



ویژه نامه
الهیات و تمدن (۳)

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال بیستم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۴

۸۰

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 جامه داران

این شماره با همکاری مرکز مطالعات تمدنی و اجتماعی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تهیه شده است.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
سید رضا اسحاق نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)
حسن رضایی (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 یزدان پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

میدان آوری

مجله نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های 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.

نقد و نظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noomags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله ها آزاد است. • دیدگاه های مطرح شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵
تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ * شماره: ۰۲۵ - آدرس سایت: 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 نام خانوادگی، 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 برنامه‌ی 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 به صورت 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 ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی
سید یدالله یزدان‌پناه
- ۳۱ «عیار» و «اساس» در اسلامی بودن تمدن
حبیب‌الله بابایی
- ۵۵ کارکرد تمدنی قرآن؛
یک بررسی مقدماتی در قلمرو تمدن پیشین اسلامی
محسن الویری
- ۷۷ «تعارف» و «تعامل معروف»
دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی
فاطمه مرادی
- ۱۰۱ تمدن به‌مثابه سطح تحلیل
رسول نوروزی فیروز
- ۱۳۲ نظریه اعتباریات به‌مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی
محمدتقی کرمی قهی
- ۱۵۷ مقایسه روش‌شناختی الگوهای الهیاتی اسلامی
و جامعه‌شناسی ملارن
(با تأکید بر تزاوحات و تعاملات رویکردهای کلاسیک)
سید مهدی اعتمادی‌فرد
- ۱۸۴ Abstracts

ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی

سید یدالله یزدان‌پناه*

چکیده

بازخوانی ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی می‌تواند ضمن تقویت ادبیات توصیفی تمدن، اهمیت عرفان اسلامی را در نظام هماهنگ تمدنی معلوم سازد. آموزه‌های دو دانش عرفان نظری و عرفان عملی و عملکرد تاریخی عرفان اسلامی بنیان‌های نظری این پژوهش تمدنی است. در این میان، آورده اساسی عرفان نظری، یعنی «اسمای الهی و نکاح اسمایی» و آورده اصلی عرفان عملی «بُعد و قرب از حق تعالی» است که با استفاده از این مفاهیم، توصیفی از تمدن مطلوب اسلامی عرضه می‌گردد و در باب ظرفیت‌های تمدن‌سازی با گذار از شبهه اساسی دنیاگرایی عرفان و آموزه‌های آن به استناد سرچشمه‌های اسلامی عرفان و نیز آموزه نهایی آن، یعنی بقاء بعد الفناء - نه فناء - و عناصری مانند دستگیری، خلافت بالسیف و جمع متلائم بین روح و بدن، جایگاه اصلی عرفان در مرکز هندسه تمدن اسلامی نشان داده می‌شود و در نگاهی دیگر، تبیین می‌گردد که عرفان به واسطه تأمین چهار عنصر معنویت، عقلانیت معنوی ویژه در دستگامی سازوار، ارائه الگویی برتر از شریعت‌مداری و به‌دست دادن روشی ویژه در فهم متون دینی (تأویل)، آورده‌های پرباری در ساخت تمدن اسلامی دارد. همچنین در ادامه دلایل تحقق نیافتن تمدن مطلوب براساس عرفان اسلامی، به‌رغم وجود آورده‌های پربار تمدنی بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

عرفان، عرفان اسلامی، تمدن، تمدن‌زایی، فرهنگ.

مقدمه

به منظور گزارش ظرفیت‌های عرفان اسلامی در جهت تمدن‌زایی، نخست می‌بایست تصویر روشنی از دو مقوله عرفان و تمدن در نظر باشد که به اجمال بدان خواهیم پرداخت. سپس دو پرسش اساسی درباره ظرفیت‌سنجی عرفان در تمدن‌زایی مطرح خواهد شد: یک پرسش به قدرت توصیف عرفان از پدیده‌ای به نام تمدن برمی‌گردد و دیگری به ظرفیت‌های ذاتی عرفان در تحقق تمدن مربوط می‌شود. به بیان دیگر، گاه پرسش از قدرت و ظرفیت توصیف و تحقیق علمی است و گاه پرسش از قدرت و ظرفیت تحقق عینی؛ در یکی شأن توصیفی و تبیینی در نظر است و در دیگری، شأن علیتی. از این‌رو، در بخش نخست این نوشتار تلاش می‌شود قدرت توصیف عرفان از تمدن و سازوکار آن در این زمینه نشان داده شود و در بخش دوم، به چگونگی ایفای نقش عرفان در هندسه تمدن اسلامی پرداخته خواهد شد.

تعریف اجمالی تمدن

در برخی نگاه‌ها، تمدن به‌عنوان امری ذهنی و نوعی نگاه فاعل شناسا به سطح کلان جمعی تلقی می‌شود، اما در این نوشتار نه تنها چنین تلقی‌ای از تمدن مبنا نیست، بلکه تمدن به‌مثابه امری فراتر از فرهنگ که حضوری عینی در جامعه دارد تلقی می‌شود. تمدن «برون‌داد و عینیت‌یافتگی فرهنگ بسط‌یافته‌ی ناظر به زندگی واقعی» است. به عبارت دیگر، تمدن بر پایه فرهنگ بنا می‌شود، اما باید دانست فرهنگ‌های بارور نشده و بسط‌نیافته‌ای که تنها در سطوح اندکی از حیات اجتماعی حضور یافته‌اند، قابلیت ساخت تمدنی را ندارند. پیش‌فرض این تعریف آن است که هر اندیشه‌ای، هر چند پوچ‌گرایی قابلیت گسترش دارد، ولی چه بسیار اندیشه‌ها که هرگز امتداد داده نمی‌شوند؛ بدین ترتیب، باید فرهنگ مبتنی بر اندیشه‌ای خاص به‌خوبی پرورده شده باشد، بلکه ناظر به واقع زندگی باشد تا امکان تمدن‌سازی و دستیابی به موقف تمدنی را داشته باشد، اما حتی فرهنگ به‌صرف بسط‌یافتگی، لزوماً هویت تمدنی نخواهد داشت، بلکه اگر این





فرهنگ در جای جای جامعه عینیت یابد و ویژگی واقعی همه جانبه اجتماع شود، به تمدن بدل می گردد. البته حل و فصل نهایی چنین تعریف هایی به طرح مباحث فلسفی به ویژه بحث از چگونگی وجود جامعه، فرهنگ، تمدن و حتی تاریخ وابسته است که با چنین طرحی، از تلقی های اعتباری عبور خواهد شد.

براساس این تعریف، تعدد انواع تمدن ها از آن روست که انواع فرهنگ های متعدد قابل تصویرند و وجود فرهنگ های متعدد نیز از آن جهت قابل دفاع است که فرهنگ و تمدن هر دو پدیده ای کاملاً انسانی اند؛ بدین معنا که انسان وجودی شعوری و ارادی دارد، لاجرم در یکایک کنش های فردی و جمعی او معنا و حیث شعوری - ارادی موج می زند. از این رو، با تفاوت معانی که بر تفاوت ادراکات و اراده ها مبتنی است، پذیرش امکان پیدایی انواع فرهنگ و انواع تمدن قابل اذعان است.^۱ در واقع در این تلقی همان گونه که در عرصه فردی از معنا و سپس کنش که تجسد معنای نهفته درونی آدمی است، می توان سخن گفت، در عرصه اجتماعی نیز می توان از فرهنگ به ازای معنا در عرصه فردی و تجسد این فرهنگ به صورت همه جانبه در همه شئون زندگی، به عنوان تمدن در ازای عمل فردی در همه جنبه های آن گفت و گو کرد، با این یادآوری بسیار مهم که تمدن در بزرگ ترین برش های اجتماعی حیات بشری قابل تصویر است و هر اجتماع کوچکی را که تنها مناسبات و دستاوردهای محدودی داشته باشد نمی تواند یک تمدن به عینیت رسیده تلقی گردد؛ هر چند ممکن است همین اجتماع های کوچک ظرفیت بسط یک تمدن بزرگ را در خود داشته باشند؛ چنان که مدینه نبوی دارای ظرفیت های لبریز شده فرهنگی بسیار غنی، حتی به شکل برون دادهای عینی - هر چند محدود - بوده است و همین ظرفیت های تمدنی مدینه نبوی بود که در روندی بسیار سریع، به اقصی نقاط عالم تسری یافت.

۱. برخی متفکران با نام های متعددی از این امر یاد کرده اند؛ برای مثال، حمید پارسانیا از جهان های مختلف اجتماعی سخن گفته است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۴۳، ۱۵۶ و ۱۷۷).

تعریف اجمالی عرفان

ظهور عرفان در تاریخ اسلام فراز و فرودها و دستاوردهای متنوعی به همراه داشته است؛ به طور کلی نقطه عزیمت عرفان از تلاش خالصانه برای وصول به حق تعالی و قرب او آغاز می‌شود؛ تلاشی که در درون آدمی شکل می‌گیرد و ساحت‌های وجودی آدمی را درمی‌نوردد تا با گذر از ساحت‌های پست حیات به ساحت‌های متعالی باطنی دست یابد. این تلاش که سلوک نام دارد، به شکلی حضوری و نه مفهومی رخ می‌دهد. نتیجه چنین تلاشی مواجهه با واقعیت‌هایی باطنی اعم از مراحل درونی انسانی تا حقیقت‌های باطنی کل عالم هستی است. نتیجه انباشت این دستاوردها در تجربه جمعی عرفان، به دو دستاورد اساسی انجامیده است: ۱. دانشی به نام عرفان عملی که توصیف‌گر مراحل و انضباط‌های سلوک درونی است و موانع و ترتب مراحل را باز می‌نماید؛ ۲. عرفان نظری که توصیف‌گر یافته‌های عارفان از سلسله مراتب هستی از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه است، اما عرفان به اعتبار حیث اجتماعی خود برون‌دادهای دیگری مانند تأثیرگذاری بر هنر و ادب نیز داشته است؛ همچنان که از «عرفان ادبی» یاد می‌شود.

ظرفیت‌های تحقیقی عرفان درباره تمدن به صورت علمی

پیش از بررسی ظرفیت‌های تحقیقی عرفان در باب تمدن، باید به این پرسش پاسخ داده شود که چرا بحث از ظرفیت‌های توصیفی عرفان اهمیت دارد؛ به عبارتی چه بسا اشکال شود که اگر عرفان در تأسیس و راهبری تمدن کمک کند، جایگاه قابل دفاعی در نسبت با تمدن خواهد یافت، وگرنه قدرت توصیف یک پدیده اهمیت چندانی ندارد. در مقام پاسخ، باید توجه شود که اولاً، ادبیات و زبان توصیفی و تحلیلی از امر کلانی به نام تمدن چنان اندک است که اگر دانش‌های متعددی مانند عرفان بتوانند بخشی از زبان علمی مورد نیاز آن را تأمین کنند، می‌توان امیدوار بود مواجهه با تمدن مواجهه‌ای اندیشمندانه است، وگرنه توهم آرمانی دست‌نیافتنی خواهد بود؛ ثانیاً، عرفان به‌عنوان دانشی که قدرت حل و فصل نهایی گره‌های معرفتی را در حاق واقع دارد، اگر توان مناسبی در توصیف تمدن به میان آورد، در واقع افزوده‌ای بسیار ارزشمند به سبد



نظر



دانش‌های توصیفگر تمدن تقدیم کرده است. اینکه توصیف مطابق متن واقعیت باشد، قوت قاهری به اندیشه و مواجهه بشری با پدیده‌های مورد توصیف می‌بخشد.

با این اوصاف، در ظرفیت‌سنجی قدرت توصیفی عرفان از تمدن می‌بایست توجه اصلی را به دانش‌های برآمده از عرفان، یعنی دانش عرفان عملی و دانش عرفان نظری معطوف کرد. عرفان نظری و عرفان عملی هر کدام با دو رویکرد متفاوت به تحلیل پدیده فرهنگ و تمدن می‌پردازند؛ عرفان نظری هر پدیده محقق را با اسامی الهی و نیز نکاح و دولت اسمایی معنا می‌کند. حتی پدیده‌هایی که نوعی نامطلوب بودن شرعی داشته باشند، باز هم با چنین روندی قابل توضیح هستند، زیرا عرفان نظری حق تعالی را متن هستی و غیر را ظهور و تجلی او می‌داند، از این جهت در توصیف مراحل تجلی حق تعالی در آینه کثرت‌های خلقی از تجلی ذات در اسماء و صفات خود سخن می‌گوید و سپس در مراحل دیگر مخلوقات را جلوه این اسماء و صفات الهی می‌داند.

اما در ساحت عرفان عملی توضیح پدیده‌های فرهنگی و تمدنی، بلکه هر امر دیگری با رویکرد میزان نزدیکی و دوری از حق تعالی خواهد بود. دلیل این رویکرد هم آن است که عرفان عملی از جنس راه به شمار می‌رود و تعیین و هویت راه نیز به مقصد وابسته است. بنابراین، با لحاظ اینکه مقصد از نظر عرفان عملی جز حق تعالی نیست و هر تلاش انسانی نیز به نوعی طی یک مسیر است و ارزیابی راه‌ها، بلکه توصیف هویت راه‌ها به نسبت قرب و بعدی وابسته است که از این مقصد خواهند داشت، نزدیکی و دوری به خداوند متعال معیار اساسی توصیف‌های عرفان عملی حتی درباره تمدن خواهد بود؛ برای مثال، تمدن‌های در مسیر حق را می‌توان مظهر اسم هادی و با دولت آن اسم توضیح داد و تمدن‌های در مسیر باطل را با دولت اسم مصلح حق تعالی توصیف کرد.

بر اساس این الگو می‌توان افق تمدن مطلوب عالی اسلامی را تمدنی دانست که در آن اسم الله به عنوان جامع و مصدر دیگر اسماء، صاحب دولت است و صدر تا ذیل آن زمینه‌ساز تقرب به ساحت الله است؛ یعنی تمدنی کاملاً توحیدی که هم در مقام تحقق ظهور توحید است و هم خود داعی به توحید می‌باشد.

با چشم‌پوشی از مباحث دانشی، عارف سالک هم می‌تواند بر اساس شهود خویش

مدعی توصیف تمدن‌ها و فرهنگ‌ها باشد، زیرا هر پدیده‌ای که دارای تحقق باشد و بتوان برای آن نفس الامری قائل شد، باطن و ملکوتی دارد و عارف می‌تواند هر پدیده‌ای این چنینی را به شرط برخورداری از قوت‌های لازم شهود کند و شهود او نیز دیدن همان جنبه ملکوتی، یعنی اسماء و صفات شکل‌دهنده به آن پدیده است.

نکته مهم آن است که توصیف‌های حکمی و عرفانی دیگر نیز که برای پدیده‌های محقق و دارای نفس الامر قابل اطلاق است، با خروج از فرض اعتباری بودن تمدن و فرهنگ نیز بر این دو قابل تطبیق است. به طور ویژه می‌توان از مقوله حرکت جوهری و اتحاد عمل و عامل‌صداری در توصیف تحولات یک تمدن سخن گفت. با این یادآوری که حرکت جوهری و اتحاد عمل و عامل هیچ دلالتی بر اشتداد و رشدیافتگی تمدن به لحاظ سعادت ندارد، بلکه می‌توان توصیف سقوط تمدنی را از چنین مدل‌هایی نیز توقع داشت، زیرا انسان و جامعه انسانی و در پی آن تمدن با کنش خود هر لحظه بر خود تغییر ایجاد می‌کند و خود را می‌سازد؛ خواه به سمت تعالی حرکت کند یا به سمت گمراهی. به‌طور طبیعی، احکام، قوانین و سنت‌های الهی در همه این امور حاکم است و گمراهی در هر سطح و ساحتی که باشد، خودخور است و موجب انحطاط فردی و اجتماعی خواهد بود (اسراء: ۸۱؛ رعد: ۱۷).

ظرفیت‌های تحقق‌بخش عرفان به تمدن

گاه مطرح می‌شود که اساساً طبیعت عرفان نمی‌تواند ظرفیت تمدنی داشته باشد. از این‌رو، در بررسی ظرفیت‌های تمدنی عرفان، نخست باید تشریح کرد که آیا اساساً عرفان اسلامی بنابر طبیعت خود توان تمدنی دارد یا نه و سپس به ظرفیت‌های تمدنی آن پرداخت. از این‌رو، ما در دو بخش به این مبحث می‌پردازیم: ۱. عرفان دنیاگریز چگونه تمدن‌ساز است؛ ۲. ظرفیت‌های پیشنهادی عرفان اسلامی برای تمدن‌نوین اسلامی چه می‌تواند باشد.

۱. عرفان دنیاگریز و توان تمدن‌سازی

درباره توان و ظرفیت عرفان در تحقق تمدنی، پرسش‌ها و تردیدهایی مطرح شده است؛ مانند آنکه گفته‌اند چون عرفان جنبه درون‌گرا و باطنی دارد و نیز بر آموزه‌هایی همچون





نظر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

آخرت‌گرایی، زهد، رضا، عزلت و مانند آن مبتنی است، نمی‌توان از آن سامان‌دهی یک تمدن را توقع داشت، زیرا هر تمدنی سمت و سویی این دنیایی دارد و با اعراض و متمرکز نشدن بر دنیا، امکان سامان دنیا منتفی است.

دلیل اصلی طرح این اشکال، انس ذهنی و ناظر بودن به عرفان‌هایی است که جوهره‌ای کاملاً انزواگرایانه دارند. به بیان دیگر، در شرایطی که انواع عرفان‌ها محقق شده‌اند و برخی از آنها کاملاً رویکردی گریزان از تدبیر دنیا دارند، چنین حکمی درباره چنین عرفان‌هایی کاملاً صادق است، اما تعمیم حکم نارواست. دست کم عرفان اسلامی که بنا بر بسیاری تحلیل‌های متأخر (ماسینیون، ۱۳۷۴: ۳-۴؛ همو، ۱۳-۱۲؛ نیکلسون، ۱۳۷۲: ۵۶؛ کرین، ۱۳۷۷: ۱۴-۱۷؛ نویا، ۱۳۷۳: ۱۰-۱۱) خاستگاهی جز اسلام ندارد، به علت ابتدا بر اسلام و عدم اعراض اسلام از دنیا و تدبیر امور دنیایی نمی‌تواند این‌گونه توصیف شود. حتی با تعمیمی می‌توان گفت اساساً عرفان‌های دینی - به معنای دین‌های ابراهیمی - هرچه قدر هم دنیاگریز باشند، به دلیل ماهیت اساسی دین الهی، ناگزیر وجهی دنیایی دارند و به کلی نمی‌توانند حیطة ظاهر و تدبیر دنیا را محو سازند.

این نکته در عرفان اسلامی که بر اساس همه تقریرها، نقطه اوج آن نبی مکرم اسلام ۹ است و حتی در ادبیات عرفانی از ایشان به عنوان «ختمی مرتبت» یاد می‌شود، نتیجه‌ای در ماهیت عرفان تاریخی هم داشته است که همان جنبه پرتوان توجه به دنیا به تأسی از رسول معظم اسلام ۹ می‌باشد.

به بیان دیگر، وقتی فیلسوفانی مانند صدر از پیامبر ۹ به عنوان عقل کل یاد می‌کنند و در نتیجه هر سخنی از آن مصدر بلندمرتبه را به منزله سخن نهایی و فاقد خطا می‌دانند، دیگر تلقی عرفانی که مقام آن حضرت را تا ضُقع ربوبی می‌داند، جای خود دارد و نتیجه قهری آن اطاعت کامل عارف از شریعت است؛ شریعتی که هرگز دنیا را به کنار نهاده است. شواهد بسیاری بر وجود چنین اندیشه‌ای می‌توان اقامه کرد؛ از جمله اینکه:

بلافاصله پس از ظهور اندیشه «فناء» در عرفان اسلامی، اندیشه «بقاء بعد الفناء» به عنوان مرحله‌ای کامل‌تر از «فناء» مطرح گردید. شمس تبریزی در مقام ارشاد مولانا به مقایسه «سبحان ما اعظم شأنی» برخی از عارفان و توجه نبی مکرم اسلام ۹ به بندگی

می‌پردازد و بدین ترتیب، آگاه می‌سازد که مقام بعد از فنا مقامی اکمل از آن است. معنای روشن «بقاء بعد الفناء» نیز چیزی جز در میان خلق به وصف حقانی زیستن نیست. حتی در سفر چهارم عارف، سخن از «دستگیری» و رسیدگی به عباد مطرح می‌شود و حتی با حق به میان خلق آمدن امتداد همان سفرهای معنوی چندگانه دانسته می‌شود. در توضیح چنین اندیشه‌ای، برخی عارفان و شارحان عرفان آشکارا بیان می‌دارند که اگر انبیا در یک صحنه در مبارزه با نفس خود بوده‌اند، در صحنه‌ای دیگر تمام جامعه به نفس و صحنه مبارزه ایشان تبدیل شده است. با این توجه که نگاه به انبیا، واقف و حرکت‌های ایشان به تاسی از قرآن کریم برای عارفان بسیار جدی است. یادآوری این نکته در تحلیل فوق ضروری است که وقتی عرفان کمال‌گرا اندیشه کمالی خویش را در توجه به دنیا و اهل دنیا، بقاء بعد الفناء و دست‌گیری از خلق به‌عنوان سفر چهارم سامان می‌دهد، دیگر نمی‌توان مدعی دنیاگریزی این عرفان شد.

البته این تحلیل به معنای نادیده گرفتن برخی اندیشه‌های متوسط و خام اولیه در عرفان تاریخی یا وجود سالکان دنیاگریز نیست و حال آنکه چنین پدیده‌هایی را بسیاری از محققان عرفان به خوبی توضیح داده‌اند؛ برای مثال، وجود سالکان دنیاگریز که تنها جنبه‌ای فنایی یافته‌اند، به ظرفیت اندک و نقص ایشان ارجاع داده شده است. از این رو، نمی‌توان متن عرفان اسلامی را به فرار از دنیا متهم کرد؛ برای نمونه، محی الدین ابن عربی و قونوی به‌عنوان قله اندیشه‌های عرفان نظری به‌صراحت از خلافت بالسیف (حکومت‌داری از سوی خداوند) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۶۴؛ همو، ۳۰۷: ۲، ج ۲: ۳۳۶؛ قونوی، ۱۳۸۱، ۲۷۱؛ فناری، ۲۰۱۰: ۱۳۰)، در نگاه عرفانی یاد می‌کنند و آن را در اوج مقامات مطرح می‌سازند و بیان می‌کنند که کمال‌نهایی برای اولیا و رسولان پس از ولایت و نبوت و رسالت، حکومت‌داری و زعامت اجتماعی با نصب الهی است.

ابن عربی با اینکه از خلافت حضرت آدم ۷: و معنای آن بسیار سخن گفته است، در مواجهه با خطاب الهی به داوود ۷: «فَاخُكُم بَيْنَ النَّاسِ»: پس میان مردم به حق داوری کن (ص: ۲۶)، آن را خلافتی دیگر لحاظ می‌کند؛ یعنی اولاً، او شئونی مانند نبوت، رسالت و خلافت بالسیف را ناشی از مرتبه باطنی ولایت می‌داند؛ ثانیاً، رسالت را





شأن اجتماعی ابلاغی ولیّ الهی و به واسطه قوت ولایت او می‌داند؛ ثالثاً، مرتبه قوی‌تر از آن را که ناشی از قوت توحید و ولایت است، همان حکومت و خلافت بالسیف ولیّ الهی می‌داند. بر همین اساس، آیاتی مانند «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»: و در کار[ها] با آنان مشورت کن (آل عمران: ۱۵۹) را نه ناشی از شأن نبوت و رسالت حضرت رسول ۹، بلکه ناشی از شأن خلافت بالسیف ایشان می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۴: ۵۹۳)، زیرا در آن شئون که همه چیز از حق تعالی است، مشورت راه ندارد.

قوت این اندیشه‌ها به گونه‌ای است که حتی پیش از ابن عربی، سیره عملی بسیاری از عارفان، بلکه روش سلوکی بسیاری از نحله‌های عرفانی، کمک به خلائق بوده است. اینکه یک سالک به بندگان خدا خدمت کند، نه تنها اندیشه‌ای نادر نبوده است، بلکه سیره عملی ایشان بوده است. جالب‌تر آنکه حتی توصیه‌های سلوکی در دوران عزلت به گونه‌ای سامان یافته است که اجازه قطع ارتباط سالک با بدنه اجتماعی را صادر نمی‌کند؛ برای مثال، حضور در حلقه‌های ذکر و ولایت افزون بر شرکت در جمعه و جماعت‌ها نیز از دستورهای اکید در چنین دورانی است.

افزون بر این می‌توان از نحوه تلقی عارفان از ظاهر و نسبت آن با باطن سخن گفت. اگر نسبت میان ظاهر و باطن بینونت تمام‌عیار باشد و عارف را باطن‌گرا بدانیم، توجه او به ظاهر نیازمند ادله مستقل است، اما از تأمل در اندیشه‌های عرفانی آشکارا برمی‌آید که ظاهر مرتبه‌ای از باطن تلقی شده است و شکاف پنداشته‌شده هرگز دیده نمی‌شود؛ برای مثال، بر خلاف اندیشه‌های مشاء که حقیقت نفس را روح مجرد می‌داند و تعلق آن به بدن را به نحو عارضی توضیح می‌دهد، صدرا با الهام از اندیشه‌های عرفانی، نفس را حقیقتی داری شئون از عالی‌ترین مراتب تا پایین‌ترین مراتب، یعنی مرتبه بدنی تصویر می‌کند. به این ترتیب، تدبیر بدن به‌عنوان تدبیر نفس و نه تدبیر ابزار نفس خواهد بود. جالب آنکه خود صدرا بر همین اساس ضرورت توجه به امور سیاسی و تدبیر دنیا را نتیجه می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۳۶۱-۳۶۶). فهم عارفان از قلب که در آثار بسیاری بازتاب دارد، آشکارا با چنین برداشتی از آن به‌عنوان هویت واحد ممزوج از بالاترین مراتب، یعنی روح تا نفس حیوانی منطبق در ماده هماهنگ است.

خلاصه آنکه وقتی بدن و روح به شکل دو امر در عرض هم فهم شود، مشکل تقدم یکی بر دیگری مطرح می‌شود، ولی در نگاه طولی چنین مشکلی وجود ندارد. مؤید دیگر چنین نگاهی تلقی بدن به عنوان مصداق رحم و ضرورت صله نسبت به این رحم و رسیدگی بدان و اعراض نکردن از آن است؛ امری که به خوبی در مصباح الانس فناری تبیین شده است (فناری، ۲۰۱۰: ۱۲۶). ضمن آنکه اساساً پیمودن طریق سلوکی به سمت باطن از ظاهر آغاز می‌شود؛ یعنی ظاهر در امر سلوک دخالت جدی دارد؛ همچنان که در دستیابی به باطن هم توقف و محو به عنوان مرتبه‌ای نازل‌تر از صحو بعد از محو دانسته شده است و بار دیگر، رجوعی باطنی به ظاهر و تدبیر ظاهر مطرح شده است.

از منظر تاریخی نیز میان عرفان و جهت‌گیری اجتماعی نه تنها ناسازگاری مشاهده نمی‌شود، بلکه همراهی و هم‌سویی به چشم می‌خورد. شواهد فراوان تاریخی نیز به راحتی مؤید تحقق چنین اندیشه‌هایی در بستر تاریخ عرفان است؛ برای مثال، بنا بر گزارش‌های تاریخی بشر حافی که زاهدی مشهور بود، بر تصمیم‌گیری‌های حاکم جور وقت بغداد بسیار تأثیر گذار بوده است؛ بدین معنا که زهد مانع از تأثیرگذاری اجتماعی او نبوده است. همچنین الگو بودن حضرت امیر 7 برای اغلب فرقه‌های صوفیه (حلی، ۱۳۷۹: ۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۳) نشان می‌دهد که صوفی و عارف در گذشته تاریخی تهافتی بین زهد و حضور پر رنگ اجتماعی نمی‌دیده است. نیز سربردارانی مانند شیخ حسن جوری که رویکردهای عرفانی جدی داشتند،^۱ آشکارا میان نگاه توحیدی و مبارزه اجتماعی تضادی نمی‌دیده‌اند و البته به طور کلی عارفی نداریم که در صحنه اجتماعی حضور یابد و آن‌گاه اظهار تأسف کند که با حضور در اجتماع، خلوت و سلوک خویش را بر هم زده است و ای کاش چنین نمی‌شد!

این موارد بر خلاف تصویری است که سکولارها از عرفان به نمایش می‌گذارند و آن را تکثرگرا و تساهل‌گرا تا سرحد فقدان هر گونه موضع‌گیری در قبال مخالفان دین^۲

۱. شواهد بسیاری بر گرایش‌های عرفانی این رهبر سربرداران وجود دارد؛ از جمله وجود شاگردان و اطرافیان او که شیخیان و درویشان دانسته شده‌اند (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۳).

۲. برای بررسی نقدهای متعدد درباره تلاش یادشده، نک: پارسانیان، ۱۳۷۹: ۳۶۶-۳۸۵.





معرفی می‌کنند. موضع‌گیری‌های شفاف بزرگان عرفان در بزنگاه‌های اجتماعی و تاریخی تفاوت عملی و نظری ایشان را با رویکردهای خنثی، هرچند به‌بهانه همه حق‌انگاری نشان می‌دهد؛ برای مثال، ابن عربی به‌جد از نبرد با مسیحیان صلیبی در خلال جنگ‌های صلیبی دفاع می‌کرد.^۱ البته برخی با خلط دو حوزه مفهومی «سعادت وجودی» و «سعادت سلوکی»، در عمل این دو را یکی گرفته‌اند و حکم عارف در باب «سعادت وجودی» را بر «سعادت سلوکی» حمل کرده و نتیجه گرفته‌اند که عارفان به حقانیت همگان قائل هستند که با اندک دقتی به تفاوت‌های این دو آموزه، بطلان چنین نتیجه‌ای آشکار می‌گردد (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۵۵۳-۵۵۹).

عارف در شناخت حق بسیار سخت‌گیر و مشکل‌پسند است و معیار او حضرت ختمی مرتبت است، اما میزان تساهل عملی او نیز به تناسب همان سیره نبی مکرم اسلام ۹ است که به‌طبع با رویکردهای کلامی در طول تاریخ که همواره به‌طرد، انکار و تکفیر می‌انجامیده است تفاوت دارد. هرچند با چشم‌پوشی از اصل اندیشه، تفاوت‌های عملکردی واضحی میان عارفان دیده می‌شود که به همان میزان طبیعی است که همین تفاوت‌ها در میان فقیهان مسلمان، حتی شیعیان نیز دیده می‌شود؛ یعنی برکنار از اصل اندیشه عرفانی، به دلیل تفاوت مزاج‌های شخصی و نقاط تمرکزی متفاوت، تفاوت سیره عارفان نسبت به یکدیگر قابل اذعان است؛ به همان میزان که تفاوت سیره فقیهان موجب نشده است اساس وحدت اندیشه ایشان انکار گردد. با توجه به آنچه گذشت مشخص شد که اشکال مطرح بر عرفان درباره اعراض از سامان دنیا و در پی آن، نداشتن ظرفیت تمدن‌سازی بی‌وجه می‌نماید.

۲. ظرفیت‌های پیشنهادی عرفان اسلامی برای تمدن نوین اسلامی

در ادامه به دو امر توجه خواهیم کرد: الف) نقش مرکزی عرفان در تأسیس تمدن اسلامی؛ ب) نقش عرفان در میان عناصر تمدن‌ساز اسلامی.

۱. وی حتی اقامت در بیت المقدس و زیارت آن را درحالی که در اشغال مسیحیان است - که با تعبیر تند کافران از آنها یاد می‌کند - بر نمی‌تابد و آن را روا نمی‌شمارد، بلکه اطلاق عنوان اسلام بر چنین مسلمانانی را نیز روا نمی‌شمارد (الغراب، ۱۴۱۴: ۴۲۹).

الف) نقش مرکزی عرفان در تأسیس تمدن اسلامی

از آنجا که اسلام دینی توحیدی است و حتی بسیاری از متفکران غیر مسلمان^۱ نقطه تمایز آن را تفکر توحیدی می‌شمارند، بلکه بر اساس نگاه امثال علامه طباطبایی می‌توان گفت تمام احکام و آموزه‌های اسلامی در بخش‌های مختلف مشعب از توحید و درباره آن است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۱۳۵)، به طبع می‌توان به راحتی اذعان کرد که ظهور این دین در افق تمدنی چیزی جز محاکات و دعوت پیوسته توحیدی نیست. با این وصف، جایگاه مرکزی عرفان در سامان چنین تمدنی در مقایسه با دیگر دانش‌های اسلامی بسیار مهم است، زیرا عرفان چه در بخش نظری و چه در بخش عملی در بسط آموزه توحید می‌کوشد؛ چنان که سلوک، تقرب الی الله تعریف می‌شود و حاصل این سیر نیز در عرفان نظری به عنوان ظهور حق تعالی در تمام جلوه‌های آفرینش و وجود با آموزه متعالی «وحدت شخصی وجود» بازتاب می‌یابد.

خلاصه آنکه اگر اسلام بر مدار توحید و بازتاب آن است، از آن حیث که عرفان خود را در مدار توحید بسط داده و ظاهر ساخته است، تمدن اسلامی نیز نقش محوری عرفان را به خوبی پذیرا خواهد بود، چون بسیاری از اندیشه‌های توحیدی در منظومه دانش‌ها و تراث عرفانی تفصیل و تبیین یافته است. صریح‌تر آنکه چه بسا بتوان توحید اسلامی را در تراز تمدنی از منظر اندیشه‌ای کلامی بازخوانی کرد، اما چنین اندیشه‌ای هرگز عمق و غنای مطلوب و عالی را که در آموزه‌های اسلام و قرآن دیده می‌شود ندارد. با این توضیح که رویکرد عمده کلام موجود و تاریخی، رویکردی جدلی و گاه مبتنی بر عقل عرفی است و با عقل پرورش یافته و عمیق‌یافته دینی فاصله فراوان دارد؛ آن‌چنان که حتی اگر عقل تبیینی را که درصدد تبیین هر موضوع و مسئله‌ای به شکل مستقل است به کار گیرد، باز از دایره عقل جدلی خارج نشده است، زیرا تبیین غیر هماهنگ با اندیشه‌های دینی نوعی تهافت پنهان را در پس‌زمینه به همراه خواهد داشت

۱. برای مثال، می‌توان از تیتوس بورکهارت در کتاب هنر قدسی یاد کرد که در مقدمه بحث خود درباره هنر اسلامی، تمرکز بر توحید را نقطه تمایز اسلام از دیگر ادیان حتی ادیان آسمانی به شمار می‌آورد.





و حداکثر انسجام به لحاظ فاعل شناسا به اجمال خواهد بود. از این رو، تأکید بر عقل نفس الامری که خواهان توصیف واقع است، بسیار اساسی است. در قرآن حتی صحنه متکثر نبرد نیز که به ظاهر با عاملیت و کنش های انسانی می چرخد، با نگاهی توحیدی بازخوانی می شود و توضیح چنین امری جز از دانش های عرفانی قابل توقع نیست.

(ب) عناصر تمدن ساز اسلامی و نقش عرفان در این میان

با توجه به مطالب پیش گفته اکنون باید توضیح داده شود که تمدن سازی اسلامی با تألیف و تلائم چه عناصری می تواند شکل گیرد و آیا در نمونه پیشین تمدن اسلامی، دانش عرفان با الگوی یادشده ظهور و بروز تمدنی داشته است یا خیر؟ همچنین نسبت میان تمدن مطلوب و گذشته اسلامی با تمدن آینده چه می تواند باشد و دانش عرفان در این میانه چه نقشی را برعهده خواهد داشت؟ درباره پرسش نخست باید توجه شود که تمدن اسلامی اگر قرار باشد به حقیقت به وصف خویش متعهد باشد، می بایست مؤلفه های اصلی اش را از اسلام برگرفته باشد؛ مؤلفه هایی که بتواند تأمین کننده روح اسلامی بودن آن باشد و با نبود آنها دیگر نتوان چنین اطلاقی را صحیح دانست.

به نظر می رسد در دین اسلام به معنای عام و نه فقط به معنای احکام و مناسک، چند امر اساسی وجود دارد؛ اموری که نه به شکل عرضی و ترکیب اعتباری، بلکه به حقیقت تألیف ویژه ای با هم یافته اند. این امور عبارتند از: معنویت، عقلانیت و شریعت به معنای خاص (دین در وجه احکامی آن). به بیان دیگر، دین به معنای عام این سه عرصه را در بردارد و هرگونه جدایی میان هر کدام از این مؤلفه ها در عمل به نوعی انحطاط یا ظهور ناقص تمدنی خواهد انجامید؛ برای نمونه، در تلاش های سلفی های معاصر، بلکه در وهابیت به سبب تأکید افراطی بر برخی از جنبه های ظاهری دین، در کنار کاستی های دیگر، چنین انحرافی به خوبی قابل مشاهده است؛ یا جالب تر آنکه جریان روشن فکری غیردینی در فضای ایران به رغم حضور نیرومند نوع خاصی از عقلانیت شیعی، کوشیده است دین را با تقریری کاملاً نقلی و یکسان گرفتن دین با صرف متون دینی بازخوانی

کند.^۱ نمونه‌ای از حساسیت عارفان مسلمان درباره چنین اعوجاجی را می‌توان در نقادی زهد خشک و خشن در بخشی از جریان اجتماعی تاریخی‌مان دید. حتی ابن سینا در نمط نهم اشارات خود چنین زهدی را آشکارا مورد نقد و تعریض جدی قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۴). آنچه در بیان استادان و بزرگان معاصر به‌عنوان قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹) یاد شده است یا سه حیطه «شریعت، طریقت و حقیقت» در بیان گذشتگان اهل معنا بنا به تقریری بیانگر همین مطلب است؛ چنان‌که در اندیشه صدرایی که در دوره سوم از دوره‌های چندگانه عرفان نظری قرار دارد، همین نگاه آشکارا دیده می‌شود، بلکه او توانسته است به‌خوبی چگونگی این سازش و همراهی را آشکار ساخته و آن را تبیین کند (بزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۵۸-۶۰).

اهمیت توجه به این سه‌گانه از جنبه‌ای دیگر آن است که این هر سه با نفس الامر و واقعیت ارتباط دارند و در نظر گرفتن این سه‌گانه نوعی هم‌افزایی روشی در وصول به واقع را به همراه خواهد داشت. البته صرف قرارگرفتن این سه در کنار هم تلائمی مطلوب را سامان نمی‌دهد، بلکه می‌توان افزون بر نگاه‌هایی که به حذف یک یا دو امر از امور یاد شده می‌انجامد، به نگاه‌ها و تقریرهایی نیز اشاره کرد که در عین نگهداری هر سه امر، نسبت متفاوتی میان این سه برقرار می‌کند؛ برای نمونه، تأکید بر عقلانیت به‌گونه‌ای که به تضعیف معنویت بینجامد، از آسیب‌هایی است که ممکن است جامعه فکری کنونی ما را تهدید کند و حال آنکه به نظر می‌رسد الگوی مطلوب آن است که عقلانیت در بستر معنویت قرار گیرد و سپس این دو اوج خویش را از سرچشمه شریعت بجویند.

همچنین در جریان فکری سنت‌گرایی هرچند نوعی معنویت جدی شده است، ولی

۱. منظور دل‌بستگی و تعهد روشن‌فکران به دلالت‌های متون دینی نیست، بلکه ایشان به‌عمد یا از سر تغافل به صورت پیش‌فرضی ثابت خود دین را مساوی متن دینی گرفته، سپس با حمل اوصافی مانند صامت بر این متون یا با بهره‌گیری از برخی روش‌های خاص تفسیری غربی نتایج مطلوب خود را بر دین خودخوانده حمل کرده‌اند (واعظی، ۱۳۷۶).





