چیستی نقطه کانونی تمدن بر این باور است که تمدن بایستی بر امور غیرمادی و ارزش‌های اخلاقی و راهنمایی خداوند (وحی) پی‌ریزی شود. وی می‌گوید: «اگر احترام و شفقت را از قلب انسان جدا کنند، خرد و هوش، انسان را به ترسناک‌ترین و ظالم‌ترین هیولا تبدیل می‌کند که با هیچ‌یک از ابزارهای سیاست قابل مهار و مدیریت نخواهد بود. نرسی در این باره می‌نویسد: «حتی اگر تمدن بر علم، صنعت و تجارت پایه‌گذاری شود، ارزش‌های غیرمادی، برداشت‌های مشخص و دیدگاه‌ها، بنیان‌های اساسی آن را تشکیل می‌دهند (2: canan, 1991: 53 quoted in: nursi, 1977). بنابراین، می‌توان گفت که ایده هدایت‌گر تمدن نزد نرسی، اخلاق و ارزش‌های اسلامی است، زیرا فلسفه و غایت‌نهایی تمدن نزد سعید نرسی به‌ارمغان‌آوردن شادی برای انسانیت است که تنها در پرتو رعایت ارزش‌های اسلامی به دست می‌آید.

ماهیت تمدن غرب

از جمله مباحث مهم در اندیشه‌های سعید نرسی مقوله غرب‌شناسی است. از سوی دیگر، هنگامی که برای سعید نرسی دگرگونی فکری و قلبی ایجاد می‌شود، رویکرد وی به غرب نیز متفاوت می‌شود. او تمدن اروپایی را به دو قسم خوب و بد تقسیم می‌کند: «غرب خوب، غربی است که جوینده علم است؛ علمی که در خدمت عدالت و صناعی است که برای حیات جامعه مفید است و غرب بد، غربی است که در تاریکی فلسفه مادی و طبیعت‌گرا، گمان می‌کند که دشمنان تمدن، ارزش‌های آن هستند» (160: nursi, 2009). او در این زمینه خطاب به اروپا می‌گوید: «تو در دست راستت فلسفه معیوب و گمراه‌کننده‌ای داری و در دست چپت یک تمدن مضر و فاسد و [حال آنکه] مدعی هستی شادی را برای نوع بشر به ارمغان می‌آوری چه‌بسا هر دو دستت بشکنند و این دارایی شما موجب مرگ شما شود و این گونه نیز خواهد شد» (160: nursi, 2009).

نرسی بدین دلیل فلسفه غربی را معیوب و گمراه‌کننده می‌داند که بر خرد محض انسانی مبتنی است و اساساً این ابتدای به عقل خودبنیاد بریده از وحی سبب گمراهی بشر می‌شود. به دیگر بیان، وی یکی از مهم‌ترین مبانی نظری سکولاریسم غربی،

یعنی عقلانیت سکولار را مردود اعلام می‌دارد. همچنین نرسی پیش از مارشال مک لوهان، با کاربست واژه دهکده جهانی در کتاب مثنوی النوریه می‌گوید: «این تمدن فاسد غربی جهان را به یک دهکده تبدیل کرده است» (Aydiner, 2002: 1; nursi, 1958: 184). نرسی بر این باور است که «مردمان تمدنی که به کثافت گناه آلوده هستند، دیگران را نیز آلوده می‌کنند؛ برای مثال به ریاکاری، نام‌افتخار و احترام داده می‌شود و تلاش می‌شود که مردم را به پذیرش این اخلاق آلوده وا دارند» (canan, 1991: 2; nursi, 1958: 184). نرسی مهم‌ترین عامل در پیشرفت غرب را امید و مهم‌ترین عامل عقب ماندگی مسلمانان را نوامیدی می‌داند و بر این باور است که مسلمانان هیچ نقطه اتکایی نمی‌بینند تا بر اساس آن حرکت کنند و به پیشرفت برسند. نقطه اتکای مسلمانان بایستی اسلام باشد (see: nursi, 2011).

۷۱



نظر

در جست‌وجوی مدرنیته اسلامی

مقایسه تمدن اسلامی و تمدن غربی

سعید نرسی بحث تمدن را اساساً به صورت تطبیقی پیش می‌برد و همواره تلاش دارد تا تمدن را بر مبنای مقایسه تمدن اسلامی و تمدن غربی تشریح نماید. تمدن غربی بر فلسفه‌ای مبتنی است که زاده نبوغ بشری است، در حالی که تمدن اسلامی بر وحی الهی مبتنی است. از این رو، چون این دو تمدن در مبانی متمایزند، در کارکردها و برون‌دادها نیز متفاوت و متمایز از هم عمل می‌کنند و فراورده‌های متفاوتی نیز دارند. نرسی در ادامه به مقایسه نبوغ انسانی و وحی الهی می‌پردازد و معتقد است چون در تفکر غربی خرد انسانی منهای وحی الهی حاکم است، نقص‌های متعددی دارد که مهم‌ترین آن نابودی رشد نفس و نابودی روح است. به دیگر بیان، روح به خدمت نفس در می‌آید و انسان به شیطانی تبدیل می‌شود که تنها به حیات این جهانی توجه می‌کند و یک ماده‌گرای محض است؛ در حالی که ابتدای بر وحی سبب می‌شود که انسان به قلب توجه کند و پرستش الله مد نظر او باشد و سعادت دنیا و آخرت را به همراه داشته باشد، تمدنی که در آن نفس خدمت‌گزار روح می‌شود (nursi, 2009: 160-166). وی در ادامه برای تبیین این مقایسه به پنج اصلی اشاره می‌کند که سازنده چرخش تمدنی هستند (Badilli and Nursi, 1990, I: 168; nursi, 2008: 132-3).

مقایسه این دو گونه تمدن به اختصار در جدول زیر ارائه می‌شود:

| اصول پنج‌گانه نورسی در تحلیل تمدن | تمدن غربی | تمدن اسلامی |
|-----------------------------------|---|---|
| مبنای ساخت تمدن | فلسفه مبتنی بر نبوغ انسان | وحی الهی |
| نقطه اتکا | قدرت که در تجاوز جلوه‌گر می‌شود | حقیقت که در همزیستی مسالمت‌آمیز و مصالحه جلوه می‌کند |
| هدف | سود و منفعت شخصی که در تقلا کردن جلوه‌گر می‌شود | تقوا و پرهیزکاری و رضایت خداوند که در فرد مسلمان و در نهایت در کنش کلی جامعه تجلی می‌یابد |
| مبنای زندگی | منازعه و درگیری که در ستیزه و کشمکش جلوه‌گر می‌شود | تعاون (به‌جای نزاع) که در شتاب برای کمک‌رسانی به یکدیگر جلوه می‌کند |
| همبستگی میان مردم | بر اساس نژاد و ملی‌گرایی منفی است | بر اساس دین، طبقه و کشور که نشانه همبستگی دینی، برادری و جاذبه است |
| فراورده‌های تمدنی | لذت‌بخشی به نفس [اقاره] افزایش نیازمندی‌های نوع بشر و تسهیل ارضای این نیازمندی‌ها | ایجاد مرزهایی برای جلوگیری از حرص و شهوت‌رانی روح، کشاندن انسان به سمت کمال انسانی، تبدیل شدن به یک انسان واقعی |
| نتیجه‌گیری | تمدن غربی از میان برنده شادی نوع بشر | نتیجه تمدن اسلامی، شادی و سعادت در این جهان و جهان آخرت است |
| | امکان‌ناپذیری آشتی این دو تفکر تمدنی به علت داشتن تمایزهای بنیادین | |

بنابراین، سعید نورسی ضمن نقد و نفی تمدن غربی، بنیان‌های اساسی تمدن اسلامی را تشریح می‌کند و بر این اساس لزوم پیروی از تمدن اسلامی را اثبات می‌کند، زیرا تمدن غربی به انحطاط انسان و نابودی سعادت دنیوی و اخروی می‌انجامد، درحالی‌که تمدن اسلامی به شادابی و سعادت انسان در دنیا و آخرت می‌انجامد. از همین رو، وی به تلاش‌هایی که در دوره عثمانی برای ترکیب این دو تفکر بدون هیچ‌گونه رویکرد انتقادی به تمدن غربی وجود داشت، منتقد بود و ترکیب این دو را ممکن نمی‌دانست و آن را نوعی



التقاط به‌شمار می‌آورد. به بیان دیگر، می‌توان گفت سعید نورسی در جست‌وجوی رویکردی بود که در اینجا از آن به انتخاب‌گزینشی یاد می‌کنیم. به باور او، مزیت تمدن غربی اروپایی است که علم آن در خدمت عدالت و حقانیت است و مزایای صنایع آن در خدمت حیات اجتماعی انسان باشد. معایب آن نیز اروپایی است که بر فلسفه طبیعت‌گرایی و مادی‌گرایی مبتنی است که دشمنان تمدن را ارزش‌های آن قلمداد می‌کند. اروپا با اسراف، فقر و فلاکت، بیکاری و خودپرستی بسیاری از جمعیت خود را به بدبختی می‌کشاند (نورسی، ۱۹۹۲: ۴۷۴).^۱

نورسی در تبیین چگونگی تمدن اسلامی می‌گوید: «قرآن تمدنی را تأیید می‌کند که شادی را برای همه مردم بیاورد، نه اینکه مانند تمدن غرب ده درصد مردم از شادی غیر واقعی برخوردار باشند، هشتاد درصد فقیر باشند و ده درصد نیز میانه این دو گروه باشند». وی شش علت عمده عقب‌ماندگی مسلمانان را چنین برمی‌شمارد: ۱. سلطه‌نومیدی بر حیات اجتماعی؛ ۲. مرگ حقیقت در حیات سیاسی اجتماعی؛ ۳. دوست‌داشتن دشمن؛ ۴. مشخص‌نبودن رشته‌های همبستگی میان مسلمانان؛ ۵. استبداد؛ ۶. مجاهدت‌نکردن برای دستیابی به منافع (badilli and nursi, 1990, vol. 1: 168). آن‌گاه می‌گوید راه حل این عقب‌ماندگی را باید از قرآن جست که انسان‌ها را به امید؛ فرار از نومیدی و عشق فرا می‌خواند. از نظر وی تنها راه دستیابی به حیات اجتماعی اسلامی، امیدداشتن به شریعت اسلامی است (nursi, 2011: 16-17). به بیان دیگر، امید، خوش‌بینی و روشن‌بینی نقطه‌کانونی نورسی در مباحث تمدن‌سازی است.

وی کشورهای اسلامی را از تقلید طوطی‌وار از تمدن غربی بدون توجه به مبانی آن بر حذر می‌دارد و از جمله علل عقب‌ماندگی ترکیه را تقلید کودکانه از زشتی‌ها و پلیدی‌های تمدن غرب می‌داند. این در صورتی است که امتیازات مثبت اروپا نیز به‌واسطه انتخاب جاهلانه و بد اقتباس نشده است. وی می‌گوید: «اروپا و امریکا باردار اسلام هستند و روزی نوزاد خود را متولد می‌کنند که یک دولت اسلامی است. همان‌گونه که عثمانی باردار اروپا بود و دولتی اروپایی را فارغ شد و به دنیا آورد» (ولد، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۱). وی برای تلفیق این

۱. برداشت نورسی از اروپا به اروپای اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مربوط است که به علت صنعتی‌شدن فاصله طبقاتی به شدت افزایش یافته بود، کشورها قدرتمند شده بودند، استعمار و استثمار در اوج بود و نتایج صنعتی‌شدن در جنگ‌های جهانی اول، فروپاشی عثمانی، جنگ جهانی دوم و گرفتاری‌های پس از آن ظاهر گشت.



دو پیشنهاد می‌دهد که علوم اسلامی و علوم مدرن با یکدیگر تلفیق شوند تا به نتیجه مطلوب دست یابیم که در بخش علم و تمدن به آن پرداخته خواهد شد.

دین و تمدن

هنگامی که آتاتورک دین‌زدایی افراطی را آغاز کرد، سعید نوری با این پروژه به مخالفت پرداخت و تمام تلاش خود را به کار بست تا نشان دهد که امکان آمیختگی رسوم و سنت‌های اسلامی با زندگی معاصر و مدرن وجود دارد (ولد، ۱۳۸۹: ۱۶). مری ولد که بخش‌های مختلفی از کتاب‌های سعید نوری همچون سیره ذاتیه را خلاصه کرده است، در زمینه رابطه شریعت و تمدن از منظر نوری می‌نویسد: «تمدن اسلامی بایستی بر شریعت و وحی الهی مبتنی باشد. شریعت مبنای ارزشمندی تمدن است. با حفظ شریعت می‌توان از پلیدی‌های تمدن غرب در امان ماند» (ولد، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۱). در حقیقت، وی دین‌داری را مانعی بر سر راه مدرن‌شدن نمی‌دید. او دربارهٔ دستیابی به آزادی واقعی، به آزادی مطابق با شریعت قائل است (ولد، ۱۳۸۹: ۷۳؛ قاسم الصالحی، ۲۰۱۰: ۳۱) و می‌گوید: «آزادی حقیقی تنها در صورتی حاصل می‌شود که شریعت اساس آزادی باشد» (ولد، ۱۳۸۹: ۷۹). از این رو، وی در بحث بیداری اسلامی به مشروطه مشروع قائل است و در سخنرانی مشهور خود پس از انقلاب مشروطه ۱۹۰۸ ترکیه خطاب به آزادی می‌گوید: «آه ای آزادی... من این خبرهای شادی‌برانگیز را به تو می‌گویم که اگر تو از شریعت که خود حیات است، حیات و زندگی بگیری و اگر در آن بهشت زندگی کنی، این ملت سرکوب‌شده هزار بار بیشتر از قبل پیشرفت خواهد کرد (ولد، ۱۳۸۹: ۸۰).

وحدت و تمدن

از جمله مباحث مطرح در تحلیل تمدنی، رابطه میان همبستگی اجتماعی و ایجاد یک تمدن است. آلكس دو توکویل در این زمینه می‌گوید «در میان قوانینی که بر جوامع انسانی حاکم‌اند یک قانون است که از همه قانون‌های دیگر دقیق‌تر و روشن‌تر است: برای آنکه انسان‌ها متمدن شوند و همچنان متمدن باقی بمانند، باید هنر به هم پیوستن انسان‌ها نیز به اندازهٔ افزایش سطح برابری آنها رشد یابد» (به نقل از: هانتینگتون، ۱۳۸۴: ۱۱). سعید نوری نیز با وقوف به کارکرد وحدت در جهان اسلام، طرح ایجاد یک وحدت ایجابی را در دستور





کار قرار داد. از این‌رو، در مقابل حزب «اتحاد و ترقی»، «جمعیت اتحاد محمدی» را تأسیس کرد که از سوی کمالیست‌ها منحل شد (خسروشاهی، ۱۳۴۸: ۲۲۳). اصل اتحاد کانون اندیشه‌های سعید نورسی را تشکیل می‌داد و از همین‌رو، وی با هرگونه اندیشه واگرایانه به هر نام و مسلکی مخالفت می‌کرد. نورسی گام نخست را در اتحاد قلب‌ها می‌دید و همه را به کنار گذاشتن پراکندگی‌ها فرامی‌خواند و برای دستیابی به یکپارچگی، ترک تظاهر و افراط‌گرایی در سطح فردی و اجتماعی را مطرح می‌کرد و از همین‌رو، با ناسیونالیسم هرگونه تجزیه‌طلبی مخالفت می‌کرد (ولد، ۱۳۸۹: ۸۰).

نورسی برخلاف آتاتورک که میان ترک‌ها و کردها تنش ایجاد کرده بود، می‌کوشید میان ترک و کرد اتحاد ایجاد کند (ولد، ۱۳۸۹: ۸۸). با وجود این او به حذف تنوع قومیتی و مذهبی و تکثر در جامعه قائل نبود، بلکه بر این باور بود که این کثرات باید به سطحی از همدلی برسند که به‌عنوان موتور محرک جامعه به سمت تمدن حرکت کنند (ولد، ۱۳۸۹: ۸۶). او می‌گفت اتحاد بایستی در سه سطح ایجاد شود: ۱. سطح گروه‌های سازنده جامعه یا همان سطح داخلی: وی برخلاف آتاتورک که تلاش داشت وحدت ملی را از طریق نادیده گرفتن هویت دیگر اقوام و مذاهب پیگیری کند، وحدت ملی را به همدلی تمامی گروه‌های داخلی تعریف می‌کرد. از این‌رو، با مبارزه نظامی ضد دولت لائیک مصطفی کمال آتاتورک مخالف بود و به دعوت شیخ سعید پیران^۱ (۱۹۲۶-۱۹۲۵) برای مشارکت در قیام علیه دولت مرکزی پاسخ رد داد و آن را برادر کشی دانست (قاسم الصالحی، ۲۰۱۰: ۴۰-۴۱). همچنین در این دوره، قیام‌های دیگری همچون قیام محمد عاکف آکسوی - شاعر مسلمان انقلابی در سال ۱۹۲۷ - و نیز قیام سعید پالوی در سال ۱۹۳۱ روی داد (روحانی، ۱۳۶۵: ۱۰۴)؛ ۲. سطح امپراتوری: در این سطح اتحاد و همدلی میان کشورهایی که زیر نظر امپراتوری عثمانی قرار دارند مورد نظر است؛ ۳. سطح جهان اسلام که همان اندیشه تقریب مذاهب اسلامی است (روحانی، ۱۳۶۵: ۸۷).

۱. پس از تأسیس جمهوری ترکیه در سال ۱۹۲۳ کردهای ترکیه که مردمی مذهبی بودند برای مقابله با دین‌زدایی کمالیستی (لائیسیم) و مبارزه با انکار هویت ملی کردها به رهبری شیخ سعید پیران - شیخ طریقت نقشبندی و رهبر مشهور عشائر کرد - در سال ۱۹۲۶ - ۱۹۲۵ قیام مذهبی - اسلامی خود را آغاز کرد و در صدد تشکیل حکومت اسلامی و تأسیس دوباره برابری نژادها و ملیت‌ها در این کشور برآمدند. قیام شیخ سعید از سوی حکومت مصطفی کمال به اتهام ارتجاعی بودن و نژادپرستی کردی (کردگرایی) به شدت سرکوب گردید (نک: قاسم الصالحی، ۲۰۱۰: ۴۰-۴۱).



وی به اندیشه تقریب باور راسخ داشت و اگرچه جزو عالمان اهل سنت بود، به اهل بیت پیامبر ۹ ارادتی خاص می‌ورزید. او بر خلاف رویه اهل سنت به‌هنگام ذکر نام پیامبر ۹ از عبارت «و علی آله» نیز استفاده می‌کرد و همواره از حضرت فاطمه زهرا، امام حسن و حسین : با تجلیل یاد می‌کرد (نک: نوری، ۱۹۹۲: ۴۸۰). وی در رساله منهج السنه در باب مسئله امامت می‌نویسد: «اینکه رسول اکرم ۹ به حضرت حسن و حضرت حسین - رضی الله عنهما - محبت فراوان داشت، تنها به این دلیل نبود که آنها از اهل بیت او بودند، بلکه این امر در واقع با اشاره به ادامه نور رسالت در این سلسله جلیله بود، زیرا ائمه عالی مقامی همچون حضرت زین العابدین ۷ و حضرت جعفر صادق ۷ و ذات بزرگواری همچون مهدی که ورثه حقیقی نبوت‌اند، از نسل این دو بزرگوار بودند». ملا سعید پس از آنکه از مقام امام علی ۷ تجلیل فراوان می‌نمایند، در آخر رساله با دعوت مسلمانان به وحدت، می‌نویسد: «ای اهل سنت و ای دوستان اهل بیت ۷ به این نکته اساسی توجه کنید که در عصر حاضر با وجود دشمنان بی‌شمار، باید اختلاف‌های جزئی را کنار بگذارید و در نظر داشته باشید که دستورهای وحدت و اخوت اسلامی بر همه اهل توحید لازم می‌دارد که هر گونه اختلاف جزئی را دور ریخته و متحد شوند» (به نقل از: خسروشاهی، ۱۳۴۸: ۲۳۶). وی همچنین در بحث اتحاد اسلامی تنها به وحدت امت قائل نبود، بلکه به اتحاد اندیشمندان جهان اسلام و یا همان اجماع نخبگان نیز می‌پرداخت. از این‌رو، وی را از جمله پیشگامان اندیشه تقریب مذاهب اسلامی نامیده‌اند و خود او نیز به گونه‌ای کاملاً عملی به این امر مبادرت ورزید و در این راستا، حتی در گفت‌وگو و مناظره با بسیاری از عالمان وقت همانند مفتی الازهر و... حاضر شد (قاسم الصالحی، ۲۰۱۰: ۲۳). از این‌رو، در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود با ناسیونالیسم و هر گونه تجزیه‌طلبی، هر چند در جهت مخالفت با لائیسیم مخالفت می‌کرد (Kadioglu ayse and keyman fuat, 2011: 112).

در عصر نوری، ترکیه پس از فروپاشی عثمانی و به عبارت بهتر، ترکیه مدرن با دوگانگی‌هایی از جمله سکولاریسم در مقابل اسلام، ناسیونالیسم در مقابل فرقه‌گرایی، پیشرفت در مقابل عقب ماندگی، دولت در مقابل جامعه مدنی مواجه بود (yavouz, 2003: viii) که همه اینها موانعی جدی در برابر ایجاد یک جامعه یکپارچه و همبسته در ترکیه بود. از این‌رو، در دوره آتاتورک هزینه‌های امنیتی دولت بسیار بالا بود. هنر سعید نوری این بود که توانست ترکیه را از این دوگانگی‌ها رها سازد؛ یعنی قرائتی از اسلام ارائه داد که

توانست خدمات اجتماعی ارائه دهد و هم مانعی جدی در برابر سکولاریسم که نوید توسعه می داد ایجاد کند. همچنین توانست عشق به فرقه و قومیت را از تضاد با ملی گرایی خارج سازد و با پذیرش دموکراسی، دولت را به جامعه مدنی بازگرداند. وی بر این باور بود که دموکراسی در حقیقت همان مقوله مشورت در اسلام است (نورسی، ۲۰۰۰: ۸۱).

علم و تمدن

وی تمدن را دارای زیر بنا و رو بنا می دانست. از نظر وی زیر بنای تمدن اخلاق و رو بنا علم (تجربی) است. همچنین او سه عنصر اصلی سازنده رو بنای تمدن را تکنولوژی، صنعت و تجارت می دانست. امروزه تمدن با نام تکنولوژی همراه است. بنابراین، برای دستیابی به تمدن اسلامی دو جنبه از پیشرفت لازم است: نخست جنبه پیشرفت اخلاقی و روحی؛ دوم جنبه پیشرفت مادی و تکنولوژیک. وی برای اثبات جنبه دوم در تمدن اسلامی می گوید: «معجزات قرآنی تنها روایت های تاریخی نیستند، بلکه نمونه هایی برای راهنمایی انسان برای دستیابی به آنها به وسیله تکنولوژی هستند. به دیگر بیان، معجزات اهدافی اند که انسان ها بایستی به آنها دست یابند و ابزار این دستیابی تکنولوژی است. پیامبر ۹ تنها نماد قدرت معنوی و اخلاقی نیست، بلکه نماد قدرت مادی نیز هست (see: nursi, 2008: 260-276).

از این رو، وی میان اسلام و علم تضادی نمی دید. مظفر اقبال در کتاب اسلام و علم می گوید: در میان کسانی مانند جمال الدین افغانی، نامیک کمال و سر احمدخان که نقش قابل توجهی در ایجاد گفتمان علم و اسلام ایفا کرده اند، سعید نورسی مهم ترین دانشمند ترکی بود که به این بحث پرداخت (iqbal, 2007: 177). وی نخستین کسی است که بحث وحدت حوزه و دانشگاه (امیردهی، ۱۳۸۷: ۱۳۶) و بحث علوم اسلامی و غربی و فنی را پیش کشید. در موضوع نقش علم در ساخت تمدن اسلامی، مباحث سعید نورسی به لحاظ شکلی و الگویی شبیه مباحثی است که شهید مفتح در باب وحدت حوزه و دانشگاه و نیز مقام معظم رهبری در باب بومی سازی علوم اسلامی مطرح می کنند. در مورد اجتهاد، وی همانند عالمان شیعه عقل را یکی از مهم ترین منابع اجتهاد می دانست و برای آن جایگاه خاصی قائل بود. به باور او، اسلام سرور و راهنمای همه علوم است و اسلام پدر هر علم حقیقی است (vahide, 2011: 53). او می گوید «دانش الهی هم بذر و بنیان، و هم حد اعلی و قله همه علوم است» (markham, 2009: 8). سعید نورسی در نگارش رسائل النور تلاش می کرد نبود





تضاد میان اسلام و علم را اثبات کند. او جایگاه والایی برای عقل و علم قائل بود و به استفاد از عقل در مسائل مربوط به اعتقادات اسلامی فرا می خواند (ارس و کاها، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۱). نوری می گفت عقل و علم آینده جهان را در اختیار خواهند گرفت و از این رهگذر، قرآن بر جهان حاکم خواهد شد، زیرا تمام دستورهایش بر اساس این دو عنصر است (نورالدین، ۱۳۸۲: ۱۹۰). نتیجه آنکه وی از نخستین کسانی بود که در جهان اسلام حرکت به سمت بومی سازی علوم را آغاز کرد، زیرا در ایجاد تمدن اسلامی نقش خاصی را برای علم قائل بود و همواره بر آموزش تأکید می کرد.

نوری علت عقب ماندگی تمدن اسلامی را در تفاوت میان شاخه های علوم مختلف نظام آموزشی جست و جو می کند و بر این باور است که اصولاً وجود نظام های آموزشی متفاوت سه گانه در ترکیه، یعنی مدارس مذهبی، مدارس سکولار و تکیه های صوفی (عرفان اسلامی) سبب شده است تا مردم از یکپارچگی و انسجام در آموزش علوم برخوردار نباشند. در این روش، مدارس مذهبی که بیشتر حوزه های علمیه نماینده آن هستند، گروه دوم را به ضعیف بودن در عقاید متهم می کنند و گروه دوم که بیشتر در مدارس مدرن تحصیل می کنند، گروه اول را جاهل می خوانند. این وضعیت سبب شده است تا همواره شاهد اختلاف میان گروه های مختلف علمی در کشورهای مختلف جهان اسلام باشیم (ولد، ۱۳۸۹: ۷۴). از سوی دیگر، وی صوفی گری را نیز شیوه ای نادرست برای رفع نیازهای زندگی مدرن می دانست (همان: ۲۶).

نوری برای رفع این کاستی، می خواست نظام آموزشی جهان اسلام همانند یک شورا عمل کند؛ یعنی از طریق مشورت دو جانبه بین آموزش مدارس اسلامی، یعنی مدارس دینی و مدارس سکولار، هر کدام نقص دیگری را رفع کنند. از همین رو، خود پیشگام این تلفیق شد و مدرسه الزهراء را تأسیس کرد تا نظام آموزشی مورد نظر خود را در آنجا اجرا کند (ولد، ۱۳۸۹: ۷۲). هرچند مباحث وی به کشور ترکیه ناظر است، ولی ما در سراسر جهان اسلام نیز با چنین روش های آموزشی تناقض نمایی مواجه هستیم. او در این راستا، تلاش فراوانی کرد و با نگارش نزدیک به ۱۵۰ رساله قرآنی در باب دانش اسلامی کوشید تا محتوایی جدید برای علوم ایجاد کند. وی همین مجموعه را بعدها با عنوان رسائل النور ساماندهی کرد (قاسم الصالحی، ۱۹۹۸: ۲۴).

دولت و تمدن

با توجه به اینکه نوری در شرایط خفقان شدید آتاتورکی نظریه‌پردازی می‌کرد، نظری در مورد نقش دولت در تمدن‌سازی ارائه نمی‌دهد و این پرسش شاید بی‌پاسخ می‌ماند که آیا دولت می‌تواند کارگزار یک تمدن اسلامی باشد یا نه؟ با این حال، وی دربارهٔ رابطه با دولت سکولار می‌گوید: مردم مسلمان تهدیدی برای یک دولت سکولار به شمار نمی‌روند و دولت نباید در صدد از میان بردن ایمان و دین مردم باشد (markham, 2009: 5)؛ یعنی اگر در یک کشور اسلامی دولتی سکولار یا لائیک بر سر کار آید، این دولت نباید مانعی در برابر دین‌داری مردم شود. از این‌رو، نوری می‌کوشد حیات مسلمانان را در یک نظام سیاسی سکولار تضمین کند. البته در مورد رابطه دولت و تمدن در رویکردهای پیروان وی همچون فتح‌الله گولن نظریه‌پردازی شده است و طرفداران اسلام اجتماعی برآمده از اندیشه‌های سعید نوری بر این باورند که کارویژه دولت تنها ایجاد امنیت و در حقیقت، یک دولت بی‌طرف نسبت به «دین» و «بی‌دینی» است (نورالدین، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

تحلیل و بررسی

پس از توصیف اجمالی اندیشه‌های سعید نوری، در ادامه در مقام تحلیل اندیشه‌های وی می‌توان نتایج و استنباط‌های کلی زیر را ارائه داد:

۱. اساساً اینکه در عالم اسلام یک مفتی اهل سنت در نگارش‌های خود همواره به مسائلی همچون تمدن، تمدن غربی، تمدن قرآنی، تمدن اسلامی، منبع تمدن، نقد تمدن غربی، رابطه اخلاق و تمدن، علم و تمدن، تلاش برای تغییر روش‌های آموزشی و... بپردازد، دلیل روشنی است بر اینکه تمدن اسلامی در کانون تفکر وی وجود دارد. همان‌گونه که گذشت الگوی نوری در این سطح تحلیل انتخاب‌گزینشی از غرب، با حفظ نظام اخلاقی و اجتماعی اسلامی است.

۲. نتایج عملی الگوی سعید نوری در ترکیه بازگشت اسلام به سطح جامعه و عبور از وضعیت زیرزمینی دوره آتاتورکی بود. گفتنی است مهم‌ترین مسئله غفلت‌شده در تحلیل‌های مرتبط با وضعیت اسلام در قرن بیستم در ترکیه آن است که اسلام در ترکیه تحت تأثیر قدرت حاکمیت به حاشیه رانده شد، اما حقیقت این است که پس از فروپاشی عثمانی، جامعه ترکیه دچار بحران هویتی شد و به تدریج توان اسلام (دین) در حل مسائل اجتماعی





قوت گرفت. از این رو، قرائت‌های اسلامی موجود در ترکیه به‌جَدّ مورد بازنگری قرار گرفت و مهم‌ترین جایگزین آن قرائت سعید نوری بود که توانست کارویژه خود را در احیای اسلام در سطح جامعه و بازگرداندن هویت اسلامی ایفا کند.

۳. سعید نوری مقام مفتی و مجتهد در جهان اهل سنت را - به‌ویژه در ترکیه - از سطح خرد و تنظیم‌کننده روابط فردی و اجتماعی میان مسلمانان به سطح کلان تنظیم روابط با جهان ارتقا داد. در تاریخ تفقه شمار کمی از عالمان سراغ داریم که مسائل دارالاسلام و دارالکفر را ورای حوزه فقه دیده باشند و به حوزه نرم‌افزاری رابطه این دو در ساحت تمدنی پرداخته باشند. از این منظر نوری را می‌توان همانند حضرت امام خمینی؛ در جهان تشیع دانست که تنها در مقام نقد غرب باقی نماندند، بلکه راهکاری عملی برای ساخت جامعه در جهت مواجهه امن با غرب را مطرح کردند. به دیگر بیان، پاسخ‌هایی متفاوت و کاربردی نسبت به پاسخ‌های سنتی برای مواجهه با غرب ارائه دادند، زیرا به علت انتخاب سطح تحلیل کلان تمدنی، نقش متفاوتی برای عالمان در درون کلیت تمدن اسلامی قائل بودند. انتخاب سطح تحلیل می‌تواند به‌عنوان مهم‌ترین نقطه عطف در شناخت مسائل و نظریه‌پردازی برای رسیدن به وضعیت مطلوب باشد. برای مثال، سطح تحلیل سیدجمال، سطح حاکمیت بود و راه حل وی شروع فرایند تغییر و اصلاح از این سطح بود. سطح تحلیل حضرت امام؛ نیز سطح حاکمیتی و سیاسی بود و تغییر بنیادین حاکم را در نهایت به‌عنوان راه حل برگزید و سطح تحلیل امام موسی صدر؛ نیز، سطح جامعه و گروه‌های اجتماعی - البته در شرایط خاص لبنان - بود. بنابراین، سعید نوری تلاش داشت برای سطح امت اسلامی نظریه‌پردازی کند و رابطه میان تمدن غربی و تمدن اسلامی را تبیین کند. با وجود این، نقدها و پرسش‌هایی هستند که به نظر می‌رسد سعید نوری در تحلیل‌های تمدنی خود آنها را بدون پاسخ گذارده است. این نقدها را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی و ارائه کرد:

۱. هرچند سعید نوری در مقام تحلیل تمدن غربی و اسلامی از سطح تحلیل تمدنی بهره می‌گیرد، مهم‌ترین وظیفه متفکر این است که رابطه اجزاء و این کلیت را تبیین نماید و جایگاه تمامی عناصر و متغیرهای دخیل را بررسی کند و سهم هر یک را در مقام عمل بتواند رصد کند. در این میان، از جمله ابهام‌های مهم در مباحث تمدنی سعید نوری رابطه میان قدرت به معنای سیاسی آن با تمدن است. مسئله‌ای که در اندیشه‌های حضرت امام؛ در کانون مباحث بوده است. به دیگر بیان، هرچند سعید نوری در ساخت تمدن غربی به

مقوله قدرت تأکید دارد و نقش آن را بسیار برجسته می‌بیند، در ساخت تمدن اسلامی به مقوله دولت چندان التفاتی ندارد و بیشتر بر نقش فرد و رابطه آن با ساخت یک جامعه اسلامی و در نهایت ایجاد یک تمدن اسلامی تأکید می‌کند. در صورتی که در فرایند ظهور مدرنیته غربی بی‌شک بخشی از این تحول به پایان جنگ‌های سی‌ساله مذهبی در سال ۱۶۴۸ با انعقاد معاهده ورسای و ظهور دولت - ملت بازگشت می‌کند (نک: نقیب‌زاده، ۱۳۹۲). از سوی دیگر، در بسیاری از نظریه‌های تمدن اسلامی، دولت از جایگاه مهمی برخوردار است. برای مثال، مقام معظم رهبری ایجاد یک دولت اسلامی را یکی از مراحل دستیابی به تمدن اسلامی می‌دانند (بیانات، ۱۳۹۰/۷/۲۴). به دیگر بیان، پیش از ساخت جامعه اسلامی بایستی دولتی اسلامی موجود باشد تا با استفاده از امکانات و قابلیت‌های آن بتوان جامعه‌ای اسلامی را ایجاد کرد.

۲. در بخش رابطه علم و تکنولوژی سعید نورسی بر این باور است که می‌توان فلسفه مادی‌گرای غرب را به کناری نهاد و تنها از بهره آن، یعنی تکنولوژی غربی سود جست و در حقیقت، با تلفیق ارزش‌ها و اخلاق اسلامی با تکنولوژی غربی نوعی مدرنیته اسلامی خلق کرد. در اینجا دو پرسش اساسی را می‌توان طرح کرد: پرسش نخست، چگونگی رابطه میان اخلاق اسلامی و مظاهر مادی تمدن غربی است. این رابطه در مباحث نورسی مشخص نیست. برای مثال، یوکیچی در مباحث خود به‌صراحت مطرح می‌کند که روح تمدن، مظاهر مادی آن را می‌سازد و در حقیقت رابطه‌ای خطی میان آنها برقرار است، اما در مباحث نورسی نحوه قرار گرفتن ارزش‌های اسلامی در کنار تکنولوژی غربی مبهم است و مشخص نیست که میان اخلاق اسلامی و مظاهر مادی تمدن آیا رابطه‌ای وجود دارد یا اینکه بایستی مظاهر مادی را از غرب وام گرفت و در کنار آن اخلاق اسلامی را حفظ کرد؟ پرسش دوم این است که آیا اساساً می‌توان میان فلسفه غربی (علم غربی) و تکنولوژی برآمده از آن تمایز قایل شد؟ این پرسش از جمله مباحث مهمی است که اندیشمندان مختلفی درباره آن اظهار نظر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به آرای رضا داوری اردکانی در زمینه عدم تفکیک میان علم و تکنولوژی غربی اشاره کرد (نک: اردکانی، ۱۳۸۴). اردکانی بر این باور است که کشورهایی مانند ژاپن که به پیشرفت رسیده‌اند، رویکرد تفکیکی به غرب نداشته‌اند، بلکه غرب را به یک‌جا کشف و آن را درک کرده‌اند. به بیان دیگر، آنها تجدد را در تمامیتش دیدند و علم و تکنولوژی را از شرایط و لوازمش جدا ندانستند





(اردکانی، ۱۳۹۳). محمد مددپور نیز در این باره می‌نویسد: «تکنولوژی در عصر ما علی‌الخصوص در سرزمین‌های غیر غربی اغلب چون «ابزار» نگریسته می‌شود، در حالی که در حقیقت، تجسم تفکر غربی است؛ [تکنولوژی] تجسم بیرونی تفکر غرب و تحقق خارجی آن است» (مددپور، ۱۳۸۰: ۱۵۳).

۳. نرسی تلاش می‌کند منظومه‌ای فکری در نقد غرب و نیز در ترسیم فرایند شکل‌گیری تمدن اسلامی ارائه کند، اما می‌توان به برخی ابهام‌ها در نقد وی از تمدن غرب اشاره کرد. برای مثال، چه بسا نقد وی از عقل مورد خدشه واقع شود، زیرا اساساً خرد انسانی به‌عنوان حجت درونی شناخته می‌شود و اعتبار عقل به خودبنیادی آن است. در صورتی خرد انسانی مورد نقد واقع می‌شود و پیروی از آن مذموم است که تنها عقل ابزاری سکاندار هدایت‌گر گردد و انسان را به سمت منافع مادی رهنمون شود.

۴. مسئله دیگر در مورد علت پیشرفت غرب که در بسیاری از کشورهای جهان سوم نیز این‌گونه اندیشیده می‌شود، آن است که غرب تنها به علت دستیابی به منافع مادی بیشتر و لذت‌های دنیوی به پیشرفت رسیده است. این امر در اندیشه‌های نرسی نیز برجسته می‌باشد؛ در حالی که ظهور رنسانس در غرب و حرکت به سمت فلسفه عقلانی و عبور از تنگناهای فکری و فلسفی سده‌های میانه و رسیدن به تکنولوژی، تنها ناشی از غلبه حرص و پیگیری هوی و هوس نبوده است. این رویکرد در ایران و کشورهای متعدد اسلامی سبب شده است تا برخی غربی‌شدن از فرق سر تا نوک پا را پیشنهاد کنند تا بتوانند به مظاهر مادی غرب برسند. به گفته دکتر رضا داوری «اروپا با همه تعلق که به دنیا پیدا کرده بود، تنها بر اثر حرص و هوس و برای برآوردن امیال نفسانی به ساختن و پرداختن اشیا به تکنیک رو نکرده است» (داوری، ۱۳۹۳). به نظر می‌رسد نوع نگاه به غرب بایستی نگاه جامع و کامل باشد و سیر تحول تاریخی غرب مدرن را نیز باید در نظر گرفت تا بتوان تحلیلی دقیق‌تر از غرب ارائه کرد.

۵. به نظر می‌رسد که نرسی در بحث وحدت، پراگماتیسم و در حقیقت مقتضیات زمان را بر آرا و عقاید مختلف مقدم می‌بیند و در شرایط کنونی بر رواداری میان پیروان مذاهب مختلف تأکید می‌کند. به دیگر بیان، هرچند ممکن است در مقام نظر و عقیده میان عقاید مختلف موجود در مذاهب اسلامی امکان سازواری وجود نداشته باشد، با توجه به وضعیت کنونی جهان اسلام، ضرورت دارد که مسلمانان در مقام عمل به سمت وحدت

عملی حرکت کنند تا از گرفتاری‌های موجود رهایی یابند. هر چند سعید نورسی پیشنهادهای متعددی در این زمینه دارد و تا حدودی می‌توان گفت در ترکیه تنش‌های موجود میان اقوام و مذاهب مختلف را تعدیل کرده است، او به چگونگی تحقق فرایند وحدت نمی‌پردازد. به دیگر بیان، تحقق این امر به‌عنوان یک مقوله ثابت و بادوام در جهان اسلام نیازمند راهکاری جزئی‌تر است که به نظر می‌رسد با توجه به ضرورت رواداری در جهان اسلام آموزش نسل‌های مختلف می‌تواند به تثبیت رواداری در جهان اسلام مدد رساند.



کتابنامه

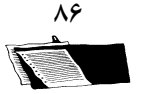
۱. ارس، بولنت و کاهان، عمر (۱۳۸۴)، «جنبش اسلام لیبرالی در ترکیه: اندیشه‌های فتح‌الله گولن»، مطالعات خاورمیانه، سال نهم، ش ۴.
۲. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳)، کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. پل رو، ژان (۱۳۵۲)، ترکیه، ترجمه خان‌بابا بیانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. حداد عادل، غلامعلی؛ سخنرانی در همایش بین‌المللی بررسی اندیشه‌های بدیع الزمان سعید نوری، تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۹۰/۱۰/۲۰.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۰)، بیانات در تاریخ ۱۳۹۰/۷/۲۴ در: www.leader.ir.
۶. خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۸۴)، «یادداشت‌های سفر: نهضت نور در ترکیه»، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال دهم، ش ۴.
۷. _____، سخنرانی در همایش بین‌المللی بررسی اندیشه‌های بدیع الزمان سعید نوری، مجمع تقریب مذاهب اسلامی تهران: ۱۳۹۰/۱۰/۲۰، در: سایت مرکز بررسی‌های اسلامی به آدرس <http://iscq.ir>.
۸. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴)، رساله در باب سنت و تجدد، تهران: ساقی.
۹. _____ (۱۳۹۳)، «تفاوت ما و ژاپن در برخورد با تمدن غرب»، خبرگزاری دانا، <http://danakhabar.com>، در: ۱۳۹۳/۵/۲۱.
۱۰. راد، علی (۱۳۸۲)، «بازشناسی پژوهش‌ها و اندیشه‌های قرآنی بدیع الزمان سعید نوری»، معرفت، ش ۷۲.
۱۱. روحانی، سید کاظم (۱۳۶۵)، «جریان‌های فکری و فرهنگی در امپراتوری عثمانی»، کیهان اندیشه، ش ۸.
۱۲. شریعتی، علی (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: نشر قلم.
۱۳. الصالحی، احسان قاسم (۲۰۱۰)، نظره عامه عن حیاة بدیع الزمان سعید نوری، قاهره: دار سوزلر للنشر.





۱۴. مددپور، محمد (۱۳۸۰)، خودآگاهی تاریخی (تجدد و سنت)، ج ۳، تهران: تربیت.
۱۵. نقیب‌زاده، احمد (۱۳۹۲)، تاریخ دیپلماسی و روابط بین الملل از وستفالی تا امروز، تهران: قومس.
۱۶. نورالدین، محمد (۱۳۸۰)، «اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی در ترکیه»، ترجمه غلامرضا مرادی، پگاه حوزه، ش ۱۸.
۱۷. _____ (۱۳۸۲)، ترکیه: جمهوری سرگردان، تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه سازان نور.
۱۸. نورسی، سعید (۱۹۹۲)، کلمات، من کلیات الرسائل النور، اعداد و ترجمه احسان قاسم الصالحی، قاهره: دار سوزلر للنشر.
۱۹. _____ (۱۹۹۸)، احسان، بدیع الزمان سعید نورسی فکرة و دعوتة، العهد العالمی للفکر الاسلامی، مکتب اردن.
۲۰. _____ (۲۰۰۰الف)، سیره ذاتیه، من کلیات الرسائل النور، اعداد و ترجمه احسان قاسم الصالحی، قاهره: دار سوزلر للنشر.
۲۱. _____ (۲۰۰۰ب)، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، من کلیات الرسائل النور، اعداد و ترجمه احسان قاسم الصالحی، قاهره: دار سوزلر للنشر.
۲۲. ولد، مری (۱۳۸۹)، اسلام در ترکیه مدرن: زندگی‌نامه یک روشنفکر: بدیع الزمان سعید نورسی، ترجمه فرزاد صیفی کاران، تهران: نشر احسان.
۲۳. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۴)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.
۲۴. یاووز، هاکان (۱۳۷۵)، «کثرت‌گرایی اسلام در ترکیه»، نامه فرهنگ، ش ۲۴.
۲۵. یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، چاپ دوم، تهران: نشر گویو.
26. Aydiner, Furkan (2000), "The Struggle between "Dissolute Civilization" and "Virtuous Civilization" in: *A Globalizing World, Bediuzzaman Said Nursi's Place in Islamic Thought, the 30th Anniversary Since His Death*, at: <http://www.bediuzzamansaidnursi.org>.
27. Badilli, Abdulkadir (1990), *Bediüzzaman Said Nursi*, Istanbul: Timas.
28. Canan, Ibrahim (1991), "Bediüzzaman Said Nursi's view of civilization," in

- International Bediüzzaman Symposium Papers in Turkey: *Bediüzzaman Said Nursi's Place in Islamic Thought at the 30th Anniversary Since His Death*, at: <http://www.iikv.org>.
29. Ebaugh, Helen Rose (2010), *The Gülen Movement A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, London: Springer.
30. Iqbāl, Muzaffar (2007), *Science and Islam*, London: Greenwood Publishing Group.
31. Kadioglu ayse and keyman fuat (ed.) (2011), *Symbiotic Antagonisms Competing Nationalisms in Turkey*, Utah-USA: the university of Utah press.
32. Keyman, E. Fuat (2007), "Modernity, secularism and Islam; the case of Turkey," *Theory, culture and society*. March, vol. 24: no. 2.
33. Koneczny, feliks (1962), *On the plurality of the civilizations*, London: Polonica Publications.
34. Markham, Ian. S (2009), *Engaging With Bediüzzaman Said Nursi: A Model of Interfaith Dialogue*, ashgate.
35. Nasr, Seyyed hossein (2009), "Civilizational Dialogue and the Islamic World" in: Al-Idrus Mohamed Ajmal bin Abdul Razak (ed.), *Islam Hadhari: Bridging Tradition and Modernity*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
36. Nursi, Bediüzzaman (2008), *Words*, From: the Risale-i Nur Collection, Translated by Şükran Vahide, Istanbul, Sözlere Neşriyat.
37. _____ (1958), *Mesnevi-i Nuriye*, Istanbul: Osman Yalçın Matbaası.
38. _____ (1977), *Muhakemat*, Istanbul: SözlereYayınevi.
39. _____ (2009), *Flashes*, from: the Risale-i Nur Collection Translated from the Turkish 'Lem'alar' by Şükran Vahide, Sözlere Neşriyat.
40. Rabasa, angel and larabee, Stephan f. (2008), *the Rise of Political Islam in Turkey*: Rand corporation, at: <http://www.rand.org/pdfrd>.



۸۶

نظر

سال نوزدهم ، شماره ۷۴ ، تابستان ۱۳۹۳

41. Sukran Vahide (2005), *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, new york: suny press.
42. Turner Colin and Horkuc Hasan (2008), *Said Nursi: Makers of Islamic Civilization*, oxford: oxford university press.
43. Yavuz, m. hakan (2003), *Islamic political identity in turkey*, oxford: oxford university press.
44. Yavuz, M. Hakan and Esposito, John L. (2003) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, new york: Syracuse university press.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

بررسی کلی مفاهیم پایه تمدن اسلامی در اندیشه مائک بن نبی

نجفعلی میرزایی*

چکیده

بررسی‌های اندیشه اسلامی با رویکرد تمدنی را باید عالی‌ترین سطح طرح اسلام با گرایش عقلانی، عمل‌گرا، کارآمد و عینیت‌ساز به‌شمار آورد. به باور مالک بن نبی بحران‌های اصلی جهان اسلام و بلکه بشریت از جنس تمدنی است و راه برون‌رفت از این بحران‌ها و عقب‌ماندگی‌ها در عرصه نظر و عمل جز بازسازی نگره‌ها و عینیت‌های تمدنی در جهان اسلام نیست. تحلیل نگره‌های ابن نبی این حقیقت را روشن می‌سازد که الگوی تمدنی نه تنها بیانگر صورت عینی اسلام، بلکه نشان نوع تفکر و فهم عالمان از دین نیز هست. بخش‌های مهمی از این مقاله به تبیین ظرفیت‌ها و مناسبات اندیشه این فیلسوف تمدن با زیرساخت‌ها و ساختارهای تمدن‌گرای انقلاب اسلامی ایران اختصاص یافته است. در این مقاله، تلاش می‌شود با توصیف و تحلیل اندیشه‌های مالک بن نبی، مهم‌ترین مفاهیم مبنایی مطالعات تمدنی اسلامی مالک و کارآمدی اندیشه‌های تمدنی وی برای برون‌رفت جریان‌های اسلام‌گرا از چالش‌های فکری و عملی حوزه تمدن به اثبات برسد.

کلید واژه‌ها

آسیب‌شناسی تمدن، توسعه جهان اسلام، استعمار، استعمارپذیری، جنگ فرهنگی، گفت‌وگوی انقلاب‌ها.



مالک بن نبی^۱ متفکر برجسته الجزایری (۱۹۰۵ - ۱۹۷۳) به سبب نوآوره‌های علمی‌اش در عرصه تمدن‌پژوهی اسلامی و نیز نقدهای بی‌باکانه‌اش علیه آسیب‌های حاکم بر عقلانیت جوامع اسلامی در میان مصلحان معاصر دارای جایگاه بلندی است. البته گرایش اصلی مباحث مالک از جنس تفکر فلسفی نیست. دکتر ابوبکر جلالی معتقد است اندیشه‌های اقبال لاهوری و مالک بن نبی می‌تواند تکمیل‌کننده یک جریان قدرتمند تمدنی در قرن ما باشد (جلالی، ۲۰۱۱).^۲ به هر حال، برخلاف روح فلسفی حاکم بر اندیشه‌های متفکری مانند محمد اقبال لاهوری، جان‌مایه ادبیات مالک اجتماعی است. البته در میان اندیشمندان عرب به مالک بن نبی «فیلسوف تمدن»^۳ و نخستین نظریه‌پرداز جهان اسلام در عرصه تمدنی نیز گفته‌اند. وی «چالش‌های تمدنی»^۴ را عنوان اصلی پژوهش‌های خود قرار داد. در واقع،

۱. مالک در سی‌ام ماه اکتبر سال ۱۹۰۵ در شهر «تیبسه» در شرقی‌ترین منطقه الجزایر چشم به جهان گشود. قبیله «نمامشه» از همین منطقه است. بیشترین آوازه این قبیله به سبب سلحشوری‌های آن در مبارزه با ارتش‌های اشغالگر استعماری در قرن نوزدهم است. مالک بن نبی تحصیلات دبیرستانی خود را در شهر قسطنطنیه تمام کرد. در همین جا بود که به دو زبان عربی و فرانسوی مسلط گشت. سپس به پاریس رفت و در آنجا مهندسی برق را در دانشگاه‌های فرانسه تمام کرد. بیشترین اهتمام مالک امور فکری و فلسفی و نیز مطالعات مرتبط با دین و سرنوشت جهان اسلام و آینده الجزایر بود. وی در سال ۱۹۴۴ در شهر شارتر فرانسه به اتهام همکاری با آلمانی‌ها به زندان افتاد. یکی از موارد اتهام او تردد وی به سفارت ژاپن است. با نگاهی به اندیشه‌های مالک به جایگاه با اهمیت تجربه ژاپن بر می‌خوریم. ابن نبی آشکارا از الگوی ژاپنی‌ها در جهان اسلام سخن می‌گفت تا جایی که ابن نبی کتابی با نام الإسلام واليابان والمجموعة الآسیویة (اسلام، ژاپن و گروه کشورهای آسیا) نوشته، در اختیار سفارت ژاپن در فرانسه قرار داده است. او در سال ۱۹۴۵ از اتهام‌هایش تبرئه شد؛ در حالی که مهم‌ترین اندیشه‌های کتاب الظاهره القرآنیة را در دوران اقامتش در زندان نوشته بود.

۲. جلالی اثر دیگری نیز درباره ابن نبی به نام «استراتیجیة البناء الحضاری عند مالک بن نبی» منتشر کرده است. در این زمینه نک: <http://www.binnabi.net>. این تارنما نسبت به دیگر پایگاه‌های اینترنتی اعتبار دارد و به‌طور تخصصی، مقالاتی درباره مالک بن نبی را منتشر می‌کند.

۳. «فیلسوف الحضاره» لقبی است که ابن نبی پژوهان همواره بر او می‌نهند. چند رساله مستقل و دانشگاهی با عنوان‌هایی شبیه همین نوشته شده است. جوامع مغرب عربی و به‌ویژه اهالی الجزایر به طرز مرموزی از همان آغاز با اندیشه‌های مالک همراهی نکردند. مالک وجوه شباهت بسیاری با شریعتی دارد. البته مالک شش سال قبل از انقلاب اسلامی و چند سالی قبل از شهادت شریعتی از دنیا رفته است، اما نوع نگاه آن دو بسیار نزدیک است. چنان که غرب‌شناسی آسیب‌شناسانه هر دو و نیز نگاه درونی آنها به زمینه‌های استعمار بیرونی قابل توجه است. واژه «استعمار» در اندیشه شریعتی و واژه «قابلیه الاستعمار» در ادبیات ابن نبی، همگونی فراوانی با هم دارند. البته شریعتی، انقلابی است، ولی مالک منطقی و تا حدی نخبگانی در تعامل محتاطانه با میراث فکری می‌کوشند.

۴. نزدیک به بیست اثر از ابن نبی یا درباره اندیشه‌های او منتشر شده است. از مجموع آثار او، تاکنون تنها سه کتاب به فارسی ترجمه شده است. عنوان مشترک تمام آثار عربی او، واژه «مشکلات الحضاره» یا همان چالش‌های تمدنی است. گرچه مالک به مباحث بسیار گسترده سیاسی، اجتماعی، تاریخی، قرآنی و غیر آنها وارد شده است، اما نوع پرداختن‌های او ←





کلان‌طرح علمی این متفکر در تمام آثارش تمدن‌شناسی با رویکرد آسیب‌شناسانه و بررسی ریشه‌های درونی و بیرونی تمدن است. از این نظر، او را باید در میان متفکران مسلمان شرق و غرب در قرن بیستم، پدیده‌ای بی‌مانند به شمار آورد.^۱

با توجه به شخصیت اثرگذار مالک بن نبی، تحلیل‌های بسیار متفاوتی از اندیشه‌هایش عرضه شده است. حساسیت ورود او به لایه‌های بسیار خطیری همچون مبحث استعمار و استعمارپذیری به درگیری او با بدنه دینی سنتی الجزایر، جهان عرب و نیز دستگاه‌های استعمار در کشورهای عربی به‌ویژه در خود الجزایر و در محل اقامت او یعنی فرانسه انجامید. همین امر موجی از اعتراض‌ها را علیه این شخصیت برانگیخت. هدف اصلی این مقاله تبیین برخی از مفاهیم پایه در اندیشه‌های تمدن‌پژوهانه ابن نبی و به‌ویژه اثبات ابعاد دینی این مفاهیم است.

پدیده قرآنی (الظاهرة القرآنية) نخستین اثر مالک بن نبی است که اندیشه‌های مبنایی او در حوزه اندیشه دینی و نیز زیربنای تحلیل‌های تمدن‌شناختی وی در این اثر آمده است. تحلیل‌های دینی او برگرفته از نگاه باز و رویکرد تمدنی‌اش به فهم قرآن است. گرایش‌های دینی مالک گرچه ریشه قرآنی دارد، با توجه به قرینه‌های موجود رویکرد او به الگوی تحلیلی مکتب اهل بیت بسیار نزدیک است.

→ به‌گونه‌ای است که گفتمان تمدنی را می‌توان ادبیات مشترک و مقصد عالی تمام مطالعات او به‌شمار آورد. با مطالعه آثار مالک و بررسی اندیشه‌های متفکران معاصر او در ایران، عراق و مشرق عربی به‌راحتی می‌توان به تأثیرگذاری اندیشه‌های ابن نبی بر نخبگان و متفکران مسلمان شرق هم پی برد. هرگاه از اندیشه‌های عربی ابن نبی سخن می‌رود، دو شخصیت عربی نیز به ذهن متبادر می‌شوند. آقای عمر مسقاوی و دکتر عبد الصبور شاهین. عمر مسقاوی وصی قانونی و رسمی مالک بن نبی برای نشر عربی آثار اوست.

۱. مجموعه کامل «مشکلات الحضارة» بر اساس ترتیب تاریخ نگارش و با انتشار آنها به قرار زیر است. گفتنی است وجود پاره‌ای اختلاف‌ها در نام‌ها یا تاریخ‌ها ناشی از این است که مبنای برخی از تاریخ‌ها ترجمه عربی و برخی دیگر اصل فرانسوی است. نیز گاه در برخی از مقالات در شرح حال مالک نام برخی آثار آمده است که بعدها در ترجمه‌های عربی به آثار دیگر ملحق شده است؛ مانند «من أجل التغيير»، «القضايا الكبرى» و «حديث في البناء الجديد» که به کتاب تأملات و دیگر آثار او پیوست شده است: ۱. الظاهرة القرآنية، ۱۹۴۶؛ ۲. لبیک، ۱۹۴۷؛ ۳. شروط النهضة، ۱۹۴۸؛ ۴. وجهة العالم الإسلامي، ۱۹۵۴؛ ۵. الفکرة الإفريقية الآسيوية، ۱۹۵۷؛ ۶. مشكلة الثقافة، ۱۹۵۷؛ ۷. أنقذوا الجزائر، ۱۹۵۷؛ ۸. الصراع الفکري، ۱۹۵۷؛ ۹. البناء الاجتماعي الجديد، ۱۹۵۸؛ ۱۰. فكرة كومونولث إسلامي، ۱۹۵۸؛ ۱۱. تأملات في البناء الجديد، ۱۹۶۰؛ ۱۲. مشكلة الأفکار، ۱۹۷۰؛ ۱۳. ميلاد مجتمع، ۱۹۶۰؛ ۱۴. في مهب المعركة، ۱۹۶۱؛ ۱۵. أفاق جزائرية، ۱۹۶۴؛ ۱۶. مذكرات شاهد القرن، الجزء ۱، ۱۹۶۵؛ ۱۷. أعمال المستشرقين، ۱۹۶۷؛ ۱۸. الإسلام والديمقراطية، ۱۹۶۸؛ ۱۹. مذكرات شاهد القرن، الجزء ۲، ۱۹۷۰؛ ۲۰. بين الرشاد والتهيه، ۱۹۷۲؛ ۲۱. المسلم في عالم الاقتصاد، ۱۹۷۲؛ ۲۲. دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، ۱۹۷۳.

به نظر می‌رسد بجز مالک بن نبی کسی در دنیای اسلام نزاع میان امام علی 7 و معاویه را از نگاه تمدن‌شناسانه نکاویده^۱ و انحراف معادلات و موازنه‌های قدرت در صدر اسلام از تعالیم علی 7 به سود حزب معاویه و امویان را پایه‌اعوجاج تمدنی ندانسته است. در نتیجه اگرچه خود مالک تصریحی ندارد، خاستگاه اصلی طرح کلان اسلام تمدنی در اندیشه او بازگشت به «اسلام ناب محمدی» است.

در نگاه شگرف مالک به اسلام تمدنی، همه رخدادهای در عالم تابعی از یک اندیشه است و در این میان، مهم همان گوهر اندیشه است. انسان همین روح و معنا و به قول او «فکرت» است و تغییر و تحول جامعه نیز تابع تغییر و تحول این انسان و فکرت اوست. از همین رو، طرح مالک تفاوت‌های مهمی با دیگر اصلاح‌گران جامعه اسلامی دارد. حتی در مقایسه با دو قله اصلاح و تحول تاریخ دو سده اخیر جهان اسلام یعنی سیدجمال و محمد عبده که اولی را سرچشمه اسلام سیاسی و درونمایه طرح او را ساماندهی سازوکار حاکمیت و مناسبت دولت و مردم و دومی را سرچشمه اسلام و عظم و تربیت و فرهنگ دانسته‌اند، مالک اندیشه‌های دیگری در عرصه تازه‌ای به نام «اسلام تمدنی» دارد.