عقلانیت و شریعت - در عین تأکید ایشان بر لزوم پای‌بندی به دین - تا حد زیادی از موقف مطلوب فروکاسته شده است؛ آن‌چنان‌که می‌توان گفت عقلانیت این نحله از عقلانیت صدرایی فاصله آشکاری دارد. روی دیگر سکه این نسبت هماهنگ، بازگشت عقلانیت همراه با معنویت اوج‌یافته به عرصه خاک، دنیا، بدن و تجربه است. چنان‌که در نمونه امام خمینی؛ جمع سه عنصر یادشده با تجلی دنیایی تا حدّ تدبیر و پیشبرد یک حکومت، بلکه در حدّ یک حرکت تاریخی تمدن‌ساز به‌خوبی دیده می‌شود.^۱

بی‌گمان حاکم‌شدن تلائم مطلوبی از این چهارگانه (سه‌گانه یاد شده به‌انضمام تجلی و برون‌داد دنیایی آنها) بر فضای اندیشه و فهم علمی است که می‌تواند تمدن‌سازی کرده، برون‌دادی متناسب با مقاصد دینی به منصفه ظهور رساند؛ برای مثال، در فقهی که توجه به معنویت نباشد یا دانش اصولی که در آن عقلانیت کمرنگ شده باشد، سخن گفتن از حرکت به سمت افق‌های تمدن مطلوب اسلامی بی‌وجه است. حتی در برش فردی نیز فقهی که برای مثال، به واقعیت خارجی دنیایی توجه ندارد، از جهاتی کاری شایسته و مورد انتظار نمی‌تواند عرضه کند و حتی تشخیص موضوعی او به‌گونه‌ای خاص رقم خواهد خورد. برون‌دادهای فراوانی از چنین تألیفی را می‌توان در تمدن گذشته اسلامی نشان داد که محاکات همان روح دین اسلام در معنای عامش می‌باشد؛ مرکز بودن مسجد در شهر، لباس‌های فاقد جنبه‌های بدن‌نمایی یا تکبر‌نمایی از جمله مثال‌های واضح برای این تألیف است. البته می‌توان عناصر دیگری را در کنار سه‌گانه یاد شده برشمرد، ولی به نظر می‌رسد موارد دیگر با تحلیل به نحوی از دل امور فوق قابل استخراج است؛ برای مثال، نگاه‌های هنری، احساسات و عواطف انسانی متناسب با چنین فضایی نیز از همین سه‌گانه قابل دستیابی است.

دلیل تأکید بر سه‌گانه یادشده برخوردار بودن این سه از یک پایگاه واقعی و نفس‌الامری است که در نهایت در دین به‌معنای عام آن تجلی یافته است. البته روح این سه‌گانه در

۱. استاد جوادی آملی در آوای توحید: نامه امام خمینی؛ به‌گورباچف و شرح نامه تفاوت و برجستگی ایشان را نسبت به سلف صالح، نه در طرح نظریه ولایت فقیه و نه در جامعیت علمی و مانند آن، بلکه در جمع میان ظاهر و باطن به پیروی از ائمه هدی؛ می‌داند.

دانش‌های متعدد اسلامی به گونه‌هایی بازتاب یافته است؛ مانند آنکه در فلسفه اسلامی در نوع نگاه به نبی و دین حداکثری دیده می‌شود و عقل کل بودن نبی به خوبی برگردان این روح در فضایی عقلانی است. طبیعی است سرّ پایداری هر امری که مبتنی بر چنین روحی شکل گیرد، در خود این نکته نهفته است که این سه گانه سازوار در واقع شکل دهنده حقیقت هستند و غیر از آن هر امر و تألیفی دیگر، به نسبت فاصله‌ای که از این حقیقت می‌گیرد باطل خواهد بود. در مقام تحلیل تمدن‌ها نیز می‌توان از تمدن‌هایی یاد کرد که به رغم برخورداری از برخی بسط‌ها، به شکلی «خودخور» و گرفتار در تعارض‌های درونی جلوه می‌کنند. به عبارتی باطل هرچند در مقیاس تمدنی قدرت ظهور دارد و این قوت نیز ناشی از نسبت و استمدادی است که از حق دریافت می‌کند، اما به دلیل باطل بودنش از حیث دوام دچار بحران درونی و به تعبیر قرآنی گرفتار زهوق است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۷۷).

اما آورده عرفانی برای تحقق این سه گانه (یا به تعبیری چهارگانه) را می‌توان در موارد زیر برشمرد:

اولاً، عرفان پدیده‌ای ناظر به معنویت است که همواره هرچند در پرداختن به ظاهر توجهی جدی به سمت باطن دارد، نوعی تحقق و ظهور آموزه‌های دین در عرصه معنویت را با تجربه تاریخی خویش به نمایش گذارده است. اهمیت این امر تا آنجاست که حتی منتقدان مسلمان عرفان چاره‌ای جز اعتراف به این واقعیت ندارند که بخش عمده‌ای از روابط اخلاقی جامعه اسلامی از گذشته تاکنون به واسطه اخلاقی تغذیه‌کننده از رویکردهای عرفانی تأمین شده است. افزون بر این، تأمین معنویت چنان اهمیت دارد که تمدن کنونی غربی می‌کوشد تهافت‌های درونی خویش را با تزریق نوعی اخلاق و معنویت پس از تحقق به بدنه مرده تمدن خویش جبران کند و دست کم فروپاشی آن را اجازه ندهد. شاهد بر این مطلب، طرح فراگیر مباحثی مانند اخلاق حرفه‌ای، اخلاق ورزشی، اخلاق پزشکی و مانند آن است که امروزه پس از تحقق حیطه‌های تمدنی به‌عنوان اقدامی جدا لحاظ شده است؛ هرچند بر این مبانی اندیشه غربی در باب تمدن، اخلاق و معنویت سکولار خواهد بود که با نگاه به واقع بینانه می‌توان اذعان کرد که واجد حقیقت اخلاق و معنویت نیست، بلکه شبیحی از آنهاست. بدین ترتیب، شکل‌گیری یک





تمدن بر بستر معنوی عمیق، شرط ماندگاری و نیاز اساسی برای آن است و عرفان از این حیث مددکاری اساسی در ساخت تمدن معنوی اسلامی می‌تواند باشد.

ثانیاً، به‌رغم بی‌اعتنایی عارفان دوره‌های نخستین به حیث عقلانی آرا و انگاره‌هایشان، به‌مرور روند تعامل دوسویه میان عرفان و فلسفه اسلامی شکل گرفت که حاصل آن باروری نوعی عقلانیت معنوی ویژه است که در نمونه صدرایی به اوج خود می‌رسد؛ چنان‌که یافته‌های عارفان، زبانی فلسفی به خود می‌گیرد و تقریری عقلانی می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۵۸-۶۰).

ثالثاً، عرفان الگویی از شریعت‌مداری و اعتنای جدی و پیروی دقیق از آموزه‌های دینی را به ظهور رسانده است.

رابعاً، روش فهم دینی متأثر از رویکردهای عارفان، یعنی روش «تأویل» ظرفیتی عالی برای واکاوی لایه‌های متعدد معنایی متون دینی، بلکه حقایق عالم از جمله حقایق جهان انسانی مانند فرهنگ و تمدن عرضه می‌کند. توضیح اینکه برخلاف تلقی متداول از تأویل که آن را اخذ معنای خلاف ظاهر از متون می‌داند، تأویل عرفانی تأکید می‌ورزد که ظاهر متون دینی را حفظ کند و درعین حال، به استناد امکان دستیابی به معانی طولی و عرضی در واژه‌ها و جمله‌های واحد چنین معانی‌ای را از متون دریابد. در فضای پدیده‌های عینی نیز عارف دلالت‌های ویژه‌ای را از رخدادهای بیرونی در نسبت با رخدادهای درونی برمی‌گیرد. بر همین اساس، می‌توان مدعی شد که می‌توان با استمداد از روش تأویلی - به‌مثابه یکی از دستاوردهای عرفانی و نه به‌عنوان شیوه‌ای که تنها در اختیار عارف است، بلکه به‌عنوان شیوه‌ای که به‌دلیل داشتن قابلیت اثبات عقلانی، امکان کاربست در اندیشه آشنایان با این روش را دارد - به‌نوعی تأویل تمدنی آن‌هم از نوع «جرئی»^۱ برای فهم روح

۱. «جرئی» در لغت به‌معنای جریان داشتن و جاری شدن است و برگرفته از روایت‌هایی است که در زمینه همگانی و همیشگی بودن آیات قرآن وارد شده است؛ مانند این تعبیر روایی که «للقرآن تأویلٌ یجری کما یجری الیل والنهار وکما تجری الشمس والقمر». با توجه به این‌گونه روایت‌ها می‌توان گفت جرئی در حوزه تأویل قرار دارد. توضیح اینکه جرئی، به‌عنوان یک اصطلاح نخستین‌بار در تفسیر المیزان به کار رفته است؛ هرچند در برخی از تفسیرهای پیشین نیز اشاره‌ای بدان شده است.

تمدن‌ها و به‌ویژه تمدن اسلامی پیشین و الگوگیری احتمالی در ساخت تمدنی دست یازید.

بدین ترتیب، با «جری تمدنی» می‌توان از مسائل جزئی تحقیق‌یافته تمدنی گذشته به‌ویژه تمدن پیشین اسلامی به روح این مسائل و معانی ساری در پس زمینه آنها دست یافت و بر مورد جزئی کنونی و مورد نیاز شرایط حمل کرد. برخی از کارهای فقیهان در فرایند استنباطی ایشان نیز بر اساس همین جری جزئی به جزئی رخ داده است؛ برای نمونه، اینکه فقهی حکم حلیت امری با مصداق خاص در گذشته را به مصداق کنونی آن تسری دهد، بدون اینکه عنوان از موارد منصوص العله باشد، در واقع به‌نوعی جری دست زده است. او با توجهی به روح قانون، ویژگی‌های عصری مصداق قانون را ملغی کرده، سپس بر مصداق کنونی تطبیق می‌دهد. با چنین نگاهی است که می‌توان رأی‌دادن در شکل کنونی را با دقت عقلی از دل «بیعت» در زبان شارع مقدس به دست آورد. البته جری در جری جزئی به جزئی منحصر نیست، بلکه گاه تطبیق یک قاعده بر مصداق خاص در میان است که آن را می‌توان جری کلی به جزئی دانست. آنچه پیش‌تر درباره ویژگی صدر المتألهین در تألیف هماهنگ و دقیق عناصر سه‌گانه عقلانیت، معنویت و شریعت گذشت، در واقع به‌منزله توفیق او در نوعی رسوخ به روح دین به‌معنای عام باید دانست. از این‌رو، بازخوانی این تلائم در عصر کنونی و در پدیده‌های خرد و کلان فرهنگی و تمدنی نیز باید جری دانسته شود.

با نگاه خردنگر حتی توجه به پدیده‌هایی مانند شهرسازی، پوشش، ورزش، ارتباطات و مانند آن در گذشته تمدنی اسلام می‌تواند پژوهشگر را به روح و اصول مظاهر تمدنی برساند و با استمداد از این معانی سرشار، می‌توان حدس‌هایی قوی درباره جایگزین کنونی آن پدیده در یک بازطراحی هماهنگ با آموزه‌های دینی دست یافت؛ برای نمونه، ورزش در تمدن گذشته اسلامی، سرشار از احترام به بزرگ‌ترها، سادات و پیش‌کسوتان بوده است. از این‌رو، ورزش تراز تمدن مطلوب اسلامی نمی‌تواند خالی از چنین مؤلفه‌هایی باشد.

به‌طبع پیش‌فرض این نگاه آن است که امکان بازسازی و احیای تمدن پیشین به‌معنای





بازآفرینی آن منتفی است و اگر قرار است امروزه تمدن اسلامی ظهور یابد، تمدنی نوین است که هرچند در پشتوانه روحی خود اشتراک‌های زیادی با تمدن پیشین اسلامی دارد، هرگز به معنای بازآفرینی آن نیست. ضمن آنکه سخن گفتن از تمدن پیشین اسلامی به معنای تأیید همه جنبه‌ها و مظاهر آن نیست، بلکه در باب آن می‌توان گفت که به میزان مناسبی برخوردار از روح اصیل اسلامی بوده است؛ هرچند به سبب انحراف‌های تاریخی از جایگاه مطلوب اسلامی فاصله داشته است. افزون بر این، منظور از پدیدآوری تمدن نوین اسلامی بدین معنا نیست که هم‌اکنون هیچ بخشی از تمدن و فرهنگ اسلامی تحقق ندارد، بلکه نسبت‌های هوشمندانه‌ای که هم‌اکنون میان ایران اسلامی و تمدن غربی برقرار می‌شود، نمایانگر اشراق پشتوانه‌های معنایی و حتی مظاهر تمدنی اسلامی در ذهن و زندگی ایرانیان است. شاهد این ماجرا دست‌بسته‌بودن ایشان در قبال تصرفات تمدنی غربی است که اگر برخوردار از پشتوانه‌هایی نبودند، به راحتی در هاضمه تمدنی غرب در همه عرصه‌ها از هم می‌پاشیدند.

دلایل تحقیق نیافتگی تمدن نوین اسلامی

مباحث پیش گفته این پرسش را پیش می‌کشد که اگر تراث علمی و از جمله میراث عرفانی اسلامی در دسترس قرار دارد و با استناد بدان می‌توان به روح آموزه‌های اسلامی دست یافت و با فهم روح، راه ساخت تمدنی، به ویژه با روش «جری تمدنی» گشوده است، چرا در عمل توفیق چندانی دیده نمی‌شود. در پاسخ به این پرسش مهم باید توجه داشت:

۱. حاکمیت سیاسی نیروی فوق العاده‌ای در گسترش تمدن دارد و در شرایط نبود آن، با چشم‌پوشی از موانع موجود سرعت بسط تمدنی کاهش می‌یابد، زیرا حاکمیت هماهنگ با آموزه‌های دینی، امکان مواجهه جدی عالمان با عینیت اجتماعی و مسائل کلان آن را فراهم می‌آورد و ازدست‌رفتن این زمینه به معنای نبود تماس کلان با جامعه است. وضعیت‌طورهای فقهی شیعی در بخش عمده‌ای از تاریخ تشیع از حیث ناظر

بودن به حیطه‌های فردی به سبب نبود موضع اجتماعی، به‌خوبی این امر را تبیین می‌کند.^۱

۲. همچنان‌که گذشت، بسط فرهنگی شرط لازم تحقق تمدنی است و بسط فرهنگی نیز به‌معنای عمومی و تلقی به قبول شدن اندیشه‌ها و باورهای اساسی زاینده فرهنگ و تمدن است. دست‌کم بخش‌نخبگانی جامعه باید مواجه مستقیمی با این آرایاابد و حال آنکه حتی در شرایط کنونی مشاهده می‌شود بخش عمده‌ای از میراث فکری و علمی ما پذیرفته نشده است و اعتنایی جدی نیز که حتی برای نقادی و بازسازی لازم است، در بسیاری محافل دیده نمی‌شود. گواه بر این امر، اظهار نظرهایی است که گاه در طبقه مسئولان میانی کشور دیده می‌شود؛ برای نمونه، آیا حکومت اسلامی باید حجاب را به شکل رسمی اجرا کند و یا افراد را در گزینش آن آزاد بگذارد؟ این‌گونه پرسش‌ها و تردیدهای آغازین به‌خوبی سطح تعمیم و بدل شدن آموزه‌های دینی به فرهنگ را نشان می‌دهد. البته اصل این مطلب که می‌خواهیم بر اساس اسلام حیات فردی و اجتماعی سامان دهیم، چندان مورد مناقشه نیست،^۲ بلکه در ساحت برنامه‌ریزی و عمل، اجماع‌های فرهنگی چندان‌ی دیده نمی‌شود؛

۳. در بخش اندیشه‌ای نیز به دلیل همان گشودگی که از موضع و تصدی تمدنی روی داد، برخی حیطه‌های جدی تمدن‌سازی بسط چندان‌ی نیافتند؛ برای نمونه، به‌رغم گسترده‌گی مناسبی که در اندیشه‌های تمدنی فارابی نسبت به حکمت عملی دیده می‌شود، همچنان این‌گونه نگاه در تاریخ‌تطورهای فکری تا حدی عقیم ماند. البته این بدان معنا نیست که سرمایه علمی به‌واسطه جابه‌جایی نقاط تمرکز اندیشمندان به حیطه امور متافیزیکی، مانع نگاه‌های تمدنی دانسته شود، بلکه از قضا گسترش این حیطه سرمایه فوق‌العاده عمیقی برای بازپروری بخش‌های جامانده اندیشه‌های تمدنی اسلامی فراهم می‌سازد.

۱. در دوران صفویه که نوعی بسط ید نسبی فقیهان دیده می‌شود و عرصه اجتماعی تا حدی مستعد پذیرش مداخله‌های اجتماعی فقیهان شیعه است، حجم زیادی از رساله‌های نماز جمعه پدید آمده است، زیرا فقیه شیعه تا حدی از انزوای فردی به‌واسطه شرایط حاکمیتی بیرون آمده است. به‌طبع در شرایط پس از انقلاب اسلامی نیز گشودگی‌های فراوانی را در حیطه‌ای جمعی می‌توان از فقه شیعه انتظار داشت.

۲. بگذریم از فضای روشن‌فکری غیر دینی که هرچند اندک ارزیابی شود، خود بخشی از جامعه کنونی را می‌پردازد و در حیطه فرهنگ نیز تأثیرگذار است.





به دیگر بیان، اکنون که ما میراث‌دار پشستوانه‌ای عظیم از عقلانیت معنوی هستیم، این میراث می‌تواند قوت ارزیابی و ساخت تمدنی نوین را بسیار بالاتر برد، زیرا قوت‌های تحلیلی عقلی و فکری می‌تواند بنیان‌های استوار فکری و تمدنی پی‌نهد. در تمدن غربی، اگر دکارت به‌عنوان بنیان‌گذار بخشی از پایه‌های مبنایی آن ارزیابی شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۱)، به‌خوبی روشن می‌شود ضعف‌های فلسفی و فکری این مبنای اندیشه‌ای، بعدها چه زلزله‌ای در بنیادهای تمدن غربی ایجاد کرد؛ به‌گونه‌ای که بنابر تحلیل برخی اندیشمندان شک غیر مستقر دکارتی چاره‌ای جز بازتولید در قالب شک مستقر کانتی نداشته است (پارسانیا، ۱۳۷۹ الف: ۱۱۳). شکی که تاکنون دامن‌گیر تفکر غربی است و تقریباً تمام نحله‌های فکری غرب را درگیر بن‌بست‌های ناگشودنی خود کرده است. از این‌رو، عمق نگاه‌های عقلی اسلامی نه تنها مانع رویکردهای تمدنی نیست، بلکه نوعی تضمین برای پی‌افکنی بنیادهایی قویم برای تمدن نوین اسلامی است. اشکال دیگری که ناظر به عقلانیت اسلامی و به‌ویژه فلسفه و عرفان اسلامی مطرح می‌شود آن است که این حیطه‌ها از ساحت برج عاج‌نشین خود یا ساحت ماورایی خود پایین نیامده، هرگز قدرت توجه به سامان تمدنی دنیا را ندارند.

در پاسخ باید یادآور شد که اولاً، هر اندیشه‌ای هرچند برج عاج‌نشین‌ترین اندیشه‌ها، قابلیت امتداد حتی در عرصه تمدنی را دارد، زیرا همان‌گونه که در بحث معناداری کنش انسانی گذشت، هر فعل فردی و جمعی مبتنی بر اندیشه‌های خاصی روی می‌دهد و با تفاوت عالم معانی و اندیشه‌ای، تفاوت فعل قطعی است.

ثانیاً، برخی ساحت‌های اندیشه‌ای عقلانی متفکران مسلمان هرچند به لحاظ ذاتی زمینه بسط تمدنی دارد، همچنان به حلقه‌های میانی و رابطی نیاز دارد تا آن را به عرصه عینیت بیرونی نزدیک سازد. این پدیده همان است که می‌توان به‌عنوان سطوح مختلف دانش اعم از بنیادی تا کاربردی از آن یاد کرد. به عبارتی، در فضای کنونی جامعه اسلامی مشکل، شکل‌نگرفتن برخی حلقه‌های میانی تولیدکننده دانش‌های میانی است. از این‌رو، اگر بتوان از پدیده‌ای به نام معماری تمدنی سخن گفت، کمک به شکل‌گیری چنین حلقه‌های واسطی در قالب سیاست‌گذاری دانش جزئی از چنین معماری تمدنی خواهد بود.

ثالثاً، قوت اندیشه پشتیبان انقلاب اسلامی به حدی بوده است که توانسته است بسیاری از معادلات را در سطح جهانی تغییر دهد؛ برای مثال، اهتمام به مسئله دین در دنیای کنونی را می‌توان از نتایج فرهنگی و تمدنی انقلاب اسلامی ایران دانست. در اینکه انقلاب اسلامی ظهورات طبیعی تمدنی داشته است، تردیدی نیست، ولی مهم آن است که آیا در موضع تدبیر و معماری تمدنی نیز قرار گرفته است یا خیر؟ به نظر می‌رسد در فضای کنونی تنها اهتمام تمدنی به اصل موضوع ضرورت بسط تمدنی شکل گرفته است، اما بحث معماری تمدنی یا دست کم سرعت بخشی به ظهور برون‌دادهای تمدنی اندیشه‌های اسلامی به حیطه فرهنگ نخبگانی چندان راه نیافته است. در این میان، نبود رویکرد تمدنی در پیشبرد دانش‌های اسلامی در بخش عمده‌ای از متفکران مسلمان واضح است.

رابعاً، در میان متفکران شیعی گاه اندیشه‌های فردگرایانه بسیار پررنگ‌تر می‌شود؛ چنان که گویی دین هیچ خطاب جمعی ندارد؛ به گونه‌ای که حتی خطاب‌هایی مانند «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ» و باید از میان شما، گروهی، [مردم را] به نیکی دعوت کنند (آل عمران: ۱۰۴) یا «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»: تا مردم به انصاف برخیزند (حدید: ۲۵) به راحتی فراموش شده یا اینکه در افق فردی معنا می‌شود. نتیجه چنین رویکردهایی به طور طبیعی بی‌توجهی به بنیادهای فکری - اجتماعی برای رسیدن به موقف تمدنی است. هرچند اندیشه‌های فردگرایانه نیز می‌تواند بسط اجتماعی و تمدنی داشته باشد، ولی بحث درباره مقایسه توان‌مندی اندیشه‌های فردگرا یا نه در قبال اندیشه‌های جمع‌گرا یا نه از حیث سرعت بسط و توجه به امتدادبخشی جدی‌تر است.

خامساً، حضور و سیطره نسبی تمدنی غرب جدید تا حد زیادی بسیاری از فرهنگ‌ها و برون‌دادهای تمدنی‌شان را به محاق برده است. به بیان دیگر، نوعی مانع بیرونی که در درون هم اثرگذار بوده است، در عمل راه را بر تجربه‌های تمدنی بسته است، زیرا پاسخ‌های آماده غرب در تراز تمدنی و فراورده‌های بسط‌یافته آن تا حد زیادی حس نیاز و قوت جولان‌های فکری دیگر را کم کرده است و گذار از این وضعیت تنها با توجه به ضرورت تحقق تمامیت تمدنی اسلامی و نه باور به برون‌داد فرهنگی اسلام - آن‌هم در حیطه‌هایی محدود مانند اخلاق - مقدور خواهد بود؛ باوری که به نظر می‌رسد تا





حدی بخشی از جامعه نخبگانی به تازگی در آستانه آن قرار گرفته‌اند. این عامل به‌ویژه زمانی برجسته‌تر می‌شود که به برداشت برخی از متفکران غربی درباره مواجهه جدی غرب و اسلام در آینده تمدن غربی توجه شود. اینکه غریبان رقیب تمدنی خویش را اسلام و نه تمدن‌های دیگر دانسته‌اند ضمن آنکه بیانگر احیای اسلام در تراز تمدنی است، از مواجهه رقیب در همین افق با عالم اسلامی خبر می‌دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطالب پیش‌گفته درباره ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی را می‌توان در موارد زیر جمع‌بندی کرد:

۱. دانش عرفان در هر دو شاخه نظری و عملی خود از زبانی رسا در توصیف علمی از تمدن برخوردار است. عرفان در شاخه نظری تمدن را با اسمای الهی و مناسبات مختلف میان این اسما تبیین می‌کند و در شاخه نظری، از نسبت تمدن و حق تعالی و میزان نزدیکی و دوری‌اش با او سخن می‌گوید؛ سنجه‌ای که به هنگام توصیف یک تمدن دارای بار ارزشی است.

۲. عرفان اسلامی که برآمده از اسلام است و با نگاه به نمونه اعلای نبی مکرم اسلام ۹ به‌عنوان اوج مقامات عرفانی شکل گرفته است، به استناد آموزه‌های اسلام و چگونگی زیست پیامبرش نمی‌توانست دنیا‌گریز باشد. بر همین اساس، عرفان در راستای بلوغ تاریخی‌اش هرگز در اندیشه فنا متوقف نشده است و با طرح بقای بعد از فنا، سفر چهارم و دست‌گیری در این سفر و خلافت بالسیف به‌عنوان شأنی والا تر و توحیدی‌تر از مراتب پیشین ولایت، نیز توجه ویژه به دنیا و سامان آن را به‌عنوان محور و اساس کار در درون خود شکل داده است. ضمن آنکه شواهد تاریخی به‌خوبی نشان می‌دهد بسیاری از عارفان مشارکت فعال در زمانه خویش داشته‌اند، بلکه هیچ عارفی میان توجهات جدی به دنیا، حتی در نبرد با کافران و معارضان سرزمین‌های اسلامی تعارضی ندیده است. این همه بدان سبب است که عارف بر اساس اندیشه‌های عرفانی میان ظاهر و باطن، جمع‌طولی موفق‌تری ایجاد کرده است؛ آن‌چنان‌که ظاهر را مرتبه‌ای از باطن دانسته است.

۳. اگر اسلام هم در خاستگاه و هم در ظهورات خود دینی توحیدی دانسته شود، این عرفان است که ظرفیت تقریر و تثبیت نهایی چنین نگره‌ای را با بهره‌مندی از اندیشه‌هایی مانند وحدت شخصی وجود دارد. از این روی، باید تمدن توحیدی مطلوب اسلام را تمدنی عرفانی به شمار آورد. به زبان عرفان نظری باید گفت تمدن مطلوب اسلامی، تمدنی است که ظهور تمام عیار اسم جامع «الله» باشد.

۴. اگر سه گانه شریعت، عقلانیت و معنویت به عنوان ظهور روح اسلام دانسته شود، این عرفان است که تأمین‌کننده هسته مرکزی معنویت اسلامی خواهد بود؛ همان‌گونه که تجربه عینی جهان اسلام از آغاز تاکنون نشان می‌دهد که حتی اخلاق عمومی جامعه اسلامی از آموزه‌های عرفانی تغذیه کرده است. دلیل این امر آن است که عرفان در ذات خود پدیده‌ای ناظر به معنویت است.

۵. عرفان به عنوان یک ضلع با دو ضلع دیگر، یعنی عقلانیت و شریعت به‌شکلی کاملاً سازوار هماهنگ است؛ عرفان در تجربه علمی و عینی‌اش نشان داده است که به شدت شریعت‌پذیر است. عقلانیت نیز در بستر تجربه عرفانی و با داد و ستد فعال با آن، الگویی ویژه به نام عقلانیت صدراپی پدید آورده است که در موقف کنونی برای آن بدیلی شناخته نمی‌شود.

۶. روش عرفان در فهم متون و هستی، یعنی روش تأویل نیز ظرفیت بهره‌مندی در الگویابی و معماری تمدن را دارد؛ چنان‌که به کمک جری که نوعی از تأویل است، می‌توان به بازسازی روح تمدن اسلامی پیشین در شرایط کنونی جامعه دست زد.

۷. به‌رغم همه ظرفیت‌هایی که دانش‌هایی مانند عرفان اسلامی در توصیف و تحقق تمدن مطلوب اسلامی می‌توانند داشته باشند، توجه به رفع موانع حرکت به سوی تمدن اسلامی خود امر مستقلی است. گسترش رویکرد تمدنی در میان نخبگان به‌ویژه در شاخه‌های مختلف دانش‌های اسلامی، توجه به حلقه‌های میانی دانش در فاصله دانش‌های بنیادین تا کاربردی، توجه به حیث جمعی آموزه‌های اسلامی، ضرورت توجه به معماری تمدنی افزون بر پژوهش‌های تمدنی از جمله ملزومات این حرکت است؛ اموری که امروزه چندان فراگیر نیست و به امری عمومی و فرهنگی بدل نشده است و



تنها در برخی محافل بیان می‌شود.

۸. تحقق تمدن اسلامی، نیازمند توجه به موانع بودن جدی تمدن غربی از حیث پاسخ‌های آماده و انبوهی است که در قبال نیازهای مختلف فراهم کرده است، اما چنین توجهی نباید سبب دیده نشدن ظرفیت‌های محقق‌شده فرهنگ اسلامی پس از انقلاب اسلامی در برابر تمدن غربی باشد، بلکه تجربه عینی این انقلاب می‌تواند به‌عنوان الگویی برجسته در افق تمدنی اسلام به‌رغم چالش‌های برآمده از تمدن غرب باشد.



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۳. _____ (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیه، ج ۱۴، محقق و مصحح: عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .
۵. پارسا نیا، حمید (۱۳۷۹ الف)، حدیث پیمانہ: پژوهشی در انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، قم: معارف.
۶. _____ (۱۳۷۹ ب)، «عرفان، علیه تساهل و اباحه گری»، کتاب نقد، ش ۱۴ و ۱۵.
۷. _____ (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، آوای توحید: نامه امام خمینی ؛ به گورباچف و شرح نامه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۹)، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین، ترجمه حمیدرضا آذیر، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدر المتألهین (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، رسالت تشیع در دنیای امروز، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۴. حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۸۰)، زبده التواریخ، تهران: کمال حاج سیدجوادی.
۱۵. فناری، شمس الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م)، مصباح الأنس بین المعقول والمشهود، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. القونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب‌نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی.



۱۸. کرین، هانری (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: کویر.
۱۹. ماسینیون، لویی (۱۳۷۴)، سخن انا الحق و عرفان حلاج، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران: جامی.
۲۰. محمود الغراب، محمود (۱۴۱۴ق)، الفقه عند الشيخ الأكبر محیی الدین ابن العربی، الطبعة الثانية، دمشق: دار الکتب العربی.
۲۱. نويا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. نیکلسون، رنلد الین (۱۳۷۲)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، چاپ دوم، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۳. واعظی، احمد (۱۳۷۶)، تحول فهم دین: نقدی فشرده بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۲۴. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .:



نظر
صدر

«عیار» و «اساس» در اسلامی بودن تمدن

حبیب الله بابایی *

چکیده

آیا ملاک دینی بودن یک تمدن و از جمله تمدن اسلامی، امور باطنی و ایمانی در آن تمدن است یا ابعاد ظاهری و دینی هر تمدنی ملاک دینی بودن آن را به دست می‌دهد؟ مدعای این مقاله آن است که تمدن اسلامی از نقطه اسلام و امور ظاهری دینی آغاز می‌شود (عیار تمدن اسلامی) و در نقطه ایمان و امور باطنی دینی به کمال می‌رسد (اساس تمدن اسلامی). اسلام (از به زبان آوردن شهادتین تا عمل به مناسک دینی) به عنوان آسان‌ترین معیار می‌تواند امت اسلامی را در گسترده‌ترین مقیاس (با بیشترین کمیت و چه بسا کمترین کیفیت در نظام مناسبات انسانی) در کنار هم گردآورد، ولی تمرین اسلام و التزام به ظواهر دینی زمینه را برای رشد و تعمیق امور باطنی و ایمانی هموار می‌کند و دست کم برخی از مسلمانان را به اوج کمال دینی می‌رساند (بیشترین کیفیت با کمیتی کمتر در نظام مناسبات انسانی). هر چند ظاهر اسلامی و دینی، هم در آغاز و هم در نقطه پایان، ملاک اسلامی بودن تمدن در سطح کلان خواهد بود، اسلام تهی از ایمان با اسلام برآمده از ایمان به لحاظ سطح، قلمرو و ژرفا متفاوت خواهند بود و در تنظیم مناسبات انسانی هم نقش اسلام برخاسته از ایمان بسیار تأثیرگذارتر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

تمدن، اسلام، ایمان، غیب و اخوت انسانی.



آیا اسلامی بودن تمدن به شریعت، ظواهر و آموزه‌های اسلامی آن تمدن است یا اینکه به طریقت، باطنیات و امور ایمان دینی در آن تمدن بستگی دارد؟ اگر شریعت و ظاهرگرایی در یک تمدن محور باشد، چه بسا نفاق در آن جامعه دینی گسترش یابد و ایمان دینی در پرتو ظواهر دینی رنگ بیازد، ولی اگر بر ایمان تأکید شود، امکان سنجش امور ایمانی دشوار شده و قلمرو دین‌داران نیز محدودتر می‌شود و فضای تکفیر رونق می‌گیرد. اگر اسلام و ابعاد ظاهری دین، در هر تمدنی موضوع محوری باشد، جامعه‌ای حداکثری به لحاظ کمی و حداقلی به لحاظ کیفی خواهیم داشت و اگر ایمان دینی در این تمدن اصل قرار گیرد، جامعه‌ای حداقلی به لحاظ کمی و حداکثری به لحاظ کیفی به وجود خواهد آمد. حال، کدام یک از این دو مورد می‌تواند اصل و اساس هویت اسلامی یک تمدن قرار گیرد و کدام یک از آن دو می‌تواند معیار و ملاک در تشخیص اسلامی بودن تمدن باشد؟

البته طرح پرسش دوگانه، به معنای تفکیک این دو و نگاه مستقل به هر یک از «ایمان» و «اسلام» نیست، بلکه منظور از این دوگانگی، تبیین اولویت‌ها در توزیع و طبقه‌بندی نیازها و علوم معطوف به آنهاست. از سوی دیگر، تأکید بر دو امر «ایمان» و «اسلام» در این پرسش، برای تبیین ارتباط میان این دو و تأثیر متقابل اسلام و ایمان و برآیند عمرانی و تمدنی آن در صورت‌بندی فرهنگ و تمدن اسلامی است. همین‌طور مراد از عیار اسلامی بودن نظام و پرسش از «ایمان» و «اسلام» بدان معنا نیست که تمامی جنبه‌های دینی یک تمدن را می‌توان در این پرسش خلاصه کرد و آن را پرسشی تمام و پاسخی کامل در تبیین اسلامی بودن یک تمدن دانست، بلکه مراد تأکید بر یک جهت مهم از جهت‌های بسیار تمدن دینی و اسلامی است.

برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست لازم است مفهوم تمدن تحلیل شود و آن‌گاه نسبت میان اسلام و یا ایمان با تمدن روشن گردد و پیامدهای عمرانی و تمدنی در هر کدام روشن گردد.



مفهوم تمدن

با توجه به تعریف‌های تمدن در جامعه‌شناسی، تاریخ، الهیات و فلسفه می‌توان دریافت که تمدن نه یک پدیده سخت، بلکه پدیده‌ای نرم است که از هویتی انسانی، جمعی، فکری و اخلاقی برخوردار است و دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد.

تمدن بزرگ‌ترین و پیچیده‌ترین واحد اجتماعی است که بر دیگر واحدهای اجتماعی مانند فرهنگ، ملت، دولت و... سایه انداخته و بر آنها تأثیر می‌گذارد (هانینگتون، ۱۳۸۲: ۴۸؛ نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۴؛ Mazlish, 2001: 298). وقتی سخن از بزرگ‌ترین واحد اجتماعی به میان می‌آید، منظور نه بزرگی در عرض و جغرافیاست، بلکه بزرگی در قلمرو ارتباطی و دامنه نفوذ در شبکه اجتماعی است؛ به گونه‌ای که بتواند بر همه ساحت‌های اجتماعی در کلان‌ترین گستره در همان جامعه تأثیر نهاده و بر همه آنها اثرگذار باشد. بنابراین، به ضرورت هر تمدنی به لحاظ جغرافیایی وسیع نیست و هر تمدنی نیز یک امپراتوری نمی‌باشد. آنچه در یک تمدن اهمیت دارد نه گستردگی در جغرافیا، بلکه «قابلیت توسعه و تسری» به دیگر جوامع و تمدن‌هاست. هرچند ممکن است یک تمدن به لحاظ جغرافیایی بسیار کوچک باشد، ولی آنچه که یک تمدن را رسمیت می‌بخشد و آن را به لحاظ تمدنی در چشم دیگرانی که در آن تمدن زندگی نمی‌کنند معتبر می‌سازد، قابلیت الگوسازی و تسری الگوهای زیستی و نظام مناسبات انسانی آن جامعه به دیگر جوامع است.

عنصر دیگر در ماهیت تمدن، تأکید بر تکثر گروه‌ها، ادیان، فرهنگ‌ها و به طور کلی واحدهای اجتماعی است. در یک تمدن سخن از یک فرد، یک ملت، یک زبان و حتی یک آیین امری دور از ذهن و واقعیت است. هرچند ممکن است یک آیین یا یک فرهنگ در یک تمدن غالب باشد، ولی همواره در هر تمدنی انسان‌های مختلف، فرهنگ‌های متعدد، زبان‌های گوناگون و خواسته‌های متنوعی وجود دارند و هر یک سهم تمدنی ایفا می‌کنند (صدری، ۱۳۸۰: ۳۵). در این میان، کارکرد تمدن ایجاد ارتباطی انسانی و عادلانه در میان «همه» برای صورت‌بندی یک تمدن معقول، انسانی و اخلاقی





است (تمدن بر پایه عدالت یا تمدن برای دستیابی به غایت عدالت).^۱ بدین سان تمدن یک حکومت نیست که در چارچوب نظام سیاسی محدود شود یا تکنولوژی نیست که در ابزار پیشرفته زندگی محصور ماند، بلکه تمدن نوع مناسبات و تعاملات میان انسان‌ها در کلان‌ترین سطوح اجتماعی است که در اشکال مختلف و نهادهای مختلف اجتماعی نمود می‌یابد. همین‌طور تمدن هر تعاملی را شامل نمی‌شود، بلکه تعاملات و مناسباتی را در بر می‌گیرد که ماهیت انسانی و اخلاقی داشته باشد (اشفیتسر، ۱۴۱۸: ۳۴-۴۰ و ۵۲-۶۲). اساساً تمدن یک پدیده انسانی است و باید هویت انسانی بودن در آن دیده شود. بر همین اساس، انسانی و اخلاقی بودن تمدن ملاک و معیار ارزیابی تمدن از غیر تمدن است.

از سوی دیگر، تمدن مجموعه‌ای انباشته از عناصر مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نیست، بلکه تمدن یک نظام یا سیستم کلان اجتماعی است. در حقیقت هر تمدنی همواره بر اساس یک منطقی عقلانی و معطوف به یک غایت کلان بافته می‌شود و هویتی واحد، همسو و هماهنگ پدید می‌آورد (Koneczny: 1962: 161-168). این نظام به هم پیوسته، هم در تأمین نیازهای کلان معنوی و مادی به طور سیستمی عمل می‌کند و هم در ایستادگی در برابر دیگربودها، شرور و رفع کاستی‌های کلان اجتماعی به طور درهم‌تنیده کار کرد می‌یابد.

بر اساس آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که تمدن یک مفهوم مشکک است نه متواپی، و تمدن‌ها (چه تمدن‌های تاریخی پیشین و چه تمدن‌های احتمالی در آینده) بر اساس ملاک‌های فوق‌سنجیده می‌شوند؛ به گونه‌ای که برخی از تمدن‌ها را می‌توان «تمدنی‌تر» دانست و برخی از آنها را تنها یک تمدن معمولی یا تمدنی حداقلی طبقه‌بندی کرد. نکته دیگر اینکه همواره تمدن‌ها پدیده‌های زمانی‌اند و بر اساس اقتضائات زمانی و مکانی، برخی از سازه‌های تمدنی در متن و مرکز قرار می‌گیرند و برخی دیگر به حاشیه می‌روند. گاهی بر اساس شرایط جبری، هویت یک تمدن را باید بر اساس عنصر «مقاومت»

۱. آنچه که تمدن را می‌سازد، نه افراد، بلکه واحدهای مختلف اجتماعی هستند و اگر فردی نیز بتواند تأثیری در فرایند تمدنی داشته باشد، آن فرد بی‌شک نه فردی عادی، بلکه باید فردی در حد یک «امت» باشد. بنابراین، برای ساخت تمدن باید افراد را برای «امت» شدن تربیت کرد و نظام آموزشی و پرورشی در جامعه نیز باید برای تربیت چنین نسلی برنامه‌ریزی کند.

تعریف و تأسیس کرد و به موجب فزونی دشمنان و غیریت‌ها، اولویت نخست تمدن را مقاومت در برابر غیریت‌ها قرار داد. گاهی نیز وضعیت زمانه و بحران معنا و فقر روحی و روانی اقتضا می‌کند که تمدن نقطه مرکزی خود را «معنویت» قرار دهد و آن‌گاه که جامعه‌ای توانست با مقاومت خود، شرور را کم کند: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ»: پس هر کس به طاغوت کفر ورزد (بقره: ۲۵۶) و در درون خود نیز اخلاق و ارزش‌های انسانی را نهاده‌ینه سازد، این جامعه می‌تواند به عقیده: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» (بقره: ۲۵۶) مرکزیت بخشد و بر اساس یک ایمان مشترک به ساخت تمدنی فراگیر دست زند.^۱

اکنون این پرسش پیش می‌آید که نظام مناسبات انسانی در سطح تمدن را چگونه و بر چه اساسی می‌توان دینی و اسلامی کرد و بدان تمدنی اسلامی اطلاق کرد؟ آیا ظواهر اسلامی است که به این مناسبات در سطوح کلان تعیین می‌بخشد یا اینکه امور باطنی و ایمان دینی است که نظام مناسبات را به دینی و اسلامی بودن متصف می‌کند. اگر آموزه‌های اسلامی و امور ظاهری ملاک و معیار باشند، چگونه می‌توان از نفاق در تمدن اسلامی جلوگیری کرد و اگر امور ایمانی مرکزیت یابند و معیار اسلامی بودن تمدن باشند، چگونه می‌توان از تکفیر دوری جست؟ به منظور پاسخ به این پرسش، لازم است اسلام و ایمان را از هم تفکیک کرده و پیامدهای اجتماعی و تمدنی هر کدام را تحلیل کرد.

اسلام و ایمان

ایمان حالتی است که در قلب آدمی تحقق می‌یابد، ولی اسلام امری ظاهری است که در جوارح آدمی تبلور پیدا می‌کند. می‌توان اسلامی بدون ایمان تصور کرد، ولی تصویر ایمان بدون اسلام ممکن نیست.^۲ در حقیقت اسلام در جوارح، ابعاد جوانحی و قلبی را

۱. تأکید بر یک عنصر مرکزی، به معنای رد و نفی دیگر عناصر تمدنی نیست، بلکه مهم تعیین متن و حاشیه و اصول و فروع یک تمدن در یک برهه زمانی و موقعیت مکانی است.

۲. این توضیح در روایت‌های بسیاری آمده است. سماعه بن مهران گوید: از امام صادق ۷ پرسیدم که آیا میان ایمان و اسلام تفاوتی هست؟ فرمود: آیا مثلش را برایت بیان کنم؟ عرض کردم خیلی مشتاقم که بدانم. حضرت فرمود: مثل ایمان به اسلام، همانند خانه کعبه است نسبت به حرم (محل امن)؛ گاهی شخص در حرم هست، اما در خانه کعبه نیست، ولی کسی نیست که در کعبه باشد و در حرم نباشد. همین‌گونه گاهی انسان مسلمان هست، اما مؤمن نیست، ولی مؤمن نخواهد بود اگر مسلمان نباشد (شاه‌رودی، ۱۳۷۷: ۴۰۹-۴۱۰).





شامل نمی‌شود ولی ایمان در جوانی، ساحت‌ها و رفتارهای جوارحی مانند اقرار به زبان و عمل به فریضه‌های دینی را در برمی‌گیرد. با این همه، در برخی روایت‌ها، ایمان به معنای عام که شامل مسلمان و مؤمن باشد، به کار رفته است. در روایت‌های دیگری نیز ایمان به معنای خاص به کار رفته و تنها به جنبه‌های باطنی و قلبی انسان معطوف گردیده است. روایت امام علی **۷** به نقل از پیامبر اکرم **۹** که «ایمان معرفت قلبی و اذعان زبانی و عمل جوارحی است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۳۲)، به ایمان به مفهوم عام ناظر است و حدیث امام صادق **۷** نیز به ایمان به معنای خاص معطوف می‌باشد:

سماعه می‌گوید: از امام صادق **۷** پرسیدم که آیا اسلام و ایمان از یکدیگر جدا هستند. امام فرمود: «ایمان همه‌جا شریک اسلام است، ولی اسلام شریک ایمان نیست». گفتم آن‌دو را برای من شرح دهید. فرمود: «اسلام شهادت به یگانگی خدا و تصدیق رسول خدا **۹** است و به وسیله آن خون‌ها محفوظ و نکاح و ارث جاری می‌شود و همه مسلمانان در ظاهر چنین‌اند. ایمان، هدایت معنوی و عقیده قلبی به اسلام و عمل به آن است. ایمان یک درجه برتر از اسلام است. ایمان به ظاهر با اسلام شریک است، ولی در باطن با آن شریک نیست؛ اگر چه در بیان و شرح با هم جمع می‌شوند (بحرانی، ۱۴۱۷، ۱۱۸: ح ۷).

چه بسا تعبیر «اسلام مسبوق به ایمان» و «اسلام ملحق به ایمان» و یا تعبیر «اسلام صورت» و «اسلام معنا» بتواند توضیحی بر این دو دسته از روایت‌ها باشد که در آن، گاه مقتضیات اسلام و ایمان از یکدیگر جدا شده و گاه همگی ایمان قلمداد شده‌اند. همین‌طور می‌توان ایمان عام (در مرحله ظاهری و اسلام) و ایمان خاص (در مرحله باطنی و ایمان) را تفکیک کرده و نتیجه گرفت که رابطه منطقی میان دو وصف «مسلمان» و «مؤمن» رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی چنین نیست که هر مسلمانی مؤمن باشد، ولی همه مؤمنان مسلمان هستند؛ یعنی مؤمن به معنای عام، به ضرورت مؤمن به معنای خاص نخواهد بود، ولی هر مؤمن به معنای خاص، مؤمن به معنای عام نیز خواهد بود (دیوانی، ۱۳۸۰: ۱۳۲-۱۳۳).

آنچه برخی از مفسران و بزرگان درباره مراتب اسلام گفته‌اند ناظر به همین مراتبی

است که از اسلام در گام نخست آغاز می‌شود و به ایمان در گام‌های بعدی می‌انجامد. علامه طباطبایی؛ برای اسلام مراتبی بر شمرده است: مرتبه اول از اسلام پذیرفتن ظواهر امر و نهی‌های شارع مقدس است؛ اینکه زبان شهادتین گوید هر چند در درون وجود اعتقادی به آن نداشته باشد. آیه شریفه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا»؛ [برخی از] بادیه‌نشینان گفتند: «ایمان آوردیم»، بگو: «ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم (حجرات: ۱۴) معطوف به همین مرتبه از اسلام است. مرتبه دوم از اسلام لازمه ایمان قلبی است که در مقابل مرتبه اول اسلام قرار دارد؛ آیاتی مانند «الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ»؛ همان کسانی که به آیات ما ایمان آورده و تسلیم بودند (زخرف: ۶۹)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی به اطاعت [خدا] درآید (بقره: ۲۰۸)؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَتَأْتُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»؛ در حقیقت، مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و پیامبر او گرویده و [دیگر] شک نیاورده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ اینان‌اند که راست‌کردارند (حجرات: ۱۵) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را بر تجارتی راه‌نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند؟ (صف: ۱۰) به این مرحله از اسلام ناظر است. مرتبه سوم از اسلام لازمه مرتبه دوم ایمانی است. آن‌گاه که نفس آدمی با ایمان در مرتبه دوم انس گرفت، دیگر قوای منافی با آن ایمان، همچون قوای بهیمی و سبعی رام‌نفس می‌شوند. درباره این مرتبه از اسلام خداوند فرموده است: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا فِي سُلْطَانِهِمْ ثُمَّ لَا يُجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْأَلُوا تَسْلِيمًا»؛ ولی چنین نیست، به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند، مگر آنکه تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است داور گردانند؛ سپس از حکمی که کرده‌ای در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند (نساء: ۶۵). مرتبه چهارم از اسلام پیامد و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است؛ چون انسانی که در مرتبه قبلی بود، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک در برابر مولای مالکش است که پیوسته مشغول عبودیت است. آیه شریفه «رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ أَرِنَا





مَناسِكِنَا وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الرَّحِيمُ: پروردگارا، ما را تسلیم [فرمان] خود قرار ده و از نسل ما، امتی فرمان بردار خود [پدید آر]؛ و آداب دینی ما را به ما نشان ده و بر ما ببخشی که تویی توبه پذیر مهربان (بقره: ۱۲۸)، می تواند به این مرتبه از اسلام معطوف باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۴-۴۵۷).

اسلام به مثابه عیار در تمدن اسلامی

اساساً حیات دنیوی حیاتی است که تنها ظاهر را در نظر می گیرد و تنها در مورد ظواهر می تواند به داوری بنشیند، ولی امور باطنی همواره پنهان از دیدگان آدمی هستند و نمی توان درباره آن داوری کرد. علامه طباطبایی در این زمینه در ذیل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ»: و از میان مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب وامی دارد و خدا را بر آنچه در دل دارد گواه می گیرد و حال آنکه او سخت ترین دشمنان است (بقره: ۲۰۴) می گوید:

اما باطن و سریره در زیر پرده و پشت حجاب نهان است. انسان تا زمانی که بستگی و تعلق به حیات دنیا دارد، نمی تواند حقایق پشت پرده را ببیند و درک کند، مگر اینکه از طریق تفکر در آثار مختصری از امر باطن را کشف کند و به همین مناسبت است که دنبالش فرموده: «وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ». معنای مجموع کلام این است که بعضی از مردم که وقتی با تو سخن می گویند، طوری وانمود می کنند که افرادی حق پرست اند، جانب حق را رعایت می کنند و به صلاح خلق عنایت دارند و پیشرفت دین و امت را می خواهند، در حالی که دشمن ترین مردم نسبت به حق اند و دشمنی شان با حق از هر دشمن دیگری شدیدتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۴۳).

بی شک ظواهر و آداب شرعی و شریعتی (اعم از ظواهر فقهی و رفتارهای اخلاقی و اعمال صالح) پیامدهای باطنی دارند. اسلام و به ویژه احکام اجتماعی اسلام، مناسبات انسانی را هم در ظاهر و هم در باطن، در دو سطح خرد و کلان سامان می بخشد. آنجا که مناسک دینی و اعمال ظاهری دین (نه تنها مناسک دینی)، به صورت جمعی انجام می شود، نه تنها روابط انسانی در شکل و صورت ترقی می یابد، بلکه کمترین ایمان های

فردی در مشارکت جمعی با مؤمنانی که مشغول مناسک اند، تقویت شده و رشد می‌یابد، ولی آنجا که در میان مسلمانان، مؤمنانی حضور نداشته باشند و هیچ ایمانی در ورای همین ظواهر اسلامی نباشد و قصد مسلمانان از انجام دادن آداب و ظواهر اسلامی کسب امتیازهای مالی و حقوقی‌ای باشد که در جامعه مسلمانان برای مسلمان بودن منظور گردیده است، نه تنها چنین تزییدی در ایمان پدید نخواهد آمد، بلکه به لحاظ سلوکی (در مقیاس فردی و اجتماعی) خسارت به وجود خواهد آمد: «لا یزیدُ الظَّالِمینَ إِلَّا حَساراً»: ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید (اسراء: ۸۲). در چنین وضعیتی اظهار مسلمانی، هرچند امنیت اجتماعی و صلح عمومی را تأمین می‌کند، ولی در ارتقای وجودی و معنوی افراد و جامعه اثری نخواهد داشت و بلکه موجب نفاق در جامعه می‌شود، در هماهنگی اجتماعی و تمدنی اختلال ایجاد کرده و تناقض‌هایی را در درون و بیرون نظام اجتماعی سبب می‌گردد.

چنین اسلامی (اسلامی که مزیت دنیوی داشته باشد) در وضعیت اسلام‌ستیزی امروز در دنیای غرب و جهان غرب‌زده شرق کمتر رخ می‌دهد، ولی در حکومت‌هایی که مسلمان بودن در آنها نه تنها به گفتن شهادتین، بلکه به التزام عملی و علنی به دستورهای دینی و انجام دادن حداکثری مناسک دینی در ملاء عام است و چنین التزام علنی و عمومی، موجب امتیازهای اجتماعی و موقعیت‌های سیاسی می‌شود، به طبع چنین آسیبی بروز می‌کند و به جای تزیید ایمانی، چه‌بسا تزیید در نفاق و ریا رخ دهد.

گفتنی است تأکید بر صرف اسلام ظاهری، هرچند که خلوصی در آن اسلام نباشد، رویه و صورت مثبتی دارد که در آن اولاً، امنیت اجتماعی در پرتو ظواهر دینی و اسلامی تأمین می‌شود؛ یعنی حداکثر مردم با حداقل ظواهر دینی در جامعه اسلامی پذیرفته شده و مسلمان‌بودنشان به رسمیت شناخته می‌شود و از امتیازهای یک مسلمان برخوردار می‌شوند. از سوی دیگر، منافقان هم که باوری به دین ندارند و نیز کسانی که باورشان آموزه‌های اسلامی بسیار کمتر از اسلام اظهار شده آنهاست (امری که بسیار فراگیر است)، فرصتی می‌یابند تا در جامعه اسلامی و در زیست با مسلمانان مؤمن، مزیت‌های ایمان را دریابند و به تدریج باورشان به حقایق دینی بیشتر شود.





با این همه، این گونه جنبه‌های مثبت زمانی ممکن خواهد بود که حداکثر جامعه و یا فضای حاکم بر آن جامعه، ایمانی باشد که در سایه همین جوّ ایمانی، اقلیت‌های منافق‌ی مسلمان بتوانند در بی‌راهه بودن‌شان تأمل کنند و راه درست را برگزینند، ولی اگر جامعه چنان به ظاهر گرایی گراید که مؤمنان فایده‌ای در زیست ایمانی‌شان نبینند و آنها را نیز به ظاهر سازی و حتی نفاق بکشاند، بی‌شک چنین اسلامی کارکرد لازم را برای منافق و مسلمان نخواهد داشت و باطن نفاق به‌زودی خود را در عرصه اجتماع ظاهر خواهد ساخت و تناقض‌ها و منازعه‌های فراوانی را در سطح کلان اجتماعی سبب خواهد شد.

بدین‌سان، با اعمال اخلاقی و دینی و اسلام حداکثری، در فرض وجود امور ایمانی حداقلی، می‌توان تمدنی را ساخت و مناسبات انسانی را جهت داد و بلکه امور ایمانی را فزونی بخشید، ولی آنجا که ظاهر اسلامی علنی به امتیازهای حقوقی تبدیل شود و کمترین برخورداری‌های اجتماعی بر پایه ملاک‌های حداکثری از دین ممکن گردد، مسلمانان مؤمن که از ریا و سمعه بیزارند، خود را به حاشیه می‌کشاند و از این امتیازها دست می‌کشند و جای آنها را کسانی می‌گیرند که اسلام را در قلب نپذیرفته‌اند. آن‌گاه در چنین جامعه‌ای دین‌داری و ایمان در حاشیه و نفاق و ریا در متن قرار می‌گیرند و به همین سبب، مناسبات انسانی به هرج و مرج می‌گراید.

بر این اساس، عبور از «نفاق» و «تکفیر» در جامعه اسلامی زمانی ممکن می‌شود که بیشترین افراد با کمترین ملاک‌های دینی به رسمیت شناخته شوند.^۱ به هر میزان که ملاک‌های اصل مسلمان‌بودن بیشتر شود و به هر اندازه که برخورداری‌های اجتماعی، سیاسی و دنیوی به مسلمان‌بودن (ظاهری) پیوند خورد و نیز به هر میزان که تفتیش امور درونی رایج‌تر گردد، امکان بروز و ظهور نفاق بیشتر می‌شود. اساساً توسعه ملاک‌های مسلمانی و سخت‌گرفتن در عیار اسلامی، به طور طبیعی به تنگ‌تر شدن قلمرو مسلمانان و

۱. ابویصیر می‌گوید: از امام صادق ۷ پرسیدم ایمان چیست؟ امام پاسخ مرا با دو کلمه بیان کرد و فرمود: ایمان به خداوند یعنی اینکه در هیچ کاری خدا را معصیت نکنی. گفتم پس اسلام چیست؟ آن را نیز در دو کلمه بیان کرد و فرمود: هر کس شهادت ما را بگوید و عبادت‌های ما را انجام دهد و ذبیح‌اش مانند ما باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۳۶).

محدودیت در شمار آنها می‌انجامد و از سوی دیگر، هر اندازه برخورداری‌های اجتماعی و دنیوی به دلیل مسلمان‌بودن بیشتر شود، وسوسه‌های مادی جای خواسته‌های دینی و معنوی را می‌گیرد. افزون بر اینکه تفتیش بیشتر در عمل، به تکفیر بیشتر می‌انجامد. هر اندازه در مسلمانی دیگران تفتیش شود، عناصر غیرایمانی بیشتری مکشوف می‌شود و در پی آن بدبینی و آنگاه حکم به کفر و بی‌ایمانی رواج بیشتری می‌یابد.

گذر از نفاق در جامعه اسلامی اقتضا می‌کند که در وضعیت اسلام ظاهری، تلاشی حداکثری در دستگاه پرورشی جامعه برای ساخت ایمان و تعمیق امور ایمانی انجام یابد، بدون آنکه ایمان و مؤمن‌بودن مورد محاسبه و اندازه‌گیری قرار گیرند. در فرایند ایمان‌سازی، می‌توان منابع ایمانی را در اختیار عموم قرار داد، استدلال‌ها و تلاش‌های علمی را در جهت ایجاد باورهای معقول در دل‌های مردم سامان داد و برای فرهنگ‌سازی ایمانی و انجام مراسم شورانگیز ایمانی برنامه‌ریزی کرد. در چنین وضعیتی، ایمان معقول در میان مردم رواج خواهد یافت، ولی در این عرصه، کسی از ایمان دیگران تفتیش نخواهد کرد و کسی در منصب‌های دنیایی به سبب کمبود ایمان مجازات و محروم نخواهد شد و برخورداری از ایمان صرف (بدون ظواهر اسلامی) امتیازی نخواهد بود.

جالب اینکه در آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاصْتَحِنَّوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون زنان با ایمان مهاجر، نزد شما آیند، آنان را بیازماید. خدا به ایمان آنان داناتر است. پس اگر آنان را با ایمان تشخیص دادید، دیگر ایشان را به سوی کافران بازنگردانید (ممتحنه: ۱۰)، که از امتحان ایمان سخن می‌رود، برخی زنان تنها به موجب تظاهر به ایمان آن هم پیش از اینکه از ایمانشان امتحان شوند، مؤمن نامیده شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۲۴۹) و آنچه به‌عنوان امتحان ایمانی مطرح شده است، نگاه به ظواهر دینی و اسلامی مانند شهادت، قسم و... بوده است تا افاده علم و اطمینان کند. تعبیر «اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ» به همین نکته اشاره دارد که در امتحان ایمان نیز، علم عادی و اطمینان به آن





کافی است^۱ و به یقین به حقیقت نیازی نیست و خداوند خود عالم به حقایق امور است. بر این اساس، کسی نباید ایمان را ارزیابی کند و بخواهد برای آن هم ملاک تعیین کند و هم بر اساس ملاک تعیین شده بخواهد بر کفر یا ایمان کسی شهادت بدهد و حکمی را درباره آن به اجرا گذارد. در جامعه امروزی برای اسلامی بودن و اسلامی شدن یک تمدن، اولاً باید دایره مسلمانان و ملاک‌های مسلمان بودن را با تأکید بر ملاک‌های فقهی و نه کلامی، گسترش داد (با کمترین و ساده‌ترین معیار مسلمان بودن و بیشترین تعداد مسلمان)؛ ثانیاً، مشترکات اسلامی را در احکام اجتماعی اسلام در ساخت سامانه نظام‌های اجتماعی محور قرار داد؛ ثالثاً بی‌آنکه بخواهیم ایمان را ملاک تمدن اسلامی قرار دهیم، باید بر رشد ایمانی در جامعه تأکید کرد و برای آن برنامه‌ریزی کرد تا از نفاق دورتر شد و به سوی توسعه امور اسلامی و تعمیق امور ایمانی راهی جست. بدین سان حل مسئله نفاق در اسلام، از یک سو با مؤمن شدن و از سوی دیگر با توسعه قلمرو مسلمان بودن است. ارزیابی ایمان نیز تنها با معیارهای اسلامی و ظاهری شدنی است و میان این دو نسبتی دوسویه برقرار است.

ایمان به مثابه اساس و غایت (تمدن ایمانی)

هر چند ایمان ملاک و میزان اسلامی بودن تمدن نیست، ولی ایمان جمعی در سطوح

۱. «قال ابن عباس: امتحانهم أن يستحلفن ما خرجت من بغض زوج، ولا رغبة عن ارض الی ارض، ولا التماس دنیا، وما خرجت الا حبا لله ولرسوله فاستحلفها رسول الله ﷺ ما خرجت بغضا لزوجها ولا عشقا لرجل منا وما خرجت الا رغبة فی الاسلام فحلفت بالله الذی لا اله الا هو فاعطی رسول الله ﷺ زوجها مهرها وما انفق علیها ولم یردها علیه فتزوجها عمر بن الخطاب»: امتحان زنان نامبرده این بود که سوگند بخورند که بیرون آمدنشان از دار الکفر فقط به خاطر محبتی بوده که به خدا و رسولش داشته‌اند، نه اینکه از شوهرشان قهر کرده باشند، و یا مثلاً از زندگی در فلان محل بدشان می‌آمده و از فلان سرزمین خوششان می‌آمده، و یا در مکه در مضیقه مالی قرار داشته‌اند و خواسته‌اند در مدینه زندگی بهتری به دست آورند، و یا در مدینه عشق مردی از مسلمانان را در دل داشته‌اند، بلکه تنها و تنها انگیزه‌شان در بیرون آمدن عشق به اسلام بوده و سوگند را به این عبارت یاد کنند: «به خدایی که به جز او هیچ معبودی نیست، من جز به خاطر علاقه به اسلام از شهر خود بیرون نیامده‌ام». سبیه دختر حارث اسلمیه این سوگند را خورد و رسول خدا ﷺ مهریه‌ای را که او از شوهر کافر خود گرفته بود، به شوهرش داد. مخارجی هم که برای او کرده بود داد و خود او را به وی رد نکرد و عمر بن خطاب با وی ازدواج کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۲۵۳).

کلان اجتماعی نه تنها غایت به معنای («ما لاجله وما الیه الحرکه الحضاریه») برای تمدن اسلامی است، بلکه در فرایند تمدنی شدن نیز بالاتر از اسلام است^۱ و در راستای تمدنی شدن پایه‌های فرایند جمعی شدن و تمدنی شدن را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، ایمان دارای دو کارکرد در فرایند تمدنی است: هم اساس مناسبات انسانی است و مناسبات انسانی بدون آن سامان نمی‌یابد و هم غایتی برای تمدن اسلامی است که مناسک و شعائر اسلامی به منظور تحصیل و تعمیق آن رخ می‌دهد. در آموزه‌های اسلامی، آیات و روایت‌های متعددی وجود دارند که بر ضرورت گذر به مرحله ایمانی و باطنی تأکید می‌کنند.^۲

وجود ایمان به شکل فردی و جمعی (هرچند نشانه‌ای هم در ظاهر نداشته باشد)، کارکردهای مهمی در ایجاد مناسبات انسانی و اخلاقی در میان مردم دارد، به گونه‌ای که می‌توان گفت پایه دینی یک تمدن، روح دینی و هویت اسلامی آن در وجود امور ایمانی اجتماعی در آن تمدن است. وجود امور ایمانی جمعی، اجتماعی و تمدنی، زمانی بیشتر توجیه می‌یابد که بتوان اصلاتی را برای جامعه و تمدن قایل شد و آن را به لحاظ فلسفی وجودی مستقل از فرد در نظر گرفت. بدین سان، هرچند معیار در شناخت مسلمانی و به رسمیت شناختن اسلامیت جامعه و فرهنگ، نمادها و نشانه‌های ظاهری است، ولی با اسلام صرف، تنها می‌توان کمترین مناسبات دنیوی و انسانی را ایجاد کرد. البته توسعه، تعمیق و تکمیل مناسبات انسانی در شکل‌گیری یک تمدن، فرایندی درونی، باطنی، قلبی و روحی را می‌طلبد. فرایند قلبی و باطنی اگر هم قابلیت سنجش را نداشته باشد، قابلیت برنامه‌ریزی در پرورش فردی و اجتماعی را دارد و نباید آن را در ساخت و تأسیس یک تمدن ناچیز انگاشت. درست است که امکان دستیابی به یک امر معنوی و



نظر

«عبار» و «اساس» در اسلامی بودن تمدن

۱. «قلت لابی عبدالله 7: ایهما افضل الایمان أو الاسلام؟ فإن من قبلنا یقولون: إن الاسلام أفضل من الایمان؟ فقال: الایمان أرفع من الاسلام» (بحرانی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۱۱۸، ح ۹).
 ۲. مانند «لَیْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرِّبِّیِّینَ»: نیکوکاری آن نیست که روی خود را به سوی مشرق و [یا] مغرب بگردانید، بلکه نیکوی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد» (بقره: ۱۷۷).

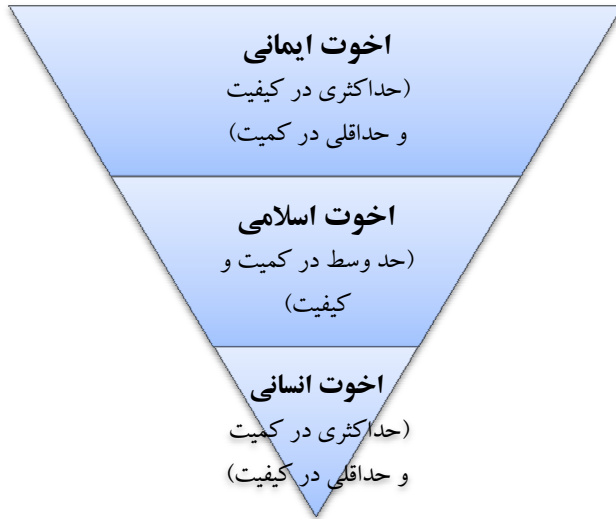


مشترک دشوار است (یا اینکه در وضعیت مدرن دشوار شده است)، ولی با تمرین ایمان‌ورزی می‌توان به تعمیق مناسبات انسانی و به توسعه امور اسلامی دست یافت. اگر بتوان در دل کمترین امور اسلامی که در آن طیف گسترده‌ای از مردم به‌عنوان مسلمان شناخته می‌شوند، ایمان‌های مشترکی را در رفتارهای اجتماعی گسترش داد، به تدریج مناسبات انسانی حتی در کلان‌ترین سطوح جامعه عمیق‌تر خواهد شد.

نقش ایمان در ساخت تمدن اسلامی در این نکته نهفته است که ایمان مناسبات اخلاقی و انسانی را (با توجه به معنای تمدن) تقویت می‌کند.^۱ در حقیقت، مناسبات انسانی برآمده از نحوه نگرش میان خود و دیگری است. ایمان به حقیقت مشترک، نه تنها مشترکات قلبی را میان من و دیگری بیشتری می‌کند، بلکه خود ایمان‌ورزی به امر متعالی منیت‌های سفلی در من‌های فردی را کمتر کرده و من علوی نهفته در آنها را که حقیقتی مشترک بین انسان‌هاست تقویت می‌کند. همین امر سبب می‌شود فرد در گرایش به دیگری و ایجاد روابط انسانی و اخلاقی با دیگران آسان‌تر عمل کند و دیگری را همواره بر خود مقدم بدارد. اساس تمدن بر همین مناسبات شکل می‌یابد.

توضیح اینکه ایمان در این مرحله نوعی از اخوت ایمانی را میان کارگزاران تمدنی به وجود می‌آورد که این برادری هم در وضعیت اسلامی و هم در وضعیت انسانی حاصل می‌شود. در وضعیت انسانی بر اساس مشترکات فطری و انسانی، نوعی از اخوت حداقلی پدید می‌آید و در وضعیت اسلامی و ظاهری، افزون بر اخوت انسانی و مشترکات انسانی، مشترکات جدیدی در ظواهر رفتاری و اعتقادی دست می‌دهد و در نتیجه اخوت میانی و حدوسط به وجود می‌آید، اما در اخوت ایمانی که شکوفاشده اخوت انسانی و اسلامی است، بیشترین مشترکات انسانی، اسلامی و ایمانی پدید می‌آید و در مناسبات انسانی راهگشا و اثرگذار می‌شود (نک: بابایی، ۱۳۹۱).

۱. درباره نسبت میان ایمان و اخلاق، نک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۳: ۷۶۱-۷۶۲.



براساس آنچه درباره ایمان و تمدن گفته شد، شاید بتوان معنای آیه ذیل را درست فهم کرد. خداوند متعال در سوره توبه می‌فرماید:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ. إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ. أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (توبه: ۱۷-۱۹)

مشركان را نرسد كه مساجد خدا را آباد كنند، در حالي كه به كفر خویش شهادت می‌دهند. آنان‌اند كه اعمالشان به هدر رفته و خود در آتش جاودان‌اند. مساجد خدا را تنها کسانی آباد می‌کنند که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده، نماز برپا داشته، زکات داده و جز از خدا نترسیده‌اند. پس امید است که اینان از راه‌یافتگان باشند. آیا سیراب‌ساختن حاجیان و آباد کردن مسجد الحرام را همانند [کار] کسی پنداشته‌اید که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده و در راه خدا جهاد می‌کند؟ [نه، این دو] نزد خدا یکسان نیستند و خدا بیدادگران را هدایت نخواهد کرد.



این آیات درباره مسجد است، ولی روشن است که منظور این آیه‌ها مساجد معهود برای عبادت و انجام دادن مناسک دینی نیست، بلکه بر اساس معنای لغوی مسجد است که «کل موضع يتعبد فيه فهو مسجد» (این منظور، بی تا، ج ۳: ۲۰۴)، هر جامعه توحیدی که مردم در آن به عبادت خداوند مشغول باشند، هر چند که آنجا محل تجارت باشد، مسجد است. بر همین مبنا، پیامبر اکرم ۹ فرموده‌اند: «جعل لی الارض مسجداً وطهوراً»: زمین برای من مسجد و پاکیزه قرار داده شده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۷). بدین سان تمدن دینی نیز می‌تواند به لحاظ لغوی مسجد تلقی شود و آبادانی آن نیز ایمان به خدا را لازم داشته باشد.

آیه پیش گفته چه در مقام توصیف باشد چه در مقام انشا، این پرسش را طرح می‌کند که چرا آبادانی مسجد به دست کافران عمارت نیست، بلکه آباد کردن مسجد تنها از سوی مؤمنان عمارت شمرده می‌شود. یا اینکه چرا باید مسجد را مؤمنان آباد کنند و نه کافران؟ اساساً نسبت میان عمران و عمارت با ایمان چیست؟ ایمان چگونه آبادانی درست می‌کند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها باید گفت اولاً، تمدن یا مسجدی که قرار است در آن حرکت به سمت خدا باشد و خداوند در آن عبادت شود، نمی‌تواند به دست غیر مؤمنان به خدا ساخته شود. آنچه این عدم امکان را موجب می‌شود نبود «مناسبت» میان «سازه» و «سازنده» است. همواره آفریدگاران چیزی را می‌سازند که با خود آنها مناسبتی داشته باشد. غیر مؤمنان نمی‌توانند یک امر ایمانی بسازند، همان گونه که مؤمنان نمی‌توانند امری غیرایمانی ایجاد کنند. از این رو، نه تنها کسانی که مسجد را می‌سازند و به پروردگار مسجد ایمانی ندارند، بلکه کسانی که در مسجدها به یاد دنیا هستند نیز در راستای عمران مسجد نیستند، بلکه آبادانی آن را با یاد دنیا از میان می‌برند.

«غیب» در مناسبات انسانی

نکته مهم در نقش ایمان در صورت‌بندی تمدن، متعلق ایمان است. اگر در اسلام، متعلق ایمان امر غیبی همچون خدا، فرشتگان و معاد است، آن گاه این پرسش پیش خواهد آمد که ایمان افراد به غیب چه کمکی به مناسبات انسانی می‌کند و نقش غیب در صورت‌بندی این مناسبات چیست؟

در پاسخ به پرسش فوق باید گفت اولاً، ریشهٔ غیب و پنهان بودن عوالمی از هستی برای انسان‌ها، شدت و قوت وجودی آن عوالم و ضعف وجودی انسان است که سبب می‌شود تناسب معرفتی میان عالم و معلوم و عارف و معروف ایجاد نشود و آدمی نتواند نسبت به آن عوالم برتر شناخت حاصل کند؛ ثانیاً، شناخت این عالم‌ها و سپس ایمان به آنها باعث اتحاد وجودی میان عالم و معلوم و مؤمن و مؤمن به (متعلق ایمان) می‌شود و فرد مؤمن در پرتو اتحاد با عالمی مافوق عالم ماده و پیوند با امری قوی‌تر و شدیدتر از خود، به لحاظ وجودی ارتقا می‌یابد و از من مادی و محدود خود به یک من معنوی و غیرمحدود تقرب می‌یابد. در پرتو چنین وحدت ایمانی (بین مؤمن و متعلق ایمانی‌اش) و ارتقای وجودی و شخصیتی مؤمنان، «من»های مادی و سفلی که همواره عامل تنازع و تضاد هستند، به کنار می‌رود و من علوی، جمعی و مشترک میان مؤمنان مرکزیت می‌یابد (بابی، ۱۳۹۳: ۶۴). در پی چنین وحدت و انسجامی، مناسبات انسانی سامان می‌یابد و هر فردی، دیگری را همچون خود می‌بیند و هر آنچه که برای خود می‌پسندد، برای دیگری هم پسند می‌کند و هر آنچه که برای خود مکروه می‌شمارد و نمی‌پسندد، آن را برای دیگران نیز ناپسند می‌داند؛^۱ بدین سان «غیب» به مثابه یک امر وجودی و مرتبط با فرد و شخصیت ایمانی، در شکل‌گیری مناسبات انسانی و تمدنی نقش مؤثری ایفا می‌کند.^۲

۱. «المؤمنون فی تبارهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد اذا اشتکی تداعی له سائرہ بالسهر والحمی؛ لا یکون المؤمن مؤمناً ابداً حتی یکون لایخیه مثل الجسد اذا ضرب علیه عرق واحد تداعت له سائر عروقه»؛ ترجمه شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۵۰؛ ج ۷۱: ۲۳۴، ۲۷۴).

امیرمؤمنان می‌فرماید: «خدا با چیزی بهتر از عقل پرستش نشود و تا چند صفت در انسان نباشد، عقلش کامل نشده است: مردم از کفر و شرارتش در امان و به نیکی و هدایتش امیدوار باشند. زیادی مالش بخشیده، زیادی گفتارش باز داشته شده باشد. بهره او از دنیا مقدار قوتش باشد. تا زنده است از دانش سیر نشود. ذلت با خدا را از عزت با غیر خدا دوست‌تر دارد. تواضع را از شرافت دوست‌تر دارد. نیکی اندک دیگران را زیاد و نیکی بسیار خود را اندک شمارد. همه مردم را از خود بهتر بداند و خود را از همه بدتر و این تمام مطلب است» (کلینی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱-۲۲).

۲. گفتنی است «غیب» لحاظ شده در تفکر تمدنی و یا عینیت تمدن دینی، نه تنها باید از سوی مؤمنان قابل فهم و درک باشد، بلکه باید امکان ارائه عقلانی آن به ذهنیت مخاطب غیر مؤمن نیز وجود داشته باشد تا بتوان بر اساس منطق عقلانی و انسانی، برتر بودن مدل تمدنی قرآن را ثابت کرد و بر آن تحدی نمود. البته اگر جامعه‌ای به لحاظ ایمانی یک‌دست باشد و به حقانیت معارف دینی خود مؤمن باشد، در این صورت، شاید به تبیین عقلانی امور غیب نیازی نباشد، ولی از آنجا که هرگز چنین جامعه‌ای در تاریخ وجود نداشته است و همواره جوامع انسانی هم در درون خود و





تنها با ورود به قلمرو ایمان، قدرت تشخیص مزایای انسانی به دست می‌آید. در این قلمرو همه یکدیگر را زیبا، مفید و نیازمند هم می‌یابند و شایسته احترام می‌دانند. در اینجا همگی هویت واحد خویش را به عیان می‌بینند و غم و شادی دیگران را غم و شادی خود به شمار می‌آورند. ایمان حجاب ساختگی میان آدمیان را می‌درد و بغض‌ها و کینه‌ها را به دوستی بدل می‌کند. هم‌بستگی میان دو مؤمن از هم‌بستگی میان خویشاوندان بالاتر است. ایمان آدمیان گسسته از یکدیگر را در کنار هم جمع می‌کند و هیچ قدرتی نمی‌تواند این هم‌بستگی و ارتباط را از میان بردارد (دیوانی، ۱۳۸۰: ۱۵۱).

با ایمان به غیب می‌توان تکثر در تمدن را به سمت وحدت و هویت تمدنی کشانید و کثرات موجود در آن را با هم پیوند داد. به بیان دیگر، «با قرار یافتن ایمان در قلب، انسان به سوی کامل‌ترین جهان اخلاقی پیش می‌رود و در هر مرتبه از مراتب ایمان، به جهان اخلاقی متناظر با آن وارد می‌شود» (همان: ۱۴۸).

امام علی ۷ درباره اهل ایمان فرموده‌اند: «کسی را که به او ستم کند، ببخشاید و به کسی که او را محروم کند، احسان ورزد و به آنکه از او بریده است، می‌پیوندد» (آمدی، ۱۳۶۶: ح ۵۰۳۳). همچنین می‌فرماید: «مؤمن کسی است که آزار مردم را تحمل کند و کسی به سبب او آزار نبیند» (همان، ح ۱۵۴۵). آن حضرت در جای دیگری فرموده‌اند: «اگر کسی یک خصلت از خصلت‌های خیر در او باشد، کافی است تا دیگر صفات و خصلت‌های او را تحمل کنم و ببخشم، مگر دو چیز، یعنی بی‌عقلی و بی‌ایمانی را. آنجا که دین و ایمان نباشد، امنیت نیست. آنجا که امنیت، اعتماد و اطمینان نباشد، زندگی گوارا نیست، بلکه پیوسته نگرانی، خوف، اضطراب و دلهره است، اما آنجا که عقل

→

هم در نسبت با دیگر جوامعی متنوع و متکثر بوده است، و حتی جوامع ایمانی نیز برخوردار از یک درجه ایمانی نبوده‌اند، تبیین عقلانی از مفاد دینی که قابل فهم و اذعان برای دیگران باشد، امری ضروری برای نهادینه ساختن امور دینی در جامعه دنیوی است. در واقع، نمی‌توان هم ابعاد عقلانی انسان مؤمن را نادیده گرفت و هم به صرف ایمان به مدیریت جامعه دینی و ایمانی دلخوش کرد. این بدان سبب است که اولاً، ایمان دست کم در اندیشه قرآنی، از عقلانیت بی‌نیاز نیست و بدون عقلانیت، ایمان رو به زوال می‌گذارد. از سوی دیگر، ایمان همواره دچار قبض و بسط می‌شود. قبض و بسط ایمانی در افراد و در جامعه که بسیار طبیعی هم است، می‌تواند آسیب‌هایی را در جامعه مبتنی بر ایمان صرف در پی داشته باشد که آن را تنها می‌توان با میزان تعقل برطرف کرد.

نیست، حیات و زندگی نیست، بلکه مردگی است. فاقد عقل را باید در شمار مردگان به شمار آورد» (کلینی، بی تا، ج ۱: ۳۱، ح ۳۰).