دغدغه‌مندی بی‌پایان یک انقلاب و سودای یک تمدن در سویدای جان، و مجاهدتی شورانگیز و پاک در مسیر رهایی یک امت از نابودی، کوتاه‌ترین عبارتی است که این قلم می‌تواند در شرح دردها و رنج‌های این اندیشمند بگوید. مواجهه دلیرانه با چالش‌های معاصر و مبارزه سینه‌چاک با امواج توفنده از درون و بیرون با استعمار، به‌راه‌انداختن دیپلماسی جهانی اندیشه در غرب و شرق و به‌هم‌پیوستن مصر و شام و مغرب عربی و غرب عالم برای فهم مشکلات و چالش‌های انقلاب الجزایر، استعمارستیزی و تمدن‌سازی و تلاش برای تحقق رستاخیزی در جان و جهان اسلام، ژرفای کارستان مالک بن نبی است.

۱. بر خلاف توهم برخی متفکران که مالک بن نبی را تابع ابن خلدون دانسته‌اند، مطالعه اندیشه‌های مالک استقلال نگاه و بلکه تفاوت‌های بنیادین روش‌ها و الگوهای فکری او با ابن خلدون در حوزه تمدن اسلامی را اثبات می‌کند. با نگاهی به مقدمه ابن خلدون و به‌ویژه مبحثی درباره مفهوم خلافت و امامت و سپس منازعه علی 7 و معاویه، آشکارا ابن خلدون تمام کارهای معاویه را از سر دلسوزی و خیرخواهی و اجتهاد می‌داند و حتی از انتخاب یزید به‌عنوان ولی عهد و حاکم مسلمانان پس از معاویه دفاع می‌کند. اصولاً هیچ تشابهی در ادبیات و منطق فکری مالک بن نبی و ابن خلدون در این نظر نمی‌بینیم. از نظر ابن خلدون همه چیز به تعبیر او «طبیعی» و مطابق همان عصبیتی است که لازمه سلطنت و حکومت است، ولی از نظر ابن نبی جنگ معاویه با علی 7 به دلیل انحراف و فساد معاویه بود که سبب تخریب پایه‌های روحانیت و معنویت تمدن اسلامی و مایه‌اعوجاج و سپس نابودی این تمدن گردید.





دربارهٔ همزبانی و همدلی اندیشه‌های وی با آرمان‌های اسلامی ما باید گفت نهضت شکوهمند امام خمینی و حماسه تمدنی ملت ایران، سبب گشوده‌شدن جبههٔ پهناوری از آرمان‌ها، تحول‌ها، تغییرها و برنامه‌های ملی و جهانی شد. در نتیجهٔ این راهبرد جدید جهان اسلام و به همان نسبت، نقشه بازی بین‌الملل اسلامی و جهانی دستخوش دگرگونی‌هایی اساسی گشت. در اثر این گونه اندیشه‌ها، چینش جبهه‌های خودی و ناخودی در منطقه و جهان به هم ریخت و پایگاه‌های استعمار و استبداد و ارتجاع برای نابودی و متوقف کردن انقلاب نوپدید ملت ایران به حالت آماده‌باش در آمد.

گرچه شرایط انقلاب اسلامی ایران و دنیای پیرامونش با شرایط انقلاب الجزایر و قیام ملت بزرگ الجزایر برای ریشه‌کنی استعمار تفاوت‌های بسیار دارد، با نگاهی عمیق می‌توان گفت که انقلاب‌های بزرگ و نیز سختی‌های فراروی آنها از داخل و خارج دارای همگونی شگفتی است. در ایران پیش از انقلاب دکتر شریعتی روایتگر شورانگیز رنج‌ها و دردهای ملت ایران و نیز تهدیدها و دغدغه‌های فراروی آنها برای تحقق انقلاب است. در الجزایر نیز مالک بن نبی با همه اختلاف‌هایی که با شریعتی دارد، حکایتگر رنج مردم الجزایر و تلاشگری خستگی‌ناپذیر در مسیر مواجهه با عوامل ناکامی و ضعف درونی و چالش‌های بزرگ بیرونی انقلاب الجزایر است.

مطالعهٔ آثار این دو متفکر جامعه‌شناس،^۱ قرابت حیرت‌انگیزی میان آنها را به ما نشان می‌دهد. هر دو با قابلیت‌های فراوان ادبی و گفتمانی و عناصر نافذ در اقشار مختلف به‌ویژه طبقات دردمند و مستضعف اجتماعی، مسیر خود را در تاریخ گشودند. البته خروش خاصی در ادبیات شریعتی بود و او با همان ادبیات احساسی و تحریک‌کننده‌اش گام بر می‌داشت و گاه بی‌توجه به ویرانگری اندیشه‌های پیرامونی‌اش در مسیر تلاطم‌آفرینی انقلابی قرار می‌گرفت، اما ابن نبی روشمندتر و با احتیاط و حکمت افزون‌تری در همان جهت احیای جامعه و بیدارسازی روح خفته در دامان جهل و استعمار تلاش می‌کرد.

۱. به‌ظاهر مالک بن نبی تحصیلات آکادمیک جامعه‌شناسی ندارد، اما رویکرد وی در انقلاب پژوهی، تمدن‌شناسی و استعمارستیزی کاملاً جامعه‌شناختی است. مطالعات گستردهٔ مالک در حوزه جامعه‌شناسی از حضور پررنگ نظریه‌های جامعه‌شناسان غرب و شرق پیداست. او شیفتهٔ ابن خلدون است و اصولاً مطالعات تمدنی شاخه‌ای از حرکت کلان اجتماعی است. کتاب‌های میلاد یک جامعه، سمت و سوی جهان اسلام، مشکل فرهنگ، تضاد و برخورد فکری در بلاد استعمارشده از جملهٔ آثاری است که با رویکرد کاملاً جامعه‌شناختی نگارش یافته‌اند.

احیای اندیشه‌های مالک یک اقتضای انسانی، اسلامی، عربی، شیعی و حتی ایرانی است. اندیشه‌های او برای وضعیت آسیب‌دیده جریان فکر و عمل عربی یک الگوی کارآمد است، زیرا او منتقدی شجاع و آزاداندیشی دلیر و متفکری خلاق و غیرمفعل است. شخصیت مالک و نظریه‌های او در عین اصالت قرآنی و اسلامی، هرگز سنخیتی با سلفیه و جریان‌های افراطی ندارد.

وی در مطالعه پدیده‌های تاریخ اسلام ضمن حرکت در همان چارچوب تمدنی و فهم سنتی و فراتاریخ از رخداد‌های تاریخ اسلام، با نهایت انصاف و اخلاق و با موضع‌گیری آشکار به سود جبهه علی 7 دارای شفافیت معنوی و روحانی است. اگر بپذیریم که دغدغه‌های بزرگ جهان اسلام با دنیای استکبار از نوع نرم‌افزاری، فکری و علمی است، آن‌گاه اندیشه‌های ابن نبی مجال غنی شده و فرصت کم‌نظیری برای تأثیرگذاری است. مالک شخصیتی انقلابی، اصول‌گرا، تمدنی، فلسفی، اسلامی، قرآنی، سیاست‌شناس، استعمارستیز، نهضت‌طلب، اخلاقی و سالم، آشنا با غرب و زیرساخت‌های فکری آن و وفادار به باورها و مبانی نظری دینی است.

مفاهیم پایه در نگره‌های تمدنی مالک بن نبی

در اندیشه تمدنی مالک، مفاهیم پایه‌ای وجود دارد که فهم اندیشه او در گرو داشتن فهم صحیح از این مفاهیم است؛ مفاهیمی که با تبیین معانی آنها بهتر می‌توان به عمق اندیشه‌های وی دست یافت. در ادامه با همین هدف، مفاهیم اساسی در اندیشه او را بررسی می‌کنیم:

۱. مفهوم تمدن: بی‌تردید مفهوم تمدن و چارچوب‌های نظری آن مهم‌ترین پایه نظریه تمدنی مالک بن نبی به‌شمار می‌آید. از این‌رو، به دور از مباحث لفظی و تعاریف بسیار گوناگون مورخان، فیلسوفان و جامعه‌شناسان از تمدن (نک: مؤنس، ۱۹۷۸)، لازم است اندکی مفهوم تمدن در نگاه ابن نبی سخن گفته شود. مالک معمولاً وارد مباحث نظری نمی‌شود^۱ و اساساً رویکرد غالب مالک در اندیشه‌هایش، عینیت‌گرا و از نوع جامعه‌شناسی است و از

۱. مالک در مبحث التوجیه الأخلاقی از کتاب شروط النهضه، به بیان هدایت عملی فرهنگ و ارشاد وحیانی آن و در نتیجه هدایت و ارشاد وحیانی و الهی جوامع سخن می‌گوید. او تأکید دارد که قصد ورود به مباحث نظری مانند مباحث فلسفه اخلاق را ندارد، بلکه به نقش فرهنگ در زایش ظرفیت‌های اجتماعی برای حرکت پویا و سازنده به سوی تمدن توجه دارد (بن نبی، ۲۰۰۰ ج: ۹۴).





مباحث نظری محض در حوزه اخلاق، دین، فرهنگ و تمدن گریزان است. شاهد این مدعا آنکه وی در کتاب شروط النهضه و نیز در مشکله الثقافه بارها تصریح می کند که فرهنگ از جنس علم و معرفت نظری نیست، بلکه از نوع مناسبات است؛ مجموعه ای بسیار گسترده از ارزش ها، اخلاقیات و آداب و رسومی که انسان از دوران کودکی با آن سر و کار دارد و به تدریج «زمان» محیط سازنده تمدن ها می شود (ابن نبی، ۲۰۰۰: ج ۸۹). از این رو، در مبحث تمدن نیز او به جای مناقشات نظری و به چالش کشیدن تعریف ها و نگاه حد و رسم منطقی داشتن، در صدد ارائه چارچوبی برای مفهوم تمدن است.

برای فهم مفهوم «تمدن» در نگاه ابن نبی، هیچ چیز به اهمیت درک درست سه گانه معروف او به عنوان مؤلفه های تمدن نیست. «انسان»، «زمان» و «زمین» سه گانه ای است که اگر درست فهمیده شود و معادلات و مناسبات آنها در ساختن صورت و مفاد تمدن ها به درستی هضم گردد، همه دکتترین تمدنی او به ویژه با رویکرد آسیب شناختی اش که در راستای یافتن مسیر درستی برای برون رفت مسلمانان از فروپاشی های تمدنی سده های اخیر و شناخت ریشه های انحراف تمدنی و راه علاج آن است، به فهم حقیقی خواهد رسید.

سه گانه «انسان»، «زمان» و «زمین» در نظریه تمدنی مالک به ویژه زمانی که نقش ساختار ساز، صورت بخش و نیز محتوا آفرین دین و فرهنگ (ابن نبی، ۱۹۹۱: ۱۴۷) بدان افزوده گردد، بستر تازه ای برای فهم و اجتهاد دینی نیز فراهم خواهد آورد، زیرا به نظر او کارکرد اجتماعی دین انکارناپذیر است و این بستر اجتماعی همواره در حال تحول و دستخوش تغییر در بستر زمان بایستی در معادلات و منطق فهم دین لحاظ گردد. از این رو، در پرتو نقش زمان و مکان در نظریه تمدنی او رویکرد اجتماعی - عینی شگرفی در فهم شریعت و مبانی اجتهادی دین ایجاد می گردد.

بر خلاف چارچوب های نظری ابن خلدون، مالک بن نبی ثقل سرنوشت تمدن ها را به فرهنگ بر می گرداند. به نظر او، بخش اصلی تمام چالش های تمدنی به مشکل فرهنگ باز می گردد. در نظر او مرزهای تمدن بیشتر صورت ارتباطات و میان حوزه ای دارد. برای نمونه، او معتقد است مشکل جهان اسلام نبود شناخت نیست، بلکه در ضعف سنخیت علم های آن با منطق های عمل و ساختار مناسبات اجتماعی و سبک زندگی است. به باور او، مشکل فرهنگ و علم مسلمانان و اعراب در این است که نتوانسته اند علم و فرهنگ و باورهای بسازند که حرکت بخش و جان دهنده به جریان های مرده اجتماعی و عینی آنان باشد. در

نتیجه، او اسلامی بودن و الهی بودن تمدن را به نقش مبانی، مفاهیم، گرایش‌ها و بینش‌های دینی اسلام در ساختار فرهنگ به معنای منطق مناسبات اجتماعی و سبک زیستن و نگاره‌های بنیادین آنها باز می‌گرداند.

۲. مفهوم استعمار: مفهوم استعمار در تحلیل‌های ابن نبی فراتر از استعمار سرزمین است. بی‌تردید آشکالی از استعمار که بعدها به نام استعمار نو خوانده شد، در نوشته‌های مالک وجود دارد و او آنها را در ضمن همان استعمار می‌داند. برای نمونه، با بررسی تحلیل‌های تفصیلی مالک درباره‌ی خوی استعماری شرکت‌های نفتی اروپایی در تعامل با نفت ایران در دوران مصدق و پس از ملی‌شدن آن، در می‌یابیم که هدف اصلی مالک از این مبحث، طرح مسئله‌ای استعماری است. البته در اینجا منظور استعمار سرزمینی نیست، بلکه استعمار شرکت‌های نفتی و تراست‌های غربی است. در تمام آثار مالک درباره‌ی استعمار به‌ویژه در دو کتاب *فكرة الأفریقیة الآسیویة و الصراع الفکری مرزهای حقیقی* این پدیده از جنس مرزهای خاکی و جغرافیایی نیست. از نظر او، شرکت‌های چندملیتی غرب پدیده‌ای با خوی استعماری و با هدف چپاول ثروت‌های طبیعی و حتی فرهنگی ملت‌های جهان سوم است. این ملت‌ها حتی اگر مورد تاخت و تاز مستقیم جنگجویان استعمارگر قرار نگیرند، به سبب نوع مناسبات غرب با آنها، به‌ویژه در حوزه‌های اقتصادی در واقع مستعمره آنها به‌شمار می‌آیند.

۳. مفهوم استعمارپذیری: همواره در پژوهش‌ها درباره‌ی اندیشه‌های مالک به پدیده‌ی نفسی - روانی استعمارپذیری اشاره می‌شود و از ضرورت تغییر انفسی برای تغییر اجتماعی و استعمارزدایی در سطوح مختلف سخن به میان می‌آید، ولی کمتر به تحلیل نفسی و روانی مالک از پدیده‌ی استعمار در شخصیت خود استعمارگر پرداخته می‌شود و این موضوع بسیار مهمی است. نه تنها قابلیت استعمار یک مقوله نفسی است و برای استعمارزدایی نخست باید ریشه‌های این پدیده‌ی نامبارک از درون انسان‌ها کنده شود، بلکه طبیعت استعمارگر و خوی استعمار کردن نیز در حوزه روان‌شناسی استعمارگری است. ابن نبی هم فرد استعمارشده و هم استعمارگر را بیمار انفسی می‌داند که هر کدام به‌نحوی گرفتارند. یکی به سستی و پستی و دیگری به طغیان و استکبار.

۴. مفهوم ایده و اندیشه: با وجود سه‌گانه افکار، اشخاص و اشیا در ساختار فکری مالک بن نبی و نقش حیاتی مناسبات این سه در ساختار تمدنی، وی در تمام آثارش کمتر





به موضوع اشیا و محصولات می‌پردازد. او همواره ریشه‌ها، بن‌مایه‌ها و عوامل اصلی پدیده‌ها را بررسی می‌کند و از سه‌گانه معروف افکار، اشخاص و اشیا، همواره تمرکز اصلی وی بر افکار و اشخاص است و محصولات و اشیا را تابع این دو می‌داند و در این میان، انسان را به افکار پیوند می‌زند. او معتقد است با جابه‌جایی اشیا هیچ اتفاقی نمی‌افتد. هر چیزی محصول انسان و هر انسانی نیز محصول یک تفکر و ایده است (نک: ابن نبی، ۲۰۰۰ ج: ۶۸). البته افکار در نزد او به معنای کمیتی و حجمی نیست، بلکه دارای بار جامعه‌شناختی است. افکار در این سه‌گانه و در کارکرد تمدنی باید دارای انسجام و واگرایی و نیز کارکرد اجتماعی همسو و هماهنگ باشد.

راز جاودانگی اندیشه‌های مالک آن است که وی به‌نوعی از روش قرآنی در پرداختن به انسان و جامعه الهام گرفته است (همان: ۸۶). مخاطبان انسان‌ها و افکاری که دربارهٔ جزئیات اشیا و محصولات هستند، با گذشت زمان به دلیل نبود انس میان آنها و اشیا از آن متن‌ها هم فاصله می‌گیرند، اما تأکید بر قوانین ثابت یا حال و هواهای نفسی و باطنی چیزی نیست که با گذر زمان کم‌رنگ شود.

نکته کلیدی دیگر دربارهٔ نگاه وی به ایده و به قول او «الفِکْرَة» است. وی بر این باور است که این اندیشه بنیادین که می‌تواند در شکل مناسبات انسان، خاک و زمان اثر نبهد و طبیعت هر تمدن را رقم بزند، لزوماً باید فکرتی دینی و اندیشه‌ای وحیانی باشد (همان: ۶۸).

۵. اسلام اجتماعی: به‌ندرت می‌توان به‌طور منسجم و نظریه‌پردازانه چنین اصطلاحی را در میان متفکران پیش از مالک دید. این واژه کلیدی که بعدها به اشکال سیاسی، جهادی و اصلاحی آن در مصر، ایران، شبه‌قاره و شمال آفریقا جلوه‌گری‌های خاص و الگوها و مکتب‌های همسویی یافت و گاهی در قالب تحول یافته به‌عنوان اسلام سیاسی نیز ظهور کرد، بیانگر نگاه دقیق و کاملاً جامعه‌شناختی مالک به اسلام است.

البته به‌رغم شناخت دقیق وی از مکتب سوسیالیستی شرق، چارچوب‌های فکری‌اش از واژه اسلام اجتماعی، دارای اصالتی برآمده از شناخت اصول و مبانی اجتماعی اسلام است (ابن نبی، ۲۰۰۰ ج: ۹۶). این کلیدواژه در اندیشه‌های مالک بیانگر رویکرد کلی او به اندیشه دینی و اسلامی نیز هست. در حقیقت، عنصر اجتماعی اسلام مهم‌ترین عامل باور مالک بن نبی بر دینی‌بودن تمدن است. اگر فاقد نگرش اجتماعی به اسلام یا هر دین دیگر باشیم، آن‌گاه از موضعی سکولار امکان سخن گفتن از هویت دینی آن تمدن و فرهنگ اجتماعی برای ما نخواهد ماند.

همچنین این نگرش اجتماعی به اسلام تا نظریه‌پردازی برای تمدن دینی، ساحت وی را از گرایش‌های سکولاریستی تطهیر می‌کند. واقع این است که دیدگاه‌های ابن نبی هرگز سکولار نیست. البته مفاهیم، مبانی و ساختار جامعه اسلامی از دیدگاه او فقیهانه و سنتی نیست و شاخص‌های اسلامی بودن جامعه، فرهنگ و تمدن نزد او با موازین اسلامی بودن فقهی تفاوت‌هایی دارد.

به اعتقاد ابن نبی توماس آکوئیناس کوشیده است ضمن خالص کردن رویکردهای غیرمسیحی تمدن غرب، آثار و عناصر غیر مسیحی و به‌ویژه اسلامی این تمدن را بزداید؛ یعنی نوعی اسلام‌زدایی از مبانی و زیرساخت‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی غرب که بعدها دکارت با وجه تأسیسی و ایجابی در پی ترسیم جدیدی از فرهنگ و علم در غرب رفت. او معتقد است مسلمانان نیز باید به چنین حرکت دوگانه‌ای با عنوان خط سلبی و ایجابی دست بزنند. آنان باید در پرتو قرآن کریم از سویی جامعه اسلامی، نگرش‌ها و باورهای آن را از پس مانده‌ها و پی‌آمدهای گذشته بزدایند و در حقیقت، به انحراف‌زدایی از آن دست بزنند و از سوی دیگر، مبتنی بر اسلام و ناظر به آینده به ساختن چارچوب‌های خاص خود بپردازند (ابن نبی، ۲۰۰۰ ج: ۸۶).

پیشینه و ادبیات در حوزه اندیشه‌های تمدنی مالک بن نبی

به همان میزانی که شناخت اندیشه‌های یکپارچه، نظام‌مند و علمی آسان است، دشواری آنها در مناسبات فراگیر و پیچیده تمام اجزای چنین الگوهای فکری است. نگاه علمی مالک در همه آثارش به چشم می‌خورد؛ چه به‌هنگام تحلیل رخدادهای تاریخی یا بررسی رویدادی سیاسی و چه به‌هنگام بررسی ابعاد شخصیتی یک فرد یا جامعه نگاه مهندسی‌اش مشهود است. مؤلفه‌های همه حوزه‌های مطالعاتی او آبشخوری توحیدی دارند. کتاب‌های او بدون استثنا همانند حلقه‌های یک زنجیره معنادار و مرتبط با طرح کلی تمدنی اوست. از این‌رو، در عین لذت‌بخش بودن مطالعه اندیشه‌هایش، فهم کلی اندیشه او کاری زمان‌بر و دشوار است.

گوهر «تمدن» نزد ابن نبی، ارزشی معنوی - فرهنگی است و مبنای آن تولید اندیشه‌ای است که جامعه‌ای از آن طریق وارد تاریخ می‌شود و تمدن همان انسان، زمین و زمان است. تمدن مجموعه‌ای از عناصر مادی و معنوی است که جامعه را مهیای رشد و توسعه می‌سازد





(ابن نبی، ۲۰۰۰ج: ۴۴). از نظر کارآمدی، او تمدن را مجموعه‌ای از شرایط اخلاقی و مادی می‌داند که برای هر فردی از افراد یک جامعه و در هر مرحله از مراحل وجودی آن، فرصتی را فراهم می‌آورد که انسان در سایه این نیرو و ظرفیت وجودی بتواند رشد کند (ابن نبی، ۲۰۰۰ب: ۴۳).

نزد ابن نبی دین و منطق کلی آن، مناسبات با شعور و معناداری با زمان، زمین و انسان دارد. هیچ آسیبی در حوزه حیات انسانی بیرون از منطق تمدنی ابن نبی قرار ندارد؛ یعنی هر آسیبی به دیگر آسیب‌ها نیز خواهد انجامید. پنجره هر رخداد مهمی به فضاهاى دیگر که به‌ظاهر بی‌ارتباط هم هستند باز می‌گردد.

در اینکه سازمان‌های فکری غرب^۱ و حتی دنیای عرب^۲ اندیشه‌های ابن نبی را تهدیدی برای آینده تمدنی خود دانسته‌اند تردیدی نیست، ولی در اینجا به‌دور از توطئه‌انگاری تمام انتقادات، باید گفت ریشه بسیاری از بدفهمی‌های منتقدان متنوع او، بسنده کردن به مطالعه بخشی از آثار اوست. آنچه پیش‌تر درباره دستگاه به‌هم پیوسته اندیشه‌های او اشاره شد، اگر مورد بی‌توجهی قرار گیرد و به مطالعه یک یا دو اثر از نوشته‌های او بسنده شود، در ورطه بی‌انصافی علمی در نقدهای خود بر او خواهیم غلتید.

۱. ابن نبی شخصیتی حزبی و جنبشی و فعال در عملیات مبارزه نبوده است. با این حال، در مدت اقامتش در فرانسه چنان تحت فشار، شکنجه و زندان قرار می‌گیرد که به‌ناچار به مصر پناهنده می‌شود. بی‌تردید اندیشه‌های آسیب‌شناسانه او درباره جهان عرب و اسلام و نیز افشاگری‌های دلیرانه‌اش از استعمار اوج حساسیت غرب را به همراه آورد. متأسفانه این بُعد از شخصیت ابن نبی و ریشه‌کینه فرانسویان از این مرد بررسی نشده است. تاریخ اروپا نشان داده است که اندیشه‌های استعمارستیز و آزادی‌خواه در هر کجا که باشند به‌عنوان تهدیدی علیه موجودیت سلطه غرب تلقی شده‌اند. مالک بن نبی زمانی پرچم تمدن‌سازی دینی را بر افراشته است که کشورش تحت اشغال فرانسه بود و دیگر کشورهای عربی نیز گرفتار تباهی استعمار و استبداد بوده‌اند. اندیشه‌های ابن نبی هنوز هم بهترین افکار پیش‌برنده اندیشه اسلامی به سوی تمدن‌سازی است. اهمیت راهبردی اندیشه‌های او در علمی‌بودن آنهاست. چیزی شبیه باز تولید جریان تمدنی علمی غرب و آفت‌زدایی از آن در پرتو اسلام. اگر این حرکت او را نوعی مهندسی معکوس بخشی از تمدن غرب بنامیم، شایسته خواهد بود.

۲. مالک سخت به جریان‌های درویشی و صوفیانه تاخته است. او در تحلیل‌های تاریخی به اردوگاه امویان یورش می‌برد و حتی از نقد تند و تیز خلیفه سوم هم ابایی ندارد. در مجموع می‌توان گفت از نظر ابن نبی جریان‌های سلفیت، اخوان المسلمین، دراویش و تصوف رویکرد تمدنی ندارند. پیداست که ریشه‌های بی‌مهری و سردی سلفی‌ها و صوفی‌ها و اتهام‌های آنان نسبت به او در همین امر نهفته است. در نگاه مالک جریان‌های صوفیه عامل تهی‌سازی جامعه از عقلانیت و تلاش‌های سازنده و تمدنی است. معاویه و امویان عاملان اصلی افول اخلاقی و معنوی تمدن اسلامی و ریشه‌های زوال آن بوده‌اند. به‌باور او، عثمان مسیر خلافت را تحت تأثیر مروان و دیگر امویان از افرایش به انحراف و تباهی کشاند و در مقابل، علی 7 قله معنویت، روحانیت و عدالت اسلامی و ضامن حیات تمدن اسلامی است. به‌تازگی در مقاله‌ای حتی اتهام رافضی‌بودن به او داده شده است. محمد الطالبی از یاران نزدیک او نیز در مصاحبه‌ای سخت به این ادعا تاخته و سخن از صفین و سراسیمبی تمدن اسلامی به دست معاویه را برای چنین افکاری ناتمام می‌داند.

مالک دو گروه مخالف سرسخت دارد. نخست کسانی که دین او را نشانه گرفته‌اند و به وی اتهام بی‌دینی زده‌اند و عده‌ای هم او را اخوانی و اسلام‌گرای تند پنداشته‌اند. این در حالی است که ادبیات مالک آرام و متین و منطقی و علمی و برهانی است و کمتر به کسی حمله‌ور می‌شود. نقدهای او هم قابل تحمل است. شاید همین ابعاد اخلاقی او باعث شده است در مقایسه با تأثیرگذاری‌های شگرف اندیشه‌هایش، نسبت به دیگر شخصیت‌های شرق و غرب جهان اسلام کمترین دشمنان را داشته باشد.

البته تمام جریان‌های جهان اسلام در داخل الجزایر، شرق عربی و اسلامی و سازمان‌های کشورهای غربی مالک را محاصره کردند و اندیشه‌هایش را تحریم کردند. هر چند برخی متفکران سرشناس اسلامی در سوریه مانند جودت سعید، عبدالصبور شاهین و برخی دیگر در مصر و عمر مسقاوی در لبنان وفادارانه به ترویج اندیشه‌هایش یاری رساندند، ولی در مجموع در طول دهه‌های قبل یک نشست مهم و معتبر جهانی درباره‌ی اندیشه‌هایش برگزار نشد. البته از یک دهه قبل تاکنون موجی از بیداری و گرایش به اندیشه‌های ابن‌نبی در جهان عرب و در میان خاورشناسان به راه افتاده است و آثارش مورد استقبال مسلمانان جهان قرار گرفته است.

به نظر می‌رسد رشد عقلانیت اسلامی در میان نخبگان مسلمان و بعدها شکست‌های پی‌درپی جریان‌های اسلام‌گرا در شمال آفریقا و به‌ویژه مصر و ظهور جریان‌های افراط‌گرا مانند القاعده و به‌تازگی داعش و جبهه‌النصره و نیز ناکامی انقلاب‌های عربی در سال‌های اخیر در کنار شخصیت جذاب و همراه با رویکرد تمدنی مالک، سبب بازگشت به اندیشه‌های او در میان نخبگان مسلمان شده است.

طرح گفت‌وگوی انقلاب‌ها و ضرورت بازگشت به اندیشه مالک بن‌نبی

درباره‌ی ضرورت شناخت اندیشه‌های مالک بن‌نبی به‌ویژه در ایران و در سایه‌ی انقلاب اسلامی خودمان، مهم‌ترین نکته آشنایی با آسیب‌های تمدنی جهان اسلام است که اساس نظریه‌پردازی‌های اوست. البته جهان اسلام در دوره‌ی معاصر همواره دستخوش تحولات بنیادین بوده است و در این میان، وقوع تجربه انقلاب اسلامی ایران، به‌تنهایی برای اثبات جوش و خروش جهان اسلام پس از مالک و پس‌لرزه‌های شگفت‌انگیز آن در زیرساخت نقشه‌های ابرقدرت‌ها و تمدن‌های عصر ما کافی است. با این همه، همه‌ی آسیب‌های تمدنی





صد نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۴۹۳

در اندیشه مالک نه تنها به حال خود باقی است، بلکه در پی انقلاب اسلامی ایران بسیاری از این چالش‌ها در مواجهه با تهدیدهای داخلی یا جهانی ظهور روشن‌تری یافت. هرچند تحول عظیمی مانند انقلاب اسلامی ایران تنها شش سال پس از مرگ ابن نبی و در راستای دغدغه‌های او رخ داد، از سوی دیگر همه آمال و آرزوهای مالک درباره وحدت جهان اسلام، مبارزه با استعمار، زدودن گرایش‌های باطنی به استعمارگران و به بیان مالک پدیده شوم استعمارپذیری و همه آمال او درباره انقلاب الجزایر یک‌سره بر باد رفت.

اندیشه‌های مالک بن نبی تا مرز اسلامی‌سازی اندیشه‌های تمدنی پیش رفت. انقلاب مورد اهتمام مالک به طریق اولی انقلابی اسلامی است. قرآن کریم در مفاهیم و منظومه فکری مالک جایگاهی کانونی دارد. بسیاری از مباحث کتاب‌های مالک با الهام از آیات کتاب الله است.

از اشتراکات اندیشه مالک با انقلاب اسلامی و بن‌مایه‌های نظری آن جنبه دینی داشتن آن است. گرچه ابن نبی در تحلیل‌های خود از انقلاب الجزایر کمتر به ابعاد دینی پرداخته و جریان انقلاب را خواسته‌های واقعی، اخلاقی و انسانی ملتی برای رهایی از طغیان، جهل، استکبار، استعمار و استبداد می‌شمارد، در سطحی عالی‌تر، آشکارا از زیرساخت دینی تمام تمدن‌ها یاد کرده است. مالک مانند برخی از تمدن‌پژوهان مسیحی غرب به صراحت بر این باور است که اصولاً جز در سایه یک اندیشه دینی، تمدنی در تاریخ رخ نداده است.^۱ در ایده‌های او مسیر امت اسلامی با مسیر تمدن غربی تا مرز تباین و تناقض پیش رفته است. مالک بن نبی بی‌باکانه به اندیشه‌های افراطی، غیرعلمی، نامعقول و تحقق‌ناپذیر در عینیت اجتماعی و بیگانه با شاخص‌های تمدنی و توسعه‌ای تاخته است.

۱. ابن نبی در فصلی به نام «أثر الفکره الدینیة فی تکوین الحضارة» در کتاب شروط النهضه به تفصیل نقش زیرساختی و منطقی و بلکه علمی و آزمون‌پذیر چارچوب دین در شکل‌گیری تمدن را کاویده است. دین از نظر مالک هویت‌ساز و پردازشگر مناسبات انسان، خاک (زمین یا ماده) و زمان و عامل ترکیب آنهاست. به نظر او، بدون اندیشه دینی و تنها با در اختیار بودن انسان، زمین و زمان، اتفاقی نخواهد افتاد و تمدنی شکل نخواهد گرفت. یکی از نقاط اوج اندیشه مالک درباره نقش دین در تمدن‌سازی این عبارت اوست: «آیا امروزه هم می‌توان از امکان اجرای مبنای قرآنی در شکل‌دهی به تمدن سخن گفت؟ باری تردید و دودلی در پاسخ مثبت به این پرسش ناشی از جهل به اسلام و نقش کلی دین در جهان هستی است، زیرا ظرفیت ادغام مؤلفه‌های تمدن از حقایق جاودان و تغییرناپذیر دین است. عامل دین عنصر تأثیرگذار و قابل اجرا و استفاده تمام زمان‌ها و مکان‌هاست» (ابن نبی، ۲۰۰۰: ۶۵). از نظر او نبودن اندیشه‌ای الگو میان مؤلفه‌های سه‌گانه معروف تمدن، صرفاً انباشت (به تعبیر او تکدیس) و تراکم گسیخته و واگرای عناصر سه‌گانه پیش می‌آید، نه تولید و ساخت تمدن و سبک معنادار و مستقل زیستن. در این باره نک: همان: ۴۴، فصل: من التکدیس الی البناء. نیز، همان: ۹۴ به بعد، فصل: التوجیه الأخلاقی.

شناخت بن‌مایه فکری و رسالت‌های طرح دینی - اسلامی تمدن از نگاه ابن‌نبی دلیل اصلی بی‌مهری‌های جهان عرب و غرب با اوست. دور از دسترس بودن مغرب عربی و گسست جغرافیایی و تمدنی شرق و غرب جهان اسلام یک حقیقت است، اما در مورد توجیه ناشناخته بودن ابن‌نبی برای ما ایرانی‌ها این امر بهانه‌ای بیش نیست. این پرسش جدی است که چرا محمد آرکون الجزایری، جابری و طه عبدالرحمن و عبدالله عروی مغربی، راشد الغنوشی، ابویعرب مرزوقی، عبدالمجید شرفی، محمد طالبی تونسلی، حسن حنفی، نصر حامد ابوزید مصری و بسیاری دیگر از عالمان مغرب عربی و مصر و... را دانشگاه‌ها و حوزه‌های ما می‌شناسند، ولی اندیشه‌های ابن‌نبی ناشناخته مانده است؟

شخصیت مالک بن‌نبی و اندیشه‌های انقلابی، اسلامی، قرآنی، تمدنی و وحدت‌آفرین او را به حق باید پل ارتباطی بزرگی میان انقلاب‌های ایران و الجزایر به‌شمار آورد. در میان نخبگان و متفکران عربی سده اخیر هیچ شخصیتی در عمق نگاه، سلامت بینش، آرامش و متانت اخلاقی و قرابت فکری با جریان بزرگ انقلاب اسلامی ایران و افق‌های تمدنی‌اش به اندازه مالک نیست. وی در کتاب مشکله الثقافة با عنوان «فرهنگ در مسیر جهانی شدن» گویا، زبان حال امروز جهان اسلام را نوشته است:

بحران اخلاق و فرهنگ عامل افول است. روشنفکر مسلمان باید از زوایه فراخناک انسانی به پیرامون خود بنگرد تا به نقش خاص خود و فرهنگ خود در این چارچوب انسانی - جهانی پی برد. چنین تحول زیرساختی نخست در عرصه شرایط و محیط مادی رخ نمی‌دهد، بلکه مبتنی بر شرایط اخلاقی و در چارچوب اندیشه‌ها جلوه‌گر می‌شود. گاندی واجد موشک‌های جهان‌پیما نبود، اما وجدانی داشت به فراخناکی ظرفیت تمام عالم. این ضمیر درونی بیش از ماهواره‌های امروز اندیشه او را جهانی کرد. او با همین اندیشه و درونش به امتی در عرصه جهانی برای تحقق آرامش و امنیت تبدیل شد. از این‌رو، هیبت و شوکت امت اسلامی گاه دارای اندیشه‌هایی با گنجایش جهانی شدن است، به شرطی که این اندیشه‌ها با مقتضاهای مورد نیاز انسان معاصر سازگار باشد... همواره باید بگوییم که بحران جهان اسلام از دیرباز، بحران در اشیا و ابزار نبود، بلکه در اندیشه‌ها بوده است. اگر این بحران به درستی شناخته نشود، نسل جوان جهان اسلام همچنان گرفتار بیماری مهلک و مزمن خود خواهد بود... مرئیان سرزمین‌های عرب و مسلمان وظیفه دارند به جوانان





بیاموزند که راه و رسم صدرنشینی در دنیای انسانیت چگونه است، نه اینکه سبک زندگی روس و آمریکایی‌ها و پیروی از آنها را به آنان بیاموزند (ابن نبی، ۲۰۰۰: ۱۱۳). به نظر می‌رسد شناخت اندک ما از اندیشه‌های مالک سبب اهتمام فزاینده به برخی از جریان‌های اسلام سیاسی بوده است. البته ارزش عالمان بزرگ مصر^۱ بر کسی پنهان نیست، اما دست کم در نقطه عطف انقلاب ما، توجه ویژه به اندیشه‌های این اندیشمند و چارچوب‌های نظری او درباره انقلاب و الگوهای فکری تمدن‌ساز اسلامی و تلاش برای بازسازی منطق مشترک و جهانی اسلامی کاری شایسته است. الظاهرهً القرآنیه از مهم‌ترین آثار تمدنی اوست که مورد توجه ویژه شهید صدر نیز بوده است. بر خلاف بسیاری از متفکران عرب که ویژگی‌های قرآنی را زینت چهره علمی خود می‌کنند یا در پایان عمر علمی خود بازگشت‌هایی به قرآن دارند، ابن نبی زیرساخت اندیشه‌های خود را بازخوانی تمدنی قرآن می‌داند (ابن نبی، ۲۰۰۰ ج: ۵۵ و ۹۴).

بررسی تطبیقی انقلاب‌های بزرگ از حرکت توفنده جوامعی خبر می‌دهد که روح فطری آنها برای قیام و بازیابی کرامت انسانی‌شان میل رستاخیز می‌کند. در حقیقت، تازمانی که انقلاب‌ها وارد چرخه دولتی‌شدن و سیر طبیعی، منطقی و حقوقی حکومتی‌شدن نشده باشند، روح مشترکی دارند. ارزش‌ها، ادبیات، گفتمان‌ها، آرمان‌گرایی‌ها، دلیری‌های مبارزه و روح بلندنظری در همه آنها با شکل‌ها و تجلی‌های گوناگون قابل دیدن است. ملت‌های بزرگی مانند ملت الجزایر، ایران، فرانسه و برخی ملت‌های عربی که در کارنامه تاریخی خود انقلاب‌های بزرگ دارند، در دوران انقلاب دارای آرمان‌های همگرا و نزدیک به هم هستند. آزادی از قید دیکتاتوری و استبداد، رهایی از فقر و فساد، بازگرداندن

۱. وجوه اشتراک و افتراق اندیشه‌های مالک بن نبی و متفکرانی همچون سید قطب در برخی از نوشته‌های اخیر جهان عرب دیده می‌شود. در این مطالعات تطبیقی همواره بر تهدیدهای نهفته در اندیشه‌های سید قطب به سوی افراطی‌گری و تکفیر تأکید شده است. در همین زمینه پایگاه اینترنتی الجزیره مقاله‌ای از راشد الغنوشی رهبر حرکت نهضت اسلامی تونس با عنوان «بین سید قطب و مالک بن نبی» منتشر کرد. غنوشی در این مقاله آشکارا به ریشه‌های تکفیری و سلفی سید قطب اشاره دارد. در عین حال، به اشتراک دیدگاه سید و ابن نبی در مرحله آغاز مبارزه تأکید دارد. غنوشی در این مقاله مطلب بسیار مهمی هم درباره مناسبات فکری انقلاب اسلامی ایران با سید قطب در مراحل آغاز مبارزه و زیرساخت تمدنی اسلامی و سپس با مالک بن نبی در طرح اجتماعی - سیاسی آن در مصاف با موازنه‌های قدرت و برخوردهای عینی جهانی (و نه فقط با چهره عقیدتی محض) گفته است. نیز دکتر سلیمان الخطیب مقاله‌ای با عنوان «المسألة الحضارية بين مالک بن نبی وسید قطب» منتشر کرده است (نک: مجله الرؤی، ۲۰۰۳، ش ۲۰).

استقلال و حاکمیت سیاسی و اقتصادی، بازگشت به ارزش‌های مردمی، عدالت‌خواهی در همه عرصه‌ها، استعمارستیزی و مبارزه با عوامل داخلی آن در ضمن گفت‌وگو مشترک انقلاب‌هاست. این محورهای مهم و مانند آن را باید سرفصل‌های مشترک انقلاب‌های بشری دانست.

با کشف این گفت‌وگو مشترک انقلاب‌های جهان و تمرکز بر آرمان‌های همگون آنها می‌توان به گفت‌وگو معاصر انقلاب‌ها رسید و گفت‌وگوی جهانی انقلاب‌ها را به راه انداخت. شرایط جمهوری اسلامی برای طرح گفت‌وگوی انقلاب‌ها از شرایط الجزایر، فرانسه، روسیه و کشورهای عربی آماده‌تر است. البته ساختار فکری و ادبیات سیاسی جمهوری اسلامی به دلایلی هنوز به بنای ادبیات مشترک تعامل با کشورهای اسلامی موفق نشده است، ولی این آسیب نه به سبب فقدان ظرفیت‌ها و توانستن‌ها، بلکه ناشی از درگیری با چالش‌های بیرونی و تحمل آسیب‌های درونی است. البته انقلاب اسلامی ایران با وجود گذشت بیش از پنجاه سال از آغاز آن و سی و پنج سال از پیروزی‌اش، هنوز بر اصول انقلابی‌اش پای می‌فشارد. دگرگونی‌ها در مبانی و اصول انقلابی ما در مقایسه با استحالتهای اساسی انقلاب‌های فرانسه، الجزایر و روسیه چندان قابل ذکر نیست. گرچه برخی از تحول‌ها، مقتضای سیر معقول و منطقی انقلاب تا حکومت است.

در هر صورت، انقلاب الجزایر و انقلاب اسلامی ایران بزرگ‌ترین انقلاب‌های جهان اسلام در سده گذشته به‌شمار می‌آیند. جای شگفتی است که تاکنون اصولاً مناسبات و درک مشترکی از این دو انقلاب در میان دو ملت ایران و الجزایر پدیدار نشده است. منظور از چنین همگرایی نه در سطح دولت‌ها و حکومت‌ها، بلکه در میان ملت‌ها و جامعه‌های مدنی امت‌های انقلابی است. اصولاً پیشنهاد «گفت‌وگوی انقلاب‌ها» متوجه دولت‌ها نیست. چه بسا دولت فعلی الجزایر به احیای ارزش‌های اصلی انقلاب الجزایر مایل باشد و یا محدودیت‌های جمهوری اسلامی در مناسباتش با این کشور اجازه طرح مباحث مشترک انقلابی را بدهد؟ در نتیجه، گفت‌وگوی انقلاب‌ها طرحی برای عملکرد دولت‌ها نیست، بلکه راهی است که ملت‌ها باید بروند؛ مسیری روشنی که اگر «جامعه مدنی امت اسلام» در پی آن برود، نتایج مبارکی در پی خواهد داشت.

انقلاب‌ها مانند معدن‌اند. ذخیره‌های بی‌پایان انرژی برای ادامه حیات ارزشی و انسانی جوامع. آنها به‌مثابه مبانی تجدیدپذیر برای تمام تحولات اجتماعی تاریخ بشریت‌اند.





مردمانی که در الجزایر و فرانسه انقلاب کردند حق دارند در سایه اصول و زیرساخت‌های اخلاقی، ارزشی و آرمانی انقلاب خود ادعاهای دولت‌ها و نظام‌های رسمی خود را راستی آزمایی کنند. عمر انقلاب‌ها با تحقق دولت‌ها و نظام‌ها به سر نمی‌آید. انقلاب‌ها، عمق استراتژیک و ماندگار و پرتوان ساختاری‌های اجتماعی - تمدنی هر کشوری است. هیچ پیشرفتی در دنیا نیست، جز اینکه در سایه‌سار یک انقلاب رخ داده باشد و هیچ تمدنی بجز در پرتو درخشش یک انقلاب دینی ظهور نکرده است. انقلاب ایران و الجزایر پرتوهایی از انقلاب انسان‌های مکی و مدنی به رهبری پیامبر خدا محمد مصطفی (ص) است. از این رو، می‌توان گفت هیچ انقلاب و تمدنی در خارج از رحم دین و مطالبات فطری، انسانی، دینی و الهی شکل و قوام نمی‌یابد.

برای نمونه، نگرش همسو و همگرای ابوذر غفاری، دکتر شریعتی و مالک بن نبی درباره ضرورت‌های منطق انقلاب و شورش‌های مقدس علیه ظلم و نابرابری قابل توجه است؛ یکی از عمق تاریخ و دیگری از بستر انقلابی مردم ایران و سومی از درون جریان انقلابی الجزایر علم انقلاب را به پا داشته‌اند، اما هر سه در یک مسیر و یک گفتمان انقلابی گفت‌وگو می‌کنند. هر سه، علیه اتراف حکام و فساد نخبگان پیرامون شورانگیز سخن گفته، افشاگری کرده‌اند. هر سه بی‌پرده از به تاراج رفتن ارزش‌های مبنایی صدر اسلام به دست تباہکاران اموی و عباسی سخن گفته‌اند. هر سه نسبت به استحاله ارزش‌های انقلاب‌های بزرگ هشدار داده‌اند. خواننده ایرانی و انقلابی، از سخنان ابوذر و شریعتی آگاه است و در اینجا منظر مالک قابل توجه است:

این گونه بوده است موقعیت زن در جاهلیت عربی، عیناً مانند جایگاه او در میان یهودیان و مسیحیان قبل از اسلام. تا آنجا که در تورات به اینکه زن روح دارد قائل نبوده‌اند. زیاد بن ابیه، والی عراق در دوران معاویه، به پدرش ابوسفیان می‌نازد و همزمان شرم ندارد که بگوید مادرش از سفاح طائف^۱ آبستن شد و او را به دنیا آورد!

اسلام آمد و این فضای روانی علیه زنان را تغییر داد. این تغییر و تحول مثبت و نقطه عطف را در گفت‌وگوی تأسف باری در سال‌های آخر خلافت عثمان می‌بینیم.

۱. منظور ابن نبی از «سفاح طائف»، بدکاره و بدنام شهر طائف، خود ابوسفیان است.

می‌دانیم که این خلیفه، دارای اخلاق و حکمت خلفای سابق نبوده است. همواره تحت تأثیر نزدیکانش مانند مروان بن حکم که مشاور عالی‌اش بوده قرار داشت. بی‌حکمتی عثمان و تأثیرپذیری از مشاورت‌های مروان باعث شد که دستگاه سیاسی‌اش آغشته به امتیازدهی و رانت‌خواری در میان اقربای او گردد. برخی از صحابه معروف تاب چنین فسادهایی را در دستگاه خلافت نداشتند. در نتیجه، علیه عثمان زبان به نقد و اعتراض گشودند. بدین گونه بود که عثمان که زمانی چهرهٔ نیکویی در آغاز اسلام داشت، این گونه مورد هجوم و انتقاد قرار گرفت. اوج این حملات در گفتار ابوذر دیده می‌شود. گفته‌اند گفت و گوی دیگری میان عثمان و عمار بر سر همین فسادها و تباهی‌های دربار عثمان در گرفت. وقتی اعتراض میان آنها بالا گرفت، خلیفه او را فرزند سمیه خطاب کرد. این عبارت کافی بود که فرد شمشیر بکشد و در راه دفاع از ناموس و عرض خودش یا قصاص کند یا کشته شود، اما عمار یاسر بر خلاف تصور عثمان با آرامش تمام پاسخ داد: بله ای خلیفه، من فرزند سمیه هستم. این پاسخ عمار، نه تنها به دلیل تغییر در نگرش مسلمانان نسبت به زن بود، بلکه عمار واقعاً حق داشت به مادر فداکارش سمیه (رضوان الله علیها) افتخار کند (ابن نبی، ۱۹۹۸ الف: ۶۱).

جالب اینکه مالک انقلابی که دلیرانه در محیط سنی خود بارها به خلیفه سوم می‌تازد و با عظمت از علی یاد می‌کند، در ادامهٔ ماجرای عمار و عثمان ضمن شرح کامل ماجرای شهادت سمیه مادر عمار، به مقایسه دو صحنه از انقلاب فرانسه و انقلاب صدر اسلام می‌پردازد. او می‌گوید:

در مکه، میدانی بود به نام میدان رنجدیدگان و شهدا؛ جایی که نومسلمانان را برای اقرار و ترک دین شکنجه می‌داند و شهید می‌کردند. این میدان بی‌شبهت به میدان دوگریف پاریس در اثنای انقلاب فرانسه نیست. با این تفاوت که وضعیت و شرایط در اینجا معکوس است. در میدان شهدای مکه جلادها علیه انقلاب بودند و رنجدیدگان و شکنجه‌شدگان شهدای انقلاب (همان: ۶۲).

ابن نبی ماجرای عثمان، ابوذر و عمار را در کتاب بین الرّشاد والّیه در فصل مستقلی به نام «سیمای کلی نهضت زنان الجزایر» آورده است. او در ادامه به تغییر نگرش جامعهٔ انقلابی و مسلمان الجزایر به زنان پرداخته است. راز قصه شهادت سمیه و طعن علیه خلیفه به عمار و





فرزند سمیه نامیدن او در همین تأکید مالک مبنی بر تأثیر انقلاب آزادی خواهانه و استعمارستیز الجزایر بر نگرش مردم به زن و نقش حیاتی زنان در پیروزی ملت الجزایر نهفته است.

مالک چندین بار در آثارش از فاجعه تمدنی جنگ صفین به عنوان نقطه انحراف بزرگ در مسیر تمدن اسلامی و تغییر جهت جریان و گفتمان روحانی و معنوی به گفتمان مادی و آلوده به مطامع دنیا و در نتیجه تخریب مسیر درست تمدن اسلامی بی باکانه سخن گفته است.^۱

نظام جمهوری اسلامی، الگوی حکومتی و زاینده انقلاب اسلامی ملت ایران است. تحقق امت اسلامی، ایجاد هم‌بستگی و همدلی میان جوامع و ساختار سیاسی جهان اسلام، تحقق شاخص‌های عدالت و توسعه و نهضت در تمام عرصه‌های جهان اسلام، مبارزه با مظاهر بزرگ استعمار، استبداد، اشغال‌گری، جهل و خرافه‌گرایی، فساد و تباهی‌های اخلاقی، استقلال و اتکای به خویشتن و ترویج ارزش‌های توحیدی و معنوی و توسعه نگرش تمدنی در حرکت اندیشه و عینیت امت اسلامی از جمله مهم‌ترین غایت‌های بنیادین این انقلاب و نظام است. با انصاف در اندیشه‌های ابن نبی، آشکارا می‌توان این محورها را برجسته‌ترین برنامه‌های طرح تمدنی مالک نیز به‌شمار آورد. البته مالک از نگاه تمدنی به مسائل فرعی می‌نگرد و ما تلاش می‌کنیم با مسائل فرعی و ایجاد هم‌بستگی میان آنها و رفع موانع به یک گفتمان تمدنی برسیم. مقایسه این دو بسیار با اهمیت است که البته فرصت دیگری می‌طلبد.

در میان متفکران معاصر در عمق‌نگری، انصاف، صداقت و پیروی از الگویی علمی و منطقی در مسیر آسیب‌شناسی روحی، نفسی، اجتماعی، سیاسی و اندیشه‌ای تمدن و انقلاب

۱. ابن نبی در کتاب شروط النهضه، می‌گوید: «تردید نیست که مرحله آغازین تمدن اسلامی از غار حرا تا صفین است. این مرحله، مهم‌ترین دورانی است که عناصر جوهری دین و روحانیت بر مسیر تمدن اسلامی حاکم است. در این مرحله، روح دینی و ایمانی مسلمانان عامل نفسی و باطنی اصلی است؛ از حراء آغاز و به اوج خود در صفین رسیده است. من شگفت‌زده‌ام که چرا تاریخ‌نگاران متوجه این اتفاق خطیر نشدند. رخدادی که روند تاریخ اسلام را دستخوش تغییر اساسی نمود و تمدن اسلامی را به مسیر قیصری و پادشاهی منحرف کرد. سوگندانه مورخان مسلمان در حادثه بزرگ و حساس صفین به یک اتفاق ثانوی و فرعی، یعنی آغاز جریان تشیع نگرینستند! برای ما مهم این است که بدانیم با این تحول و نقطه عطف، تمدن اسلامی از عمق جان‌هایی که نیروی نامتناهی پیش‌برنده آن بودند، به سطح زمین و توسعه و امتداد افقی از ساحل اقیانوس اطلس تا مرزهای چین کشیده شد. این گونه بود که تمدن اسلامی از گنجینه معنویت و روحانیت خود تهی شد و از عمق جان‌ها به سطح زمین و جاذبه‌های عقلی، علمی و مادی افول کرد (ابن نبی، ۲۰۰۰: ۵۸).

کسی همچون ابن نبی نیست. به‌ویژه آنکه او پا به پای انقلاب، استعمار و غرب تحلیل‌های کارامدی از آنها به دست داده است.

خاستگاه اندیشه‌های ابن نبی

کسی که با اندیشه‌های مالک آشنا باشد، تردید نمی‌کند که او فرزند زمانه خویش است. با رنج و درد انسان معاصر خود آشناست. او مسیر اندیشه‌های خود را در راستای شناخت عمیق مشکلات تمدنی و سپس تلاش شورانگیز برای برون‌رفت از آنها و باز معماری مدنیت اسلامی هدایت می‌کند. اندیشه و عمل او با مطالبات عصر خود با تمام تحولات و حوادثی که جهان اسلام و غرب آستان آن بود رابطه وثیقی دارد. در نتیجه شناخت ریشه‌های اندیشه او بدون شناخت زمانه وی ممکن نیست. بهترین ابزار شناخت مبانی او حقایق عصر آفریقا و به‌ویژه الجزایر، وضعیت جهان اسلام و مناسبات استعمارگران با سرزمین‌های اسلامی و عربی است.

بر خلاف بسیاری از اندیشمندان مسلمان که ریشه‌های اندیشه‌های آنان را باید در کتاب‌ها و یا اندیشه‌های عقیدتی، قومی و مذهبی آنان جست‌وجو کرد، شمایل فکری و الگوی علمی و آرای مهم ابن نبی بر آمده از درک واقعیت‌های الجزایر و جهان معاصر اوست. نیز چنان که روشن است او در اندیشه‌هایش درباره انقلاب الجزایر آن را محکمی برای اندیشه‌های تمدنی و انقلابی عام می‌داند. وی تحولات الجزایر و الگوهای تعامل مردم آن دیار با استعمار و آسیب‌های تمدنی آنجا را نمونه‌ای از سیمای کلی آسیب‌های تمدنی کل جهان اسلام به شمار می‌آورد. پایان دو جنگ جهانی، رقابت دو محور سلطه و ایدئولوژی جهانی برای استعمار عالم، بحران‌های سه‌گانه^۱ اندیشه‌ها، انسان‌ها و چیزها (محصولات) در روند جهان اسلام و سرمایه‌عظیم شناخت‌های متنوع تاریخی، قرآنی و

۱. «مشكلة الأفكار»، «مشكلة الأشخاص» و «مشكلة الأشياء» در واقع سه محور مهم آسیب‌شناسی تمدنی ابن نبی است، اما او این سه مجموعه آسیب‌ها را نه گسیخته و واگرایانه، بلکه در کنار هم و در تعامل با یک‌دیگر واکاوی می‌کند. در کتاب مشكلة الثقافة ما شاهد حضور همزمان و درهم‌تنیده هر سه مشکل فکری، انسانی و محصولی (مادی) هستیم. ابن نبی در این سه‌گانه نیز همانند سه‌گانه معروف انسان، زمین و زمان به کارکرد ترکیب‌کننده دینی برای برقراری نوعی از پیوند میان این سه باور دارد. در نتیجه، آسیب در اندیشه ممکن است در آسیب در ماده و محصول و آسیب در محصول بی‌گمان در آفات اندیشه‌ای و انسانی و نیز آفات در اشخاص چه‌بسا در آسیب‌های فکری ریشه داشته باشد. از این‌رو، رابطه این سه‌گانه‌ها همواره تابع الگوی جدلی و هم‌کنش‌گرایانه است.





جامعه‌شناختی و نیز تخصص‌های روش‌شناسانه علمی و فنی، بن‌مایه‌های سازمان فکری اوست.

مالک چه در آنجا که به «مشکلات افکار» و فاجعه حاکمیت جهل بر مردم و ضرورت رستاخیز علم و آموزش در جهان اسلام اشاره دارد و چه آنجا که درباره «مشکلات اشخاص» و آسیب‌های منابع انسانی و مدیریتی و مانند آنها سخن می‌گوید، همواره نگاهش از تمدن سرچشمه دارد و به تمدن دوخته شده است. به‌باور مالک استعمارگر برای موفقیت خود در مکیدن تمام منافع سرزمین و انسان‌های استعمارشده به‌ناچار انواع جهل، فقر و فساد را در محیط خود اشاعه می‌دهد. استعمارپذیران به انگل‌هایی تبدیل می‌شوند که فاقد هرگونه قدرت تولید و درک مستقل از زندگی‌اند. در زنده ماندن، خود را وابسته و بلکه مدیون استعمارگر می‌دانند. استعمار سبب مسخ هویت انسانی سرزمین‌ها و انسان‌ها می‌شود. همزمانی زیست مالک با فاجعه استعمار الجزایر و مجموعه‌های متنوعی از آسیب‌های ناشی از استعمار و سپس انقلاب بزرگ این کشور در رهایی از پدیده استعمار که خود مالک هم نقش‌های علمی بسیاری در آن دارد، بر دغدغه‌های اندیشگی او سخت تأثیرگذار است. رنج عمیق ابن نبی مانند دیگر اصلاح‌گران متفکر جهان اسلام از وضعیت نابسامان مسلمانان در نوشته‌های او مشهود است.

واقع‌گرایی و عینیت‌گرایی از شاخص‌های اصلی و مبنای اندیشه‌های مالک است. او در هر جا که به مقوله‌های اختلافی و فکری پرداخته است، رویکردی آسیب‌شناسانه دارد. ابن نبی درک چالش‌ها، موانع، مشکلات و ناگواری‌های عینی را نقطه آغاز بیداری و نهضت می‌داند: «دشواری‌ها، دغدغه‌های خلاقانه‌ای هستند که انسان را وامی‌دارد در مسیر برون‌رفت از آنها تلاشی مبتکرانه و مبتنی بر تلاش و اندیشه داشته باشد» (ابن نبی، ۱۹۹۱: ۲۱).^۱

او با توصیف نسل‌هایی که اصولاً احساس دغدغه و دشواری نمی‌کرده‌اند و با پیوند دادن آن به ادامه استعمار بر آنها و رکود نهضت و توسعه نیافتگی‌های همه‌جانبه، بر این امر تأکید دارد که احساس رنج و دشواری‌های بزرگ در زندگی فردی و اجتماعی، آغازین گام بیداری و حرکت به سوی نهضت و رشد است. به نظر او درک دشواری‌های

۱. «الضعویات بوصفها علامة نمو فی المجتمع العربی» عنوان یکی از فصل‌های کتاب تأملات است. تمام این فصل از کتاب، درباره موضوع پیش گفته است. ابن نبی درک درد جهل، فقر، فساد و احساس سختی‌ها را نقطه آغاز بیداری تمدنی می‌داند. این همان شاخص بزرگ عینیت‌گرایی در اندیشه مالک است (نک: بن نبی، ۱۹۹۱: ۲۱).

جهان اسلام نشان ورود به مرحله مبارزه است؛ یعنی می‌توان بی‌مبالاتی و احساس آرامش و رفاه را از عوامل ادامه وضعیت کنونی و پرهیز از قیام، انقلاب و تمدن به شمار آورد. ابن نبی در جای جای آثارش به سخنان تمدن‌شناسان غربی استنادهایی دارد. البته او همواره در همه آثارش استقلال نظر، بوم‌گرایی و توجه به خط کلی قرآنی و سنتی خود را همواره حفظ می‌کند، اما در تأثیرگذاری برخی از آنان بر اندیشه مالک و بهره‌های او از اندیشه‌های آنان در تحلیل‌های تمدنی‌اش تردیدی نیست. اقامت طولانی‌مدت او در فرانسه زمینه گفت‌وگوهای بسیار با سیاست‌مداران اروپا را برای او فراهم آورد.