براین اساس، آنجا که متعلق ایمان متکثر و متنوع باشد و یا چنان تنگ و محدود باشد که تنها شماری اندک بتوانند بدان مؤمن باشند و آنجا که در تکثر ایمانی هیچ امر وحدت بخشی هر چند یک قاعده اخلاقی موجود نباشد و بالاخره آنجا که افراد مؤمن بر جوامع ایمانی غلبه کنند و ایمان نه در مقیاس جمعی، بلکه در مقیاس فردی معنا پیدا کند^۱ و حتی در آنجا که بر ایمان اجتماعی نه در مقیاس تمدنی، بلکه در مقیاس محلی و محدود تأکید شود، زمینه برای خشونت‌های ایمانی هموار خواهد شد.^۲ در چنین

۱. گفتنی است افزون بر امور ایمانی متکثر فردی و شخصی، عنصر «غیب» آنجا که نتوان آن را معقول و نظام مند ساخت و یا به ایمان جمعی رسانید، می تواند مناسبات انسانی را درهم بریزد. اتکا و استناد به غیب نامفهوم و نامعقول موجب پیدایش نوعی از تضاد و تناقض در سیستم مناسبات انسانی خواهد شد. ائمه : و شخص پیامبر گرامی اسلام ۹ نیز امور عادی و دنیوی بشر را بر اساس شرایط عادی بررسی کرده و تکالیف خود و دیگران را بر همان شرایط معمولی انجام می دادند. مفاد آیه آخر سوره کهف «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ: بگو: «من هم مثل شما بشری هستم و [لی] به من وحی می شود» نیز ناظر به همین جنبه بشری است که با وجود علم غیب در پیامبران و ائمه، آنها نه بر اساس علم غیبی شان، بلکه بر اساس علم عادی بشری شان تکلیف پیدا می کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۹۶). حال، تا زمانی که ملاک معین و قابل محاسبه ای مثلاً برای حضور عوامل غیبی در عرصه اجتماعی مؤمنان نباشد، استفاده از ادبیات این چنینی، نه تنها برای غیر مؤمنان، بلکه حتی برای مؤمنان که بر خوردار از طیف بسیار گسترده ای از درجات ایمانی هستند، آسیب زا خواهد بود و نظم اجتماعی و نظام ایمانی و اعتقادی را در هم خواهد ریخت. در حقیقت باید فهم غیب، ایمان به غیب و کسب امدادهای غیبی را از جری و تطبیق امور غیبی بر حوادث و رخدادهای اجتماعی و دنیوی تفکیک کرد. جری و تطبیق غیب در تحلیل حوادث اجتماعی و در تدبیرهای فرهنگی، سیاسی و تمدنی به نوعی از بی نظمی در جامعه برمی آید. جری و تطبیق غیب بر رخدادهای دنیوی کار معصوم و یا به احتمال مجتهد عارفی است که هم در دین و هم در شرایط زمانه توأمان اجتهاد می کند. با این همه، نبود امکان جری و تطبیق غیب بر حوادث فرهنگی و تمدنی هرگز بدان معنا نیست که نتوان از عالم غیب نیز مدد جست و در تدبیر دنیوی و تمدنی از آن بهره برد. کمترین فایده توجیه به غیب در جامعه دینی ایجاد خوف و رجا خواهد بود تا دین داران به امید دریافت مدد‌های غیبی بیشتر تلاش کنند و برای اینکه چنین مدد‌هایی را از دست ندهند، پرهیز کاری مضاعفی از خود نشان دهند.

۲. مراد از ایمان جمعی ایمانی است برآمده از ضرب ایمان‌های فردی در یکدیگر و تعمیق امور ایمانی فردی در پیوند با امور ایمانی دیگران. در حقیقت، ایمان جمعی بر ساخته از ایمان‌های فردی مؤمنان در آن جامعه است. ایمان جمعی نه در وجود افراد، بلکه در پیوند میان مؤمنان حاصل می شود. پیوند میان مؤمنان، نه هر پیوندی، بلکه پیوندی ایمانی و بر اساس عناصر ایمانی و روحیه معنوی برآمده از تجربیات ایمانی افراد در آن جامعه است. این تبیین از ایمان جمعی، تبیین حداقلی است که مقوله ای ارتباطی و اضافی (در معنای فلسفی) در نسبت میان ایمان‌های مؤمنان است، ولی اگر ما مبنای اصالت فلسفی جامعه را بپذیریم، آن گاه سخن از ایمان اجتماعی و تصور ایمان تمدنی امری آسان خواهد بود.





وضعیتی بر اساس منطق «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً»، جامعه سکولار مانند ایسلند (حاکمیت کافر عادل)، حتی برای مؤمنان امن‌تر و بهتر از جامعه خشن ایمانی مانند پاکستان (حاکمیت مسلمان ناعادل) خواهد بود.

آن‌گاه که ایمان در مقیاس کلان اجتماعی، در میان مؤمنان و نیز در جامعه انسانی (به‌عنوان یک پدیده کلان وجودی) پدید آمد، تنظیم مناسبات انسانی، نه بر اساس قوانین بشری، بلکه بر اساس یک حرمت معنوی، دینی، حُبی و ایمانی با یکدیگر رونق می‌گیرد و چنین مناسباتی البته در جامعه غیرایمانی ایجاد نمی‌شود. در جامعه غیر ایمانی بجز قانون و نظارت پلیسی در عمل ضمانت دیگری برای حق، عدالت و اخلاق در نظام مناسبات انسانی وجود ندارد، در حالی که در نظام ایمانی و تمدن ایمان‌محور، ایمان جمعی در کنار قانون - و نه به جای قانون - هدف مشترکی را ایجاد می‌کند و روحیه و معنویت جمعی را پدید می‌آورد و پیوندهای عمیق انسانی و احترام‌های قلبی را در میان مؤمنان افزایش می‌دهد. در این صورت، نه تنها قانون و عملیات قانونی در جامعه پشتوانه عمیق می‌یابد و جاهای خالی از نظارت پلیس نیز امنیت لازم را پیدا می‌کند، بلکه ایمان اجتماعی آثاری معنوی می‌آفریند که همانند آن را نمی‌توان در سیر و سلوک ایمانی فرد فرد جامعه جست. به بیان دیگر، در بستر جمعی ایمان است که امور ایمانی افراد نیز توسعه و تقویت پیدا می‌کند و به هر میزان که قلمرو مناسبات اجتماعی گسترده‌تر و بزرگ‌تر باشد، ایمان اجتماعی بزرگ‌تری خلق خواهد شد و به هر میزان ایمان اجتماعی بزرگ‌تر باشد، تأثیر آن نه تنها در نهادهای اجتماعی، بلکه در فرد فرد جامعه مؤمنان نیز بیشتر و عمیق‌تر خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این نوشته بر تمدن در دو مرحله حد اقلی و حداکثری تأکید شد. تمدن دینی و اسلامی در سطح حد اقلی اش می‌تواند بر اساس ظواهر دینی و شریعت اسلامی شکل بگیرد و اسلامی بودن یک تمدن نیز بر اساس همین ظواهر دینی، فقهی و اخلاقی تعیین و تفسیر شد، اما در مرحله پیشرفته تمدن اسلامی، باید از سطح ظاهر اسلامی به سطوح

باطنی، ایمانی و طریقتی در تمدن دست یافت. در عین حفظ ظواهر، باید به باطن حقایق دینی در سطح کلان تمدنی رسید. در چنین وضعیتی اسلامی بودن تمدن از وضعیت حداقلی (مرتبه نخست اسلام) به حالت حداکثری (مراتب عالی اسلام) ارتقا می‌یابد. گذر از ظاهر به باطن هرگز به معنای ترک ظواهر نیست، بلکه به معنای شکوفایی ابعاد باطنی همان ظواهر است. به بیان دیگر، تأکید بر باطن و امور ایمانی در تمدن اسلامی، هرگز به معنای بی‌توجهی به ظواهر نیست و بدین معنا هم نیست که در تمدن ایمانی می‌توان از معیارهای اسلامی غافل بود و در پی ملاک‌ها و معیارهای باطنی صرف (همچون جریان باطنیه) برآمد.

با این وجود، هر چند اسلام و ظواهر دینی در شکل‌بندی تمدن اسلامی اهمیت دارند و حداقل‌های تمدنی و پوشش اسلامی آن همواره از رهگذر ظواهر تأمین و تقسیم می‌شوند، ولی هیچ‌گاه تمدن اسلامی و مسلمانان طراح آن به جهت اهداف و غایت‌هایی که از شکل‌بندی تمدن اسلامی دارند، بدین ظواهر قناعت نمی‌کنند. قصد آنها از تمرین اسلام، ورود به ساحت باطن و رشد ایمان اسلامی است و بدون آن تمدن اسلامی را امری بی‌روح و عقیم می‌دانند. باید راهی برای دستیابی به ایمان موجود باشد، هر چند نباید آن را در به رسمیت شناختن افراد به عنوان عضوی از تمدن اسلامی دخیل دانست، ولی برای رسیدن به آن باید اقدام کرد.

مهم این است که جامعه‌ای که به لحاظ ایمانی تربیت یافته است، در ظواهر اسلامی و در میزان التزام عملی و عینی با جامعه‌ای که تنها بر امور اسلامی مبتنی است و از سطح ظواهر به سطوح باطنی رسوخ نکرده و تکامل ایمانی نیافته است، متفاوت باشد. به بیان دیگر، همان‌گونه که اسلام و حفظ ظواهر دینی بر ایمان فردی و جمعی تأثیر می‌گذارد، رشد ایمانی نیز بر امور اسلامی و ظواهر دینی در آن جامعه تأثیر می‌نهد و کمیت و کیفیت دین‌ورزی را در آن جامعه متفاوت می‌سازد. در حقیقت با ایمان عمیق دینی، ظواهر اسلامی جامع‌تر و کامل‌تر انجام می‌گیرد و افراد و جوامع به موجب ایمان عمیقی که دارند، ظواهر دینی را پاره‌پاره نمی‌کنند، بلکه در انجام دادن همه تکالیف دینی می‌کوشند، در حالی که در جامعه‌ای که تنها عنوان اسلامی دارد و ابعاد ایمانی آن



حداقلی است، انگیزه‌ای برای اجرای جامع دین وجود نخواهد داشت و آن بخش‌هایی از دین که ارادی، اختیاری و از سر عشق، محبت و معنویت باید انجام گیرد (مانند مهاجرت فی سبیل الله، ذکر و یاد خدا، دوری از بخل، اجتناب از خلف وعده و دروغ) مغفول خواهد ماند. درست است که اسلام حداقل مناسبات اجتماعی را در سطح ظاهر سامان می‌بخشد، ولی آنجا که ایمان بدان ضمیمه گردد و اسلامی ایمانی پدید آید، مناسبات اجتماعی در سطح کلان و به جامع‌ترین شکل ایجاد می‌شود و از رهگذر آن بیشترین یکپارچگی و پیوستگی در میان امت اسلام پدیدار می‌گردد.



کتابنامه

* قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۱. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر.
۲. اشفیتسر، البرت (۱۹۹۷م، ۱۴۱۸)، فلسفه الحضارة، ترجمه عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار الاندلس للطباعة والنشر.
۳. بابایی، حبیب الله (۱۳۹۱)، «اخوت انسانی و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی بر پایه اندیشه آیت الله جوادی آملی»، اسراء، ش ۱۳.
۴. _____ (۱۳۹۳)، رنج عرفانی و شور اجتماعی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد (۱۳۶۶)، تصنیف الغرر الحکم ودرر الکلم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. الحسینی البحرانی، سید هاشم (۱۴۱۷)، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: مؤسسه البعثه.
۷. دیوانی، امیر (۱۳۸۰)، دانشنامه امام علی، زیر نظر علی اکبر رشاد، چاپ اول، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. شاهرودی، عبدالعلی محمدی (۱۳۷۷)، معانی الاخبار، ترجمه محمدی، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۹. صدری، احمد (۱۳۸۰)، مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی، چاپ اول، تهران: مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها و هرمس.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷/۱۹۹۷م)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۱. _____ (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۴۱۴)، امالی، قم: دار الثقافة.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، اصول کافی، ج ۱، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمی اسلامیه.
۱۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ / ۱۹۸۳ م)، بحار الانوار، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۲۳، چاپ سوم، تهران: صدرا.



نظر

«عبارة» و «اساس» در اسلامي بودن تمدن

۱۶. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، «برخورد تمدن‌ها و سازندگی آینده بشر»، در: نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، چاپ چهارم، تهران: مرکز چاپ و وزارت امور خارجه.

۱۷. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۲)، «برخورد تمدن‌ها»، در: نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، چاپ چهارم، تهران: مرکز چاپ و وزارت امور خارجه.

18. Mazlish, Bruce (2001), "Civilization in a Historical and Global Perspective," *International Sociology*, 16.

19. Koneczny, Feliks (1962), *On the Plurality of Civilizations*, London: Polonica Publications.

20. Newman, Jay (1979), "Two Theories of Civilization," *Philosophy*, Vol. 54, No. 210.



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

کارکرد تمدنی قرآن؛ یک بررسی مقدماتی در قلمرو تمدن پیشین اسلامی

محسن الویری *

۵۵



نظر
هدر
کارکرد تمدنی قرآنی

چکیده

اگر تمدن را مجموعه‌ای از مؤلفه‌هایی بدانیم که مبتنی بر یک اندیشه بنیادی و در قالب نظام‌های گوناگون سامان می‌یابد، خاستگاه این اندیشه بنیادی در تمدن پیشین مسلمانان، آموزه‌های وحیانی اسلام بود که هسته مرکزی این آموزه‌ها در قرآن آمده است. به این ترتیب، قرآن بنیان معرفتی، منطق ترکیب و تعیین‌کننده چگونگی رابطه میان اجزا و ترسیم‌کننده جهت اصلی تمدن مسلمانان بوده است. این یافته را می‌توان با نگاهی درونی به قرآن و بررسی آموزه‌های تمدنی آن از یک سو و نگاهی بیرونی به واقعیت تمدن اسلامی، کارکردها و نقش‌آفرینی‌های قرآن در آن مستند ساخت. این نوشتار به موضوع دوم، یعنی کارکرد تمدنی قرآن پرداخته و آن را در دو محور اصلی بررسی کرده است: اثرگذاری قرآن بر روح کلی و جهت‌گیری‌های تمدن اسلامی و اثرگذاری قرآن بر اجزا و مظاهر تمدن اسلامی. در محور دوم دانش‌ها، هنرها، فضاها، کالبدی زیست‌بوم‌های مسلمانان و زندگی اجتماعی مسلمانان بررسی شده است. نتیجه اینکه کنار رفتن آموزه‌های قرآنی از صحنه اجتماع مسلمانان و محدود ماندن آن در ساحت مسائل اندیشه‌ای غیرمرتبط با نیازهای اجتماعی، نقطه آغاز ایستایی تمدن اسلامی خواهد

بود، ولی وضعیت کنونی تمدنی بشر و پیچ تاریخی جابه‌جایی تمدن‌ها، زمینه‌ساز ورود دوباره قرآن به صحنه تمدن و محور قرار گرفتن آن در تمدن جدید اسلامی است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، تمدن اسلامی، اندیشه تمدنی، روح تمدن، مبانی تمدن.

مقدمه

سخن گفتن از تمدن ما را در برابر دو گستره موضوعی متفاوت قرار می‌دهد: ۱. میراث تمدنی بشر؛ ۲. افق تمدنی بشر. گستره نخست نگاه به گذشته دارد و به داشته‌ها و سرمایه‌های پیشین معطوف است و گستره دوم نگاه به آینده دارد و به نوآوردها و دستاوردهای جدید تمدنی بشر معطوف است. این دو قلمرو، مسائلی ویژه برای خود دارند و در برخی مسائل نیز مشترک‌اند. اینکه دین و آموزه‌های دینی چگونه بر شکل‌گیری یک تمدن اثر می‌گذارند می‌تواند در زمره مسائل مشترک باشد، ولی آن‌گاه که برای نمونه از دین اسلام سخن می‌گوییم و به گذشته نظر داریم، باید در قالب گزاره‌های خبری از نقش اسلام و قرآن در تمدن اسلامی پیشین سخن بگوییم و وقتی به آینده نظر داریم، در قالب گزاره‌های انشایی و هنجاری باید از نقشی که اسلام و قرآن می‌تواند در تمدن اسلامی جدید داشته باشد بحث کنیم.

در این نوشتار کوشیده‌ایم با استفاده از روش سندپژوهی، در پاسخ به پرسش از نقش‌آفرینی تمدنی اصلی‌ترین و مهم‌ترین متن دینی مسلمانان، نگاهی کلی به نقش و جایگاه قرآن در تمدن پیشین مسلمانان بیفکنیم و بر اساس یافته‌های آن، چندین گزاره هنجاری درباره تمدن جدید اسلامی به دست دهیم. بنابراین، قلمرو پژوهشی این مقاله، تمدن اسلامی پیشین مسلمانان است که به اجمال در همان درک بین‌ذهانی از مجموعه‌ای از دستاوردهای سخت و نرم جامعه بزرگ مسلمانان بازتاب یافت و سازگار با آموزه‌های اسلامی و مبتنی بر آنها شکل گرفت و تأثیرها از اسلام پذیرفت و در یک بازه زمانی بیش از هفت قرن، تمدن برتر جهان به شمار آمد. اگر در جزئیات چنین برداشتی از تمدن اسلامی میان اندیشمندان اختلاف نظر باشد، این سطح از تفاوت دیدگاه‌ها در ساختار و محتوای این مقاله اثرگذار نیست و از این رو، بیش از این بر این موضوع درنگ نمی‌کنیم.



نقش قرآن در صورت‌بندی تمدن اسلامی

با نگاهی درونی، قرآن دربردارنده آموزه‌های تمدنی است که در قالب واژگانی واجد مفهوم کلی تمدن، همچون آثار، بلد، تمکن، حیات طیبه، عمران، تشویق به تمدن‌نگری، قانون‌مندی‌های حاکم بر تمدن‌ها، ارائه اطلاعاتی درباره سرزمین‌ها یا اقوام دارای میراث تمدنی، اجزای یک تمدن، مظاهر تمدنی و شخصیت‌های تمدن‌ساز و تمدن‌سوز قابل صورت‌بندی است. با نگاهی بیرونی نیز قرآن افزون بر اثرگذاری در روح کلی تمدن اسلامی و جهت‌گیری‌های آن بر دستاوردها و مظاهر تمدنی مسلمانان اثرگذار بوده است. این صورت‌بندی که ساختار نوشته حاضر را تشکیل می‌دهد بر این پیش‌فرض استوار است که تمدن - بسان هر مجموعه زنده بشری - افزون بر اجزاء، ابعاد و اضلاعی که دارد، برخوردار از یک روح کلی است که با اعطای منطق ترکیب اجزاء، هویت‌بخش آن به شمار می‌رود.

یادآور می‌شود کل‌نگری مقاله حاضر با مسئله‌محوری آن تنافی ندارد، زیرا در موضوعاتی نوپدید و فراخ‌دامن گام نخست به دست‌دادن یک تصویر کلی و فراگیر است که بتواند صورت‌بندی اجزای خرد مسئله را به نمایش بگذارد و این مقاله ادعایی جز این ندارد.

الف) اثرگذاری قرآن بر روح کلی و جهت‌گیری‌های تمدن اسلامی

هر تمدنی مبتنی بر یک سلسله باورها و ارزش‌ها سامان می‌یابد و بی‌تردید ادیان نیز به دلیل دربرداشتن این باورها و ارزش‌ها می‌توانند در شکل‌گیری تمدن‌ها نقش داشته باشند.^۱ بجز عالمان دینی، پژوهندگان تاریخ تمدن همچون ویل دورانت و توین‌بی و حتی

۱. برای چند بحث مقدماتی در این زمینه، نک: یاریان، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۲۰؛ رئیس‌السادات، ۱۳۶۸: ۸۱-۹۳. بازرگان در این زمینه می‌نویسد: «پیغمبران چون بنیان‌گذاران ایمان و اخلاق بوده و افکار و احکامی را ترویج می‌کرده‌اند که مردم در سایه آن الفت و اطمینان نسبت به یکدیگر پیدا کنند و به این ترتیب، هم‌زیستی آنها که شرط وجود و دوام تمدن است امکان‌پذیر می‌شده است، پیغمبران را باید حقیقاً سازندگان اصلی تمدن دانست» (بازرگان، بی‌تا: ۹).





نظریه پردازان معاصر هم چون ساموئل هانتینگتون هم به صراحت ادیان را ویژگی آشکار و پایه اصلی تمدن‌ها شمرده‌اند (هانتینگتون، ۱۳۸۰: فصل دوم). البته تمدن‌پژوهانی همچون حسین مؤنس نیز هستند که جایگاهی برجسته برای دین در پیدایش و تداوم تمدن در نظر نگرفته‌اند (مؤنس، ۱۴۱۹). در زمینه مطالعات میدانی هم کتاب مشهور ماکس وبر با عنوان اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری آشکارا نشان داد که چگونه تمدن نوین مغرب زمین با محوریت نظام سرمایه‌داری از اخلاق دینی فرقه‌های مسیحی پروتستان تأثیر پذیرفته است.^۱ می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر پژوهش‌هایی در این سطح درباره دیگر ادیان و تمدن‌ها نیز صورت پذیرد، دستاوردهایی بسیار ارزشمند در پی خواهد داشت.

درباره تأثیر آموزه‌های اسلامی بر شالوده و روح تمدن اسلامی، بررسی‌های مفیدی انجام شده است که در نوع خود ارزشمند است،^۲ ولی اگر سهم تمدنی قرآن را جداگانه و به طور ویژه در نظر بگیریم، در یک ارزیابی همدلانه می‌توان پژوهش‌های انجام پذیرفته را فعالیت‌هایی در سطح گام‌های مقدماتی شمرد. اینکه قرآن چگونه و تا چه اندازه در تمدن اسلامی نقش داشته است، به شکل‌هایی مختلف و تقریباً همواره به صورت گذرا و کلی مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است. علامه طباطبایی در بخش اول کتاب قرآن در اسلام، با عنوان «قرآن مجید چه ارزشی در میان مسلمانان دارد؟»، پس از بیان سه مقدمه، چگونگی برنامه‌ریزی قرآن برای زندگی بشر را از نقطه عزیمت باورها تا نقطه غایی رفتارها بیان کرده است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸-۵). البته علامه در اینجا نامی از تمدن نمی‌برد، ولی نگاه ایشان به چگونگی تأثیرگذاری قرآن بر زندگی

۱. نک: وبر، ۱۳۷۴. همچنین برای یک بررسی انتقادی از دیدگاه‌های وبر در باره پیامدهای تمدنی اندیشه اسلامی، نک: ترنر، ۱۳۸۰.

۲. به عنوان یک نمونه از آرای شرق‌شناسان، نک: میکل، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۲. او در این زمینه می‌نویسد: «اسلام به تمدن اسلامی شالوده‌ای بخشید که دست کم تا عصر جدید لایتغیر باقی مانده است» و به عنوان نمونه‌ای از آرای اندیشمندان معاصر جهان عرب، نک: الخطیب، ۱۴۰۶: الفصل الثانی و الفصل الثالث؛ نیز نک: مهنا، ۲۰۰۸: ۱۱۴-۱۱۷؛ همچنین برای نمونه‌ای از آرای اندیشمندان ایرانی، نک: نصر، ۱۳۸۴: ۱-۲۳؛ زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۱. زرین کوب می‌نویسد: «... همه جا یک دین بود و یک فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی».

فردی و اجتماعی انسان در دستیابی به نقطه کمال معطوف است. همچنین ایشان ذیل آیات شریفه:

«وَلِكَيْلُوكُمْ بَشِيءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۵-۱۵۶)

و بی گمان شما را با دچار ساختن به پاره‌ای ناچیز از ترس و گرسنگی و کاستی در دارایی و جان و بهره‌ها می‌آزماییم و شکیب‌ورزان را مژده بده - آنان که هرگاه سوگی بر ایشان وارد آید چنین گویند: ما از آن خداییم و به سوی او باز خواهیم گشت.

به گونه‌ای خاص از تربیت انسانی در قرآن اشاره می‌کند که بر اندیشه‌ها و معارف ویژه‌ای مبتنی است و به همین مناسبت، بدون ذکر نام از یکی از شرق‌شناسان یاد می‌کند که معتقد است معارف دینی اسلام تنها مجموعه‌ای از امور اخلاقی است که جوهره مشترک دعوت همه انبیا را تشکیل می‌دهد و پیوندی بین این معارف و مدنیتی که در نتیجه اسلام میان پیروان این دین پدید آمد دیده نمی‌شود. علامه با رد این نظریه استدلال می‌کند که نتیجه برآمده از مقدمات است و نشانه‌های بیرونی تمدن اسلامی، پیامد طبیعی دانش‌ها و آموزه‌هایی است که سازندگان این تمدن از اسلام فرا گرفته بودند و دینی که انسان را به سوی کمال حقیقی خود فرخواند، نمی‌تواند چنین دستاوردهایی داشته باشد.

علامه بر اساس قرائتی ویژه بر این باور است که دین اسلام انبوهی از بندگان صالح، عالمان ربانی و اولیای مقرب را به ساختن یک اجتماع انسانی کمال یافته کشانیده است و همین امر که در آموزه‌های قرآنی خداپرستی و عبادت دوستی و برتر نهادن جنبه ربوبی بر جنبه بشری ریشه دارد، گونه‌ای خاص از تمدن را رقم زده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۵۹-۳۶۱). البته اینکه به طور ویژه کدام دسته از باورها و ارزش‌های قرآنی مبنای تمدن اسلامی پیشین را تشکیل داده است، همانند دیگر مباحث هنوز به روشنی و گسترده‌گی موضوع پژوهشی قرار نگرفته است، ولی تقریباً همه پژوهشگران این حوزه، بر جایگاه محوری اندیشه توحید و قرآن تکیه کرده‌اند. گاهی بر مفاهیمی همچون معاد، عدالت،





آزادی انسان، جایگاه و اهمیت علم نیز اشاره شده است.^۱ به هر حال، مسلمانان هم مانند پیروان دیگر ادیان تحت تأثیر کتاب مقدس دینی شان، به گونه‌ای به زندگی نگریسته و به گونه‌ای خاص زیسته‌اند و به گونه‌ای ویژه از رفتارها روی آورده‌اند و از گونه‌هایی دیگر روی برگردانده‌اند و به ساختن گونه‌ای از بناها علاقه نشان داده‌اند و از گونه‌ای دیگر چشم پوشیده‌اند که مجموعه اینها گونه‌ای خاص از تمدن را در پی داشته است؛ برای نمونه، چگونه می‌توان تأثیر آموزه‌های قرآنی را درباره باید و نبایدها و شایست و نشایست‌های خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها، پوشش و زینت‌آلات، پاکی و طهارت و مانند اینها در زیست اجتماعی مسلمانان و در پی آن نهادهای تمدنی را نادیده گرفت.

هر تمدنی زیرساخت‌ها، برساخت‌ها، نظام‌ها و نهادهای خود را متأثر از باورها و ارزش‌های بنیادی خود به تدریج می‌سازد و در تمدن پیشین مسلمانان نیز همین فرایند متأثر از آموزه‌های قرآنی بوده است. این نکته را حتی به آموزه‌های تمدنی قرآن که پیش‌تر بدان اشاره شد نیز می‌توان تسری داد؛ بدین معنا که کوشش مسلمانان برای فهم قرآن، آنها را هرچند ناخودآگاه متوجه آموزه‌ها و مباحث تمدنی قرآن کرده است؛ برای مثال، اگر قرآن به تمدن‌های پیشین، یا شخصیت‌های تمدن‌ساز و یا مؤلفه‌های یک تمدن مانند معادن، صنایع و علم‌آموزی اشاره کرده است، این موضوع به طور طبیعی نظر مسلمانان را به این پدیده‌ها جلب کرده و توجه مسلمانان به محیط طبیعی زندگی شان، خود سرآغاز سلسله‌ای از فعالیت‌های علمی شده است که می‌توان آنها را فعالیت‌های تمدنی نامید.

۱. برای بررسی‌هایی درباره تعالیم جامعه‌ساز و تمدن‌آفرین قرآن، برای نمونه، نک: مدرسی، ۱۳۷۹؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۱۵: ۳۷۴-۳۷۹. این کتاب، در بردارنده بحثی درباره روش پیامبر برای حرکت دادن انسان‌ها به سوی تمدن بر اساس قرآن است؛ مدخل اسلام در دانش‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸: ۴۰۲-۴۱۷، شامل سه محور اصول اعتقادی، عبادات و آداب دینی و مناسبات و روابط اجتماعی، به‌ویژه محور فرعی با عنوان «تعالیم و نهادهای اساسی اسلام»؛ میکمل، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵ و ۱۶، در بحثی با عنوان اسلام و تمدن اسلامی؛ ویل دورانت، ۱۳۷۳: بخش اول، فصل نهم: ۲۲۵-۲۳۶؛ لوبون، ۱۳۳۴، باب دوم: فصل اول: ۱۲۸-۱۴۲؛ فصل دوم: ۱۴۲-۱۵۱؛ فصل نهم: ۱۵۶-۱۶۳؛ بورلو، ۱۳۸۶: ۳۱-۳۳؛ خرمنشاهی، ۱۳۷۹، به‌ویژه مقاله اول: ۱۵-۴۴ و مقاله پنجم: ۱۴۳-۱۸۰؛ جعفری، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۲. مبحث «تأثیر قرآن کریم در حماسه ملی ایران» در این کتاب، بیانگر رویکرد اجتماعی و تمدنی مؤلف است؛ خاکرند، ۱۳۸۶: ۱۰۱-۱۲۴؛ بهجت‌پور، ۱۳۸۸، به‌ویژه فصل دوم: ۳۵-۴۲.

ب) اثرگذاری قرآن بر اجزا و مظاهر تمدن اسلامی

افزون بر اثرگذاری قرآن بر روح کلی تمدن اسلامی و جهت گیری‌های اساسی آن، بر اجزا و مظاهر تمدن اسلامی نیز اثر گذاشت. در ادامه به بررسی این موضوع در قالب چهار محور اصلی پرداخته‌ایم. البته یکی از پیش فرض‌های این بخش از مقاله، به هم پیوستگی توسعه و پیشرفت با تمدن است؛ یعنی این دو، دو موضوع کاملاً متفاوت از یکدیگر نیستند، بلکه تفاوت آنها با یکدیگر تنها در فرایند و نتیجه است. پیشرفت و توسعه فرایندی است که به تمدن می‌انجامد و تمدن نتیجه و خروجی این فرایند است. تمدن از انباشت توسعه به دست می‌آید و پیشرفت و توسعه نیز گام‌ها و مراحل تشکیل یک تمدن است. در نتیجه، اگر یک آیه بتواند بیانگر نگاه قرآن در زمینه توسعه و پیشرفت باشد، در بیشتر موارد همان آیه برای نگاه تمدنی قرآن هم می‌تواند مستند قرار گیرد. محورهای مورد نظر برای این بخش، بر اساس یافته‌های مطالعات متعارف تمدنی عبارت است از:

یک: تأثیر قرآن بر دانش‌های رایج در گستره تمدن اسلامی؛

دو: تأثیر قرآن بر هنرهای رایج در گستره تمدن اسلامی؛

سه: تأثیر قرآن بر فضاهای کالبدی زیست‌بوم‌های مسلمانان در گستره تمدن اسلامی؛
چهار: تأثیر قرآن بر زندگی اجتماعی مسلمانان در گستره تمدن اسلامی.

منطق گزینش این محورها و بی‌توجهی به دیگر محورها، تمرکز بر قلمروهای اصلی مظاهر یک تمدن از جمله تمدن اسلامی است.

یک: تأثیر قرآن بر دانش‌های رایج در گستره تمدن اسلامی

با هر تعریفی از تمدن، نقش علم در پیدایی و پایایی آن برجسته است. یکی از رویکردهای تمدن‌پژوهی رویکردی است که بیشترین سهم را برای علم قائل است و شاید بتوان از این رویکرد با عنوان رویکرد یکسان‌انگاره علم و تمدن یاد کرد.^۱ علم در منظومه معارف قرآنی نیز جایگاهی بلند دارد و بسیاری از آیات قرآن، علم را ارج نهاده‌اند و عالمان را

۱. کتاب علم و تمدن در اسلام به قلم سیدحسین نصر نمونه‌ای از این دست پژوهش‌هاست.





ستوده‌اند.^۱ افزون بر این، بسیاری از آیات قرآن نیز به شاخه‌های مختلف علوم مربوط است و برخی شمار آیات علمی قرآن را از ۶۷۵ تا ۱۳۲۲ آیه برشمرده‌اند.^۲ به هر حال، برخی نویسندگان بر این باورند که حرکت بزرگ علمی مسلمانان متأثر از این آموزه‌های قرآنی آغاز شده است. علامه طباطبایی بخش چهارم از پنج بخش کتاب قرآن در اسلام را ویژه «رابطه قرآن مجید با علوم» ساخته است (طباطبایی، بی تا: ۱۳۲-۱۴۰). ایشان پس از مروری بر مفاد برخی آیات قرآن می‌فرماید: «بدین ترتیب (قرآن) به تعلم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره همه علمی که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه انسانی می‌باشد دعوت می‌کند» (همان: ۱۳۴). نقش قرآن در پیدایش علوم را بر اساس نوع تأثیر قرآن می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف) علمی که به طور مستقیم برای خدمت به مطالعه و فهم قرآن ایجاد شد:
نقطه عزیمت شکل‌گیری دانش‌هایی مانند قرائت قرآن، تجوید، تفسیر، لغت‌شناسی و صرف و نحو، دانش‌های مربوط به آرایه‌های زبانی، یعنی علوم بلاغی قرآن بوده است. این دانش‌ها در اصل برای تلفظ درست و زیبایی الفاظ قرآن، شناخت ساختار واژگانی قرآن، شناخت ساختار جمله‌های قرآنی و شناخت درست معانی قرآن پدید آمدند و هرچند برخی از آنها مانند صرف و نحو بعدها از این خاستگاه اصلی فاصله گرفتند و در خدمت فهم زبان عربی به صورت عام درآمدند، درعین حال در مباحث خود به طور گسترده به آیات قرآن استناد و استشهاد کرده و می‌کنند.

۱. نک: عبدالباقی، ذیل مدخل‌های علم، فقه، عقل، فکر، لب و دیگر مدخل‌های مربوط. برای نمونه، به این دو آیه توجه نمایید: «... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹) و «... يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله: ۱۱).
۲. نک: مقاله «آیات علمی قرآن چه تعداد است؟» در:

www.miracleofquran.net/News/ShowNews.aspx?newsID=24.

بحث‌های تکمیلی در این زمینه در کتاب‌های زیر قابل دسترسی است: الحبال، محمدجمیل، ۱۴۱۸؛ مروه، ۱۳۸۷؛ بیضون، ۱۴۲۴؛ مهدی، ۱۴۱۴؛ همیمی، ۲۰۰۲؛ رفیعی محمدی، ۱۳۸۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲. همچنین مقالات برگزیده فصلنامه قرآن و علم در این زمینه سودمند است، از جمله مقاله «رابطه گزاره‌های قرآنی و گزاره‌های علمی» در ش ۱ و مقاله «اهداف گزاره‌های علمی قرآن» در ش ۲ و بیشتر مقالات شماره‌های ۷ و ۸. به‌ویژه «منبع‌شناسی اعجاز علمی قرآن» در ش ۷ که ۴۰۸ منبع را بازشماره کرده است.

راغب اصفهانی در مقدمه مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن به صراحت می‌گوید: «من دریافته‌ام نخستین چیزی که برای پرداختن به علوم قرآنی بدان نیاز است، دانش‌های زبانی است و در میان دانش‌های زبانی هم دست یافتن به معانی الفاظ واژگان قرآنی است که به‌مثابه خشت برای ساختن بناست» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۶). دانش‌هایی که امروز جزوی از علوم قرآنی به شمار می‌روند مانند دانش محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و اسباب نزول نیز که در آغاز دانش‌هایی مستقل بودند، به‌روشنی و به‌طور مستقیم متأثر از قرآن پدید آمده بودند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۳۵).^۱

ب) علمی که در خدمت فهم دین بودند و پیوندی عمیق با قرآن داشتند: نقطه آغاز این دسته از علوم الزاماً و به‌طور مستقیم قرآن نبوده است، ولی این علوم در بخش‌های مختلف خود پیوندی عمیق با قرآن داشتند و در مبانی و مسائل خود وامدار قرآن بوده‌اند. در اینجا می‌توان از دانش کلام، اخلاق، فقه، اصول فقه، تاریخ، عرفان و حتی فلسفه نام برد.

ج) علمی که در خدمت برآوردن نیازهای جامعه اسلامی بود: این علوم نه برای فهم قرآن پدید آمده بودند و نه در خدمت فهم دین بودند، بلکه بیشتر خاستگاه برون‌دینی داشتند و پیش از اسلام هم وجود داشته‌اند و در خدمت مردم و معطوف به برآوردن نیازهای آنها بودند. دانش‌هایی مانند نجوم، جغرافیا، طب و حتی فلسفه و ادبیات را می‌توان به‌عنوان مهم‌ترین نمونه‌های این دانش‌ها نام برد. قرآن هم در تشویق به فراگیری و رواج این علوم اثر داشت و هم مبانی آنها را باز تعریف کرد و هم مسائلی نو برای آنها پدید آورد. علامه طباطبایی در کتاب قرآن در اسلام با صراحت می‌نویسد: «و به جرئت می‌توان گفت که عامل اصلی اشتغال مسلمانان به علوم عقلی از طبیعیات و ریاضیات و غیر آنها به صورت نقل و ترجمه در آغاز کار و به نحو استقلال و ابتکار در

۱. علامه طباطبایی قرآن را پایه‌گذار علوم قرآنی می‌شمارد. برای بحثی درباره نقش قرآن در شکل‌گیری دانش قرانات که گاه ابن‌خلدون آن را فن‌القراءت نامیده است، نک: ابن‌خلدون، بی‌تا: ۴۳۷-۴۴۰؛ نیز برای بررسی تأثیر قرآن در علوم ادبی نک: میرجلیلی، ۱۳۸۹. فصل اول این کتاب به علم صرف و نحو، فصل دوم آن به موضوع لغت و فصل سوم آن نیز به موضوع بلاغت اختصاص یافته است.





سرانجام همان انگیزه فرهنگی بود که قرآن مجید در نفوس مسلمانان فراهم کرده بود» (طباطبایی، بی تا: ۱۳۹).^۱ ارجاع‌ها و استنادهای این علوم به قرآن و استفاده از تعبیرها و اصطلاح‌های قرآنی، مانند آنچه در گستره شعر و ادب عربی و فارسی در بهره‌گیری از سوگندها، تمثیل‌ها، کنایات و استعارات و مجازات قرآنی شاهدیم، می‌تواند شاهدهی بر اثرگذاری قرآن بر این دسته از دانش‌ها باشد.

دو: تأثیر قرآن بر هنرهای رایج در گستره تمدن اسلامی

اگر تأثیر قرآن در پیدایش پاره‌ای از علوم و تأثیر بر چگونگی تداوم پاره‌ای دیگر از علوم را مهم‌ترین تأثیر قرآن در مظاهر تمدنی به شمار آوریم، بی‌تردید پس از آن باید از تأثیر قرآن بر هنرهای رایج نزد مسلمانان یاد کرد. در این زمینه نیز می‌توان هنرها را به دو دسته تقسیم کرد:

الف) هنرهایی که به‌طور مستقیم برای خدمت به قرآن پدید آمدند: این هنرها دست‌کم در مرحله اولیه پیدایش خود، هدفی جز ارائه زیباتر قرآن نداشتند؛ هرچند پاره‌ای از آنها در مراحل تحول خود به موضوع‌های دیگر هم پرداختند. مهم‌ترین و سرآمد این هنرها کتابت و خوشنویسی رسم الخط قرآن است (ابن خلدون، بی تا: ۴۳۸-۴۳۹). به اعتقاد هنرپژوهان، در پی تحول خط عربی، نگارش قرآن «به صورت رسانه هنری زیبا و حیرت‌انگیزی درآمد» و خط عربی که در خدمت قرآن بود، از ابزاری که تنها برای نوشتن باشد در آمد و با جنبه خوشنویسی یافتن از سوی کاتبان هنرمند به یک ابزار هنری مهم تبدیل شد (ویلسون، ۱۳۷۷: ۱۴). این گونه بود که برخی حاکمان برترین هدیه‌ای که در راه خدا عطا می‌کردند، نسخه خوشنویسی شده قرآن بود؛ برای نمونه، ظهیرالدین بابر حاکم مشهور

۱. در زمینه سرچشمه قرآنی علوم مختلف، نک: مقالات برگزیده فصل‌نامه قرآن و علم. برای بحثی کوتاه در باره طب قرآنی، نک: سرمدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۰۹-۴۲۲ و ۲۱۳ و برای یک منبع‌شناسی درباره قرآن و طب، نک: نورمحمدی، ۱۳۹۱: ۱۸۱-۱۸۸؛ در کتاب مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، در بخشی با عنوان قرآن و دانش نو، پنج محور زیر در قرآن بررسی شده است: آفرینش آسمان‌ها و زمین، نجوم، زمین، سلسله‌های نباتی و حیوانی و تولید مثل حیوانی (نک: بوکای، ۱۳۶۸: ۱۸۲-۲۸۱).

گورکانی هند، قرآن را با خط زیبا نوشت و به کعبه هدیه کرد (حکمت، ۱۳۷۷: ۱۲۵).

تذهیب هم به عنوان شاخه‌ای از نگارگری که باید بین آن و هنر تذهیب فرق نهاد، هر چند در دوران پیش از اسلام ریشه دارد، ولی در دوره اسلامی در اصل برای قرآن پدید آمد (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴: ۷۲۶-۷۳۳؛ دانشنامه جهان اسلام، ج ۶: ۷۹۶-۸۰۱). گفته‌اند به هنگام استیلای صلاح الدین ایوبی بر مصر در کتابخانه العزیز بالله، دومین خلیفه فاطمی، سه هزار و چهارصد قرآن موجود بود که همه را با آب طلا، به خط زیبایی نگاشته بودند. امروزه نیز پاره‌ای از موزه‌ها به دلیل دربرداشتن گنجینه‌هایی ارزشمند از قرآن با خطوط زیبا و تذهیب کاری جاودانه به خود می‌بالند. نگارش قرآن روی صفحه‌های طلا، نقره، عاج، پارچه‌های حریر و ابریشم از دیگر کارهای هنری در خدمت قرآن به شمار می‌رود. خوشنویسی از جمله میراث‌های گران قدر این نوع هنرهاست. قرائت قرآن به مثابه یک هنر و نه به مثابه یک دانش به معنای بهره‌گیری از صوت، لحن و صدای خوش برای خواندن قرآن را نیز باید در زمره همین هنرهای ویژه قرآن یاد کرد.^۱

ب) هنرهایی که در خدمت جامعه اسلامی بودند و از قرآن الهام و بهره می‌گرفتند: مهم‌ترین این هنرها معماری است و هنرهایی همچون کتیبه‌نویسی، معرق کاری، منبت کاری، نگارگری، فرش بافی، شیشه‌گری با تزیین لعاب‌دار، کاشی‌سازی، موزاییک کاری، سفال‌گری نیز پس از آن قرار می‌گیرد. استفاده از تصویرپردازی و نگارگری غیرچهره‌ای برای قاب‌بندی سوره‌های قرآن و جدا کردن سوره‌ها از یک دیگر (نک: ویلسون، ۱۳۷۷: ۱۶ و یادداشت انتقادی مترجم در این باره در: ۳۰-۳۱ و ۸۴-۹۳ و ۱۴۰-۱۴۱؛ نیز نک: تصاویر شماره‌های ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳ و ۵۷)، استفاده گسترده از آیات و الفاظ قرآنی در ظرف‌های سفالی و بشقاب‌ها و کنده کاری روی چوب (همان: ۲۵ و ۴۱)، نقش کردن آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در ترنج‌های فولادی (همان: ۲۵ و ۴۳)، نگارش آیات قرآن در تزیینات لعاب شیشه‌ها (رایس، ۱۳۷۵، تصویرهای ۱۰، ۱۱، ۱۳۴ و ۱۳۵)، استفاده گسترده از آیات قرآن در ضریح‌های چوبی و کتیبه سردر، شبستان، تالار مساجد، محراب‌ها، زیارتگاه‌ها،

۱. نک: Nelson, 2001؛ نلسون، ۱۳۸۹؛ مهاجر، ۱۳۸۱ و اشاره‌ای کوتاه در:





کتابخانه‌ها، رصدخانه‌ها و حتی کاخ‌ها و نیز در نوشته‌های منبت کاری و معرق کاری شده و دیگر هنرهایی که به گونه‌ای با کتابت و تصویر ارتباط داشتند، اثرگذاری قرآن بر تمدن اسلامی را به نمایش می‌گذارند.^۱ همچنین در هنرهای آیینی مانند تعزیه نیز در گذشته برخی داستان‌های قرآنی مانند هابیل و قابیل، به آتش افکنده شدن حضرت ابراهیم (دو مجلس متفاوت)، ذبح حضرت اسماعیل، داستان ایوب، یحیی، زکریا، سلیمان و بلقیس، خاتم دزدی سلیمان و چهار مجلس متفاوت درباره مراحل مختلف زندگی حضرت یوسف به صورت تعزیه خوانده می‌شده است.^۲ به باور الگ گرابار مضمون آیات فاطر: ۳۳ و انسان: ۱۵-۱۷^۴ و ۲۱^۵ در ترسیم بانوان خدمتگزار در بهشت و جامه آنان و ظرف‌هایی که در دست دارند، الهام‌بخش نگارگران ایرانی در تصاویری است که بهشت را به کمک نمادهای این جهانی به تصویر می‌کشند (گرابار، ۱۳۸۴: ۶۵). برخی نویسندگان سر آغاز هنر اسلامی را دعوت قرآن به دو عنصر زیبایی و زینت در آیات سی و یکم و سی و دوم سوره اعراف^۶ و آیات پنجم تا هشتم سوره نحل دانسته‌اند (الرفاعی، ۱۳۷۷: ۱۲-۱۳)؛^۷ هر چند

۱. برای شواهدی پراکنده در این زمینه، نک: بورکهارت، ۱۳۶۵: ۲۶-۴۴؛ بلخاری، ۱۳۸۲: ۶۳-۷۱؛ الرفاعی، ۱۳۷۷: ۱۲-۱۳؛ محمد خزائی، ۱۳۸۱؛ پرایس، ۱۳۴۷. اتینگهاوزن معتقد است از قرآن و یا دیگر منابع اولیه اسلامی در مورد معماری چیزی حاصل نمی‌شود (اتینگهاوزن، ۱۳۷۸: ۶). البته همو بی‌درنگ می‌گوید بعدها برای تزیین بعضی از بخش‌های مسجدها و بناهای دیگر از آیات خاص قرآن مانند آیه نور (نور: ۳۵) بارها در کتیبه‌های مختلف به‌ویژه کتیبه محراب‌ها استفاده شده است. به باور او، این موضوع بیش از آنکه به معنای تأثیر مستقیم قرآن در معماری اسلامی باشد، به معنای پیوند بین قرآن و بناهاست (اتینگهاوزن، ۱۳۷۸: ۶-۷).
۲. این مجالس از شماره ۷۷ تا شماره ۸۸ در نشانی زیر فهرست شده است:

<http://salam3000.blogfa.com/post/61>.

۳. «جَنَاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ».
۴. «وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآبِيَةِ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ فَوَارِيرًا. فَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُهَا تُقَدِيرًا وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا».
۵. «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوعًا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا».
۶. «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ. قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».
۷. «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ. وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ. وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا لِنَفْسِكُمْ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ. وَالْحَيْلُ وَالْإِغَالُ وَالْحَمِيرُ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

اثبات این نکته از نظر تاریخی آسان نیست و حداکثر می‌توان گفت این آیات در روی آوردن مسلمانان به این هنرها و رونق آنها نقش داشته است.

سه: تأثیر قرآن بر فضاهای کالبدی زیست‌بوم‌های مسلمانان در گستره تمدن اسلامی

سومین تأثیر قرآن بر مظاهر تمدن اسلامی را باید در تأثیر قرآن در فضاهای کالبدی شهرها و روستاهای محل سکونت مسلمانان جست‌وجو کرد. معماری هنری است که در فضاهای کالبدی به کار برده می‌شود و مراد از فضای کالبدی همان ساختمان‌ها و بناهای ایجاد شده در گستره تمدن اسلامی و چینش فضای شهری است و از این رو، با معماری تفاوت دارد. این بناها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ۱. بناهای در خدمت مستقیم قرآن، مانند ساختمان دارالقرآن‌ها که در اصل و مستقیم برای آموزش علوم قرآنی به‌ویژه قرائت قرآن تأسیس می‌شده است. از دروازه قرآن‌ها نیز برای نمونه دیگری در این زمینه می‌توان نام برد. ۲. دسته دیگر بناهای در خدمت برآوردن نیازهای عمومی مسلمانان است که بخش‌هایی از آن از آموزه‌های قرآنی متأثر بوده است. مهم‌ترین مثال در این زمینه خود شهرهاست که بیشتر متأثر از آموزه‌های قرآنی، مسجد در مرکز آنها ساخته می‌شد و یا متأثر از آموزه‌های دینی، مدرسه‌ها در نقطه مرکزی شهر و در کنار یا داخل بازارها ساخته می‌شد.^۱ ایجاد موقوفه‌هایی مانند مدرسه، بیمارستان‌ها، رخت‌شوی‌خانه‌ها، آب‌رودهای داخل شهرها و غسل‌خانه‌ها نیز متأثر از آموزه‌های قرآنی، به‌ویژه در زمینه وقف بوده است. جایگاه گورستان‌ها و جهت آنها نیز در همین راستا قابل بررسی است.

چهار: تأثیر قرآن بر زندگی اجتماعی مسلمانان در گستره تمدن اسلامی

تأثیرگذاری دیگر قرآن بر مظاهر تمدنی تمدن اسلامی را باید در زندگی اجتماعی مسلمانان و سبک زندگی آنها جست‌وجو کرد. این تأثیرگذاری نیز که کمتر از دیگر

۱. برای بررسی‌هایی در این زمینه، نک: گرابار، ۱۳۸۴: ۵۱-۸۰؛ ملازاده، ۱۳۷۹.





محورها بدان توجه شده و زمینه‌ای فراخ برای پژوهش‌های تاریخی نو است، به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شود:

الف) پیدایش افشار اجتماعی جدید: یکی از پیامدهای اجتماعی قرآن پیدایش گروه‌های اجتماعی جدیدی در جامعه اسلامی بود که هویت آنها وابستگی تمام به قرآن داشت. گروه‌هایی مانند قاریان، حافظان، مدرسان و شارحان و مفسران قرآن هر کدام در دوره‌های گوناگون تاریخ اسلام، کارکردهای اجتماعی ویژه‌ای داشتند که واکاوی آنها می‌تواند افق‌هایی تازه برای نشان‌دادن سازوکار نقش‌آفرینی قرآن در تمدن اسلامی در برابر پژوهشگران بگشاید.

ب) پیدایش شغل‌ها و پایگاه‌های درآمدی جدید: قرآن منشأ پیدایش یا گسترش پاره‌ای شغل‌ها و پایگاه‌های درآمدی در تمدن اسلامی بوده است. روشن‌ترین نمونه در این زمینه خرید و فروش - یا هدیه - قرآن است که همواره پرفروش‌ترین کتاب دینی است. صحافی، وراقی و استنساخ قرآن نیز تا پیش از پیدایش صنعت چاپ، بخش قابل توجهی از فعالیت صحافان، وراقان و نسخه‌نویسان را به خود اختصاص داده بود. گرچه آموزش قرآن را بر اساس برخی روایت‌ها که دریافت حق الزحمه برای آموزش قرآن را ممنوع کرده است، نمی‌توان شغل نامید، ولی بی‌تردید یک پایگاه درآمدی بوده است، زیرا معلمان قرآن همواره و به شکل‌های مختلف از حمایت‌های مالی خوبی حتی از سوی طبقات فرودست جامعه برخوردار بوده‌اند. اختصاص بخشی از موقوفه‌ها به خواندن قرآن در زیارتگاه‌ها یا کنار قبر بزرگان از دیگر مواردی است که در این زمینه می‌توان نام برد و ده‌ها نمونه از متن‌های تاریخی برای آن می‌توان شاهد آورد. خواندن قرآن بر سر مزارها، در مجالس ترحیم و در مراسم مهم در ازای دریافت پول از گذشته‌های دور تا اکنون رواج داشته و دارد.

ج) پیدایش قوانین و مقررات خاص: پاره‌ای از قوانین رایج نزد مسلمانان به‌ویژه در حقوق مدنی و حقوق جزایی به طور مستقیم برگرفته از قرآن است. روش مسلمانان در تقسیم ارث، مجازات بزه‌هایی مانند سرقت، قصاص مجرمان، چگونگی ازدواج، مرز محرمیت و نامحرمیت میان زنان و مردان، بخش‌هایی از مقررات خرید و فروش و

نمونه‌هایی از این دست الهام گرفته از قرآن بوده است.

د) پیدایش آداب و رسوم خاص: برخی آداب و آیین‌های رایج نزد مسلمانان متأثر از جایگاه شایسته احترام و قدسیت قرآن است که مسلمانان برای تبرک جستن به این کتاب آسمانی، تمام یا بخشی از آیین خود را در پیوند با آن قرار داده‌اند؛ برای نمونه، موارد زیر را به‌عنوان نمونه‌هایی از این گونه آداب و رسوم در گذشته و حال جامعه مسلمانان می‌توان نام برد: بدون وضو دست به قرآن نزدن، قراردادن قرآن به‌عنوان بخشی از مهریه زنان، بردن قرآن در کنار آینه به منزل نو، هدیه‌دادن قرآن در مناسبت‌های مهم، از زیر قرآن گذراندن مسافر در سفرهای پرمخاطره، خواندن قرآن در کنار محتضر و یا جنازه متوفی، بر سر گرفتن قرآن در مراسم شب‌های قدر در محافل پیروان مکتب اهل بیت^۱، ختم قرآن به‌مثابه یک آیین، قراردادن تمام یا بخشی از قرآن در داخل تعویذ و اعتقاد به خواص برخی از آیات قرآن از جمله پنج یا ده بار خواندن آیه شصت و دوم سوره مبارکه نمل^۲ برای برآوردن شدن حاجت و خواندن آیه نهم سوره مبارکه کهف^۳ برای پنهان‌ماندن از چشم زخم دشمنان و خواندن سوره حمد برای شفای بیماران و خواندن آیات پنجاه و یکم و دوم سوره مبارکه قلم برای دور ماندن از چشم زخم^۴. سوگند به قرآن برای امور مهم را نیز می‌توان در زمره همین آداب و رسوم قرار داد. برخی از این آداب و رسوم خاستگاه دینی دارد؛ یعنی معصومان: آن را توصیه کرده‌اند؛ مانند لزوم با وضو دست‌زدن به الفاظ قرآن (الحر العاملی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۸۳-۳۸۵، باب ۱۲)، خواندن قرآن در کنار کسی که در حال جان دادن است (همان، ج ۲: ۴۶۵، باب ۵) و نیز بر سر جنازه متوفی (الحلی (محقق)، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۸)، بر سر گرفتن قرآن در شب‌های قدر (الطوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۲-۲۹۳. به نقل از: امام صادق علیه السلام) و برخی دیگر ساخته و پرداخته مسلمانان است. به همین دلیل، بیشتر به‌عنوان یک رسم محلی شناخته می‌شود و به‌الزام در سراسر جهان اسلام رواج ندارد.



۱. «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ».

۲. «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ».

۳. «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُفْلِتُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ».



ه) تأثیر در زندگی روزانه مسلمانان: افزون بر آنچه گذشت قرآن در زندگی روزانه مسلمانان نیز جاری بوده است. مهم‌ترین نمونه‌ها در این زمینه عبارتند از: قرائت روزانه آیاتی از قرآن که علت تقسیم قرآن به جزء و حزب نیز همین بوده است؛ بهره‌گیری از برخی الفاظ و تعبیرهای خاص قرآن در گفت‌وگوهای روزمره؛ مانند تعبیر استعاری خوانده‌شدن فاتحه فلان چیز به معنای از میان رفتن آن، خواندن سوره حمد برای آمرزش مردگان، سوگندهای به‌جا و نابه‌جا به قرآن و سی جزء کلام الله در گفت‌وگوهای روزمره، ادای احترام ویژه به کسانی که با قرآن سروکار دارند، ذکر «بسم الله الرحمن الرحيم» در آغاز هر کاری به‌ویژه به هنگام خروج از منزل، خوردن غذا و نوشیدن آب.

منابع تاریخ اجتماعی مسلمانان با گرایش‌های مذهبی گوناگون آکنده از مثال‌ها و شواهدی برای نشان دادن تأثیر قرآن در زندگی اجتماعی مسلمانان است. مهم‌ترین این منابع را تاریخ‌های محلی، سفرنامه‌های مسلمانان، سفرنامه‌های جهان‌گردان خارجی، سرگذشت‌نامه‌های خودنوشت و دیگرنوشت، متون ادبی اعم از اندرزنامه‌ها، جنگ‌ها و دیوان‌های شعر و متن‌های فقهی تشکیل می‌دهد. در آثاری که امروزه با عنوان تاریخ اجتماعی، تاریخ فرهنگی، فرهنگ عامه و مردم‌شناسی فرهنگی نگاشته شده است هم می‌توان نمونه‌هایی مهم در این زمینه به دست آورد. به دلیل زیادبودن نسبی این گونه منابع و لزوم رعایت اجمال به همین نمونه‌ها بسنده می‌شود.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت نشان داد که قرآن افزون بر جهت‌دهی و تعیین روح کلی تمدن اسلامی بر مظاهر تمدنی به‌ویژه چهار قلمرو علم، هنر، معماری و زندگی اجتماعی مسلمانان نیز اثرگذار بوده است. این بررسی مقدماتی آشکار ساخت که چگونه از صورت ظاهر و الفاظ قرآن گرفته تا مفاهیم و معانی آیات آن همه جنبه‌ها و لایه‌های آشکار و نهان تمدن اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داد. به بیان دیگر، قرآن با الفاظ ساده و روان و ژرفای پایان‌نیافتنی خود، افزون بر کارکردهای فردی و تربیت انسان‌هایی وارسته و کمال‌جو، در جنبه اجتماعی نیز توانست جامعه‌ای کمال‌طلب و بالنده بسازد که در

مدت‌زمانی کوتاه تمدنی بزرگ را محقق سازد. به تعبیر علامه طباطبایی «معلوم است که مدنیت وسیع اسلامی که کمی بعد از هجرت و رحلت (پیامبر) قسمت معظم معموره را تحت تسلط خود گرفت و در آن حکومت نمود ... ، یکی از آثار بارزه قرآن مجید بود. اگرچه ما به نام شیعه به خلفا و دیگر پادشاهان کارگردان این مدنیت از جهت مسامحه‌هایی که در روشن ساختن حقایق دین و اجرای قوانین آن کرده‌اند اعتراض داریم، درعین حال از پرتو اسلام هرچه به جهان تابیده» [است] بی‌تردید از قرآن می‌باشد» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۰).

اگر قرآن موجب و موجد تمدن پیشین اسلامی بوده است، می‌توان گفت نقطه آغاز ایستایی تمدن اسلامی نیز به کناررفتن آموزه‌های قرآنی از صحنه اجتماع و محدود ماندن آن در ساحت مسائل اندیشه‌ای غیرمرتبط با نیازهای اجتماعی جامعه برمی‌گردد. بر همین اساس، اگر آموزه‌های تمدنی قرآن همسان خود قرآن جاودانه است، امروزه نیز این آموزه‌ها می‌توانند متناسب با نیازهای نو، مورد بازخوانی و بازفهمی قرار گیرند و اگر تجربه‌ای موفق در نقش‌آفرینی قرآن در صحنه اجتماعی و تمدن‌سازی وجود داشته است، اکنون نیز همچنان همان قرآن با همان آموزه‌های حفظ شده می‌تواند منشأ تحول عمیق و همه‌جانبه باشد. مسلمانان که امروزه در یک پیچ تاریخی بزرگ جا به جایی تمدن‌ها به سر می‌برند، می‌توانند با بازگشت دوباره به قرآن و محور قراردادن آن به‌ویژه برای علوم، هنرها، فضاهای کالبدی و زندگی اجتماعی خود زمینه‌ساز محوریت دوباره قرآن در تمدن جدید اسلامی باشند. بی‌تردید واکاوی تجربه گذشته مسلمانان می‌تواند ما را از آسیب‌های موجود در این مسیر دور سازد.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (بی تا)، مقدمه ابن خلدون، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲. ابن هشام الانصاری، جمال الدین (۱۹۷۹م)، مغنی اللیب عن کتب الاعاریب، حقیقه وعلق علیه: مازن المبارک، محمد علی حمدالله، سعید الأفغانی، بیروت: بی نا.
۳. ایتنگهاوزن، ریچارد؛ گرابر، الگ (۱۳۷۸ق)، هنر و معماری اسلامی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: سمت.
۴. بازرگان، مهدی (بی تا)، دین و تمدن، تهران: مؤسسه بعثت.
۵. بجنوری، کاظم موسوی (زیر نظر) (۱۳۷۷)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸ و ۱۴، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۶. بلخاری فهی، حسن (۱۳۸۲)، سرگذشت هنر در تمدن اسلامی، ج ۱: موسیقی - معماری، تهران: حسن افرا.
۷. بورکهارت، تیتوس (۱۳۶۵)، هنر اسلامی، زبان و بیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: سروش.
۸. بورلو، ژوزف (۱۳۸۶)، تمدن اسلامی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۹. بوکای (۱۳۶۸)، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح‌الله دبیر، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۸۸)، درآمدی بر اصول تحول فرهنگی با الهام از نزول تدریجی قرآن، قم: بوستان کتاب.
۱۱. بیضون، لیب و جیه (۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م)، الاعجاز العلمی فی القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. پرایس، کریستین (۱۳۴۷)، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۳. ترنر، برایان (۱۳۸۰)، ویر و اسلام با پانوشته‌های انتقادی و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ماکس ویر، مترجمان: حسین بستان، علی سلیمی و عبد الرضا علی زاده، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.



۱۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۴)، قرآن نماد حیات معقول، به اهتمام علی جعفری، کریم فیضی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۵. جعفری، آرتور (۱۳۸۶)، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران: توس.
۱۶. الحبال، محمدجمیل، الجواری، مقداد مرعی (۱۴۱۸ق. / ۱۹۹۸م)، العلوم فی القرآن؛ منهاج ترویجی للدراسة والتطبيق، تقديم: عماد الدین خلیل، بیروت: دار الفوائد.
۱۷. حتی، فیلیپ ک. (۱۳۴۴)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تبریز: کتاب‌فروشی محمدباقر کتابچی حقیقت، با همکاری مؤسسه فرانکلین.
۱۸. حداد عادل، غلامعلی (زیر نظر) (۱۳۸۰)، دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی.
۱۹. الحر العاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق.)، وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه، ۳۰ ج، قم: مؤسسه آل‌البیت .:
۲۰. حکمت، علی‌اصغر (۱۳۷۷)، سرزمین هند، تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸)، پیام جاودانه؛ سخنی چند پیرامون قرآن کریم و آفاق آن، چاپ دوم، قم: دلیل ما.
۲۲. الحلّی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن الحسن (۱۴۰۸ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، الطبعة الثانية، قم: اسماعیلیان.
۲۳. حوزه نت (۱۳۸۳)، «تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری در قرآن کریم»، کتاب روش، پیش شماره ۲ و ۳.
۲۴. خاکرند، شکرالله، اصغر، منتظر القائم و محمدعلی چلونگر (۱۳۸۶)، «پیامبر اسلام ۹ و جهان‌بینی تمدن‌ساز دینی»، اندیشه دینی، ش ۲۲.
۲۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۹)، قرآن‌شناخت؛ مباحثی در فرهنگ‌آفرینی قرآن، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.
۲۶. خزائی، محمد (۱۳۸۱)، مجموعه مقالات اولین همایش هنر اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی.
۲۷. الخطیب، سلیمان (۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م)، أسس مفهوم الحضارة فی الاسلام، الطبعة الأولى، القاهرة: الزهراء للاعلام العربی.



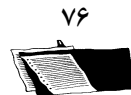


۲۸. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۳۶۲)، مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن، چاپ دوم، تحقیق: محمدسید کیلانی، تهران: المكتبة المرتضویه.
۲۹. رایس، دیوید تالبوت (۱۳۷۵)، هنر اسلامی، ترجمه ماه ملک بهار، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲)، دانشنامه میان‌رشته‌ای قرآن و علوم، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۳۱. الرفاعی، انور (۱۳۷۷)، تاریخ هنر در سرزمین‌های اسلامی، ترجمه عبدالرحیم قنوت، مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.
۳۲. رفیعی محمدی، ناصر (۱۳۸۱)، تفسیر علمی قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۳. رئیس السادات، حسین (۱۳۶۸)، «دین و تمدن»، مشکوه، ش ۲۲.
۳۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲)، کارنامه اسلام، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
۳۵. سرمدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، پژوهشی در تاریخ پزشکی و درمان جهان از آغاز تا عصر حاضر، ج ۱، تهران: سرمدی.
۳۶. صافی، محمود بن عبد الرحیم (۱۴۱۸ق)، الجدول فی اعراب القرآن، الطبعة الرابعة، دمشق و بیروت: دار الرشید و مؤسسة الایمان.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. _____ (بی تا)، قرآن در اسلام، مشهد: طلوع.
۳۹. الطوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم: دار الثقافة.
۴۰. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۴ق)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، القاهرة: دار الکتب المصریه.
۴۱. عرب، محمدحسن (۱۳۸۷)، دانشنامه اماکن جغرافیایی قرآن مجید، تهران: فرهنگ مکتوب.
۴۲. فراگوزلو، محمد (۱۳۷۹)، «هنوز نرسیده‌ایم که چرا قرآن از ظهور و سقوط تمدن‌ها سخن می‌گوید» (گفت‌وگو)، گلستان قرآن، دوره جدید، ش ۳۷.
۴۳. گرابار، الگ (۱۳۸۴)، «هنر، معماری و قرآن»، ترجمه حسن رضایی هفتادر، اسلام‌پژوهی، ش ۱.

۴۴. لویون، گوستاو (۱۳۳۴)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، چاپ چهارم، بی‌جا: بنگاه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
۴۵. مدرسی، سید محمدتقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، الطبعة الأولى، تهران: دار محبی الحسین.
۴۶. مدرسی، سید محمدتقی (۱۳۷۹)، اصول و پایه‌های تمدن اسلامی، مترجم: محمدصادق پارسا، تهران: محبان الحسین.
۴۷. المرزوقی، ابویعرب و حسن حنفی (۲۰۰۳ق)، النظر والعمل والمأزق الحضاری العربی والاسلامی الراهن، بیروت: دار الفكر المعاصر و دمشق: دار الفكر.
۴۸. مروه، یوسف (۱۳۸۷ق)، العلوم الطبیعیه فی القرآن، بیروت: مروه العلمیه.
۴۹. المصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۰. ملازاده، کاظم و مریم محمدی (۱۳۷۹)، بناهای عام المنفعه، تهران: سازمان تبلیغات، حوزه هنری.
۵۱. ملاصالحی، حکمت الله (۱۳۸۵)، «قرآن و بازآفرینی تاریخ»، کیهان فرهنگی، ش ۲۴۴ و ۲۴۵.
۵۲. مهاجر، روح الله (۱۳۸۱)، «هنر قرائت قرآن»، گلستان قرآن، ش ۱۱۶.
۵۳. مهدی، ناصر (۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م)، الاعجاز العلمی فی القرآن، تقدیم: السید محمدحسین فضل الله، بیروت: دار الروضه.
۵۴. مهنا، ایناس صباح (۲۰۰۸م)، منطق الحضاره عند عبدالعزیز الدوری، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۵۵. مؤنس، حسین (۱۹۹۸م/۱۴۱۹ق)، الحضاره: دراسة فی اصول وعوامل قیامها وتطورها، الطبعة الثانية، الكويت: المجلس الوطنی للثقافه والفنون والآداب.
۵۶. میرجلیلی، علی محمد (۱۳۸۹)، تأثیر قرآن در پیدایش و پیشرفت علوم ادبی، قم: بوستان کتاب.
۵۷. میکل، آندره (با همکاری هانری لوران) (۱۳۸۱)، اسلام و تمدن اسلامی، ترجمه حسن فروغی، تهران: سمت.
۵۸. نصر، سید حسین (۱۳۸۴)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.



۵۹. نلسون، کریستینا (۱۳۸۹)، هنر قرائت قرآن، ترجمه محمدرضا ستوده‌نیا، زهرا جان‌نثاری لادانی، تهران: زمان نو.
۶۰. نورمحمدی، غلامرضا و غلامرضا واشیان (۱۳۹۱)، منبع‌شناسی قرآن و طب، قرآن و علم، ش ۱۱.
۶۱. وبر، ماکس (۱۳۷۴)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، چاپ دوم، تهران: سمت.
۶۲. ویل دورانت (۱۳۷۳)، تاریخ تمدن (عصر ایمان، بخش اول)، مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۳. ویلسون، اوا (۱۳۷۷)، طرح‌های اسلامی، ترجمه محمدرضا ریاضی، چاپ اول، تهران: سمت.
۶۴. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۰)، تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی، ترجمه مینو سرتیپ احمدی، تهران: کتاب‌سرا.
۶۵. همیمی، زکریا (۲۰۰۲م)، الاعجاز العلمي فی القرآن الکریم، قاهره: مکتبه مدیولی.
۶۶. یاریان، مجید (۱۳۸۷)، «دین و تمدن»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ش ۱۴.
67. Nelson, Kristina (2001), *The Art of Riciting The Quran*, Cairo: The American University in Cairo Press.
68. http://en.wikipedia.org/wiki/Encyclopaedia_of_the_Qur%27%C4%8
69. <http://en.wikipedia.org/wiki/Qira%27at>
70. <http://salam3000.blogfa.com/post/61>
71. <http://www.hawzah.net/fa/magart.html?MagazineID=0&MagazineNumberID=5452&MagazineArticleID=51270> (۹۱/۵/۲)
72. www.Hawzah.net/fa/magazine/magart/5426/57270
73. www.miracleofquran.net/News/ShowNews.aspx?newsID=24.



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

«تعارف» و «تعامل معروف» دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی

فاطمه مرادی *

چکیده

اگر تمدن را به معنای کلان‌ترین نظام فرایندی مناسبات انسانی بدانیم، فراتر از آن نمی‌توان واحد اجتماعی فراخ‌تری را تصور و تأسیس کرد، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که چه عوامل بنیادینی می‌توانند چنین واحد کلان اجتماعی را آن‌هم در شرایط متنوع فرهنگی معاصر پدید آورند؟ در این مقاله به دو عنصر بنیادین قرآنی تأکید می‌شود که می‌توانند در ساخت کلان‌ترین نظام مناسبات انسانی آن‌هم در وضعیت آشفته تنوع‌های فرهنگی امروزی نقش آفرینی کنند: ۱. اصل «تعارف»؛ ۲. اصل «تعامل به معروف». قرآن، عنصر «تعارف» را بر تفکیک عناصر مشترک اخلاقی، عرفانی و اجتماعی از یکدیگر استوار می‌کند، و «تعامل معروف» («معاشرت» یا «مصاحبت» معروف) را نیز که می‌تواند برآمده از همان عنصر تعارف باشد، بر ایجاد مناسبات انسانی مبتنی بر کرامت، عدالت، احسان و محبت پایه‌ریزی می‌کند. این نظریه قرآنی در مواجهه با تفاوت‌ها و تنوع‌های اجتماعی و فرهنگی، نظریه‌ای ایجابی و سازنده است که نه تنها تساهل و تسامح (رویگرد سلبی در تحمل یکدیگر) در جامعه را موجب می‌شود، بلکه فراتر از آن بر جنبه‌های اصلاحی و اخلاقی نهفته در هر آفریده متفاوت در صورت‌بندی تمدنی تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها

تمدن، تفاوت، تعارف، تساهل و تعامل معروف.



مقدمه

مؤلفه‌ها و معارف و حیانی در قرآن کریم از جمله مقوله‌های هویت‌بخش تمدنی است که می‌تواند تمدن اسلامی را از تمدن‌های دیگر جدا کند و مرزهای هویتی آن را به‌دقت معلوم سازد؛ برای نمونه، فرهنگ «تحمل و عفو یکدیگر» در جامعه «وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ»: و از مردم در می‌گذرند (آل عمران: ۱۳۴)) و یا فرهنگ «مربطه و مصابره» و آثار اجتماعی آن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صبر کنید و ایستادگی ورزید و مرزها را نگهداری کنید (آل عمران: ۲۰۰)) و یا عنصر «پیشی گرفتن در خیر» در مقیاس جمعی و پیامدهای آن در انباشت نیکی‌ها در جامعه «فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»: پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید (مانده: ۴۸)، «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ»: و برای نیل به آمرزشی از پروردگار خود، بشتابید (آل عمران: ۱۳۳))، هر کدام می‌تواند در صورت‌بندی هویت تمدن اسلامی تعیین‌کننده باشد و الگوی مناسبات انسانی را در این تمدن از تمدن جدید سکولار که تقریباً با چنین مقولاتی بیگانه است متمایز کند. هر یک از این مقوله‌های قرآنی که پیامدهای اعجاز‌گونه‌ای در فرایند تمدنی دارند، اگر تفسیر نوی بیابند، عمق فرهنگی آنها به‌درستی تبیین شود و گستره تمدنی آنها معلوم گردد، می‌تواند در وضعیت آشفته دنیای اسلام شگفتی‌ساز باشد و نه تنها تمدنی را بسازد، بلکه تمدن‌های دیگر را نیز متحول کند.

دو عنصر مهم از این مقوله‌های تمدنی در قرآن، مقوله «تعارف» و «تعامل به معروف» است که ژرف‌نگری در هر کدام از آن‌دو می‌تواند هم در ادبیات مدرن، تازگی‌هایی به وجود آورد و ساختارهای جاهلی و متعصبانه در آن را بشکند و هم اینکه در حل معضلات کلان اجتماعی دنیای اسلام راه‌گشا باشد. افزون بر اینکه رابطه این دو نیز در فرایند تمدنی اهمیت می‌یابد تا روشن شود که چگونه تعارف میان افراد انسانی (مانند زن و مرد) و تعارف میان قبیله‌های مختلف می‌تواند زمینه‌ساز برای «تعامل و معاشرت به معروف» در میان افراد جامعه باشد و روابط معروف بنیادی را با دیگر جوامع مختلف اسلامی و انسانی پدید آورد. در ادامه این سه مقوله، یعنی «تعارف»، «تعامل به معروف»، و «ارتباط متقابل این‌دو» بررسی خواهد شد.



پیش از ورود به بررسی این سه مرحله، لازم است منظور خود را از «تمدن» معلوم سازیم و آن‌گاه در پی عناصر تمدن‌ساز در قرآن برویم. بی‌گمان عنوان «تمدن» یا «الحضاره» عنوانی مدرن است و درباره این واژه چیزی در قرآن نیامده است، ولی نبود چنین واژه‌ای در قرآن، بدان معنا نیست که اساساً قرآن به چنین معنا و مفادی نپرداخته است. اگر «تمدن» از جمله مفاهیم کلان اجتماعی (macro concepts) است (Mazlish, 2001: 298)، قرآن از این گونه مفاهیم کلان فراوان بهره می‌گیرد که از مضمون آنها می‌توان فهمید که این کتاب وحیانی به‌ویژه در بیان سرنوشت اقوام گذشته، به جنبه‌های دقیق تمدنی توجه کرده و آنها را در سرنوشت تمدن‌های ایمانی و الحادی، هدایت‌یافته و گمراه‌شده، طیب و میت و صالح و طالح به شکل‌های گوناگونی بیان کرده است. کاربرد برخی از این مفاهیم کلان اجتماعی در قرآن به صورت عام و معطوف به ذهنیت عموم مخاطبان است و برخی نیز به صورت خاص و در جهت اصلاح و تغییر ذهنیت مخاطبان در استفاده از واژگان اجتماعی به کار رفته است. واژگانی مانند «تمکن»، «ملک» و «امت» به صورت عام به کار رفته‌اند و در آنها تغییری در اصطلاح‌ها و کاربردهای مخاطبان دیده نمی‌شود و الفاظی مانند «قریه»، «مدینه» و «عمران» به صورت خاص استفاده شده‌اند و در آنها ارزش‌های الهی و قرآنی در کاربست این گونه واژگان و مفاهیم کلان اجتماعی لحاظ شده است که تفصیل آنها را باید در جای دیگر پی گرفت.

مقایسه مفاهیم کلان اجتماعی در قرآن، مانند امت، مدینه، قریه، بلد و ملک با مفهوم مدرن تمدن (civilization) می‌تواند نکات تازه و چشم‌اندازهای جدید معرفتی را درباره ماهیت و معنای تمدن فراروی ما بگشاید که اکنون مورد بحث ما نیست. آنچه ما از واژه تمدن و محتوای آن (چه تعبیر مدرن و چه تعبیر وحیانی آن) در نظر داریم، بزرگ‌ترین و کلان‌ترین نظام فرایندی مناسبات انسانی است. به بیان دیگر، تمدن، پیچیده‌ترین (یا بزرگ‌ترین) نظام در حال تحوّل و توسعه است که در روابط میان انسان‌ها و یا جوامع انسانی پدید می‌آید و برای دو هدف سلبی و ایجابی به کار می‌رود؛ بدین معنا که برای مقاومت در برابر شرور بزرگ انسانی جنبه سلبی آن و برای تأمین نیازهای بزرگ معنوی و مادی، جنبه ایجابی آن کاربرد می‌یابد (Babaei, 2015: 854).





«تعارف» و کارکردهای تمدنی آن

انسان‌ها در بسترهای متفاوت طبیعی، جغرافیایی و انسانی به دنیا می‌آیند، زندگی می‌کنند و می‌میرند. اساساً به‌طور طبیعی جهان هستی و عالم انسانی به‌گونه‌ای است که در آن گروه‌های اجتماعی و گونه‌های مختلف فرهنگی و قومی و دسته‌های مختلف اجتماعی زندگی می‌کنند؛ گویی هر خلقی و هر آفریده‌ای نشانگر اسمی متفاوت از اسمای باری تعالی است و خداوند به وحدانیت‌اش در هر خلق جداگانه جلوه‌گری می‌کند و یکتایی خود را در تک‌تک آفریده‌هایش به رخ می‌کشد. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»: ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید (حجرات: ۱۳) به همین تفاوت‌ها در نظام آفرینش جهان و انسان اشاره شده است. مراد اصلی از بخش نخست آیه آن است که هرچند شما انسان‌ها بدین‌گونه آفریده شده‌اید که میان شما و گروه‌های اجتماعی تفاوت‌هایی وجود دارد، ولی نباید این تفاوت‌ها را مایه فخرفروشی و زمینه‌ساز اختلاف و دشمنی‌ها قرار بدهید، زیرا شما برابرید و معیار در برتری، تقوی و مراقبت نفس از شرور نفسانی است.

در ادامه آیه، حکمت و فلسفه این تفاوت‌ها و تعددها، با عبارت «لتعارفوا» بیان می‌شود. بر این اساس، گونه‌گونه‌بودن جامعه، برای شناخت یکدیگر است (شاذلی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۳۳۴۸). حال باید پرسید منظور از شناخت یکدیگر چیست و چرا چنان مهم باشد که خداوند برای دستیابی به آن، انسان‌ها را به‌رغم اشتراک‌های فراوانشان، متفاوت بیافریند و با چنین آفرینشی زمینه‌های اختلاف و دشمنی‌ها و خون‌ریزی‌ها را فراهم سازد؟

برای پاسخ به این پرسش، باید در فهم و تفسیر واژه «تعارف» (از عَرَفَ) دقت شود. در ادبیات عرب، «عَرَفَ» با «عَلِمَ» تفاوت دارد. راغب اصفهانی «معرفت» و «عرفان» را درک چیزی با تفکر و تدبّر در آثار آن می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۱). در منابع دیگر نیز معرفت، علم به شیء، آثار و تشخیص و تفکیک آن از دیگر چیزها دانسته شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۹۹، ۹۸). از این منظر، هر معرفتی، نوعی علم و دانستن است، ولی هر علمی معرفت نیست و با صرف دانستن نمی‌توان متعلق شناخت را در مقایسه با امور

مشابه تفکیک کرد. بر این اساس، روح معنایی مشترک در ماده «عَرَفَ»، آگاهی یافتن بر شیء و علم به ویژگی‌ها و آثار آن چیز است، به گونه‌ای که بتوان آن را از دیگر مقوله‌های مشابهش تفکیک کرد و تمییز داد.

واژه «تعارف» نیز از ریشه «عَرَفَ» است که به شناخت عمیق فرد از فرد دیگر و یا معرفت عمیق گروهی از گروهی دیگر گفته می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۵۵). بدین سان عبارت «لتعارفوا» در آیه شریفه، بدان معناست که آفرینش متنوع انسان‌ها به منظور شناخت عمیق یکدیگر بوده است و شناخت عمیق یکدیگر نیز مقدمه‌ای برای تشکیل پیوند اجتماعی و جامعه درهم‌تنیده انسانی بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۷۴؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۳: ۲۲۳). از این منظر، جامعه کلان انسانی حاصل شناختی است که افراد انسانی و جوامع خرد بشری از یکدیگر می‌یابند و همین معرفت را بنیانی برای تعامل‌ها، همکاری‌ها و تقسیم کار در جامعه قرار می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۳۲۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۳: ۲۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۵۵). البته شناخت یکدیگر امری ذومراتب است و به طور طبیعی شناخت بسیط و سطحی از یکدیگر به نوعی از پیوند سطحی میان همدیگر می‌انجامد، ولی شناخت عمیق از یکدیگر، پیوندهای عمیق انسانی از نوع «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صبر کنید و ایستادگی ورزید و مرزها را نگهداری کنید (آل عمران: ۲۰۰) و جامعه درهم‌بافته بشری را موجب می‌شود و پیوندهای اجتماعی را ریشه‌دارتر می‌کند؛ همان گونه که داشتن معرفت توحیدی از نفوس یکدیگر، موجب ترابط و تراکم اسمای الهی در مسیر سلوک فردی و جمعی انسان‌ها شده و نوعی از پیوستگی توحیدی را در جامعه پدید می‌آورد.