مالک پیش از سید جمال، اقبال و حتی ابن بادیس از محمد عبده تأثیر پذیرفته و روش او را بیشتر پسندیده است. از نقدهای تندی که از مصلحان معروف می‌کند پیداست که خود را حامل رسالت جدیدی در اصلاح امت می‌داند، اما بی‌تردید چنان که خود او بارها از تراکمی بودن اندیشه سخن گفته، او نیز از آرای ابن خلدون، سید جمال، عبده، اقبال و دیگران بهره گرفته است. در اندیشه فیلسوفان غرب و شرق هر جا روش یا تحلیلی در راستای اندیشه کلان او به کار می‌آمده است از آن بهره برده است. رد پای اندیشه‌های غرب و شرق در طرح کلان او قابل پیگیری است. در روش تحلیل و بینشش تأثیرپذیری‌های عقل ریاضی و مهندسی او هم آشکارا جلوه می‌کند.

به دلیل فشارهای دولت فرانسه بر او در زمان اقامت و به سبب طرح مباحثی علیه استعمار و در جهت بیداری جامعه عربی اسلامی، مالک که به دشمن درجه یک در نظر استعمار تبدیل شده بود، ارتباطاتش با متفکران دیگر کشورها بسیار محدود گشت. ابن نبی در مبارزه فکری‌اش رنج بسیار از هم‌میهنان و هم‌قوم‌های خویش و نیز از استعمار کشیده است، در آثار مالک از تعامل، ارتباط یا استناد به اندیشه‌های عالمان و متفکران شیعی یا ایرانی خبری نیست. البته وی در چندین مورد از جمله در کتاب *فکره الافریقه الآسیویه* از ماجرای کودتای استعمار علیه مصدق و نیز صنعت ملی شدن نفت ایران سخن گفته است، اما در دنیای تفکر به ظاهر انقطاع کاملی میان او و عالمان دیگر بوده است.

از مهندسی برق تا مهندسی تمدن

در دهه‌های اخیر جهان عرب و اسلام، پدیده نواندیشی مهندسان و عالمان عرصه تجربی تأمل‌برانگیز است. موج عقل‌گرایی و روشنفکری دینی و نیز گفت‌وگوهای اندیشه مقاصد‌گرایی





در شریعت در سده‌های اخیر جهان اسلام فراگیر شد. این نهضت فکری بیش از همه در مراکش، الجزایر، تونس، مصر و منطقه شامات و ایران رخ داد. شایسته است چنین موج نهضت‌طلبی را حاصل جریان‌های بزرگی بدانیم که به رهبری علمی و سیاسی متفکران و اصلاح‌گرانی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد اقبال لاهوری، عبدالرحمن کواکبی، محمد عبده، سعید نوری، سید قطب، علال الفاسی، ابن عاشور، خیر الدین تونسوی و قهرمان انقلاب الجزایر عبدالرحمن ابن بادیس بود که بستر مناسبی را برای اندیشه‌های نظام‌مند و روش‌مند در الهیات اسلامی و اندیشه اسلامی پدید آورد.

اگر به مقولات اصلی عصر نهضت عربی - اسلامی و کانون دستورعمل‌های اصلاح‌گران بزرگ این عصر توجه کنیم، جهل، بی‌خردی و خرافه‌گرایی به‌عنوان مهم‌ترین شاخص عقب‌ماندگی، علم و خردمندی و تمسک به علل و اسباب علمی و معقول جامعه و طبیعت، به‌عنوان مهم‌ترین راه توسعه به‌شمار آمده است.

در ایران دهه‌های سی و چهل نیز شاهد جریان مهندسان اسلام‌پژوه هستیم. بازرگان یکی از مهم‌ترین این افراد است که می‌کوشید پل‌هایی از علم و خرد میان روش‌های تفسیر متن شرعی و به‌ویژه تفسیر قرآن بسازد. بازگشت به علم و عقلانیت دنیای اسلام که در ادبیات نظریه‌پردازان دو سده گذشته جهان اسلام شاهدیم، از مقوله‌های توسعه، استعمار، نقد اندیشه‌های دینی و تقابل سنت و مدرنیته در غرب و گرایش‌های شدید به عقل‌گرایی و سپس علم‌گرایی تأثیر پذیرفته است. به دور از درستی یا نادرستی تعامل شرقیان و به‌ویژه مسلمانان با غرب و مقوله‌های آن، باید اذعان کرد که اصلاح‌گران جهان اسلام پدیده استغراب (غرب‌شناسی) را پیش‌تر از استشراف (شرق‌شناسی) آغاز کردند. در حقیقت تلاش وسیعی در میان اندیشمندان عربی - اسلامی برای شناخت ریشه‌های توسعه غرب در مصر و شمال آفریقا و نیز شبه قاره و ایران آغاز شد.

سیدجمال، محمد اقبال لاهوری، محمد عبده، سید قطب، مالک بن نبی، شریعتی و بسیاری دیگر یا در غرب تحصیل کردند و الگوی‌های پنهانی از آن را در عین گفتمان انتقادی از غرب پذیرفتند و یا دست کم نسبت به مقوله‌های غرب واکنش‌های جدی داشتند. اینها غیر از روشنفکرانی از ایران، مصر، شمال آفریقا، عراق و شامات‌اند که بی‌باکانه و البته متأسفانه منفعلانه در پی گرت‌برداری کامل از الگوی غرب بودند و آشکارا راه نجات را در غربی شدن اندیشه و عمل می‌پنداشتند.

اما نسل دهه‌های نزدیک روشنفکران عرب و مسلمان مانند: سروش، شبستری، ابوزید، محمد ارکون، محمد عابد جابری، حسن حنفی، محمد خاتمی، عبد المجید شرفی، هشام جعیت، علی حرب و بسیاری دیگر اصولاً به قرائت‌ها و روش‌های فکری - فلسفی غرب در تعامل با اندیشه‌های اسلامی و وارد کردن آنها به درون جوامع خود دست زدند. می‌توان گفت این افراد با حفظ شاکله کلی اندیشه‌های غربی و بدون هرگونه نوآوری و تغییر مثبت و تنها با ترجمه و گاهی بومی‌سازی ادبیات آن، همان الگوهای فکری غرب را البته معمولاً با حذف منابع استنادی، مبنای اندیشه‌های انتقادی خود قرار دادند که بررسی این موضوع خارج از بحث ماست.

البته ابن نبی ضمن اشتراک با دیگر دانش‌آموختگان در غرب، تفاوت‌های بنیادینی با آنها در نوع نگرش به غرب دارد. او کتاب‌های پدیده قرآنی، لبیک، شروط نهضت، سمت و سوی جهان اسلام، ایده آفریقاسیایی و برخی دیگر از نوشته‌هایش را تا پیش از پایان سال ۱۹۵۶ که با فشارهای فرانسه در مصر پناهنده می‌شود، در پاریس نوشته است.

در ادامه درباره اندیشه‌های مالک درباره سیطره یهود بر جهان غرب (ابن نبی، ۲۰۱۲: ۴۲) و تلاش‌های بنیادین یهودیان برای تسخیر فکری و تمدنی تمام جهان سخنانی خواهد آمد. او در برخی از نوشته‌هایش یهودیت و نه مسیحیت را روح تمدن غرب می‌داند. در اینجا لازم است اشاره گردد که مالک، فصل دوم کتاب *وجهة العالم الاسلامی* به نام «المسألة اليهودية» را در سال ۱۹۵۱ یعنی به‌هنگام اقامت در فرانسه نگاشته است. مطالب این کتاب بسیار افشاگرانه است. وقتی نوشته مالک درباره یهود پس از نزدیک به شصت سال (در سال ۲۰۱۲) منتشر شد،^۱ موجی از پرسش و ابهام در این باره قابل طرح است و آن نقش یهودیان غرب و به‌ویژه فرانسه در اعمال فشار علیه مالک است. فشارهایی که به پناهنده‌شدنش به مصر انجامید.^۲ ابن نبی در غرب بوده، اما سخت سودای نهضت اسلامی و توسعه و تمدن در

۱. عبد الرزاق بلعقروز از استادان دانشگاه محمد لمین (الامین) در الجزایر به‌تازگی مطلبی با عنوان: «المسألة اليهودية فی فکر مالک بن نبی... فی أن اليهود هم عقل الحضارة الأوروبية وروحها» منتشر کرده است. این مقاله درباره عمق حساسیت طرح مالک درباره نقش بنیادین یهود در ساختارهای تمدن غرب خواندنی است. البته متن خود مالک در این باره باعث شگفتی است (نک: ابن نبی، ۲۰۱۲: ۴۲).

۲. رنج‌ها و دردهای مالک پایان‌ناپذیر است. او برای گفتن حقایق سترگ علیه استعمار و استعمارپذیران هزینه‌های گزافی داد. طبع بلند او غالباً از ورود به این مباحث ابا دارد، اما گاهی همچون بغضی می‌ترکد. در مقدمه جلد دوم *وجهة العالم الاسلامی* المسألة اليهودية که به‌دلیل فشارهای جبهه جهانی استعمار و صهیونیسم نشر آن تا زنده بود و بلکه تا چهل سال ←





جهان اسلام را داشته است. کتاب فکرة الأفريقية الآسيوية را هم‌زمان با کنفرانس باندونگ و برای ارائه این اندیشه به آن نشست جهان تحریر کرده است. این کتاب نشانه‌ای است بر اینکه مالک در متن تحولات عینی جهان معاصر زیست می‌کرده و در پی راه‌حلی برای جلوگیری از ذوب‌شدن شرق و آفریقا در تمدن غرب در تکاپو بوده است.

مالک در الگوی فکری خود و برای برون‌رفت از «دشواری‌های تمدن»، در پی راه‌حل‌های آماده غرب و عاریت گرفتن فرایندها و طرح‌های عملیاتی آنان در دنیای اسلام نیست. این حقیقت را با نگاهی به نخستین کار قرآنی او در فرانسه می‌توان دریافت. بسیاری از بزرگان الازهر و دانشمندان اسلامی مانند محمد عبدالله دراز و نیز محمود شاکر در مقدمه‌های تفصیلی خود بر کتاب پدیده قرآنی مالک که نخستین اثر شناخته‌شده او به‌شمار می‌آید، بر نقش تعیین‌کننده کتاب در تحولات قرآن پژوهی و بازآفرینی روش تولید اندیشه دینی در سایه روش فهم ابن نبی تأکید کرده‌اند. استاد شاکر در این زمینه می‌نویسد: «با این اثر به‌خوبی متوجه علمی‌بودن قرآن می‌شویم. گرچه دکارت به منطق سخت‌گیرانه علمی معروف است، اما روش بنای علمی قرآن از روش دکارتی بسیار سخت‌گیرانه تر است» (ابن نبی، ۲۰۰۰ الف: ۱۷).

مالک بن نبی نگرشی تکوینی و جهان‌بینانه به مقوله مهندسی داشته است. او در واقع فلسفه مهندسی را دریافته و توانسته است به روح فراگیر معادلات علمی حاکم بر جهان در دانش مهندسی پی ببرد. مهندسان در حقیقت، هنرمندانه و آفرینشگرانه در پی الهام‌گیری از روح علمی حاکم بر طبیعت برای ساختن و پرداختن چیزهایی برای تسهیل حیات انسانی‌اند، اما حقیقت مهندسی همان شناخت منطق علمی حاکم بر حرکت جهان است. مالک در بهره‌گیری خود از دنیای علمی غرب از این فروتر نمی‌آید.

روح علم و عقل در تمام حرکت علمی ابن نبی ساری و جاری است. این روح تا حدی به منطق علمی و مهندسی او مرتبط است. برخی از محققان اندیشه‌های ابن نبی^۱ او را

→ پس از مرگش به تأخیر افتاد، می‌نویسد: «اکنون که این حرف‌ها را می‌نویسم احساس می‌کنم دو نگاه خاموش و جانکاه کارم را نظاره می‌کنند. نگاه پدر پیرم که مرا از درون متلاشی می‌کند؛ وقتی به این فکر می‌کنم که او قطعه‌ای نان هم ندارد که با دشواری این روزهای خود مقابله کند. نگاه دیگر، نگاه معصومانۀ فرزند خواهرم که لقمه نانی ندارد که بخورد و این‌ها همه، کیفر چنین تحقیقاتی است که دارم می‌کنم!» (همو، ۱۲ - ۲، ج ۲: ۳۶). به احتمال مالک این حرف‌ها را در سال ۱۹۵۱ به‌هنگام اقامت در فرانسه گفته است. معلوم می‌شود استعمار و استعمارپذیر عرصه را بر او بسیار تنگ کرده بوده‌اند.

۱. «فکر مالک بن نبی الإجماعی» عنوان رسالۀ آقای قریط عمر است. او در آغاز مقدمه نوشتارش تصریح می‌کند: «بدین ترتیب، مالک بن نبی نخستین متفکر عربی است که روش خالص علمی را در مطالعات اسلامی و عربی دارای ابعاد تمدنی به کار بسته است».

«نخستین متفکر عرب می‌دانند که توانست با روشی کاملاً علمی و منطقی عالی‌ترین سطوح اندیشه اسلامی تا مرز نظریه‌های تمدنی را تدوین کند» (فرقیط عمر، ۲۰۰۸: ۹).

از همین رو، می‌توان گفت مالک، بزرگ‌ترین آسیب‌های جامعه بشری و اسلامی را آسیب‌های تمدنی می‌داند. در مقابل این نگرش که کاملاً علمی و خردمندانه و تجربی است، انواع آسیب‌شناسی‌های دیگر نیز در ادبیات انقلابیان بزرگ جهان اسلام یافت می‌شود که اکنون در صدد مقایسه آنها با مالک نیستیم. فراموش نکنیم که مهندس تمدن اسلامی با همان روح علمی و خردمندانه تمدن غرب را هم به باد انتقاد می‌گیرد. در نتیجه او اندیشه‌ای فراجغرافیا دارد. یکی از گسترده‌ترین مباحث مالک در آثارش نقادی تمدن غرب است. به اعتقاد او همان‌گونه که مسلمانان پس از جنگ صفین اخلاق و روح را که جان‌مایه و قوه محرکه تمدن اسلامی است، با شکست جبهه علی 7 از دست داد، به همان‌گونه غرب نیز تمدنی غیراخلاقی و غیرارزشی بنیاد نهاد. در اندیشه‌های مالک ریشه بی‌اخلاقی‌انگاری غرب و آسیب‌شناسی تمدن غرب را باید فراتر از پدیده استعمار دانست؛ گرچه عنوان استعمار چنان گسترده است که در برگیرنده تمام مظاهر غیرانسانی نیز هست.

نتیجه‌گیری

نظر به آنچه گذشت لازم است بر چند محور اصلی و چند استنتاج به‌نسبت قطعی در مباحث ابن نبی درباره تمدن تأکید گردد:

۱. تمدن‌شناسی ابن نبی کاملاً دینی است. او در جای جای آثارش به ریشه‌های دینی تمدن مسلمانان و بلکه تمام تمدن‌ها پرداخته است.
۲. ریشه اصلی گرفتاری‌های بشر به نوع تفسیر، رویکرد و ساختار تمدنی باز می‌گردد. در نتیجه ساماندهی اجتماعی زیست انسانی ایجاب می‌کند که به بررسی آسیب‌شناختی تمدن‌ها باز گردیم.
۳. گرچه مفاهیم پایه ابن نبی در مطالعات تمدنی‌اش به مطالعات دیگر تمدن‌پژوهان معاصر شباهت‌هایی دارد، منطق گفتمانی که او در مفاهیم پایه مبحث تمدن عرضه کرده است در نوع خود بدیع است. مناسبات انسان، زمان و زمین یا مناسبات چالش‌های افکار، اشخاص و اشیا و نیز رابطه ایده‌ها و اندیشه‌ها با عناصر اصلی تمدنی از جمله این نوع نگرش خاص اوست.





۴. رویکرد اصلی ابن نبی در مطالعات تمدنی اش، اجتماعی و پدیدارشناسانه است.
۵. زیرساخت‌های اصلی اندیشه‌های او قرآنی است.
۶. از شاخص‌های اصلی اندیشه‌های مالکک آینده‌پژوهانه بودن مطالعات اوست. وی وضعیت آینده جهان اسلام را در عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی پیش‌بینی می‌کند و در صدد بررسی و درمان تهدیدهای پیش رو است.
۷. ابن نبی نقش انحراف‌های تاریخی جهان اسلام در سقوط تمدن اسلامی سده‌های پیشین و به‌ویژه جنگ‌های علی ۷ با امویان، مارقان و خوارج را پررنگ می‌داند. از این‌رو، گرچه روش پدیدارشناسانه او در بررسی‌های اجتماعی پررنگ است، نگرش‌های فلسفه تاریخی‌اش به حوادث جهان اسلام بخش مهمی از مؤلفه‌های اصلی تحلیل‌های تمدنی اوست.
۸. استعمارپذیری به‌عنوان زمینه‌سازترین عامل استعمار خارجی را می‌توان کانونی‌ترین مفهوم ابن نبی در ظهور و سقوط تمدنی نام برد. مفاهیم استعمار فرهنگی (هجوم فرهنگی) و جنگ نرم از مفاهیم پایه مطالعات او در استعمارپژوهی مرتبط با مطالعات تمدنی ابن نبی است.
۹. مباحث ابن نبی در عرصه تمدن اسلامی و استعمار با توجه به تازه بودن همان آسیب‌هایی که او در زمان خود با آن مواجه بوده است، هنوز کارآمد است. از این‌رو، به نظر می‌رسد طرح اندیشه‌های مالکک در شرایط کنونی انقلاب اسلامی و تهدیدهای بسیار عمیق و درعین حال پنهان استعمار به جهان اسلام در ایران یک ضرورت است. ترجمه آثار و انتقال اندیشه‌های مالکک به زبان فارسی می‌تواند به مباحث مهم اندیشه تمدنی نزد اندیشمندان ایرانی دامن بزند.

كتابنامه

١. ابن نبی، مالک (١٩٨٨ الف)، بین الرشاد والتیہ، دمشق: دار الفکر.
٢. _____ (١٩٩١)، تأملات، دمشق: دار الفکر.
٣. _____ (١٩٧٣)، دور المسلم فی الثلث الأخير من القرن العشرين، دمشق: دار الفکر.
٤. _____ (٢٠٠٠ ج)، شروط النهضة، دمشق: دار الفکر.
٥. _____ (١٩٨٨ ب)، الصراع الفکری، دمشق: دار الفکر.
٦. _____ (٢٠٠٠ الف)، الظاهرة القرآنية، دمشق: دار الفکر.
٧. _____ (١٩٨١)، فكرة الأفريقية الآسيوية، دمشق: دار الفکر.
٨. _____ (٢٠٠٠ د)، فی مهب المعركة، دمشق: دار الفکر.
٩. _____ (٢٠٠٠ ب)، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفکر.
١٠. _____ (٢٠٠٥)، مجالس دمشق، دمشق: دار الفکر.
١١. _____ (١٩٨٤)، مذكرات شاهد، دمشق: دار الفکر.
١٢. _____ (٢٠٠٠ هـ)، مشكلة الأفكار، دمشق: دار الفکر.
١٣. _____ (٢٠٠٠ و)، مشكلة الثقافة، دمشق: دار الفکر.
١٤. _____ (١٩٨٥)، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، دمشق: دار الفکر.
١٥. _____ (١٩٨٦)، وجهة العالم الإسلامي، ج ١، دمشق: دار الفکر.
١٦. _____ (٢٠١١)، وجهة العالم الإسلامي، ج ٢، دمشق: دار الفکر.
١٧. بوبکر، جيلالی (٢٠١١)، الإصلاح والتجديد الحضاری لدى "محمد إقبال" و"مالک بن نبی"، الجزاير: دار الأمل.
١٨. حجتي کرمانی، علی (١٣٧١)، پديده قرآنی، قم: نشر مشعر.
١٩. ضيف الله، بشير (٢٠٠٥)، فلسفة الحضارة فی فکر مالک بن نبی، الجزاير: منشورات المجلس الأعلى.



٢٠. عمر، قرقيط (٢٠٠٨)، فكر مالك بن نبي الاجتماعي، الجزائر: معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية.
٢١. مؤنس، د. حسين (١٩٧٨)، الحضارة: دراسة في أصول و عوامل قيامها و تطورها، از مجموعة عالم المعرفة، ش ١.
٢٢. الميلاد، زكي (١٩٩٣)، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، بيروت: دار الصفوة.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

تعقل و تدبیر در ساحت‌های تمدن از منظر حکیم متاّله جوادی آملی

مهدی امید*
*

۱۱۷



نظر
صدر

تعقل و تدبیر در ساحت‌های تمدن از منظر حکیم متاّله جوادی آملی

چکیده

تمدن متعالی و راستین برآیند پیشرفت همه‌جانبه ساحت‌های جامعه، حاکمیت نظم و اقتدار، برقراری امنیت پایدار، رشد علم و فن‌آوری، توزیع متناسب شرایط محیطی، گسترش سنت‌های اخلاقی و معنوی و سریان عقلانیت و عدالت در عرصه‌های مختلف اجتماعی با هدف تأمین سعادت انسان است. این تعریف از تمدن از منظر استاد جوادی آملی جز در سایه هماهنگی «دین الهی و فطری» و «سطوح مختلف خردورزی» قابل دستیابی نخواهد بود و تنها «انسان متاّله» است که می‌تواند با درک روابط چهارگانه حاکم بر خود، هماهنگ‌سازی عقل و نقل، سپردن زمام افکار، گفتار و رفتار به عقل و نقل و امامت فطرت بر طبیعت، عناصر و عوامل تمدن‌زا را بر محور «علم دینی» و در چارچوب «برنامه الهی» منتظم ساخته و تعین بخشد. مقاله حاضر، به بیان تفصیلی این دیدگاه و تحلیل و بررسی آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

انسان، عقل، علم، دین، جامعه، تمدن، جوادی آملی

تمدن که تجسّم و تعین فعالیت انسان در ابعاد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری در دو عرصه سرمایه و دستاورد است، نوعی آفرینشگری در ساحت‌های حیات انسانی است و به طبع با نظام داخلی جهان آفرینش که آدمی خود جزئی از آن است و نیز نظام فاعلی و غایی آن به شدت مرتبط است. تمدن‌ها به دو شکل متمایز «تمدن متعالی» و «تمدن متدانی» ظهور و بروز می‌یابند. تمدن متعالی، افزون بر هماهنگی با نظام داخلی، فاعلی و غایی جهان و انسان از طریق جهت‌گیری اخروی و ابزاری دیدن دنیا، همه قوای آدمی را در خدمت قوه عقل می‌خواهد؛ در حالی که تمدن متدانی، با اصالت دادن به دنیا، عقل آدمی را در انقیاد و اطاعت هر کدام از قوای مادون آدمی همچون قوه شهویه، غضبیه، وهمیه یا ترکیبی از دو یا چند قوه قرار می‌دهد. متعالی‌بودن و استواری ساحت‌های تمدن منوط به استحکام مبادی آن و تنظیم دقیق مناسبات «عقل، علم و دین» بر اساس نظام داخلی، فاعلی و غایی انسان است. در غیر این مجال، صورتی از تمدن (تمدن متدانی) ظهور می‌یابد که حقیقتش جز توحش و استعمار نیست. توجه به نظام‌های ارتباطی حاکم بر انسان و جهان در رویکرد تمدنی و ترسیم خطوط کلی مدینه فاضله و تمدن راستین که بر محور «دین»، «عقل» و «علم» استوار است، در گرو پاسخ به چند پرسش اساسی است:

۱. از آنجا که تفسیر انسان و جهان بر هرگونه تلاش برای تغییر آن دو مقدم است، مناسب‌ترین تفسیر از انسان بر اساس روش‌های متعدد شناخت در جهت تغییر نظام جهان چیست؟
۲. نقش جهان‌بینی در ترسیم قواعد تمدن چیست؟ به بیان دیگر، چگونه تفسیرهای متباین از جهان و انسان به تمایز مدینه‌ها و تمدن‌ها از هم می‌انجامد؟
۳. مناسبات میان «عقل، علم و دین» در هندسه معرفتی تمدن متعالی چگونه خواهد بود؟
۴. برآیند هماهنگی میان عقل، علم و دین در تغییر انسان و جهان و ترسیم خطوط کلی تمدن راستین چیست؟

تمدن متعالی؛ تسخیر مؤمنانه جهان آفرینش

«جهان آفرینش که نظام فاعلی آن منسجم و عالمانه، نظام غایی‌اش مرتبط و حکیمانه و نظام داخلی‌اش هماهنگ و خردمندانه تعبیه گردیده است، گوهری عالم‌آرا و آدم‌آرا در میان





خود دارد که آیت جمال آفریدگار، احسن تقویم و آراسته به خلعت خلافت الهی و کرامت انسانی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۴). تمدن، بر ایند فعالیت‌های فردی و جمعی این موجود ممتاز در میان دیگر موجودات است. این گوهر یگانه که خالق آفرینش او را از مُلک و مُلکوت مرکب ساخته و به صورتی هدف‌مند با دو بال عقل و وحی بر سر سفره مواد خام (جهان) طبیعت نشانده و آنرا مسخّر وی ساخته است، مأموریت دارد با بهره‌گیری بهینه از منابع طبیعی و تلاش و همت مؤمنانه هم به عمران ظاهری و آبادانی زمین پردازد و هم عمارت باطنی و آبادانی زمینه (اصلاح خود و جامعه) در نظر داشته باشد تا «هم زمین از خطر تباهی برهد و هم زمینه از ضرر اخلاقی مصون بماند؛ هم بدن از مزایای طب طبیعی طرفی بندد و هم روح از مواهب ویژه نَفَسِ رحمانی به رُوح و ریحان نایل شود» (همان: ۲۸-۴۲). «توان انسان این است که زمین را بیت معمور کند، اما آبادانی زمین ممکن است به‌حق یا به‌باطل صورت گیرد. آنجا که مستعمر خدا و مستعمر جامعه بشریت است، استعمار (آبادانی) حق است، اما وقتی مستعمر طاغیان عصرند، نتیجه، تخریب و بردگی و اهلاک حرث و نسل است و استعمار باطل» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۰۴).

تمدن متعالی؛ تنظیم مناسبات انسانی بر مدار دین و فطرت

برخی ریشه لغوی تمدن را «مدینه» دانسته، بر این باورند که انسان از ماده «انس» بوده و زیست اجتماعی برای وی طبیعی است؛ بدین معنا که زندگی اجتماعی جز از طریق تعاون (طبیعی) امکان‌پذیر نیست. به‌رغم آنکه اصل اجتماعی بودن برای ساختار انسان طبیعی است و نه اضطراری، اما باید تمایزی میان طبیعت و فطرت قائل شد. ارزش‌های انسانی همچون حق، عدالت، اعتدال، نظم و... در فطرت انسان ریشه دارند، نه طبیعت و غرایز طبیعی. از این رو، «تعادل متقابل، پذیرش قانون عدل‌مدار، قبول محکمه حق‌محور و مانند آن نسبت به «فطرت انسان» طبیعی و نسبت به «طبیعت طین‌زده»^۱ او تحمیلی است» (همو، ۱۳۸۷: ب: ۲۵).

برخی نیز از لحاظ معنایی ریشه تمدن را «دین» دانسته‌اند، زیرا به باور آنها مدنیت محصول دیانت است و بدون دین و معارف و احکام ارزشی آن، بشر هیچ‌گاه به تمدن دست نمی‌یافت. از این منظر، مدینه با دین پیوند دارد و دین با فطرت آدمی. پس «ایمان»

۱. طبیعت طین‌زده یعنی اقتضانات عنصر خاکی انسان که همان جسم است.



شرط ضروری تعهد به حیات سالم جامعه و سلامت محیط زندگی است. بدون ایمان هیچ تعهدی به حفظ جهان طبیعت وجود ندارد و «قدرت» نیز موجب افزایش تعهد برای تحقق چنین هدفی است. کسی که از قدرت برتر برخوردار است، وظیفه‌ای سنگین‌تر دارد. پس «حکومت اسلامی (که جامع میان قدرت و ایمان است و در سرسلسله آن، انبیای ابراهیمی قرار داشته‌اند) باید دو هدف اساسی را وجهه همت خویش سازد: ۱. انسان‌ها را به سوی خلیفه‌الله شدن راهنمایی کند و مقدمات سیر و سلوک معنوی‌شان را فراهم سازد؛ ۲. کشور اسلامی را مدینه فاضله سازد و مبادی تمدن راستین را مهیا نماید». «مدینه فاضله و تمدن راستین به مثابه بدن است و خلیفه‌الله به مثابه روح آن. تأسیس و تأمین مدینه فاضله کار انسان کامل و خلیفه‌الله است و غایت مدینه فاضله نیز پرورش انسان‌هایی [است] که در جهت خلیفه‌شدن گام برمی‌دارند» (همو، ۱۳۸۶، ۳۹-۴۶).

زاممدار حکومت اسلامی در عرصه فرهنگ، عهده‌دار تأمین علم و دانش شهروندان و خارج ساختن آنها از دو خصلت جامعه جاهلی، یعنی جهالت و ضلالت (علمی و عملی) است، زیرا تنها مردمان آگاه و وارسته توان تأسیس مدینه فاضله و تمدن راستین و حفظ آن را خواهند داشت. حاکم اسلامی در عرصه اقتصاد، مأمور به جریان‌انداختن ثروت در میان تمامی اقشار جامعه و جلوگیری از انحصار ثروت در دست قشری خاص است و این همان عدل اسلامی است که در برابر نظام فردگرایی سرمایه‌داری و دولت‌سالاری و مارکسیسم قرار دارد. در حوزه صنعت و هنر، حاکم اسلامی به تأسی از انبیای بزرگ الهی مأمور است در تشویق فراگیری آیین به‌زیستی و تأمین نیازهای علمی و عملی زندگی به صورت سازنده و سودمند گام بردارد. در عرصه حقوقی نیز وی به جلوگیری از تحقق هرگونه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری و نیز به رعایت پیمان‌ها و میثاق‌ها و عمل به آنها مأمور و موظف است تا امنیت و آزادی (و دیگر ارزش‌های مدنی) که از لوازم تمدن راستین و اصول مدینه فاضله است، به نحو شایسته تأمین گردد (همان: ۴۷-۶۱).

باین حال، بی‌تردید هرگونه تغییر در جهان درون و برون آدمی نیازمند شناخت و تفسیر مناسب از انسان است. از سوی دیگر، همه علوم از زاویه مبادی بر شناخت‌شناسی مبتنی‌اند که آن‌هم بر پایه انسان‌شناسی شکل گرفته است و انسان‌شناسی اصل موضوعی و پیش‌فرض همه علوم انسانی است.

الف) تفسیر انسان در تمدن راستین^۱

هر یک از موجودات ممکن دارای یک نظام داخلی است و انسان نیز از این امر مستثنا نیست. مکتب‌های بشری تعریف‌هایی مادی‌گرایانه و غیرجامع از انسان ارائه کرده، او را بریده از دو نظام فاعلی و غایی تصویر کرده‌اند و از این‌رو، نتوانسته‌اند تعریف مناسبی از نظام درونی وی ارائه دهند. از منظر اسلام، در نظام آفرینش انسان اصل است و جهان تابع او. از این‌رو، تغییر جهان فرع بر تفسیر انسان و تغییر اوست. برخی پیش از آنکه تفسیر محققانه از انسان و جهان ارائه دهند، به فکر تغییر آن به منظور تأمین رفاه یا انقلاب و اصلاح افتاده‌اند، درحالی‌که پیش از هر تغییر جدی باید تأمل کرد که آیا اساساً انسان یا جهان تغییرپذیر است؟ در فرض تغییرپذیری کدام ساحت از ساحت‌های حیات انسان و کدام بعد از ابعاد جهان را باید تغییر داد و به کدام سمت باید آن را جهت داد و با کدام معیار؟ انسان کیست و ابعاد وجودی آن کدام است؟ جایگاهش در نظام هستی چیست؟ رابطه آن با نظام هستی چگونه است؟

شناخت انسان به‌رغم امکان، بسیار دشوار بوده، درک حقیقت او ممتنع است. انسان از روحی الهی برخوردار است که همچون ریسمانی آویخته از عالم غیب، تکاپوی وی را برای اتصال و بازگشت به حق و درک نشئه آخرت و حرکت به سمت تعالی و کمال و درک سعادت فراهم نموده است. او از بدن با قوایی خاص نیز بهره‌مند است که زمینه تعلق به نشئه طبیعت و مظاهر آن و غفلت از آخرت و هبوط به جایگاه پست‌تر از حیوانی را در آدمی مهیا ساخته است. بر پایه هستی‌شناسی توحیدی «حقیقت انسان، روح ملکوتی اوست و بدن تابع و در خدمت آن است. انسان باید فطرت خویش را «امام» و طبیعت خود را «مأموم» قرار دهد. فطرت به طبیعت حیات می‌بخشد و طبیعت از فطرت حیات می‌یابد، زیرا بدن با روح زنده است و فطرت نحوه هستی آن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۸۷-۱۸۸).

روش و مراتب شناخت انسان در این تمدن

«سه طریق برای شناخت اشیا وجود دارد: ۱. شناخت معلول از راه شناخت فاعل و آفریدگار آن؛ ۲. شناخت از طریق تجزیه و تحلیل درونی خود شیء یا معلول؛ ۳. شناخت از راه آثار و

۱. تفسیر انسان در رویکرد تمدن راستین در نقطه مقابل تفسیر انسان در رویکرد تمدن‌های دروغین است. در اولی انسان موجودی دارای روابط و ابعاد در نظر گرفته می‌شود و در دومی موجودی مستقل و تک‌ساحتی.





افعال بیرونی و اوصاف خارجی شیء. شناخت نیز خود بر دو قسم است: شناخت حصولی (اعم از حسی - تجربی؛ عقلی - برهانی و نقلی - روایی) و شناخت حضوری (اعم از کشف و شهود با مراتب آن و شناخت و حیانی)» (همو، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۷).^۱ انسان، هم به روش حصولی قابل تقسیم است و هم به روش حضوری. بی‌گمان شناخت حضوری برتر از شناخت حصولی و شناخت و حیانی برترین شناخت حضوری است. از این‌رو، روش و حیانی ملکه روش‌هاست، آن‌گاه روش شهود عارف عادل و سپس روش فلسفی - کلامی و روش ریاضی است و پایین‌ترین روش، روش حسی و تجربی است (همان: ۸۶). بهترین راه شناخت معلول‌ها از جمله انسان، معرفت آنها از راه آگاهی به علت آنها و در مرتبه بعد، شناخت معلول‌ها از راه تحلیل خود آنهاست. تحلیل معنای انسان، تعمیق مفهوم روح مجرد انسانی، تحقیق معنای عقل نظری و عملی و ارزیابی همه عناصر محوری که در ساختار انسان متدین و متمدن سهمی تعیین‌کننده دارد، وقتی در مدار تعلیل مفهومی از منظر حکمت و کلام و تبیین ذهنی از نگاه حدیث و اخلاق قرار می‌گیرد، سیر آفاقی و بیرونی است و روش در آن حصولی است. البته «انسان‌شناسی به معنای خودشناسی که در آن عارف و معروف و معرفت متحدند، سیر انفسی و درونی و روش آن حضوری است. انسان بر اثر علم حضوری نسبت به خویش می‌تواند به علت خویش نیز علم حضوری یابد. با چنین شناختی، حقیقت انسان (تا حدود زیاد) دانسته می‌شود» (همان: ۲۲-۲۷ و ۷۹).

انسان غیر از حیات گیاهی، حیوانی و انسانی اصطلاحی که در تعریف انسان به حیوان ناطق آمده است، فصلی مستقل به نام «تأله» دارد. به بیان دیگر، جنس در تعریف انسان، ذاتیات مشترک انسانی، یعنی «حی» و فصل اخیر آن «تأله» یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب‌شدن در الوهیت اوست. حیات و تأله درهم تنیده‌اند و حیات انسان واقعی در تأله او ذوب شده است. «در نگاه فطری و باطنی همه انسان‌ها «حی متأله» هستند؛ یعنی حیات الهی و تأله ملکوتی در فطرت همه انسان‌ها نهادینه شده است، ولی با نظر به شکوفایی و تکاملی فطرت بسیاری این حیات فطری را به دلیل سرسپردگی به امیال و طاغوت‌ها زیر بار جهل و عصیان مدفون کرده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۰-۱۵۲). «همه کرامت‌ها و ارزش‌های انسانی به استناد مقام خلیفه‌اللهی است. کرامت او باید در کنار خلافتش تحلیل و تفسیر

۱. بنابراین، شناخت معلول یا بیرونی است یا درونی. شناخت بیرونی یا از طریق شناخت علت است یا اوصاف و آثار بیرونی معلول. شناخت درونی یا ذاتی معلول نیز همان تجزیه و تحلیل عناصر درونی شکل‌دهنده به معلول است.

گردد... انسان اگر بر اثر صیانت مقام والای روح مجرد، خلیفه خدا شد، ... اشرف مخلوقات است، اما اگر آن مقام منیع را پاس نداشت و در همین هیكل مادی محدود و محصور شد، از موجودات دیگر پست تر، بلکه شیطان است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۰-۱۱۲).

بر این اساس، انسان نه دارای فطرت کمال یافته و عاری از شائبه‌ها و نواقص است و نه بر طبیعت هبوط یافته، ناکامل و گناه کار سرشته شده است، بلکه انسان باید همان گونه که در طبیعت اصلی و فطری اش هست در نظر باشد.

مراتب ساختاری انسان و ساختار تمدن متعالی

انسان موجودی چند بُعدی است که ساختارها و شئون متعددی دارد. اجزای فطری در هر یک از ساختارها، منشأ و مبدأ محکّمات (امور ثابت) وجود انسان و اجزای طبیعی، ریشه متشابهات (امور متغیر) وجود او در همان ساختار است. ساختار فطری وجود انسان، شامل علم، قدرت و حیات است. حی بودن انسان (حیات)، هماهنگ کننده و وحدت بخشی (جهات کثرت، یعنی ادراک (علم) و اراده و فعل (قدرت) اوست. انسان در بعد حیات، مراتبی دارد: حیات حیوانی، حیات انسانی و حیات الهی که در هر سطح واجد رهبری مخصوص به خود است. انسان در بُعد علم نیز دارای ساختار ویژه‌ای است. ساختار علمی انسان نیز شامل حس، خیال، وهم و عقل است. نازل ترین و فرعی ترین قوه بینشی انسان، حس است و در بالاترین مرتبه، عقل قرار دارد که امامت دیگر قوا بر عهده اوست. در بُعد میل و اراده نیز انسان از دو حیطه ساختاری بهره‌مند است. ساختار تمایلات انسان اعم از فطری و طبیعی، یعنی جذب و دفع و تمایل و تنفّر، ساختار ارادی و میلی اوست. ساختار توانایی و قدرت انسان نیز در دو قلمرو وجودی فطرت و طبیعت بروز می‌یابد.

عقل عملی در بعد فطری بر پایه محکّمات بینشی (حق و صدق) و تمایلات فطری (عدل، احسان و...) عمل می‌کند و قوای عامله طبیعت (وهم، غضب، شهوت و...) در جنبه طبیعی و بر اساس متشابهات بینشی (حق‌نما و صدق‌نما) و تمایلات طبیعی (غرایز) عمل می‌کنند. عقل عملی «اصل» و قوای عامله از «فروع» اند و فرع همواره باید تابع اصل باشد. عقل عملی که مسئول نهایی عزم، اراده، نیت و مانند آن است، در عرصه‌های مختلفی همچون تهذیب نفس، تدبیر منزل، سیاست مدن و مانند آن حکم می‌کند. همچنین انسان در ساختار هویتی خود (هویت نوعی، هویت صنفی، گروهی و هویت فردی) از توان متفاوتی





برخوردار است. عوامل مختلفی مانند بینش‌ها و دانش‌ها، تمایلات و تنفرت، ویژگی‌های جسمی، قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها، شرایط و امکانات محیطی، اجتماعی و... در شکل‌گیری توانایی‌های انسان دخالت دارند (همو، ۱۳۹۰: ۱۸۹-۲۰۳).

ساختار بینشی و گرایشی انسان‌ها بر حسب «فعلیت تأله» نیز متفاوت است و انسان‌ها به انسان مرده (فاقد روح ایمان) و زنده (دارای روح ایمان)، زندگان (اعم از غافل و بیدار) به سه قسم غیر کامل (ناقص)، کامل و اکمل قابل تقسیم‌اند. انسان‌های اکمل (محکم بالاصاله)، یعنی انبیا و اولیا هستند که مرجع انسان‌های کامل (محکم بالمحکم) یعنی عالمان عامل‌اند و آنها خود مرجع انسان‌های ناقص یا غیر کامل (متشابه)، یعنی عموم مردم‌اند (همو، ۱۳۸۸: ۷۱-۷۴). اگر کسی بخواهد مثلث انسان، جهان و ربط میان انسان و جهان را از حیث علمی بشناسد و از حیث عمل مطابق آن اقدام کند، نیروی دیگری می‌طلبد که خداوند برای انسان تدارک دیده است و آن قرب فرائض و قرب نوافل ربوبی است که در آن انسان سالک صالح واصل، مظهر اسمای حسناى فعل الهی می‌شود و آن کسی جز انسان کامل نخواهد بود (همو، ۱۳۹۰: ۲۰۹-۲۱۰).

بی‌گمان مراتب ساختاری انسان در مراتب ساختاری تمدن نیز اثرگذار خواهد بود. بر این اساس، در تمدن متعالیه نیز عوامل وحدت و کثرت و عناصر محکم و متشابه وجود دارند. کثرت تمدنی به وحدت تمدنی و متشابهات تمدنی به محکمت تمدنی باید ارجاع یابند. برای مثال، انسان‌های کامل یا اکمل باید راهبری تأسیس مدینه فاضله و هدایت جریان تمدن‌سازی را برعهده گیرند، زیرا اولاً، مدینه فاضله و تمدن راستین به منزله بدن است و انسان کامل یا اکمل به مثابه روح آن است؛ ثانیاً، انسان‌های عادی و ناقص هرگز از وجود انسان کامل در امر هدایت بی‌نیاز نیستند.

انسان؛ مستخدم طبعی و مدنی فطری

چنانکه گذشت انسان دارای دو حیثیت طبیعت و فطرت است. از جنبه «طبیعت»، خواهان استخدام یک‌سویه از اشیا و افراد است و از این‌رو، «مستخدم و مستثمر بالطبع» است، اما از جنبه «فطرت» خواهان حق و عدالت است و از این‌رو، روح او «مدنی بالفطره» است و بین این دو حیث وجودی همواره کشش‌هایی متعارض برپاست. اگرچه انسان بر اساس طبع باید در جامعه به سر برد، اما گرایش به اجتماع، غیر از قانون‌مداری، عدل‌محوری و حق‌طلبی

اوست، پس اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست، ولی متمدن بودن، عدل‌خواهی و حق‌طلبی مقتضای فطرت اوست.

خداوند انسان را «متمدن بالفطره» آفریده است و او تا زمانی که اسیر طبیعت نشود، متمدن است، اما اگر در تعارض کشش‌ها و جهاد اکبر درونی، جان او اسیر تن گردد، «متوحش بالطبع» می‌شود که در این فرض، فطرت او به اسارت هواهای او درآمده و همه هوشمندی و فرزاندگی‌های فطری را در خدمت این طبع متوحش به کار خواهد گرفت. اگر انسان به طبع خود مدنی بالطبع به معنای دین‌دار و عدل‌محور باشد، می‌بایست بیشتر انسان‌ها مؤمن، عادل، عالم و عاقل باشند، زیرا تخلف همیشگی مقتضای ذات (طبیعت) از مقتضای خود بر خلاف عنایت آفرینش است، درحالی که چنین نیست. پس انسان «مستخدم بالطبع و متمدن بالفطره» است. مستخدم بالطبع است، زیرا می‌خواهد دیگران را به خدمت خود بگردد. «او مستعمر و مستثمر بالطبع است و این استعمار و استثمار زیر پوشش استخدام است، اما چون می‌بیند دیگران نیز با همین سلاح به میدان آمده‌اند به‌ناچار تسلیم حکومت و قانون می‌شود و به تعادل متقابل و استخدام دوسویه رضایت می‌دهد، و گرنه به طبع اولی خود قانون‌گریز است، نه قانون‌پذیر» (همو، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۲).^۱

پس انسان تا زمانی که در بند طبع و تابع شهوت و غضب است، جز به استخدام، استعباد، استعمار، استعمار و استثمار دیگران نمی‌اندیشد. او در این مقام هلوع، قنور، ظلوم و جهول است، اما آن‌گاه که انسان چشم بصیرت خود را می‌گشاید و به عاقبت پیروی از هوا می‌اندیشد، به حکم داوری عقل لزوم همکاری با دیگران را درمی‌یابد و نیاز به قانون و استخدام متقابل را درک می‌کند.

آدمی چون در غایت حرکت و نیاز فطرت خود بیشتر بیندیشد و فاصله نقصی را که در آن است با کمالی که خواهان آن است بیابد، بی‌درنگ راهی که ناگزیر از پیمودن آن است (طریق سعادت و کمال) خواهد پیمود. با شناخت کمال، ضرورت برخورداری از «هدایت الهی» نه تنها در زندگی اجتماعی، بلکه در تمام رفتار فردی برای وی محرز خواهد شد. پس

۱. از منظر استاد جوادی منظر تمدن جدید با استخدام یک‌سویه منطبق است. بی‌گمان تنها در موارد اجبار قانونی که مقتضای استخدام دوسویه است، غربی‌ها به‌اضطرار به حکم قانون عمل می‌کنند و نه اختیار.





مقتضای تأمل عقلانی، ضرورت نقشه‌ای جامع برای وصول به سعادت است. «فطرت آدمی دارای ثبات است، اما طبیعت منشأ تغییر و تحول است. کیفیت زیست، مسکن، تغذیه، پوشاک، مسافرت و روابط فردی، اجتماعی، محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی او که پیوسته در حال تغییر و تحول است، با طبیعت وی مرتبط است. از این‌رو، به قوانینی نیاز است که هر دو بعد از نیازهای ثابت و متغیر را مورد توجه دهد» (همان: ۴۴۷-۴۴۸) و دین فطری در بردارنده چنین قوانینی است.

انسان به‌مثابه حی متأله در تمدن متعالی

هدف انبیا و تفسیر صحیح از انسان و دگرگون‌ساختن او و سپس تشویق او برای تغییر جهان است. بر پایه این تفسیر، انسان افزون بر حیات گیاهی، حیوانی و انسانی دارای وجهی الهی است و بر حسب تعریف حدی به جنس و فصل، وی را باید «حی متأله» نامید. انسان حی است، زیرا عناصر سه‌گانه حیات در او جمع‌اند و متأله است، چون تأله به معنای خداشناسی، خداخواهی و خداپرستی در نهاد انسان تعبیه شده است. انسان حقیقی کسی است که در محدوده حیات حیوانی و طبیعی نماند و حتی انسانیت خویش را تنها به نطق یا تفکر محدود نکند، بلکه حیات الهی، جاودانی و خداخواهی فطری خویش را به فعلیت برساند و مراحل تکامل انسانی را تا مقام خلافت الهی پیماید. پس «کسی که تأله خدادادی خویش را در قالب نامقدس بردگی خویشتن و سرسپردگی به امیال اغیار، طواغیت، اصنام و شیاطین زنده به گور کرده است، انسانیت خویش را مخدوش ساخته است» (همو، ۱۳۸۶، ۶۸-۷۱) و «کسی که در بخش اندیشه، متشابهاً حس، خیال و وهم را به محکّمات عقل نظری ارجاع دهد و در بخش انگیزه و اراده، متشابهاً شهوت و غضب خود را به محکّمات عقل عملی سامان بخشد و امامت عقل نظری و عملی را پذیرا شود، هماهنگی حقیقی بین قوای درونی او برقرار می‌شود و قهراً با سایر مخلوقات نیز هماهنگ و همنوا خواهد شد. این هماهنگی خود زمینه‌ساز رفع فساد از طبیعت و نگرش تعالی‌گرایانه به دانش و صنعت و هنر خواهد بود» (همان: ۷۱-۷۴). تمدن متعالی از این منظر برآیند هماهنگی میان قوای درونی و عقلانی جامعه و حرکت راهبردی (بازگشت متشابهاً به محکّمات) در راستای تمدن‌سازی با مدیریت نیروهای متأله و فکور در دو عرصه نظر و عمل است.

طبیعت و فطرت معیار کثرت و وحدت تمدن

انسان از یک عامل کثرت به نام «طبیعت» و یک عامل وحدت به نام «روح» ماورای طبیعی تشکیل یافته است که اگر جنبه طبیعی خود را فریه کند، جز اختلاف و نزاع چیزی نمی‌یابد و اگر جنبه ماورای طبیعی خویش را تزکیه کند، از گزند هرگونه درگیری مصون و به شهد مسالمت و صفا کامیاب می‌گردد. کمال روح انسان در آراستگی آن به اوصاف فراطبیعی و الهی است و نفس محل ظهور تدریجی این اوصاف در ظرف جامعه است. پس انسان در دستیابی به کمال محتاج جامعه است و بدون هماهنگی و پیوند با دیگران خطوط اصلی سعادت او ترسیم نمی‌شود. از این رو، باید با هم‌نوعان خویش متحد باشد. همچنین چون انسان موجودی تکوینی است، نه اعتباری، و سعادت او نیز همسان با هستی او یک حقیقت عینی است، نه امری ذهنی و قراردادی، از این رو پیوند او با دیگران نیز اولاً، باید بر محورهای عینی و تکوینی باشد، نه قراردادی و اعتباری؛ ثانیاً، پیوند عینی و تکوینی باید سهمی از جاودانگی و ابدیت داشته باشد، به گونه‌ای که در هر زمین و زمان و در هر عصر و مصر و نسلی قابل اجرا باشد و از دگرگونی‌های جغرافیایی محفوظ و از تحول‌های تاریخی مصون بماند: «از آنجا که جنبه جسمانی و مادی بشر تابع شرایط و خواص مادی و ناپایدار است و اختلافات گوناگون قومی، نژادی، زبانی، سستی و آیینی از آن نشئت می‌گیرد، در نزد خداوند فاقد اصالت است و در تعیین نظام ارزشی انسان جایگاهی ندارد» (همو، ۱۳۶۶: ۳۱۷-۳۲۱). تنها راه وحدت انسان‌ها و اتحاد جوامع بشری در محور «فطرت توحیدی» اوست، زیرا فطرت هم یک امر عینی و تکوینی است و نه قراردادی و اعتباری، و هم جاودانه و پایدار است، زیرا نه از ویژگی اقلیمی نشئت گرفته تا با تغییر آن دگرگون گردد و نه در زمانه مخصوص محصور است تا با گذشت آن سپری شود؛ در معرض حوادث دیگر نیز واقع نمی‌شود تا فرسوده گردد، بلکه «مشرف بر هر سرزمین و محیط بر هر زمان و حاکم بر هر سنت و رسم قومی و نژادی و مانند آن می‌باشد. از این رو، نه در محدوده نفی و دفع، پیرو قواعد و مبانی مادی است و نه در اثبات و جذب تابع آنها خواهد بود؛ چون اولاً، سختی با ماده ندارد؛ ثانیاً، از آن کامل‌تر است. به این دو وجه، [انسان] از قلمرو تأثیر مستقیم و اصیل ماده بیرون می‌باشد» (همان: ۳۲۱-۳۲۲).

پس هر قانونی که برای هدایت جوامع بشری تدوین می‌شود باید منطبق با فطرت الهی آنان بوده، دارای دو ویژگی تکوینی و نه اعتباری، ابدی و نه گذرا باشد و تنها مبدایی که به





همه اصول گذشته احاطه علمی دارد و بر طرح و تدوین آن تواناست، ذات اقدس خداوند است. از این رو، «اسلام را به عنوان دین جهانی معرفی نمود و جهانیان را به گرایش به آن دعوت کرد و خطوط اصیل آن را کلی و دائم و همه جایی تبیین نمود و از جدایی از آن نهی کرد و خطر اعراض از آن یا اعتراض بر آن یا معارضه با آن را اعلام داشت» (همان: ۳۲۳) تا زندگی مسالمت آمیز در پرتو وحی شکل گیرد و از اختلاف پس از علم که پیروی از گام شیطان است، پرهیز گردد. «قرآن کریم، شخص پیامبر اکرم ۹ را به عنوان اسوه و رهبر عمومی و نیز کعبه مقدسه در اسلام [را] از محورهای اصلی وحدت فکری و عملی جهانیان معرفی می نماید» (همان: ۳۲۳ - ۳۲۵).

ب) تأثیر تفسیرهای مباین در تمایز مدینه‌ها

ترسیم تمدن در نگرش حکیم متأله استاد جوادی آملی در گرو تبیین این مسئله است که آیا نرم افزار لازم برای تحقق یک تمدن الحادی است یا ایمانی؟ و آیا چیزی به نام «علم دینی» که عمده ترین بخش از ساحت نرم افزاری تمدن اسلامی است، وجود دارد یا خیر؟ به نظر ایشان، اگر پاسخ فلسفه در مواجهه با این پرسش با الحاد و انکار حقیقت مبدأ و غایت جهان همراه باشد، همه علوم را الحادی می کند، ولی اگر پاسخ فلسفه با پذیرش حقیقت و ایمان به خالق و غایت ابدی همراه باشد، همه افعال و اقوال خدا را دینی خواهد یافت. پس «در فلسفه الهی چیزی که دینی نباشد محال است، چون هر تفسیری یا تفسیر قول خدا یا تفسیر فعل اوست. از این رو، هم اجزای نرم افزاری تمدن و هم ابعاد سخت افزاری آن دینی خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۴ - ۳۵).

فلسفه مطلق، یعنی هستی شناسی و جهان بینی در طلیعه حدوث خود نه الهی است و نه الحادی، اما در مرحله اثبات چاره‌ای جز انتخاب راه ندارد، پس به ناچار باید درباره وجود یا عدم مبدأ هستی بحث کند و به یکی از دو حکم فتوا دهد. فلسفه کلی هر چند در حدوث مطلق است، در بقایش مقید است و در ادامه راه الهی یا الحادی است؛ همچون کودکی که از جهت فطرت موحد است، اما از حیث علم حصولی نه مسلمان است و نه کافر. فلسفه مطلق چون تولیت نگرش جامع به جهان را بر عهده دارد، جهان آرای زشت یا زیبایی خواهد بود:

تمام اندیشه‌های علمی و انگیزه‌های عملی در بستر جهان بینی شکل می گیرد و هیچ دانشی اعم از عقلی یا نقلی (در مرتبه اثبات) نیست، مگر آنکه در بستر پرنیانی

فلسفه الهی یا در پر تیغ و خار فلسفه الحادی قرار می‌گیرد. از این جهت تمام فلسفه‌های مضاف و نیز همه علوم تجربی در زادروز خود یا الهی‌اند و یا الحادی... یکی بیت معمور الهی است و دیگری بیت عنکبوت مخروب است...، اما فلسفه الهی از لحاظ ثبوتی در حوزه توحید متولد می‌شود، زیرا ربوبیت خداوند مقدم بر آن است، لیکن از جهت اثبات متأخر از آن است (همو، ۱۳۸۹: ۱۶۹ - ۱۷۱).

جوامع انسانی نیز در یک دسته‌بندی کلی به جامعه الهی و جامعه الحادی تقسیم می‌شوند: «در جامعه الهی و الحادی بر مبنای دو نوع معرفت درباره نظام هستی (هستی‌شناسی)، دو گونه تفکر و منطق وجود دارد: شالوده جامعه الهی، ضمن اعتماد بر حس و تجربه حسی، بر مبنای عقل‌گرایی است (منطق عقل) و جامعه الحادی، ضمن خرافه‌پنداشتن علوم تجربیدی، بر اساس حس‌گرایی (منطق حس) است» (همو، ۱۳۸۷ الف: ۹۷).

وجوه تمایز مدینه‌ها بر حسب تفاسیر مباین

۱. تمایز مدینه‌ها در اهداف و غایات

بر این پایه، محور فعالیت، انگیزه و هدف مردم در جوامع متفاوت است. کسانی که هیچ چیزی را فراتر از ماده نمی‌دانند و به ماده و حس اصالت می‌دهند، با آنان که فراتر از ماده به امور مجرد اعتقاد و به اصالت آنها باور دارند، حیات اجتماعی‌شان از حیث غایت‌مندی نمی‌تواند یکسان باشد، بلکه «محور تمام فعالیت افراد جامعه الحادی سودجویی و جلب توجه دیگران و دنیاگرایی است، اما قلمرو همه فعالیت‌ها در جامعه خدامحور کمک به هم‌نوعان، رفع مشکلات دیگران و در نهایت جلب رضایت خداوند سبحان و گرایش به آخرت است» (همان).

۲. تفاوت مدینه‌ها در روش دستیابی به اهداف

در جامعه الحادی، مسیر زندگی بر لذت و سودجویی استوار است، از این‌رو تلاش افراد برای دستیابی به این هدف است و حق و باطل و حلال و حرام برای آنان تفاوت ندارد. شعار افراد در چنین جامعه‌ای نفع همه‌جانبه است. این اندیشه، هم در جاهلیت کهن حاکم بود و هم در جاهلیت مدرن حاکمیت دارد. در جاهلیت کهن شعار مردم این بود: «انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً؛ به برادر و قبیله‌ات کمک کن، چه ستمگر و چه ستم‌دیده باشد». در جاهلیت مدرن نیز همین شعار حاکم است.





وقتی اصالت با حس و نفع باشد، شیوه خاصی برای رسیدن به سود ارائه کردنی نیست، بلکه هر روشی که به آن هدف برسد مطلوب است، اما جامعه الهی که به عقل اصالت می‌دهد، برای وصول به هدف، روش خاص ارائه می‌دهد که حقانیت، حلیت و عدالت از شرایط اساسی آن است. از همین رو، «اسلام در میان اعراب جاهلی، ابتدا تلاش کرد تا شیوه اصالت حس و شعار اصالت نفع را به روش اصالت عقل و عدل برگرداند و از این جهت به جای شعار پیش گفته فرمود که به یاری ستمدیده بشتابید؛ برادران باشد یا بیگانه و نیز دشمن ظالم باشید، هر چند دوست و برادران باشد یا بیگانه و این شعار را احیا کرد و فرمود که دشمن ستمکار و یاور مظلوم باشید» (همان: ۹۸).

۳. تفاوت مدینه‌ها در گستره منطق^۱

آنان که بر اساس اصالت حس به سود مادی می‌اندیشند و تمام همتشان دستیابی به همین هدف است، به دلیل محدودیت بینشی به دنیا و عالم طبیعت، کارشان صبغه دنیوی دارد؛ یعنی به ستایش دیگران می‌اندیشند و همین انگیزه آنها را به کار وامی‌دارد و چون محدوده نگاه و اندیشه آنان حس، ماده، دنیا و طبیعت است، تلاش‌هایشان فقط همان محدوده را دربرمی‌گیرد:

کسانی که بر اساس وحی و عقل قیام می‌کنند و بینش آنان به عالم ماده و طبیعت خلاصه نمی‌شود، بلکه ماورای طبیعت و نیز عالم ابدی را هم دربر می‌گیرد، قلمرو دیدشان بسیار وسیع است و خدا را در همه امور بر احوال خویش محیط می‌دانند و معتقدند که در همه جا خدا با آنهاست و آنان تحت قیومیت حق‌اند و کوچک‌ترین عملشان از علم او پنهان نیست و آن ذات حق بر هر چیزی شاهد است (همان: ۱۳۸۷ الف: ۱۰۳).

۴. تفاوت مدینه‌ها در پی‌آمدهای منطقی

بر اساس تمایز بینش و منطبق موحدان و ملحدان، پی‌آمدهای متفاوت بر افعالشان مترتب است. به هر روی، بینش الهی و دینی افراد جامعه پی‌آمدهایی دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ چنان‌که آثار بی‌دینی را در جوامع الحادی نمی‌توان نادیده انگاشت: «ملحدان

۱. مراد از گستره منطق، دورنمای اهداف و غایت‌های حیات، یعنی حیات دنیوی یا اخروی یا هر دو حیات است و این متفاوت از روش دستیابی به هدف است.

در صورت انجام دادن اعمال خلاف هیچ انگیزه‌ای برای جبران آن ندارند، اما موحدان در مقام جبران برمی آیند؛ چنان که مؤمنان صدر اسلام پس از لغزش نزد معصومان : آمده و از آنان اجرای حدود الهی را می‌خواستند، زیرا باور داشتند که کیفر اخروی بسی شدیدتر از عذاب دنیوی است» (همان: ۱۰۲).