اساساً بدون داشتن شناختی عمیق، آشنایی لازم از استعدادها و قوای یکدیگر در جامعه حاصل نمی‌شود و بدون چنین شناختی، تعاون و همکاری‌های لازم شکل نمی‌یابد (مبحث رابطه تعاون و تعارف در قرآن) و هر فرد یا گروهی در موضع خاص خودش قرار نمی‌گیرد (مبحث رابطه تعارف و عدالت اجتماعی در قرآن). صورت‌بندی جامعه عادلانه در یک مرحله، به چنین شناخت (تعارف) و تعاونی وابسته است تا هر کسی در جای خود قرار گیرد و مسئولیت ویژه خود را در شکل‌بندی جامعه ایفا کند. از سوی





دیگر، تعارف اساساً نوعی رسمیت بخشی به یکدیگر در جامعه است. با رسمیت ندادن به تک تک افراد و گروه‌ها در جامعه، زمینه‌های بروز و ظهور قوای فردی و اجتماعی در جامعه از میان می‌رود و همکاری‌های اجتماعی به تراکم جمعی نمی‌انجامد و موج تمدنی شکل نمی‌گیرد.

اساساً تمدن به مثابه واحد کلان اجتماعی همواره حاصل انباشت تنوع‌های ملت‌ها، فرهنگ‌ها، اقوام، گروه‌ها و ظرفیت‌ها و استعدادها آنهاست و عامل پیوند اجتماعی میان این گروه‌ها، اقوام و افراد نیز همین تعارف میان این گروه‌هاست. با داشتن شناخت از یکدیگر و رسمیت بخشی به استعدادهای انسانی یکدیگر، گامی جمعی در جهت رفع نیازهای یکدیگر و حل معضلات کلان اجتماعی برداشته می‌شود و هویت مشترک میان من‌های علوی و گاه من‌های سفلی در سطوح کلان اجتماعی و تمدنی پدید می‌آید.

افزون بر اینکه می‌توان مقوله تعارف را در پیوندهای میان تمدن‌ها نیز مطرح کرد و نظریه «تعارف تمدن‌ها» را به جای «نظریه برخورد تمدن‌ها» و یا حتی «گفت‌وگویی تمدن‌ها» برجسته ساخت. در نظریه «تعارف تمدن‌ها» که زکی میلاد عنوان می‌کند (میلاد، ۲۰۰۸: ۱۲۵)، تمدن‌ها نه تنها نباید به سمت برخورد بروند، بلکه باید به گفت‌وگویی با یکدیگر بنشینند. افزون بر گفت‌وگو، باید به تعارف و شناخت یکدیگر حریص باشند و از رهگذر همین تعارف دو سویه (یا چند سویه) فرایند تمدنی در درون خود را کامل کنند. در این زمینه می‌توان گفت اساساً تا زمانی که میان ملت‌های مختلف در درون یک تمدن، چنین تعارفی حاصل نشود، تمدنی شکل نمی‌گیرد و نیز همین‌طور اگر چنین تعارفی در میان تمدن‌ها رخ ندهد، تمدن‌ها توسعه نمی‌یابند.

بر همین اساس، یکی از پایه‌های اسلامی و قرآنی در تمدن‌سازی ضرورت ایجاد تعارف و معرفت عمیق از یکدیگر در میان افراد و گروه‌های علمی، دینی، مذهبی و سیاسی در آن جامعه است. این تعارف تنها به افراد و گروه‌های درونی یک تمدن محدود نمی‌شود، بلکه تکمیل فرایند تمدنی یک تمدن، به تعارف بین آن تمدن با تمدن‌های دیگر نیز بستگی دارد. به دیگر بیان، اساساً فرایند درونی یک تمدن زمانی به کمال می‌رسد و اوج می‌گیرد که تعارف، تعامل و تعاون میان یک تمدن و تمدن‌های

دیگر شکل گرفته باشد و شبکه ارتباطی تمدن در سطوح کلان بشری با دیگر واحدهای کلان اجتماعی در تمدن‌های دیگر برقرار شود. در غیر این صورت، تمدن عقیم مانده و پویایی و قدرت نفوذ خود را از دست می‌دهد.

تعامل به معروف

مفهوم «معروف» دو عنصر یا دو اصل دارد: اصل اول، پیوستگی و اتصال است. پیوستگی از آن جهت در معنای معروف وجود دارد که استمرار یک رفتار سبب می‌شود آن امر، شناخته شده و معروف و مشهور گردد. اصل دوم در معنای معروف، سکون و طمأنینه برآمده از معرفت و عرفان است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۹۷). وجود این اصل در معنای معروف از آن روست که با حصول شناخت، نفس آرام می‌گردد و سکون، آرامش و طمأنینه جای اضطراب برآمده از جهل را می‌گیرد. از این رو، به امری که مایه سکون و آرامش باشد، معروف گفته می‌شود (احمد بن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۸۲). در قاموس قرآن، مراد از معروف، کردار یا گفتار مطابق عقل و فطرت سلیم معرفی شده و آمده است که معروف معقول و مفطور همواره مورد تأیید شرع است؛ چه در شرع مقدس بدان اشاره‌ای شده باشد یا اینکه شارع درباره آن سکوت اختیار کرده باشد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۲۸). از نظر لسان العرب، «معروف» اسمی است جامع که تمامی طاعت‌ها از خداوند را در بر می‌گیرد. همین طور هر چیزی که احسان به مردم باشد، جزو معروف شمرده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۹: ۲۴۰). تعریف علامه طباطبایی از معروف نیز در میزان به چنین مضمون جامع و شاملی اشاره می‌کند:

کلمه «معروف» هم متضمن هدایت عقل است و هم حکم شرع و هم فضیلت اخلاقی و هم سنت‌های ادبی و انسانی. آن عملی معروف است که هم طبق هدایت عقل صورت گرفته باشد و هم با حکم شرع یا قانون جاری در جامعه مطابق باشد و هم با فضائل اخلاقی منافی نباشد و هم سنت‌های ادبی آن را خلاف ادب نداند. معروف از نظر اسلام، همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند، البته مردمی که از راه فطرت منحرف نشده و از حد نظام خلقت منحرف نگردیده باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۳۲).



نظر



شیخ طوسی نیز در تعریف «معروف» به همین مطلب تأکید کرده است: «معروف نقیض منکر است و آن چیزی است که عقل و سمع بر وجوب یا استحباب آن دلالت دارد و از این جهت، معروف نامیده شده است که عقل به عظمت حسن و وجوبش اعتراف دارد» (طوسی، بی تا، ج ۹: ۵۸۸). در جای دیگر، شیخ طوسی معروف را حقی می داند که عقل یا شرع به دلیل شناخت درستی آن، بر خلاف منکر بدان فرا می خواند (طوسی، بی تا، ج ۲: ۲۵۱). همچنین آلوسی در روح المعانی معروف را شامل هر چیزی می داند که شرع آن را شناخته و نیکو بداند. پس معروف شامل تمامی اصناف برّ می شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۳۹). وی در جای دیگر، معروف را قول یا فعلی معرفی می کند که به جهت عقلی یا شرعی حُسن و نیکی در آن نهفته باشد و نفس بدان آرام گیرد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۱۴).

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی واژه «معروف»، می توان گفت که اساساً معروف، امری انسانی، نیک و زیباست که فطرت یا عقل سلیم انسانی و یا شارع مقدس بدان توجه و تأکید می کند و با انجام دادن آن آرامش و طمأنینه برای انسانها در جامعه پدید می آید.

ماهیت معروف و کارکردهای تمدنی آن

منظور از ماهیت معروف و عناصر ماهوی در آن، نه مفهوم معروف است و نه مصداق آن مورد نظر است. آنچه در این بین مهم و مورد نظر است، کشف و استخراج عناصری است که در هر مصداقی از معروف باید آن عنصر وجود داشته باشد. مثلاً نمی توان رفتار معروفی را یافت که کرامت انسانی در آن ملحوظ نباشد. همین طور نمی توان معروفی را پیدا کرد که در آن ظلم رخ بدهد و در عین حال ماهیت معروف در آن باقی بماند. از این نظر، عناصر ذیل می تواند عناصر ماهوی - و نه مصداق - برای معروف به حساب آید.

۱. حفظ کرامت انسانی، از مهم ترین عناصر ماهوی در «معروف» است. آیات ذیل به

چنین عنصر ماهوی در معروف دلالت دارد:

«وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ»: (بقره:

۲۳۱): چون زنان را طلاق دادید و به پایان عدّه خویش رسیدند، پس به خوبی نگاهشان

دارید یا به خوبی آزادشان کنید.

«قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ عَنِّي حَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۳): گفتاری پسندیده [در برابر نیازمندان] و گذشت [از اصرار و تندگی آنان] بهتر از صدقه‌ای است که آزاری در پی آن باشد و خداوند بی‌نیاز بردبار است.

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء: ۵): و اموال خود را - که خداوند آن را وسیله قوام [زندگی] شما قرار داده - به سفیهان مدهید، و [لی] از [عواید] آن به ایشان بخورانید و آنان را پوشاک دهید و با آنان سخنی پسندیده بگویید.

«وَ عَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء: ۱۹): و با آنها به شایستگی رفتار کنید و اگر از آنان خوشتان نیامد، پس چه بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و خدا در آن مصلحت فراوان قرار می‌دهد.

زمینه‌های نزولی آیات معروف، زمینه‌هایی مانند طلاق یا تعامل با سفیهان است که امکان تحقیر یا خدشه‌دار شدن کرامت انسانی در آن وجود دارد. قرآن کریم برای جلوگیری از تحقیر شدن انسان، تعامل و معاشرت به معروف را توصیه می‌کند و بدین ترتیب، به مقابله با زمینه‌هایی می‌پردازد که در آن تعرض به کرامت و عزت انسانی حتی در مورد سفیهان، ممکن و تسهیل می‌شود.

البته معروف و توجه به کرامت انسانی در آن، باید برای همه مفهوم و معقول باشد. اساساً آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر که بارها در قرآن آمده است، مستلزم اذعان به معروف بودن معروف و منکر بودن منکر از سوی آمر و مأمور و ناهی و منهی (در شبکه اجتماعی) است، و گرنه انجام دادن امر و نهی در ناحیه معروف و منکر ناشدنی می‌شد و به تضاد و تعارض در نظم اجتماعی می‌انجامید.

نداشتن مفهوم مشترک از معروف یا منکر در میان آمر و مأمور یا ناهی و منهی سبب می‌شود که فرد مأمور (امر شده) یا منهی (نهی شده) نتواند به منکر بودن یا معروف بودن آنچه که از آن نهی می‌شود یا بدان امر گردد اذعان کند و با فرد توصیه‌کننده موافقت نماید. بر همین اساس، علامه طباطبایی در تعریف معروف گفته‌اند: «(معروف) به معنای





هر امری است که مردم در مجتمع خود آن را بشناسند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۵۵)^۱ و بر همین پایه است که برخی از محققان معاصر مقوله «فرهنگ» را نیز چیزی جز معروف‌ها و منکرهای یک جامعه نمی‌دانند (اراکي، محاضرات: فقه نظام شهری، جلسه ۶).

۲. یکی دیگر از مهم‌ترین عناصر ماهوی در معروف، عدالت است. جامعه معروف محور، زمانی می‌تواند به معروف به مثابه یک امر انسانی متصف باشد که حقوق انسانی در آن محترم شمرده شود. در نظام اجتماعی معروف محور، حقوق تک تک افراد با ویژگی‌ها و استعدادها خاص به رسمیت شناخته می‌شود و همه افراد و همه فرهنگ‌ها، اقوام و ملیت‌ها با هر موقعیت و شرایطی، به عنوان یکی از مقومات در آن جامعه خرد یا کلان حضور دارند و هر کدام به اندازه توان خود در شکل‌دهی جامعه خود سهم ایفا می‌کنند. بی‌شک چنین عدالتی که به تأمین حقوق جمعی و فردی می‌انجامد هم خود معروف است و هم حاصل و غایت فعل معروف است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰): در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند گیرید.

۳. عنصر ماهوی دیگر در معروف، احسان و نیکی است که در مراتب بالاتری از عدالت قرار دارد و بدون شک جامعه خشک عدالت محور را به جامعه‌ای بدل می‌سازد که در آن انسان‌ها افزون بر رعایت حقوق یکدیگر، از حق خود هم می‌گذرند و با گذشت از حق خود، احسان کرده و بر داشته‌ها و برخوردارهای دیگران می‌افزیند. همین امر، موجب نوعی از پیوند حُبّی در جامعه می‌شود. صورت‌بندی چنین پیوندی در مقیاس تمدنی، بی‌شک به انعقاد تمدنی انسانی‌تر (معروف محور) می‌انجامد و آن را از بسیاری تمدن‌های سرمایه محور، قدرت‌گرا و سکولار متمایز می‌سازد:

۱. البته پذیرش هر جمعی مستلزم معروف بودن یک امر نیست، بلکه این جمع باید از عقلا باشند تا پذیرش آنها موضوعیت داشته باشد.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
 وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ
 ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (بقره: ۱۷۸):
 ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده
 است: آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن. و هر کس که از جانب
 برادر [دینی] اش [یعنی ولیّ مقتول]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود،
 [باید از گذشتِ ولیّ مقتول] به طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان،
 [خون بها را] به او بپردازد. این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شمامست، پس
 هر کس بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است.

کلان بودن مقوله معروف در قرآن

نه تنها معروف از نظر مفهومی برای عموم مردم قابل فهم بوده و مطابق عقل سلیم است،
 بلکه عمومیت آن نیز گسترده است و تقریباً همه تعامل‌ها و مناسبات انسانی را در
 برمی گیرد. آیات ذیل گونه‌ای از این عمومیت در معروف را مطرح می‌کند:

«وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۶): و آنان را
 به طور پسندیده، به نوعی بهره‌مند کنید - توانگر به اندازه [توان] خود و تنگ دست
 به اندازه [وسع] خود.

«وَعَلَى الْمُؤَلُّودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳):
 خوراک و پوشاک آنان [مادران]، به طور شایسته بر عهده پدر است. هیچ کس جز به
 قدر وسعش مکلف نمی‌شود.

تأکید بر اجرای معروف از سوی توانا و ناتوان با در نظر گرفتن میزان وسع و توان هر
 کدام، بیانگر آن است که هر گروهی در جامعه به تناسب توان خود قادر به اجرای
 معروف است و کسی را در جامعه نمی‌توان یافت که انجام دادن معروف بیرون از اراده
 و قدرت او بوده باشد. معروف امری نیست که به گروه خاصی از جامعه اختصاص
 داشته باشد، بلکه همه گروه‌های اجتماعی و همه شعبه‌های انسانی و فرقه‌های دینی و





مذهبی به میزان توان، تمکن، فهم و معرفت خود و می‌توانند مجری معروف و بلکه آمر به معروف و ناهی از منکر باشند. افزون بر عموم و شمول داشتن مجریان، عاملان و آمران به معروف، متعلق معروف نیز عموم و مشمول دارد. معروف تنها به امر خاصی اختصاص ندارد، بلکه در همهٔ امور زندگی می‌توان مصداقی از آن را یافت. در آیات ذیل به موارد پیش گفته اشاره شده است:

«وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۲۸): و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته به نفع آنان [بر عهده مردان] است.
 «قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء: ۵): با آنان سخنی پسندیده بگویید.
 «فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۶): باید مطابق عرف [از آن] بخورد.
 «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹): با آنها به شایستگی رفتار کنید.
 «قُلْ لَا تُفْسِمُوا طَاعَةَ مَعْرُوفِهِ» (نور: ۵۳): بگو: «سوگند مخورید، اطاعتی پسندیده [بهبتر است].»

بنابر آیات پیشین، محدودهٔ معروف در زندگی بشری شامل چگونگی طاعت خدا و پیامبر اکرم **۹**، مصاحبت و رفتار با پدر و مادر، حتی اگر اهل ایمان نباشند، تعیین حقوق افراد انسانی اعم از زنان و مردان، معاشرت و تعامل‌های مختلف مردان و زنان در روابط مختلف اجتماعی و خانوادگی و غیره، نوع گفتار و رفتار به‌هنگام خواستگاری، مشورت زن و شوهر برای امور زندگی از جمله مدت شیر دادن به کودک، نفقهٔ زنان شیرده، چگونگی کفالت، سرپرستی و مدیریت اموال ایتم، نوع برخوردهای مردان با زنان در زمان جدایی و طلاق یا بازگشت مجدد به زندگی مشترک، پرداخت مهریه زنان، پرداخت دیه، انفاق، صدقه و غیره می‌باشد. تعدد این موضوع‌ها، گستره معروف را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که معروف را تنها در اموری خاص پی‌نمی‌گیرد، بلکه معروف در امور مختلف فردی، خانوادگی، اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی و عبادی جاری است و انسان باید در تمام اعمال، رفتار، کردار و گفتار مجری معروف باشد.

به نظر می‌رسد آنچه که معروف را به آستانه مفاهیم تمدنی می‌کشاند و آن را به یک مفهوم کلان تبدیل می‌کند، همین عمومیت درک معروف بودن معروف، شمول داشتن

عامل معروف و فراگیر بودن مصداق و متعلق معروف است که آن را در شکل دهی به کلان‌ترین نظام مناسبات انسانی مهم می‌سازد.

«تساهل» یا «تعامل معروف» در مواجهه با تفاوت‌ها

حقیقت واحد در خلقت آدمی (نساء: ۱)، زمینه‌ای برای نزدیکی وجودی انسان‌ها (اعم از زن و مرد) و جوامع انسانی به یکدیگر است. وجود حقیقت مشترک انسانی میان افراد و جوامع مختلف، به معنای نبود تفاوت میان آن دو نوع نیست، بلکه این حقیقت مشترک، در قالبی متفاوت (اعم از جنسیت، قوم، زبان و فرهنگ) تبلور یافته (حجرات: ۱۳) و همین امر موجب تفاوت شخصیتی و هویتی میان آن دو گردیده است. اساساً قبیله‌ها و شعوب انسانی به‌رغم تفاوت‌هایی که به لحاظ فرهنگی، زبانی و گاه مذهبی دارند، به جهت انسانی مشترک‌اند و در ارزش‌های انسانی و نگرش‌های اخلاقی اشتراک نظر دارند.

مهم اینکه وجود تفاوت‌های فردی و اجتماعی، همواره برای صورت‌بندی جامعه و تمدن مطلوب نیستند. باید میان تفاوت به‌مثابه ظرفیت با تفاوت به‌مثابه مشکل تفکیک قائل شد. تفاوت به‌مثابه ظرفیت آن است که هر کدام از افراد یا جوامع متفاوت به اقتضای تفاوت‌های وجودی‌شان، توانایی‌ها و قابلیت‌های متفاوتی دارند که به شرط وجود زمینه و فضای مناسب، به فعلیت می‌رسند. فعلیت هر یک از این توانایی‌ها، بسترساز دیگر استعدادها و آسان‌کننده بروز و تجلی توانایی‌های دیگر افراد می‌شود. علامه طباطبایی می‌نویسد:

معاشرتی که از نظر مردان معروف، شناخته‌شده و نزد آنها متعارف است، این است که یک فرد از جامعه، جزئی باشد مقوم جامعه؛ یعنی در تشکیل جامعه دخیل باشد و دخالتش مساوی باشد با دخالتی که دیگر اعضا دارند و در نتیجه تأثیرش در به‌دست آمدن غرض تعاون و همکاری عمومی به مقدار تأثیر دیگر افراد باشد، و بالاخره همه افراد مورد این تکلیف قرار گیرند که هر یک کاری را که در وسع و طاقت دارد و جامعه نیازمند محصول آن کار است انجام دهند و آنچه از محصول کارش مورد نیاز خودش است، به خود اختصاص دهد و مازاد را در اختیار دیگر افراد جامعه قرار داده، در مقابل از مازاد محصول کار





دیگران آنچه لازم دارد بگیرد. این آن معاشرتی است که در نظر افراد جامعه معروف است، اما اگر یک فرد از جامعه غیر این رفتار کند - و معلوم است که غیر این تنها یک فرض دارد - و آن این است که دیگران به او ستم کنند و استقلال او در جزء بودن برای جامعه را باطل نموده، تابع و غیر مستقل سازند؛ به این معنا که دیگران از حاصل کار او بهره‌مند بشوند، ولی او از حاصل کار دیگران بهره‌ای نبرد و شخص او استثنا شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۵۵).

چنین بیانی نشان می‌دهد اسلام با کشیدن خط بطلان بر تمام باورهای جاهلانه آن زمان، بر ارزش انسانی زن تأکید کرده و می‌فرماید: «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران: ۱۹۵). همه از یکدیگرید و باید با مشارکت یکدیگر به ساختن جامعه انسانی پردازید که جامعه انسانی به هر دوی شما به صورت برابر نیازمند است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۵۶).^۱

افزون بر اینکه به فعلیت‌رساندن این ظرفیت‌های متفاوت برای هر فرد یا گروهی، یک حق است^۲ و باید آن را ایفا کرد، این حق انسان متفاوت از یکدیگر (در آفرینش) است که بتواند از استعدادهای متفاوت خود بهره‌گیرد و آنها را به فعلیت رساند. همین‌طور این حق جامعه انسانی است که تمامی ظرفیت‌ها و عوامل انسانی متفاوت در درون خود را فعال کرده و از ظرفیت‌ها و زمینه‌های متفاوت در جهت رشد انسانی خود بهره‌برد.

۱. وقتی از برابری مرد و زن در اجتماع سخن به میان می‌آید، مراد تساوی آن دو در انسانیت است، نه در داشتن نقش‌های یکسان و مشترک. از نظر اسلام زن و مرد به‌عنوان دو موجودی که در انسانیت برابرند، در داشتن فرصت‌هایی که بتوانند توان و استعداد خود را به فعلیت رسانده و از آزادی‌های مشروع انسانی بهره‌مند باشند، نیز برابرند و تفاوتی میان آنها نیست، اما این معنا با داشتن نقش یکسان متفاوت است و لازم نیست هر دو گروه زن و مرد به ایفای یک نقش مشترک پردازند، بلکه داشتن فرصت برای ایفای نقش زنانه برای زنان و نیز داشتن فرصت برای ایفای نقش مردانه برای مردان و در عین حال، داشتن فرصت برای ایفای نقش‌هایی که به انسانیت افراد ارتباط دارد نه به جنسیت، برای هر دو گروه مردان و زنان امری است که خواسته فطرت سلیم بشری است که باید در سطح خانواده، اجتماع و تمدن‌های بشری به اجرا درآید تا به معروفی که قرآن کریم انسان‌ها را به اجرای آن در امور مختلف امر کرده دست یابیم (فضل الله، ۱۳۸۱: ۶۸).

۲. در این زمینه، تحلیل فاعلی یا غایی از فلسفه حق و خاستگاه‌های متفاوت برای حقوق متفاوت بسیار حائز اهمیت است (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۳ و ۴۱).

این نکته در مورد جوامع انسانی، تمدن‌های بشری و استعداد‌های موجود در هر کدام از آنها نیز صدق می‌کند. هر جامعه‌ای با توجه به شرایط متنوع، پیشینه و ویژگی‌های متمایز خود، روحیه ویژه خود را دارد و تفاوت‌هایی در خواسته‌ها و گرایش‌هایش با دیگران می‌یابد. همین تفاوت‌ها، خود ظرفیت‌های تازه و متفاوتی را برای آن جامعه ایجاد می‌کند که عین آن و گاه حتی شبیه آن در ظرفیت‌های جوامع دیگر یافت نمی‌شود. بی‌شک توجه به این ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی متفاوت در یک جامعه و ترکیب و سامان‌دهی آنها در ایجاد جامعه‌ای بزرگ‌تر به نام تمدن (به‌مثابه کلان‌ترین و شامل‌ترین واحد اجتماعی) بسیار سازنده و اثربخش است. بر این اساس، می‌توان گفت که اساساً در هر تمدنی تنوع‌های فرهنگی، قومی و حتی مذهبی وجود دارد و این تعدد و تنوع، ظرفیت‌ها را در هم ضرب می‌کند و از برآیند آن یک جامعه کامل‌تر، پیشرفته‌تر و بزرگ‌تر درست می‌کند. فرایند تمدن‌سازی در اسلام نیز چنین روندی را طی می‌کند و باید در مسیر چنین فرایندی، تجمع میان ظرفیت‌های افراد متفاوت و همین‌طور جوامع مختلف ایجاد شود تا بستر شکل‌گیری تمدن به‌مثابه یک کلان جامعه فراهم گردد.

اما تفاوت به‌مثابه مشکل، تفاوت‌هایی میان افراد و جوامع است که بدون توجه به مشترکات انسانی و معنوی، تنها بر تفاوت‌های دنیوی تأکید می‌کند: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»: و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با هم نزاع نکنید که سُست شوید و مهابت شما از بین برود، و صبر کنید که خدا با شکیبایان است (انفال: ۴۶). این تفاوت‌ها نه تنها به اختلاف‌ها و تنازع‌ها می‌انجامد، بلکه به دلیل تجاوز به حریم دیگران، زمینه‌های تحصیل حق و عدالت را نیز از میان می‌برند. از سوی دیگر، این تفاوت‌ها سبب اختلال‌های هویتی می‌شوند و آن حقیقت مشترک میان افراد و یا جوامع انسانی را به‌بانه موارد تفاوت، مغفول نهاده و با ایجاد درگیری در جامعه، امکان فعلیت استعداد‌های انسانی را ناممکن می‌سازند.

در وضعیت تفاوت‌ها به‌مثابه مشکل، مدارا و تساهل در ادبیات سیاسی و اجتماعی امروز می‌تواند راهی معقول باشد تا تنازع‌های اجتماعی برطرف شوند، ولی تساهل و رواداری هرگز نمی‌تواند اختلال‌های هویتی برآمده از تفاوت‌های دنیوی و تفاوت‌های





گسیخته از حقیقت و هویت مشترک انسانی را حل کند و حقوق اجتماعی هر یک از افراد (آنجا که تأمین آن حق به همراهی افراد یا جوامع دیگر وابسته است) را تأمین نماید؛ یعنی با مدارا و تساهل نمی‌توان مشکل به ظهور نرسیدن قابلیت‌ها و استعدادها را در وضعیت اختلاف چاره کرد. به بیان دیگر، با مدارا می‌توان از خشونت جلوگیری کرد، ولی نمی‌توان هویت مشترک انسانی را در میان افراد و جوامع که هسته مرکزی یک جامعه بدان وابسته است، شکوفا کرد.

برای حل مشکل تفاوت‌ها، باید در پی راهی دیگر بود تا بتوان از هویت‌های متفاوت که حقوق متفاوتی را ایجاب می‌کنند، پلی به حقیقت مشترک انسانی در میان هویت‌های فردی و اجتماعی ایجاد کرد. به دیگر بیان، باید بتوان در عین رسمیت‌بخشی به تفاوت‌ها و جلوگیری از خشونت و زور و نیز رسمیت‌دادن اشتراک‌های وجودی و انسانی فعال‌شده بر پایه همان مشترکات انسانی، جامعه‌ای یکپارچه با هدف توحیدی و تعالی‌دنیوی پدید آورد. در منطق قرآنی، این راه بدیل و البته متریقی در وضعیت تفاوت‌ها، «معاشرت یا مصاحبت معروف» (نساء: ۱۹)^۱ است که ما آن را اصل «تعامل

۱. درست است که «عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» درباره زنان مطرح شده است، ولی اصل تعامل، معاشرت، مصاحبت و گفتار و کردار انسان‌ها در موارد مختلف قرآنی به معروف توصیه شده است که می‌توان از آن اصلی را استخراج کرد و به‌عنوان تعامل به معروف در جامعه انسانی بر آن تمرکز کرد. گاهی این تعامل معروف با تعبیر مصاحبت در مورد والدین به کار رفته است «صَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا: در دنیا به خوبی با آنان معاشرت کن» (لقمان: ۱۵). گاهی نیز به تبعیت از معروف توصیه شده است: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاةُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ: و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند، و با [رعایت] احسان، [خونبها را] به او بپردازد. این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماس است» (بقره: ۱۷۸). گاهی به «طاعت و قول معروف» سفارش است: «أَقُولُ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى: گفتاری پسندیده [در برابر نیازمندان] و گذشت [از اصرار و تندي آنان] بهتر از صدقه‌ای است که آزاری به دنبال آن باشد» (بقره: ۲۶۳)؛ «فُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا: با آنان سخنی پسندیده گوید» (نساء: ۸)؛ «طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ: [ولی] فرمان‌پذیری و سخنی شایسته برایشان بهتر است» (محمد: ۲۱). گاهی نیز تأکیدهای فراوانی بر امر به معروف و نهی از منکر شده و بلکه شکل‌گیری امت و بهترین امت در گرو تحقق امر به معروف و نهی از منکر دانسته شده است: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ: شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید: به کار پسندیده فرمان می‌دهید، و از کار ناپسند باز می‌دارید، و به خدا ایمان دارید» (آل عمران: ۱۱۰).

معروف» در مطلق روابط انسانی نام می‌گذاریم.

تعامل معروف نه تنها در حل مشکل تفاوت بین زن و مرد، بلکه در تفاوت‌های گروهی میان جوامع انسانی راهکاری مؤثر است. معاشرت معروف تنها تساهل یا تسامح نیست، بلکه تعاملی پیشرفته است که در آن نه تنها انسان‌ها یکدیگر را تحمل می‌کنند و کاستی‌ها را با صبر و تسامح می‌پذیرند، بلکه افزون بر صبر و تحمل (که یک رفتار سلبی است)، یکدیگر را می‌بخشند و افزون بر عفو و بخشش و کنار نهادن کینه‌های انسانی و اجتماعی، با مصاحبت معروف به یکدیگر در به‌فعیلت‌رساندن ظرفیت‌های انسانی کمک می‌رسانند (رفتار ایجابی). چنین معاشرتی ظرفیت‌های موجود در تفاوت‌ها را فعال کرده و راه را به سوی جامعه آرمانی و توحیدی می‌گشاید تا زمینه‌های شکل‌گیری تمدن اسلامی و قرآنی فراهم گردد.

ناگفته نماند که تعامل معروف موجب نوعی از محبت میان افراد جامعه نیز می‌شود. افزون بر اینکه محبت و ولایت خود مصداقی از معروف است که باید در معاشرت با دیگران، از جمله زنان و دیگر جوامع ایمانی آن را لحاظ کرد و در روابط اجتماعی، محبت معقولی را میان افراد جامعه و نیز میان جوامع مختلف ایمانی پدید آورد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱): مردان و زنان با ایمان دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده و می‌دارند و از کارهای ناپسند باز می‌دارند (فضل الله، ۱۳۸۳: ۳۳).

بنابراین، تعامل معروف در ادبیات قرآنی، پیشنهادی پیشرفته در وضعیت تفاوت‌های انسانی است. در نظریه قرآنی «تعامل معروف»، ظرفیت‌های مختلف فردی و اجتماعی به فعلیت می‌رسند، حقوق افراد و گروه‌ها تأمین و تضمین می‌شود، احسان و ایثار در مناسبات فردی و جمعی برجسته می‌شود و مهم‌تر اینکه محبت و عشق میان افراد و جوامع متفاوت، آنها را به هم پیوند می‌دهد و از تناکح حُبّی میان آنها، کارکردهای خارق‌العاده اجتماعی و فرهنگی در سطح کلان تمدنی پدید می‌آید.

«تعارف» بنیاد «معاشرت معروف» در تمدن اسلامی

در نگرش اخلاقی، تعارف نه تنها برای نظم و انسجام اجتماعی، بلکه برای رسمیت‌بخشی





به یکدیگر و حفظ کرامت انسانی^۱ دیگران است. در «تعارف» و شناخت یکدیگر، نوعی از اکرام نفس و به رسمیت شناختن یکدیگر وجود دارد. به رسمیت شناختن یکدیگر راهی است برای اذعان به کرامت انسانی دیگرانی که متفاوت از ما هستند. وقتی انسانیت انسانی را به رسمیت نمی‌شناسیم و او را به حساب نمی‌آوریم، در واقع کرامت انسانی او را نادیده می‌گیریم و او را تحقیر می‌کنیم. «تعارف» واقعی می‌تواند مرزهای ساختگی میان خود و دیگری را از میان بردارد و خودخواهی‌هایی را که شکاف میان من و دیگری را موجب می‌شود، چاره کند. در نگرش عرفانی هم اگر تعارف به معنای معرفت عمیق باشد، می‌توان از تعارف یکدیگر راهی برای معرفت‌الله باز کرد. برای تبیین این دیدگاه، توجه به چند نکتهٔ مقدماتی ضروری خواهد بود:

نخست اینکه هر چند روایت‌های فراوانی مانند «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»: کسی که خود را بشناسد پروردگارش را می‌شناسد (تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۴) و «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه»: نفس شناس‌ترین شما خداشناس‌ترین شماست، اهمیت سیر انفسی را نشان می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۷۰) و سیر انفسی که علمی حضوری و شهودی است، به تعبیر علامه طباطبایی «تنها سیری است که نتیجه‌اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۷۲) و انسان را به مبدأ حیات و ارتباط آن با توحید، نبوت و معاد متوجه می‌سازد، ولی شناخت نفس تنها در سیر انفسی رخ نمی‌دهد، بلکه همین شناخت نفس که مقدمه شناخت الهی است، چه‌بسا ممکن است از طریق شناخت نفس دیگران نیز به دست آید. نه تنها من و نفس من آیه‌ای از آیات الهی است، بلکه دیگران و نفوس دیگران نیز آیات الهی هستند و شناخت آنها موجب شناخت خداوند می‌شود. در حقیقت تنها شناخت نفس خود نیست که راه به خدا می‌برد، بلکه شناخت نفس دیگری هم (به‌مثابه اسمی از اسمای خداوند) حامل نشانی از نشانه‌های خداست و شناخت او مرا به شناخت خداوند می‌رساند. انسان‌های دیگری که متفاوت از یکدیگرند، آیات پروردگارند؛ آن‌گونه که در

۱. در وصیت‌نامهٔ امیر مؤمنان به امام حسن مجتبی ۷ آمده است: «پسرم! نفس خود را گرامی و محترم بدار از اینکه به پستی دچار شود، زیرا اگر از نفس خود چیزی را باختی و از دست دادی، دیگر هیچ چیز نمی‌تواند جای آن را پر کند» (نهج البلاغه، وصیت ۳۱: ۹۲۹).

قرآن می‌خوانیم: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ الَّذِي كُنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ إِذَا خُلِقْتُمْ فِيهَا مِنَ النِّسَابِ» (روم: ۲۲). و از نشانه‌های قدرت اوست آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌هایتان، در این عبرت‌هایی است برای دانایان.

قرآن کریم در عین حال که تمام عالم هستی را به‌عنوان نشانه خداوند و هر ذره از ذرات آفرینش را آیه قدرت، عظمت، علم و حکمت او می‌داند، برای انسان جایگاه ویژه‌ای قائل شده است؛ «یعنی از نظر قرآن این فصل از فصول کتاب آفرینش که نامش انسان است، آموزندگی‌هایی دارد بالاتر و بیشتر از آنچه مثلاً در ختان دارند» (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۹۷). بدین ترتیب، تعارف دیگرانی که از من و ما نیستند، ولی انسان هستند، معرفتی است از یکی از آیات جامع الهی که از رهگذر آن شناخت، انسان می‌تواند به تکامل انسانی و عرفانی دست یابد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۱: ۱۶۰).

نکته دیگر اینکه تنها آیه خدا بودن من علوی نهفته در شخص دیگر مهم نیست، بلکه آن من علوی دیگری، با من علوی در درون من مشترک است و این در ایجاد پیوند میان من و دیگری بسیار مهم است. این گونه اشتراک در من علوی میان ما و دیگران، در بسامان کردن یک جامعه بر اساس من کلی علوی مشترک در جامعه و تمدن بسیار قابل اعتناست. استاد مطهری در مورد این من علوی و اشتراک آن با من علوی دیگران می‌گوید:

انسان دارای مراتب وجودی است که در عالی‌ترین مراتب وجودی بالاتر از فرشته، و در درجات پایین‌تر جمادی بیش نیست. در درجات متعالی وجودش، میان «من»ها تباینی نمی‌بیند؛ بدین معنا که میان خود با افراد دیگر، من و مایی نمی‌بیند. این «من» همان است که قرآن آن را «نَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي»: از روح خود در آن دمیدم (حجر: ۲۹) معرفی کرده است و در این مرحله است که تفاوت‌ها دیگر به چشم نمی‌آید. یک‌دستی در عالم ظهور و بروز می‌کند: «ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ»: در آفرینش [خدای] بخشایشگر هیچ‌گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی (ملک: ۳)، اما در مراتب جمادی، «من» هر کس (که همان من طبیعی انسان است) در مقابل «من»های دیگر قرار می‌گیرد و گویی حفظ این «من» مستلزم نفی «من»های دیگر است. اینجاست که اختلافات پیش





می‌آید. این همان مرتبه از وجود است که خودخواهی، خودپرستی و این قبیل مسائل در آن درجه محقق می‌شود و طبق تعلیمات دینی در مبارزه و جهاد با آن سفارشات مؤکدی وارد شده است (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۴۵-۲۶۱).

هر اندازه انسان در جهاد با نفس موفق‌تر باشد و از مرتبه خود طبیعی‌اش فاصله بگیرد، به خود متعالی‌اش نزدیک‌تر می‌شود و این باعث رقیق‌تر شدن نفس و توسعه آن در نسبت با دیگران می‌شود. دور شدن از خود طبیعی، در واقع زدودن فاصله‌ای است که میان من و دیگران وجود دارد و نزدیک شدن به خود متعالی در واقع دیدن روح دیگران در کنار خود است. با شکستن حبابی که اطراف هر «من طبیعی» را فرا گرفته، «من‌های همه به هم می‌پیوندند و با هم یک من علوی مشترک را تشکیل می‌دهند. در واقع، حجاب میان آنها از بین رفته و واقعیت همه که همان «نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» خداوندی است (حجر: ۲۹)، متجلی می‌شود.

با توجه به این مقدمه عرفانی و اخلاقی درباره رابطه عرفان نفس و عرفان دیگری، باید گفت چه آنجا که دیگری به عنوان «آیه‌ای از آیات الهی» است و چه آنجا که دیگری به مثابه «بخشی از نفس و خود علوی من» تلقی می‌شود، شناخت عمیق دیگری نه تنها به مثابه شناخت نفس انسان دیگر، بلکه به عنوان پاره‌ای از شناخت نفس خود انسان، به معرفت الله می‌انجامد. حال روشن است که شناخت «من» دیگری که آیه است و «من علوی» دیگران که پاره‌ای از «من علوی» خود است، همواره به نزدیکی میان نفس‌ها و انسجام اجتماعی و پیوند میان «من»ها انجامیده و از اختلاف میان آنها جلوگیری می‌کند.

با بررسی عرفانی آیه سیزدهم سوره حجرات، اکنون تعارف معنای عمیق‌تری می‌یابد. در این معنای گسترده از «تعارف»، فلسفه آفرینش تفاوت‌های زن و مرد، قبایل و شعوب انسانی، هم برای شناخت آیه‌ها و اسمای متعدد و متفاوت الهی است و هم برای شناخت خود آدمی است. چنین تلقی‌ای از تفاوت‌ها و فلسفه آن، هرگز به تفاخر و برتری‌جویی گروهی بر گروه دیگر نمی‌انجامد و بلکه هرکس به نوبه خود از جهت آیت خدا بودن، ارزش والا و البته برابر با دیگران پیدا می‌کند. با این تعارف، نه تنها تنازع‌های ناشی از تفاوت‌ها از میان خواهد رفت، بلکه زمینه برای معاشرت معروف با

یکدیگر هموار می‌شود و ایجاد جامعه‌ای توحیدی که همگان در آن با شناخت یکدیگر خدا را می‌شناسند و بر اساس خواسته‌های او عمل می‌کنند، فراهم می‌گردد. از این منظر، اساساً معاشرت معروف با دیگری نوعی از معاشرت معروف با خود است. ایفای حقوق انسان‌های دیگر، ایفای حق خود من است و احسان به آنها احسان به خود می‌باشد. بی‌شک، چنین معاشرت، تعامل و تعاونی در جامعه و تمدن انسانی زمانی رخ می‌دهد که آن تعارف عمیق و پیوند روحانی میان انسان‌ها به وجود آمده باشد، وگرنه بدون آن تعارف و بدون پیوند معنوی میان ابنای بشری و گروه‌های مختلف انسانی، تضاد و تنازع همواره در جوامع حاکم خواهد بود و نظم و انسجام اجتماعی جز با قانون و نظارت پلیس برقرار نخواهد شد.

بدین سان تعارف و شناخت یکدیگر، از ضرورت‌های تعامل، مصاحبت و معاشرت معروف است. اگر انسان‌ها از یکدیگر شناختی نداشته باشند و همدیگر را به رسمیت نشناسند و کرامت انسانی دیگران را لحاظ نکنند، به طور طبیعی امکان تعامل اخلاقی و معاشرت نیک میان آنها ناممکن خواهد بود. همین‌طور تا زمانی که انسان‌ها نفوس یکدیگر را به درستی نشناسند و همدیگر را به عنوان آیه‌ای از آیات الهی تلقی نکنند، زمینه برای تعامل معروف (در تفسیر توحیدی) پدید نخواهد آمد و از این رو، انسان‌ها در خدمت به خلق و محبت به دیگر انسان‌ها ناتوان خواهند بود و در عمل، تعامل و تعاون عمیقی میان انسان‌ها پدید نخواهد آمد.

گفتنی است نسبت میان تعارف و تعامل معروف یک‌سویه نیست و چنین نیست که تنها تعارف موجب تعامل معروف میان ابنای انسانی بشود، بلکه در مقابل تعامل معروف نیز در دستیابی به تعارف و شناخت متقابل اثر می‌گذارد. تعامل معروف که در تعاملی کرامت‌محور، عدالت‌محور، احسان‌محور و محبت‌گرا تحقق عینی می‌یابد، ارتباط میان من و دیگری را تسهیل می‌کند و در وضعیت ارتباط سهل، امکان شناخت از یکدیگر بیشتر می‌شود. همین‌طور عدالت، احسان و محبت موجب می‌شود که افراد بتوانند در معرفی خود و تجلی بخشی به ظرفیت‌های خود با قدرت و اعتماد بیشتری عمل کنند و همین امر بی‌شک در صورت‌بندی تعارف اجتماعی بسیار اثرگذار خواهد بود.



نتیجه گیری

فرایند تمدن سازی در سرزمین های اسلامی را باید با مؤلفه ها و اصول وحیانی و اسلامی آغاز کرد. آموزه های وحیانی و معارف متعالی پیامبران و اهل بیت :، عناصر و اصول بنیادین تمدنی را در اختیار ما می گذارد که باید در نخستین گام آنها را استخراج کنیم و در گام بعدی آنها را از منظر تمدنی و کارکردهای کلان اجتماعی بازخوانی کنیم و سپس آنها را در زندگی عینی و عملی خود نهادینه سازیم. یکی از این عناصر اعجاز آور که می تواند مناسبات کلان اجتماعی را رقم بزند و الگوهایی را در تنظیم روابط بین انسان ها ایجاد نماید، «تعارف» در قرآن است. تعارف در حقیقت، حکمت آفرینش تفاوت ها و کثرت های انسانی است تا انسان ها بتوانند راهی به سوی معرفت و کمال نهایی بیابند. این تعارف تنها یک تعارف عرفانی با کارکردهای سلوکی صرف نیست، بلکه این تعارف، زندگی این جهانی در مقیاس تمدنی را متأثر می سازد و مناسبات کلان اجتماعی را اصلاح می کند و راه را به سوی تعامل معروف و تعاون در نیکی ها می گشاید. جامعه ای که در آن تعارف وجود دارد، جامعه ای که در آن تعامل های انسانی بر اساس معروف رخ می دهد و جامعه ای که در آن تعاون در نیکی ها وجود دارد، نه در ادبیات اسلامی، بلکه حتی در ادبیات مدرن هم جامعه ای متمدن تلقی می شود و فرایند تمدنی و تکامل اجتماعی در آن به آسانی رخ می دهد.



کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- * نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۲. احمد بن زکریا (۱۴۰۴)، معجم المقایس اللغة، بی جا: مکتب الاعلام الإسلامی.
 ۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۴. تیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (بی تا)، تصنیف غرر الحکم و دُرر الحکم، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
 ۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، بیروت و دمشق: دار العلم و الدار الشامیه.
 ۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۲)، «برخورد تمدن‌ها»، در: نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، چاپ چهارم، تهران: وزارت امور خارجه.
 ۷. زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
 ۸. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت و قاهره: دار الشروق.
 ۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، تهران: فراهانی.
 ۱۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۲. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر.
 ۱۳. _____ (۱۳۸۱)، دنیای زن، ترجمه دفتر پژوهش سهروردی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.



۱۴. _____ (۱۳۸۳)، زن از نگاهی دیگر، ترجمه مجید مرادی، تهران: امیرکبیر.
۱۵. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: الصدر.
۱۶. قمی مشهدی، محمد بن رضا (۱۳۶۸)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، بیست گفتار، چاپ هفتم، قم: صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۷۹)، تعلیم و تربیت در اسلام، چاپ سی و پنجم، قم: صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۷۱)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
۲۱. میلاد، زکی (۲۰۰۸)، المسئلة الحضاریه، کیف نبتکر مستقبلنا فی عالم متغیر، بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر اسلامی.
22. Babaei, Habibollah (2015), "The Quran Status Amid Islamic Civilization Sources," *Mplement NG Qur'anic Values in Society*, Robiatul Adawiyah Mohd (ed.), Malaysia: Universiti Sains Islam.
23. Bruce, Mazlish (2001), "Civilization in a Historical and Global Perspective," *International Sociology*, 16.



نظر
صدر

تمدن به مثابه سطح تحلیل

رسول نوروزی فیروز*

چکیده

در بیشتر رشته‌های علوم انسانی تحلیل‌ها مبتنی بر نظریه‌ها صورت می‌گیرند و اساساً تحلیل خارج از نظریه اتقان و اعتبار کافی را ندارد. در نوشتار پیش‌رو به این پرسش پرداخته می‌شود که در حوزه مطالعات تمدنی - به‌عنوان یکی از حوزه‌های مطالعاتی نظری علوم اجتماعی - چگونه می‌توان از تمدن به مثابه یک سطح تحلیل و یا یک چارچوب نظری در تحلیل پدیده‌های اجتماعی بهره برد؟ به بیان دیگر، کاربست تمدن به مثابه یک نظریه چیست؟ از این‌رو، پرسش فرعی دیگر در این زمینه آن است که در استفاده از تمدن به‌عنوان یک سطح تحلیل، بر چه مفاهیمی باید توجه شود و هر مفهوم به کدام نیازمندی یا پرسشی پاسخ می‌دهد؟ در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن بررسی ماهیت تمدن، نقطه کانونی و قلب تمدن، چگونگی ساخت یک تمدن (فرایندی یا وضعیتی) و نیز حوزه اعتبار تمدنی، چارچوبی نظری برای تبیین و تحلیل در تمدن پژوهی به دست داده شود.

کلیدواژه‌ها

تمدن، نظریه، ایده هدایت‌گر تمدن، حوزه اعتبار تمدن، مطالعات تمدنی.



مقدمه

تحلیل جهان اجتماعی از منظرهای مختلفی امکان پذیر است و این امر سبب ظهور رشته‌های علمی متعدد و نیز نظریه‌های مختلف در درون هر یک از رشته‌های علمی شده است. این رشته‌های علمی از منظر خاصی پرسش‌هایی را در باب جهان پیرامونی خود مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهند تا شناخت بیشتری از موضوع مورد مطالعه (توصیف)، روابط میان عناصر و اجزای آن پدیده (تبیین) و در نهایت کشف قاعده‌مندی‌ها (نظریه) و پیش‌بینی تحولات آینده آن پدیده بر اساس قواعد به دست دهند. بخشی از پرسش‌ها به مباحث فرائظری معطوف است که به پرسش‌های زیر می‌پردازد: جهان اجتماعی چیست؟ (هستی‌شناسی). آیا امکان شناخت آن وجود دارد؟ و در صورت امکان، این شناخت چگونه محقق می‌شود؟ (معرفت‌شناسی و روش‌شناسی) از سوی دیگر، بخش دیگری از پرسش‌ها به مباحث محتوایی نظریه‌ها معطوف است. هر نظریه به منظور ارائه تحلیلی منطقی‌تر و کاربردی‌تر از جهان پیرامونی، برای پرسش‌های محتوایی خاصی اولویت قائل است. در نهایت، نظریه پرداز با اتکا به این بنیان‌های نظری و فرائظری، با ارائه نظریه‌ای جهان پیرامون خود را تحلیل می‌کند.

در حوزه مطالعات نظری تمدن، برای استفاده از تمدن به مثابه یک چارچوب نظری، باید پرسش‌هایی محتوایی طرح شود تا بتوان تحلیلی قاعده‌مند ارائه داد. با فرض پذیرش تعریف اسپریگنز (۱۳۸۷) از نظریه که طرح آن را برای حل مسئله می‌داند تا ما را به وضعیت مطلوب رهنمون شود، تمدن کدام مسئله را حل می‌کند و ما را به کدام وضعیت مطلوب رهنمون می‌شود؟ تمدن کدام بی‌نظمی و بحران را می‌تواند دریابد، علل آن را تشخیص دهد و برای حل آن راه‌حل ارائه دهد؟ و در نهایت اگر بخواهیم از تمدن به عنوان یک نظریه بهره‌مند شویم، پرسش‌های اصلی تمدن، چه پرسش‌هایی خواهند بود؟ در نوشتار پیش‌رو تلاش می‌شود به این پرسش‌ها به اجمال پاسخ داده شود. از این رو، نخست با ارائه بحثی کوتاه در باب نظریه و نظریه‌پردازی و بیان چگونگی استفاده از تمدن به مثابه یک سطح تحلیل، به بررسی برخی تعریف‌ها از تمدن و مباحث دیگری در این زمینه خواهیم پرداخت.



نظر
مد

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

۱. ضرورت نظریه پردازی، سطح تحلیل و نظریه تمدنی

هرچند تعریف یکسانی از نظریه در علوم اجتماعی وجود ندارد و هر گرایش نظری تعریف خاص خود از نظریه را ارائه می‌دهد، با وجود این، بحث از ضرورت استفاده از نظریه و نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی مفروض است و تحلیل‌ها مبتنی بر نظریه‌ها صورت می‌گیرند و اساساً تحلیل خارج از نظریه از اعتبار کافی برخوردار نیست و حتی مورد نکوهش است (بلیکی، ۱۳۸۴: ۱۸۵). نظریه کمک می‌کند که ما تصویر درست‌تری از واقعیت داشته باشیم تا بتوانیم آن را به‌خوبی توضیح داده، بفهمیم و تفسیر کنیم (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۴۳). به دیگر بیان، نظریه در مقام کشف روابط علی میان پدیده‌ها و بیان نوع و چگونگی این روابط و نیز کشف مشکلات و معضلات در وضعیت موجود بر اساس روابط بین پدیده‌ها (تبیین) و در نهایت روند و نتایج این روابط و همچنین ارائه راهکارهایی برای رسیدن به وضعیت مطلوب (نظریه‌پردازی و حل بحران) راه‌گشا می‌باشد. از این‌رو، به لحاظ منطقی در تحلیل تمدنی نیز بایستی از یک چارچوب نظری که پیش فرض‌هایی دارد و پرسش‌هایی را مطرح می‌کند بهره برد که از آن به‌عنوان «علم تمدن» می‌توان یاد کرد. مطالعه علم تمدن این امکان را فراهم می‌کند تا دگرگونی‌های تمدنی و اشکال آن را از هم تشخیص دهیم (Koneczny, 1962: 317) و در حقیقت امکان فرصتی برای مقایسه تمدن‌ها و حتی تحلیل و پردازش نظریه‌های تمدن را فراهم می‌سازد البته در فضایی که تاریخ تمدن مواد خام آن را به دست می‌دهد.

رویکرد تمدنی از قابلیت‌های تحلیلی متعددی برخوردار است. این قابلیت‌ها زمانی روشن‌تر می‌شود که موضوع مورد تحلیل وارد سیستم تحلیل تمدنی شود:

۱. گاهی تمدن به‌عنوان یک متغیر و مفهوم در علم سیاست بین‌الملل یا سیاست خارجی تحلیل می‌شود. در این صورت، سطح تحلیل تمدن پاسخ‌های متفاوتی نسبت به دیگر سطوح تحلیلی ارائه می‌دهد. دو پرسش اساسی در این نوع تحلیل طرح می‌شود: نخست اینکه آیا معیاری برای سنجش تمدن‌ها از یکدیگر می‌توان به دست داد؟ و دیگری آنکه آیا تمدن‌ها امکان تعامل با یکدیگر را دارند؟





۲. گاهی از چگونگی ساخت یک تمدن پرسش می‌شود که آیا امری ناخودآگاه است که در طول تاریخ رخ می‌دهد یا اینکه مقوله‌ای است که می‌توان به صورت ارادی نیز بدان دست یافت؟ به دیگر بیان، آیا تمدن‌سازی پروژه‌ای است که قواعد خاص خود را دارد و برای رسیدن به آن می‌توان برنامه‌ریزی کرد یا اینکه این امر امکان‌پذیر نیست و تمدن امری تاریخی است و تنها پس از محقق شدن آن می‌توانیم به بررسی آن پردازیم؟

۳. پرسش دیگر، رابطه «علم تاریخ» و «علم تمدن» است که می‌توان با استفاده از سطح تحلیل تمدنی، تلاقی‌ها و تمایزهای این دو دانش را مشخص کرد و پرسید که آیا «تمدن»، همان تاریخ است؟ یا اینکه تمدن‌شناسی یک علم یا شاخه علمی مستقل است؟

۴. حتی در سطوحی خردتر، مانند بررسی اندیشه‌های یک متفکر نیز می‌توان از سطح تحلیل تمدن بهره برد و بررسی کرد که آیا در اندیشه‌های آن متفکر عناصر و مفاهیم تمدنی وجود دارند یا خیر؟

بنابراین، پژوهشگری که از منظر تمدنی به یک مقوله نظر می‌کند، باید پیش از ورود به مرحله پاسخ و ارائه تحلیل، معیارها، مبانی و پیش فرض‌های تمدن‌پژوهی خود را مشخص سازد، زیرا یکی از معیارهایی که باعث تمایز نظریه‌ها و در نتیجه تحلیل‌ها از یکدیگر می‌شود، قلمروی است که پژوهشگر برای مطالعه پدیده مورد نظر برمی‌گزیند. در همه علوم، اعم از طبیعی یا اجتماعی، وقتی پژوهشگر با پدیده‌ای مواجه می‌شود، یا تمام آن پدیده را به عنوان یک کلیت، به مثابه موضوع مورد تحقیق خود برمی‌گزیند یا اینکه پژوهش خود را به جزئی از آن معطوف می‌کند و بر اساس آن به تحلیل می‌پردازد، از آن امر به مقوله سطح تحلیل (Level of analysis) یاد می‌شود (Singer, 1961:77). سطح تحلیل شامل دو طیف خرد و کلان است که دو سر طیف پژوهش‌های اجتماعی هستند. کاربست سطح تحلیل این است که مشخص می‌کند در نگاه نظریه پرداز و تحلیلگر کدام یک از کارگزاران و کنشگران حاضر در زمینه پژوهشی مورد نظر، از اولویت برخوردارند، زیرا پژوهش‌ها زمینه‌مند هستند و از این رو، به زمان و مکان وابسته‌اند؛ یعنی در یک زمان و مکانی ممکن است سطح تحلیل کل مورد توجه متفکر باشد و از منظر وی عناصر خاصی در اولویت باشند و در زمان و مکان دیگری، سطح تحلیل خرد و عناصری دیگر ضروری باشند.

این مسئله در بسیاری از شاخه‌های علوم انسانی وجود دارد و هر روش و نظریه‌ای یک سطح تحلیلی را به‌عنوان پیش‌فرض مطلوب می‌پندارد؛ برای نمونه، در جامعه‌شناسی می‌توان به سطح تحلیل خرد (اصالت فرد) یا کلان (اصالت جامعه) اشاره کرد. در رشته علمی روابط بین‌الملل نیز برخی نظریه‌ها عامل انسانی را به‌عنوان خاستگاه اصلی منازعه در روابط بین‌الملل شناسایی کرده‌اند (سطح تحلیل فردی). برخی دیگر، دولت - ملت‌ها (سطح تحلیل ملی)، برخی نظریه‌ها، ساختار نظام بین‌الملل (سطح تحلیل سیستمی) (دهقانی، ۱۳۹۴: ۱۲۳)، و در نهایت نظریه‌هایی نیز هستند که مجادله‌های موجود در روابط بین‌الملل را ناشی از مجادله میان تمدن‌ها می‌دانند، زیرا عامل اصلی در نظام بین‌الملل کنونی را، تمدن‌ها می‌دانند، نه دولت‌های ملی (نک: هانتینگتون، ۱۳۷۸؛ Hall and Jackson, 2007).

بنابراین، سطح تحلیل منظری است که زوایه نگاه و گستره نگاه نظریه‌پرداز به جهان اجتماعی را تعیین می‌کند. از این رو، اگر نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را «فرد» قرار دهد (باتوجه به تعریف نظریه‌پرداز از فرد)، به‌طور طبیعی برای وی حفظ فرد و بهبود وضعیت فعلی او یا به بیان بهتر، به سعادت رساندن فرد (خواه دنیوی محض و خواه اخروی محض و یا جمع بین هر دو) نظریه‌پردازی خواهد کرد. اگر نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را جامعه (بسته به تعریف نظریه‌پرداز از جامعه، ملت یا امت) قرار دهد، وضعیت فعلی جامعه (امت یا ملت) را توصیف و تبیین کرده و برای رسیدن به وضعیت مطلوب نظریه‌پردازی خواهد کرد و سعادت جامعه را به‌مثابه یک کل در نظر خواهد داشت. اگر نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را نظام سیاسی (متشکل از دولت و ملت) قرار دهد، حل دشواری‌های نظام سیاسی و به وضعیت مطلوب رساندن آن را هدف قرار خواهد داد. در نهایت، چه‌بسا نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را تمدن قرار دهد و در نتیجه، وضعیت فعلی تمدن موجود را توصیف کند و مزایا، فرصت‌ها و همچنین دشواری‌های آن را بررسی نماید و برای رسیدن به وضعیت مطلوب در گستره تمدنی نظریه‌پردازی کند. این امر سبب خواهد شد نظام پرسش‌های اساسی متفکر بر اساس سطح تحلیلی که برگزیده، تنظیم شود. در هر کدام از این سطوح تحلیلی نظریه‌پرداز تعریفی از «خود» و «دیگربودها» ارائه کرده و بر اساس آن نظریه خود را بیان خواهد داد.



نظریه

تمدن به‌مثابه سطح تحلیل



اتخاذ سطح تحلیل به مبانی فرانظری به‌ویژه هستی‌شناسی برمی‌گردد. در این مقام، اگر تمدن را به‌عنوان سطح تحلیل برگزینیم، در گام نخست بایستی به پرسش‌های هستی‌شناسانه پاسخ دهیم. پرسش‌هایی که امکان شناخت و روش شناخت پدیده را برای ما میسر می‌کنند. در زمینه هستی‌شناسی، نخستین پرسش این است که تمدن چیست؟ یعنی پرسش از چیستی و ماهیت تمدن است که یک پرسش اساسی به‌شمار می‌آید. ماهیت تمدن می‌تواند ما را به فهم تفاوت بنیادین میان «تمدن» و «غیرتمدن» رهنمون شود. هر نظریه‌پردازی با تعریفی که از تمدن ارائه می‌دهد، نخستین گام برای نوع نگاه خود به تمدن و مسائل پیش‌روی آن را بر می‌دارد.

سپس بایستی به این امر پرداخته شود که در شکل‌گیری یک تمدن چه مؤلفه‌هایی مشارکت دارند و مهم‌ترین مؤلفه‌ها در ساخت یک تمدن کدام‌اند و اینکه این مؤلفه‌ها به‌رغم شباهت، در حوزه‌های مختلف تمدنی چه تمایزهایی خواهند داشت؟ برای مثال، اگر عامل‌هایی مانند اقتصاد، فرهنگ، دین، اخلاق، نژاد، زبان و... در ساخت یک تمدن دخیل باشند، کدام عامل می‌تواند نقطه کانونی و موتور محرک ساخت یک تمدن و همچنین ملاک مقایسه و یا برتری آن تمدن با تمدن دیگر و یا معیاری برای تمایز متمدن از بربریت باشد؟ در این نوشتار، از تعبیر ایده‌هدایت‌گر (Presiding Idea) سیدحسین نصر (۲۰۰۹) برای تبیین آن استفاده می‌شود. انتخاب هر کدام از عامل‌های یاد شده به‌عنوان ایده‌هدایت‌گر تمدن، پیامدهای خاص خود را دارد.

پرسش سوم هستی‌شناسانه درباره ماهیت ساختار تمدن است و به این امر می‌پردازد که یک تمدن چگونه ساخته می‌شود؟ آیا تمدن را بایستی به‌مثابه یک امری شیء‌گونه، محقق و عینی (Objective) و یک وضعیت (Condition) که از آن به‌رویکرد جوهر‌گرا (Essentialism) تعبیر می‌شود، در نظر گرفت یا اینکه تمدن را می‌توان امری فرایندی (رویکرد پساجوهر‌گرا) (Post Essentialism) و روندی دانست که پیوسته در حال شدن است (See Hall and Jackson: 2007).

از سوی دیگر، آیا می‌توان معیاری برای سنجش میزان و امکان بقا یا علت بازگشت تمدن در صورت نابودی توسط نیرویی خارج از تمدن، و یا به بیان دیگر، سنجش قدرت

یک تمدن در عرصه عمل به دست داد؟ به عبارت بهتر، چگونه می‌توان درباره سنجش قدرت یک تمدن نظریه‌پردازی کرد و در این مقام، بایستی به چه مؤلفه‌ها و عناصری توجه داشت؟ در این نوشتار، با اقتباس از بحث «حوزه اعتبار تمدنی» پیترو جی. کاتزنشتاین (2011) و بحث «حوزه پرستیژ» رندال کالینز (2004) تلاش می‌شود تبیینی از این امر ارائه شود.

گفتنی است استفاده از سطح تحلیل تمدنی به سبب قدرت واقع‌نمایی آن در علوم اجتماعی مرسوم است (Hall and Jackson, 2007: 4) و می‌توان نمونه‌های متعددی از آن به دست داد. از بارزترین آثاری که با بهره‌گیری از سطح تحلیل تمدنی به نگارش درآمده‌اند می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد: الف) المقدمه ابن خلدون که در عالم اسلامی مشهورترین اثر تحلیلی با رویکرد تمدنی است؛ ب) اثر مشهور فلیکس کانتسنی (-1962 Feliks Koneczny) با عنوان درباره تکثر تمدن‌ها (On the plurality of the Civilizations) که می‌کوشد معیاری برای ایجاد یک تمدن مطلوب که تضمین‌کننده بقا آن باشد ارائه دهد؛ ج) برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون (۱۳۷۸) و د) پایان تاریخ فرانسیس فوکویاما (1992) که با استفاده از سطح تحلیل تمدن به مقوله نظم و آینده آن در جهان معاصر پرداخته‌اند. با وجود این، استخراج چارچوبی نظری از کارهای پیشین می‌تواند در تحلیل پدیده‌های پیش‌رو کمک شایانی کند. باید تحلیل تمدنی بر اساس پیش فرض‌ها و بنیان‌های نظریه تمدن طراحی شود که این نظریه مفاهیم محتوایی و پرسش‌های خاص خود را مطرح می‌کند.

۲. ماهیت تمدن

تمدن همانند مفهوم فرهنگ از واژگانی است که تعریف‌های بسیاری از آن صورت گرفته است و از این‌رو، به مجادلات لغوی در باب تعریف تمدن و همچنین تمایز آن با فرهنگ وارد نمی‌شویم. آنچه از تعریف‌های متفاوت تمدن - به‌عنوان کلیت - می‌توان به دست داد این است که تمدن تنها یک مفهوم انتزاعی محضی که ویژه فضای ادراکی باشد نیست که تعریف‌های متفاوت از آن تنها در مقام تصور ذهنی فراز و فرود داشته باشد، بلکه تمدن مفهومی است که با عرصه عمل و کنش انسانی مرتبط است و قابلیت تعریف عملیاتی و



نظریه

تمدن به‌مثابه سطح تحلیل



انضمامی شدن را دارد و از این رو، در فضای عملیاتی نیز اثرگذار است. بنابراین، این پرسش که آیا تمدن امری واقعی است یا نه، پس از این امر قابل فهم است که آیا می توان ارزش هایی را از درون مفهوم تمدن استخراج کرد یا خیر؟ برای کشف این ارزش ها، نخست لازم است مشخص کنیم که یک تمدن چه محتویاتی دارد؟ و ثانیاً مرزهای آن کجاست؟ (Jackson, 2010: 176-177). این مفاهیم امکان بهره مندی نظری از تمدن را برای ما فراهم می سازد. از این رو، به جای تمرکز بر چستی تمدن ها، بهتر است توجه خود را به این امر معطوف کنیم که مفهوم تمدن چه کاربردی دارد (Hall and Jackson, 2007: 15)، زیرا هر تعریفی از تمدن پیامدهای ویژه ای دارد و این امر لزوم تمدن پژوهی به مثابه یک علم را ضروری می سازد. گفتنی است هر کدام از تعریف های متفاوت از تمدن نیز بر اساس ویژگی های خاص ارائه شده است. برخی به هنگام تعریف، نگاهی کلان به تمدن دارند و برخی تعریف ها نیز به مهم ترین عنصر تمدن اشاره دارند؛ برخی شاخصه های تمدن را مطرح می کنند و... با وجود این، در ادامه چندین تعریف از تمدن برای بررسی مفهوم تمدن ارائه می شود.

واژه «تمدن» از نیمه دوم قرن هجدهم، در فرانسه ابداع و مفهوم سازی شد. میرابثوی اول (Mirabeau the Elder) (پدر و خطیب مشهور انقلاب فرانسه) در کتابی با عنوان خانه دوست: رفتار با مردم (۱۷۵۶)، از واژه جدید «تمدن» برای توصیف جامعه ای استفاده کرد که در آن قوانین مدنی جایگزین قوانین نظامی شده بود (Mazlish, 2004: 14). در این تعریف، تصمیم های جمعی برآمده از جامعه مدنی (تصمیم گیری از پایین)، جایگزین قوانین برآمده از قدرت محض (تصمیم گیری از بالا) شده است؛ یعنی جامعه متمدن جامعه ای است که در آن برای سامان بخشی به حیات اجتماعی از قوانین مدنی بحث شود، نه قوانین نظامی. چه بسا بر اساس همین الگوی تعریف بود که حاکمیت قوانین الهی نیز خارج از چارچوب تمدن در نظر گرفته شد.

در تعریفی دیگر، تمدن گسترده ترین ساختار هویت فرهنگی است (مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۶). در این معنا تمدن، برای طبقه بندی گسترده ترین گروه های انسانی که با مجموعه ای منسجم از سنت های زیبایی شناختی، فلسفی، تاریخی و اجتماعی شناخته می شوند به کار می رود. این تعریف که در آن «خود» در مقابل «دیگری» قرار می گیرد، در اروپای قرن

هجدهم و نوزدهم با هدف ایجاد معیاری برای سنجش جوامع ارائه شد. در این نگاه، مفهوم اروپایی تمدن - که برابند سنت‌های اروپایی دوران عصر روشنگری و مدرن بود - علت پیشرفت‌های اجتماعی و فکری دانسته شد که معنای ضمنی آن برتری تمدن اروپایی، با میراث یونانی - رومی و مدرنیته بود که در دولت - ملت و دانش متجلی شد. تعیین افراد خارج از تمدن به عنوان «دیگر»، به این اندیشه معنا بخشید و به روشی تبدیل شد که از درون آن به مناطق و مردمان جهان نگریسته می‌شد (مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۶-۱۰۲۷).

فوکوتساوا یوکیچی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان تمدن، دو تعریف از تمدن ارائه می‌دهد: ۱. تمدن به معنای محدود که به افزایش آنچه که انسان مصرف می‌کند، یعنی به افزایش صورت مادی تمدن نظر دارد؛ ۲. تمدن به معنای گسترده که در کنار رفاه مادی روزانه، به پالایش معرفت و پرورش فضیلت نیز توجه می‌کند تا زندگی بشری را به مرتبه بالاتری بکشانند؛ یعنی او برای تمدن دو سطح قائل است: سطح مادی و سطح معنوی که زیربنای تحقق تمدن است و به مثابه موتور محرک تمدن عمل می‌کند و بر اساس نیازهای موجود به صورت‌های مادی تمدن شکل می‌دهد. وی معتقد است معرفت و پرورش امری است که به آموزش نیاز دارد و به تدریج حاصل می‌شود (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰). در این تعریف، تمدن از دو بخش کلان مادی و معنوی تشکیل شده است که بخش معنوی به مثابه موتور محرک و زیربنا عمل می‌کند. علی شریعتی نیز در تعریفی مشابه (در سطح کلان) همچون یوکیچی می‌گوید: «تمدن به معنای کلی عبارت است از مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی جامعه انسانی» (شریعتی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵). نیز وی در مقام ساخت انسان متمدن می‌گوید: «باید انسان را تغییر داد، نه اینکه وسایل زندگی را مدرن کرد. وقتی وسایل عوض شود، به خاطر سازش و آماده‌شدن برای مصرف آن کالاها، مسلماً انسان یک مقدار عوض می‌شود، ولی بینش انسان عوض نمی‌شود، فقط ذوق مصرف انسان عوض می‌گردد. هر جامعه متمدنی ماشین، برق، تلویزیون و هواپیما و اسلحه دارد، اما هر جامعه‌ایی که اینها را داشته باشد، حتماً متمدن نیست» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۸). آلكس دو توکویل نیز 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 تمدن باقی بمانند باید «هنر به هم پیوستن انسان‌ها» نیز به اندازه افزایش سطح برابری آنها رشد یابد» (به نقل از: هانتینگتون، ۱۳۸۲: ۱۱). در حقیقت، دو توکویل نیز دو مقوله مادی و معنوی را برای تمدن قائل است و اهمیت را به سطح معنوی (هنر هم‌بستگی) می‌دهد. با توجه به تعریف‌های پیشین از تمدن، روشن شد که این واژه همواره با مفاهیمی مانند جامعه، پیشرفت، توسعه، دین، فرهنگ، امپراتوری و حتی جامعه انسانی مرتبط می‌شود (O' Hagan, 2007: 15). بنابراین، براساس تعریف یوکیچی و شریعتی، اگر در یک گستره تمدنی، عناصر مادی بر عناصر معنوی و روحانی مقدم شوند، هدف تمدن که پالایش معرفت و پرورش فضیلت است محقق نخواهد شد و در حقیقت، نمی‌توان مدعی تشکیل تمدن حقیقی شد. در نتیجه، می‌توان گفت تمدن در درون خود یک مفهوم مثبت است و تغییر در جهت تکامل را به همراه دارد. این تکامل در دو بُعد معنوی و مادی خواهد بود. در نتیجه، تمدن واژه پیچیده‌ای است که معنای آن با توجه به زمان و مکان و بافت موجود، تغییر کرده و تکامل می‌یابد.

۳. ایده هدایت‌گر تمدن

یکی از پرسش‌های اساسی در تمدن‌پژوهی کشف مهم‌ترین مؤلفه هر تمدن است که از آن به نام‌های مختلفی یاد شده است. سید حسین نصر در حوزه مطالعات تمدنی ایده هدایت‌گر تمدن (Presiding Idea of Civilization) را مطرح کرده است (Nasr, 2009: 9). به باور او، هر تمدنی از یک ایده هدایت‌گر و موتور محرک برخوردار است که تمدن را در جهت تمدن‌شدن قرار می‌دهد. هر تمدنی بسته به تعریفی که از خود و دیگری ارائه می‌دهد، ایده هدایت‌گر را تبیین می‌کند. نصر «ایده هدایت‌گر» را به عنوان «روحی» (Spirit) که تمدن را می‌سازد معرفی می‌کند. مهدی مظفری نیز همانند نصر به مقوله‌ای به نام معیار تمدن می‌پردازد: «هر تمدنی معیار خودش را دارد. معیار تمدن چینی با معیار تمدن اسلامی تفاوت می‌کند؛ درست همان‌گونه که معیار تمدن اروپایی با معیار تمدن هندی تفاوت می‌کند. به عبارت ساده‌تر، معیار هر تمدنی بیانگر کارت شناسایی و دی. ان. ای. (DNA) آن تمدن است. افزون بر آن، معیار تمدن ملاکی برای تعیین این نکته

است که چه کسی «غیرمتمدن» و چه کسی «متمدن» است. «غیرمتمدن» در یک تمدن، می‌تواند در تمدن دیگر «متمدن» در نظر گرفته شود و برعکس» (mozaffari, 2002: 47).

پرداختن به این امر از این جهت اهمیت می‌یابد که پذیرش هر مقوله‌ای به‌عنوان ایده هدایت‌گر و قلب تمدن، پیامدهای خاص خود را در فرایند شکل‌دهی به تمدن خواهد گذارد؛ برای نمونه، اگر اقتصاد - مانند رویکردهای مارکسیستی - قلب تمدن باشد، مسائل متفاوتی طرح خواهد شد و برای برون‌رفت از آن و رسیدن به وضعیت مطلوب نظریه‌پردازی خواهد شد؛ همان‌گونه که در تجربه تاریخی و مجادلات میان اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحده امریکا این نگاه در عالی‌ترین سطح خود نمایان شد. اگر دین ایده هدایت‌گر تمدن باشد، بنا به قاعده باید شاهد ظهور تمدن‌های دینی متعددی باشیم و هر دین بر اساس قواعد و هنجارهای خاص خود تمدن‌هایی را بنا کرده باشد، ولی اگر زبان یا نژاد به‌عنوان ایده هدایت‌گر تمدن در نظر گرفته شود، باید با توجه به ظرفیت‌های هر زبان یا نژادی شاهد تحقق تمدنی خاص باشیم. همچنین اگر اخلاق (مدنی یا الهیاتی) خاستگاه و ایده هدایت‌گر تمدن باشد، تمدن متفاوتی را تجربه خواهیم کرد.

برخی اندیشمندان مانند میرابثوی اول (Mirabeau the Elder)، سیدحسین نصر و یوکیچی ایده هدایت‌گر تمدن‌ها را امور معنوی می‌دانند و اولویت را به این امور می‌دهند. از منظر میرابثو، از آنجا که دین سبب نرمی و لطافت در رفتار می‌شود، منبع اصلی تمدن به شمار می‌رود (Mazlish, 2004: 14). از منظر سید حسین نصر ایده هدایت‌گر، تعریف انسان متمدن از غیرمتمدن را مشخص می‌سازد (Nasr, 2009: 12-16). این ایده را یک دین (به‌معنای عام آن) تعریف می‌کند. در تمدن‌های سنتی ایده هدایت‌گر، امر متعالی و معنوی است. بر اساس این ایده، هر حوزه تمدنی می‌تواند تعریفی متفاوت از تمدن و انسان متمدن ارائه دهد و همان را معیار ارزیابی خود بداند. چنانکه گذشت یوکیچی نیز تقدم را به امور روحانی و عمومی شدن فضیلت‌های شخصی می‌دهد: «تمدن فراشدی را توصیف می‌کند که در آن روابط بشری در جهت بهتر شدن به تدریج تغییر می‌کند و شکل و شمایل معینی به خود می‌گیرد» (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹).





از منظر کانتسنی اخلاق مدنی و عرفی (سکولار) برآمده از جامعه مدنی، در مقایسه با اموری مانند دین، زبان، نژاد و... مهم‌ترین عنصری است که می‌تواند بقای یک تمدن را تضمین کند و موجب برتری آن در مواجهه با دیگر تمدن‌ها باشد (Koneczny, 1962). این تعریف از قلب تمدن، به تعریف میراثی اول از تمدن شباهت دارد. از منظر کانتسنی یک نمونه مطلوب تمدن در گذشته، در تمدن مسیحیت لاتین محقق شد و اروپای مدرن هم باید برای مبتلا نشدن به مشکلات دیگر تمدن‌ها همین امر را برگیرد. به دیگر بیان، وی تمدن مسیحیت لاتین را از این جهت ارج می‌نهد که بر یک اخلاق سکولار مبتنی بر جامعه مدنی ابتدا داشت. البته انتخاب یک پدیده به‌عنوان مهم‌ترین عنصر در فرایند تمدن‌سازی، به‌معنای انکار دیگر عناصر و منابع نیست؛ چنانچه میراثی اول بر این امر تصریح دارد که دین از این جهت که می‌تواند تعدیل‌کننده آداب و رفتارهای مدنی افراد در جامعه باشد، می‌تواند به‌عنوان منبع تمدن باشد (Starobinski, 1993: 3. quted in Mazlish, 2004: 14).

برخی دیگر مانند تعریفی که از تمدن اروپایی مدرن ارائه شد، معیار اصلی متمدن و غیرمتمدن بودن را هرآن چیزی می‌دانند که در غرب مدرن شکل گرفت؛ از این‌رو، مدرنیته از آن جهت که مدرنیته است، آغاز و انجام تمدن است. اینان تمدن مبتنی بر فلسفه مادی غرب و برآمده از انقلاب‌های صنعتی را بهترین نمونه تمدن دانسته‌اند، ولی مسئله‌ای که درباره ایده هدایت‌گر تمدن مهم است و با تعریف اروپایی از تمدن ارتباط دارد، مقوله تعمیم ایده هدایت‌گر به‌عنوان امر برهم‌زننده نظم تمدنی در سطح جهانی است، زیرا این تعمیم‌دهی مانع تعامل و گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌شود. سیدحسین نصر بر این باور است که ایده هدایت‌گر تمدن را نباید تعمیم داد. وی می‌گوید غربی‌ها با تعمیم‌دهی ایده هدایت‌گر خود مانع گفت‌وگوی جهان اسلام با غرب شده‌اند (Nasr, 2009: 15).

البته این دیدگاه در همان آغاز از سوی جنبش رمانتیک به چالش کشیده شد. این جنبش ایده دنیای عینی را که با قوانین جهانی مراقبت می‌شود و می‌کوشد به هنجارهای جهانی قانون و اخلاق دست یابد رد می‌کند. متفکران رمانتیک به ذهنیت و یگانگی اهمیت بیشتری می‌دادند. هر فرهنگ ملی خاص هدف و سرنوشت مخصوص به خود را در تاریخ دارد. متفکرانی مانند هردر (Herder) در آلمان، میشل (Michelet) در فرانسه و

برک (Burke) در انگلیس این دیدگاه مخالف با جهان‌شمول‌بودن روشن‌فکری را مطرح کردند (Cox, 2002: 2). به عبارت دیگر، تفکر تمدنی در غرب، پدیده مدرن‌شدن را محصول استثنایی‌بودن اروپا می‌داند؛ یعنی پدیده‌ای ویژه غرب و تمدن غربی که نسخه اصلی برای دیگر فرهنگ‌هاست تا با آن مقایسه شوند. این امر، به‌نوعی بنیادگرایی فرهنگی می‌انجامد که در خارج از غرب استعمار را به‌همراه می‌آورد؛ به‌گونه‌ای که در جهان اسلام، به‌عنوان یکی از تمدن‌های فعال، به‌اشاعه تصویری منفی از اسلام و مسلمانان انجامید (Pasha, 2008: 66) و سبب شد که نوعی تناقض در رفتار برآمده از تمدن شکل بگیرد؛ بدین‌گونه که در اروپا مقررات متمدنانه اجرا می‌شد، اما در خارج از اروپا چنین نبود. اروپایی‌ها به تحمیل فرهنگ خود از طریق به‌انقیاد درآوردن ملت‌ها در قالب امپراتوری‌های استعماری روی آوردند (مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۷-۱۰۲۶) و در نتیجه، این امر سبب شد در معنای تمدن و ایده هدایت‌گر آن بحرانی شکل بگیرد.

بنابراین، توجه به ایده هدایت‌گر تمدن می‌تواند به‌مثابه ابزاری برای مقایسه، تعامل، گفت‌وگو و حتی کشف علت‌منازعه‌های میان‌تمدنی را فراهم آورد، زیرا ایده هدایت‌گر تولیدکننده هویت تمدنی است که سبب تمایز تمدن‌ها از یکدیگر می‌شود. در این میان، محقق نخست بایستی عناصر و منابع تشکیل‌دهنده تمدن و به عبارت بهتر، «هویت تمدنی»^۱ را بشناسد و سپس تعیین کند که از منظر وی کدام‌یک از عناصر به‌مثابه ایده هدایت‌گر تمدن عمل می‌کند که با نبود آن تمدن معیار تمدن‌بودن را از دست می‌دهد و هرگز تحقق عینی نمی‌یابد.