۵. تمایز مدینه‌ها در مینا

منطق موحدان بر اساس جریان تفکر جامع توحیدی در همه ابعاد زندگی است و شالوده تفکر ملحدان، الحاد برنامه‌ها و کنار گذاشتن تعالیم الهی در جنبه‌هایی از حیات انسانی است (همان: ۱۳۸۷ الف: ۱۰۷).

۶. تمایز مدینه‌ها در فهم اصطلاح‌های تمدنی

فهم و تفسیر متفاوت از اصطلاح‌ها به دلیل تفاوت در جهان‌بینی، یکی دیگر از وجوه تمایز منطق الهی و منطق الحادی است. برای مثال، درباره دو اصطلاح پیشرفت و انحطاط، تفسیرهای مختلفی شده و اختلاف در تبیین آن به تفاوت در جهان‌بینی‌ها برمی‌گردد. هر کدام از نگرش‌های مادی و الحادی یا الهی تفسیر خاصی از آن ارائه می‌دهند و این، طبیعی است، زیرا «کسی که عالم و آدم را در ماده و طبیعت خلاصه می‌کند، پیشرفت و انحطاط جامعه هم برای او محدود به همین حیطه است، اما نزد آنکه جهان و انسان را فراتر از ماده می‌داند، پیشرفت و انحطاط هم فراتر از دنیای مادی است» (همان: ۴۰۲).

ج) نقش عقل، علم و دین در ساحت‌های تمدن

انسان معاصر در عرصه‌های مختلف زندگی مدرن با بحران‌های متعددی مواجه است. تحقیر شناختی و نسبی‌گرایی در بُعد معرفتی، تردید عملی و افسردگی و اضطراب در بُعد روانی، انحراف‌های شخصیتی و اجتماعی در بُعد اخلاقی، و هرج و مرج و خشونت در عرصه ملی و جهانی در بُعد سیاسی، بخشی از بحران‌های جهان معاصر است. ریشه‌های عمده این بحران را می‌توان در نبود نظریه‌های بنیادین درباره هستی، انسان و مفهوم زندگی، نبود پاسخ‌های مطمئن به رازهای هستی و سرانجام نبود ارزش‌های مذهبی و اخلاقی دانست. «بازگشت به دین الهی که از یک‌سو جامع و کامل باشد و از دیگر سو، توان هماهنگی میان «عقل و نقل»





و «دین و پدیده‌های نوین» را داشته باشد، راه‌حل بحران‌های معاصر است، زیرا به حکم عقل مستقل، انسان بدون وحی و رسالت نمی‌تواند زندگی سعادت‌مندانه‌ای داشته باشد» (همو، ۱۳۸۷ ب: ۱۳ - ۲۲).

دین الهی مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. عناصر دین در این تعریف، نخست وجود خداوند، یعنی مبدأ فاعلی دین را خارج از دین و جزو عقاید دین و منبع جعل احکام و قوانین معرفی می‌نماید؛ یعنی از بعد هستی‌شناختی دین را تنها مخلوق اراده و علم ازلی خداوند برمی‌شمارد (نه محصول عقل طبیعی یا تجربه دینی یا احساس و اوهام بشری). انسان به واسطه تعقل می‌تواند به ضرورت این استناد راه یابد. در مرحله دوم، پذیرش محتوای این گزاره‌ها، یعنی «تدین» را که فعل نفس بشر است نیز متمایز از «دین» که فعل خداوند است، برمی‌شمارد، زیرا تدین با ادراک و ایمان پیوند دارد. پس تدین عقد بعد العقد است؛ به این معنا که گزاره‌ها و قضایای دینی مشتمل بر یک عقد (ادراک رابطه موضوع و محمول) و تدین محصول و مجموع دو عقد است (ادراک گزاره دینی و ایمان به آن). در مرتبه سوم، دین را هدایتگر مطلق در تمام عرصه‌های حیات بر می‌شمارد و لازمه این امر جامعیت و حقانیت دین است» (همو، ۱۳۸۷ ب: ۱۲۱ - ۲۳۰).

از منظر دین اسلام سعادت ابدی انسان در گرو تنظیم درست برنامه زندگی است و «حسنت دنیا، داشتن نظام اقتصادی و مالی سالم، نظام سیاسی و اجتماعی صحیح، وجدان کاری و نظم، مصاحب نیکو، معلم صالح، توسعه در معیشت، اخلاق نیک، امانت، عدالت و مانند آن است. دین اسلام با طرح مباحثی چون عدالت، تعاون، اقتدار دفاعی، استقلال سیاسی و اقتصادی، اجرای حدود، مشورت، مشارکت، نظارت اجتماعی، وحدت و وفاق اجتماعی، امنیت و اقتدار ملی، ارزش کار، ضوابط کار، محیط زیست، صلح جهانی، رقابت و نهایتاً توسعه در ابعاد اعتقادی، اخلاقی، فرهنگی، فقهی، سیاسی و اجتماعی، نمونه‌هایی مهم از نظارت دین بر دنیای انسان‌ها را ترسیم نموده است» (همان).

عقل و تمدن

واژه عقل در مکتب‌های مختلف بار ارزشی یافته، بر معانی گوناگونی دلالت دارد. همچنین عقل دارای ساحت‌های متعدد است و کثرت معانی و ساحت‌های آن چنان است که برخی

اشتراک این واژه را اشتراک لفظی دانسته‌اند. از این رو، معنای عقل نزد متفکران الحادی و الهی متفاوت است. از جمله ساحت‌های عقل، عقل تجربیدی (منطقی و برهانی)، عقل نیمه تجربیدی (ریاضیات) عقل تجربی و عقل ناب (عرفان نظری) است. محصول معرفتی عقل در هر کدام از ساحت‌های فوق یا از سنخ یقین است و یا در بردارنده اطمینان عقلایی است. پس امور وهمی، خیالی، ظنی و قیاسی از چارچوب عقل خارج است.

حجیت عقل در کشف واقع به این معناست که اولاً، عقل برای انسان، علم یا اطمینان علمی حاصل می‌کند؛ ثانیاً، هیچ کس نمی‌تواند نسبت به آنچه عقل — به معنای وسیع آن — به طور قطعی و یا اطمینان‌آور کشف و ادراک می‌کند بی‌اعتنا باشد (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۲۱ - ۲۲۲).

با این همه، عقل نیروی ادراکی نابی است که دو نوع کارکرد دارد: الف) شناخت هست و نیست‌ها و بود و نبودها؛ ب) درک بایدها و نبایدها. قسم اول را عقل نظری و علم حاصل از آن را حکمت نظری و قسم دوم را عقل عملی و علم حاصل از آن را حکمت عملی خوانند. اثبات موضوع و تثبیت مبادی عام حکمت عملی بر عهده حکمت نظری است. در هر دو قسم عقل، مطالب به بدیهیات بازگشت می‌یابند.

تمدن بر ایند عقل نظری و عقل عملی و ابتدای دومی بر اولی است. بر این اساس، عقل باید بر همه شئون زندگی اشراف داشته باشد. برای مثال، «در نظام عقلانی اسلام، انسان باید در تولید و مصرف بر محور عقل فعالیت کند؛ یعنی در تولید حریص و در مصرف قانع باشد. قرآن عظمت اقتصاد و تأثیر مال را در جامعه مشخص کرده، مال را خیر و به‌منزله ستون فقرات جامعه معرفی کرده است و در پرتو آن مشخص کرده است که عاقل کیست؟ مال مایه قوام جامعه است و جامعه تهی‌دست، قدرت قیام و قوام ندارد. مال باید در همه رگ‌های جامعه جریان داشته باشد. از این رو، باید به گونه‌ای توزیع شود که فقط در دست توان‌گران تداول نشود. انسانی که مال را از راه رشوه یا ربا و بدون «تولید صحیح» و کسب حلال به دست می‌آورد و نیز کسی که مال را از راه صحیح فراهم می‌کند، ولی در «مصرف» اسراف و اتراف دارد، سفیه است. سفیه کسی است که تخلف از فرمان خدا داشته باشد، درحالی که عاقل، مطیع فرمان خداست. توسعه و رقابت عاقلانه برای تولید بیشتر با هدف رفع نیاز خود و جامعه ممدوح است، اما توسعه و رقابت بر اساس شهوت و غضب با هدف افزایش ثروت و سرمایه و تفاخر و تکاثر مذموم. رقابت که ناشی از حرکت، سرعت



نظر

و سبقت است، اگر با نگاه تعاون و کمک به عقب‌افتادگان باشد و در محدوده عقل قرار گیرد ممدوح است. پس عاقلانه‌بودن یکی از نشانه‌های توسعه ممدوح و تداوم انگیزه انسانی و الهی در رقابت نشانه دیگر آن است» (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۲۱-۲۲۸).

علم و تمدن

گسست حوزه‌های دانش از هم و جدا شدن آنها از مبادی، مبانی و پیش‌فرض‌های الهیات و حکمت در دوران مدرن، زمینه‌ساز بی‌توجهی به علت فاعلی و علت غایی در علوم گردید. محدودساختن نظام علمی در حصار تنگ حس و تجربه (یعنی علل قابل‌ی) و منحصرساختن دانش تجربی در سیر افقی اشیا و پدیده‌ها و غفلت تام از سیر عمودی و صعودی طبیعت و جهان و در نتیجه، ناتوانی در استمداد از دیگر منابع معرفتی دستاورد این گسست است. شگفت آنکه برخی بر پایه همین دانش محدود و معیوب که از آغاز و انجام پدیده است، دعوی ارائه فلسفه و جهان‌بینی الحادی دارند و به انکار مبدأ و منتهای عالم پرداخته‌اند و به تعارض علم و دین رأی داده‌اند.

اعتقاد به تعارض علم و دین می‌تواند از امور ذیل نشئت گرفته باشد: الف) جدا انگاری عقل از هندسه معرفت دینی و محدودساختن دین به نقل؛ ب) علم یا علمی‌انگاری فرضیه‌های اثبات‌نشده و سپس مقابل دانستن آن با دین؛ ج) ایجاد انحصار معرفتی برای دانش‌های حسی - تجربی.

در نگاه تمدنی استاد جوادی آملی اولاً، چنانکه گذشت «عقل در برابر نقل است، نه در برابر دین و همان خداوندی که ادله نقلی را منبع معرفت دینی قرار داده، عقل را نیز حجت شرعی و منبع شناخت دین و رهاورد آن قرار داده است. در این صورت، در موارد ناسازگاری مفاد یک دلیل نقلی با یک معرفت علمی یا فلسفی باید از تعارض علم یا فلسفه با نقل سخن گفت نه با دین» (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰).

ثانیاً، «تنها علم مفید یقین علمی است که می‌تواند حجت شرعی و منبع معرفتی دین باشد. این دو معارض با دین نیست، بلکه در درون مرزهای دین جا می‌گیرند. اما فرضیه علم نیست، زیرا نه مبرهن است و نه مایه فراهم آمدن طمأنینه و اعتقاد عقلایی» (همو، ۱۳۸۹: ۱۱۰-۱۱۱).



۱۳۴

سال نوزدهم، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۹۳

ثالثاً، «تجربه لسان حصر ندارد. دانش تجربی قادر است در مورد مسیری که در دسترس مشاهده و آزمون او بوده اظهار نظر کند، اما در مورد دیگر مسیرهای محتمل به‌ویژه مسیرهای غیرتجربی که از دسترس حس و تجربه دور است نمی‌تواند سخنی بگوید و زبان به انکار بگشاید. تجربه در کمال توفیق خود تنها می‌تواند در محدوده امور تجربه‌پذیر مطلب قابل اعتماد و پذیرش ارائه نماید، اما قادر نیست بار فلسفه مطلق و کلی را بر دوش کشد و جهان‌بینی و هستی‌شناسی ارائه کند و موجودهای عالم را در ماده منحصر سازد و جهان مجردات و هستی فرامادی را نفی نماید» (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

مشکل اصلی رشته‌های علوم تجربی و همچنین برخی از علوم انسانی این است که تنها به تبیین «نظام داخلی» اشیاء بسنده می‌کنند و هیچ بحثی درباره «نظام فاعلی» و «نظام غایی» آنها ندارند و آن بحث‌ها را به جهان‌بینی وامی‌گذارند، در نتیجه «بریده از مبدأ و معاد به پدیده‌های جهان نظر می‌شود و درباره آن پژوهش به عمل می‌آید» (همو، ۱۳۶۶: ۳۰۳)، اما وحی الهی در تبیین پدیده‌های جهان هر یک را به‌عنوان آیت و علامت مبدأ جهان دانسته و در ضمن توجیه آن و تفسیر گذشته و آینده و توضیح سیر افقی آن به تبیین «نظام فاعلی» و نخستین مبدأ آن و نیز به تشریح «نظام غایی» و نهایی‌ترین هدف آن که همان خداوند جهان است می‌پردازد و «توضیح سیر عمودی آن را در کنار تبیین «سیر افقی» ذکر می‌نماید و این دو نظام فاعلی و غایی را چون دو بال نیرومند به بدنه نظام داخلی علوم تجربی و برخی از علوم انسانی می‌چسباند و به آن قدرت پرواز می‌دهد و آن را از ایستابودن به تحرک و پویا شدن تبدیل می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۳۰۳). بر این اساس، علم دینی به دلیل ایجاد پیوند میان نظام داخلی یک پدیده با نظام فاعلی و غایی آن، متمایز از علم سکولار بوده، تنها دانش مناسب برای تحقق تمدن اصیل و راستین است. حال اگر ثابت شد که علم غیردینی نداریم، در این صورت علم و صنعتی که با فعل خدا تناسب داشته باشد، دینی خواهد بود: «دینی بودن علم، نقشه جامع علمی جهانی است. تنها چیزی که لازم است این است که از منابع دین (کتاب، سنت، اجماع و عقل) مبانی هر علم را به دست آورده و بر پایه آن مواد علم را تهیه نماییم. «دلیل معتبر» در هر یک از روش‌های عقلی، تجربی و تجریدی «حجت شرعی» است و می‌توان به استناد آن فتوا داد که خداوند در نظام طبیعت چنین کرده است. اساساً هر مطلب علمی بعد از احراز قطعی بودنش می‌تواند به‌عنوان بیان‌کننده صنع الهی و آیه‌ای از آیات تکوینی پروردگار مطرح شود» (همو، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۵).



دین و تمدن

اسلام دینی است که ادعای جهان‌شمولی دارد و از این رو، برای همه مردم در همه زمان‌ها و نیز در همه مکان‌ها پیام دارد و از جنبه‌های گوناگون نیازهای بشری را تشریح و اعلام می‌کند. دین دو پایه در بیرون از انسان و یک پایه در درون وی دارد. دو پایه‌ای که در بیرون جان انسان است، قرآن و عترت نام دارد و پایه درونی دین، عقل و فطرت است که از برهان‌های شرعی است؛ یعنی چیزی را که عقل به صورت قطعی فهمیده باشد، حجت شرعی است و همین دلیل است که دین مجموعه عقل و نقل است. بر این اساس، دین نقش عمده‌ای در تمدن دارد. نقش دین در تمدن‌سازی را می‌توان به‌اختصار در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. دین برای توسعه و تمدن که فعلی از افعال انسانی است، حکمی دارد و آن یکی از احکام پنجگانه است. احکام دین در این عرصه یا تأسیسی و مبتنی بر ابداع و اختراع شارع‌اند و یا امضایی و مبتنی بر روش عقلایی و راه عقلانی‌اند که به امضای شارع رسیده است.
۲. دین با تصحیح روند حرکت تمدنی در ابعاد اعتقادی، اخلاقی، فرهنگی و فقهی آن را بر محور توحید و ارزش‌های توحیدی همچون قسط و عدل مستقر می‌سازد.
۳. دین اصلاح وضع معیشت و توسعه زندگی را از محدوده فردی به حیطه اجتماعی گسترش داده است، به گونه‌ای که فرد موظف است نخست به اصلاح معیشت خانواده بپردازد، سپس در صورت امکان، نیازهای نیازمندان مسلمان جامعه اسلامی و نیازهای غیر مسلمانانی را که از امت اسلام درخواست کمک داشته‌اند تأمین کند و حتی اگر حیوانی تشنه یا گرسنه بود، برای رفع تشنگی و گرسنگی او اقدام کند. پس بر اساس دین، مسلمانان موظف‌اند در همه جنبه‌ها خود را توانمند سازند تا در صورت استمداد دیگران، اعم از کمک‌های سیاسی، فکری، فرهنگی، اقتصادی و کمک نظامی به یاری آنها بشتابند، و گرنه مسلمان واقعی نیستند.
۴. دین به فراگیری علوم سودمند حتی در دورترین نقاط عالم دستور می‌دهد. پس برای این امر آشنایی به زبان و فرهنگ مردم مختلف و تبادل و تعاطی علمی با دیگر ملت‌ها، یعنی توسعه فرهنگی را لازم می‌شمارد. اگر سنتی از عقل و میثاق الهی و



فطری برخاست، باید آنرا شکوفا کرد و اگر چیزی در برابر عقل و فطرت بود، باید آنرا زدود (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۱۰-۲۱۹).

۵. دین به‌عنوان «قانون زندگی فردی - اجتماعی» در تمام شئون فرهنگی، اقتصادی، نظامی و... است که برای قیام مردم به قسط و عدل که از ارکان اصیل صلح جهانی است آمده است (همان: ۱۸۲).

۶. دین الهی در تعالی فرهنگ و معرفت، در ایجاد انسجام، اتحاد و وحدت اجتماعی، در عدالت‌گستری، قانون‌مداری، راهبری، ایجاد روحیه صبر، استقامت و نفوذناپذیری، نشر روح محبت و الفت در جامعه و نیز جلوگیری از عوامل انحطاط نقشی تعیین‌کننده دارد (همو، ۱۳۸۷ ب: ۳۴۹-۴۷۹).

د) تعامل اضلاع هندسه معرفت دینی در مهندسی تمدنی

در زمینه نسبت میان عقل و دین سه دیدگاه اعتدالی، افراطی و تفریطی وجود دارد. در نگرش اعتدالی عقل نه در برابر دین، بلکه در برابر نقل قرار دارد و از این رو، خود یکی از منابع معرفتی دین شمرده می‌شود، اما در رویکرد افراطی و تفریطی عقل و دین در برابر هم بوده، دارای دو قلمرو متمایزند:

۱. بر اساس «نگرش اعتدالی»، عقل کلید گنجینه دین، چراغ دین، در کنار نقل و منبع معرفت بشر از دین و نیز کاشف محتوای اعتقادی، اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است. اگر عقل در سطوح مختلف (از عقل تجربی تا عقل نیمه‌تجربیدی و تجربیدی محض) معرفتی یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند. در کنار این نگرش اعتدالی به عقل، دو نگرش افراطی و تفریطی وجود دارد.
۲. در «نگرش افراطی» (و اعتزالی) علت خاتمیت نبوت، رشد عقل است و با رشد عقل، دیگر نیازی به وحی نخواهد بود، بلکه عقل میزان شریعت و مبنای سنجش درستی و نادرستی محتوای دین است و خود عقل خود راهبر انسان در شئون فردی و جمعی است.
۳. در «نگرش تفریطی» و متحجرانه، عقل تنها کلید شریعت و راه ورود بشر به عرصه دین است. عقل پس از اثبات وجود خدا، ضرورت وحی، ارسال پیامبر و





مدلل ساختن حجیت کتاب و سنت برای بشر، به کنار نهاده خواهد شد و جامعه بشری از آن پس، تنها با کتاب و سنت مواجه خواهد بود و عقل هیچ سهمی در هماهنگی محتوای احکام دینی با زیرساخت‌های آن نخواهد داشت (همان: ۸۲-۸۵).

عقل و نقل (کتاب و سنت) هر دو در خدمت تبیین یک حقیقت‌اند. از این رو، «تفکیک و جدا انگاشتن عقل و دستاورد آن از حریم نقل، اگر به‌منظور صیانت از رتبه و منزلت وحی باشد که حقیقت وحی، یعنی معانی و حیانی در دسترس بشر نیست» (همو، ۱۳۸۹: ۲۰۸-۲۰۹).

«وحی دارای دو ساحت لفظ و محتوا و ساحت حقیقت است. بهره ادراکی مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از وحی الفاظ و محتوای لفظ است، اما حقیقت وحی که عین الیقین است و خطاناپذیر، مدرک شخص معصوم است. پس مراد از نقل، ظواهر لفظ و محتوای وحی است، نه حقیقت وحی» (همو، ۱۳۸۷ الف: ۹۳). جامعیت اسلام به‌دلیل هماهنگی عقل و نقل است. دین اسلام، خود دارای دو ساحت ثبوتی و اثباتی است. اراده الهی منبع ثبوتی انحصاری دین است، ولی عقل و وحی (کتاب، سنت و اجماع) از منابع اثباتی دین هستند؛ حال اگر چه «اراده الهی» مبدأ هستی‌شناختی دین است، در بُعد معرفت‌شناختی آن، «به‌مدد عقل و نقل است که می‌فهمیم خدا چه چیزی را اراده کرده و چه اموری را در مجموعه دین قرار داده است. معرفت یقینی یا اطمینان‌بخش عقل می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند. تعامل متقابل عقل و نقل مانع هرگونه تفکیک و جداسازی میان این دو منبع معرفت دینی است» (همو، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۳). البته چنان‌که گذشت قرار گرفتن عقل در کنار نقل غیر از آن است که عقل را در رتبه (حقیقت) وحی بنشانیم. هیچ‌گاه عقل هم‌تراز با وحی نمی‌شود و پا به عرصه حق صرف و ناب نمی‌گذارد. آنچه به‌عنوان هماهنگی تفکیک‌ناپذیر مطرح است، مسئله عقل و نقل (ظاهر وحی) است که تولیت یکی به عهده فلسفه و کلام است و تصدی دیگری به عهده فقه، تفسیر، حدیث و مانند آن (همان: ۲۰۸-۲۰۹). در رویکرد اعتدالی، عقل با قطع نظر از نقل حرکت نخواهد کرد؛ چنانکه با نقل هم‌اوردی نخواهد داشت، بلکه پیوسته خود را در کنار نقل و نقل را در جوار خود تحت زعامت و امامت وحی می‌بیند. نقل معتبر نیز همواره عقل را یاور خود می‌داند و با هم فراز و فرود دارند (همان: ۹۰).

«به هر ترتیب، عقل زیر مجموعه نقل نیست... (بلکه عقل فطری خالی از شوائب و اوهام همچون نقل، منبع اثباتی دین است). اگر دلیل عقلی با شرایطش (تأمین صورت و ماده) ارائه شد و عقل مبرهن فتوا داد... به طور مستقل از حکم خدا حکایت دارد و همان را کشف و ارائه می‌کند. از این رو، عقل همتای نقل و معاضد و معاون نقل خواهد بود، نه متخاصم و معارض آن» (نک: همو، ۱۳۸۷: ۹۳).

حاصل آنکه دلیل معتبر عقلی تجربی و تجریدی نیز حجت شرعی است و می‌توان به استناد آن فتوا داد که خداوند در نظام طبیعت چنین کرده است (همو، ۱۳۹۰: ۳۴). پس مراد از شرع، هر چیزی است که به مبدأ و معاد جهان آفرینش و به راه مستقیم بین آغاز و انجام جهان مصنوع و به راهنمایان معصوم این راه و به اسرار ملکی و ملکوتی ساختار خلقت و مانند آن برگردد (همان: ۳۵). در نتیجه قلمرو شرع وسیع‌تر از منطقه فقه و حقوق و بارزتر از محدوده فروع دینی است، زیرا (شرع) مسائل حکمت و کلام را که از شاخص‌های اصول برتر شرعی است شامل می‌شود (همان).

بررسی و تأمل

۱. نخستین گام علمی در هر پژوهشی، واکاوی مفاهیم مورد نظر و ارائه چارچوب نظری است. اگر همه ساحات‌های شناخت مرآتی تکوینی و شناخت اجتهادی تشریحی، «دینی» است و دین الهی مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که از سوی خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است، پس باید از «دین» تعریف جامعی ارائه داد که افزون بر امور تجویزی و اعتباری فقیهان و عالمان دینی، شامل شناخت توصیفی دانشمندان علوم طبیعی، علوم ریاضی، فیزیک، شیمی و... نیز بشود. در نتیجه، دین تنها مجموعه‌ای از عقاید و ارزش‌ها و احکام نخواهد بود، بلکه شامل مجموعه گسترده‌ای از گزاره‌های توصیفی نیز خواهد بود.

۲. تمدن هیچ‌گاه در قالب کاملاً آرمانی آن تحقق نیافته است، بلکه در تعامل یا تقابل با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها شکل گرفته، ظرفیت خود را تکمیل یا بازسازی کرده است. امام‌بودن فطرت و مأموم‌بودن طبیعت اگرچه امری ارزشمند است، مدینه فاضله‌ای این چنین





تنها در نهایت تاریخ و به‌هنگام ظهور منجی و دوران سرخوردگی انسان‌ها (از همه مکتب‌های بشری و نیز از نفس خویش) امکان تحقق دارد. مقوله‌های تمدنی نیز از تنها طریق تأملات پیشاتمدنی شکل نمی‌گیرند، هرچند از این تأملات تأثیر پذیرفته و گاه به‌واسطه آنها جهتی خاص می‌یابند. از این‌رو، لازم است مبانی نظری تمدن در تناظر با طریق طی شده در عینیت جامعه مطرح شود و با تأمل در نقاط مثبت و منفی آن ارائه گردد.

۳. توحش طبیعی آدمی مانع از تعامل مبتنی بر عدالت میان آدمیان است؛ هرچند آدمی متمدن فطری باشد. چون طبع متوحش و استخدام‌گر آدمی متمایل به انحصارطلبی و تجاوز به هموعان است، بی‌گمان مهار طبیعت متوحش و قوای طبیعی نیازمند تربیت طولانی‌مدت، مربی ماهر و استعداد لازم برای فراگیری است. بر اساس نظر استاد، تنها در پرتو دین منطبق با فطرت می‌توان به تمدن راه یافت. اکنون این پرسش مطرح خواهد بود که پذیرش حکومت قانون و گرایش به نظم و نظام در دیگر نظام‌های سیاسی در فرض متوحش‌بودن آن بر پایه چیست؟ اگر فطرت الهی افراد که عامل توجه به منافع مشترک انسان‌ها و ضامن اجرای قوانین است، دچار خمود شده، در حجاب قرار گیرد، چگونه می‌توان تمدنی بر پایه اغراض متمایز بنا نهاد؟ وجه تداوم مدنیت غربی به‌رغم توحش طبیعی آن چیست؟ آیا صرف اجبار حکومت می‌تواند زمینه‌ساز این مدنیت باشد؟ پاسخ استاد در این زمینه «تأثیر دعوت انبیاء الهی در تکوین ارزش‌های تمدنی غرب» است، اما این پاسخ به‌رغم تأیید فی‌الجمله، نمی‌تواند پاسخی کافی درباره وجوه مثبت تمدنی غرب باشد.

۴. استاد معتقدند دین اسلام حاوی پیام و حقوقی خاص برای سه عضو خانواده جهانی، یعنی «مسلمانان»، «موحدان غیر مسلمان» و «ملحدان» است. ایشان دادورزی را یکی از حقوق ملحدان می‌شمارد که مسلمانان موظف به رعایت آن‌اند. ایشان رفتار توأم با احترام، وفا به پیمان و قرارداد و نیکی کردن را از وظایف مسلمانان نسبت به آنها برمی‌شمارند (همو؛ ۱۳۸۹: ص ۱۵۰-۱۵۲)، اما مشخص نمی‌سازند که مسلمانان در برابر تمدن ملحدان و نظام‌های شرک‌آلود آنان چه نوع مواجهه‌ای باید داشته باشند؟ تبیین نوع مواجهه مسلمانان با دستاوردهای تمدنی دیگر ملت‌ها، گامی ضروری در ارائه الگوی نظری تمدن متعالی است.

نتیجه گیری

از منظر استاد جوادی آملی، تمدن با همه ساختارها و شئون وجودی انسان و به ویژه با دو جنبه از جنبه‌های وجودی انسان، یعنی «طبیعت» استخدام طلب و سودجو و «فطرت» حق طلب و عدالت خواه سر و کار دارد. وحدت تمدن در گرو فطرت و کثرت آن با طبیعت مرتبط است. تمدن راستین و متعالی با امامت فطرت و اصالت دادن به آن و پیروی از طبیعت و مأموم قرار دادن آن در نفوس آدمیان همراه است. از این رو، تمدن متعالی با «دین فطری» و «علم دینی» قابل دستیابی خواهد بود.

در نگاه استاد جوادی آملی، اگر ثابت شود که غیردینی بودن یک فلسفه یا علم به عالم برگشت دارد و نه به خود علم و نیز اگر دریافتیم که علم یا کاشف از فعل خدا یا کاشف از قول خداوند است، در این صورت مشخص خواهد شد که علم غیردینی فاقد اعتبار هستی شناختی است. در این صورت، علم و صنعتی که با فعل خدا تناسب داشته باشد دینی خواهد بود. دینی بودن علم، نقشه جامع علمی جهانی است. اساساً هر مطلب علمی پس از احراز قطعی بودنش می‌تواند به عنوان بیان کننده صنع الهی و آیه‌ای از آیات تکوینی پروردگار مطرح شود.

از سوی دیگر، مدینه فاضله و تمدن راستین به مثابه بدن است و خلیفه الله به مثابه روح آن. تأسیس و تأمین مدینه فاضله کار انسان کامل و خلیفه الله است و غایت مدینه فاضله نیز پرورش انسان‌هایی است که در جهت خلیفه شدن گام برمی‌دارند. حاکم اسلامی در عرصه اقتصاد، مأمور به جریان انداختن ثروت در میان تمامی اقشار جامعه و جلوگیری از انحصار ثروت در دست قشرهای خاص است و این همان عدل اسلامی است که در برابر نظام فردگرای سرمایه داری و دولت سالاری و مارکسیسم قرار دارد. حاکم اسلامی در حوزه صنعت و هنر، به تأسی از انبیای الهی به تأمین نیازهای علمی و عملی زندگی مردم مأمور است و در عرصه حقوقی نیز موظف است از هرگونه سلطه گری و سلطه پذیری جلوگیری کند. نیز او به رعایت میثاق‌ها و عمل به آنها مأمور است تا امنیت و آزادی در جامعه به شایستگی تأمین گردد تا تمدنی در شأن و تراز ارزش‌های اسلامی تأسیس و تشکیل گردد. بنا بر آنچه در بخش بررسی و تأمل گذشت در نقد آرای استاد جوادی آملی به نکاتی



اشاره شد که مهم‌ترین آنها این است که طبق بیان استاد باید تعریف جامع از دین شامل مجموعه گزاره‌های توصیفی دانشمندان علوم طبیعی، علوم ریاضی و... نیز بشود، حال آنکه این بخش در تعریف دین نمی‌آید. نقد مهم دیگر بر نظریه استاد جوادی آملی آن است که تمدن هیچ‌گاه در قالب آرمانی تحقق نمی‌پذیرد، بلکه همواره در تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها شکل می‌گیرد، تکامل می‌پذیرد و بازسازی دوباره می‌شود. نیز در نظریه استاد کیفیت تعامل مسلمانان با ملحدان و روابط متقابل این دو تبیین نشده است.



نظر
صدر

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳

کتابنامه

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، اسلام و محیط زیست، تحقیق عباس رحیمیان، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. _____ (۱۳۸۷ الف)، انتظار بشر از دین، چاپ پنجم، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. _____ (۱۳۸۷ ب)، تفسیر موضوعی قرآن مجید: جامعه در قرآن، تحقیق مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۹۰)، تفسیر انسان به انسان، چاپ ششم، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۲)، تفسیر انسان به انسان، چاپ هفتم، تحقیق محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، گردآورنده علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸)، حق و تکلیف در اسلام، چاپ سوم، تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. _____ (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق بشر، قم: نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، گردآورنده احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۶۶)، وحی و رهبری، چاپ سوم، تهران: انتشارات الزهراء.

۱۴۳



نظرد



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

همزادی دین و تمدن؛ بن‌مایه انگاره‌های تمدنی سیدحسین نصر

عباس حیدری‌پور*

چکیده

این نوشتار گزارشی از انگاره‌های تمدن‌شناسانه سیدحسین نصر در کلی‌ترین برش آن و بدون لحاظ تمدنی خاص است. درعین‌حال، امکان‌سنجی ارجاع این انگاره‌ها به انگاره یا نظریه‌ای مرکزی به نام همزادی دین و تمدن را عهده‌دار است. در این راستا، پس از معلوم کردن جایگاه تمدن در حیات بشر از دیدگاه نصر، نظریه کلان تمدن‌شناسانه وی، یعنی همزادی دین و تمدن را معرفی می‌کند و سپس به برخی نتایج حاصل از این نظریه درباره معنای حضور در یک تمدن و تعلق به آن، نیروی پیش‌برنده تمدن، چگونگی تأسیس و احیای تمدن‌ها، تعریف تمدن و ملائمت آن با نظریه همزادی، تقسیم تمدن‌ها و ارتباطات بین‌تمدنی نیز می‌پردازد. ضمن آنکه برخی جنبه‌های مهم دیگر مانند بررسی جلوه‌های متکثر درون یک تمدن را نیز بررسی می‌کند. در نهایت، مشخص شده است که به‌رغم امکان ارجاع نگاه‌های تمدن‌شناسانه وی به مدعای همزادی دین و تمدن، این مدعا ابهام‌هایی دارد که اخذ برخی نتایج و تعمیم‌ها از نظریه را دچار مشکل می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

تمدن، دین، فرهنگ، تعلق تمدنی، هویت، همزادی دین و تمدن.



درآمد

امروزه به واسطه اهمیت دیدگاه‌های نحله «سنت‌گرا» به‌عنوان یکی از رقیبان جدی توصیف‌های تمدنی در غرب و شرق، گزارش‌های متعددی از منظومه فکری ایشان به‌ویژه چهره ایرانی این نحله، یعنی سیدحسین نصر ارائه می‌شود. نصر که به‌واسطه ارائه مطلوب آثارش اکنون به‌خوبی در معرض داوری محققان قرار دارد، تلاش دارد با طرح انگاره‌های فکری و عملی تمدن‌های غیرغربی^۱ نقد صریحی از تمدن جدید غربی عرضه کند.^۲ چنین تقابلی با تمدن غرب در آرای نصر بر سه پایه اساسی قرار دارد: الف) اعتقاد به سرشت و بن‌مایه مشترک تمدن‌های غیرغربی که گاه وی از آن با تعبیر «وحدت باطنی و کثرت ظاهری» ادیان موجد تمدن‌های پیشین یاد می‌کند (نصر، ۱۳۸۶ الف: ۴۵)؛ ب) اعتقاد به حادثه‌ای تاریخی در اروپا مبنی بر جعل ملکوت انسان به جای ملکوت خدا (اومانیزم به جای تثیسیم) پس از سده‌های میانه و در نهایت، دست‌اندازی اروپاییان به کل جهان و چیرگی بر دیگر تمدن‌ها (نصر، ۱۳۸۳ ج: ۳۷۴) و نوعی سیر نزولی و انحطاطی در تاریخ بشر (همان: ۳۶۸)؛ ج) اینکه در شرق و تمدن‌های شرقی هنوز پیام اصیلی برای انسان غربی و انسان غرب‌زده دورافتاده از مرکز وجودی‌اش وجود دارد و این پیام را باید به گوش جان او رساند (نصر، ۱۳۸۳ ب: ۴۵-۴۴) تا آنجا که اگر چنین نشود، حتی انسان غربی نمی‌تواند سنت خویش را بیابد (همان: ۸۴). در این مقایسه، به‌طور طبیعی او بر امور فراوانی متمرکز می‌شود: از فلسفه و کیهان‌شناسی گرفته تا سبک زندگی، هنر و گرفتاری‌های اجتماعی. روش او توجه‌دادن به حضور بنیادهای فکری و فرهنگی انباشته در این عرصه‌ها در یک مقایسه بیناتمدنی هم‌زمان است؛ به‌گونه‌ای که در مورد یک موضوع واحد مانند نحوه نگرش به زمان، مکان، علم، طبیعت و... آنها را از منظر چند تمدن غیرغربی بررسی کرده، همه آنها را در مقابل نگرش جدید تمدن غربی قرار می‌دهد.^۴

۱. شیوه‌ای که نصر در بسیاری از کتاب‌ها، مقالات و سخنرانی‌هایش به کار می‌بندد.

۲. نصر در بخش دوم کتاب اسلام و تنگناهای انسان متجدد آشکارا از نوعی روش تطبیقی برای مطالعه اندیشه‌های غرب و شرق سخن می‌گوید و می‌کوشد ضمن مشخص کردن حدود آن، فایده‌ها و نتایج حاصل از آن را نیز مشخص سازد.

۳. آنجا که می‌گوید کل جهان در حال گذر یکی از تاریک‌ترین صفحات خویش است.

۴. برای مثال، در کتاب دین و نظام طبیعت، معرفت و معنویت و نیز نیاز به علوم مقدس این شیوه به‌خوبی دیده می‌شود؛ برای مثال، وی در فصل دوم کتاب دین و نظام طبیعت برای فهم معنای نظم و نظام طبیعت به واکاوی معنا در ادیان مختلف از ادیان ابتدایی تا ادیان مصری، تائویسم، شینتویسم و غیره دست زده است (نصر، ۱۳۸۶ الف: ۷۰-۱۲۳).





در بسیاری از بررسی‌ها، بیشتر گزارش‌ها از آرای او به تقریر نگاه‌های سنت‌گرایانه با تقریر خاص نصر، مباحث وحدت و کثرت ادیان، آرای غرب‌شناسانه او، زندگی و سرگذشت علمی و عملی‌اش، تلقی‌های او از عرفان و نیز انگاره‌ها و عملکردهای سیاسی او ناظر است، اما نوشتار حاضر تلاش دارد تقریری نقادانه از کلان‌ترین نگاه‌های وی از «تمدن» و «تمدن‌شناسی» عرضه کند. در این بررسی به توصیف‌های خاص او از این یا آن تمدن خاص توجه نمی‌شود، بلکه توصیف‌های او از تمدن از آن جهت که تمدن است مورد نظر خواهد بود. البته در برخی موارد تلاش شده است گزارشی از این منظر کلان ارائه شود، ولی اینها صرف یک گزارش‌اند که گاه پس از طرح کلیاتی به گزارش نگره‌های او درباره تمدنی خاص مانند تمدن اسلامی یا غربی معطوف می‌شود.^۱

مشکلات روشی تحقیق

سیدحسین نصر بسیار درباره اموری مانند انواع عقل، علوم، هنر، دین، قانون، اخلاق، نظام‌های اجتماعی، محیط زیست، انسان، سیوررت تاریخی و مانند آن سخن گفته است یا دست‌کم اشاراتی مهم به عرصه‌های مختلف حیات بشری داشته است. در وهله اول، به نظر می‌رسد این تنوع، دستیابی به نگاه‌های تمدنی وی را آسان می‌کند، ولی مطلب به خلاف این تصور ابتدایی است. دشواری کار آنجاست که بحث مستقل از تمدن و با عنوان امور تمدنی در آثار وی بسیار اندک است. صریح‌تر آنکه صرف تمدنی‌بودن امری مثل هنر دلیل نمی‌شود که دیدگاه نصر درباره هنر را به‌عنوان تلقی‌های تمدنی وی گزارش کنیم. به نظر می‌رسد باید در پی مسائلی بود که از نظر او یا تأسیس‌گر تمدن، یا دارای مشارکت مرکزی در تأسیس و بقای تمدن و یا دست‌کم جزئی مهم از کل به‌هم‌پیوسته تمدنی باشد؛ به بیان

۱. نمونه جالب در این زمینه، مقاله «رهیافتی بر تمدن و تمدن اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر» به قلم سیدرضا عالمی است. این مقاله به‌واقع تطبیقی مصداقی و ناخواسته از نظریه بنیانی نصر مبنی بر همزادی دین و تمدن درباره تمدن اسلامی است، زیرا بحث همزادی دین و تمدن برخلاف این مقاله، به‌طور شفاف طرح نشده است. در نوشتار حاضر نشان داده می‌شود که این نگاه نصر به تمدن اسلامی اختصاص ندارد، بلکه بحث همزادی دین و تمدن درباره هر تمدن و دین پایه‌ای آن قابل طرح است. ضمن آنکه مقایسه گزاره‌هایی که در مقاله یادشده درباره تمدن اسلامی آمده با قواعد عمومی که اینجا مطرح شده است، می‌تواند نکات بیشتری را آشکار کند؛ مثلاً در مقاله مورد بحث تأکید بر دو جنبه‌ای بودن وابستگی بحث احیای تمدن به قوت دین و میزان تعلق (ایمان) مردم به آن چندان آشکار نیست و گاه به یک سویه آن اشاره می‌شود.

دیگر، داخل تمدن بودن، برآمده از تمدن بودن یا حتی حیث تمدنی داشتن مطلبی است و برخوردای از سمت تأسیسی یا رئیسی در تمدن یا جزو مهم یک کل به نام تمدن بودن مطلبی دیگر است و از قضا برای فهم نگاه تمدنی نصر به کشف دومی نیاز است.^۱ جالب آنکه مواردی که نصر به تعریف مستقیم تلقی خود از تمدن یا امور مؤسس یا اجزای اصلی تمدن پرداخته باشد، بسیار اندک است. از این رو، ارجاع‌ها نیز متناسب با این امر سامان خواهد یافت و بنابراین، تا حدی بازسازی نظریه‌های تمدنی وی با رعایت مبانی و روح نگاه‌های نصر و یا توجه به الزامات تمدنی توصیف‌های وی امکان‌پذیر خواهد بود. حتی می‌توان برخی توصیف‌های او از تمدن‌های خاص مانند تمدن غربی یا اسلامی را مورد توجه قرار داد و در صورت امکان الغای خصوصیت، به‌عنوان بخشی از نگاه‌های تمدنی وی تلقی کرد. طبیعی است که احراز چنین امکانی در صورت وجود شواهد کافی و هماهنگی با منظومه فکری وی به دست خواهد آمد. بنابراین، در روشی که به‌منظور رصد نگاه‌های تمدنی او تعقیب خواهد شد، با طرح پرسش‌هایی در قبال عبارت‌های اندک او، احتمال‌هایی برای امتدادهای نگاه‌های تمدنی او به میان خواهد آمد و سپس در یک مقایسه و با لحاظ دیگر سخنان وی احتمال‌های قوی‌تر انتخاب می‌گردد. در نگارش این مقاله، بیشتر از سه منبع اصلی استفاده شده است: الف) معرفت جاودان (دو مجلد) که مجموعه مقالات و گفتارهای پراکنده سیدحسین نصر در سال‌های مختلف است. ارجاع به این کتاب، تنها ارجاع به یک کتاب با موضوع واحد نیست و به‌منظور اجتناب از طولانی‌شدن، آدرس اصلی مقاله مندرج در همان مجموعه نیامده است؛ ب) آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام که بیشتر نگاه دین‌شناسانه وی در این کتاب در نظر بوده است؛ ج) اسلام و تنگناهای انسان متجدد. نکته اینکه یکی از دو جهت ارائه دین‌شناسی نصر یا تمدن‌شناسی خاص او در انتخاب منابع دخیل بوده و تلاش شده است در مباحث این کتاب‌ها «نظریه همزادی دین و تمدن» سیدحسین نصر وضوح بیشتری یابد.

۱. در این نوشتار بیشتر به بررسی نسبت تمدن با دین، فرهنگ و ویژگی‌های دنیوی انسان، مانند نژاد و جغرافیا — در مقایسه با حضور دین در تمدن‌سازی — و سهم هر یک در تأسیس تمدن توجه می‌شود. در کاری تکمیلی می‌توان به بررسی اجزای اصلی مؤسس تمدن پرداخت؛ مانند مقایسه سهم تمدن‌سازی اجزایی مانند هنر، اندیشه و سبک زندگی. البته بررسی این امور در این مقاله نیامده است، ولی موارد یادشده را می‌توان نقطه تمرکز نگاه تمدنی نصر به شمار آورد و بحث از امور دیگر را ذیل نظریه مطرح در این نوشتار بازخوانی کرد.





توصیف‌های کلان تمدنی نصر

جایگاه تمدن در حیات بشری

سیدحسین نصر با بررسی انواع تعلق انسانی مانند تعلق به خانواده، محله، ده، شهر، کشور، فرهنگ خاص یا تعلق به کل جامعه بشری، جایگاه تمدنی را آن تعلق کلی می‌داند که بی‌درنگ پس از تعلق به جامعه بشری قرار گرفته است و گسترده‌تر از تعلق به فرهنگ خاص (مثل فرهنگ ایرانی)، کشور، شهر، محله و مانند آن است. بسیاری از تعلق‌های^۱ یادشده مشروط به حضور در جغرافیای مشترکی نیست، چنان‌که در مورد تعلق خانوادگی این‌گونه است.

روشن‌تر آنکه اگر برای آدمی هویتی لایه‌مند مشابه دایره‌های تو در تو لحاظ کنیم، هویت اساسی که همه هویت‌های او درون آن معنا خواهد یافت، تعلق انسان به جامعه بشری به‌عنوان یک بشر مشابه دیگران است، اما پس از این لایه، لایه‌ای درونی‌تر وجود دارد که سامان‌دهنده هویت اوست و با نام تعلق تمدنی قابل شناسایی است. نسبت این لایه و لایه پیشین، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هویت ناشی از تعلق نخستین، هویت شاملی نسبت به هویت تمدنی است. بدین ترتیب، هویت و تعلق تمدنی اخص از هویت و تعلق به جامعه بشری است و درعین حال به‌واسطه تنوع و تکرر هویت‌های تمدنی، تمام هویت‌های تمدنی ذیل هویت تعلقی به جامعه بشری معنا می‌شوند، ولی هر انسانی در نهایت تنها در یک هویت تمدنی مشخص قرار دارد. همچنین دیگر هویت‌ها و تعلق‌ها برای هر شخصی، درون این هویت تمدنی خاص او معنا خواهد یافت. نکته اساسی اینکه از نگاه نصر میان لایه هویت تعلقی به جامعه بشری و لایه تعلق به تمدن، هیچ واسطه و لایه میانی قابل شناسایی نیست (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۲۹). این نگاه نصر به تمدن، همان نگاه ساموئل هانتینگتون (Samuel P. Huntington) به تمدن است. البته نصر به این تشابه به‌صراحت اشاره دارد و جنبه‌های خطرناک و نادرست دیگری نیز در اندیشه هانتینگتون می‌یابد، ولی با این نگاه مبنایی وی موافق است.

این توصیف از تمدن را نباید یک تعریف از تمدن دانست، زیرا در این صورت تمدن

۱. نصر افزون بر تعلق تمدنی، انواع دیگری از تعلق‌ها را بر می‌شمارد؛ مثلاً تعلق خانوادگی به نحو اولی (در مقایسه با تعلق تمدنی) که به زیست در یک جغرافیای مشترک با اعضای خانواده وابسته نیست.

حداکثر به یک تعلق معنا شده است و حال آنکه تمدن بیش از یک تعلق است، بلکه تعلق تمدنی نوعی پایه برای نشو و نمای خود تمدن است. از این رو، نباید این توصیف را به منزله تعریف خود تمدن دانست، بلکه نوعی منشأشناسی این جهانی از شکل گیری تمدن‌ها به دست آدمی است. نصر در بررسی یک پدیده، به صراحت گاه جنبه بشری و گاه جنبه الهی آن را لحاظ می‌کند: بدون آنکه در بررسی جنبه بشری رویکردی سکولار و دنیازده را دنبال کند. به دیگر بیان، گاه سطح تحلیلی او از پایین (ظاهر) به بالا (باطن) و گاه، از بالا و باطن به سمت پایین و ظاهر است. در این توصیف نیز وی خواسته است توصیفی ظاهری و بشری از منشأ تمدن عرضه کند. البته او توضیح نمی‌دهد که چگونه چنین تعلق کلانی می‌تواند در عینیت خارجی، کل حیات یک جامعه بلکه جوامع متعددی را دربرگیرد. به عبارتی منشأ تعلق پایه فوق چگونه به تأسیس پدیده‌ای می‌انجامد که از ابزارها تا دانش‌ها، از هنرها تا شهرسازی و... را رنگی اختصاصی زند.^۱

همزادی دین و تمدن

پس از روشن شدن جایگاه تمدن اصلی‌ترین گزاره نصر درباره تمدن، نوعی منشأیابی باطنی درباره تمدن است. از نگاه نصر تمدن و دین همزادند؛ دین‌ها تمدنی بوده و تمدن‌ها دینی‌اند (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۱). بی‌گمان مراد نصر از دین، صرف برخورداری از سبک و سیاق خاص در زندگی نیست، چنان‌که فرد ماتریالیست نافی خدا و غیب را دین‌دار به معنای برخوردار از زیستی متناسب با فکر ماتریالیستی‌اش می‌خوانیم، بلکه مراد از دین امری است که داعیه نسبت‌گیری با امری و رای ظاهر دارد و دستورهایی نیز مبتنی بر این ادعا سامان داده است؛^۲ خواه در حقیقت، آن دین چنین نسبتی را داشته باشد، مانند ادیان آسمانی یا فاقد آن باشد، مانند ادیان ساختگی مدعی ارتباط غیبی و یا ادیان تحریف‌شده.^۳ به نظر می‌رسد نظریه همزادی، پایه اساسی تمدن‌شناسی نصر را تأمین می‌کند. در ادامه خواهیم کوشید از

۱. تعریف صریح نصر از تمدن همین‌گونه است (نصر، ۱۳۸۶ ب: ۱۲۳).

۲. نصر در کتاب آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام به‌ظاهر همین دیدگاه را درباره دین دارد؛ وی هر دین را شامل یک آموزه و یک روش پایه‌ای می‌داند؛ آموزه‌ای که وسیله‌ای است برای تمایز میان حق و باطل از منظر آن دین و روشی که راه وصال انسان به حق است (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۷۵).

۳. به نظر می‌رسد نصر ورود تحریف به ادیان را بیشتر از دریچه روش می‌داند. البته این مسئله‌ای فرعی است که در واکاوی دیدگاه‌های دین‌شناختی نصر باید مورد توجه قرار گیرد.





منظرهای متفاوت و زیر چندین عنوان مستقل این همزادی را واکاوی کنیم. مهم‌تر آنکه حتی او عنوان مستقلی به این نگاه خود نداده، بلکه آن را در خلال توصیف‌هایش از تمدن‌های مختلف مطرح کرده است. باید اذعان کرد که داعیه این همزادی، پرسش‌های فراوانی را به میان می‌آورد:

۱. معمولاً دین به‌ویژه ادیان آسمانی، معطوف به حقیقت انسان معرفی می‌شود؛ به عبارتی دین با آن بخش از هویت انسان که مشترک میان او و هم‌نوعانش است، مرتبط دانسته می‌شود؛ حال آنکه ایشان با قرارداد دین و تمدن در کنار یکدیگر، در عمل دین را در لایه تعلقی پایین‌تری از لایه تعلقی به کل جامعه بشری - که در آن هیچ فرقی میان انسان سیاه‌پوست و سفیدپوست نیست - قرار داده است. با این نگاه، دین هر جامعه‌ای ویژه آن خواهد بود و نمی‌تواند ناظر به کل جامعه بشری دانسته شود، زیرا بسیاری از تمدن‌ها این‌گونه هستند. نصر به‌صراحت می‌گوید: «در گذشته در اکثر مواقع هر تمدن دینی به‌منزله عالم جداگانه‌ای محسوب می‌شد و پیامبران هریک در جهانی که احکامشان بر آن حکم‌فرما بود، مانند خورشید در منظومه شمسی، مطلق و یکتا محسوب می‌شدند... هر تمدنی دین و پیامبر خود را نیز به صورت یک منظومه معنوی در نظر گرفته و ادیان دیگر را از دور مانند کواکبی درخشان مشاهده می‌کرد، بدون اینکه این کواکب از مرکزیت و یکتایی منظومه معنوی آن تمدن چیزی بکاهند» (نصر، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۳). در پاسخ به این ابهام، شاید بتوان فرض عمومی بودن همه ادیان و عطف توجهشان به همه بشر را مورد اشکال قرار داد. دیدگاه‌های دین‌شناختی نصر آشکارا چنین ظرفیتی را عرضه می‌دارد؛ از جمله او در یک شمارش استقرایی، چهار دسته دین‌زنده جهانی را شناسایی می‌کند که یک دسته را از آن میان، محلی و ملی می‌خواند؛ ضمن آنکه معتقد است: «چون هر دینی حقیقت واحد را به‌صورتی مطابق استعداد و طبع پیروان خود جلوه‌گر می‌نماید» (همان: ۵۵) و طبع و استعداد اقوام در زمان‌های مختلف متفاوت بوده است، پس ادیان و در نتیجه تمدن‌های برآمده از آنها متفاوت شده‌اند. راه حل دیگر آنکه همزادی دین و تمدن، به‌معنای ظهور مشابه برای دین و تمدن در تمام عرصه‌های حیات اجتماعی تفسیر نشود، بلکه ضمن قائل شدن مراتب تشکیکی برای تحقق دین، مرتبه‌ای از آن تمدنی باشد^۱ و مرتبه پیش از این ظهور

۱. در بحث غیریت دین و تمدن، این معنا و احتمال تبیین شده است.

نیز همان مرتبه‌ای باشد که ناظر به انسان بدون تفاوت‌های موجود در جوامع و سرزمین‌هاست (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۵۰-۴۸). در بندهای بعدی از این پاسخ هم دفاع خواهد شد.

پاسخ سوم هم می‌تواند هر دو احتمال فوق را به رسمیت بشناسد. در اینجا^۱ توجه به واژه «اکثر» مهم است، از آن حیث که ایشان قائل‌اند تعدادی از ادیان هم بوده‌اند که این چنین در منظومه‌ای منفرد و بریده از دیگر منظومه‌ها حیاتی را شکل نداده‌اند، بلکه دارای رسالتی جهانی به‌مثابه یک کهنکشان واحد بوده‌اند. در این صورت، پرسش‌های دیگری مطرح می‌شود؛ مانند اینکه چرا برخی ادیان و در نتیجه برخی تمدن‌های برآمده از آنها اختصاصی جوامع و برخی مشترک میان جوامع بوده است؟ البته توضیحات دیگر نصر به‌ظاهر دایره این اکثر را چنان گسترده کرده است که گویا جز انگشت‌شماری از ادیان، بقیه از این حیطه خارج‌اند. برخی تصریح‌های نصر نشان می‌دهد مراد او از این استثنا فقط دین اسلام است؛ دینی که بر خلاف دیگر ادیان که بین جنبه ظاهر و باطن نوعی عدم تعادل دارند، برخوردار از تعادل است و می‌تواند وجهی جهانی نصیب اسلام کند. او می‌گوید: «فقط در اسلام بود که تعادل بین جنبه ظاهری و باطنی دین پابرجا ماند... در نتیجه، اسلام توانست کلیت و عمومیتی به دست آورد که در میان ادیان، بی‌سابقه و بی‌نظیر است» (نصر، ۱۳۸۶ ب: ۵۰). او این نتیجه را پس از شمارش انواع ادیان موجود و زنده عالم و گزارشی از وضعیت کلی هر یک به دست می‌دهد. عین همین تلقی در آثار سی سال بعد او نیز دیده می‌شود؛ آنجا که وی در مقایسه‌ای میان اسلام و مسیحیت و در مقام دفاع در برابر اتهام دین شمشیر بودن اسلام می‌گوید: «اسلام دین وحدت است. هرگز بین امور روحانی و زمان‌مند یا امور دینی و مادی در هیچ قلمروی تمایز قائل نمی‌شود... در اسلام قلمرو فرمان‌روایی قیصر به قیصر و انهاده نشده است» (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۹۷)، زیرا این دین هم جنبه‌های متعالی و هم ناسوتی انسان را هم‌زمان لحاظ می‌کند و فقط دینی برای حکیمان و خداجویان حقیقی نیست، بلکه واقعیت موجود و طبیعت هم‌زاد با ضعف‌ها و سستی‌های بشر را نیز لحاظ کرده است (همان: ۹۷).

بنابراین، باید گفت از نظر نصر ویژگی‌های خاص دین‌ها باعث شده است که تمدن‌های برآمده از آنها جنبه عمومی نداشته باشند و هر کدام جغرافیایی معین را شامل شوند؛ چه

۱. آنجا که ادیان و تمدن‌های برآمده از آنها هر کدام به‌منزله یک منظومه شمسی مستقل از دیگر منظومه‌ها دانسته شده است.





اینکه در مورد نمونه متمایز مورد نظر او، یعنی دین اسلام وجود تعادل در توجه به جنبه عالی و دانی حقیقت انسانی باعث شده است با دین و در نتیجه تمدنی جهان‌شمول مواجه شویم. البته نصر بر جهان‌شمولی تمدن برآمده از دین اسلام تأکید نمی‌کند، اما با توجه به مبانی او، این نتیجه‌گیری ناگزیر خواهد بود. او اسلام را ظهور حقیقت وحدانی تمام ادیان می‌داند؛ یعنی اگر ادیان دارای سرچشمه‌ای واحد هستند، اسلام با اینکه دینی به‌ظهور رسیده در لحظه خاص تاریخی است، در عین حال ظهور همان سرچشمه واحد به‌شکلی تمام عیار است.^۱ بر همین اساس، نصر تمدن برآمده از اسلام را دارای قدرت ترکیبی بسیار بالا می‌داند. وی تصریح می‌کند: «از آنجا که اسلام پیام نهایی وحی است، به تقدیر الهی قدرت ترکیب و جذب هر عنصری از تمدن‌های پیشین را که با دیدگاهش سازگار بود پیدا کرد، اما این قدرت وحدت‌بخشی هرگز به معنای هم‌سطح و یک‌شکل کردن که در نقطه مقابل وحدت ذاتی قرار دارد، نیست» (همان: ۱۰۵). با همین ملاک، می‌توان گفت کیفیت تمدن‌ها نیز به کیفیت دین‌ها و انواع نسبی وابسته است که آنها با حقیقت مطلق دارند.

۲. تکلیف تمدن غربی که همگان اعم از مدافعان و منتقدان آن را به سکولار بودن و بی‌اعتنایی به دین می‌شناسند، با مدعای همزادی تمدن با دین چه می‌تواند باشد. در چنین مدعایی، حتی باید تمدن غربی را نیز تمدنی دینی دانست و حال آنکه آن را سکولار، به معنای بی‌اعتنایی به مرجعیت دین در حیات عمومی جامعه دانسته‌اند. در پاسخ، نصر به صراحت می‌گوید که حتی تمدن سکولار غربی از حیث تأسیسی بر مسیحیتی مبتنی بوده است که در بستر تمدن رومی شکل گرفته است و سکولار شدن آن فرایندی تدریجی است که با انحراف‌ها و نادیده گرفتن بخش‌هایی از آموزه‌های مسیحی یا وجود برخی از ضعف‌ها در مسیحیت تاریخی همراه بوده است؛ سیری دنیاگرایانه که در کنار به‌محاق رفتن جنبه‌هایی از دین اصیل مسیحی، این تمدن را به تمدنی سکولار بدل کرده است (نصر، ۱۳۸۶: ج ۱: ۲۲۳). بنابراین، هیچ بشری از نظر بشر بودن توان تأسیس تمدن را ندارد (همان: ۲۲۹)، بلکه دست کم به ماده و زمینه‌ای برای بازی نیازمند است که حتی دنیاگرا شدن و سکولار شدن این تمدن

۱. «وحی محمدی آخرین وحی این دوره تاریخ بشری و از یک لحاظ جمع ادیان ماضی و از لحاظ دیگر بازگشت به اصل و مبدأ وحی است» (نصر، ۱۳۸۶: ب: ۵۰). نیز می‌گوید: «اگر اسلام "دین حنیف" و ازلی است، دین خاتم نیز هست و در واقع به دلیل این خصوصیت است که نه فقط دین در مقام نوعی آن است، بلکه دین خاصی است که باید آن را پذیرفت» (نصر، ۱۳۸۳: الف: ۱۰۳).