۱. هرچند بحث از ایده هدایت‌گر تمدن بدون بحث از هویت تمدنی ناقص است، شناخت هویت تمدنی در کنار ایده هدایت‌گر تمدن قابلیت‌های تحلیلی نظریه تمدن را افزایش خواهد داد؛ برای مثال، مهم‌ترین کارویژه مفهوم هویت تمدنی در روابط بین‌الملل این است که منبع مهمی برای شکل‌دهی هویت‌ها و علاقه‌ها در سطوح مختلف جهانی، منطقه‌ای و فردی شمرده می‌شود و برای ارزیابی بازیگران و بازی‌ها در عرصه سیاست جهانی به کار گرفته می‌شود. به بیان دیگر، سه سطح تحلیل (کلان، میانه و خرد) که در روابط بین‌الملل مورد توجه تحلیلگران است، تحت تأثیر هویت تمدنی قرار می‌گیرند و از این‌رو، می‌توان با استفاده از چارچوب تمدن تحلیل استواری از روابط بین‌الملل ارائه کرد (Hall and Jackson, 2007: 16). از این‌رو برخی از متفکران از تمدن به‌مثابه فرابازیگر در روابط بین‌الملل سخن گفته‌اند (See: Jackson, 2007: 33-50).





۴. رویکرد گفتمانی در برابر رویکرد شیء گونه به تمدن

پس از تعریف تمدن و پرداختن به ایده هدایت گر و شناخت آن، پرسش دیگر ماهیت تمدن به لحاظ ساختاری و به مثابه یک کل است. آیا تمدن یک وضعیت است یا فرایند؟ شاید بتوان علت پیدایش این دو دیدگاه درباره تمدن را به شاخصه‌های تمدن بازگشت داد، زیرا تمدن از یک سو محمل ویژگی‌هایی است که امکان تفسیر آن به امری ایستا و ثابت را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، ویژگی‌های دیگری دارد که بر تغییر، تحول و پروسه‌بودن آن دلالت دارد که مهم‌ترین آن مقوله رقابت بر سر منابع مادی و نمادین قدرت است و در این نزاع، در طول زمان قدرت و ثروت افراد و گروه‌ها تغییر می‌کند. به دیگر بیان، تمدن‌ها مشکل از هزاران فرایند هستند، اما در عمل به نظر می‌رسد که مقوله‌هایی ثابت و معین هستند و این همان معمایی است که باید حل شود (Hall and Jackson, 2007: 10). این پرسش هستی‌شناختی از این رو اهمیت دارد که پیامدهای متعددی بر آن بار می‌شود.

رویکرد نخست، تمدن را به مثابه یک امر محقق و شیء گونه (Dispositional) در نظر می‌گیرد از آن به رویکرد جوهر‌گرا تعبیر می‌شود. در این رویکرد، هر تمدنی یک ذات و جوهر دارد و در نتیجه، از ویژگی‌های ثابتی برخوردار است که ایستا و تغییرناپذیرند (Hobson, 2007: 15) در نتیجه، تمدن یک برنامه فرهنگی کاملاً منسجم و یکپارچه است که حول محور ارزش‌های کانونی خود به نحو سلسله‌مراتبی سازماندهی شده است که به معنای ارائه یک معیار واحد برای هر کدام از تمدن‌هاست (Katzstein, 2010: 1-2). از این رو، تمدن‌ها تمایزهای بنیادینی دارند که مانع تعامل آنهاست و میان آنها دشمنی دایمی وجود دارد و در نتیجه، اساساً بحث از رابطه صلح‌آمیز و گفت‌وگو میان تمدن‌ها بی‌معناست و در این صورت، اصل اولی میان آنها جنگ است. بارزترین نمونه رویکرد جوهر‌گرا را می‌توان در نوشته‌های ساموئل هانتینگتون و فوکویاما مشاهده کرد (Hall and Jackson, 2007: 1-2) ثمره رویکرد جوهر‌گرا نزاع همیشگی میان تمدن‌ها و پیروزی یک تمدن بر دیگر تمدن‌هاست و این گونه نیست که تمدن‌ها بتوانند در کنار یکدیگر تعارف تمدنی داشته باشند، زیرا هر یک از تمدن‌ها هویت تمدنی خاصی دارد و این هویت‌ها غیریت‌ساز هستند و در این تحلیل گفتمانی، خود در برابر دیگری قرار می‌گیرد، نه در

کنار دیگری.

در این رویکرد تمدن به شکل جمع آن (یعنی تمدن‌ها) استفاده می‌شود. تمدن در این رویکرد راهی برای تعیین علاقه‌ها، هویت و منافع است و از این‌رو، معیاری برای تمایز جوامع در نظر گرفته می‌شود. در حقیقت، در این رویکرد تمدن به‌مثابه ظرفی است که محتویات آن بر اساس آن تفسیر می‌شوند (Hobson, 2007: 16-17) این نگاهی است که امروزه تمدن غربی آن را برجسته ساخته است و در حقیقت، چنانچه در تعریف میرابثوی اول و نیز تشریح سیمون مردن از نگاه غرب به تمدن گذشت که به مفهوم اروپایی از تمدن مشهور است، امکان ارتباط میان تمدن‌ها، انتقال مفاهیم فرهنگی و مباحث مربوط به توسعه سیاسی امکان‌پذیر نیست. این نگاه جهان را به دو بخش متمدن غربی و بربر شرقی تقسیم می‌کند و در خوش‌بینانه‌ترین حالت جهان را با دو گانه «متمدن‌تر» و «متمدن» می‌بیند و از این‌رو، تلاش می‌شود که با ابزارهای استعمار و... دیگر ملت‌ها را به سمت اروپایی شدن بکشانند. در این تعریف از تمدن، قرار گرفتن خود در برابر دیگری به‌گونه‌ای است که هرگز امکان تعامل میان این دو وجود ندارد (نک: مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۶-۱۰۲۷؛ Hobson: 2007: 16-17).

این نگاه هستی‌شناختی، پیامدهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاص خود را دارد. در مقام تحلیل پدیده تمدن، اگر آن را به‌مثابه یک امر محقق و شیء گونه در نظر بگیریم، تمدن به‌مثابه امری تاریخی خواهد شد که اولاً، پس از گذر از آن می‌توان آن را بررسی کرد و در نتیجه، علمی به نام «علم تمدن» نخواهیم داشت و بنابه قاعده رشته علمی تاریخ تمدن عهده‌دار تمدن‌شناسی است و در خوش‌بینانه‌ترین حالت تمدن زیرمجموعه‌ای از رشته مطالعات تاریخی خواهد بود و مطالعات نظری تمدن و یا تمدن‌پژوهی مصداقی جز مطالعات تاریخ تمدن نخواهد یافت. بنابراین، این مجادله که آیا مطالعات تمدنی بررسی تاریخ تمدن‌هاست یا اینکه این دو علمی جدا از یکدیگرند، در نگاه هستی‌شناختی به مقوله تمدن ریشه دارد. اگر تمدن امری عینی، ثابت و ایستا باشد، تمدن همان تاریخ است، در حالی که اگر رویکرد دوم (یعنی رویکرد فرایندی) را برگزینیم، تمدن علمی با قواعد خاص خود خواهد بود؛ ثانیاً، امکان تعامل میان تمدن‌ها وجود نخواهد داشت، زیرا هر تمدنی هویت تمدنی خاص خود را دارد و از آنجا که





این هویت‌ها اموری پیشااجتماعی‌اند (اسمیت، ۱۳۹۱: ۲۷۸) که آن را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌کنند، این امر به‌مثابه ایجاد مرز مشخص میان تمدن‌هاست. این هویت نه‌تنها امکان تعامل را از میان می‌برد، بلکه مهم‌ترین علت برخورد تمدن‌هاست.

رویکرد دوم تمدن را به‌مثابه امری فرایندی و درحال‌شدن در نظر می‌گیرد. رویکرد فرایندی یا رابطه‌ای تمدن را به‌مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی در نظر می‌گیرد که پیوسته در حال دگرگونی است و ثابت نیست (Hobson, 2007: 150). دراین رویکرد، تمدن امری با معیار واحد نیست که دارای یک سلسله‌مراتب اخلاقی سخت باشد، بلکه مقوله‌ای است که در درون خود عناصر متعدد و متکثری را جای داده که میان آنها تعامل برقرار است. در این نگاه، تمدن امری پویاست نه ثابت و ساکن. دست‌کم در این رویکرد اصل اولی در مورد تمدن‌ها پویایی آنهاست و ایستایی وضعیتی خاص و استثنایی است (Hall and Jackson, 2007: 8). از این‌رو، تمدن تنها امری ایستا و تغییرناپذیر نیست، بلکه امکان تغییر و تبدیل در آن وجود دارد. مازلیش درباره فرایندبودن تمدن می‌گوید: «حقیقت این است که تمدن یک فعل، جنبش یا یک فرایند است و لزوماً همواره در حال تغییر است» (Mazlish, 2004: 15).

در تعریف‌هایی که از تمدن ارائه شد، همچون تعریف یوکیچی و شریعتی، تمدن به‌مثابه یک پروسه در نظر گرفته شده است که با توجه به فراگیرشدن فضیلت و معرفت در گستره تمدنی، اجتماع یادشده در جهت تمدن حرکت می‌کند؛ یعنی امکان دگرگونی در تمدن وجود دارد و امری ایستا نیست. در تعریف دوتوکویل از تمدن باعنوان «هنر به‌هم‌پیوستن» نیز، تمدن امری نسبی است و به‌میزانی که این هنر افزایش می‌یابد، تمدن نیز به‌بالندگی خود ادامه می‌دهد. در نتیجه، مسئله تمدن و تمدن‌سازی نیز امری نسبی است. از منظر این دسته از اندیشمندان، این فرایند باید درون‌زا باشد و از سطح پایین به بالا حرکت کند نه به‌عکس. از این‌رو، تحولات درونی تمدن مهم است. در نتیجه، تمدن‌ها اموری پویا هستند و این پویایی در اثر رابطه میان بُعد مادی و معنوی ایجاد می‌شود. بنابراین، برای حفظ پویایی تمدن بایستی هم در جنبه مادی و هم در جنبه معنوی، پویایی آن حفظ شود (مقصودی و تیشه‌یار، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

در این صورت، در گام نخست اصل ثابت و معینی در چگونگی رابطه میان تمدن‌ها وجود نخواهد داشت؛ یعنی این گونه نیست که اصل بر جنگ باشد، بلکه تمدن‌ها در مقام تعامل با یکدیگر و برداشتی که از رفتارهای تمدن دیگری دارند، نوع واکنش (خصمانه یا دوستانه) خود را برمی‌گزینند. در نتیجه، گفت‌وگوی میان تمدن‌ها امکان‌پذیر خواهد بود و تمدن‌ها می‌توانند در تعامل با یکدیگر و مکمل‌همدیگر باشند، نه نابودکننده یکدیگر. در این صورت، بقای یک تمدن در بقا و پیشرفت دیگر تمدن‌ها ممکن خواهد بود و در این صورت، رقابت در جهت پیشرفت سرلوحه کار آنها خواهد بود، نه مجادله بر سر منابع و منافع و در نهایت پیروزی یک تمدن بر دیگر تمدن‌ها. در این حالت، هر تمدنی که از انسجام بیشتر و ایده‌هدایت‌گر قوی‌تری برخوردار باشد (حوزه اعتبار تمدنی)، از دیگران پیشی خواهد گرفت.

پیامد روش شناختی این برداشت، فراهم شدن امکان بررسی تمدن در حین و فرایند تمدن‌سازی است. به بیان بهتر، امکان تبیین و تحلیل چگونگی ایجاد یک تمدن ما را به شناخت ساختار تمدن رهنمون می‌شود، زیرا رویکرد غیرجوهر‌گرا و پروسه‌ای - رابطه‌ای این امکان را به ما می‌دهد که رابطه میان کارگزاران تمدن (عناصر تشکیل‌دهنده آن) و ساختار آن را کشف کنیم و چگونگی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری‌های آنها را تبیین نماییم. در گام بعدی و پس از شناخت روابط میان عناصر می‌توان درباره امکان داشتن یا نداشتن مدیریت (Manipulate) آن سخن راند. این امر این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که از ابتدای شروع تمدن‌سازی با آن همراهی و همدلی کنیم و خود را در معرض فرایند تمدن‌سازی قرار دهیم تا بتوانیم آن را به سمت تمدن دلخواه و وضعیت مطلوب هدایت کنیم. به بیان ساده‌تر، این پرسش که آیا می‌توان تمدن را خلق کرد، یعنی آن را به صورت یک پروژه در نظر گرفت یا نه، با این رویکرد قابل بررسی است، زیرا در این نگاه تمدن پروسه‌ای است که پیوسته در حال دگرگونی خواهد بود و درحقیقت، تمدن و تمدن‌سازی از مقوله‌های نسبی خواهد بود، زیرا تمدن دستاوردی انسانی است و انسان همه دانش‌ها و ابزارهای لازم را در اختیار ندارد تا بتواند به یکباره تمدنی کامل را خلق کند (سریع‌القلم، ۱۳۷۳: ۵۲۰).





این رویکرد برخلاف رویکرد نخست که فاقد پیامد غایت‌شناسانه است، هدف خاصی را برای تمدن تجویز می‌کند و پیامد غایت‌شناسی خاصی را بر آن مترتب می‌داند. در این رویکرد، تمدن بایستی بیش از یک هدف مادی باشد، زیرا در گستره تمدنی کثرت‌های مختلفی هست که سبب می‌شود تمدن حالت یکپارچگی خود را از دست بدهد. آنچه که موجب می‌شود گستره تمدنی به صورت یک کلان‌گفتمان درآید و حرکت به سمت مطلوب را آغاز نماید، غایتی است که در خودآگاه تمدن و بلکه در باور آن نظام اجتماعی، دین یا عقلانیت جمعی وجود دارد و نظام‌های موجود در تمدن نیز بدان سو می‌گرایند. درست پس از گذار از این مرحله است که می‌توان گفت فرایند تمدن‌سازی آغاز شده است. تولد این غایت سبب می‌شود نظام تمدنی به انسجام اجتماعی و در نهایت سیستم اجتماعی برسد (بابایی، ۱۳۸۸: ۸۷-۸۸).

بنابراین، تمدن‌ها از یک همگرایی و همگنی حداقلی برخوردارند، اما این همگرایی چنان ضعیف است که نمی‌توان آنها را همگرا نامید. تمدن‌ها همانند قبیله نیستند که در آنها روابط خانوادگی، اقتصادی و قبیله‌ای ساختار واحدی را شکل دهد، بلکه مغایرت‌های ذاتی موجود در تمدن‌ها سبب می‌شود اجزای اجتماعی و تمدنی زندگی از هم مجزا و متفاوت شوند؛ زمانی این همگرایی در جهت تعالی می‌گراید که به یک غایت خودآگاه برسد و تمدن‌سازی را آغاز کند. از این رو، نظم تمدنی نه یک وضعیت هرج و مرج گونه است و نه یک نظم سلسله‌مراتبی (hierarchical) که از یک مرکزیت کلی برخوردار باشد، بلکه نظم تمدنی یک نظم بینابینی است؛ به این گونه که تمدن‌ها در درون خود از سلسله مراتب‌های متعددی برخوردارند؛ یعنی تمدن‌ها در میانه وضعیت هرج و مرج گونه و سلسله‌مراتبی هستند. نمونه‌ای که برای این وضعیت آورده می‌شود، دوران منازعه میان امپراتوری سیکاگهارا تا دوران استقرار مجدد میجی در ژاپن است (Hall and Jackson, 2007: 7-8). با توجه به وجود کثرت‌ها در تمدن و نیز وجود یک نظم بینابین (میان وضعیت هرج و مرج گونه و سلسله‌مراتبی) در تمدن است که در این رویکرد حد و مرز میان تمدن‌ها کمرنگ دیده می‌شود؛ بدین گونه که میان یک تمدن و تمدن دیگر مرز دقیقی نمی‌توان تعیین کرد و به لحاظ اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی میان تمدن‌ها آمیختگی وجود دارد. برخلاف

نگاه جوهر گرایان، تمدن‌ها هیچ‌گاه جدای از یکدیگر، در جزیره‌هایی متروک قرار ندارند، بلکه تمامی تمدن‌ها و پروسه‌های مرتبط با آنها همواره در تبادل و تعامل با یکدیگرند (Hall and Jackson, 2007: 7). همین امر سبب شده است در مطالعات تمدنی، از پدیده‌ای به نام «ژئوتمدن» (Geo-civilization) سخن به میان آید که مراد از آن، مناطقی است که میان دو تمدن مشترک قرار دارند و امکان جدا دانستن این دو و تعیین تعلق هر کدام به تمدنی خاص وجود ندارد (Wei, 2012). از این رو، پیش‌داوری درباره وضعیت جنگ یا صلح میان تمدن‌ها منطقی نیست. هر تمدنی با توجه به میزان قابلیت‌های خود در نظام تمدنی جهانی، قابلیت بازیگری در محیط برآمده از نظم تمدنی را دارد، ولی این قابلیت‌ها تنها به تمدن بودن بازگشت نمی‌کند، بلکه هر تمدنی بسته به میزان قدرت تمدنی خود می‌تواند نقش آفرینی کند و این امر هم در عرصه داخلی و هم در عرصه جهانی و رقابت‌های میان تمدنی مصداق می‌یابد.

۵. حوزه اعتبار تمدنی

اگر تمدنی بخواهد به مثابه یک کنشگر در عرصه داخلی یا عرصه جهانی ظاهر شود (See: Jackson, 2007) و برای اینکه میزان قدرت تمدنی وی قابل مقایسه با دیگر تمدن‌ها باشد، باید از شاخصه‌های خاصی برخوردار باشد تا بتواند تبیین‌کننده قدرت تمدنی باشد. به عبارت بهتر، یک تمدن برای تمدن شدن به مؤلفه‌های خاصی نیاز دارد که باید تبیین گردند. برای این امر، با بهره‌مندی از مباحث دو متفکر تمدن‌پژوه، یعنی رندال کالینز و پیتر جی. کاتزنشتاین در ادامه تبیینی از قدرت تمدنی ارائه می‌شود:^۱

رندال کالینز به منظور تبیین قدرت تمدن از اصطلاح «حوزه پرستیژ» (Zone of prestige) بهره می‌گیرد (Collins, 2004: 132-147) و پیتر جی. کاتزنشتاین نیز از اصطلاح «حوزه اعتبار تمدنی» بهره برده است (Katzenstein, 2001: 151). مراد از حوزه اعتبار تمدنی و

۱. همچنین این بحث را می‌توان بر اساس مدرنیته چندگانه ایزنشتاد و فرایندها و عملکردهای چندگانه نوربرت الیاس ارائه کرد (Katzenstein, 2010: 3).





یا قلمرو پرستیژ حوزه اثرگذاری تمدن است که با اتکا به قدرت فرهنگی صورت می‌گیرد، زیرا از منظر کالینز تمدن به‌مثابه پرستیژی است که یک یا چندین مرکز فرهنگی دارند. جذابیت‌های این حوزه اعتباری بر بسیاری از نیروهای متغیر بیرون از خود نیز پرتو افکنده و از برخی حوزه‌های تمدنی می‌گذرند و در برخی دیگر نفوذ می‌کنند. بنابراین، حوزه اعتبار تمدنی، گستره اثرگذاری هر تمدنی است که با توجه به قابلیت‌های تمدنی برای آن فراهم شده است. از این‌رو، قدرت هر تمدنی به فعالیت‌هایی وابسته است که جذابیت و اعتبار آن را افزایش یا کاهش می‌دهد. این امر بر تمامی عرصه‌های حیات بشری تأثیر می‌گذارد و پوشش‌های رفتاری اعضای این تمدن تحت تأثیر آن شکل می‌گیرد. پویایی‌های سیاست‌های تمدنی نمی‌توانند به عوامل اقتصادی یا سیاسی تقلیل داده شوند، بلکه عوامل فرهنگی در این میان اهمیت بسیاری دارند. این امر با نمونه‌های تاریخی‌ای اثبات می‌شود که در زمان ضعف یا شکست نظامی به لحاظ اقتصادی عقب‌مانده بودند، اما همچنان حوزه اعتبار تمدنی خود را با استفاده از منابع عظیمی که برای بسیاری از مراکز مسلط اقتصادی و نظامی دارای جذابیت بودند حفظ کردند (Katzenstein, 2011: 151-156).

بنابراین، حوزه اعتبار تمدنی دو کارکرد عمده دارد: الف) تولید و بازتولید تمدن در گستره تمدنی که برخی از آن به ژئوتمدن (یاد کرده‌اند؛ ب) حوزه اعتباری تمدنی، سنجش قدرت یک تمدن با دیگر تمدن‌هاست. این امر را می‌توان در قابلیت‌های نفوذ یک تمدن در دیگر حوزه‌های تمدنی پی‌گرفت که با معیارها و فرآورده‌های فرهنگی مانند دین، زبان، هنر و... انجام می‌پذیرد.

یکی از نمونه‌هایی که در حوزه تولید و بازتولید تمدن می‌توان بدان پرداخت، رابطه دین اسلام و تمدن است. گذار از زندگی بدوی و تبدیل شدن به زندگی شهری و در نهایت تبدیل شدن به تمدن بزرگ اسلامی می‌تواند نمونه روشنی از تولید یک تمدن توسط یک دین باشد. بی‌گمان در این فرایند یکی از مصداق‌های بارز تولید و بازتولید و همچنین نفوذ آن به محیط‌های پیرامونی، تبدیل شدن زبان عربی از یک زبان بسیار ساده، ضعیف و شفاهی به زبانی پیچیده و قوی است که با تراث مکتوبی است که در

بسیاری از حوزه‌های علمی مانند فلسفه، هنر، نجوم، ریاضیات، الهیات و ... برجای گذاشت، به زبان معیار تبدیل شد (Gulen, 2006: 224). هرچند زبان مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده تمدن نیست، ولی می‌تواند سطوح تمدن را مشخص کند؛ یعنی در رقابت میان تمدنی، زبان از جمله عامل‌های مهم به شمار می‌رود. فلیکس کانتسنی در تقریری که از نسبت میان زبان و تمدن ارائه می‌دهد می‌نویسد:

اگر در یک برهه از تاریخ، زبان نتواند همراه با پیشرفت، گسترش یابد، دستاوردهای جدید نمی‌توانند ترویج یابند و عمومی شوند. بنابراین، در این زمان نفوذ بیگانه شروع می‌شود. این امر چه‌بسا در یک حوزه یا در کل زندگی باشد و همچنین امکان دارد که پیشرفت‌های سطح بالاتر همگی به زبان دیگر رخ دهد که به تدریج سبب می‌شود زبان بومی آن منطقه از زندگی گروهی کنار گذاشته شود و حتی به نابودی زبان بومی آن منطقه بینجامد تا جایی که زبانی که روزی بیگانه به شمار می‌رفت، به زبان بومی آن منطقه تبدیل شود. تمامی زبان‌ها قابلیت پیشرفت همزمان و همگام با سرعت توسعه پیشرفت فکری را ندارند، اما این بدین معنا نیست که چنین جوامعی قابلیت پیشرفت ندارند، بلکه در واقع می‌توانند با استفاده از زبانی دیگر پیشرفت فکری خود را ادامه دهند (Koneczny, 1962: 241).

فروپاشی تمدن اسلامی پس از حمله مغول و بازتولید آن در حوزه‌های ایرانی، ترکی و هندی نمونه‌ای از تولید تمدن اسلامی است.

جنبه دیگر حوزه اعتبار تمدنی مسئله اضطرار است؛ یعنی تمدن‌ها برای ظهور، بقا و گسترش باید از مرزهای اضطرار گذشته باشند و بتوانند به نیازمندی‌های اولیه مادی و معنوی گستره تمدنی خود پاسخگو باشند. در این صورت، با وجود شکست در یک جنبه مثلاً نظامی می‌توانند بار دیگر به سطح تمدنی و تبدیل شدن به یک بازیگر تمدنی بازگردند، زیرا برای تحقق تمدن در مرحله کنش از بینش تمدنی برخوردارند؛ همان‌گونه که کاتزنشتاین بیان داشت برای بقای اعتبار تمدنی و فعال شدن آن، عناصر فرهنگی به مراتب بیش از عناصر مادی دخیل‌اند و این عناصر فرهنگی هستند که موجب بازگشت و ساخت عناصر مادی می‌شوند. همان‌گونه که در بخش تعریف و ایده هدایت‌گر تمدن گذشت تأکید بسیاری از





متفکران در ساخت تمدن بر عناصر معنوی و غیرمادی تمدن بوده است؛ بدین معنا که این روح تمدن است که براساس نیازهایش عناصر مادی را فراهم می‌آورد.

حوزه اعتبار تمدنی در تاریخ همواره سبب گسترش، بازگشت و احیای یک تمدن پس از افول نظامی آن شده است؛ برای نمونه، با خوانشی متفاوت و مثبت از نظریه ابن خلدون در مقدمه که در ظاهر نظریه‌ای درباره چگونگی افول تمدن‌هاست، می‌توان دریافت که نظریه او، نظریه‌ای درباره نحوه کشف حوزه اعتبار تمدن است که سبب جذب اقوام غیرتمدن (بربرها) به تمدن می‌شود؛ یعنی هرچند بربرها قدرت نظامی برتر داشتند، به لحاظ فرهنگی جذب تمدن می‌شدند و در حقیقت، این امر نمایشی از حوزه اعتبار تمدنی بود؛ بدین معنا که حوزه اعتبار تمدنی به لحاظ فرهنگی بسیار قوی بود، اما به لحاظ نظامی توان ایجاد موازنه با بربرها و در نتیجه تضمین بقای خود را نداشتند و همین امر سبب شکست نظامی آن می‌شد، ولی با این حال پیروزی اصلی با فرهنگ تمدنی بود و این به معنای افول تمدن نیست.

بنابراین، یکی از بارزترین نمونه‌ها در تبیین حوزه اعتبار تمدنی، منازعه میان بربرها و جوامع پیشرفته کشاورزی است. در این برخوردها، اقوامی که در کوه، بیابان و جنگل‌های اطراف آنها زندگی می‌کردند و از نظر سیاسی پیچیدگی کمتری داشتند، به جوامع پیشرفته کشاورزی هجوم می‌آوردند. در این منازعه‌ها، بربرهای اطراف پیروزی‌های نظامی به دست می‌آوردند، ولی در طولانی‌مدت تقریباً همواره تمدن تثبیت‌شده کشاورزی بود که از طریق شکست قبیله‌ها یا تغییر آنها به سبک زندگی و نیز به دین خود بر آنها پیروز می‌شد. این نکته در همه‌جای جهان صادق بود؛ خواه در چین که چرخش خاندان پادشاهی آن به الگوی ابن خلدون شباهت داشت، یا در اروپا که در آن موج قبیله‌های بربر مهاجم کاتولیک مسلک شده بودند (و یا در شرق که بیزانسی شده بودند) و در هند یا ایران نیز مسلمان شده بودند. در پایان، سبک زندگی و سازمان دولت‌های کشاورزی تثبیت‌شده به پیروزی رسیدند، زیرا این تنها راه حفظ فرهنگ‌های برگزیده با حمایت رعیت‌های محلی برای جنگ با دشمنان بود (Chirot, 2004: 224).

چپروت بر این باور است که ابن خلدون با مشاهده این فرایند در تاریخ آفریقای

شمالی، این پدیده را به عنوان پدیده‌ای تبیین کرد که در آن عشایر صحراهای سخت بر قلمروهای حکومت شهرهای نرم حکومت کردند و خودشان را به عنوان حاکمان آن گماشتند و در عوض ضعیف‌تر شدند و توانایی خود را برای عقب‌راندن قبیله‌های کوچ‌نشین جدید از دست دادند (Chirof, 2004: 224)، اما با خوانشی متفاوت از ابن خلدون می‌توان به جنبه مثبت این مجادله توجه کرد که پیروزی تمدن بر بربریت با توجه به قدرت فرهنگی است. یکی از مهم‌ترین و موفق‌ترین این نمونه‌ها جهان اسلام است که فاتحان خود را به لحاظ فرهنگی در خود جذب کرد؛ یعنی کوچ‌نشین‌های عرب و بربر، ترک‌ها و مغول‌ها همگی به اسلام روی آوردند و خود را با سبک زندگی کسانی که بر آنها غلبه کرده بودند تطبیق دادند (Ibid.).

حوزه تمدن ایرانی - اسلامی در دوره سلوکیان و مغولان نمونه دیگری برای تشریح حوزه اعتبار تمدنی است. در دوره سلوکیان به‌رغم برتری کامل نظامی - سیاسی یونانی‌ها بر ایران و تلاش جدی آنها برای تغییر فرهنگ، زبان و حتی نژاد ایرانی، اعتبار تمدنی حوزه ایران سبب ناکامی پروژه یونانی‌سازی ایران شد و در نهایت، این اعتبار تمدنی به‌روی کار آمدن اشکانیان انجامید. این امر در شرایطی بود که پیش از سلوکیان، مقدونیان نزدیک به دو سده پروژه یونانی‌سازی را در ایران به اجرا گذاشته بودند، ولی با وجود این، تمدن ایرانی توانست هویت خود را حفظ کند. در حقیقت، می‌توان این دوره را دوره تهاجم فرهنگی غرب به آسیا دانست که آسیا با اتکا بر اعتبار تمدنی خود توانست از آن به سلامت گذر کند. مغولان نیز از دیگر گروه‌هایی بودند که به‌رغم سلطه نظامی و سیاسی بر ایران نتوانستند بر اعتبار تمدنی ایران فائق آیند و ناچار مقهور فرهنگ ایرانی - اسلامی شدند. مغولان که به لحاظ تمدنی در شرایط بدوی بودند، جذب حوزه تمدنی ایران شدند و این امر نشانه‌ای از قدرت و اعتبار حوزه تمدنی ایرانی است که به‌رغم شکست سیاسی توانست مغولان را جذب خود کند (نک: قدیانی، ۱۳۸۴: ۸۹-۹۶).

همان‌گونه که در تعریف آلکس دوتوکویل از تمدن گذشت، یکی از مقوله‌های مهم در مباحث تمدنی هم‌بستگی در درون گستره تمدنی است که امری معنوی و روانی است و نقش ویژه‌ای در تمدن‌سازی ایفا می‌کند. رابرت کاکس در مورد نقش هم‌بستگی در





ایجاد تمدن می‌نویسد: «قدرت هم‌بستگی جامعه مدنی مقیاسی برای سنجش ظرفیت جامعه در توسعه تمدنی و نیز سنجش ظرفیت آن برای مقابله با فروپاشی و «بلعیده شدن» از سوی تمدن دیگر است. بنابراین، فهم بیشتر عواملی که از هم‌بستگی مدنی حمایت می‌کنند، مؤلفه‌ای اساسی در فهم پویایی‌های تمدنی به شمار می‌رود (Cox, 2002: 17).

حوزه اعتبار تمدنی می‌تواند معیاری برای رقابت تمدنی نیز باشد. همان‌گونه که گذشت مهم‌ترین عنصری که در تعریف تمدن، ایده هدایت‌گر تمدن و هم‌چنین حوزه اعتبار تمدنی برای تمدن در نظر گرفته می‌شود، مؤلفه‌های غیرمادی است. از این‌رو، رقابت واقعی میان تمدنی، برخلاف گفته هانتینگتون، رقابت نظامی نیست. مهم‌ترین رکن این رقابت، به گواهی تاریخ در همه مجادلات میان تمدنی، رقابت و منازعه فرهنگی است که سبب گسترش معیار یک تمدن می‌شود. این گسترش معیار از کانون تمدن به سمت بیرون تمدن است یا اینکه در کانون تمدن نسبت به مهاجمان نظامی رخ می‌دهد و سبب جذب آنان در گستره تمدنی می‌شود. از این‌رو، میان قدرت واقعی یک تمدن و گسترش معیار آن ارتباط مستقیمی وجود دارد. زمانی که یک تمدن، قوی‌تر از تمدن دیگر می‌شود، معیار آن به‌مثابه یک معیار برتر غالب می‌شود.^۱ با وجود این، برای جنبه تحلیل تمدنی و بحث حوزه اعتبار تمدنی مهم است که این معیار «درونی» شود و به‌طور داوطلبانه پذیرفته شود (مانند تغییر کیش تبعیت از دموکراسی و غیره). تمدن‌های ضعیف تنها می‌توانند معیارهای ضعیفی را از نظر مقیاس و حیطة کاربرد و پذیرش خلق کنند (Mozaffari, 2002: 47).

بنابراین، میان حوزه اعتبار تمدن و ایده هدایت‌گر تمدن ارتباط وثیقی در عمل شکل خواهد گرفت. ایده هدایت‌گر تمدن، می‌تواند سبب افزایش اعتبار تمدن و یا سبب

۱. همچنان‌که در مباحث مربوط به تعریف تمدن و ایده هدایت‌گر تمدن گذشت، چه‌بسا تمدن برتر بخواهد با توجه به رویکرد تعمیم‌گرایانه خود معیار برتری خود را در قالب مواردی همچون «کاپیتولاسیون» و «معاهده‌های نابرابر» بر دیگران تحمیل کند که در این صورت، رد کردن معیار برتر و یا مخالفت با آن جرمی قابل مجازات خواهد بود و مجازات‌ها نیز می‌تواند به اشکال مختلفی وجود داشته باشند: جهاد علیه غیرمسلمانان، تحریم‌های اقتصادی علیه عراق، محکوم کردن جهانی شرایط حقوق بشر در چین و غیره (Mozaffari, 2002: 47).

ضعف آن در قبال دیگر تمدن‌ها شود. هر تمدنی بر اساس ایده هدایت‌گر خود شکل می‌گیرد و به وسیله آن با دیگر تمدن‌ها رقابت می‌کند. ماهیت این ایده در شکل‌دهی به حوزه اعتبار بسیار مهم است. هر تمدنی بر اساس حوزه اعتبار تمدنی خود گسترش می‌یابد و هرچه تنوع و تکثر فرهنگی در یک تمدن بیشتر باشد و نیز درجه هم‌بستگی با وجود این تکثر از سطح بالایی برخوردار باشد، تمدن در فرایند گسترش قرار خواهد گرفت؛ برای نمونه تمدنی که دارای زبان‌های متعددی است، می‌تواند از این ظرفیت در فرایند ارتقای خود بهره‌گیرد. یا تنوع‌های مذهبی، نژادی و... می‌توانند به‌عنوان مسیرهای اثرگذاری حوزه اعتبار تمدنی و فعال‌شدن آن در جهت گسترش تمدن عمل کنند؛ برای نمونه، در حوزه تمدن عثمانی وجود زبان‌های سه‌گانه عربی، فارسی و ترکی سبب غنای این تمدن شد و از عناصر مهم پویایی درونی این تمدن گردید. در این تمدن، عربی زبان علم، ترکی زبان گفت‌وگو و فارسی زبان هنر بود. امروزه نیز یکی از عناصری که می‌تواند در فرایند تمدن‌سازی ایرانیان تأثیرگذار باشد، مؤلفه‌های مذهبی، زبانی و فرهنگی است. ایران می‌تواند به‌عنوان کشوری با مذهب تشیع، مناطق شیعه‌نشین را که به‌طور سنتی به تمدن اسلامی - ایرانی وابسته بودند جذب خود کند. زبان فارسی نیز یکی از مهم‌ترین عناصر فعال برای افزایش حوزه اعتبار تمدن ایرانی - اسلامی عمل خواهد کرد. در حقیقت، هرچه عناصر سازنده هویت تمدنی از تکثر و پویایی بیشتری برخوردار باشند، حوزه اعتبار تمدنی افزایش خواهد یافت و به گفته عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۵۵: ۳۱)، می‌توان تمدنی اسلامی خلق کرد که زبانش عربی، فکرش فارسی، خیالش هندی و زورش ترکی باشد.

نتیجه‌گیری

استفاده از تمدن به‌مثابه یک سطح تحلیل می‌تواند منجر به توسعه تحلیلی بینجامد، بدین معنا که می‌توان در کنار سطوح تحلیل فردی، اجتماعی و سیاسی، از پایگاه جامع‌تری به مسائل نگریست و اگر برون‌دادهای این تحلیل با موارد متعددی به آزمون نهاده شود، تمایزهای این سطح تحلیل با سطوح دیگر را به‌خوبی نمایان می‌سازد. از سوی دیگر، به





منظور استفاده از تمدن به عنوان یک سطح تحلیل، روش یا یک چارچوب نظری برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی، می‌توان موارد زیر را به عنوان قواعد تحلیل پیشنهاد کرد:

۱. به نظر می‌رسد برای فهم بهتر تمدن توجه به کاربرد تمدن یا ارائه تعریفی کاربردی از تمدن به مراتب کارگشا تر از گرفتار آمدن در بازی بی‌انتهای لغت‌شناسانه خواهد بود.

۲. هر تمدنی یک ایده هدایت‌گر دارد که به مثابه نقطه کانونی و قلب تمدن است که در بیشتر نظریه‌های تمدنی، امور غیرمادی سازنده اصلی این پدیده هستند.

۳. با توجه به مباحث نظری بیان شده درباره ساختار تمدن، تنها یک برداشت و آن هم «شیء بودگی تمدن» و «تمدن به مثابه یک وضعیت» در باب تمدن‌ها وجود ندارد، بلکه ممکن است تمدن‌ها به صورت یک فرایند دیده شوند که بر این امر الزامات متعددی بار می‌شود، که از مهم‌ترین آنها این است که تمدن لزوماً با تاریخ مترادف نیست. تنها در برخی از رویکردهاست که تمدن به مثابه یک پدیده تاریخی خواهد بود، ولی در دیگر رویکردها تمدن به مثابه امری در حال شدن است که برای درک تحولات درونی آن، نظریه‌های تاریخ قابلیت تحلیل نخواهند داشت، بلکه برای کشف و تبیین آن به نظریه (های) مستقل تمدنی نیاز خواهیم داشت.

۴. با توجه به آنچه گذشت ایده هدایت‌گر تمدن، سبب شکل‌گیری هویت تمدنی می‌شود. هویت تمدنی بر گستره حوزه اعتبار تمدنی اثر می‌گذارد، ولی میان عناصر تمدنی رابطه خطی وجود ندارد، بلکه در یک وضعیت برساختگی فعال هستند؛ یعنی هم هویت و هم حوزه اعتبار تمدنی و هم ایده هدایت‌گر هر سه برخاسته‌اند و اگر ایده هدایت‌گر امری آسمانی مانند دین باشد، با توجه به تقاضاهای برآمده از تعامل میان عناصر، چه بسا مورد بازخوانی قرار گیرد. از سوی دیگر، در بسیاری مناطق، به‌رغم وجود مظاهر مادی تمدنی، چه بسا تمدن واقعی نداشته باشیم، زیرا این مناطق فاقد عنصر معنوی و در حقیقت فاقد حوزه اعتبار تمدنی هستند و قابلیت اثرگذاری فرهنگی را ندارند. از این رو، بیشتر این مناطق با وضعیت بربریت در برابر تمدن بررسی خواهند شد. با توجه به تبیین مفاهیم محتوایی، تمدن می‌تواند به مثابه یک روش یا سطح تحلیل در

تحلیل پدیده‌های اجتماعی به کار رود؛ برای نمونه، هنگام بررسی نظریه یک متفکر اسلامی یا مجتهد یا مفسر قرآن و ... ، با استفاده از سطح تحلیل تمدن می‌توان بررسی کرد که آیا فرد نظریه‌پرداز در مقام حل بحران‌های تمدن اسلامی است یا اینکه تنها به سعادت فرد و جامعه می‌اندیشد؟ یا هنگام بررسی دولت‌های مختلف در نظام بین الملل یا مناطق مختلف می‌توان میان قدرت دولت‌های مختلف براساس تقسیمی جدید همچون دولت‌های تمدنی و دولت ملی سخن گفت و تمایزهای سیاست خارجی این دو گونه دولت‌ها را به مدد این روش تحلیل کرد، زیرا بدون اتخاذ سطح تحلیل تمدن نه می‌توان درک درستی از پاره‌ای از نظریه‌های متفکران داشت و نه می‌توان در عرصه‌های عملی مانند بررسی و تحلیل سیاست خارجی کشورها اظهار نظر درستی ارائه کرد؛ برای نمونه، اگر یک تحلیل‌گر سیاست بین الملل، بتواند حوزه اعتبار تمدنی یک بازیگر در نظام بین الملل را کشف کند و گستره تمدنی مؤثر آن را بر اساس قاعده تبیین نماید، می‌تواند حوزه‌های نفوذ بین المللی آن کشور را تشریح کند و چشم‌اندازهای احتمالی فعالیت‌های آن را پیش بینی کند. نیز در مقام مقایسه تمدن‌ها یا ارائه طرحی برای گفت‌وگوی تمدن‌ها، اگر فرد تحلیل‌گر به