را در آن زمین بازی که دین فراهم می‌آورد رقم زند، بلکه از نگاه نصر این فکر که بشر می‌تواند به‌طور مستقل تمدن‌سازی کند، فکری متأخر و ناشی از ظهور افکار خاص تمدن جدید غربی است که در آن انسان و دارایی‌هایش خاستگاه همه امور دانسته شده است؛ تمدنی که با وجود استفاده از بنیان‌های مسیحی در مقام تأسیس در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی در پی جایگزین کردن ایدئولوژی به جای دین و حذف کلی دین از صحنه حیات تمدنی بود.^۱

پس از بررسی پرسش‌های اصلی ناشی از ادعای همزادی دین و تمدن، توجه به یک نکته ضروری است که اگر تحلیل تمدن به‌عنوان نوعی تعلق، نوعی منشأیابی بشری (از پایین به بالا) معرفی شود، می‌توان در مقابل همزادی تمدن با دین را نوعی منشأیابی آسمانی (از بالا به پایین) برای تمدن دانست. به‌ویژه آنکه آنجا که انگاره‌های دین‌شناسانه نصر دین را به‌عنوان امری برخوردار از آموزه‌ای ناظر به امر مطلق می‌داند، بسیار هماهنگ با چنین تحلیلی است. گواه بر این مطلب آنکه نصر در این ادعا که تمدن‌ها منشأ دینی داشته‌اند، توقف نمی‌کند و تصریح دارد که دین‌ها تمدنی بوده‌اند (همان: ۲۳۰). بنابراین، پذیرش وجود جهت‌گیری تمدنی در ذات ادیان و اذعان به اینکه تمدن نوعی غایت اجتناب‌ناپذیر دین در ظرف دنیاست، نتیجه قطعی چنین مدعایی خواهد بود. با این اوصاف، دین آسمانی با نظریه همزادی هم‌آغوش‌آزلی و ابدی تمدن زمینی می‌گردد؛ تمدنی که گرچه در آغاز امر زمینی به نظر رسیده است، با ادعای همزادی، از منشأی آسمانی برخوردار شده است.

تفاوت معنای دین و تمدن

باید توجه داشت که همزادی دین و تمدن به معنای تساوی دین و تمدن نیست، زیرا این‌گونه اطلاق‌ها در آرای نصر آشکارا به دو معنای متفاوت و البته مربوط به هم به کار رفته

۱. نصر این باور را که انسان می‌تواند منشأ تمدن باشد پذیرفتنی نمی‌داند و می‌گوید: «هیچ وقت بشر تمدنی به وجود نیاورده است. اساساً این ادعا که بشر تمدن به وجود آورده، اعتقادی لادری است که از فلسفه غربی قرن نوزدهم برخاسته است» (نصر، ۱۳۸۶ج: ۲۳۰-۲۲۹). دلیل لادری و شکاکانه‌دانستن چنین اعتقادی این است که با اعلام ممکن نبودن دسترسی به حقیقت یا شک در وصول به آن، مسیر اتصال آدمی به حقایق برتر از حیات روزمره و مادی بسته می‌شود و در نتیجه حیات روزمره بر مبنایی کاملاً انسانی و سکولار منعقد خواهد شد و در نهایت، ادعا خواهد شد که تمام دستاوردهای آدمی در عرصه حیات مادی و فکری او کاملاً انسانی است؛ یعنی این انسان است که تمدن پدید می‌آورد؛ حال آنکه بن‌مایه حیات آدمی حتی در وجه مادی‌اش بر حقایق برتری مبتنی است که چنین رویکردی بر آنها چشم بسته است.





است. از نظر نصر واژهٔ دین (Religion) در انگلیسی از نظر ریشه لغوی به معنای پیونددهنده است (همچنان که اگر در عربی آن را به معنای انقیاد بگیریم، همین معنا را دارد، بلکه برخی معانی دیگرش مانند «جزا» هم می‌تواند به انقیاد باز گردد). دین در وهله اول، پیونددهنده انسان‌ها با خداوند متعال (یا غیب) است و به واسطه این پیوند، آنها را با هم پیوند می‌زند؛ آن گونه که امت اسلامی بر اساس ایمان اسلامی شکل گرفته است (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۷۵). در این زمینه، اصولی معین به انسان افافضه می‌شود که می‌تواند توسعه تاریخی یابد. از این رو، می‌توان دین را به همان دریافت‌شده‌های از منشأ غیبی اطلاق کرد و تمدن را بسط و تحقق آن مفاد دینی دانست. البته در اطلاق دیگر دین را به شکلی عام‌تر حتی حاوی آن تعمیم‌های بعدی بدانیم، ولی با چشم‌پوشی از این اطلاق، تمدن دین محقق شده و ظهور یافته در خارج در وجه فردی و جمعی است. به عبارتی هنر، معماری، علم، فن‌آوری، نسبت انسان با طبیعت، اخلاق، نظام‌های اجتماعی و... اگر مبتنی بر اصول کلی و پایه‌ای دین شکل گیرند، تمدن متناسب با آن دین شکل گرفته است. این تصویر با اینکه آشکارا در آرای نصر نیامده است، تا حد زیادی با تلقی نصر از رابطه دین و تمدن و ماهیت آن دو مطابق است، زیرا هم بن‌مایه‌های نگرش عرفانی نصر به استناد مفاهیمی مانند ظهور و تجلی^۱ به راحتی پذیرای این تلقی خواهد بود و هم تصریح او بر همزادی دین آسمانی و تمدن زمینی مقدمه دیگر چنین استنتاجی را فراهم خواهد ساخت.

از انضمام دو نکته مطرح شده تاکنون، یعنی تلقی تمدن به مثابه یک کلان‌تعلق ادیان نسبت به تمدن‌ها می‌توان پرسید که اگر فردی به دینی که خود موحد یک تمدن بوده است، تعلق داشته باشد و در عین حال در جغرافیایی متفاوت با منطقه حاکمیتی تمدن برآمده از دینش زندگی کند، حضور او را باید در کدام تمدن ارزیابی کرد؟ تمدنی که برآمده از دین اوست و وی از آن فرسنگ‌ها فاصله دارد یا تمدنی که برپایه دینی غیر از دین او شکل گرفته است و اکنون زیست‌بوم او را شکل داده است؟ به بیان دیگر، بر مبنای همزادی، آیا تعلق دینی تعیین‌کننده تعلق تمدنی ایشان است یا تعلق تمدنی تعیین‌کننده تعلق دینی است و

۱. «ظهور» و «تجلی» از واژگانی هستند که در نگرش عرفانی دارای بار معنایی بسیار غنی‌اند؛ چنان که همه هستی و ماسوی الله چیزی جز ظهور و تجلی حق تعالی دانسته نمی‌شود. بدین ترتیب، آنچه در پایین است، جز ظهور چیزی که در بالاست نخواهد بود. از این رو، اگر تمدن و دین همزادند و دین امری آسمانی و باطنی است، تمدن زمینی چیزی جز ظهور آن دین نخواهد بود.

معنای تعلق در هر صورت چه خواهد بود؟ زیست در متن یک تمدن یا وابستگی قلبی به یک دین؟

ملاک حضور در یک تمدن

از نظر نصر آنچه که یک فرد را در حوزه یک تمدن وارد می‌کند، به‌ضرورت حضور در جغرافیای سرزمینی آن تمدن نیست، بلکه تعلق به ارزش‌ها، جهان‌بینی‌ها و اصول خاصی است که مشخص می‌کند وی به کدام حوزه تمدنی متعلق است. مسلمانی که در اروپا زندگی می‌کند و به‌جَدّ به منظومه تفکر اسلامی معتقد است و مرجعیت اسلام را پذیرفته است، در واقع به حوزه تمدن اسلامی متعلق است، نه حوزه تمدن غربی. اقلیت‌های تمدنی بر این اساس در دل تمدن‌های دیگر قابل شناسایی‌اند. مشکل این تلقی آن است که سرانجام اگر عرصه‌های عینی حیات را مضمون حیطه تمدن بدانیم، چرا باید غوطه‌ور بودن یک فرد در عرصه‌ای عینی را دالّ بر حیات او در آن تمدن ندانست، بلکه صرف تعلق خاطرش به مبانی تمدنی دیگر را برای انضمام او به آن تمدن کافی بدانیم. این پرسش از آن جهت جدی است که از نگاه نصر تمدن‌های مختلف حتی در حیطه دانش‌های به‌ظاهر مادی برون‌دادهای مختلف دارند؛ چنان‌که طب هندی از پزشکی معاصر کاملاً جداست. دیگر مثال‌های او نیز در حیطه تکنولوژی به‌خوبی با این نگاه همراه است.

در پاسخ می‌توان گفت نصر میان لایه‌های مختلف یک تمدن یا به‌عبارتی میان تعین‌های مختلف ادیان موجد تمدن‌ها تفاوت قائل است؛ یعنی باید لایه‌هایی را باطنی و عمیق و لایه‌هایی را بیرونی و ظاهری بدانند. بدین ترتیب، می‌توان گفت به‌رغم اینکه یک مسلمان حاضر در جغرافیای تمدنی غرب از لایه‌های عینی و خارجی تمدن غربی تأثیر می‌پذیرد، ولی از آن‌حیث که خود را یک مسلمان می‌داند، در واقع در عمیق‌ترین لایه وجودی‌اش به دینی تعلق دارد که حوزه تمدنی متفاوتی را شکل داده است؛ یعنی از آن‌حیث که تأثیر عمیق‌تر، متعلق به لایه‌های باطنی‌تر است، در داوری نهایی باید این مسلمان را متعلق به حوزه تمدن اسلامی دانست. شاهد چنین نگاهی، احتمال آینده‌پژوهانه نصر نسبت به جامعه آمریکایی است؛ اینکه در صورت گسترش تعلق‌های تمدنی (دینی) مردمان متنوعی که این جامعه را شکل داده‌اند، احتمال نوعی فروپاشی از درون برای آن وجود دارد. به‌عبارتی عینیت‌های قاهر و خارجی تمدنی اعم از نظامات، سازمان‌ها، قوانین و... هرگز برای تضمین





یکپارچه‌سازی آن کافی نیست، زیرا مردمان آمریکایی که بسیاری از ایشان مهاجر هستند، خود متعلق به حوزه دین و در نتیجه تمدنی متفاوت هستند و همین امر حتی این جلوه ویژه از تمدن غربی را در معرض خطر قرار می‌دهد (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۱۹۲). طبیعی است هرچه میزان این تعلق جدی‌تر و دارای برون‌دادهایی هرچند در شکل زندگی فردی باشد، تعلق به حوزه تمدنی‌اش جدی‌تر خواهد بود. مشکل چنین تلقی و تعریفی آن است که نحوه مشارکت در یک تمدن که معمولاً به شکلی بیرونی و اجتماعی و در تعاطی و تعامل با بخش‌های دیگر جامعه لحاظ می‌شود. چندان معلوم نیست، مگر آنکه نصر بخواهد مشارکت صرف قلبی را بر مشارکت‌های اجتماعی و بیرونی مقدم بداند. از این نظر، قرائت او از تمدن‌ها و عوامل اشتداد و افولشان بسیار نرم و باطنی خواهد شد. با این اوصاف، می‌توان پرسید که اگر تعلق مسلمانان به اسلام یا معتقدان به هر دینی که حوزه تمدنی آن افول داشته بسیار اشتداد یابد، آیا این به معنای قرارگیری ایشان در آستانه تأسیس تمدنی جدید است یا به معنای احیای تمدن پیشین. در ادامه این پرسش را پی خواهیم گرفت.

تناظر دین با تمدن و تنوعات درون تمدنی

از نظر سیدحسین نصر اصولاً هر دین یک تمدن بیشتر تأسیس نمی‌کند. تمدن می‌تواند فراز و فرود داشته باشد، حتی می‌توان برای تمدن مرحله احیا قائل شد؛ چنان‌که تمدن اسلامی چندین بار افول و احیا داشته است، اما توقع تأسیس تمدن‌های متعدد مبتنی بر یک دین بی‌وجه است. اینکه نصر چه تصویری از تمدن و چگونگی تأثیرپذیری‌اش از دین دارد — با توجه به اینکه او شکل‌گیری تمدن‌های مختلف از یک دین را انکار می‌کند و به تناظری یک‌به‌یک میان تمدن و دین پایه‌ای آن قائل است — باید به‌جد بررسی شود. پرسش آن است که با دین‌شناسی خاص نصر آیا این مدعا گریزناپذیر است یا آنکه تصویرهای متفاوت دیگری هم قابل بیان است. داوری در این زمینه می‌تواند بر این مبنا صورت گیرد که نصر به نوعی محاکات معنایی در هر تمدن دینی قائل است؛ یعنی تمدن از بنیان‌های دینی خود حکایت دارد و با دقت در اجزای تمدنی می‌توان به معنایی و پایه‌های سازنده خاص هر تمدن پی برد. آن چیزی که وی آن را آموزه دین و به‌واقع نظام توصیفی دین از نسبت امر نسبی با امر مطلق می‌داند، اگر در برون‌دادهای تمدنی به ظهور رسد می‌توان گفت این تمدن دینی است؛ یعنی بر پایه همان دین اولیه بسط یافته است

(نصر، ۱۳۸۳ الف: ۷۵).^۱ در این صورت، حتی اگر بازطراحی‌های به‌ظاهر جدیدی پدید آید که باز واگویه همان اصول ثابت دینی باشد، نمی‌توان گفت تمدنی دیگر از دل آن دین برآمده است، بلکه جلوه‌ای نو از تمدن به ظهور رسیده است. گواه این تقریر از نگاه نصر می‌تواند تلقی وی از تفاوت‌های فرهنگی در گستره یک جغرافیای تمدنی باشد. وی می‌گوید ما می‌توانیم از فرهنگ ایرانی، فرهنگ ترکی، فرهنگ سودانی و فرهنگ تونس‌ی در حوزه تمدن اسلامی سخن بگوییم، اما تمدن ایرانی بعد از ورود اسلام و پذیرش این دین در ایران بی‌معناست (نصر، ۱۳۸۶ ج: ۲۳۰ - ۲۲۹).

از این رو، اگر سرزمینی جدید به قلمرو دین اسلام می‌پیوست و جلوه‌ای متفاوت از تمدن اسلامی به اقتضای فرهنگ خویش می‌آفرید - چنان‌که در تفاوت آثار تمدنی ترکیه، ایران و... واضح است - باز هم همه اینها محاکات همان اصول اسلام به زبانی دیگر می‌بود. در زمانه‌ای نیز که تمدن اسلام در اوج نیست، هرگونه ایجاد تمدن بر مبنای اسلام، اساساً ساخت تمدن اسلامی دیگری نیست، بلکه همان تمدن اسلامی پیشین در جلوه‌ای جدید خواهد بود (همان: ۲۳۱). مشکل این تلقی آن است که ملاک تمایز میان تمدن‌ها را تنها بر همان بنیان‌های دینی مقبول تمدن‌ها قرار می‌دهد و با فرض تفاوت این بنیان‌ها در دو تمدن، به دوگانگی آنها حکم می‌کند؛ حال آنکه اگر بپذیریم تمدن اساساً نوعی برون‌داد متمایز از خود دین و ترکیبی از همان اصول دینی و امور دیگر است، برای آن امور دیگر که در جلوه‌گری اصول دینی تأثیرگذارند جایگاهی قائل نشده‌ایم. آشکارتر اینکه می‌توان با استناد به تنوع جلوه‌های فرهنگی یک تمدن - مانند تفاوتی که در حوزه تمدن اسلامی در ترکیه، مالزی و ایران دیده می‌شود - معتقد شد که اصول این جلوه‌های متعدد و متکثر یکسان است، ولی دلیل تفاوت جلوه‌ها در کشورها و فرهنگ‌های مختلف، ترکیب متلائم این اصول با امور دیگری است که به‌ضرورت برآمده از خود اسلام نیست؛ خواه آن امور دیگر را ویژگی‌های قومی، جغرافیایی یا... بدانیم. در این صورت، می‌توان بر نگاه نصر این خدشه را وارد دانست که او گرچه به‌درستی از اصول دینی به‌عنوان

۱. نصر به‌صراحت از دو رکن ذاتی هر دین، یعنی آموزه‌های درباره امر مطلق و شیوه‌ای درباره نحوه پیوند آدمی با آن امر مطلق سخن می‌گوید.





تارهای لباس تمدنی^۱ سخن می‌گوید، این لباس تمدنی پودهایی برآمده از غیردین هم دارد که محصول نهایی ترکیب این دو است، ولی او یک‌سره بر تارهای تمدن متمرکز شده است. برای روشن‌شدن بیشتر این اشکال، می‌توان به تعریف نصر از فرهنگ توجه کرد، زیرا وقتی وی تفاوت‌های درون یک تمدن را به تفاوت‌های فرهنگی بازمی‌گرداند، در واقع فرهنگ را عامل تنوعات درون تمدنی دانسته است. به بیان دیگر، از نظر نصر به یک معنا تعلق فرهنگی حوزه پایین‌تری از تعلق تمدنی است؛ چنان‌که در حوزه تمدن اسلامی هم فرهنگ ایرانی، هم فرهنگ مصری و هم فرهنگ تونسسی و... هست. بنابراین، تفاوت‌های درون‌تمدنی در کلان‌ترین نگاه به تفاوت‌های فرهنگی بازمی‌گردد.

در بررسی این مطلب باید یادآور شد که نصر برای فرهنگ دو تعریف عام و خاص ذکر می‌کند. وی در تعریف عام، فرهنگ را هرگونه ثمره اندیشه، ساختن، فعل یا عملی که انعکاس جهان‌بینی حاکم بر اجتماعی باشد می‌داند. بدین ترتیب، فعل و انفعالات روزانه هم در دایره فرهنگ قرار خواهد گرفت. در فرهنگ به معنای خاص، وی آن را انعکاس جنبه‌های معنوی جهان‌بینی بر ابعاد مختلف حیات انسانی می‌داند. از این‌رو بنا به تعریف عام، فلسفه، علوم، کلام و عرفان انعکاس جهان‌بینی در بخش اندیشه جامعه است. هنرهای تجسمی، تئاتر و نمایش‌های گوناگون، انعکاس جهان‌بینی در قلمرو عمل و حرکت جامعه است و در نهایت، تکلم و فرهنگ عامه انعکاس جهان‌بینی در زمینه رفتار و افعال روزانه افراد اجتماع است. در این میان، هر آنچه با عالم معنا و مجردات سروکار دارد (مانند ادب)، مصداق تعریف فرهنگ به معنای خاص خواهد بود. گرچه نصر تصریح نمی‌کند، ولی باید گفت نسبت میان فرهنگ به معنای خاص و عام از منظر وی چنین خواهد بود که هسته مرکزی این دو معنای از فرهنگ یکی است و آن همان جهان‌بینی حاکم بر جامعه است؛

۱. در این مقاله چندین بار از تمثیل تمدن به‌مثابه یک لباس استفاده شده است؛ وجه این کاربرد آن است که اگر فرض کنیم هر تمدنی شامل دو مجموعه عناصر و اجزاست: یکی اجزای اصلی که شاکله کلی آن را تأمین می‌کند و دیگری عناصر فرعی که تکمیل‌کننده بافت اصلی تمدن است، می‌توان عناصر تشکیل‌دهنده اصلی را تارهای یک لباس که استحکام بیشتری دارد دانست و اجزای مکمل را پودهای آن لباس برشمرد که هرچند تأمین‌کننده هویت اساسی نیست، نوعی نقش مکمل در شکل‌گیری لباس را بر عهده دارد. با استفاده از این مثال، پرسشی که در قبال انگاره‌های نصر مطرح می‌شود آن است که آیا شاکله اصلی و فرعی یک تمدن هر دو دینی است یا فقط شاکله و مبنای اصلی آن دینی است و دیگر امور خاستگاه دیگری دارد؟

با این تفاوت که در اطلاق عام این جهان‌بینی به شکلی ظهور یافته در تمام عرصه‌های حیات از اندیشه تا هنر و عمل لحاظ شده و در اطلاق خاص فقط به ظهور این جهان‌بینی در عالم معانی توجه کرده است.

از این رو، طبیعی است که لحاظ دایره ظهور جهان‌بینی در عالم معانی کوچک‌تر از لحاظ دایره ظهور آن در کل عرصه‌های حیات است و به همین دلیل، اولی خاص و دومی عام منظور شده است. در هر صورت، فرهنگ نمود جهان‌بینی است و هر ثمره‌ای از جهان‌بینی را می‌توان امر فرهنگی دانست. بدین ترتیب با لحاظ تعریف عام، فرهنگ ایرانی به‌عنوان یک مثال همان جهان‌بینی حاکم در طول تاریخ ایران خواهد بود، ولی با لحاظ تعریف خاص، فرهنگ ایرانی مجموعه ادب و فکر ایرانی است. در اینجا چه‌بسا تاریخ ایران همان تعین و جلوه خاص ایرانی را رقم بزند. اینکه این تعین خاص ایرانی ناشی از مرکزیت جغرافیایی، نژاد خاص یا امر دیگر است، چندان روشن نیست. در مقام مقایسه میان فرهنگ عام و تمدن، تمدن را می‌توان همان جهان‌بینی و اصول پایه‌ای دین بدون لحاظ جغرافیا، نژاد و خون خاص پنداشت و فرهنگ را باز همان جهان‌بینی، ولی با لحاظ رنگی خاص مانند ایرانی، تونسی، مصری یا مانند آن دانست. از این رو، هر امر فرهنگی (چه در معنای عام و چه در معنای خاص) با چشم‌پوشی از تعین خاص آن، امری تمدنی نیز هست، زیرا هر دو حاوی اصول و عناصر پایه‌ای مشترک برگرفته از دین هستند، مگر اینکه ادعا شود جهان‌بینی ایرانی به‌ضرورت از ادیان حاکم بر ایران گرفته نشده است که این ادعا بسیار بعید می‌نماید، زیرا اگر وی تمدن را همزاد دین معرفی می‌کند، فرهنگ که از نظر او تا حدی نرم‌تر از تمدن است (نصر، ۱۳۸۶: ب: ۱۲۳)،^۱ بی‌گمان مناسب‌تر یا دست‌کم برابری با دین خواهد داشت.

در نگاه نصر اندیشه، هنر و زندگی عمومی (سبک زندگی) سه عرصه‌ای است که تمامیت فرهنگ در آن جلوه می‌کند. از این رو، می‌توان گفت اجزای تمدن نیز همان اندیشه، هنر و زندگی عمومی است؛ ضمن آنکه نصر تصریح می‌کند اساساً انسان در سه قلمرو زندگی می‌کند (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۲۶ و ۱۳۳-۱۳۴)^۲ و این سه را همان سه عرصه یادشده

۱. «فرهنگ بیشتر جنبه‌های معنوی تمدن را می‌رساند».

۲. آنجا که فرهنگ را عین زیستن و تمامیت حیات دانسته، معتقد است سراسر زندگی را در بر می‌گیرد.





می‌داند و تمدن نیز شامل هر سه این عرصه‌ها خواهد بود. نهایت اینکه باید به صراحت گفت براساس این تعریف‌ها از فرهنگ معلوم نمی‌شود که تمایز فرهنگ‌ها، بلکه تنوع درون تمدنی از کجا پدید آمده است. البته نصر با ذکر اینکه فرهنگ‌های متنوع ذیل یک تمدن، تنوع و تکثر خاصی پدید می‌آورد، به وجود تنوعات درون یک تمدن اعتراف می‌کند، ولی در عمل با توجه به تعریف‌هایش از فرهنگ که آن را بر همان اصول کلی جهان‌بینی خاص مبتنی می‌داند، نمی‌تواند چرایی و چگونگی تفاوت‌های درون تمدنی را تصویر کند. این اشکال چنان مهم است که اگر وی نتواند مرز دقیقی میان جلوه‌های مختلف یک تمدن با شکل‌گیری یک تمدن جدید و به کلی متفاوت از جلوه‌های پیشین ترسیم کند، این ادعا که اساساً هر دین نمی‌تواند بیش از یک تمدن ایجاد کند، خدشه‌پذیر خواهد بود. به بیان دیگر، برخلاف نگاه نصر می‌توان ادعا کرد که جلوه‌های نو فرهنگی از ظهور یک دین، در واقع درون حوزه تمدنی واحدی قرار ندارند، بلکه با هر جلوه نو فرهنگی با تمدنی جدید مواجه می‌شویم. در این تصویر، یک دین می‌تواند تمدن‌های متعدد بیافریند؛ خواه در یک زمان و در قالب جلوه‌های متعدد فرهنگی یا در دوره‌های زمانی متعدد. بدین ترتیب، ضرورتی نخواهد داشت که جلوه‌گری‌های تازه ادیان پس از یک دوره افول تمدنی را احیای تمدن پیشین بدانیم، بلکه می‌توان آن را ایجاد تمدنی جدید دانست. نکته مهم اینکه در فرض پذیرش چنین اشکالی نباید پنداشت که اصل نظریه همزادی دین و تمدن آسیب دیده است، بلکه تنها یکی از ادعاهای نصر، یعنی تناظر یک‌به‌یک دین‌ها و تمدن‌ها مورد خدشه قرار می‌گیرد. در هر صورت، برای دفاع از تناظر یک‌به‌یک مدعایی او و اینکه یک دین بیش از یک تمدن تأسیس نمی‌کند، می‌بایست بتواند تنوع ذیل یک تمدن را به خوبی توصیف کند که با بررسی آثار چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌دهد.

با چشم‌پوشی از اشکال فوق می‌توان از منظری دیگر تلقی‌های مختلف او از فرهنگ را به چالش کشید؛ بدین معنا که وی از یک سو فرهنگ را عرصه‌ای معنوی و نرم — در مقایسه با تمدن — تصویر می‌کند و از سوی دیگر، تنوعات درون تمدنی را به تنوعات فرهنگی ارجاع می‌دهد و همه این امور در حالی است که بن‌مایه تمدن و فرهنگ را هم جهان‌بینی و دین می‌داند (یا باید بداند). با این مقدمات، پرسش این است که چگونه ادعا

می‌شود از یک دین، یک تمدن بیشتر بر نمی‌آید، حال آنکه از همان دین فرهنگ‌های متعدد به دست می‌آید؛ چه اینکه اگر فرهنگ معنوی‌تر از تمدن است، نزدیکی او به عالم وحدت بیشتر خواهد بود تا تمدنی که کاملاً جلوه بیرونی و عینی دارد و در یک جهان مادی به ظهور می‌رسد. این اشکال هم از آن نظر اهمیت دارد که اساساً ادعای تنوع فرهنگی ذیل یک تمدن واحد را به چالش خواهد کشید؛ یعنی اگر قرار باشد از هر دین یک تمدن برآید، به طریق اولی از هر دین بیش از یک فرهنگ به ظهور نخواهد رسید. چه‌بسا در پاسخ گفته شود که تلقی نصر از فرهنگ به مثابه امری معنوی‌تر نسبت به تمدن، بر تعریفی غیر از تعریف عام و خاص او از فرهنگ مبتنی است و او معنای سومی از فرهنگ را در نظر داشته است که در این وجه، چگونگی تلائم میان این همه تعریف از امر واحد خود اشکالی اساسی خواهد بود.

البته حسن اشکال وارد بر تمایز نهادن میان تمدن‌ها بر اساس ادیان پایه‌ای آنها که نتیجه منطقی نظریه همزادی است، قدرت مقایسه‌ای است که این تلقی در سنجش دیگربودگی تمدن‌ها می‌آفریند. اینکه تشابه جلوه‌های ظاهری تمدن‌ها، نباید ملاک تساوی تمدن‌ها دانسته شود، بلکه بنابر این مبنا باید به اصول دینی هر تمدن رجوع کرد و درون‌مایه‌های تمدنی را مقایسه کرد، مبنایی مناسب در مقایسه تفاوت تمدن‌ها پدید می‌آورد. با توجه به رابطه تناظری یک‌به‌یک میان دین و تمدن است که تصویر چگونگی تأسیس یا احیای تمدن‌ها تا حدی واضح می‌شود، اما به واسطه اهمیت موضوع، تمرکز بر مطلب و بازخوانی نگاه نصر از زاویه‌ای دیگر خالی از وجه نیست.

تأسیس و احیای تمدن‌ها

همزادی دین و تمدن به معنای آن است که دین ظرفیت تمدن‌سازی دارد؛ یعنی برای تمدن‌سازی به افزوده‌ای غیردینی نیاز نیست، از این‌رو، توفیق در تمدن‌سازی بر توفیق در دین‌مداری مبتنی است. نصر در کتاب اسلام و تنگناهای انسان متجدد می‌گوید: «اگر کسی خواهان تجدید حیات جامعه اسلامی است... برای رهایی از انحطاط و انحراف و دستیابی به رنسانس حقیقی، هیچ راهی در اختیار نداریم مگر اینکه برای استفاده دیگر باره از مبادی و حقایق وحی اسلامی که همیشه معتبر بوده و خواهند بود، دست به کار شویم و برای آنکه





بتوان این مبادی را در مورد عالم بیرون به کار بست، باید پیش از هر چیز آنها را در مورد خویش به کار بسته باشیم. بزرگ‌ترین درسی که همه مصلحان حقیقی امروز از ناکامی‌های بی‌شمار دنیای متجدد حتی ناکامی‌های مصلحان پاک‌نیت می‌توانند آموخت این است که اصلاح حقیقی عالم با اصلاح خود آغاز می‌شود» (نصر، ۱۳۸۳: ب: ۲۷۷).

نباید این دعوت نصر را به معنای یک دعوت اخلاقی آن‌هم دعوتی در حوزه شخصی تصور کرد. وی در مقام توصیه به خودسازی، می‌خواهد این امر را برجسته سازد. بر اساس مبانی نصر مدل تلقی او از جهان هستی و ارتباط میان پدیده‌ها اعم از پدیده‌های عرضی و طولی به‌طور دقیق به همین نتیجه به‌ظاهر اخلاقی می‌انجامد؛ توصیه یادشده نه فقط یک توصیه، بلکه توصیفی از رابطه‌ای نفس‌الامری در حقیقت عالم، مراتب هستی و پدیده‌هاست، زیرا از نظر نصر هستی از مراتب عالی تا پایین‌ترین مرتبه، یعنی مرتبه دنیوی نزول یافته است. این سلسله نه فقط در لحظه خلقت، بلکه به‌شکلی پیوسته، هستی هر لحظه‌ای هر پدیده‌ای را رنگ می‌زند. حال اگر انسانی بی‌توجه به نسبت اشیا و افراد با عوالم مافوق، به تصرفی عرضی در پدیده‌ها دست بزند، این تصرف چون با غایت‌های نهایی خلقت هماهنگ نیست، نوعی واکنش‌های ناخواسته ایجاد خواهد کرد؛ چنان‌که دانش تکنولوژیک جدید غربی بحرانی زیست محیطی به بار آورده است. از این‌رو، نصر می‌گوید: «آلودگی محیط زیست فقط پیامد آلودگی نفس بشر است» (همان: ۴۲). حال اگر انسانی به اصلاح خود پردازد، درواقع به هماهنگی با خلقت دست می‌یابد و تصرفات او خواه ناخواه هماهنگ با سلسله مراتب هستی و واقعیت‌های نهایی خواهد بود. این البته راهبردی دیرین است که در تمام تمدن‌های پیشین نیز کاربرد داشته است و خلاف آن در دنیای امروز در علم غربی روی داده است. مراد آن است که تمدن جدید غربی راه حل مشکل درونی را از بیرون جست‌وجو می‌کند و حال آنکه تمدن‌های غیرغربی همواره راه حل درمان برون را درون آدمی دانسته‌اند (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۱۴۴).

پرسش جدی ناظر به بحث احیای تمدن‌ها این است که اگر به فرض انسان‌های متعلق به یک حوزه تمدنی تعلق خود را به دین مؤسس آن تمدن افزایش دهند، آیا قوت بروز تمدن‌ها به یک‌گونه خواهد بود؛ بدین معنا که به صرف تقویت رابطه انسان با دین، آیا تمدن مبتنی بر آن دین به اوج بازخواهد گشت؟ آنچه که نصر به‌عنوان نیروی خلاقه تمدن‌ها یا تعبیرهایی مشابه از آن یاد می‌کند، شاید بتواند تا حدی پاسخی برای این پرسش فراهم آورد.

نیروی خلاقه تمدن‌ها و تأثیر آن در احیای تمدن‌ها

نصر برای تمدن‌ها نیروی خلاق زنده‌ای قائل است. این نیروی خلاق از نظر نصر چیزی جز اساس معنوی تمدن نیست. تمدن‌ها بر اساس همین نیروی پویا می‌توانند از امکانات موجود، اعم از میراث‌های فکری و هنری پیشین و نیز استعداد گروندگان به این تمدن‌ها بهره‌برند. خلاقیت این اساس معنوی از آن حیث خواهد بود که تا چه حد می‌تواند تصویری زیبا بسازد. یک اثر هنری از ترکیب مؤلفه‌های پیشین در چینی نو بیافریند (همان: ۱۱۸-۱۱۷). نصر در آثار بعدی خود نیز اشاره‌های مختصری به این نیروی خلاق یا ایده‌هدایت‌گر و پیش‌برنده تمدنی دارد. از جمله او در سال گفت‌وگوی تمدن‌ها (۲۰۰۱) در یک سخنرانی در لندن بار دیگر به این نگاه خویش اشاره می‌کند. به‌ظاهر ترجیح خود نصر آن است که نیروی خلاق تمدنی را به دین و بلکه اساس معنوی آن دین ارجاع دهد؛ هرچند استفاده از اصطلاح ایده‌هدایت‌گر یا ایده‌سیادت یا ایده‌سرپرستی (Presiding Idea) را با وام‌گیری از مارکو پالیس (Marco Alexander Pallis: 1895-1989) سنت‌گرا، بی‌وجه نیز نمی‌داند و آن را در وسیع‌ترین معنایش همان دین می‌داند. از نظر نصر این ایده بر سر هر تمدنی ایستاده است و آن را به پیش می‌برد، اما از این گفته نباید استنباط کرد که این ایده به‌ضرورت همواره پویاست و مؤمنان در این لحظه خاص تاریخی به دین یا نیروی پیشران تمدنی آن دسترسی دارند. نصر می‌گوید: «در طول تاریخ، بعضی ادیان، تعالیم خود را فراموش کرده‌اند. از این رو، دسترسی به حقیقت در همه ادیان در این مقطع خاص تاریخ یکسان نیست، ولی تا وقتی که دینی که از جانب حق آمده زنده است، مقداری از حقیقت اولیه در آن هست. لحظه‌ای که بمیرد، مثل ادیان قدیم مصری و یونانی، این حقیقت هم می‌میرد... حیات دین مثل حیات بشری خودمان است که ممکن است ضعیف یا مریض شویم یا بدنمان کار نکند، ولی تا وقتی زنده‌ایم و نفس ما بیرون می‌رود، می‌گویند هنوز روح از بدن ما بیرون نیامده است» (همان: ۱۶۹). نتیجه اینکه چه‌بسا به‌واسطه ضعیف شدن دینی، نیروی پیش‌برنده تمدن ناشی از آن دین هم تضعیف شود و در این صورت، مسیر احیا با دشواری بیشتری مواجه شود. بنابراین، برای احیای تمدن‌ها بررسی دو امر مختلف لازم است: (۱) میزان پایبندی مردمان متعلق به آن حوزه تمدنی به دینشان؛ (۲) میزان سلامت و قوت خود دین. در چنین وضعی می‌توان جدولی چهار وضعیت برای سنجش قوت احیای تمدن‌ها تشکیل داد که فقط در صورت جمع دو شرط قوت نیروی خلاق دین و قوت تعلق مردم به آن، می‌توان

۱۶۳



نظر



احیای تمدن مرتبط با آن دین را پیش‌بینی کرد.^۱ برای مثال، چه‌بسا بتوان گفت که تمدن اسلامی به‌رغم برخورداری از قوت‌های ذاتی آموزه‌هایش، به‌واسطه ضعف تعلق مسلمانان به آن، هنوز در مراحل جدی احیا قرار ندارد یا شروع حیات و توجهات سیاسی ایشان، آغاز حیات تمدنی مجدد ایشان است.

تعریف تمدن و بررسی تلائم آن با نظریه همزادی

آنچه گذشت تبیین نگره اساسی تمدن‌شناسی نصر، یعنی همزادی دین و تمدن بود، ولی در ادامه به تعریف صریح‌تر وی از تمدن می‌پردازیم. دلیل تأخیر در بیان تعریف وی از تمدن در این نوشتار آن است که برخلاف برخی نگاه‌ها که تمدن را عنوانی اعتباری و فرضی برای جمع‌زدن ذهنی نسبت به پدیده‌های متکثر حیات انسانی می‌دانند، روشن شد که نصر تمدن را نه تنها یک عنوان اعتباری نمی‌داند، بلکه آن را امری واقعی و هویت‌آفرین می‌شناسد. به عبارتی در مباحث پیشین به‌نحوی نشان داده شد که وی به تحقق خارجی تمدن قائل است و آن را دست‌کم در ترازوی دینی و به‌وزان تحقق خارجی دین معتبر می‌داند و پس از شناسایی اصل وجود تمدن، به ارائه تعریفی از این امر حقیقی می‌رسد. به بیان منطقی با اینکه مفاد تعریف اسمی و تعریف حقیقی یکی است، اما اولی پیش از احراز وجود ماهیت مورد پرسش و دومی پس از احراز وجودش می‌آید.^۲ بدین ترتیب، چون در نظر نصر، تمدن امری موجود و حقیقی است، بنابراین به‌لحاظ منطقی تعریف او از تمدن می‌بایست به‌عنوان پاسخ «مای حقیقیه» و نه پاسخ «مای شارحه» دانسته شود و لاجرم باید پس از تثبیت اصل وجود حقیقی تمدن بیاید.

نصر به‌صراحت در تعریف تمدن می‌گوید: «برای من تمدن چیز وسیعی است. تمدن از نظر من تمام جوانب حیات مردمی را که دور هم جمع می‌شوند، شهرسازی‌شان،

۱. مثالی از یک جدول که شرایط احیا را بر اساس دو مؤلفه وضعیت نیروی خلاق تمدن و میزان تعلق مردم به دین پایه تمدن نشان می‌دهد:

| | | |
|--------------------------------|--------------------------------|---------------------|
| ضعف تعلق مردم به دین پایه تمدن | قوت تعلق مردم به دین پایه تمدن | |
| ممکن نبودن احیا | امکان احیا و اوج‌گیری تمدن‌ها | قوت نیروی خلاق تمدن |
| ممکن نبودن احیا | ممکن نبودن احیا | ضعف نیروی خلاق تمدن |

۲. اهل منطق می‌گویند که «هل بسیطه» واسطه میان «ماء شارحه» و «ماء حقیقیه» است: «للاسم بالاثبات ای بعد اثبات وجوده قلبه یقع ای قلب ما الشارحة الی ما الحقیقیة» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۳۲).

معماری‌شان، چگونگی غذاخوردنشان، پوشاکشان، موقعیت اقتصادی‌شان، و سرانجام روابط میان انسان و واقعیت مطلق، یعنی دین و فلسفه را که بُعد ادبیات و هنر از آن نشئت می‌گیرد، شامل می‌شود؛ در حالی که فرهنگ بیشتر جنبه‌های معنوی تمدن را می‌رساند» (نصر، ۱۳۸۶: ۱۲۳). این تعریف، ضمن آنکه برخی برداشت‌ها و اشکال‌های پیشین وارد بر انگاره‌های تمدنی نصر را تأیید می‌کند، با ادبیات و اصطلاح‌های خود نصر - به‌عنوان یک تعریف ظاهری و برونی برخورد شود؛ زیرا از دیدگاه وی تبیین باطنی هر پدیده، بر مبنای نسبت آن با حقیقت مطلق توصیف می‌شود و در این تعریف، سخنی از نسبت تمدن با حقیقت مطلق در میان نیست، جز در بخش دوم که تمدن به نحوی مشتمل بر دین و فلسفه دانسته می‌شود؛ همان اموری که بیانگر نسبتش با حقیقت مطلق اند، زیرا نصر به‌صراحت یکی از دو جزو اصلی دین را بیان آن دین از حقیقت مطلق می‌داند و در مورد فلسفه نیز آن را به‌مثابه اندیشه‌ای بنیادین می‌داند که واگویه فکر مردم هر اجتماعی درباره امور اساسی است.^۱

نکته مهم اینکه در این تعریف، به‌ظاهر تمدن مشتمل بر دین است؛ گویی دین و دیگر امور به‌گونه‌ای در عرض هم تمدن را شکل می‌دهند، ولی چنین برداشتی با تأکیدهای پیشین نصر درباره خاستگاه دین نسبت به تمدن سازگار نیست. از این رو، می‌بایست قائل شد که تمدن با چنین گستره‌ای، بسط همان دین در شکل تفصیل یافته آن است؛ یعنی تمدن برون‌داد و ظهور عینی آموزه‌های دین است و از این حیث هم از دین تأثیر می‌پذیرد و هم مشتمل بر آن است. البته پرسش پیشین همچنان باقی است که آیا در ساخت لباس تمدنی افزون بر اینکه دین و اصول آن به‌عنوان تارهای تمدن وجود دارد، پودهایی که خاستگاه دینی نداشته باشد نیز یافت می‌شود یا خیر؟ آیا تمدن از یک عنصری به‌نام دین پدید می‌آید یا اینکه ترکیبی از دین و امور دیگر نیز در ساخت آن مؤثر است؟

به نظر می‌رسد از یک نظر پاسخ نصر به این پرسش مثبت و از نظری دیگر منفی است، زیرا هر دینی در جغرافیای خاص و با لحاظ ویژگی‌های قومی و زمانی ظهور می‌یابد و در نتیجه تمدن برآمده از آن نیز رنگ و بوی همان اقلیم و مردمانش را خواهد داشت؛ اموری که به‌ظاهر هیچ نسبتی با دین ندارند. منفی بودن پاسخ از این منظر است که یک دین اصیل، حتی برای این امور نیز توصیف‌هایی دارد؛ چنان‌که حتی خلأ و ملأ در فضای هنری و شهرسازی اسلامی معنایی متمایز از مسیحیت دارد (نصر، ۱۳۷۵: ۴۸). اینکه اسلام همه عالم را

۱. نمونه‌ای از چنین نگاهی به فلسفه، در فصل‌های مقدماتی کتاب معرفت و معنویت به‌خوبی هویدا است.





آیت الهی می‌داند بدان معناست که هر عنصری دارای معنایی اسلامی است و حضور آن در یک تمدن دینی با همین معنای دینی موجود در آن مقدر شده است. به عبارتی رساتر، دین، خلقت و آدم هر سه جلوه‌های متفاوتی از ظهور حقیقت مطلق هستند و هرگونه ترکیب اینها نیز چیزی جز جلوه‌ای دیگر از همان حقیقت مطلق نیست. از این رو، می‌توان گفت از نظر نصر در یک نگاه طولی و عمیق گزاره «هر تمدنی دینی است» به معنای آن است که افزون بر اینکه اصول، تارها و شیرازه این تمدن برآمده از دین است، هر بود آن نیز چنین است و اساساً تمدن یکی از برون‌دادهای دین می‌تواند تلقی شود. در این میان، باید با توجه به نمونه تمدن غربی پرسید که آیا باید این تمدن را هم طبق قاعده استنتاجی فوق، برون‌داد دین خاصی دانست یا خیر؟

اگر مراد از دین، دین الهی باشد، نه آرای بشری، پاسخ این پرسش منفی است؛ یعنی تمدن غربی را باید یک استثنا دانست، اما در فرض شمول اصطلاح دین نسبت به رویه‌های خودساخته بشری، از قضا در تمدن غربی نیز انواع مختلفی از ایدئولوژی‌ها در قامت دین ظهور کرده‌اند و از این رو، باید گفت اذعان نصر به این گزاره که ساخت تمدن هرچند با اندیشه‌های بشری، زمانی ممکن است که آن اندیشه‌ها در قامت دین نمایان شوند، گریزناپذیر خواهد بود. مهم تفاوت این بحث با بحث همزادی دین و تمدن است. اگر نصر اصرار می‌ورزد که بشر به تنهایی نمی‌تواند تمدن تأسیس کند و بلکه باید دینی در میان باشد، مراد او از دین، دین‌های مدعی ارتباط با امور غیبی است، ولی برون‌داد خواندن تمدن نسبت به یک دین می‌تواند شامل دین مجعول بشری نیز باشد. به تعبیر ارسطویی، نقطه تأکید در بحث اول، بر ماده ساخت تمدن است و اینکه این ماده لزوماً غیربشری است، ولی تأکید در بحث دوم، بر صورت ساخت تمدن است و اینکه این صورت به‌شکلی دینی — هرچند دین بشری — هم جلوه می‌کند. چنین تحلیلی حاوی این اندیشه پنهان خواهد بود که اساساً کار بشر در ساخت تمدن، جز صورت‌بخشی نیست و این صورت‌بخشی از دو حال خارج نخواهد بود: یا مطابق آموزه‌های ادیان هستند یا نیستند و در هر دو حال، این بشر نیست که ماده تمدن را فراهم می‌آورد.

باید یادآور شد که تفکیک میان صورت و ماده، ساخت تمدن و تفاوت این دو از حیث نسبت با دین، صراحتی در آثار نصر ندارد و پس از طرح پرسش‌هایی در قبال مدعیات وی و در نهایت، ارزیابی و تحلیل پاسخ‌های احتمالی به این پرسش‌ها، به فهم آنها دست یافته‌ایم.

انواع تمدن و نتایج حاصل از آن

پس از شناخت منشأ تمدن (در وجه صوری و مادی) و بیان تعریف نصر از تمدن، باید به تقسیم تمدن‌ها بپردازیم تا از این رهگذر هم خود مفهوم تمدن در منظومه فکری نصر وضوح بیشتری یابد و هم نتایج حاصل از آن در کل منظومه فکری وی در باب تمدن‌شناسی آشکارتر شود. برای این منظور هم باید درصدد گزارش تقسیم‌بندی‌های وی بود و هم تقسیم‌های قابل استنتاج از مبانی تمدن‌شناسانه وی را به میان آورد. بر اساس تقسیم اصلی نصر که به تصریح خودش برگرفته از رنه گنون متفکر سنت گرا و از قضا منطبق بر مبانی تمدن‌شناسی اوست، وی دو نوع تمدن را شناسایی می‌کند: تمدنی که مبتنی بر اصول ثابت از منشأ آسمانی (غیبی و ماورایی یا الهی و ناشی از امر مطلق یا وحدت آفرین) تأسیس شده است و تمدنی که چنین نبوده، بلکه بر اصول بشری و این جهانی مبتنی است و دنیاگرایی را غایت خویش قرار داده است. تمدن غربی از نوع دوم است (نصر، ۱۳۸۶: ۲۳۳)، ولی نه به این مفهوم که مسیحیتی که زمینه‌ساز تأسیس تمدن جدید بوده، خود دنیاگراست، بلکه این تقسیم‌بندی باید ناظر به وضعیت محقق یا غایی یک تمدن لحاظ شود، نه وضعیت تأسیسی آن. البته در این صورت، ابهام مندرج در بندهای قبل دوباره به‌نحو آشکارتری خودنمایی می‌کند که چگونه می‌توان میان وضعیت تأسیسی و تحقق - با وجود یک غایت مشترک - تفکیک قائل شد.

به عبارتی، اگر غایت یک تمدن در صورت‌بندی آن نقش اصلی داشته باشد، باید پذیرفت که تأسیس هم رنگ آن غایت را خواهد پذیرفت و بدین ترتیب، معلوم نیست چگونه می‌توان مدعی شد که این دین مسیحیت بوده است که تمدن غربی را تأسیس کرده است؛ یک فرض ممکن، پذیرش دنیاگرایی مسیحیت تاریخی است و فرض دیگر، پذیرش مدخلیت توأمان دو دین مسیحی و انگاره‌های دینی رومی - یونانی در تأسیس تمدن غربی است (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۰ - ۹۸).

نصر در کتاب‌هایش از چنین تلفیق و واکنش خاصی میان این دو سخن می‌گوید؛ با آنکه برای مسیحیت هم سهمی بس جدی در صیوررت تمدن غربی قائل است. البته پاسخ دیگر این است که با ادبیات ماده و صورت ارسطویی تأثیر دین در ماده تمدنی را تنها باید از آن ادیان واقعی و الهی دانست، ولی تأثیرش را در صورت تمدن، غیر منحصر در چنین ادیانی بدانیم. به بیان دیگر، دین باید زمین بازی را برای بشر فراهم آورد تا او امکان و





صورت‌بخشی نو و بازی متفاوت در تمدن پیشین را که بی‌گمان دینی است و حال ماده‌ای برای تصرف بشر زمینی شده است بیاید. از این‌رو، با توجه به اصل فلسفی‌مدخلیت اساسی صورت‌اخیر در هویت شیء می‌توان نتیجه گرفت که گرچه ادیان اصیل پدیدآورندگان زیست‌تمدنی آدمی هستند و در نتیجه، تمدن‌های اصیل (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۳۱)^۱ برآمده از این ادیان اصیل‌اند، ولی انسان می‌تواند با صورت‌بندی جدید، تمدنی پدید آورد که بن‌مایه اساسی‌اش نگرشی غیردینی و البته در لباس دین‌واره‌ای مجعول باشد؛ چنان‌که درباره تمدن مدرن غربی وضعیت از همین قرار است. به هر روی، با چشم‌پوشی از مناقشه در نحوه پدیدآمدن تمدن سکولار غربی از بستری دینی (مسیحی)، مهم نتیجه تقسیم اساسی نصر است؛ اولاً، چون تمدن غربی مبتنی بر دین مجعول اومانستی شکل گرفته است، به بحران درونی دچار شده است. این بحران از همان لحظه آغاز یعنی رنسانس به‌شکلی مضمحل در این تمدن حضور داشته و روز به روز آشکارتر شده است (همان: ۱۴۳)؛ به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان از هیچ آینده‌ای برای انسان در این تمدن سخن گفت (همان: ۱۳۲)، بلکه این تمدن به‌مثابه مرغی سرکنده است؛ اگرچه دست و پای فراوان می‌زند و به‌ظاهر متحرک است، اما سری در بدن ندارد (همان: ۱۷۴).

همین نتیجه بر مبنای اصل همزادی دین و تمدن چنین به دست می‌آید که گسست یک تمدن مانند تمدن غربی از منشأ دینی آن باعث پیدایش بحران در درون تمدن می‌گردد؛ ثانیاً، چون این تمدن جدید بر مبانی متفاوتی در مقایسه با تمدن‌های شرقی تأسیس شده است، لاجرم بحرانی دیگر نیز، ناشی از مواجهه این تمدن با دیگر تمدن‌ها شکل گرفته است (همان: ۱۷۷). آنچه که هانتینگتون از آن به‌عنوان «لبه خونین تمدن‌ها» یاد می‌کند از نظر نصر تنها در مواجهه تمدن غربی با تمدن‌های سنتی روی می‌دهد (همان: ۲۳۴). از این‌رو، فرض آشتی میان این دو نوع تمدن، یعنی تمدن مدرن و غربی با تمدن شرقی و سنتی در شرایطی که هر یک بر بنیادهای خویش استوارند، محال است. مبتنی بر اصل همزادی، بحران ثانوی ناشی از مواجهه تمدن بریده از منشأ دینی با تمدن‌های وفادار به منشأ دینی است و در میان تمدن‌های وفادار به دین، بحران راهی ندارد، زیرا منشأ ادیان یکی است. افزون بر این دو، بحران دیگر ناشی از تقلید کورکورانه تمدن‌های شرقی از غرب است. این امر فاجعه‌ای

۱. نصر به‌صراحت از تعبیر «تمدن‌های اصیل» در اینجا بهره می‌گیرد.

است که نه تنها پیامدهای ویرانگر در خود تمدن‌های شرقی خواهد داشت، بلکه از نظر نصر دیگر زمین تاب تحمل اشتباه‌های افزون بر اشتباهات تمدن غربی را ندارد (همان: ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۳: ب: ۴۳-۴۴). البته نصر در برخی آثارش این بحران اخیر را ناشی از بی‌اعتمادی به انبای تمدن‌های سنتی به واسطه تحلیل خاص از استیلای تمدن غرب می‌داند؛ بدین معنا که چون مدتی تمدن غربی برتری آشکاری بر ایشان داشته است، گمان می‌کنند که این تلاقی تمدنی، موجب از دست رفتن یکپارچگی تمدنی شده است.

بر اساس تقسیم نصر از تمدن‌ها، می‌توان به بحث ارتباطات بیناتمدنی پرداخت و در آن از یک سو رابطه تمدن‌های سنتی با هم و از سوی دیگر رابطه تمدن مدرن با آنها را در دو فرض ادامه مسیر پیشین یا تلاشی در پیمودن مسیری نو برای خروج از بن‌بست و بحران درونی در پرتو نظریه مبنایی او، یعنی همزادی دین و تمدن بررسی کرد.

ارتباطات بیناتمدنی

از نظر نصر دو گونه ارتباط بیناتمدنی شامل داد و ستد تمدنی و درگیری تمدنی قابل تصویر است. در داد و ستد تمدنی حتی امکان تبادل اندیشه‌ها وجود دارد؛ به شرط آنکه در هاضمه دریافت کننده هضم شود؛ یعنی هویت تمدن دریافت کننده بر امر دریافت شده استیلا یابد، اما درباره درگیری تمدنی، نمی‌توان به صرف مشاهده درگیری میان مسلمانان و هندوها در کشمیر، این امر را یک درگیری تمدنی دانست، بلکه این نمونه، به واسطه فاصله گرفتن طرف‌های درگیر یا دست کم یکی از طرف‌ها از ارزش‌هایی است که سازنده دو تمدن هندی و اسلامی بوده است؛ حال آنکه در گذشته همزیستی مسالمت‌آمیز این دو در تاریخ هند به خوبی قابل مشاهده است. درگیری تمدنی حقیقی در جایی رخ می‌دهد که دو تمدن با دو جهان‌بینی متخالف رو در روی هم قرار گیرند. نمونه کنونی این درگیری تمدنی، تنها میان تمدن غربی و دیگر تمدن‌ها دیده می‌شود؛ همان امری که هانتینگتون از آن به عنوان لبه خونین یاد می‌کند و در مرز میان تمدن غربی و دیگر تمدن‌ها شکل می‌گیرد، نه میان تمدن‌های غیر غربی (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۳۴). این نمونه، نمونه‌ای آشتی‌ناپذیر است که در فرض تداوم دنیاگرایی غربی امکان آشتی آن با دیگر تمدن‌ها وجود ندارد. البته می‌توان برای تمدن غربی نیز لایه‌ای عمیق‌تر شناسایی کرد که در صورت بازگشت این تمدن به آن لایه، امکان تبادل بیناتمدنی فعال میان او و دیگر تمدن‌های سنتی فراهم خواهد شد. به‌طور کلی





لایه‌ای از بی‌رنگی که در عین حال مشتمل بر همه رنگ‌هاست وجود دارد که در آن لایه امکان آشتی میان تمدنی (چه میان تمدن مدرن و دیگر تمدن‌ها و چه میان خود تمدن‌های سنتی) را فراهم می‌کند. بی‌گمان در این صورت با اینکه ادبیات تعاملی هریک با دیگران برگرفته از میراث تمدنی خودش است، ولی چون مُشعر به باطنی است که خاستگاه همه این کثرات است، دیگر در آن دوگانگی و تعارضی دیده نمی‌شود؛ به تعبیر مولوی، مواجهه با حقیقت انگور، تفاوت میان عنب، انگور و ازوم را از میان بر خواهد داشت (نصر، ۱۳۸۶: ج: ۲۳۹).

با چشم‌پوشی از لایه بی‌رنگی که در آن تعاطی و تعامل حداکثری خواهد بود، در لایه پیشین آن نیز می‌توان مراتبی تشکیکی از تعامل را قائل شد. از آنجاکه نصر در وهله اول، تعامل میان تمدن غربی و تمدن‌های سنتی را نفی می‌کند و تعامل بین تمدن‌های سنتی را تثبیت می‌کند و این امر را بر اساس قضاوت درباره میزان تفاوت و تقارب شالوده دینی آنها به انجام می‌رساند، باید گفت هرچه ادیان پایه تمدن‌ها، مشابهت بیشتری داشته باشند، میزان تعامل میان آنها بیشتر خواهد شد؛ برای مثال، تلقی از خدا در نوع ادیان ابراهیمی مشابه است، از این رو، به واسطه این مشابهت می‌توان به امکان ارتباط بیشتری میان ادیان ابراهیمی و تمدن‌های برآمده از آنها قائل شد. هرچند جمع‌بندی نهایی درباره میزان شباهت ادیان و در نتیجه، تمدن‌های برآمده از آنها به شکل مصداقی، خود موضوعی مستقل و پرمناقشه است، ولی این نتیجه‌گیری از آرای نصر که شباهت تمدن‌ها به شباهت ادیان شکل‌دهنده آنها بازمی‌گردد، گریز ناپذیر است. ضمن آنکه سرّ تفاوت و تغایر میان تمدن‌ها نیز به اختلاف نظرهای اساسی میان ادیان پایه‌ای آنها باز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

اساس نگاه تمدن‌شناسی نصر بر پایه نظریه همزادی دین و تمدن قرار دارد و حتی بسیاری از گفتارهای دیگر او درباره تمدن به این نظریه پایه‌ای قابل بازگشت است. بنابراین، اطلاق عنوان نظریه بر مدعای همزاد دانستن دین و تمدن خالی از وجه نیست، زیرا افزون بر امکان بازگشت توصیف‌های تمدنی نصر بدان، نتایج شفافی از آن قابل اخذ است و در مواردی (مانند امکان‌سنجی احیای تمدن‌ها)^۱ نیز قابلیت پیش‌بینی و نوعی سنجش کیفی دارد، بلکه

۱. این کار در مقاله حاضر، با پیشنهاد یک جدول چهارخانه‌ای ناشی از ضرب وضعیت نیروی خلاق تمدن در میزان تعلق مردم به دین پایه تمدن مطرح گردید.

اگر نگاه‌ها و توصیف‌های او از تمدن را در قواره یک نظریه ندانیم، بازهم مدعای همزادی دین و تمدن در نقطه مرکزی تمدن‌شناسی نصر قرار می‌گیرد. او دین و تمدن را مرتبط و حتی برخوردار از رابطه‌ای یک‌به‌یک معرفی می‌کند، ولی میان این دو تمایز قائل است؛ چنان‌که می‌توان گفت دین از نظر نصر دارای برون‌دادها و تجلیاتی است که یکی از آنها، جلوه تمدنی دین است؛ یعنی در مرتبه‌ای، دین برون‌دادهای مختلفی اعم از سبک زندگی تا هنر، علوم و شیوه شهرسازی و مانند آن را در بر خواهد گرفت. وی در مورد نمونه استثنایی تمدن جدید غربی نیز ضمن آنکه آن را شکل گرفته بر پایه‌ای دینی می‌داند، ولی به نوعی جدا افتادگی جدی آن از ریشه‌های مسیحی‌اش قائل است. از منظر مدعای همزادی، باید ماده این تمدن را دینی (هماهنگ با نظریه همزادی) و صورت آن را بشری (غیر هماهنگ یا غیر مرتبط با نظریه همزادی) به‌شمار آورد.

اساس هر دین و در نتیجه تمدن نیز همان معنویت و معرفت نهفته در دل آن است که تا وقتی پویایی دارد، تمدن نیز حیات دارد. از نظر نصر در میان تمدن‌های شرقی نیز اسلام یک نمونه استثنایی است، زیرا وضعیتی کاملاً متعادل میان ظاهر و باطن برگزیده و بنابراین تمدنی جهان‌شمول را به عرصه آورده است؛ ضمن آنکه سخن گفتن از تمدن جدید اسلامی از نظر نصر بی‌معناست. در عین حال او امیدوار به احیای تمدن اسلامی و بازگشت آن به اوج اقتدار است. بدین ترتیب و بر اساس گزاره‌های همزادی دین و تمدن می‌توان گفت همه نتایج فوق بر دین‌شناسی خاص نصر مبتنی است؛ یعنی دین‌شناسی خاص نصر نتایجی در حوزه تمدن‌پژوهی خواهد داشت. به‌ویژه از این منظر که شناسایی سرّ تفاوت تمدن‌ها را باید در سرّ تفاوت ادیان پی گرفت؛ چنان‌که در مورد علت وجودهاضمه قوی تمدن اسلامی در اخذ عناصر دیگر تمدن‌ها به نوع خاص دین اسلام یعنی شمولیت آن ارجاع داده شده است. نکته کلیدی دیگر اینکه هسته اساسی تمدن و بلکه خود تمدن هرگز پدیده‌ای سخت و صلب نیست، بلکه حتی تعلق و زیست تمدنی به معنای غوطه‌وری در میان آثار عینی و خارجی آن نیست، بلکه اهالی تمدن‌ها کسانی هستند که دارای پیوستگی و دل‌بستگی به آن تمدن‌ها (یا ادیان پایه آن تمدن‌ها) هستند؛ طبیعی است چنین تقریری از تمدن بدان معناست که تمدن به شکل بسیار نرم و باطنی قرائت شده است؛ در عین اینکه دعوت نصر به احیای تمدن اسلامی به‌واسطه پایبندی اخلاقی و درونی به آموزه‌های اسلامی به معنای بازتاب همین نگرش در چنین توصیه‌ای است. مسئله مهمی که در عمل پاسخ



درخوری در آثار نصر یا تحلیل‌های برآمده از آن نیافت، چرایی و بلکه تصویری از تفاوت جلوه‌های متعدد یک تمدن است؛ یعنی با اینکه نظریه همزادی می‌تواند تمایز میان تمدن‌ها را توضیح دهد، ولی در توضیح تمایزها و تکثرهای درون یک تمدن واحد موفق نیست و از این رو، اصرار بر رابطه یک‌به‌یک میان دین و تمدن نیز تا توضیح چگونگی پیدایش جلوه‌های متنوع درون تمدن بی‌وجه خواهد بود. حتی ارجاع تنوعات به فرهنگ‌های متعدد ذیل یک تمدن، نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه خود تصویر نصر از فرهنگ را نیز در معرض اشکال قرار خواهد داد.



نظر
صدر

کتابنامه

۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، شرح المنظومه، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
۲. عالمی، سیدرضا (۱۳۸۶)، «رهیافتی بر تمدن و تمدن اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال سوم، ش ۶.
۳. _____ (۱۳۸۳ الف)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب الدین عباسی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴. _____ (۱۳۸۳ ب)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۵. _____ (۱۳۸۶ الف)، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمدحسن فغفوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۶. _____ (۱۳۸۳ ج)، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیینی، چاپ اول، تهران: حقیقت.
۷. _____ (۱۳۸۶ ب)، معرفت جاودان (مجموعه مقالات سیدحسین نصر)، به‌اهتمام حسن حسینی، جلد اول، تهران: مهر نیوشا.
۸. _____ (۱۳۸۶ ج)، معرفت جاودان (مجموعه مقالات سیدحسین نصر)، به‌اهتمام حسن حسینی، جلد دوم، تهران: مهر نیوشا.
۹. _____ (۱۳۷۸)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۰. _____ (۱۳۷۵)، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، چاپ اول، تهران: دفتر مطالعات دینی و هنر.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

مهندسی تمدن اسلامی از منظر سید منیرالدین حسینی الهاشمی

مصطفی جمالی*

چکیده

در اندیشه تمدنی سید منیرالدین حسینی الهاشمی، تمدن بسترساز ارتباط انسان با جامعه و طبیعت است و لازمه این ارتباط حضور تمدن هم در نحوه تأثیر انسان و جامعه بر طبیعت و هم در نحوه تأثیر طبیعت بر انسان و جامعه است. البته مناسبات و ابعاد حیات اجتماعی آن گاه وصف تمدنی می‌یابند که نهادینه شده باشند. اسلامی بودن تمدن به معنای جریان روشمند دین در تمامی حوزه‌های حیات تمدنی - اجتماعی بشر است. نظام مفاهیم (مفاهیم بنیادی، راهبردی و کاربردی)، ساختارهای اجتماعی، محصولات تمدنی (که بر اساس آن جریان نیاز و ارضا مدیریت می‌شود)، زیرساخت اساسی یک تمدن است که بر اساس آن اخلاق اجتماعی و سبک زندگی شکل می‌گیرد. تمدن مادی غرب اگرچه توانسته است مبتنی بر مبنای و اهداف خود لوازم تمدنی خود را شکل دهد، ولی به دلیل جهت‌گیری مادی‌اش تمدنی رو به افول است. بر اساس اندیشه تمدنی سید منیرالدین، به منظور تحقق تمدن اسلامی می‌بایست مبتنی بر مبنای، آموزه‌ها و اهداف اسلام ناب هم به شبکه علوم و هم به ساختارها و هم فرآورده‌های تمدنی دست یافت. بر این اساس در شبکه علوم اسلامی که هسته تمدن اسلامی است، دستیابی به سه لایه از دانش‌های راهبردی و کاربردی ضرورت دارد که در هماهنگی نظری کامل باید زیرساخت نظری تمدن اسلامی را تمام کنند. این سه لایه نظری فقه سرپرستی، علوم اسلامی کاربردی و مدل‌های اسلامی اداره جامعه هستند.

کلیدواژه‌ها

تمدن، تمدن اسلامی، علوم، ساختارهای تمدنی، فلسفه شدن.



انقلاب اسلامی، نقطه عطفی در مسیر تکامل جامعه ایمانی در طول تاریخ بشری است؛ تکاملی که در بستر درگیری با فرعون‌های تاریخ رخ می‌دهد. اگر این تکامل را نتیجه تقوم اراده‌های اولیای الهی و اراده‌های امت‌ها بدانیم، همواره متناسب با بلوغ جامعه مؤمنان، امکان بسط جریان اراده و ولایت الهی از طریق ولایت اولیای الهی فراهم خواهد شد. از همین نظرگاه می‌توان ادعا کرد که بلوغ جامعه مؤمنان در این موقف تاریخی، بستر شکل‌دهی حکومت اسلامی را فراهم آورد؛ بلوغی که در گذشته حاصل نشده بود و به تعبیر معمار کبیر انقلاب اسلامی حتی امت صدر اسلام نیز به چنین بلوغی دست نیافته بودند.^۱ البته این بلوغ محصول تکامل تدریجی جامعه مؤمنان و جامعه شیعی در بستر تاریخ است که با سرپرستی امامان معصوم : در زمان حضور و نایبان امام در زمان غیبت رخ داده است و امام خمینی ؛ با پشتوانه چنین میراثی، نظامی اسلامی را بنا نهاد.

آنچه عظمت این نظام اسلامی را بیش از پیش روشن می‌سازد، توجه به هدف محوری آن، یعنی تحقق تمدن اسلامی با تمام لوازم تمدنی آن در عصر حاضر است. به بیان دیگر، هدف انقلاب اسلامی تنها ایجاد حکومتی اسلامی در مرزهای ملی خود نبوده و نیست، بلکه به فرموده امام خمینی ؛ و مقام معظم رهبری هدف محوری حرکت تکاملی نظام اسلامی دستیابی به تمدن اسلامی است. بر همین اساس، مسئله تحقق تمدن اسلامی با تمام لوازم تمدنی آن در عصر حاضر هم مسئله نخبگان و اندیشمندان مؤمن جامعه و هم دغدغه فکری داعیه‌داران تمدن لیبرال غربی است.

سید منیرالدین حسینی از معدود افرادی است که از آغاز تشکیل نظام اسلامی، به این مسئله توجه یافت و پیچیدگی و گستردگی تأسیس نظام را به خوبی دریافت. مهم‌ترین و جذاب‌ترین بخش وجودی سید منیرالدین حسینی الهاشمی - به عنوان مؤسس دفتر فرهنگستان علوم اسلامی - نه پاسخ‌های مبتکرانه و بدیع وی به پرسش‌های مختلف کلامی، فلسفی، معرفت‌شناسی، اجتماعی و مدیریتی جامعه، بلکه طرح مؤمنانه و عمیق مسائل فراوری انقلاب اسلامی با رویکردی تمدنی است. اساساً جذابیت اصلی مباحث فرهنگستان

۱. «من با جرئت مدعی هستم که ملت ایران و توده میلیونی آن در عصر حاضر، بهتر از ملت حجاز در عهد رسول الله و کوفه و عراق در عهد امیرالمؤمنین و حسین بن علی ۸می‌باشند» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۴۱۰).





را باید در «چنین طرح مسئله و چنین مواجهه‌ای برای دستیابی به پاسخ» دانست. سید منیر الدین مباحث تأسیسی، اصلاح‌های بدیع و نظریه‌ها و آرای نوی عرضه کرده است که این مباحث نیازمند بررسی و نقد و ارزیابی عالمانه است.

زمینه‌ها

شرایط پرورشی سید منیرالدین، مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری شخصیت و اندیشه تمدنی اوست. وی فرزند مرجع عالی‌قدر شیعه، آیه الله العظمی سید نورالدین حسینی الهاشمی است که در جنوب ایران و منطقه فارس بسیار تأثیرگذار بوده است. اندیشه اجتماعی بالای او و اعتقاد به کار تشکیلاتی به‌منظور تحقق عینی اسلام در متن جامعه از ویژگی‌های خاص این مرجع بصیر بود و از این‌رو، از نخستین کسانی بود که به تأسیس حزب مذهبی فراگیری به‌نام «حزب برادران» مبادرت ورزید تا در پرتو آن بتواند به بسیج توده‌ها، آموزش آنها و مهار ارکان حکومت وقت بپردازد. سید منیرالدین دو درس اساسی از محضر پدر آموخت: یکی اعتقاد به قابلیت عینی «تحقق اسلام» که اعتقاد محوری سید نورالدین بود (مظفری، ۱۳۸۳: ۳۱) و دیگری «نگاه تحقیرآمیز به تمدن مادی غرب» که نور علم را اساساً برخاسته از دستگاه انبیا می‌دانست (حسینی الهاشمی، ۱۳۸۳: ۶۰).

از دیگر زمینه‌های پرورشی سید منیرالدین حضور در درس امام خمینی؛ به‌ویژه بحث ولایت فقیه بود که بر او تأثیر عمیق نهاد و اندیشه سیاسی - اجتماعی وی را سامانی تازه بخشید؛ به‌گونه‌ای که گویی حلقه مفقوده او در این‌گونه مباحث از درس‌های خارج امام خمینی؛ بر او روشن گردید (همان: ۲۰۰). همچنین حضور در متن انقلاب و مبارزه مستقیم با اندیشه‌های مارکسیستی - کاپیتالیستی آن زمان و بررسی شبهات و تبلیغات ماده‌گرایانه در آن برهه و اندیشیدن برای پاسخ‌گویی به شبهه‌ها و خنثی‌سازی تبلیغات در دفاع از حقانیت اسلام، ایشان را در جایگاه استادی مسلط بر مبانی مکتب‌های غیر الهی شرقی و غربی قرار داد. وی در نقدهای خود بیشتر به نقد روشی این اندیشه‌ها پرداخت و با توجه به همین مباحث، بعدها از دغدغه‌های مهم او «مسئله حجیت» و «روش اجتهاد» گردید. حضور در مجلس خبرگان قانون اساسی و ارائه تنها پیش‌نویس از طرف حوزه علمیه و حضور فعال در تنظیم قانون اساسی از دیگر زمینه‌های مهم در شکل‌گیری اندیشه تمدنی سید منیر بود. او در این مجلس از نزدیک دریافت که چگونه برخی افراد دانسته یا ندانسته در جهت

حاکم کردن اندیشه‌های غیردینی تلاش می‌کنند. نقش ایشان در برخی از اصول قانون اساسی همچون «تعیین منشأ قوا و رابطه‌اش با دین»، «شورای نگهبان»، «اصل ولایت فقیه» و «اصل فرماندهی کل قوا» بسیار پررنگ بود (همان: ۲۴۷).

شرکت در شورای اقتصاد جامعه مدرسین قم به همراه چند تن از فضیلابی قم سید منیر را به ابعاد پیچیده اقتصاد سرمایه‌داری بیشتر آشنا کرد و از همان آغاز مسئله مدل حاکم بر اقتصاد برای او جدی شد؛ مسئله‌ای که برخی از بزرگان انقلاب از آن غافل بودند (همان: ۲۶۶). در همین راستا، کار جدی پژوهشی او و یارانش بر روی مدل تعاونی در اقتصاد سوسیالیستی و مخالفت جدی ایشان با این مدل، زمینه‌های کار بزرگ پژوهشی را برای او فراهم آورد. با شروع انقلاب فرهنگی به دستور امام خمینی؛ فصلی نو و افقی تازه برای سید منیر گشوده شد و بعدها مسئله نسبت علم و دین و لزوم خروج حوزه‌های علمیه از برخورد انفعالی با تمدن غرب مسئله ذهنی او گردید (همان: ۲۷۲).

سید منیرالدین با حضور در شورای عالی انقلاب فرهنگی به خوبی دریافت که کار انقلاب فرهنگی بسیار عمیق‌تر از یک اصطلاح ساختار آموزشی کشور است. در نگاه او، مطالبه امام خمینی؛ درباره علوم انسانی اسلامی از حوزه‌های علمیه مطالبه‌ای جدی تلقی گردید و برخلاف برخی از دیدگاه‌های ساده‌اندیشانه، وی اعتقاد داشت که دستیابی به علوم اسلامی کاری زیر بنایی است و با توجه به ضعف جدی حوزه در این زمینه امکان دستیابی بدان در زمان اندک امکان‌پذیر نمی‌باشد، بجز در حد تهذیب علوم موجود که البته برای دوران گذار کاری ضروری است. در نظر او، خلأ جدی این است که فلسفه حوزه، قدرت کنترل عینیت را ندارد و برای دستیابی به علوم باید زیرساخت آن، یعنی فلسفه شدن اسلامی تولید شود و این امر زمان‌بر خواهد بود (همان: ۲۷۹).

همین زمینه‌ها سبب گردید که سید منیرالدین با برگزاری برخی از جلسه‌های مقدماتی در بهار سال ۱۳۶۲ به‌طور رسمی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی را تأسیس کند و آن را پایگاه فعالیت‌های فکری خود قرار دهد تا مهم‌ترین دغدغه خود، یعنی سرپرستی عینیت و پاسخ‌گویی به شبهه اسلام در عمل را پی‌گیری کند (همان: ۱۵). بر همین اساس، مهم‌ترین دغدغه سید منیر کارآمدی دین در تکامل حیات بشر بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰: ب: ۸۹).

بر اساس همین دغدغه فکری، سید منیرالدین از همان آغاز اصول حاکم بر برنامه‌های فرهنگستان علوم اسلامی را اصول کلی تعیین‌ناپذیر که شامل هفت اصل اساسی است و ناظر





به تعین و تحقق تمدن اسلامی است. وی در نخستین اصل که شالوده اساسی اندیشه تمدنی او در تمام کارهای علمی اش بود، جهت گیری اساسی برنامه خود را چنین بیان می‌دارد:

دفتر مجامع مقدماتی، فرهنگ غنی «مذهب حقّه جعفری اثنی عشری» را اساس متقن جریان «تبیین کیفیت پی‌ریزی تمدن حقّه» در «جمیع شئون حیات» می‌داند (حسینی الهاشمی، ۱۳۶۱: ۲).

مفهوم‌شناسی تمدن اسلامی

در ادامه، نخست به تعریف تمدن و سپس به ضرورت داشتن نگاه تمدنی در مهندسی اجتماعی می‌پردازیم.

تعریف تمدن

در آثار سید منیرالدین با سه مفهوم از تمدن روبه‌رو هستیم که به نظر می‌رسد در مباحث مختلف متناسب با مقام بحث، این مفاهیم از واژه تمدن اراده شده است و البته بر اساس منطق نظام ولایت، می‌توان تمدن را به سه شکل «موضوع، موضوعات و آثار» تعریف کرد.

الف) در تعبیرهای سید منیرالدین، تمدن از نظر موضوعی، گاه به معنای «کیف ارتباط» گرفته می‌شود؛ یعنی انسان از طریق تمدن می‌تواند ارتباطات خود را برقرار کند و تمدن بستر ساز ارتباط انسان با جامعه و طبیعت است و لازمه این ارتباط آن است که تمدن نیز در نحوه تأثیر انسان و جامعه بر طبیعت و هم در نحوه تأثیر طبیعت بر انسان و جامعه حضور دارد. از یک سو تمدن برای انسان و جامعه ایجاد نیاز می‌کند و از سوی دیگر، ابزار ارضای نیاز انسان را فراهم می‌آورد (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹ الف، ج ۲۶).

بر اساس همین معنا، برخی از ویژگی‌های مفهومی تمدن در نگاه سید منیر به قرار زیر است:

۱. تفاوت تمدن با تکنولوژی این است که تکنولوژی ابزار است، اما تمدن ابزار ساز است و در صورت تاریخی شدن، می‌توان در سایه آن ظرفیت یک جامعه را در تمامی ابعاد و از جمله تکنولوژیک شناخت (نک: حسینی الهاشمی، ۱۳۷۸ الف، ج ۶).
۲. تمدن مستقل از روابط اجتماعی امکان حیات، ماندگاری، تجسد و انتقال دارد؛ گرچه محصول روابط اجتماعی خاصی است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹ الف، ج ۶).

۳. تمدن همواره حامل فرهنگ و مناسباتی است و از این رو، اگر در جامعه‌ای تمدنی ورود پیدا کند، می‌تواند مناسبات اجتماعی آن را تحت تأثیر خود قرار دهد (همان: ج ۲۶).
۴. مناسبات و جنبه‌های حیات اجتماعی آن‌گاه وصف تمدنی می‌یابد که به پذیرش اجتماعی رسیده یا نهادینه شده باشند. همین ویژگی درباره فرهنگ نیز صادق است؛ بدین معنا هرگونه الگوی رفتاری، فکری و روحی در جامعه وقتی به فرهنگ جامعه تبدیل می‌شود که به پذیرش اجتماعی رسیده باشد و مردم نه به صورت نظری، بلکه عینی آن را قبول کرده باشند (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۷).

ب) در تعبیرهای سید منیرالدین گاه تمدن به مصادیق و گستردگی آن تعریف می‌شود. بر همین اساس، «پی‌ریزی تمدن بر اساس مذهب حق جعفری، همه شئون زندگی را فرا می‌گیرد». (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، الف، ج ۱). در این تعریف، به شئون زندگی که از مصادق‌ها و موضوع‌های تمدنی است توجه می‌شود. البته سید منیر گاه برای تبیین این عمومیت از واژگان سه‌گانه «گرایش‌ها، بینش‌ها و دانش‌های» تمدنی بشر و گاه از «علوم، ساختارها و محصولات» تمدنی بهره می‌گیرد که ناظر به تمامی موضوع‌های اجتماعی - تمدنی است.

ج) گاه در تعبیرهای سید منیرالدین، تمدن به لحاظ اثر آن در نظر می‌آید. بر این اساس، مهم‌ترین اثر تمدن محیط‌سازی پرورشی در جهت رشد و تعالی بشر است. آن‌چنان‌که تمدن لیبرال دموکراسی یا همان سرمایه‌داری سازمان‌یافته محیط پرورشی خاصی را برای بشر امروز ایجاد کرده است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ب، ج ۱). بر همین اساس، در نگاه سید منیرالدین تمدن‌سازی و رسالت حکومت‌ها در عصر حاضر بسیار متفاوت از گذشته است.^۱

امروزه مفهوم حکومت از حیث موضوعی آن با آنچه در سابق، متعارف و معمول بود، اختلاف شدیدی پیدا کرده و خود یک موضوع جدید و مستحدثی شده است. «حکومت» در تئوری و در میدان عملکردهای اجتماعی زمان حاضر، متکفل اعطای وحدت به نظام اراده‌های انسانی و به تعبیری «سرپرستی رشد» است. هم‌اکنون «حکومت» در قالب ساختارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی سعی در ایجاد مرکزیت منسجم برای تحرک جامعه به سمت ایدئال‌های خود را دارد.

۱. در منطق سید منیر تعریف یک چیز غیر از تعریف منطق ارسطویی (تعریف به جنس و فصل) است. بسیاری از تمدن‌شناسان نیز تمدن را به آداب و رسوم و ... تعریف می‌کنند که این هم یک شیوه تعریف است، پس تعریف نباید تنها بر اساس منطق صوری باشد.





اراده‌های اجتماعی و نظام‌دادن به آنها موضوعاً در ماهیت حکومت گنجانده شده است و محمل آن نیز همین طرح‌ها، برنامه‌ها و سیاست‌گذاری‌هاست، در حالی که مفهوم حکومت در زمان سابق، یک معنای فردی بود. نهایت اینکه حکومت را به‌عنوان یک ناظم بزرگ در جامعه تلقی می‌کردند که وظیفه‌اش اعلام قانون، پیاده کردن آن و حفظ شرایط تضمین به آن بود (حسینی الهاشمی، کد جلسه ۲۴۰۸).

تمدن اسلامی

نقطه درخشان مباحث تمدنی سید منیرالدین، تحلیل عمیق ایشان از مسئله اسلامی بودن تمدن اسلامی است و شاید همین تحلیل عمیق و بدیع ایشان، حرکت علمی او را بسیار متفاوت از دیگر حرکت‌های علمی در فضای انقلاب اسلامی و در حوزه تمدن‌پژوهی کرده است. در نگاه ایشان، اسلامی بودن تمدن به معنای جریان روشمند دین در تمامی حوزه‌های حیات تمدنی - اجتماعی بشر است و این معنا بسیار متفاوت است از معنای اصطلاحی در حوزه تمدن اسلامی به‌ویژه با برداشتی که شرق‌شناسان از تمدن اسلامی و اسلامی بودن آن دارند. براساس همین نگاه ایشان از همان آغازین حرکت خود در شکل‌دهی فرهنگستان علوم اسلامی گفت: «تمدن اسلامی - که موجب رشد انسان در همه شئون حیات و در تداوم تاریخ می‌باشد - جز بر پایه‌های استواری که حضرت حق فطرت رشد را بر آن قرار داده و پیامبر اکرم ۹ و ائمه معصومین ۷ به انسان ابلاغ کرده‌اند، نمی‌تواند پی‌ریزی شود» (حسینی الهاشمی، ۱۳۶۱: ۱)؛ یعنی او بر حاکمیت مطلق وحی بر روند مهندسی تمدنی اسلامی اعتقاد داشت و تمامی تلاش دستگاه عقلانیت را در تولی روشمند به وحی در ساخت تمدن اسلامی و ابعاد مختلف آن می‌دانست.

ضرورت داشتن رویکرد تمدنی

در نظر سید منیرالدین انقلاب اسلامی تمدن مادی امروز را با چالشی عظیم روبه‌رو کرده است و جنگی بزرگ در مقیاس تمدنی در دنیای امروز رخ داده است. از این‌رو، همواره نگران بود که در این درگیری اسلام به ناکارآمدی متهم شود. او اهل درد بود و «متهم شدن دین به ناکارآمدی»، مانند دردی مزمن سراسر زندگی جهادی‌اش را متأثر کرده بود و وی حتی لحظه‌ای خود را فارغ از این مسئله نمی‌دید. به باور او پس از تحقق انقلاب اسلامی

مهم‌ترین مسئله ما طراحی نرم افزار تمدن اسلامی است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۶: ج ۳۶). او همواره خود را مسئول اصلی حل مشکلات نظام اسلامی می‌دانست و از این رو، خود را متهم اصلی در دست‌نیافتن نظام اسلامی به کارشناسی دینی می‌دانست (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۶: ج ۳۶).

سید منیرالدین تنها راه گسترش انقلاب اسلامی را در درون و بیرون طراحی جامع نرم‌افزار تمدن اسلامی می‌دانست و اینکه تا زمانی «انقلاب فرهنگی» در جمیع شئون محقق نشود نمی‌توان از پذیرش عمومی پیام «انقلاب سیاسی» در سطح جهان مطمئن بود، زیرا ادعای انقلاب ما همواره ارائه تمدنی نو بر مبنای دین بوده و هست و اگر قرار باشد همواره از ابزار فرهنگی دشمن، به صورت مطلق یا مشروط بهره‌جویم، آیا اولاً، می‌توان چنین تمدنی را بنا نهاد و ثانیاً، بر فرض بناگذاری، آیا می‌توان ادعا کرد که چنین تمدنی از آن ماست؛ درحالی که «روش» و «معادله» دیگران را به عاریت گرفته‌ایم؟! (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۵: ج ۱). هم مفاهیم و هم ساختارها و هم فراورده‌های تمدنی، همگی کیف ارتباطات انسان است؛ ارتباطات روحی، ذهنی و رفتاری فراورده‌های تمدنی هم اعم از محصولات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و تکنولوژیک است.

ارکان تمدن

در رویکرد تمدنی سید منیرالدین هر تمدنی از سه رکن اساسی «مفاهیم، ساختارها و محصولات» تمدنی برخوردار است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹: د) که این سه رکن به‌عنوان زیرساخت یک تمدن، بستر شکل‌گیری اخلاق و فرهنگ اجتماعی را فراهم سازد. بر همین اساس، او معتقد بود تمدن مادی غرب یعنی مدرنیته توانسته بر اساس این سه رکن اخلاق انسانی را تغییر دهد و بستر اقامه کفر و توسعه ابتهاجات مادی بشر را در همه شئون حیات انسانی فراهم آورد (همان).

نظام مفاهیم

محور اساسی یک تمدن، نظام مفاهیمی است که بر اساس عقلانیت تمدنی شکل می‌گیرد که دارای لایه‌های «مفاهیم پایه، مفاهیم راهبردی و مفاهیم کاربردی» است. مفاهیم پایه بیشتر مفاهیمی هستند که مشتمل بر نگاه‌های بنیادین به انسان و حیات او می‌باشند که به‌عنوان پیش‌فرض در لایه‌های بعدی مفاهیم جریان می‌یابند. البته مفاهیم ناظر به روش،





منطق و فلسفه منطق که عهده‌دار جریان این پیش‌فرض‌ها در لایه‌های دیگر مفاهیم‌اند، جزو مفاهیم بنیادین هستند که در مجموع این مفاهیم پایه در حکم اصول اعتقادات نسبت به لایه‌های دیگر مفاهیم‌اند؛ همانند حاکمیت نسبیته‌گرایی مادی در تمامی روابط تمدن امروز غرب (همان). مفاهیم راهبردی، مفاهیمی مبتنی بر مفاهیم پایه‌اند که جهت‌گیری‌ها و نسبت‌های کلان حیات انسانی را معین می‌سازند. آخرین لایه مفاهیم که با عینیت تمدنی ارتباط مستقیم دارد، مفاهیم کاربردی است. این دسته از مفاهیم جزو مفاهیم دربردارنده شاخص‌های عینی مهار عینیت و در سطح بالاتر معادله تغییر عینیت هستند (همان).

ساختارها

دومین رکن اساسی یک تمدن ساختارهای اجتماعی است که بر اساس آن همه ارتباطات انسانی شکل می‌گیرد و به شکل‌دهی اخلاق اجتماعی - انسانی می‌انجامد. بر اساس ساختارهای اجتماعی، توزیع «قدرت، ثروت و اطلاعات» در یک جامعه صورت می‌گیرد. به دیگر سخن، نظام تولید یک تمدن، نظام مفاهیم آن است و «نظام توزیع‌اش، ساختارهای اجتماعی است که بر اساس آن انسان‌ها بر حسب مرتبه‌ای که اطلاع پیدا کرده‌اند به آنها جا داده می‌شود و توزیع اختیار می‌شود؛ یعنی حق تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری به آنها داده می‌شود. ساختارها هماهنگی ارتباطات انسانی را بر عهده می‌گیرند؛ یعنی رفتار آدم‌ها در شئون مختلف، زیر بلیط نظام توزیع یا ساختارهای اجتماعی می‌رود... بنابراین، در قالب گردش ارتباطات رفتار اجتماعی شکل می‌گیرد... و تولید انسان‌هایی کارآمد متناسب با توزیع اختیار و وظیفه‌ای اجتماعی شکل می‌گیرد» (همان).

فراورده‌ها

سومین رکن اساسی یک تمدن تولید فراورده‌های متناسب با ساختارهای اجتماعی است. به بیان دیگر، بر اساس ساختارهای اجتماعی توزیع اختیارات صورت می‌گیرد. حال این اعمال وظیفه و اختیار چه ویژگی‌ای دارد؟ اینکه تولید امکان‌ارضا می‌کند و محصول تولید می‌شود. البته فقط محصول تولید نمی‌کند، بلکه هم نیاز و هم ارضا را تولید می‌کند. نیاز و ارضا اگر به صورت اجتماعی تولید شود، در آغاز تخلف‌بردار است، ولی به تدریج تخلف از آن مشکل می‌شود تا آنجا که به تدریج تخلف‌ناپذیر می‌شود؛ یعنی ضرورت و امتناع عینی را ایجاد می‌کند (همان).

مبانی اندیشه تمدنی

مبانی اندیشه تمدنی سید منیرالدین بخش مهم اندیشه ایشان است که خود به عنوان شاخص و معیار حقانیت نظریه پردازی خود به آن توجه تام داشت. در ادامه به اختصار به برخی از محورهای اساسی این مبانی اشاره می‌شود.

دین‌شناسی

از مبانی مهم در اندیشه سید منیرالدین نسبت دین و تمدن است. در نگاه او، زبان شارع زبان تفاهم با تاریخ است و امکان ارائه نسخه تکامل برای تمامی جوامع در همه دوره‌های تاریخ با فرض شرایط مختلف را داراست. او در عین اعتقاد به اصول و ارزش‌های ثابت در دین اسلام، بر این باور بود که براساس همین اصول و ارزش‌های جهان‌شمول می‌توان برای جوامع در حال گذر طرحی متناسب ارائه داد. بر همین اساس، در نگاه او دین اسلام، نه دین حداقلی است و نه دینی است که تنها به ارائه جهت‌گیری‌های کلی بسنده کند و الگوهای توسعه غیرالهی تولید کند و یا اینکه تنها خود را پاسخ‌گوی مسائل مستحدثه بداند، بلکه دین اسلام، دین حداکثری است و شامل مجموعه‌هدایت‌هایی است که همه عرصه‌های حیات بشر را پوشش می‌دهد. از حوزه اندیشه‌های ذهنی تا نوع وابستگی‌ها و گرایش‌های روحی تا سرپرستی و هدایت انسان در واقعیت اجتماعی، همه را دین سرپرستی می‌کند و از این‌رو، دین باید بتواند تکامل سازمان‌های اجتماعی را سرپرستی کند (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹: ج: ۱۹). در اینجا تنها به دو دلیل در این باره اشاره می‌شود:

از نظر او اساساً میان تمامی شئون یک تمدن و همه ساحت‌های حیات فرد و جامعه، ارتباطی پایدار برقرار است و نمی‌توان گفت که دین تنها توسعه بخشی از شئون فردی یا اجتماعی را پوشش می‌دهد و احکام آن را بیان می‌کند و احکام بخشی دیگر را به خود انسان وا می‌گذارد. این تلقی افزون بر اینکه ظرفیت موجود دین اسلام را نمی‌شناسد، گویی شناخت درستی از جامعه و انسان به‌ویژه در این دوران جدید ندارد؛ دورانی که مدیریت و توسعه همه شئون زندگی در الگوی جامع صورت می‌گیرد و حکومتی موفق است که بتواند توسعه‌ای همه‌جانبه برای حیات افراد جامعه خود رقم زند.

در نگاه سید منیر الدین، هدایت حقیقی زمانی رخ می‌دهد که همه جنبه‌های وجودی انسان و جامعه در نظر گرفته شود و برای همه جنبه‌های تکاملی انسان، برنامه‌ریزی شده





باشد. بنابراین، ممکن نیست که دین تنها عرصه‌ای از زندگی انسان را بدون در نظر گرفتن دیگر جنبه‌ها رهبری کند. بر این اساس، در زمان حکومت اسلامی و داشتن قدرت باید محدث حادثه بود؛ یعنی نظام‌های تکاملی اجتماعی را بر اساس مقاصد الهی تأسیس کرد (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج: ۱۹).

دلیل دیگر اینکه اولاً، احکام اسلام بیان‌کننده روابط عدل و ظلم در حیات انسانی است و انسان از درک درست این روابط و احکام آنها ناتوان است و از این رو، به هدایت انبیا و احکام شریعت نیاز دارد و ثانیاً، این روابط عدل و ظلم در همه روابط انسانی اعم از «رابطه انسان با انسان‌ها» و «رابطه انسان با طبیعت» و «رابطه انسان با خود» مطرح است. نتیجه آنکه دین بیان‌کننده احکام تمامی روابط عدل و ظلم در حیات انسانی می‌باشد.

فلسفه تاریخ

از دیگر مبانی مهم در اندیشه تمدنی سید منیرالدین، توجه به فلسفه تاریخ شیعی است. او معتقد بود ارائه یک نظریه جامع درباره فلسفه تاریخ شیعی خود پژوهشی بنیادی است که بررسی ابعاد آن تنها در صورت اجرای یک برنامه پژوهشی مستمر و در پرتو انجام دادن پژوهش‌های «نظری، کتابخانه‌ای و میدانی» همراه با روش خاص امکان‌پذیر است؛ به‌ویژه که به دلیل نبود پیشینه مناسب، با فقر شدید منابع روبه‌رو هستیم. همچنین تحقق این امر به‌ویژه در این برهه از تاریخ ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است، زیرا تبیین برنامه‌های توسعه و یا مهندسی تمدن اسلامی تنها در پرتو داشتن نظریه‌ای جامع در باب فلسفه تاریخ شیعی امکان‌پذیر است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۵، ب).

از دیدگاه سید منیرالدین، مهم‌ترین اصل اساسی در تدوین فلسفه تاریخ شیعی توجه به جریان توحید ربوبی حق تعالی در تمام هستی است. همان‌گونه که خدای متعال خالق و قیوم عالم تکوین است (توحید ذاتی)، ربّ و پرورش‌دهنده عالم است و همه موجودات، موجودات فقری هستند: «أَنْتُمْ أَفْقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵) و نیازمند به سرپرستی مدام حق تعالی و تکامل آنها، تابع ربوبیت حق تعالی است: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). از این رو، جریان ربوبیت حق تعالی تنها به تکوین عالم منحصر نیست، بلکه حرکت تاریخ و جامعه انسانی نیز تابع ربوبیت اوست و این امداد الهی است که شامل پویایی تمامی جوامع کفر و ایمان می‌گردد: «كَلَّا نُنمِّدُ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءَ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۲۰). به دیگر سخن، براساس تفکر اسلامی و شیعی همان‌گونه که

تمامی گستره هستی جلوه جریان اراده حق تعالی و ظهور اسمای جمال و جلال الهی است، آغاز و انجام عالم و تمامی حوادث تاریخ، سراسر آیات عظمت الهی و مسیر تحقق اراده الهی است.

البته به دلیل وجود اختیار انسانی، هم امکان تحقق طاعت و هم تحقق نافرمانی در این عالم وجود دارد و با این دو امکان، انسان چه در حوزه حیات فردی و چه حوزه حیات اجتماعی و تمدنی توان تصرف دارد. از این رو، در ذیل ولایت حق تعالی دو جریان ولایت حق و باطل و دو عرصه تمدنی حق و باطل شکل می‌گیرد و هر دو نیز امداد می‌شوند: «كَلَّا تُمِدُّ هُوَ لَاءَ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۲۰) در مقابل طاعت، عصیان و در مقابل ابتهاج، اضطراب قرار دارد. اضطراب حاصل گناه و تعلق به منزلت و پرستش حالت‌ها و کیفیت‌ها به جای معبود واقعی است. برای مؤمن و عاصی توسعه صورت می‌پذیرد، اما توسعه هر کدام متناسب با منزلت آنهاست. فرد عاصی در منزلت حیوانی رشد و نمو می‌یابد؛ یعنی هر لحظه از وضعیت قبل خود دست برداشته و به وضعیت جدید حیوانی، یعنی به کثرت تعلقات دنیایی و لذت‌های آن می‌گراید. عبور از وضعیت قبل برای توسعه و ورود به وضعیت جدید همراه با رنج و دشواری است، اما کنه این رنج و سختی او را به ابتهاج واقعی نمی‌رساند، بلکه به‌طور روزافزون اضطراب او را افزایش داده، عذاب بی‌شمار برای او مهیا می‌سازد (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۱۵۷).

در تحلیل عوامل تأثیرگذار بر حرکت تاریخ باید نگاهی جامع داشت و از این رو، نظریه‌های نژادی، جغرافیایی، قهرمانان اقتصادی و حتی نظریه الهی (به‌عنوان تنها عامل حرکت تاریخ) نظریه‌های صحیح نمی‌باشند. بلکه باید نگاه سیستمی به عوامل و محرک‌های تاریخ داشت که بالطبع تنها براساس این نگاه امکان سخن از سنجش نسبت‌ها و تعیین سهم تأثیر هر عامل در حرکت تاریخ فراهم می‌گردد. با این همه، این اراده و فاعلیت انسان است که تکامل تاریخ را رقم می‌زند. به دیگر سخن، جریان تکامل عالم یک جریان جبری مشخص و تنها متقوم به اراده حق تعالی نیست، بلکه اراده حق تعالی به این تعلق گرفته است که جریان تکامل تاریخ نتیجه نظام اراده‌ها باشد و به‌طبیع در این نظام اراده‌ها، سطوحی از اراده مطرح است که هم‌عرض هم نیستند و هر کدام جایگاه و سهم تأثیر خاصی دارند. در شکل‌دهی تاریخ، سه نوع اراده، «انسانی، اجتماعی و تاریخی» حضور دارند. گرچه ظهور مستقیم و اصلی اراده انسانی در تکامل خود فرد مطرح است و براساس همین جریان





اراده است که طاعت و عصیان شکل می‌گیرد، اما همین اراده‌های فردی انسان‌ها، هم در تحقق طاعت و عصیان اجتماعی و هم در طاعت و عصیان تاریخی حضور دارد و دو جریان بندگی و طغیان را شکل می‌دهند. بر اساس فلسفه نظام فاعلیت، افزون بر اراده فردی، اراده اجتماعی، سطح دیگری از اراده‌های انسانی است که از تقویم اراده‌های انسانی در یک جامعه شکل می‌گیرد و اراده بزرگ اجتماعی را درست می‌کند. در سایه همین اراده اجتماعی است که دو جامعه کفر و ایمان شکل می‌گیرد.

در کنار اراده‌های فردی و اجتماعی، سطح دیگر اراده، اراده تاریخی است که از تقویم اراده‌های اجتماعی در طول تاریخ شکل می‌گیرند و در پرتو این اراده‌های تاریخی است که دو جریان تاریخی طاعت و عصیان قابلیت طرح می‌یابند. البته در این دو جریان تاریخی جریان طاعت بر محور اراده انبیا و اولیای الهی : شکل می‌گیرد و در مقابل محور معصیت و طغیان هم اولیای طاغوت هستند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷). البته در جریان هر سطح از اراده‌ها و در تقویم این سه سطح با یکدیگر، باید به نظام‌مندی آنها توجه داشت؛ چنان‌که در حوزه اراده انسانی، نظام اراده انسانی مطرح است؛ بدین معنا که انسان در وجود خود و در مسیر حرکت خود ظهور و بروز متفاوتی می‌یابد. اراده انسان هم در حالات روحی حضور دارد که اخلاقی حول اراده او شکل می‌گیرد و حساسیت‌های روحی‌اش به نسبت به اراده‌اش بر می‌گردد و همچنین اراده‌اش در شکل‌دهی نظام اندیشه‌اش تبلور دیگر می‌یابد و در آخر نظام رفتاری او ظهور دیگری از اراده انسانی است. در حوزه جامعه و تمدن نیز نظام اراده‌های اجتماعی و تمدنی مطرح است؛ یعنی اراده‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در سه سطح «خرد، کلان و توسعه» متقوم به یکدیگر، به پرستش اجتماعی خاصی می‌انجامد.

اراده‌های تاریخی نیز متقوم به یکدیگر و نظام‌مند هستند. اراده‌های انبیای الهی در کنار هم جبهه تاریخی حق را بر محور آن اراده نبی اکرم ۹ و ائمه نور : شکل می‌دهند: «نَحْنُ أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ وَ مِنْ قُرُونِنَا كُلِّ بَرٍّ» (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۸: ۲۴۲). در مقابل، اراده‌های اولیای نار در کنار هم جبهه کفر را شکل می‌دهند: «وَعَدُونَا أَصْلُ كُلِّ شَرٍّ وَ مِنْ قُرُونِهِمْ كُلِّ قَبِيحٍ وَ فَاحِشَةٍ» (همان: ۲۴۲). البته بر اساس سنت‌های الهی همواره میان دو جبهه حق و باطل در طول

تاریخ درگیری هست و در فرایند رشد و تکامل بشری در طول تاریخ این درگیری پیوسته پیچیده‌تر، گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌شود. بر همین اساس، با بروز انقلاب اسلامی و طرح مسئله تمدن اسلامی، درگیری تمام‌نشده‌ی حق و باطل در عصر حاضر را شاهدیم.

جهت‌داری علوم

از دیگر مبانی مهم در اندیشه تمدنی سید منیرالدین، اعتقاد به جهت‌داری علوم است. پیش‌تر گذشت که در نگاه تمدنی او عنصر اساسی در یک تمدن شبکه علوم تمدنی است که پایه‌ریزی و توسعه یک تمدن بر اساس آن صورت می‌گیرد. در نگاه او علوم به معنای معادله‌های تغییر عینیت، هم بر مبانی و غایت‌های خاص تولید مبتنی می‌گردند و هم روش تحقیق خاصی بر روند تولید علوم حاکم است که بدون داشتن این متدها، تنها با ترسیم مبانی و اهداف دینی و دخالت غیر روشمند معارف در محتوای علوم موجود، مسئله تولید علوم اسلامی حل نخواهد شد. همچنین در نگاه او اولاً، علم به صورت اجتماعی تولید می‌شود و نتیجه نظام اراده‌های اجتماعی و تمدنی است؛ ثانیاً، در تولید آن نقش کسانی که تولید منطق و فلسفه می‌کنند محوری است. بر اساس همین نگاه و با دغدغه جریان اسلامی بودن و حجیت به صورت روشمند در محتوای گزاره‌ای علوم، او تمام همت خود را صرف تولید روش تحقیق کرد.

در نگاه او نه تنها علوم انسانی، بلکه علوم تجربی نیز از ارزش‌ها و فضاهای تمدنی تأثیر می‌پذیرند. علوم تجربی الگوهای کاربردی برای تصرف جهان هستند. علوم حسی الگو می‌سازند. در شکل‌گیری یک الگو هم استقرا، هم تجربه و هم قیاس حضور دارد. یک الگو تنظیم نسبت‌های کمی و کیفی را مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی انجام می‌دهد. در یک الگو، ارزش‌ها از طریق تعیین متغیر اصلی و تبیین نسبت کل به مقصد حضور می‌یابند و تمامی نسبت‌های کمی و کیفی متغیرها - هرچند به صورت استقرایی به دست آمده باشند - از متغیر اصلی و نسبت حاکم تأثیر می‌پذیرند و از این‌رو، این‌گونه نیست که هیچ فلسفه‌ای در شکل‌دهی الگوها حضور نداشته باشد. مفهوم تلائم [و هماهنگی میان متغیرها] که در الگو ملاحظه می‌شود، در تحلیل مشاهدات به کار گرفته و بهینه می‌شود. این تلائم امری نظری است و پیش‌فرض و تعریف‌ها را بهینه می‌کند. حضور فلسفه در پیش‌فرض و ارزش در





نسبت‌ها برای الگوسازی لازم است. پرسش جدی این است که آیا فلسفه و ارزش از نظر فلسفی در الگوسازی دخالت می‌کند یا نه؟ رابطه هست و باید یا رابطه معرفت و عینیت چیست؟ ما در صحنه عینیت و در جهت الگو کردن آن با مباحثی روبه‌رو هستیم. برای به‌دست آوردن راندمان گرایش غالب در الگو، وجود شاخصه‌ها، تنظیم کردن، به‌کارگیری ریاضیات آماری و احتمالات لازم است. راندمان گرایش غالب نمونه این مباحث را می‌توان به سادگی در رشته‌های مختلف علوم تجربی بدست آورد (نک: حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۱).

تحلیل تمدن مادی

از برجسته‌ترین نقاط اندیشه تمدنی سید منیرالدین، تحلیل جامع و عمیق از تمدن مادی دنیای امروز است که در دو شکل سوسیالیستی و لیبرال دموکراسی ظهور یافته است؛ به‌ویژه تمدن غرب که با فروپاشی اردوگاه شرق ادعای تمدنی فراگیر و جهانی را مطرح می‌کند و ارائه الگوی توسعه در همه شئون حیات انسانی و عرضه سبک زندگی خاص به بشر امروز را ادعا دارد.

جهت‌گیری حاکم بر تمدن مادی

مهم‌ترین نکته در توصیف تمدن غرب، توجه به جهت‌گیری حاکم بر روند شکل‌گیری غرب جدید و روح حاکم بر آن است. در نگاه سید منیرالدین روح حاکم بر دنیای مدرن پرستش ماده و تناسبات ماده است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۷ الف، ج ۳). در نظر او مدرنیته تکامل گراست. وحدت و کثرت جدید، موضوعات جدید و روابط جدید را می‌طلبد و در پایان حالات جدید، ادبیات جدید و آثار جدید را می‌طلبد، ولی یا نسبت‌گرایی مادی بر آن حاکم است یا نسبت‌گرایی الهی. نسبت‌گرایی مادی، در حکومت بر حرکت ماده را مطلق می‌کند؛ هر چند حرکت در تنوعش نسبی است. در تکثرش نسبت را دارا هست و همیشه مدرن می‌شود، ولی پایگاهش مطلق بودن ماده است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹ د).

در نگاه سید منیرالدین تمدن دنیای امروز با روی گردانی از هدایت الهی، بسیار پیچیده‌تر از انواع جوامع مادی در طول تاریخ بشری است. به تعبیر او، شرح وضعیت کفر در دنیای غرب امروز بسیار پیچیده‌تر از گذشته شده است؛ برای مثال، تحقق گناهانی همچون زنا در دنیای غرب بسیار پیچیده‌تر از تحقق چنین گناهانی در گذشته است؛

به گونه‌ای که امروزه در غرب تنها به اشاعه باطل بسنده نمی‌شود، بلکه به منظور اقامه باطل، حتی دانش‌ها و مناسک خاصی را ایجاد کرده‌اند (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۸، ج ۸).

فرایند بسط غرب

آن‌چنان‌که بیان شد سید منیرالدین بر اساس الگوی تمدنی خود، سه رکن اساسی یک تمدن را از بعد نرم‌افزاری «نظام گرایش، نظام بینش و نظام دانش» می‌داند و معتقد است نخستین گام در شکل‌گیری یک تمدن تغییر در نظام تمایلات اجتماعی است. به نظر او، در غرب نیز نخست ابتدا تمایلات و زیباشناسی اجتماعی از طریق هنر و معماری تغییر کرد؛ یعنی نخست باید مدیریت جریان نیاز و ارضا یا ابزارهای هنری آغاز شود (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۷، ب) و سپس بر اساس آن نظام تمایلات مادی، شبکه علوم و ساختارهای اجتماعی و در پی آن سبک زندگی تغییر یابد (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۱).

نقد غرب

شاید مهم‌ترین بخش اندیشه ایشان درباره تمدن غرب، نقد آن است. ویژگی‌های نقد ایشان بر تمدن امروز غرب به قرار زیر است:

الف) نوع نقدهای ایشان، نقدهای بنیادین است که در دوران مطلوب حیات انقلاب اسلامی (نه دوران گذار) به پذیرش عمومی تبدیل می‌گردد.

ب) نقدهای ایشان با رویکرد تمدنی و حتی عمیق‌تر از آن با رویکردی از منظر فلسفه تاریخ شیعی است. این نوع نقدها بسیار متفاوت و عمیق‌تر از نقدهای موردی و انتزاعی به عرصه‌های مختلف تمدن یک‌پارچه غربی است.

ج) نقدهای ایشان به غرب ابعاد مختلفی دارد که از مهم‌ترین آنها نقد مبانی و اهداف تمدن غرب از یک‌سو و نقد ارکان سازنده تمدن غرب، یعنی علوم، ساختارها و محصولات تمدنی غرب از سوی دیگر است.

د) البته ایشان چه درباره شناخت غرب و چه درباره نقد غرب به تفصیل ورود نکرده‌اند و از آنجا که مسئله ایشان «مهندسی تمدن اسلامی» بوده است، در عرصه‌های مختلف طراحی به جهت‌های مختلف چه از باب نشان‌دادن تفاوت‌های جوهری اندیشه اسلامی با دیگر اندیشه‌ها و چه از باب ساده‌سازی در فهم و تحلیل مباحث به مناسبت به صورت تطبیقی به نقد غرب پرداخته‌اند.





ه) در نگاه او اگر چه کلیت غرب و جهت گیری اساسی آن بر باطل است، ولی به جهت حاکمیت تاریخی حق باطل همواره در بخشی از ادبیات خود به پیروی از جریان حق مجبور است و از این رو، غرب مدرن، سراسر باطل مطلق نمی باشد و اگر خوبی هایی در این تمدن یافت شود، نتیجه دستگاه حق است، و گر نه دستگاه شیطان سراسر بر باطل و بدی استوار است. افزون بر این، اگر چه در غرب داده های عقلانی و نقاط مثبت دیده می شود، ترکیب این امور با داده های باطل، کلیت آن را تمدنی مادی کرده است.

و) در نگاه ایشان، غرب مدرن باطل و غیر قابل اخذ است، ولی به جهت نوپایی تمدن اسلامی و جهانی شدن فرهنگ مدرنیته و ابتلای عالم اسلام بدان، برای خروج از هژمونی غرب، باید ایجاد شیب کرد و نمی توان یک باره از تمامی روابط آن خلاصی یافت. از این رو، در دوران گذار باید به تدریج عناصر غرب را در مسیر تمدن سازی درهاضمه تمدن اسلامی وارد کرد.

نقد از منظر فلسفه تاریخ

از منظر سید منیرالدین اگر چه حرکت تاریخ بر مدار ولایت تاریخی اولیای الهی و پیشوایان معصوم ۷ رو به تکامل است و جریان کفر همواره ذیل ولایت اولیای حق تحرک دارند، جریان باطل در مقابل دستگاه حق می تواند در برهه های خاص تاریخی جولانی داشته باشد: «لِلْحَقِّ دَوْلَةٌ وَلِلْبَاطِلِ جَوْلَةٌ» (آمدی، ۱۳۸۶: ۵۴۴). البته این جریان باطل بر مدار اولیای طاغوت و در راس آنها شیطان همواره در پی تشکیل جبهه ای منسجم و توسعه یافته در جهت خروج عالم از نور به ظلمت است. در این راستا، غرب مدرن ادامه جریان تاریخی الحاد و جبهه باطل در عصر حاضر است. البته با این تفاوت که در عصر حاضر جریان الحاد به شرح صدری در کفر خود دست یافته است که در گذشته بی مانند است؛ یعنی توانسته است به صورت پیچیده مبانی و آموزه های خود را در تمامی نرم افزارها و سخت افزارهای حیات اجتماعی جریان دهد؛ آن هم به گونه ای که حتی تشخیص آن برای بسیاری از اهل ایمان دشوار باشد. در نظر سید منیرالدین از لحاظ نظری شاید بسیاری از متفکران غربی مخالف نظریه حرکت جبری تاریخ باشند، ولی در حوزه عملکرد و عینیت حاکمیت جبری تناسبات ماده بر تمامی شئون حیات دنیای مادی را به خوبی می توان مشاهده کرد. به بیان دیگر، این

ماتریالیسم روش شناختی است که در غرب بسیار مهم تر از ماتریالیسم اعتقادی است. خلاصه اینکه «انسان تابعی از جریان تکامل تاریخ فیزیک است. قوانین نسبیت هم بر او حاکم است» (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۲۰).

نقد از منظر تمدنی

از منظر تمدنی، غرب مدرن سراسر برخاسته از جریان کفر و الحاد است و هیچ گونه خیری در آن یافت نمی شود: «من أين لی الخیر یا رب و لا یوجد الا من عندک» (مفاتیح الجنان، دعای ابو حمزه). در کفر و طغیان بر خدا، خیری نیست (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۴). از این رو، در نظر سید منیر انفجارهای مهیبی که برای تمدن غرب وجود دارد، بسیار سریع تر و شدیدتر از فروپاشی شوروی است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۴)، زیرا تحقق وحدت اجتماعی در غرب امکان پذیر نیست (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۳۵). امروزه نشانه های افول این تمدن مادی نیز آشکارا رخ نموده است. از نشانه های افول تمدنی غرب، تحقق نیافتن اهداف تمدنی و حتی تحقق ضد این اهداف است. آزادی، کرامت انسان، عدالت و امنیت از شعارهای زیبای تمدن لیبرال - دموکراسی بود که گوش فلک را گرمی کرد و دل و دیده بسیاری را در دوران معاصر برده بود، اما امروزه به خوبی بر همگان مشخص شده است که این شعارها جز ظاهری دل فریب حاصلی نداشته است و به عکس فرآورده تمدن مادی غرب جز بردگی مدرن، استعمار نو، فقر و ناامنی چیزی نبوده است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۸، ج ۶۴).

فلسفه شدن نرم افزار مهندسی تمدن اسلامی

نقطه اوج رویکرد تمدنی سید منیرالدین، پاسخ های بدیع و راه حل های عمیق او در طراحی تمدن اسلامی است. در اندیشه تمدنی او، به منظور تحقق تمدن اسلامی می بایست هم به شبکه علوم، هم به ساختارها و هم محصولات، مبتنی بر مبانی، آموزه ها و اهداف اسلام ناب دست یافت. بر این اساس، در شبکه علوم اسلامی که محور اساسی و هسته تمدن اسلامی است، دستیابی به سه لایه از حوزه معارف و دانش های راهبردی و کاربردی ضرورت دارد تا در هماهنگی کامل و در یک نظام فکری منسجم زیرساخت نظری تمدن اسلامی تحقق یابد. این سه لایه معارف عبارتند از:

الف) فقه سرپرستی: نخستین لایه از معارف که تضمین کننده اسلامیت تمدن اسلامی





است، لزوم دستیابی به فقه تمدنی - اجتماعی و به تعبیر رایج فقه حکومتی است. در نظر او، فقه حکومتی تنها بیان احکام منطقه الفراغ یا بیان احکام ثانویه یا بیان احکام اجرایی و یا بیان احکام مبتنی بر مصلحت نیست، بلکه احکام حکومتی به معنای احکام سرپرستی اجتماعی است. احکام سرپرستی نیز تنها به بیان احکام موضوعات کلی و یا حتی احکام نظامات اجتماعی منحصر نمی‌شود، بلکه بالاتر از اینها احکام چگونگی سرپرستی جریان رشد نظام اسلامی در مقیاس درگیری با نظام کفر جهانی است (پرور، ۱۳۹۱: ۱۷۸).

بر اساس همین رویکرد، نگاه سید منیرالدین معتقد بود که فقه موجود حوزه‌های علمیه باید هم از نظر کمی و هم کیفی بالندگی پیدا کند. آسیب جدی حوزه‌های علمیه آن است که ابزار استنباط فقه حکومتی را ندارد و با این اصول موجود تنها در حد پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه می‌تواند در عرصه مدیریت جامعه حضور داشته باشد (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۳). بر اساس همین نگاه، دستیابی به فقاها و روش استنباط فقه سرپرستی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و تمرکز اساسی او بر دستیابی به چنین روشی بود (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹: ج ۲۴).

ب) علوم اسلامی و معادلات کاربردی: دومین لایه معارف دستیابی به شبکه علوم اسلامی یا معادلات کاربردی است. بر اساس مبانی پیش‌گفته سید منیر درباره جهت‌داری همه علوم، او به منظور دستیابی به این شبکه علوم معتقد است تنها با مدیریت شبکه‌ای پژوهش‌ها می‌توان از یک سو جریان اسلامیت و حجیت را در علوم پی گرفت و از سوی دیگر، کارآمدی علوم را در آزمایشگاه‌ها و کاربرد عملی به اثبات رساند. البته راهکار اساسی ایشان در اسلامی کردن علوم تنها بسنده کردن به تصرف در مبانی علوم موجود و یا تولید فلسفه‌های مضاف نیست، بلکه به باور ایشان اسلامی کردن علوم تنها از طریق دستیابی به روش‌های خاص پژوهشی است تا به صورت روشمند بتواند جریان دین را در حوزه‌های مختلف علوم پی گیرد. این مسئله در بررسی مهم‌ترین دستاورد ایشان، یعنی فلسفه شدن تبیین می‌شود.

ج) الگوهای توسعه اسلامی: سومین حوزه از دانش‌های مورد نیاز، دستیابی به الگوی توسعه اسلامی و به تعبیر دقیق‌تر نظام الگویی ناظر به «شناسایی، هدایت و کنترل» عینیت‌های متغیر اجتماعی است که از یک سو در معادلات و پیش از آن در فقه اجتماعی ریشه دارد و از سوی دیگر، ناظر به وضعیت موجود است. به بیان دیگر، الگوی توسعه، متغیرهای اجتماعی را شناسایی می‌کند و نسبت آنها به یکدیگر و سهم تأثیر هر کدام را در توسعه کل

شناسایی کرده، با برقراری توازن خاص میان این متغیرها متناسب با مقدورها و شرایط وضعیت روند دگرگونی‌ها تا رسیدن به توازن مطلوب را معین می‌کند. بنابراین، مهندسی تمدن اسلامی باید بر اساس سه حوزه دانش صورت گیرد که جریان اسلامی بودن و حجیت در این سه حوزه می‌بایست به صورت روشمند باشد تا در سایه این روشمندی اولاً، با معارف ناب اسلامی بازیگری صورت نگیرد و جامعیت دین در مهندسی اجتماعی - تمدنی لحاظ گردد؛ ثانیاً، امکان تفاهم در میان متخصصان فراهم آید.

در نظر سید منیرالدین، هماهنگی این سه حوزه دانشی در عالی‌ترین شکل خود از پایگاه هماهنگی روش‌های آنها صورت می‌گیرد و از این رو، نیازمند روشی عام هستیم تا پایگاه هماهنگی روش‌های سه گانه فوق باشد. این روش عام در نظر سید منیر «فلسفه شدن اسلامی» است. به بیان دیگر، فلسفه شدن اسلامی نرم‌افزار و پایگاه شکل‌دهی و هماهنگی این روش‌ها می‌باشد. در نظر وی راز شتاب توسعه تمدن غرب، دستیابی آنان به فلسفه شدن مادی است که ریشه در فلسفه‌های بعد از رنسانس همچون فلسفه هگل و تبدیل آن فلسفه به نظریه نسبیت عام و نسبیت خاص انیشتین ریشه دارد که در گام‌های بعدی مبتنی بر نظریه نسبیت، این فلسفه فیزیک و فلسفه ریاضی است که می‌تواند «شدن» جامعه را اندازه‌گیری و مدیریت کند. بر همین اساس، به منظور مدیریت الهی جامعه اسلامی دستیابی به فلسفه شدن اسلامی و نظریه نسبیت الهی ضرورت دارد. همین فلسفه شدن اسلامی است که پایگاه هماهنگی نظام روش‌های حاکم بر دانش‌ها می‌شود.

«اگر متدهای چندگانه در جایی به وحدت نرسند، باز مشکل حل نمی‌شود. متد عامی نیاز داریم که ابزار هماهنگ‌سازی‌شان باشد، ولو آن متد، مستقیماً نیاید اینها را بسازد، مثل نسبیت عام که با نسبیت خاص فرق دارد. «نسبیت به اصطلاح عام» قواعد عمومی جاذبه را ذکر می‌کند و «نسبیت خاص» تبدیل‌ها را می‌گوید به اینکه معادله این جرم مخصوص در این حوزه مخصوص، در این نسبت مخصوص، این گونه تبدیل می‌شود. حتماً متدهایی کوچک بخشی لازم است. به بیان دیگر، نظامی از متدها را داریم که در یک متد بزرگ باید وحدت‌شان تمام شود. حالا این متد بزرگ که می‌خواهد وحدت اینها را تمام کند، مسئول هماهنگ‌سازی جامعه است. هماهنگ‌سازی نیاز و ارضای تاریخی و توسعه آن؛ یعنی تکامل. اگر کلمه توسعه را هم برداریم، یعنی وحدت و کثرت بیشتر در عاطفه باید





انجام بگیرد، در عمل باید انجام بگیرد، در نظر هم باید انجام بگیرد؛ به بیان دیگر، انسان که مرتباً به تکامل بهتری می‌رسد، انسجام و وحدتش با سایر انسان‌ها باید شدیدتر بشود. همان‌طوری که نسبت‌شان به کل بیشتر می‌شود» (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۱).

روش عام، روش ایجاد نظام نسبت‌های هماهنگ و متکامل در مقیاس عام است و محصول روش عام، به دست آمدن نسبیّت عام است؛ یعنی «روش عام، روش تنظیم نظام متغیرها در هر موضوعی است». از این‌رو، می‌توان به جای «روش عام» از عبارت «روش عام الگوسازی یا مدل‌سازی» نیز استفاده کرد (پیروزمند، ۱۳۸۸: ۱۹). البته در باب متد عام و بخش‌های مختلف آن، یعنی «نظام اصطلاحات، نظام تعاریف و نظام شاخصه» و چگونگی ارتباط آن با متدهای عام سه‌گانه، یعنی «اصول فقه حکومتی، روش تولید علم و روش مدل‌سازی» مباحث فراوانی مطرح است که در جای خود باید بدان پرداخته شود.

نتیجه‌گیری

افق حرکت انقلاب اسلامی تنها شکل‌دهی یک حکومت اسلامی در مرزهای ملی ایران نیست و بلکه افق آن رسیدن به تمدن اسلامی با تمام لوازم تمدنی است. از این‌رو، اگر چه در دوران گذار در استفاده بهینه از علوم، ساختارها و محصولات تمدنی تمدن غرب ناچاریم، ولی جهت‌گیری حرکت می‌بایست خروج از هژمونی تمدنی غرب مادی باشد. این مهم تنها در سایه تولید شبکه علوم اسلامی و الگوهای اسلامی اداره جامعه بر مدار اندیشه ناب اسلامی و فقه کارآمد امکان‌پذیر می‌باشد؛ فقهی که توان سرپرستی، مهندسی و مدیریت شکل‌دهی تمدن اسلامی را داشته باشد. به‌منظور دستیابی به فقه تمدنی، علوم اسلامی و الگوهای توسعه و پیشرفت اسلامی و هماهنگی این سه حوزه معارف و اطلاعات با یکدیگر، در گام نخست می‌بایست منطوق‌ها و روش‌شناسی‌های تحقیق در این سه حوزه به‌صورت هماهنگ تولید گردد تا شاهد جریان یافتن روشمند دین در عینیت اجتماعی - تمدنی باشیم. به‌طبع در سایه این روش‌ها هم از خطاها کاسته می‌شود و هم امکان تفاهم فراهم می‌گردد.

کتابنامه

۱. امام خمینی (۱۳۷۹)، صحیفه نور، تهران: انتشارات مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی.
۲. آمدی، عبد الواحد بن محمد تمیمی (۱۳۸۶)، غررالحکم ودررالکلم، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، قم: مؤسسه دارالکتاب.
۳. پرور، اسماعیل (۱۳۹۱)، احکام حکومتی، قم: نشر کتاب فردا.
۴. _____ (۱۳۸۸)، چیستی و ضرورت روش عام، قم: انتشارات داخلی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۵. پیروزمند، علیرضا (۱۳۷۳)، روش تولید تعاریف کاربردی، قم: انتشارات داخلی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۶. _____ (۱۳۸۰ الف)، ضرورت مهندسی تمدن اسلامی بر پایه فلسفه شدن، قم: انتشارات فجر ولایت.
۷. _____ (۱۳۸۰ ب)، یادى از استاد، قم: انتشارات فجر ولایت.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، نرم افزار تمدن اسلامی، قم: انتشارات داخلی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۹. حسینی الهاشمی، سید منیر الدین (۱۳۶۱)، اصول کلی تعیین، قم: انتشارات داخلی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۷۸ ب)، بررسی «چگونگی» تنظیم «برنامه» تدوین طرح ساماندهی صنعت، کد پژوهش ۳۹۴، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۷۲)، بررسی رابطه مدیریت با توسعه نظام ولایت، کد پژوهش ۱۷۱، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۷۸ د)، بررسی علل و عوامل ناهنجاری اجتماعی، کد پژوهش ۴۲۵، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۷۹ ا)، بررسی متدلوژی و منطق چگونگی بر اساس نسبیت‌گرایی، کد پژوهش ۴۴۰، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.



۱۴. _____ (الف) (۱۳۷۷)، برنامه دوره مدیریت تحقیقات پزشکی، کد پژوهش ۳۷۱، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۵. _____ (ه) (۱۳۷۹)، تبیین راهکارهای اثبات تعارض علوم حسی با ارزش‌های انقلابی در جامعه ایران، کد پژوهش ۴۵۳، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۶. _____ (الف) (۱۳۷۹)، تشریح جداول طبقه‌بندی آموزشی اسلامی شدن مهندسی توسعه نظام اجتماعی، کد پژوهش ۴۵۷، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۷. _____ (ج) (۱۳۷۸)، جلسه با مدیران گروه‌های پژوهشی، کد پژوهش ۴۰۱، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۸. _____ (ب) (۱۳۷۹)، جهانی‌شدن فرهنگی دوره دوم، کد پژوهش ۴۳۵، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۸۳)، خاطرات حجت الاسلام والمسلمین حسینی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۰. _____ (از) (۱۳۷۹)، ضرورت تکامل منطق هماهنگی برای به وحدت‌رساندن تمامی متدلوژی‌ها بر اساس نسبت‌گرایی الهی، کد پژوهش ۴۴۰، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۱. _____ (۱۳۷۱)، فلسفه مبانی اصول نظام ولایت، سه مجلد، قم: انتشارات داخلی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۲. _____ (۱۳۷۴)، فهرست جامع مباحث فلسفی، کد پژوهش ۲۱۹، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۳. _____ (ج) (۱۳۷۵)، گامی عملی در جهت اسلامی کردن فضای دانشگاه‌ها، کد پژوهش ۲۸۷، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۷۶)، مباحث متفرقه، کد پژوهش ۴۶۵، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۵. _____ (الف) (۱۳۷۸)، مباحثی پیرامون امنیت ملی، کد پژوهش ۴۲۱، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۶. _____ (الف) (۱۳۷۵)، مبانی نظام فکری، کد پژوهش ۳۰۵، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.



۲۷. _____ (۱۳۷۹د)، مدرنیته و اخلاق، کد پژوهشی ۴۶۴، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۸. _____ (۱۳۷۹ح)، مدیریت توسعه فرهنگی، کد پژوهش ۴۲۹، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۹ج)، معرفی دفتر از زبان استاد در مشهد مقدس، کد پژوهش ۴۶۰، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۳۰. _____ (۱۳۷۳)، معرفی دفتر به پژوهشکده مقام معظم رهبری، کد پژوهش ۲۰۷، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۷۵ب)، معرفی فرهنگستان به نمایندگان وزارت علوم، کد پژوهش ۲۷۹، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۳۲. _____ (۱۳۷۷ب) نامه به ریاست جمهوری (معرفی فرهنگستان)، کد پژوهش ۳۵۲، پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی.
۳۳. کلینی، ابی جعفر محمدبن یعقوب (۱۴۱۱)، اصول کافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. مظفری‌نیا، مهدی و همکاران (۱۳۸۳)، اندیشه منیر، تهران: سوره اندیشه.
۳۵. مهدی‌زاده، حسین (۱۳۸۷)، کلیاتی پیرامون فلسفه شدن در اندیشه علامه فقید سید منیرالدین حسینی الهاشمی، قم: انتشارات داخلی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

(چیستی و چگونگی تکامل تمدنی جمهوری اسلامی ایران)

محمدرضا بهمنی*

چکیده

بسیاری از اندیشمندان و شخصیت‌های علمی و فکری جهان، بر این عقیده‌اند که رهبری معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، پیش از آنکه رهبر سیاسی یک کشور اسلامی باشد، یک شخصیت علمی برجسته در جهان اسلام و عرصه بین‌الملل است. در میان موضوعات و مسائل فکری جمهوری اسلامی ایران و فراتر از آن مسائل جهان اسلام، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های ایشان در موضوع تمدن نوین اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در این مقاله کوشیده‌ایم با استناد به بیانات و سخنرانی‌های ایشان در دوره زمانی سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۹۴ و با بهره‌گیری از روش مفهوم‌سازی بنیادی، «هندسه کلان اندیشه تمدنی» ایشان را استخراج و توصیف کنیم. اگرچه بی‌تردید هر کدام از مقوله‌های مفهومی اشاره شده در این نوشتار به تنهایی ظرفیت بررسی‌ها و نگارش‌های جداگانه دارند، این مقاله بر ساختار کلی و رئوس اصلی تشکیل‌دهنده اندیشه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای متمرکز شده است. از این‌رو، سه بخش اصلی مقاله عبارتند از: (۱) بررسی امکان یا امتناع تمدن نوین اسلامی؛ (۲) مفهوم‌شناسی (چیستی) تمدن نوین اسلامی؛ (۳) ایجاد و تکوین تمدن نوین اسلامی. در بخش سوم که به چگونگی رسیدن به تمدن اسلامی می‌پردازد، مقوله‌های زیر

۱۹۸



فصلنامه
فلسفه و الاهیات

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳

بررسی شده‌اند: الف) پیش‌نیازهای شکل‌گیری تمدن اسلامی؛ ب) مراحل تکوین تمدن اسلامی؛ ج) الزامات رسیدن به تمدن اسلامی. گفتنی است به‌دلیل ویژگی عینیت‌گرایانه اندیشه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای، مباحث این مقاله، ماهیت انضمامی ناظر به حرکت تمدنی جمهوری اسلامی ایران را نیز دارد.

کلیدواژه‌ها

مطالعات تمدنی، آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای، اندیشه تمدنی، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

در تحلیل جریان‌های فکری ایران معاصر، در کنار دو جریان سنت‌گرا و تجددگرا، از جریان دیگری نام برده می‌شود که در نسبت‌سنجی میان دین و زندگی تمدن‌نگر و پیشرفت‌گرا بوده و بر این باور است که دین، توان پاسخ‌گویی به نیازهای زندگی هر عصر را دارد و یافتن این پاسخ‌ها از متون دینی و با نوآوری‌های پیوسته در شیوه‌های استنباط از دین ممکن است (نک: بهمنی، ۱۳۹۲). به عبارت دقیق‌تر، از منظر این جریان فکری، در مسیر توسعه و تکامل اجتماعی، ابعاد مادی و معنوی زندگی انسان قابل تفکیک نیست، بلکه باید با «نگاه منظومه‌ای به دین»، در پی استخراج پاسخ دین به نیازهای هر عصر و نسل بود. افزون بر اینکه تحقق مبانی و معارف اسلامی در جامعه، مستلزم «الگوسازی مبتنی بر دین» و کارشناسی علمی است. روشن است که چنین نگاهی به نسبت میان دین و زندگی، از یک سو متفاوت و متمایز از نگاه فردگرایانه، گذشته‌نگر و شریعت‌گرا به دین است و از سوی دیگر، با دل‌بستگی به تجدد و مدرنیته غربی در عصر حاضر مغایر است، بلکه نشان از دیدگاهی دارد که می‌توان آن را «اندیشه تمدن‌نوین اسلامی» دانست.

این جریان فکری که می‌توان خاستگاه آن را در حدود دهه‌های چهل و پنجاه دانست، با شخصیت‌هایی معرفی می‌شود که در واقع رهبران و عناصر اصلی انقلاب اسلامی ایران هستند. امام خمینی؛ بنیان‌گذار انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر معظم انقلاب، شهید بهشتی؛ و شهید مطهری؛ از جمله این شخصیت‌های فکری هستند. با این توصیف، نگارنده معتقد است الگوسازی برای حرکت تکاملی جمهوری اسلامی ایران در گرو مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی در مقیاس تمدنی است و در این رهگذر، شناخت و بازخوانی اندیشه شخصیت‌های دیروز و امروز این جریان انقلابی، بسیار ضروری و راه‌گشا است. در





همین راستا، اندیشه‌های تمدنی آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای^۱ نقش بسیار پررنگی دارد. شکل‌گیری و تطور یک اندیشه و نظریه، متأثر از زمینه‌های فردی و اجتماعی است. این مقاله براساس سخنرانی‌ها و بیانات ایشان در دوره رهبری تدوین شده است، هرچند اندیشه‌های تمدنی ایشان در یک بستر شخصیتی، علمی و اجتماعی پیشینی تری شکل گرفته و تکامل یافته است. «عوامل فردی تکوین یک نظریه به زمینه‌های شخصیتی نظریه‌پرداز باز می‌گردد. نبوغ، انگیزه‌های شخصی، زمینه‌های خانوادگی و تجربیات زیستی، از جمله عوامل فردی است» (پارسایان، ۱۳۹۲: ش ۲۳). همچنین شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز از عوامل زمینه‌ای و اجتماعی هستند که در شناخت و تبیین یک اندیشه قابل توجه‌اند. در این مقدمه کوتاه، مجال ورود تفصیلی به زمینه‌ها و عوامل متنوع فردی و اجتماعی شکل‌گیری اندیشه تمدنی مقام معظم رهبری نیست و تنها به مواردی از ویژگی‌های شخصیتی (حقیقی و حقوقی) ایشان اشاره می‌شود که مؤید این مطلب است که دیدگاه‌های تمدنی ایشان در تلاقی و توأمانی حضور و توانمندی ایشان در صحنه عمل و نظر تطور یافته و مطرح شده است. از این‌رو، تنها از همین منظر به برخی زمینه‌ها و ویژگی‌های شخصیتی ایشان نگاهی می‌افکنیم:

۱. فقاہت و اجتهاد: آیت‌الله خامنه‌ای واجد مقام فقاہت، اجتهاد و قدرت استنباط شرعی (مشکینی، ۱۳۷۳: مجله حضور، ش ۹) هستند. ایشان هم مجتهدی مسلم،^۲ عادل و جامع‌الشرایط و هم فقیهی دانشمند هستند که با زبان عصر حاضر قدرت شناخت متون دینی را دارند.

۲. رویکردهای فلسفی و حکمی: آیت‌الله خامنه‌ای فلسفه و حکمت را در تضاد با فقه و اجتهاد نمی‌داند. ایشان اعتقاد دارد که «فلسفه برای نزدیک شدن به خدا و پیدا کردن یک معرفت درست از حقایق عالم وجود است... و به یک معنا ما باید حکمت را که شامل همه اینها (فلسفه، عرفان، منطق و...) می‌شود، مورد توجه قرار دهیم و دنبال کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۱۰/۲۹).

۱. شخصیت علمی، فکری و اندیشه‌ای مقام معظم رهبری چنان وزانت و اعتباری دارد که شایسته است در مباحث علمی به جای عنوان جایگاه «رهبری» از عنوان حقیقی ایشان استفاده شود تا گمان سیاسی‌بودن مباحث در حاشیه قرار گیرد.
 ۲. حضرت امام بارها از جناب‌عالی (آیت‌الله خامنه‌ای) به‌عنوان مجتهدی مسلم و بهترین فرد برای رهبری نام بردند» (از سخنان سید احمد آقا خمینی، به‌نقل از: روزنامه رسالت ۶۸/۳/۱۶).

۳. مناصب حکومتی و اجتماعی: ابعاد علمی و نظری شخصیت آیت‌الله خامنه‌ای مانع از حضور فعال او در عرصه عمل (از جمله نمایندگی مجلس، ریاست جمهوری و هم‌اکنون نیز در موقعیت رهبری نظام) نشده است و چه بسا این حضور در عرصه عمل، عامل اتقان اندیشه‌ای ایشان نیز شده است.

۴. توان شناخت محیطی و میدانی: رهبری آیت‌الله خامنه‌ای در بیش از دو دهه گذشته نشان می‌دهد که ایشان با شناخت دقیق دشمنان و مواضع آنها در سال‌های پس از انقلاب، هوشیاری در مقابل جریان‌های داخلی وابسته به بیگانگان و نیز قدرت‌های استکباری، آشنایی با مسائل داخلی و بین‌المللی در عین ارتباطی صمیمانه با مردم، سکان کشتی انقلاب اسلامی را با وجود بحران‌های تند سیاسی در منطقه و جهان، به سلامت به ساحل نجات رهنمون کرده‌اند.

با این توصیف، آنچه در این مقاله ارائه و توصیف خواهد شد، با لحاظ ویژگی‌های یادشده است که به طبع این ویژگی‌ها در شکل‌گیری اندیشه ایشان مؤثر بوده است.

۱. امکان یا امتناع تمدن نوین اسلامی در بازخوانی تجربه‌های تمدنی

پیشینه‌شناسی در مسائل اجتماعی، امری مقبول و مرسوم و گاه دارای اهمیت است. موضوع «تمدن نوین اسلامی» که برخی نفس ورود در آن را بر نمی‌تابند، از جمله موضوعاتی است که نگاه به زمینه‌ها و پیشینه‌های تاریخی آن ضروری و راه‌گشاست. به نظر می‌رسد بر همین اساس، از نخستین^۱ طرح بحث‌های آیت‌الله خامنه‌ای در موضوع تمدن، نگاه به پیشینه تاریخی در این زمینه است. ایشان سه تجربه تمدنی شامل تجربه تمدنی عصر نبوی، تجربه تمدنی غرب (در موضع نقد و تمایزشناسی) و تجربه جمهوری اسلامی ایران را مورد توجه قرار داده‌اند. تحلیل تاریخی اندیشه تمدنی ایشان حائز این ویژگی‌هاست:

الف) ایشان جریان تمدنی اسلام را از عصر نبوی آغاز و آن را به تجربه تمدنی جمهوری اسلامی ایران متصل کرده‌اند.

ب) در تجربه تمدنی صدر اسلام، به نقش نبی مکرم اسلام ۹ در تأسیس تمدن اسلامی، درخشش تمدنی اسلام در قرن سوم و چهارم هجری و نیز به نقش جانشینان

۱. در بازه زمانی مورد توجه این مقاله که ناظر به گفت‌وگوها و مباحث دوران رهبری ایشان است.





پیامبر ۹ با تأکید ویژه بر نقل و فعل امامان معصوم ۷ اشاره می‌نمایند.

ج) در کنار بازخوانی تجربه تمدنی صدر اسلام، نگاه نقادانه‌ای نیز به تجربه تمدنی غرب داشته‌اند که البته این نقد، نه یک اظهار نظر سیاسی، بلکه نقد عالمانه و منصفانه است که هم به مشکلات تمدن غرب اشاره دارند و هم به ویژگی‌های قابل بهره‌برداری به‌عنوان یک تجربه بشری توجه کرده‌اند.

د) ایشان تجربه جمهوری اسلامی را در امتداد تمدن اسلامی تحلیل کرده، از همین منظر الزامات حرکت تمدنی آن را مطرح ساخته‌اند.

عصر نبوی، خاستگاه تمدن اسلامی

پیامبر اسلام ۹ را باید بنیان‌گذار تمدن بزرگ اسلامی دانست. «در صدر اسلام، رسول مکرم اسلام ۹ و صحابه و نیز جانشینان بزرگوار ایشان توانستند با اتکای به خدا، یک تمدن عظیم تاریخی را پایه‌گذاری کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۲/۰۳). «نبی مکرم، آن عنصر شایسته‌ای بود که برای یک چنین حرکت عظیمی، برای طول تاریخ بشریت، خداوند او را آماده کرده بود. لذا توانست در طول بیست و سه سال یک جریانی را به راه بیندازد که این جریان با همه موانع، با همه مشکلات، تا امروز تاریخ را جلو رانده و پیش برده است. بیست و سه سال زمان کوتاهی است. سیزده سال از این مدت هم با مبارزاتِ غریبانه گذشت... در همین مدت پیغمبر اکرم توانست این نهال را غرس کند، آبیاری کند، وسیله رشد و نمو آن را فراهم کند؛ یک حرکتی را ایجاد کند که این حرکت یک تمدنی را آفرید و این تمدن بر اوج قله تمدن بشری در دوران مناسب خود قرار گرفت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۰۴).

در اینجا به نظر می‌رسد آیت‌الله خامنه‌ای در بازخوانی تجربه تمدنی صدر اسلام، به توأمانی دو عنصر تقدیر الهی (از رهگذر بعثت نبی مکرم اسلام ۹ و نزول وحی به ایشان) و تدبیر بشری توجه کرده‌اند.

درخشش تمدنی سده‌های سوم و چهارم هجری

سده سوم و چهارم هجری به‌عنوان دوره‌ای طلایی در تمدن اسلامی از لحاظ علمی و سیاسی در تاریخ تمدن اسلامی حائز اهمیت فراوان است. «در باره قرن چهارم هجری — که دوران تشعشع علم است — کتاب‌ها نوشته و تحقیق‌ها کرده‌اند. چنان قدرت سیاسی، چنان

قدرت علمی، چنان دنیا آرایی، چنان کشورداری و چنان استخدام تمام نیروهای زنده و سازنده و فعال بشری بر اثر چه چیز به وجود آمد؟ بر اثر تعالیم اسلام» (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۶/۲۹). در این دوران، هیچ تمدنی با سابقه‌های مختلف تاریخی توان رقابت با این فرهنگ عظیم را نداشتند: «در قرن سوم و چهارم هجری در همه دنیای آن روز، با سابقه تمدن‌ها، با حکومت‌های مقتدر، با میراث‌های گوناگون تاریخی، هیچ تمدنی به عظمت و رونق تمدن اسلامی مشاهده نشده است؛ این هنر اسلام است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۴/۰۹). با این توصیف، بررسی دقیق و تحلیل گرایانه این دوره از تاریخ اسلام در حوزه مطالعات تمدنی (و نه فقط از منظر مطالعات تاریخی صرف) بسیار تعیین کننده خواهد بود، زیرا «پیام پیغمبر اکرم و پیام بعثت در طول سه - چهار قرن توانست آن عظمت را به وجود بیاورد که همه دنیا و همه تمدن‌های امروز مدیون آن تمدن قرن سوم و چهارم هجری مسلمانان است. این یک تجربه است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۴/۰۹). به بیان دیگر، باید گفت دیگر تمدن‌های امروزی بشر نیز از تمدن اسلامی در سده‌های سوم و چهارم هجری اثر پذیرفته و به نوعی مدیون تمدن اسلامی هستند.

نقل و فعل ائمه 7 در تمدن سازی اسلامی

بررسی و الگویابی از نقل و فعل امامان معصوم 7 در شکل گیری تمدن اسلامی بسیار اهمیت دارد. آنچه را که در تمدن اسلامی برای تعریف خلیقات فردی، روابط اجتماعی و فعالیت‌های عمومی مورد نیاز است، می‌توان در گفتار و سیره آن بزرگواران یافت و امت اسلام می‌تواند برای تمامی اموری که بنای تمدن اسلامی به آن نیاز دارد، به روایت‌ها و سیره ائمه 7 مراجعه کند. برای مثال، آیت‌الله خامنه‌ای با بررسی یکی از این روایت‌ها به این مطلب اشاره دارند: «روایتی است در تحف‌العقول که وصیت امام صادق 7 است به عبدالله بن جندب... این روایت، پر از حکمت است. واقعاً همه چیزهایی که ما برای خلیقات شخصی مان، معاشرت‌های اجتماعی مان، فعالیت‌های عمومی مان و برای بنای تمدن اسلامی نیاز داریم، در این روایت و نظایرش پیدا می‌شود. این یک نمونه و مثال است؛ از این قبیل نمونه‌ها زیاد است». مراجعه به نقل و فعل امامان معصوم 7 در حوزه مطالعات تمدنی، نیازمند موضوع‌شناسی و روش‌شناسی خاصی است که حوزه دین‌پژوهی باید نسبت به تدارک آن مبادرت ورزد؛ بدین بیان که به هنگام بازخوانی این روایات و سیره ائمه 7





باید در صدد الگوسازی و نظام‌سازی بر مبنای آن ذخائر ارزشمند باشیم که البته کمتر در این زمینه کار شده است.

رشد نامتوازن در تجربه تمدنی غرب

تمدن غرب به‌عنوان یکی از تمدن‌های فعال امروز بشر همواره در معرض نقد و بررسی از نگاه صاحب‌نظران غربی و غیرغربی است. از موضع انتقادی، علم، مادیت و قدرت که از شاخص‌های تمدن غرب است، برای تعالی و پایداری یک تمدن ناکافی است. از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، تمدن غرب بدون اخلاق، معنویت و عدالت نمی‌تواند ابدی باشد. به بیان دیگر، آنچه آسیب پایداری و ماندگاری تمدنی است، عدم توازن در مختصات آن است: «تمدن غرب تمدن علم بدون اخلاق، مادیت بدون معنویت و دین و قدرت بدون عدالت است. امروز تمدن غرب حتی در میان اجزای خود، آن وحدت و انسجام و آن یگانگی و صداقت لازم را ندارد. یک نقطه که یک رشد مادی بیشتری کرده است، بنا به طبیعت تمدن مادی، افزون‌طلب است، کلیت‌طلب است، تمامیت‌طلب است و بقیه بخش‌ها را نادیده می‌گیرد. با این همه گرفتاری، با این همه مشکلات، تمدن مادی غرب ادعای ابدیت می‌کند! اما این ادعا، ادعای واهی، غیرعملی و ناکام است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۷/۱۴). با این توصیف، می‌توان گفت از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای، عدالت از موضوعات کلیدی در فراز و فرود تمدن‌هاست. به بیان دیگر، تحقق بیرونی عدالت، موجب تعالی و ماندگاری تمدن‌هاست و به‌عکس. به‌طبع شاید یکی از مهم‌ترین مظاهر بی‌عدالتی تمدن غرب در نقطه مواجهه غرب با دیگر ملت‌ها و تمدن‌هاست. چنین تمدنی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای ماندگار نخواهد بود.

روحیه کار و تلاش در تمدن غرب

در یک نقد و بررسی منصفانه نمی‌توان نقاط مثبت تمدن غرب را نادیده انگاشت. یکی از این موارد در بیان آیت‌الله خامنه‌ای، روحیه سخت‌کوشی و عشق به کار در میان جوامع غربی است. «همه دانشمندان معروف غربی که در این چهارصد سال اخیر غرب توانسته‌اند کارهای بزرگی بکنند، با چنین روحیه‌ای توانسته‌اند به این پیشرفت‌های علمی نائل شوند؛ یعنی با روحیه عشق به کاری که می‌خواهند انجام دهند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۶/۲۹).

تجربه جمهوری اسلامی ایران در امتداد تمدن اسلامی

جمهوری اسلامی ایران زمینه و فرصتی را برای احیا و شکوفایی تمدن اسلامی پدید آورده است. از این منظر، ایجاد و احیای تمدن اسلامی یک امر حاکمیتی است و البته همان گونه که پیش تر اشاره شد، یافتن نسبت این حاکمیت با امت اسلامی مهم و ضروری است. بنابراین، «آرمان نظام جمهوری اسلامی را می‌شود در جمله کوتاه «ایجاد تمدن اسلامی» خلاصه کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴).

با نگاهی گذرا بر برخی شاخصه‌های تجربه جمهوری اسلامی ایران، می‌توان شواهدی را بر ظرفیت‌های تمدنی این تجربه مطرح ساخت. با دقت در دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای (که در دو بخش بعدی شامل مفهوم‌شناسی و فرایندشناسی حرکت تمدنی ارائه می‌شود)، مشخص خواهد شد که استدلال‌های محکمی بر تمدنی‌بودن این تجربه وجود دارد.

۱. به لحاظ تاریخی، جمهوری اسلامی، با در اختیار داشتن فراز و نشیب‌هایی همچون جریان مشروطه و پیش‌تر از آن، تجربه حکومت شیعی صفویه را در اختیار دارد. از این‌رو، خود این تجربه یک بستر تاریخی دست‌کم سیصدساله را در پیشینه خود دارد.

۲. جمهوری اسلامی، از یک مکتب فکری غنی و ارزشمند برخوردار است که انقلاب اسلامی تبلور عینی آن بوده و جمهوری اسلامی در مراحل تکاملی آن انقلاب مکتبی تعریف می‌شود. این مکتب فکری که در دامن مبانی و معارف اسلامی شکل یافته است، خود محصول یک موجودیت نهادی و اصیل دینی با عنوان حوزه‌های علمیه شیعه به‌شمار می‌آید.

۳. جمهوری اسلامی دارای یک ساختار حکومتی درونی مبتنی بر اندیشه ولایت فقیه است که حیات حدود سی و پنج سال را تجربه می‌کند. اگرچه به لحاظ ساختارسازی تمدنی هنوز به دوره بلوغ نرسیده است.

۴. جمهوری اسلامی در هم‌آوردی با تمدن غرب، تجربه قابل ملاحظه و درخور مطالعه‌ای دارد.

۵. پیشرفت‌های علمی و صنعتی ایران در دوره جمهوری اسلامی، به لحاظ روند تاریخی قابل توجه بوده است.





با این توصیف، می‌توان گفت مراد آیت‌الله خامنه‌ای از نوعی تجربه‌نگاری در مباحث تمدنی آن است که بگویند تحلیل این تجربه اسلامی معاصر (مبتنی بر تجربه تمدنی صدر اسلام و تاریخ مسلمانان)، و نیز تحلیل چالش‌های تمدن غرب حکایت از آن دارد که یک ظرفیت بسیار مهم در اختیار امت اسلامی و بلکه بشریت برای دستیابی به یک تمدن نوین اسلامی قرار دارد که باید به آن بها داده شده و به فرایند تکاملی آن اندیشیده شود. در ادامه به مفهوم‌شناسی تمدن نوین اسلامی و سپس فرایند و الزامات حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازیم.

۲. مفهوم‌شناسی تمدن نوین اسلامی

«تمدن نوین اسلامی» تعبیری است که بسیار در سخنان آیت‌الله خامنه‌ای به کار رفته است. برای شناخت مراد ایشان از این ترکیب واژگانی، چند مقوله مفهومی از بیانات ایشان قابل دریافت است. ارکان، اهداف و شاخص‌های تمدن اسلامی از مهم‌ترین مقولات تبیینی در سخنان ایشان می‌باشد. در این میان، اشاره به دو مطلب مهم پیش از ورود به این سه مقوله مفهومی ضروری است و آن اینکه ایشان در اظهاراتشان معنای تمدن را با دو مفهوم زیرساختی همراه ساخته‌اند: نخست، «ارتباط تمدن اسلامی با زندگی انسانی» و دوم «توأمایی تمدن اسلامی و امت اسلامی». علت طرح این دو مبحث، تأکید بر این نکته است که آیت‌الله خامنه‌ای مفهوم‌شناسی تمدن را (که غالباً از جنس مباحث نظری است)، با عرصه عمل و عینیت‌های محیطی گره زده‌اند و این از مهم‌ترین ویژگی‌های دیدگاه‌های تمدنی ایشان است.

نسبت مفهومی «تمدن اسلامی» و «زندگی انسانی»

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، تمدن اسلامی با زندگی انسانی، ارتباط معنایی تنگاتنگی برقرار می‌کند. در این زمینه، تعبیر «زندگی خوب و عزت‌مند» را به کار برده‌اند که چهار ویژگی کلان را برای زندگی انسانی در تمدن اسلامی می‌توان برشمرد: (۱) علو معنوی و مادی؛ (۲) جهت‌مندی؛ (۳) نظم؛ و (۴) سازگاری با طبیعت و محیط. در این زندگی، شرایط به گونه‌ای است که انسان به غایات مطلوب آفرینش دست می‌یابد. در هر یک از این موارد، ایشان به جزئیاتی اشاره دارند که در ادامه می‌آید:

زندگی خوب و زندگی عزت‌مند، محصول فضای تمدن اسلامی است که در سایه رشد

مادی و معنوی برای انسان مهیا می‌شود. چنین فضایی زمینه سیر به غایات مورد نظر خدای متعال را برای انسان فراهم می‌کند: «تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی (در جای دیگری از تعبیر علو معنوی و مادی استفاده کرده‌اند) (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۶/۲۹)) می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد، زندگی خوبی داشته باشد، زندگی عزت‌مندی داشته باشد، انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴).

ویژگی مهم دیگری که ایشان برای زندگی در فضای تمدن اسلامی برشمرده‌اند، زندگی توأم با نظم است. ایشان این نظم را محصول علم، تجربیات خوب و پیشرفت‌های زندگی دانسته‌اند. البته جهت‌مندی و داشتن جهت درست در زندگی نیز از ویژگی‌های زندگی در تمدن اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای است. به بیان دیگر، نظم زندگی تمدنی اسلامی جهت‌مند است که انسان را متوجه خدای متعال نماید. این معنا در بیان ایشان این‌گونه مطرح است که «تدین و تمدن چرا باید باهم منافاتی داشته باشند؟ تمدن یعنی زندگی توأم با نظم علمی، با تجربیات خوب زندگی، استفاده از پیشرفت‌های زندگی و تدین یعنی جهت درست در زندگی داشتن، جهت عدل، انصاف، صفا، صداقت و رو به طرف خدا، اینها باهم چه منافاتی دارند؟! انسان می‌تواند با این جهت‌گیری، آن‌طور زندگی کند؛ کم‌اینکه خیلی از دانشمندان و متفکرین ما متدین بودند؛ خیلی از پیشروان همین تمدن کنونی اروپا هم البته عمدتاً در دوره‌های بعدی متدین بودند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۱۱/۱۴). ایشان در توصیف زندگی‌ای که تمدن برای انسان رقم می‌زند، شرایط محیطی و جغرافیایی را هم وارد کرده‌اند و بر این اساس، تمدن واقعی برای مردم ایران را تمدن ایرانی برشمرده‌اند. تمدنی که هم با شرایط زندگی در این کشور در هم آمیخته و هم از استعداد ایرانی جوشیده باشد: «تمدن واقعی برای مردم ما تمدن ایرانی است؛ تمدنی است که متعلق به خود ماست؛ از استعدادهای ما جوشیده و با شرایط زندگی ما در هم آمیخته و چفت شده است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۰۲/۱۲).

نسبت مفهومی «تمدن اسلامی» و «امت اسلامی»

مفهوم زیرساختی دوم در چپستی تمدن از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، ربط معنایی تمدن و امت است. ایشان بارها در بحث درباره تمدن اسلامی، از امت اسلامی یاد کرده‌اند. شاید نکته





قابل توجه در این زمینه این باشد که ایشان ضمن اشاره به تنوع ملیت‌ها و کشورها در درون امت اسلامی، دستیابی به تمدن مطلوب قرآنی را به‌عنوان چشم‌انداز مشترک امت اسلامی در کشورهای مختلف دانسته‌اند: «امت اسلامی با همه ابعاد خود در قالب ملت‌ها و کشورها باید به جایگاه تمدنی مطلوب قرآن دست یابد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹). همچنین ایشان در سال‌های اخیر با توجه به جریان بیداری اسلامی، در پیام‌ها و سخنرانی‌های مرتبط با این موضوع، از چنین هدف و چشم‌اندازی برای امت اسلامی یاد کرده‌اند: «هدف نهایی را باید امت واحده اسلامی و ایجاد تمدن اسلامی جدید بر پایه دین و عقلانیت و علم و اخلاق قرار داد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۶/۲۶). ایشان در همین زمینه می‌فرماید: «موضوع بیداری اسلامی، امروزه در صدر فهرست مسائل جهان اسلام و امت اسلامی است؛ پدیده شگرفی است که اگر یاذن الله سالم بماند و ادامه یابد، قادر خواهد بود سربر آوردن تمدن اسلامی را در چشم‌اندازی نه‌چندان دور دست، برای امت اسلامی و آن‌گاه برای جهان بشریت رقم زند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹).

تأکید بر هم‌نشینی مفهوم امت اسلامی و تمدن اسلامی از منظر ایشان، به لحاظ زمانی، به دوره پس از جریان بیداری اسلامی محدود نمی‌شود و پیش از آن هم بر ضرورت «بازسازی امت قرآن و تمدن نوین اسلامی» تأکید کرده‌اند. از جمله اینکه ایشان در سال ۱۳۸۷ و در پیام خطاب به حجاج آورده‌اند: «من با اطمینان کامل می‌گویم: این هنوز آغاز کار است و تحقق کامل وعده الهی، یعنی پیروزی حق بر باطل و بازسازی امت قرآن و تمدن نوین اسلامی در راه است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۰۹/۱۷). بنابراین، از نظر ایشان، «در دنیای اسلام، نگاه جمهوری اسلامی نگاه امت‌ساز است، امت اسلامی مورد نظر است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۰۳/۱۴). حاصل این مرور مقدماتی در مفهوم‌شناسی تمدنی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که ایشان تمدن اسلامی را در دو سطح تحلیل و تبیین می‌کنند: یکم: در سطح اول (سطح خرد)، ایشان تمدن اسلامی را نظام‌واره‌ای می‌دانند که زندگی خوب و عزت‌مند را برای انسان (مخلوق) مهیا می‌کند تا او به غایت مورد نظر خدای متعال (خالق) دست یابد.

دوم: سطح دوم (سطح کلان)، ایشان تمدن اسلامی را چشم‌انداز و هدف غایی حرکت امت اسلامی در میان اجتماعات بشری تعریف و تبیین می‌کنند که البته گویا برای امت اسلامی، تمدن‌های اسلامی (ولی با مشترکات هویتی مشترک) قائل هستند، زیرا تنوع

ملت‌ها و تفاوت شرایط فرهنگی و اقلیمی را در این بحث به رسمیت می‌شناسند. با این توصیف، در ادامه سه مقوله مفهومی، شامل ارکان، اهداف و شاخص‌های تمدن اسلامی را از منظر آیت‌الله خامنه‌ای بررسی می‌کنیم.

ارکان تمدن اسلامی

رکن را در لغت‌نامه‌های فارسی به «پایه» و «جزو اصلی» هر چیز معنا کرده‌اند و مراد از جزو اصلی نیز آن جزئی است که بدیل ندارد. بنابراین، وقتی از رکن تمدن اسلامی سخن می‌رود، بنا به قاعده موجوبیت یافتن تمدن اسلامی باید به آنها وابسته باشد. «ما پایه‌هایی را که پیغمبر اکرم 9 برای بنای جوامع برجسته و متکامل انسانی بناگذاری کرده بود، در میان خود نگه نداشتیم؛ ما ناشکری و ناسپاسی کردیم و چوبش را هم خوردیم. اسلام این توانایی را داشت و دارد که بشریت را به سعادت برساند، به کمال برساند و از لحاظ مادی و معنوی او را رشد دهد. این پایه‌هایی که پیغمبر گذاشتند - پایه ایمان، پایه عقلانیت، پایه مجاهدت، پایه عزت - پایه‌های اصلی جامعه اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۴/۰۹). شرح اجمالی این پایه‌ها از منظر آیت‌الله خامنه‌ای در ادامه می‌آید:

الف) ایمان (به اسلام و ارزش‌های توحیدی): «یک نقطه اصلی وجود دارد و آن، ایمان است. یک هدفی را باید ترسیم کنیم - هدف زندگی را - به آن ایمان پیدا کنیم. بدون ایمان، پیشرفت در این بخش‌ها امکان‌پذیر نیست؛ کار درست انجام نمی‌گیرد. حالا آن چیزی که به آن ایمان داریم، می‌تواند لیبرالیسم باشد، می‌تواند کاپیتالیسم باشد، می‌تواند کمونیسم باشد، می‌تواند فاشیسم باشد، می‌تواند هم توحید ناب باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳). «آن جامعه‌ای که به دنبال توحید حرکت می‌کند، همه این خیراتی را که متوقف بر تمدن‌سازی است، به دست خواهد آورد؛ یک تمدن بزرگ و عمیق و ریشه‌دار خواهد ساخت و فکر و فرهنگ خودش را در دنیا گسترش خواهد داد» (همان). «پس در درجه اول، نیاز تمدن‌سازی اسلامی نوین به ایمان است. این ایمان را ما معتقدین به اسلام، پیدا کرده‌ایم. ایمان ما، ایمان به اسلام است» (همان).

بنابراین، یکی از ارکان تمدن‌سازی نوین اسلامی، باور نظری و عملی به توحید در این مسیر است. «اگر بخواهیم به ارزش‌های اسلامی سازنده تمدن اسلامی شناخت پیدا کنیم،





لازم است با مواردی آشنا شویم که آیت‌الله خامنه‌ای درباره ارزش‌های توحیدی معین کرده‌اند؛ از آن جمله:

- توحید یعنی رهایی انسان از عبودیت و اطاعت غیرخدا؛
- توحید یعنی شکستن تمام بندهای سلطه‌گری؛
- توحید یعنی شکستن رمز ترسیدن از نیروهای طاغوتی؛
- توحید یعنی اعتقاد و ایمان داشتن به قدرت‌هایی که خدا در نفس آدمی قرار داده است؛

- توحید یعنی ایمان به وعده‌های الهی درباره پیروزی مستضعفان» (شفیق جرادی، ۱۳۹۲).
 ب) توأمانی «نقل» و «عقل»: این رکن از ارکان مورد نظر آیت‌الله خامنه‌ای، در واقع گویای آن است که در حرکت تمدنی، وفاداری به کتاب و سنت با عقلانیت توأم شده است. به بیان دیگر، عقل در کنار کتاب و سنت به‌عنوان حجت در یافتن سبک و شیوه زندگی دینی لحاظ شده است. «در اسلام یکی از منابع حجت برای یافتن اصول و فروع دینی، عقل است؛ اصول اعتقادات را با عقل بایستی به‌دست آورد؛ در احکام فرعی هم عقل یکی از حجت‌هاست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۷/۰۵).

به نظر می‌رسد بتوان این توأمانی را رکن «توازن» در اندیشه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای نیز نامید. ایشان در بیانات مختلف، وجوه و ابعاد این توازن را مطرح ساخته‌اند و حتی بر این مطلب تأکید دارند که «مکتب امام یک بسته کامل است، یک مجموعه است، دارای ابعادی است؛ این ابعاد را باید با هم دید، با هم ملاحظه کرد. دو بُعد اصلی در مکتب امام بزرگوار ما، بُعد معنویت و بُعد عقلانیت است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۳/۱۴).

با اینکه بعثت پیامبر مکرم اسلام، مظهر وحی و ارسال دین اسلام است، اما حتی در این واقعه نیز آیت‌الله خامنه‌ای توأمانی مذکور را مطرح می‌کنند. به باور ایشان، «اولین کار پیامبر مکرم، اثاره^۱ عقل است، برشوراندن قدرت تفکر است؛ قدرت تفکر را در یک جامعه تقویت کردن. این، حلال مشکلات است. عقل است که انسان را به دین راهبرد می‌دهد؛ انسان را به دین می‌کشاند؛ عقل است که انسان را در مقابل خدا به عبودیت وادار می‌کند؛ عقل است که انسان را از اعمال سفیهانه و جهالت‌آمیز و دل‌دادن به دنیا باز می‌دارد؛ عقل این

۱. تحریک کردن.

است. لذا اول کار این است که تقویت نیروی عقل و خرد در جامعه انجام بگیرد؛ تکلیف ما هم این است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۴/۲۹).

ج) نوگرایی: این رکن تمدن اسلامی می‌تواند مؤید این معنا باشد که تمدن اسلامی ضمن اینکه به ارزش‌های اصیل و اصول کتاب و سنت پای‌بند است، از تحجر و تعصب نیز به دور است. چنین مفهومی از نوگرایی دقیقاً ملازم دین‌مداری و عقل‌گرایی که پیش‌تر به‌عنوان دیگر ارکان حرکت تمدنی معرفی شد، می‌تواند باشد. به بیان دیگر، از منظر آیت‌الله خامنه‌ای «تجدد و نوگرایی حقیقی و باز کردن میدان‌های تازه زندگی، مطلوب اسلام است؛ اصلاً اسلام این را از انسان خواسته؛ این به برکت تأمل، تعمق، کار درست، کار فکری، تلاش عملی، مجاهدت، استقبال از کار و از خطر در همه میدان‌ها، و همت‌ها را بلند کردن به‌دست می‌آید». ایشان نقطه مقابل چنین توصیفی از نوگرایی را، سلفی‌گری انحرافی و تحجر دانسته، آن را مغایر نگرش تمدنی می‌دانند و این‌گونه بیان می‌کنند که «سلفی‌گری، اگر به معنای اصولگرایی در کتاب و سنت و وفاداری به ارزش‌های اصیل و مبارزه با خرافات و انحرافات و احیای شریعت و نفی غرب‌زدگی باشد، همگی سلفی باشید؛ و اگر به معنای تعصب و تحجر و خشونت میان ادیان یا مذاهب اسلامی ترجمه شود، با نوگرایی و سماحت و عقلانیت - که ارکان تفکر و تمدن اسلامی‌اند - سازگار نخواهد بود و خود باعث ترویج سکولاریسم و بی‌دینی خواهد شد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴).

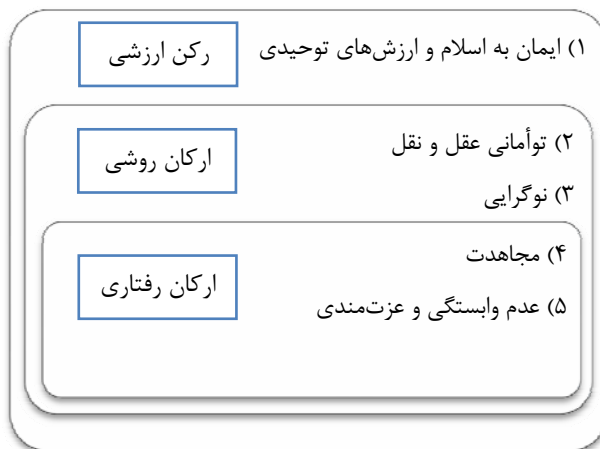
ه) عزت‌مندی و عدم وابستگی: عزت و عزت‌مندی در دو مفهوم قابل بحث و بررسی است. گاهی عزت را به‌عنوان محصول تمدن جست‌وجو می‌کنیم. «اگر آن تمدن [نوین اسلامی] به وجود آمد، آن وقت ملت ایران در اوج عزت است؛ ثروت هم دنبالش هست، رفاه هم دنبالش هست، امنیت هم دنبالش هست، عزت بین‌المللی هم دنبالش هست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳)، اما عزت به‌عنوان رکن تمدن اسلامی، به این معناست که اساساً تمدن اسلامی در شرایط ذلت و وابستگی و تقلیدپذیری حاصل نمی‌شود. از این رو، برای حرکت به سوی تمدن اسلامی باید حرکت عزت‌مندانه‌ای واقع شود. به بیان دیگر، «شرط رسیدن به تمدن اسلامی نوین در درجه اول این است که از تقلید غربی پرهیز شود. ما متأسفانه در طول سال‌های متمادی، یک چیزهایی را عادت کرده‌ایم تقلید کنیم» (همان). بنابراین باید دقت شود، حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی توأم با «ذلت تقلید» نشود. ایشان در بیانی





این گونه به این مطلب اشاره کرده‌اند: «بعضی از کشورها هستند که رشد اقتصادی آنها به‌عنوان یک الگو، در گفتار و نوشتار برخی از روشنفکران ما مطرح می‌شود. بله، ممکن است آنها به یک صنعتی هم دست پیدا کرده باشند، پیشرفتی هم در زمینه مادی یا در زمینه علم و صنعت کرده باشند، اما اولاً مقلدند؛ ذلت تقلید و فرودستی تقلید، روی پیشانی آنها حک شده؛ علاوه بر این، همه آسیب‌های تمدن کنونی مادی غرب را آنها دارند، ولی اکثر منافعش را ندارند» (همان).

و) مجاهدت: تلاش و کوشش از ویژگی‌هایی اساسی در همه حرکت‌های تمدنی است. «همه تمدن‌سازی‌ها، به برکت مجاهدت دائم شده است. مجاهدت دائم هم همه‌اش به معنای رنج کشیدن نیست. جهاد، شوق‌آفرین است. جهاد، شادی و نشاط‌آفرین است. امروز که نیاز به این جهاد داریم، کسی بیاید به تنبلی و کسالت و انزوا و بیکاری و بیکارگی دعوت کند، اینها می‌شود کفران نعمت الهی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۱۱). با این توصیف، باید گفت ارکان و پایه‌های تمدن اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، شامل ایمان به اسلام و ارزش‌های توحیدی، توأمانی عقل و نقل، نوگرایی، مجاهدت و عزت‌مندی و عدم وابستگی است. به‌طبع با معنایی که برای ارکان تمدن مراد کردیم، نبود هریک از این پنج رکن، سبب نقص در تمدن اسلامی می‌شود. این ارکان را می‌توان در یک نظام‌واره مفهومی به شرح ذیل ارائه کرد:



نمودار ۱ - ارکان تمدن نوین اسلامی

همان گونه که در نمودار ملاحظه می‌شود، ارکان پنج‌گانه در سه گروه طبقه‌بندی شده است. رکن اول که کاملاً زیرساختی به‌شمار می‌آید ایمان به اسلام و ارزش‌های توحیدی است؛ گروه دوم را می‌توان ارکان روشی نامید که شامل توأمانی عقل و نقل و نوگرایی هستند. این دو رکن، به‌نوعی چارچوب روشی استنباط از دین و ارزش‌های دینی هستند که لازمه رسیدن به تمدن اسلامی هستند. گروه سوم نیز ارکان رفتاری نامیده می‌شود که شامل مجاهدت و تلاش‌گری و عدم وابستگی و پرهیز از تقلیدپذیری و وابستگی به تمدن‌های دیگر را در نظر دارد.

اهداف تمدن اسلامی

مقوله مفهومی دوم در معناشناسی تمدن از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، مقوله اهداف است. ایشان در تبیین چیستی تمدن اسلامی، در برهه‌های زمانی مختلف به اهداف تمدن اسلامی اشاره داشته‌اند. اهداف تمدنی مورد نظر ایشان ناظر به حوزه‌های اقتصاد، اجتماع، علم و فناوری، فرهنگ و به‌ویژه حوزه اخلاق و معنویت است.

الف) پیشرفت مادی و رشد و توسعه و اعتلای اقتصادی دنیای اسلام

آیت‌الله خامنه‌ای بارها بر اعتلای اقتصادی و پیشرفت مادی به‌عنوان هدف قطعی تمدن اسلامی تأکید کرده‌اند، ولی برای پیشرفت مادی یک‌سری شرط‌ها و شاخص‌های مقبولیتی را در نظر می‌آورند. از جمله مهم‌ترین این شرط‌ها، توأمانی پیشرفت اقتصادی با عدالت اجتماعی است که در ادامه به صورت یک هدف خاص ذکر می‌شود. همچنین ایشان در بیان دیگری، پیشرفت اقتصادی را به‌نوعی مقدمه امنیت و آسایش مردم تعریف می‌کنند: «تمدن و فکر اسلامی، پیشرفت مادی را می‌خواهد؛ اما برای امنیت مردم، آسایش مردم، رفاه مردم و هم‌زیستی مهربانانه مردم با یکدیگر، این خصوصیات نظام اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۰۸/۲۰). «گرچه اسلام نهضت و حرکت معنوی و اخلاقی بود و هدف اعلاّی اسلام عبارت است از ساخت انسان متکامل و منطبق با تراز اسلامی، لکن بدون شک پیشرفت علم و پیشرفت و اعتلای اقتصادی جزو هدف‌های اسلامی است. تلاش برای رشد و توسعه و اعتلای جنبه اقتصادی دنیای اسلام، از کارهایی است که بلاشک جزو هدف‌های اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۶/۲۵).





ب) ارتقای علم و فن آوری

«[اسلام] نسبت به علم، مهم‌ترین حرکت و مهم‌ترین تحریک و تحریر را داشته است. تمدن اسلامی به برکت حرکت علمی که از روز اول در اسلام شروع شد، به وجود آمد. هنوز دو قرن به‌طور کامل از طلوع اسلام نگذشته بود که حرکت علمی جهش‌وار اسلامی به وجود آمد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۷/۰۵). آیت‌الله خامنه‌ای با چنین نگاهی به پیشینه تمدن اسلامی، برای آینده کشور جایگاه علمی بسیار بالایی را در نظر گرفته و این هدف‌گذاری را مطرح کرده‌اند که «کشور باید در علم، در دانش و به تبع علم و دانش، در آنچه که مترتب بر علم است، در رتبه‌های اول جهان قرار بگیرد... باید برویم و برسیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۰۸/۱۹).

ج) برقراری عدالت اجتماعی

در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای توجه به عدالت در مفهوم‌پردازی تمدن اسلامی بسیار جدی است. گویا تمدن اسلامی بدون عدالت، نمی‌تواند معنا شود. جامعه در تمدن اسلامی با عدالت هویت می‌یابد: «در جامعه باید عدالت اجتماعی باشد. عدالت به معنای یکسان‌بودن همه برخوردارها نیست؛ به معنای یکسان‌بودن فرصت‌هاست؛ یکسان‌بودن حقوق است. همه باید بتوانند از فرصت‌های حرکت و پیشرفت بهره‌مند شوند. باید سرپنجه عدالت گریبان ستمگران و متجاوزان از حدود را بگیرد و مردم به این، اطمینان پیدا کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۰۸/۲۰). از سوی دیگر، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، همین معنای عدالت، از نظر ایشان، معیار نقد تمدن غربی نیز هست. ایشان به‌صراحت به این نکته اشاره دارند که «در تجربه غربی، عدالت اجتماعی و حتی دموکراسی واقعی نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۲/۱۹). اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای در قلمرو عدالت از این امتیاز برخوردار است که به مباحث نظری بسنده نکرده و به نکات ظریفی در قلمرو استقرار عملی عدالت در عینیت جامعه اسلامی توجه کرده است. به اعتقاد ایشان، تحسین عدالت و عشق‌ورزیدن به آن و سخن گفتن درباره آن کافی نیست، بلکه همت اصلی باید به پی‌ریزی مناسبات اجتماعی در عرصه‌های مختلف حیات جمعی بر مبنای عدالت معطوف باشد (واعظی، ۱۳۹۲: ۳۱۲).

نکته مهم در هدف‌گذاری تمدنی بر محور عدالت این است که دیگر اهداف تمدنی نیز باید با عدالت همخوانی داشته باشند. ایشان بر این مطلب اصرار دارند که «ما رونق

اقتصادی کشور را بدون تأمین عدالت اجتماعی به هیچ وجه قبول نداریم و معتقد به آن نیستیم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰). همچنین ایشان در سال‌های اخیر و در حوزه مباحث مربوط به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، به معیار عدالت تأکید ویژه‌ای داشته و اصرار دارند که «اگر کشوری در علم و فناوری و جلوه‌های گوناگون تمدن مادی پیشرفت کند، اما عدالت اجتماعی در آن نباشد، این به نظر ما و [مطابق] با منطق اسلام پیشرفت نیست». مورد دیگر در همین زمینه، نسبت عدالت با مباحث اعتقادی است. به عبارت دیگر، ایشان استقرار عدالت را با حوزه معنویت و باور به مبدأ و معاد نیز مرتبط می‌دانند. «در مسئله عدالت، اعتقاد به مبدأ و معاد، یک نقش اساسی دارد. ما از این نباید غفلت کنیم. نمی‌توان توقع داشت که در جامعه عدالت به معنای حقیقی کلمه استقرار پیدا کند، درحالی که اعتقاد به مبدأ و معاد نباشد. هر جا اعتقاد به مبدأ و معاد نبود، عدالت یک چیز سربار، تحمیلی و اجباری بیش نخواهد بود». بنابراین، باید گفت هدف تحقق عدالت با اهداف دیگر، یعنی با پیشرفت اقتصادی، با ارتقای علمی و با اعتلای معنوی مرتبط بوده و بدون همدیگر نمی‌توانند عینیت پایداری پیدا کنند.

د) اعتلای معنویت و اخلاق

هدف دیگری که آیت‌الله خامنه‌ای برای تمدن اسلامی مطرح کرده‌اند این است که در جامعه تراز تمدن اسلامی، انس با خدا و عالم معنا باید فراگیر شود: «آن کشور و جامعه‌ای که مورد نظر اسلام است، باید هم از لحاظ مادی و هم از لحاظ معنوی، پیشرو باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۰۸/۲۰). «در چنین جامعه‌ای، معنویت و اخلاق هم باید به قدر حرکت پیش‌رونده مادی پیشرفت کند. دل‌های مردم با خدا و معنویات آشنا بشود. انس با خدا، انس با عالم معنا، ذکر الهی و توجه به آخرت در یک چنین جامعه‌ای بایستی رایج شود. اینجاست که آن خصوصیت استثنایی جامعه و تمدن اسلامی، خود را نشان می‌دهد؛ ترکیب و آمیختگی دنیا و آخرت باهم» (همان). «این تمدن، قرن‌ها — لاقلاً در چند قرن از قرون اولیه — دنیا را اداره کرد و امروز هم دنیا، مدیون تمدن اسلامی است. توجه به خدا و توجه به معنویت، باعث تکوین چنین تمدنی شد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۱۱/۲۱).



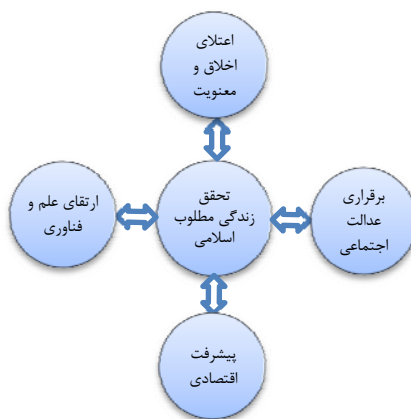
ه) تبیین و تحقق زندگی مطلوب اسلامی

«نظام جمهوری اسلامی در میان تندباد حوادث گوناگون شکل گرفت؛ این حرف بارها تکرار شده است، لکن نباید از یاد ببریم نظامی که شعارش عبارت است از تحقق دین خدا در زندگی مردم و در جامعه مردمی و کشور، شعارش قالب‌گیری زندگی اجتماعی ماست با شریعت الهی و دین الهی و ضوابط و ارزش‌های الهی، یک چنین نظامی در دنیایی که دو سه قرن با سرعت به سمت مادی‌گری پیش رفته و شکل گرفته، چیزی شبیه معجزه بود و این معجزه اتفاق افتاد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴). دقت در این گونه اظهارات آیت‌الله خامنه‌ای (که فراوانی قابل توجهی نیز دارد)، حکایت از آن دارد که هدف مهم «دینی شدن زندگی مردم، جامعه و کشور» هدف اساسی و کانونی تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران است. برای حرکت تمدنی اسلامی، ابعاد، ویژگی‌ها و فرهنگ این زندگی باید تبیین و ترویج شود؛ یعنی «باید ما به دنبال این باشیم که فرهنگ زندگی را تبیین کنیم، تدوین کنیم و به شکل مطلوب اسلام تحقق ببخشیم. این مایه‌های این فرهنگ عبارت است از خردورزی، اخلاق، حقوق؛ اینها را اسلام در اختیار ما قرار داده است. اگر ما به این مقولات به طور جدی نپردازیم، پیشرفت اسلامی تحقق پیدا نخواهد کرد و تمدن نوین اسلامی شکل نخواهد گرفت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳). این تعبیر نیز مؤید کانونی بودن هدف «اسلامی شدن زندگی» و «تحقق زندگی مطلوب اسلامی» است.

با دقت در بیانات ایشان درباره اهداف تمدن اسلامی، به نظر می‌رسد که این اهداف باید در چارچوب یک ساختار مفهومی نظام‌وار مورد توجه قرار گیرند. به بیان دیگر، به جای اهداف تمدن اسلامی، «نظام اهداف تمدن اسلامی» داریم. شاید بتوان این گونه نتیجه گرفت که تمدن اسلامی یک حرکت متوازن را در غایت مقصد خود دارد. با این توصیف، در تمدن اسلامی، برای پی‌گیری هر یک از اهداف اجتماعی، نباید از وجود و ضرورت اهداف دیگر غفلت داشت. از این روست که پیشرفت اقتصادی با تحقق عدالت اجتماعی و این دو با اعتلای فرهنگ، اخلاق و معنویت و نیز ارتقای علم و فناوری باید در یک مدار متوازن و هماهنگ، تحقق زندگی مطلوب اسلامی را فراهم سازند. با این توصیف، هدف کانونی در تمدن نوین اسلامی، دستیابی به زندگی مطلوب اسلامی است و دیگر اهداف،



به نوعی هدف ثانوی ناظر به این هدف هستند. البته همان گونه که در نمودار مشخص است، همه این پنج هدف در یک ارتباط دوسویه تأثیرپذیر و تأثیرگذار از (بر) هم هستند. البته چگونگی تحقق این توازن و نسبت میان اهداف در عالم واقع، یک پرسش جدی در جهت رسیدن به تمدن اسلامی است.



نمودار ۲ - نظام اهداف تمدن نوین اسلامی

شاخص‌های تراز یابی تمدن اسلامی

مؤلفه دیگری که در مفهوم‌شناسی تمدن اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای قابل ذکر است، شاخص‌های تراز یابی تمدن اسلامی است. ایشان به سنجه‌هایی اشاره داشته‌اند که همچون خطوط راهنما، امکان سنجش و ارزیابی کارکرد تمدن اسلامی را فراهم می‌آورد. این شاخص‌ها نه تنها برای توصیف و شناخت بیشتر تمدن اسلامی است، بلکه وجه تمایز تمدن اسلامی با دیگر تمدن‌ها را بیش از پیش آشکار می‌کند. نگارنده بر پایه سخنان آیت‌الله خامنه‌ای این شاخص‌ها را به صورت ذیل طبقه‌بندی کرده است: الف) شاخص اصلی؛ ب) شاخص نمادی؛ ج) شاخص تمایزبخش. در ادامه نگاه اجمالی به هریک از این شاخص‌ها می‌افکنیم:

الف) شاخص اصلی: تعالی و سعادت انسان‌ها

«شاخصه اصلی و عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسان‌ها از همه ظرفیت‌های مادی و معنوی‌ای است که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود





خود آنان تعبیه کرده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹). این مهم، در گرو بهره‌مندی از ظرفیت‌هایی است که خدای متعال تعبیه کرده است. این ظرفیت‌ها عبارتند از: الف) ظرفیت های عالم طبیعت؛ ب) ظرفیت های وجودی انسان‌ها.

ب) شاخص نمادی: آرایش ظاهری و بروز و ظهور بیرونی

از نظر آیت‌الله خامنه‌ای تمدن اسلامی از نظر آرایش ظاهری و نمود بیرونی نیز مشخصاتی دارد: «آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخ‌گویی به نیازهای نوبه‌نوی بشر، در پرهیز از تحجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه‌خواری و ربا و تکاثر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار، می‌توان و باید مشاهده کرد» (همان). بنابراین، می‌توان گفت سنجه‌های شاخص نمادی ناظر به توصیف امور دنیا و زندگی مردم در تمدن اسلامی است. «دنیای تمدن اسلامی، دنیایی که با تعلیمات ارزشمند پیامبران الهی و با آیات نورانی خدای متعال، برای بشر آراسته و منور شده است، دنیای شایسته انسان است؛ دنیایی که در آن، هم آبادی و رفاه و پیشرفت علمی و پیشرفت صنعتی هست و هم اقتدار سیاسی و تعالی معنوی وجود دارد. دنیایی که در آن، انسان‌ها کنار یکدیگر احساس آرامش و امنیت و اطمینان می‌کنند و انسانیت در آن شکوفاست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۲/۰۳). از این رو، همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، سنجه‌های شاخص نمادی اعم از سنجه‌های ایجابی و سنجه‌های سلبی هستند.

ج) شاخص تمایزبخش

آیت‌الله خامنه‌ای در کنار ویژگی‌ها و مشخصه‌های پیشین، از شاخص‌هایی نیز یاد می‌کنند که به نوعی نشانگر وجوه تمایز تمدن اسلامی با تمدن غربی است. ایشان معتقدند از درون تمدن اسلامی می‌توان به موقعیتی رسید که تمدن غرب سال‌ها داعیه رسیدن به آن را دارد. آزادی و حقوق شهروندی، برابری، نظم و شریعت‌گرایی فارغ از تحجر و جمود از جمله این شاخص‌ها هستند. البته ایشان این کار را «جهاد بزرگ» می‌دانند و تأکید می‌کنند: «در این جهاد بزرگ، کار اصلی شما این خواهد بود که... چگونه «آزادی و حقوق اجتماعی» منهای «لیبرالیزم»، و «برابری» منهای «مارکسیسم»، و «نظم» منهای «فاشیسم غرب» را نهادینه

کنید؛ چگونه تقید خویش به شریعت مترقی اسلام را حفظ کنید، بی آنکه گرفتار جمود و تحجر شوید؛ چگونه مستقل شوید، بی آنکه منزوی شوید؛ چگونه پیشرفت کنید، بی آنکه وابسته شوید؛ چگونه مدیریت علمی کنید، بی آنکه سکولاریزه و محافظه کار شوید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴).

۳. ایجاد و تکوین تمدن اسلامی

در دو بخش پیشین به دو مبحث «امکان‌سنجی» و «چیستی (مفهوم‌شناسی)» تمدن نوین اسلامی پرداختیم. در بخش پایانی مقاله، به مبحث «چگونگی دستیابی به تمدن نوین اسلامی» از منظر ایشان می‌پردازیم. در بخش سوم، دیدگاه‌های ایشان ذیل سه مقوله مفهومی شامل «پیش‌نیازها»، «مراحل» و «الزامات» رسیدن به تمدن نوین اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. شاید مهم‌ترین مبحث، به الزامات رسیدن به تمدن اسلامی مربوط باشد. در این بخش، در واقع به کارویژه‌هایی اشاره شده است که جمهوری اسلامی ایران در مسیر حرکت تمدنی باید بر اجرایی‌سازی آنها تلاش داشته باشد. این الزامات هم در دو عنوان، شامل «الزامات تمهیدی» و «الزامات کارکردی» بررسی شده‌اند.

پیش‌نیازهای شکل‌گیری تمدن اسلامی

با دقت در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، برخی مؤلفه‌ها را می‌توان به‌عنوان پیش‌نیاز حرکت به سوی بنای تمدن اسلامی معرفی کرد. شناخت این زمینه‌ها و پیش‌نیازها، امت اسلام را در شکل‌دهی این تمدن عظیم یاری می‌کند.

الف) شناخت و مواجهه با چالش‌ها

دنیای جدید هر روز با معضل و مسئله جدیدی روبه‌روست. نظام‌ها و تمدن‌هایی ماندگار خواهند بود که در برخورد با این معضلات بتوانند مسیر تکاملی بپیمایند: «فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی همواره در مصاف با معضلات جدید و نیز در چالش با مکاتب و تمدن‌های دیگر، شکفته است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶). نکته قابل توجه در این زمینه، ایجاد توانمندی در شناخت درست چالش‌هاست. «امروز نظام اسلامی با چالش‌های بزرگی مواجه است. اگر این چالش‌ها شناخته نشود، اگر معارضه‌ها دانسته نشود — چه معارضه‌های ممکن، چه





معارضه‌های واقع و موجود - نمی‌توان درست نقش ایفا کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۷/۱۴). بنابراین، حرکت تکاملی جمهوری اسلامی به سوی تمدن نوین اسلامی در گرو شناخت درست و مواجهه شایسته با چالش‌های محیطی و درونی است.

ب) ایجاد و حمایت از فضای انتقادی

آن‌گونه که در ادامه خواهد آمد، تولید علم از الزامات قطعی ایجاد تمدن اسلامی است. پیش‌نیاز «ایجاد و حمایت از فضای انتقادی» پیش‌نیازی ناظر به این الزام است که در بیان عالمانه و مترقی آیت‌الله خامنه‌ای این‌طور معرفی شده است: «بدون فضای انتقادی سالم و بدون آزادی بیان و گفت‌وگوی آزاد با «حمایت حکومت اسلامی» و «هدایت علما و صاحب‌نظران»، تولید علم و اندیشه دینی و در نتیجه، تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی ناممکن یا بسیار مشکل خواهد بود» (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶). بنابراین در واقع باید گفت دستیابی به تمدن نیازمند فضایی است که افراد جامعه بتوانند آزادانه نظرات و انتقادات خود را بیان کنند. در عین حال، صاحب‌نظران و علما نیز باید به این فضای انتقادی جهت داده و آن را هدایت کنند.

ج) آینده‌نگری در تمدن‌سازی

گروهی از منتقدان رویکرد تمدنی، از این زاویه به نقد می‌پردازند که جامعه ما امروز دچار مشکلات است و باید به مسائل امروز توجه کرد و از این‌رو، سخن از تمدن آینده، مشکلی را از امروز حل نمی‌کند، ولی در مقابل این نگاه، رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای این است که جریان تمدن‌سازی که در تمام دوران بشریت نمود داشته، باید با نگاه آینده‌نگرانه به پیش رود. ایشان در تبیین این نگاه، فرد مؤمن و مسلمان را به‌عنوان عامل معرفی می‌کنند. «آن هدفی که ترسیم کردیم برای خودمان به‌عنوان مؤمن، به‌عنوان مسلمان، به‌عنوان پیرو یک مکتب مترقی، به‌عنوان کسانی که انگیزه داریم برای برپا داشتن این بنای رفیعی که خبر از شکوفایی تمدن اسلامی در آینده و در قرون آینده می‌دهد، احتیاج داریم به ذکر خدا تا بتوانیم در این جاده حرکت کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۰۶/۳۱). گفتنی است ایشان در بیان دیگری، افق زمانی آینده را هم مشخص می‌کنند و سخن از ده‌ها سال به میان می‌آورند. «به فضل

پروردگار در طول سال‌های آینده و ده‌ها سال آینده، چنان بنای تمدن رفیعی در اینجا و بسی جاهای دیگر، شالوده‌ریزی خواهد شد و چنان عظمتی از اسلام و مسلمین آشکار خواهد شد که دیگر حقیقت و واقعیتی برای استکبار جهانی باقی نخواهد ماند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۸/۱۱). همچنین به لحاظ معرفتی نیز عصر تمدن حقیقی اسلامی را مصادف با عصر ظهور حضرت حجت (عج) بیان می‌دارند: «در دوران ظهور، تمدن حقیقی اسلامی و دنیای حقیقی اسلامی به وجود خواهد آمد. بعضی کسان خیال می‌کنند دوران ظهور حضرت بقیة‌الله، آخر دنیا است! من عرض می‌کنم دوران ظهور حضرت بقیة‌الله، اول دنیا است؛ اول شروع حرکت انسان در صراط مستقیم الهی است؛ با مانع کمتر یا بدون مانع؛ با سرعت بیشتر؛ با فراهم‌بودن همه امکانات برای این حرکت. اگر صراط مستقیم الهی را مثل یک جاده وسیع، مستقیم و همواری فرض کنیم، همه انبیا در این چند هزار سال گذشته آمده‌اند تا بشر را از کوره‌راه‌ها به این جاده برسانند. وقتی به این جاده رسید، سیز تندتر، همه‌جانبه‌تر، عمومی‌تر، موفق‌تر و بی‌ضایعات یا کم‌ضایعات‌تر خواهد بود. دوره ظهور، دوره‌ای است که بشریت می‌تواند نفس راحتی بکشد؛ می‌تواند راه خدا را طی کند؛ می‌تواند از همه استعدادهای موجود در عالم طبیعت و در وجود انسان به شکل بهینه استفاده کند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۷/۱۴). بنا بر آنچه گذشت، در این مجال سه پیش‌نیاز معرفتی شد. بر اساس این موارد می‌توان گفت هرگاه در جامعه‌ای که نگاه به آینده‌ای امیدبخش (که همانا در مکتب اسلام و به‌ویژه تشیع امید به عصر ظهور منجی موعود (عج) است) و هوشمندی نسبت به شرایط و چالش‌های محیط به‌همراه داشتن روحیه نقد و تحمل فراگیر شود، آن جامعه در جاده حرکت به سوی تمدن اسلامی قرار گرفته است.

مراحل تکوین تمدن اسلامی

بی‌شک هیچ تمدنی به یکباره شکل نمی‌گیرد و باید از مسیرها، دوره‌ها و نظام‌های مختلفی گذر کند. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه‌ای آیت‌الله خامنه‌ای ناظر به فرایند تحقق تمدن اسلامی است؛ به گونه‌ای که این فرایند را معطوف به تجربه جمهوری اسلامی ایران معرفی می‌کنند: «ما یک انقلاب اسلامی داشتیم، بعد نظام اسلامی تشکیل دادیم، مرحله بعد





تشکیل دولت اسلامی است، مرحله بعد تشکیل کشور اسلامی است، مرحله بعد تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است. ما امروز در مرحله دولت اسلامی و کشور اسلامی قرار داریم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۸/۰۶). این فرایند پنج مرحله‌ای در ادامه به‌اجمال معرفی می‌شود:

مرحله اول: وقوع انقلاب اسلامی

پیروزی انقلاب و تحولات سیاسی در کشور نقطه آغاز حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی است. در این انقلاب، «هدف این بود که این کشور با این نظام بتواند از همه خوبی‌ها و پیشرفت‌ها و خیرات و برکاتی که خدای متعال به ملت‌های مؤمن وعده داده است، برخوردار شود» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۵/۲۸)، اما اگر برای انقلاب معنای گسترده‌تری در نظر گرفته شود، این مرحله را می‌توان همواره زنده و پویا دانست.^۱ آیت‌الله خامنه‌ای این معنا را این‌گونه شرح داده‌اند: «انقلاب یک امر دفعی نیست؛ یک امر تدریجی است. یک مرحله انقلاب که تغییر نظام سیاسی است، دفعی است؛ اما در طول زمان، انقلاب باید تحقق پیدا کند. این تحقق چگونه است؟ این تحقق به آن است که آن بخش‌هایی که عقب مانده و تحوّل پیدا نکرده است، تحوّل پیدا کند و روز به روز راه‌های جدید، کارهای جدید، فکرهای جدید و روش‌های جدید، در چارچوب و بر پایه آن ارزش‌ها در جامعه به‌وجود بیاید و پیش برود، تا آن ملت بتواند با نشاط و با قدرت به سمت هدف خود حرکت کند. برگشت، غلط است؛ عقب‌گرد، خسارت است؛ اما ایستادن هم غلط است، باید حرکت کرد و به جلو رفت» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۲/۲۳).

مرحله دوم: تشکیل نظام اسلامی

«نظام اسلامی، یعنی طرح مهندسی و شکل کلی اسلامی را در جایی پیاده کردن. مثل اینکه وقتی در کشور ما نظام سلطنتی استبدادی فردی موروثی اشرافی وابسته برداشته شد، به‌جای آن، نظام دینی تقوایی مردمی‌گزینه‌ای جایگزین می‌شود؛ با همین شکل کلی که قانون اساسی برایش معین کرده، تحقق پیدا می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۹/۱۲). این توصیف برای نظام اسلامی، یعنی اینکه «هندسه عمومی جامعه، اسلامی بشود» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۰۹/۲۱). بنابراین،

۱. چنان‌که در ادامه نیز اشاره خواهد شد، مراحل پنج‌گانه‌ای که در اینجا تشریح می‌شود، به‌صورت زنجیروار قابلیت تکرار تکاملی دارند.

در نظام اسلامی، «دین، مایه و پایه و محور قانون و اجرا در کشور است و حرکت مردم به سمت اهداف و آرمان‌های دینی است؛ این معنای نظام اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۵/۲۸). از دید آیت الله خامنه‌ای در تجربه جمهوری اسلامی ایران، بنیان‌گذار انقلاب کار نظام‌سازی را به این صورت تدارک دیدند: «امام؛ خبرگان ملت را از طریق انتخابات مأمور کرد که قانون اساسی را تدوین کنند. آن تدوین‌کنندگان قانون اساسی، با انتخاب ملت این کار را انجام دادند. این جور نبود که امام یک جمع خاصی را بگذارد که قانون اساسی بنویسند؛ به عهده ملت گذاشته شد. ملت خبرگانی را با شناسایی خود، با معرفت خود انتخاب کردند و آنها قانون اساسی را تدوین کردند. بعد امام همین قانون اساسی را مجدداً در معرض آرای مردم قرار داد و رفراندوم قانون اساسی در کشور تشکیل شد. این، یکی از مظاهر عقلانیت امام است. ببینید، پایه‌های نظام را امام این جور مستحکم کرد. هم از لحاظ حقوقی، هم از لحاظ سیاسی، هم از لحاظ فعالیت اجتماعی، هم از لحاظ پیشرفت‌های علمی، امام یک قاعده محکم و مستحکمی را به وجود آورد که بر اساس این قاعده می‌شود تمدن عظیم اسلامی را بنا نهاد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۳/۱۴). بر این اساس، «منبع تقنین و معیار و ملاک اجرا و ارکان تصمیم‌گیری در کشور معلوم شد؛ ارکان حکومت — قوه مجریه، قوه مقننه، رهبری، قوه قضاییه و دیگر ارکان — چیده شد و قانون اساسی آمد همه اینها را تثبیت کرد؛ لذا پایه‌گذاری‌های اصولی انجام گرفت» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).

مرحله سوم: تشکیل دولت اسلامی

دقت در تبیین آیت الله خامنه‌ای درباره فرایند حرکت جمهوری اسلامی ایران به سوی تمدن نوین اسلامی، نشان می‌دهد شاخصه‌های دولت اسلامی را باید هم در رفتار کارگزاران و دولت‌مردان و هم در کارکردهای نظام اسلامی جست‌وجو کرد. «امروز دولت ما — یعنی مسئولان قوه مجریه، قوه قضاییه، قوه مقننه که مجموع اینها دولت اسلامی است — سهم خوبی از حقایق اسلامی و ارزش‌های اسلامی را دارد، اما کافی نیست؛ باید بیشتر به سمت اسلامی شدن، مسلمان شدن و مؤمنانه و مسلمانانه زندگی کردن برویم. باید به سمت زندگی علوی برویم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۸/۰۶). ایشان در بیان دیگری، دولت اسلامی را این‌گونه توصیف می‌کنند: «دولت اسلامی شامل همه کارگزاران نظام اسلامی است؛ نه فقط قوه مجریه؛ یعنی حکومت‌گران و خدمت‌گزاران عمومی. اینها باید جهت‌گیری‌ها و رفتار





اجتماعی و رفتار فردی خود و رابطه‌شان با مردم^۱ را با معیارهای اسلامی تطبیق دهند تا بتوانند به آن اهداف برسند. بعد هم باید آن جهت‌گیری‌ها را در مدّ نگاه خودشان قرار دهند و به سرعت به سمت آن جهت‌گیری‌ها حرکت کنند؛ این می‌شود دولت اسلامی» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).

خلاصه اینکه از نظر آیت‌الله خامنه‌ای «معنای شعار دولت اسلامی این است که ما می‌خواهیم اعمال فردی، رفتار با مردم، رفتار بین خودمان و رفتار با نظام‌های بین‌المللی و نظام سلطه امروز جهانی را به معیارها و ضوابط اسلامی نزدیک‌تر کنیم. این شعار، بسیار باارزش است» (همان).

مرحله چهارم: تشکیل کشور اسلامی

تلاش دولت اسلامی در جهت تکامل و اعتلای حقایق و اصالت‌های بشری برای عبور از مرحله دولت اسلامی به مرحله کشور اسلامی ضروری است. «حقایق بشری و اصالت‌های بشری با گذشت زمان تغییر پیدا نمی‌کنند. انسان‌ها از اول تاریخ تا امروز و از امروز تا پایان دنیا، همیشه عدالت را دوست داشته‌اند و به عدالت نیازمند بوده‌اند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۵/۲۸). «عدالت و صلاح مسئولان همیشه لازم است؛ حیف و میل نکردن اموال مردم که دست من و امثال من است، همیشه لازم است؛ اینکه تغییرپذیر نیست. اگر به توفیق الهی بتوانیم در این جهت خود را کامل کنیم و قدم‌هایی را که تا امروز بحمدالله برداشته شده، کامل کنیم، آن وقت کشور اسلامی به همان شکلی که گفتم، به وجود خواهد آمد؛ یعنی دولت اسلامی می‌تواند کشور اسلامی به وجود بیاورد» (همان). در این صورت، «عدالت مستقر خواهد شد؛ تبعیض از بین خواهد رفت؛ فقر به تدریج ریشه کن می‌شود؛ عزت حقیقی برای مردم به وجود می‌آید؛ جایگاهش در روابط بین‌الملل ارتقا پیدا می‌کند؛ این می‌شود کشور اسلامی» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۹/۱۴). البته از منظر ایشان، قید اسلامی برای چنین کشوری، اسلامی است که هدایت‌گری آن بروز و ظهور یافته باشد. به بیان دیگر، ایشان کشوری را اسلامی می‌دانند که در آن «اسلام حیات‌بخش، اسلام نشاط‌آور، اسلام تحرک‌آفرین، اسلام بدون کج‌اندیشی و تحجر و انحراف، اسلام بدون التقاط، اسلام شجاعت‌بخش به انسان‌ها، و

۱. در همین بیانات «رفتار با نظام‌های بین‌المللی و نظام سلطه امروز جهانی را نیز اضافه کرده‌اند».

اسلام هدایت کننده انسان‌ها به سوی علم و دانش بر آن حاکم است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۵/۲۸). با این توصیف، می‌توان گفت کشوری که در آن تحجر، انحراف و یا التقاط نمایان است، کشور اسلامی نیست.

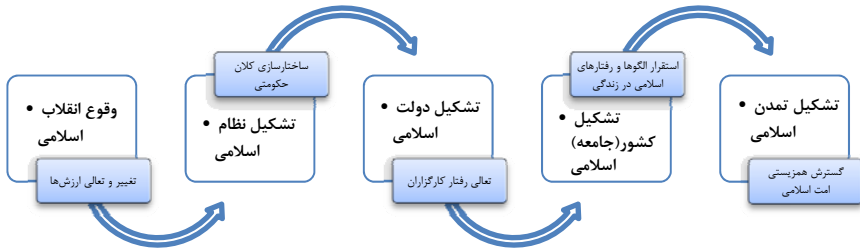
مرحله پنجم: تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی

مرحله پایانی حرکت تمدنی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، مرحله تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است. پس از تشکیل کشور اسلامی، «بعدش دنیای اسلامی است. از کشور اسلامی می‌شود دنیای اسلام درست کرد؛ الگو که درست شد، نظایرش در دنیا به وجود می‌آید». از نظر ایشان، «امروز ما - هم مسئولان و صاحبان مناصب در جمهوری اسلامی و هم آحاد مردم - به شدت احتیاج داریم که این دستورات و توصیه‌ها [ای اسلامی] را بشناسیم و به آنها عمل کنیم. اگر به این دستورات عمل کردیم، آن‌گاه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل‌عمران: ۱۱۰) تحقق پیدا خواهد کرد؛ یعنی امتی خواهیم شد که وقتی همه دنیا به ما نگاه می‌کنند، می‌توانند از ما سرمشق بگیرند و ما را اسوه خودشان قرار دهند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۹/۲۵). این به معنای «گسترش زندگی مطلوب اسلامی» در جامعه بشری و تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است.

با بررسی مراحل پنج‌گانه می‌توان گفت نکته مهم و قابل توجه در این میان آن است که در این فرایند، شروع هر مرحله، به معنی پایان و مرگ مرحله قبل نیست، بلکه هر مرحله نقش و جایگاه مفهومی‌ای دارد که همواره در حال تکامل است. به بیان دیگر، «یک زنجیره منطقی وجود دارد؛ حلقه اول، انقلاب اسلامی است، بعد تشکیل نظام اسلامی است، بعد تشکیل دولت اسلامی است، بعد تشکیل جامعه اسلامی است، بعد تشکیل امت اسلامی است؛ این یک زنجیره مستمری است که به هم مرتبط است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۷/۲۴). به نظر می‌رسد مستمر بودن زنجیره به این معنا باشد که حلقه‌های زنجیره امکان تکرار داشته باشند. به عبارت دیگر، روحیه انقلابی همواره در همه مراحل حرکت تمدنی لازمه پویایی و نوزایی جریان متعالی تمدن اسلامی است. به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای، «منظور از انقلاب اسلامی - که حلقه اول است - حرکت انقلابی است، و گرنه به یک معنا انقلاب شامل همه این مراحل می‌شود. اینجا منظور ما از انقلاب اسلامی، یعنی همان حرکت انقلابی و جنبش انقلابی که نظام مرتجع را، نظام قدیمی را، نظام وابسته و فاسد را سرنگون می‌کند و زمینه را



برای ایجاد نظام جدید آماده می‌کند» (همان). با این توصیف، به احتمال نمودار ذیل بتواند زنجیره مراحل حرکت تمدنی را به تصور کشد:



نمودار ۳ - مراحل تکوین تمدن اسلامی

الزامات رسیدن به تمدن اسلامی

با توجه به مراحل و مسیر حرکت تمدنی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، به طبع حرکت موفق در این مسیر با الزاماتی همراه است که با تلاش و جدیت توأمان عموم مردم و نیز مسئولان جامعه امکان‌پذیر است. این الزامات در واقع کارویژه‌هایی هستند که از نظر آیت‌الله خامنه‌ای لازمه حرکت برای رسیدن به تمدن اسلامی شمرده می‌شوند. این الزامات در چهار عنوان و ذیل دو بخش طبقه‌بندی شده است:

الف) الزامات تمهیدی اساسی

این گروه از الزامات در واقع مهیاکننده زیرساخت‌های اساسی برای تمدن‌سازی هستند. این الزامات ناظر به تقویت و اعتلای دارایی‌ها و ظرفیت‌های ناملموس (یعنی فکر و ظرفیت انسانی) یک کشور به‌شمار می‌آیند. آیت‌الله خامنه‌ای در بیانی این گروه از الزامات را این‌گونه معرفی می‌کنند: «برای ایجاد یک تمدن اسلامی - مانند هر تمدن دیگر - دو عنصر اساسی لازم است: یکی تولید فکر، یکی پرورش انسان. تولید فکر در هر زمانی متناسب با نیاز آن زمان از این اقیانوس عظیم معارف [اسلامی] ممکن است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۷/۱۴). در ادامه چستی این دو عنصر کلیدی و تمهیدی (بدین معنا که بدون این دو در واقع نمی‌توان انتظار ایجاد تمدنی داشت)، یعنی «تولید فکر» و «پرورش انسان» را بررسی خواهیم کرد:

۱. تولید فکر و علم برای تمدن‌سازی اسلامی

در باور آیت‌الله خامنه‌ای تولید علم و معرفت معنای خاصی دارد که بیشتر بر نوآوری علمی اطلاق می‌شود و این دقیقاً رودروی دیدگاه ترجمه و رونوشت‌برداری قرار دارد



که جریان تحجر و وابستگی از آن پیروی می‌کند (سبحانی، ۱۳۹۲: ۲۶۴). آیت‌الله خامنه‌ای در ضرورت تولید فکر و علم برای تمدن‌سازی بر این باورند که «پایه اصلی تمدن، نه بر صنعت و فن‌آوری و علم، که بر فرهنگ و بینش و معرفت و کمال فکری انسانی است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۱/۰۱). در واقع، از منظر ایشان برخورداری یک امت از مکتب فکری، لازمه حرکت به سوی تمدن است؛ به گونه‌ای که باید گفت: «برای یک کشور خیلی مهم است که اولاً، نیازهای حقیقی و اساسی خودش را درست بشناسد و تصمیم بگیرد که این نیازها را برطرف کند؛ ثانیاً، ابزار برطرف کردن این نیازها را که در درجه اول، فکر و نیروی انسانی است، در اختیار داشته باشد؛ این برای یک کشور خیلی مهم و تاریخ‌ساز است؛ این تمدن‌ساز است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۰۳/۲۵). بر همین مطلب، در بیانی در زمان دیگری، این گونه تأکید شده است: «هیچ ملتی بدون دارا بودن یک فکر و یک ایدئولوژی و یک مکتب نمی‌تواند تمدن‌سازی کند. بدون داشتن یک مکتب، بدون داشتن یک فکر و یک ایمان و بدون تلاش برای آن و پرداختن هزینه‌های آن، تمدن‌سازی امکان ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳). سه مورد از ویژگی‌های اندیشه‌ای آیت‌الله خامنه‌ای در موضوع تولید فکر و علم برای تمدن‌سازی اسلامی عبارتند از:

یکم - ضرورت نهضت علمی و جنبش نرم‌افزاری: نهضت، حرکت اجتماعی بزرگی است که هدفش ایجاد جریانی است که در مسیر هدف معینی حرکت کند. نهضت علمی در نظر آیت‌الله خامنه‌ای تلاش‌های گسترده در مسیر تحول فرهنگ جامعه برای ایجاد حس خودباوری و عزت نفس است. خودباوری به این معنا که خودمان را در عرصه زندگی فردی و اجتماعی توانا و قادر به تولید و نوآوری به شمار بیاوریم (سبحانی، ۱۳۹۲: ۲۶۶). آیت‌الله خامنه‌ای در این باره چنین تبیینی دارند: «جنبش نرم‌افزاری، یعنی در زمینه علم، تولید علم و شکستن مرزهای علم، یک جنبش و یک حرکت عظیم به وجود بیاید... یعنی در معرفت علمی ننشینید دست خود را دراز کنید تا دیگران بکارند و میوه‌چینی کنند و هر مقدار از میوه را که لازم نداشتند بیاورند در دست شما بگذارند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۱۰/۱۷).

دوم - نگاه اجتهادی در تولید علم: گرچه از نظر ایشان «ذخیره ارزشمند فقه اسلام بنا بر مکتب اهل بیت: یکی از پربارترین و گران‌مایه‌ترین موارث فرهنگ و تمدن اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱۱/۰۲)، اما نگاه اجتهادی در تولید فکر را به عرصه‌ای فراتر از فقه توسعه داده و تأکید دارند: «نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه‌های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی و از اقتصاد و بانکداری تا تولید فنی و فن‌آوری، و از





رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما و تا روابط بین‌الملل و غیره، همه از لوازم این تمدن‌سازی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹).

سوم - توأم‌سازی علم و اخلاق: براساس این ویژگی، علمی نافع برای حرکت تمدنی اسلامی است که بریده از اخلاق نباشد، از این‌رو، ایشان می‌فرماید: «ما می‌خواهیم علم با اخلاق پیش برود. دانشگاه همچنان که مرکز علم است، مرکز دین و معنویت هم باشد. متخرّج دانشگاه‌های کشور، مثل متخرّج حوزه‌های علمیه، دین‌دار بیرون بیاید» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۶/۱۹).

۲. پرورش انسان

عنصر مهم دیگر برای تمدن‌سازی، پرورش انسان است. به نظر می‌رسد تعبیر پرورش انسان، بیشتر به ایجاد و تقویت خصلت‌های مورد نیاز در مجموعه انسان‌هایی ناظر است که قرار است یک حرکت تمدنی را شکل دهند. مهم‌ترین این خصلت‌ها و ویژگی‌ها را این‌گونه می‌توان برشمرد:

یکم - کار برای خدا: «اگر انسان راه خدا را پیدا کرد و یاد گرفت که چگونه کار را برای خدا انجام دهد، آن وقت می‌بینید که این عشق به کار، چه قدر کار را آسان خواهد کرد؛ تمدن اسلامی، این‌گونه به وجود آمد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۶/۲۹). به بیان دیگر، «ذکر خدا پشتوانه ثبات قدم است. بنابراین ذکر موجب می‌شود که ما بتوانیم در آن صراط مستقیم سلوک کنیم؛ پیش برویم. آن هدفی که ترسیم کردیم برای خودمان به‌عنوان مؤمن، به‌عنوان مسلمان، به‌عنوان پیرو یک مکتب مرفقی، به‌عنوان کسانی که انگیزه داریم برای برپا داشتن این بنای رفیعی که خبر از شکوفایی تمدن اسلامی در آینده و در قرون آینده می‌دهد، احتیاج داریم به ذکر خدا تا بتوانیم در این جاده حرکت کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۰۶/۳۱).

دوم - احیای روح زندگی علوی: «باید روح زندگی علوی - یعنی عدالت، تقوا، پارسایی، پاک‌دامنی، بی‌پروایی در راه خدا و میل و شوق به مجاهدت در راه خدا - را در خودمان زنده کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۰۸/۰۶).

سوم - صبر و ایستادگی: آیت‌الله خامنه‌ای، صبر و ایستادگی را یکی از ویژگی‌های مهم برای ملتی معرفی می‌کند که در راه تمدن‌سازی گام بر می‌دارد: «ایستادگی و صبر و

۱. در برهه‌های زمانی مختلف (سال‌های ۷۶، ۸۰ و ۹۲) بر ویژگی صبر و استقامت تأکید شده است.

بصر و اعتماد به وعده «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰) خواهد توانست این مسیر افتخار را تا رسیدن به قله تمدن اسلامی، در برابر امت اسلامی هموار کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹). البته این استقامت و صبوری، هم در هدف و هم در مسیر است. «استقامت، یعنی مسیر و جهت‌گیری را گم نکنیم و مرتب خطاها را اصلاح کنیم و از اینکه به ما بگویند خطا کرده‌اید، بدمان نیاید» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۰۹/۲۱). بنابراین، «جوهر ایستادگی و مقاومت در یک ملت، جوهر نفیس و گران‌قدری است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۵/۲۹).

ب) الزامات عینی کارکردی

الزامات کارکردی در واقع تأمین‌کننده مظاهر و عینیت‌های تمدنی هستند. اگرچه به لحاظ جنس، این الزامات نقطه اشتراک تمدن‌ها شمرده می‌شوند، ولی از سوی دیگر، فصل‌ت‌های تمدن‌ها را نیز در همین الزامات باید جست. از این رو، برای این بخش از الزامات نیز، دو بخش الزامات سخت‌افزاری و الزامات نرم‌افزاری را می‌توان در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای مشاهده کرد. به بیان دیگر، «اگر پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین اسلامی بگیریم، تمدن نوین دو بخش دارد: یک بخش، بخش ابزار است؛ یک بخش دیگر، بخش متنی و اصلی و اساسی است. به هر دو بخش باید رسید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳). این دو بخش از الزامات تمدنی از منظر ایشان این گونه قابل تبیین است:

۱. نظام‌سازی و تعالی الگوی مدیریت

«بخش ابزاری [تمدن] عبارت است از همین ارزش‌هایی که ما امروز به عنوان پیشرفت کشور مطرح می‌کنیم: علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ؛ اینها همه بخش ابزاری تمدن است» (همان). نکته قابل توجه در این زمینه آن است که عینیت‌بخشی به این الزامات در گرو نظام‌سازی است؛ یعنی مظاهر تمدنی و بروز و ظهور بیرونی تمدن نوین اسلامی بی‌تردید از رهگذر طراحی و تأسیس نظام‌های اجتماعی اسلامی گوناگون مانند نظام سیاسی، نظام اقتصادی، ساختارهای رسانه‌ای و... خواهد بود. به گونه‌ای که حتی ایشان در تحلیل آینده انقلاب‌های عربی جریان‌بیداری اسلامی خطاب به سران این انقلاب‌ها چنین گفته‌اند: «مسئله اصلی شما، چگونگی نظام‌سازی، قانون‌نویسی و مدیریت کشور و انقلاب‌ها خواهد بود؛ این همان مسئله مهم تمدن‌سازی اسلامی مجدد در عصر جدید است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴). کم‌توجهی به امر





نظام‌سازی، برای حرکت‌های تمدنی تهدیدی جدی به‌شمار می‌رود. «در همین کشورهای شمال آفریقا ما یک تجربه‌ای داریم مربوط به شصت - هفتاد سال پیش؛ اواسط قرن بیستم. در همین تونس انقلاب شد، نهضت شد، کسانی آمدند سر کار؛ در همین مصر انقلاب شد، کودتا شد، نهضت شد، کسانی آمدند سر کار - در جاهای دیگر هم همین طور - اما نتوانستند نظام‌سازی کنند؛ نظام‌سازی که نکردند، این موجب شد که نه فقط آن انقلاب‌ها از بین رفت، بلکه حتی آن کسانی که به نام آن انقلاب‌ها سر کار آمده بودند، خودشان از این رو به آن رو شدند، صد و هشتاد درجه جایشان را عوض کردند؛ خودشان هم خراب شدند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۹/۲۱).

از همین رو، ایشان در سال‌های اخیر، دستیابی به الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را مطالبه جدی خود قرار داده‌اند: «طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت در واقع ارائه محصول انقلاب اسلامی و طراحی یک تمدن جدید و پیشرفته در همه عرصه‌ها بر مبنای تفکر و اندیشه اسلام است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱۲/۱۴). به طبع این الگو، خاستگاه بازطراحی و تأسیس نظام‌ها و ساختارهای مدیریتی در آینده حرکت جمهوری اسلامی باید باشد. مطلب مهم در مسئله نظام‌سازی و مدیریت این است که این کار باید بر اساس ملاک و معیارهای اسلامی صورت پذیرد و «اگر ما این اشتباه را می‌کردیم و بکنیم که در مسئله حکومت و مدیریت و جامعه، ملاک و معیار اسلامی را فراموش کنیم و به سمت همان فرم‌های رایج دنیا برویم، معنای جامعه اسلامی از بین خواهد رفت و این نقطه تعیین‌کننده است» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۰۴/۲۰).

۲. اصلاح سبک زندگی و رفتار اجتماعی (رسیدن به سلوک عملی مورد نظر اسلام)

«بخش حقیقی [تمدن] آن چیزهایی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد که همان سبک زندگی است. این، بخش حقیقی و اصلی تمدن است؛ مثل مسئله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، مسئله خط، مسئله زبان، مسئله کسب و کار، رفتار ما در محل کار، رفتار ما در دانشگاه، رفتار ما در مدرسه، رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در ورزش، رفتار ما در رسانه‌ای که در اختیار ماست، رفتار ما با پدر و مادر، رفتار ما با همسر، رفتار ما با فرزند، رفتار ما با رئیس، رفتار ما با مرئوس، رفتار ما با پلیس، رفتار ما با مأمور دولت، سفرهای ما، نظافت و



طهارت ما، رفتار ما با دوست، رفتار ما با دشمن، رفتار ما با بیگانه؛ اینها آن بخش‌های اصلی تمدن است که متن زندگی انسان است. اینها متن زندگی است؛ این همان چیزی است که در اصطلاح اسلامی به آن می‌گویند: عقل معاش. می‌شود این بخش را به منزله بخش نرم‌افزاری تمدن به حساب آورد و آن بخش اول را، بخش‌های سخت‌افزاری به حساب آورد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳). مطلب مهم در خصوص بخش نرم‌افزاری تمدن این است که از نظر ایشان، مسئله سبک زندگی، عنصر تمایزبخش و تعالی‌بخش در حرکت تمدنی به‌شمار می‌آید؛ یعنی «اگر ما در این بخشی که متن زندگی است، پیشرفت نکنیم، همه پیشرفت‌هایی که در بخش اول کردیم، نمی‌تواند ما را رستگار کند؛ نمی‌تواند به ما امنیت و آرامش روانی ببخشد. هر چه ما در صنعت پیش برویم، هر چه اختراعات و اکتشافات زیاد شود، اگر این بخش را ما درست نکنیم، پیشرفت اسلامی به معنای حقیقی کلمه نکرده‌ایم. باید دنبال این بخش، زیاد کار کنیم؛ زیاد تلاش کنیم» (همان). بنابراین، اگرچه «ما از علم ترویج می‌کنیم، از صنعت ترویج می‌کنیم، از اختراع و نوآوری ترویج می‌کنیم، هر مبتکری و هر ابتکاری را با احترام تمام بر روی چشم می‌نشانیم - این به جای خود محفوظ - اما همان‌طور که گفتیم، اصل قضیه جای دیگر است؛ اصل قضیه، درست کردن سبک زندگی است، رفتار اجتماعی است، اخلاق عمومی است، فرهنگ زندگی است» (همان).

مطلب مهم دیگری که ایشان در تبیین موضوع سبک زندگی بدان اشاره کرده‌اند نقش سه حوزه دانشی فقه اسلامی، حقوق اسلامی و اخلاق اسلامی در اعتلای سبک زندگی است: «ما در فقه اسلامی و حقوق اسلامی زیاد کار کرده‌ایم؛ باید در اخلاق اسلامی و عقل عملی اسلامی هم یک کار پرحجم و باکیفیتی انجام دهیم - حوزه‌ها مسئولیت دارند، دانشوران مسئولیت دارند، محققان و پژوهشگران مسئولیت دارند، دانشگاه مسئولیت دارد - آن را مبنای برنامه‌ریزی‌مان قرار دهیم، آن را در آموزش‌های خودمان وارد کنیم؛ این چیزی است که امروز ما به آن احتیاج داریم و باید دنبال کنیم [برای] به‌دست آوردن و رسیدن به این بخش اساسی از تمدن [نوین اسلامی] که سلوک عملی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳). اهمیت مسئله سبک زندگی در فرایند تمدن‌سازی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای به قدری است که ایشان، اصلاح سبک زندگی را یک «جهاد» هم‌تراز جهاد نظامی هشت‌ساله توصیف کرده‌اند.

در یک نگاه کلی، مجموعه الزامات حرکت تمدنی جمهوری اسلامی ایران را براساس دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای در نمودار زیر می‌توان ملاحظه کرد:



نمودار ۴ - الزامات حرکت تمدنی جمهوری اسلامی ایران



۲۳۲

سال نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۳

نتیجه‌گیری

در یک نگاه کلان، آرا و اندیشه‌های صاحب‌نظران و اندیشمندان حوزه مطالعات تمدن اسلامی را می‌توان ناظر به دو پرسش مهم چستی تمدن اسلامی و چگونگی دستیابی به تمدن اسلامی دانست که از زوایای مختلف (روشی و محتوایی) قابل بررسی هستند. از حیث روش‌شناسانه، شکل‌گیری و تکوین اندیشه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای را در رهگذر اتصال میان عرصه نظر و عمل با ویژگی‌های اختصاصی زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:

الف) این اندیشه تمدنی، بر بستر تحلیل تاریخی تجربه تمدنی صدر اسلام و نیز تجربه تطور حضور تشیع در عرصه حکومت (مانند صفویه و مشروطه) در سده‌های اخیر نمایان گشته است.

ب) اندیشه ایشان از یک سو بر توان‌مندی‌های فقهی و فلسفی و از سوی دیگر مبتنی بر منصب‌های حکومتی ایشان شکل یافته است.

ج) این اندیشه تمدنی، در درون تجربه انقلاب و جمهوری اسلامی ایران در عصر حاضر تکوین می‌یابد.

به لحاظ محتوایی، در نگاه آیت الله خامنه‌ای تمدن اسلامی غایت حرکت و چشم‌انداز مشترک امت اسلامی در سطح کلان و الگوی زندگی در جوامع اسلامی در سطح خرد است، ولی درباره چگونگی دستیابی به تمدن اسلامی، در نظریه ایشان که با سیر تکوین جمهوری اسلامی ایران گره خورده است، فرایندی قابل شناسایی است که در آن تشکیل نظام اسلامی، دولت اسلامی و جامعه اسلامی مقدمه دستیابی به تمدن نوین اسلامی دانسته می‌شود. گذار از هر مرحله به مرحله بعدی در واقع در گرو الزاماتی است که نگارنده آنها را تحت عناوین «الزامات تمهیدی» و «الزامات کارکردی» طبقه‌بندی کرده است. «تولید فکر و علم» و «پرورش نیروی انسانی» از لوازم مهم حرکت تمدنی هستند. همچنین «نظام‌سازی و تعالی الگوی مدیریت» و نیز «اصلاح و بهبود سبک زندگی و رفتار اجتماعی» دو الزام کارکردی هستند که دستیابی به تمدن اسلامی با آنها معنا می‌یابد. البته هر یک از این الزامات ویژگی‌های ارزشی و محتوایی مهمی دارند که در دیدگاه‌های ایشان بر آنها تأکید شده است. در پایان باید گفت براساس نظریه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای حرکت تکاملی جمهوری اسلامی ایران در گرو «رویکرد تمدنی» و محقق ساختن الزامات مهم و راهبردی پیش گفته است. از این رو، جا دارد مراکز و شخصیت‌های علمی و فکری کشور به بررسی و نقد این اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها به‌عنوان یک مبحث علمی پرداخته و درباره چگونگی کاربست آن در امور مختلف نظام به پژوهش‌های کاربردی مبادرت ورزند.



نقد

کتابنامه

۱. بهمنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، «دین‌پژوهی (به‌مثابه مطالعه نسبت دین و زندگی) از منظر جریان‌های فکری ایران معاصر»، اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۲.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ»، راهبرد فرهنگ، ش ۲۳.
۳. جرادی، شیخ شفیق (۱۳۹۲)، «نگرش توحیدی و ارزش‌های تمدنی»، مجموعه مقالات اجتهاد و نوآوری فکری از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای، تهران: انتشارات سروش.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۶۸/۱۲/۰۳)، بیانات در دیدار جمعی از ائمه جمعه کشورهای نامیبیا، موزامبیک، آفریقای جنوبی و لسوتو، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۵. _____ (۱۳۸۶)، درر الفوائد فی اجوبه القاند، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
۶. _____ (۱۳۹۰/۰۶/۲۶)، بیانات در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۷. _____ (۱۳۹۲/۰۲/۰۹)، بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۸. _____ (۱۳۹۰/۰۳/۱۴)، بیانات در بیست و دومین سالگرد امام خمینی؛ در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۹. _____ (۱۳۷۶/۰۵/۲۹)، بیانات در دیدار جمعی از ایثارگران و خانواده‌های شهدا، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۰. _____ (۱۳۷۶/۰۶/۱۹)، بیانات در دیدار جمعی از پرستاران، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۱. _____ (۱۳۷۳/۰۸/۱۱)، بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۲. _____ (۱۳۸۴/۰۲/۱۹)، بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان استان کرمان، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.



۱۳. _____ (۱۳۸۳/۱۰/۱۷)، بیانات در دیدار جمعی از رؤسای دانشگاه‌ها، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۴. _____ (۱۳۷۳/۰۶/۲۹)، بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۵. _____ (۱۳۹۲/۰۲/۱۱)، بیانات در دیدار جمعی از مداحان، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۶. _____ (۱۳۸۳/۰۷/۰۵)، بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۷. _____ (۱۳۹۱/۰۷/۲۳)، بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۸. _____ (۱۳۸۰/۰۲/۱۲)، بیانات در دیدار جوانان و فرهنگیان در مصالای رشت، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۱۹. _____ (۱۳۸۴/۰۶/۰۸)، بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۰. _____ (۱۳۹۲/۰۶/۱۴)، بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۱. _____ (۱۳۸۳/۰۶/۲۰)، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس بانک توسعه اسلامی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۲. _____ (۱۳۶۹/۰۴/۲۰)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۳. _____ (۱۳۷۵/۱۱/۲۱)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۴. _____ (۱۳۷۶/۰۲/۰۶)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۵. _____ (۱۳۷۹/۰۹/۱۲)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۶. _____ (۱۳۸۰/۰۹/۲۱)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.



۲۷. _____ (۱۳۸۳/۰۸/۰۶)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۸. _____ (۱۳۸۶/۰۶/۳۱)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۲۹. _____ (۱۳۸۹/۱۰/۲۹)، بیانات در دیدار گروهی از فضایی حوزه علمیه قم، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۰. _____ (۱۳۸۵/۰۸/۲۰)، بیانات در دیدار مردم شاهرود، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۱. _____ (۱۳۸۵/۰۳/۲۵)، بیانات در دیدار مسئولان سازمان انرژی اتمی و کارشناسان هسته‌ای، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۲. _____ (۱۳۹۰/۰۴/۰۹)، بیانات در دیدار مسئولان نظام در روز عید مبعث، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۳. _____ (۱۳۸۵/۰۸/۱۹)، بیانات در دیدار نخبگان استان سمنان، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۴. _____ (۱۳۷۶/۰۲/۰۳)، بیانات در دیدار نیروهای حاضر در مانور طریق‌القدس، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۵. _____ (۱۳۹۲/۱۲/۲۰)، بیانات در جلسه تبیین سیاست‌های اقتصاد مقاومتی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۶. _____ (۱۳۷۹/۰۷/۱۴)، بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۷. _____ (۱۳۷۹/۰۹/۲۵)، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۸. _____ (۱۳۸۴/۰۵/۲۸)، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۳۹. _____ (۱۳۹۲/۰۲/۲۳)، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۰. _____ (۱۳۸۸/۰۴/۲۹)، بیانات در سالروز عید سعید مبعث، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.



۴۱. _____ (۱۳۹۴/۰۳/۱۴)، بیانات در مراسم بیست و ششمین سالروز رحلت امام خمینی؛ در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۲. _____ (۱۳۹۱/۰۹/۲۱)، در دیدار شرکت‌کنندگان اجلاس جهانی اساتید دانشگاه‌های جهان اسلام و بیداری اسلامی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۳. _____ (۱۳۹۱/۱۲/۱۴)، دیدار اعضای شورای عالی مرکز طراحی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با رهبر انقلاب، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۴. _____ (۱۳۸۱/۱۱/۱۶)، پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه در مورد کرسی‌های نظریه‌پردازی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۵. _____ (۱۳۸۷/۰۹/۱۷)، پیام به کنگره عظیم حج، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۶. _____ (۱۳۷۳/۰۱/۰۱)، پیام به مناسبت حلول سال ۱۳۷۳، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۷. _____ (۱۳۶۹/۱۱/۰۲)، حکم به حجت‌الاسلام هاشمی در رابطه با تشکیل مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۸. _____ (۱۳۹۰/۱۱/۱۴)، خطبه‌های نماز جمعه تهران، به همراه ترجمه خطبه عربی، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۴۹. _____ (۱۳۷۶/۱۱/۱۴)، گفت‌و شنود صمیمانه رهبر معظم انقلاب اسلامی با گروهی از جوانان و نوجوانان، در پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.leader.ir.
۵۰. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۲)، «نهضت علمی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، مجموعه مقالات اجتهاد و نوآوری از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، تهران: انتشارات سروش.
۵۱. مشکینی، علی (۱۳۷۳)، مصاحبه با آیت‌الله مشکینی، مجله حضور، زمستان ۱۳۷۳، ش ۹.
۵۲. واعظی، احمد (۱۳۹۲)، «عدالت اجتماعی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، مجموعه مقالات اجتهاد و نوآوری فکری از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، تهران: انتشارات سروش.



تقدیر

civilization according to which social ethics and the style of life are formed. Though the Western materialist civilization has managed to form its civilizational requirements on the basis of its foundations and purposes, it is doomed to fail because of its materialist tendencies. According to Sayyed Monir al-Din's civilizational thoughts, in order to realize the Islamic civilization we have to acquire a network of sciences as well as civilizational structures and products on the basis of foundations, doctrines and goals of Islam. Accordingly, in the network of Islamic sciences—which is the core of the Islamic civilization—we need to acquire three layers of strategic and practical sciences, and they have to exhaust the theoretical infrastructure of the Islamic civilization with perfect theoretical harmony. The three theoretical layers are the jurisprudence (fiqh) of guardianship or patronage, applied Islamic sciences, and Islamic models of managing the society.

Keywords: Civilization, Islamic civilization, Sciences, Civilizational structures, Philosophy of becoming.

The Nature of Civilization and the Process of Civilization-Making in the Islamic Republic of Iran (Ayatollah Khamenei's View)

Mohammad Reza Bahmani

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy
m_bahmani@yahoo.com

Many world thinkers maintain that Ayatollah Khamenei is an intellectual character in the Islamic world and the international community much more than he is a political leader in an Islamic country. Among intellectual issues and problems of the Islamic Republic of Iran and of the Islamic world, his views about the new Islamic civilization takes a center-stage. In this paper, I seek to extract his "universal geometry of the civilizational thought" with an appeal to his speeches from 1989 through 2015 with the method of fundamental conceptualization. Though there is no doubt that any of the concepts and conceptual categories referred to in this paper can be examined independently, the paper is focused on the general structure and the outlines of Ayatollah Khamenei's civilizational thoughts. Thus three sections of the paper are as follows: an examination of the possibility or impossibility of the new Islamic civilization, the concept (or nature) of the new Islamic civilization, and the creation of the new Islamic civilization. In the third section, concerning how to realize the new Islamic civilization from Ayatollah Khamenei's view, I have considered the following categories: (a) prerequisites of the formation of the Islamic civilization, (b) stages of the formation of the Islamic civilization, (c) requirements of achieving the Islamic civilization. It is noteworthy that because of the objectivist feature of Ayatollah Khamenei's civilizational thoughts, the issues in this paper have a concrete nature regarding the civilizational movement of the Islamic Republic of Iran.

Keywords: Civilizational studies, Sayyed Ali Khamenei, Civilizational thoughts, Islamic Republic of Iran.



Javadi Amoli, civilization, so understood, can only be obtained in light of the harmony between "divine and innate religion" and "different levels of reasoning", and it is only the "pious person" who can organize and determine civilization-making elements on the axis of "religious science" and in terms of "divine project", by understanding the four relations governing him, harmonizing the reason and the religion, subjecting his thoughts, words and acts to reason, religion, and the prevalence of his innate essence over the nature. In this paper, I will provide the details of this view.

Keywords: Human, Reason, Science, Society, Civilization, Javadi Amoli.

The "Cooriginality of Religion and Civilization"; the Foundation of Sayyed Hossein Nasr's Civilizational Ideas

Abbas Heydaripour

Hawza Elmiyya Qom

heidaripour.abbas@gmail.com

This paper reviews the civilizational ideas of Sayyed Hossein Nasr in its most general form, without considering any particular civilization. However, the paper is concerned with evaluating the possibility of referring these ideas to a central idea I call "cooriginality of religion and civilization". Determining the place of civilization in human life from Nasr's viewpoint, I introduce his general civilizational theory, that is, cooriginality of religion and civilization, and then I deal with some outcomes of this theory with respect to the meaning of presence in, and belonging to, a civilization, the force leading a civilization forwards, the way civilizations are founded and revived, the definition of civilization and its compatibility of the theory of cooriginality, the division of civilizations, and inter-civilizational relations. Moreover, some other significant aspects such as plural manifestations within a civilization are also considered. Finally, I show that while we can refer Nasr's civilizational ideas to the cooriginality claim, there are ambiguities in this claim making troubles for some outcomes and generalizations.

Keywords: Civilization, Religion, Culture, Civilizational attachment, Identity, Cooriginality of religion and civilization.

Engineering the Islamic Civilization from Sayyed Monir al-Din al-Hossayni al-Hashemi

Mostafa Jamali

Faculty member of the Academy of Islamic Sciences

mo.jamali313@gmail.com

In the civilizational thoughts of Sayyed Monir al-Din al-Hossayni al-Hashemi, civilizations provide the grounds for the relation between a human person and the society as well as nature, and this relation requires the presence of the civilization both in the way humans and societies affect the nature and the way the latter affects the former. Of course, relations and dimensions of a social life can only count as civilizational when they are institutionalized. For a civilization to be Islamic is for the religion to systematically be present in all areas of the civilizational-social life. A system of concepts (fundamental, strategic and practical concepts), social structures, and civilizational products (according to which the need-satisfaction process is manipulated) are the essential infrastructures of a



issue in social sciences. In this paper I seek to show that there is a particular relation between the level of analysis and ijthad, and the employment of any level of analysis will affect the outputs of ijthad or theorization. Indeed, it is the level of analysis that specifies the importance and priority of certain issues for the thinker and mujtahid. In this paper, the explanation of the relation between the two does not count as a theoretical, foundational matter; rather it is a matter of actions and behaviors or practical outputs emerging from the relevant views. As a case study, I focus on views of Said Nursi—known as Badi’al-Zaman, a well-known Turkish scholar—regarding the relation between Islam and the West, and the ways out of the problems caused from their civilizational encounter. One thesis of the paper is that since Said Nursi considers the problem of the Islam-West encounter with a civilizational approach, he gives a center-stage to the project of "Islamic modernity" or "Quranic civilization".

Keywords: Said Nursi, Level of analysis, Ijthad, Modernity, Civilizational identity, Islamic civilization.

A Study of the Basic Concepts of the Islamic Civilization in Malik b. Nabi's View

Najafali Mirzaee

Faculty member of Jami’a al-Mustafa al-Alamiyya

tamaddon.islamy@gmail.com

Studies of the Islamic thoughts with a civilizational approach should count as the highest level of introducing Islam with a rational, pragmatic and objectifying attitude. According to Mālik b. Nabī, major crises in the Islamic world, and even in humanity in general, are of civilizational sorts, and the way out of such crises and retrogressions in theory and practice is to reconstruct the civilizational ideas and objectivities in the Islamic world. An analysis of b. Nabī’s ideas reveals that the civilizational model not only expresses the objective form of Islam, but also the way thinkers and scholars understand it. Much of this paper is concerned with capacities of b. Nabī’s thoughts for, and its relations with, the civilizational infrastructures and structures of the Islamic Revolution of Iran. In this paper, with an appeal to Mālik b. Nabī’s thoughts, I explicate the most important basic concepts of the Islamic civilization studies in Mālik’s view and show that his civilizational views are effective to help Islamist currents out of their intellectual and practical challenges with respect to civilization.

Keywords: Pathology of the civilization, The development of the Islamic world, Colonialism, Allowing colonialism, Cultural war, Dialogue between revolutions.

Reasoning and Piety in the Realm of Civilization From Javadi Amoli's view

Mahdi Omidi

Assistant professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute

omidimah@gmail.com

A genuine, perfect civilization is a result of all-encompassing progress in a society, the rule of discipline and power, the establishment of sustainable security, the development of sciences and technologies, appropriate distribution of environmental facilities, the development of moral and spiritual traditions and the prevalence of rationality and justice in different aspects of the society in order to secure the human prosperity. According to



Abstracts

Requirements of Periodization of the Islamic Civilization

Ali Bayat

Associate professor, Department of the History and Civilization of Islamic Nations, Tehran University niayesh37@gmail.com

The Islamic Civilization is a distinguished period in the history of human civilization. Studying this civilization requires a periodization of it, since historical periodization aims at developments occurring in the essence of human society, and this helps historians to organize historical information, as it makes it possible to examine the processes and developments of historical events in different periods. This paper, aiming at a conceptual explanation, is an introduction to the requirements of periodization of the Islamic Civilization with respect to its significance, concept, necessity, criteria, and patterns.

Keywords: Historical periodization, Islamic Civilization, Periodization of the Islamic Civilization, The necessity of periodization, Criteria, Patterns.

"Continuity" in the Islamic Civilization (Marshall Hodgson's View)

Habibollah Babaee

Faculty member of the Islamic Sciences and Culture Academy
habz109@gmail.com

For Marshall Hodgson, the history of the Islamic Civilization is not an event, rather it is a chain of continuous events happening with a global harmony and historical continuity, enjoying a spirit among different cultures and nations and throughout historical periods. The continuity of historical events in the Islamic world does not amount to the interconnection of all events in the Islamic history and civilization. Indeed it is impossible to discover or create a detailed chain of key events in a study of a civilization. What Hodgson has in mind is a sort of a universal social model in every historical period and a type of historical continuity in light of one salient core element in the relevant temporal and spatial period. On such a view, all dimensions of a society should be considered all at once, but the core element of the events in every historical period should be pinpointed, other events being interpreted and explained in its light.

Keywords: Humanism, Continuity, Culture, Religious rationality, The Islamic Umma.

In Search of an Islamic Modernity (A critique of Said Nursi's view of civilization)

Rasoul Norouzi Firouz

Faculty member of the Islamic Sciences and Culture Academy
rasoolnorouzi@gmail.com

The relation between the level of analysis and ijtihad (that is, theorization) is a significant



Table of Content

| | |
|---|------------|
| Preface | 4 |
| Requirements of Periodization of the Islamic Civilization Ali Bayat | 9 |
| "Continuity" in the Islamic Civilization (Marshall Hodgson's View) Habibollah Babaee | 33 |
| In Search of an Islamic Modernity (A critique of Said Nursi's view of civilization) Rasoul Norouzi Firouz | 59 |
| A Study of the Basic Concepts of the Islamic Civilization in Malik b. Nabi's View Najafali Mirzaee | 88 |
| Reasoning and Piety in the Realm of Civilization From Javadi Amoli's view Mahdi Omid | 117 |
| The "Cooriginality of Religion and Civilization"; the Foundation of Sayyed Hossein Nasr's Civilizational Ideas Abbas Heydaripour | 144 |
| Engineering the Islamic Civilization from Sayyed Monir al-Din al-Hossayni al-Hashemi Mostafa Jamali | 174 |
| The Nature of Civilization and the Process of Civilization-Making in the Islamic Republic of Iran (Ayatollah Khamenei's View) Mohammad Reza Bahmani | 198 |



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 19, No. 2, summer 2014

74

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

☎Tel.: +98 25 37742165 • 📠Fax: +98 25 37743177 • ✉P.O. Box. 37185/3693
jpt.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

| مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم | آینه پژوهش | آیین حکمت | فقه | حوزه |
|---|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰ |
| نقد و نظر | تاریخ اسلام | علوم سیاسی | اسلام و مطالعات اجتماعی | پژوهشهای قرآنی |
| یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰ | یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰ |

| | | |
|---------------------|----------------|----------------|
| نام و نام خانوادگی: | نام پدر: | نام نهاد/شرکت: |
| تاریخ تولد: | میزان تحصیلات: | |

| | | | |
|----------|-------------|----------------|-------------|
| نشانی: | کد پستی: | کد اشتراک قبل: | پیش شماره: |
| استان: | صندوق پستی: | تلفن ثابت: | تلفن همراه: |
| شهرستان: | رایانامه: | | |
| خیابان: | | | |
| کوچه: | | | |
| پلاک: | | | |

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی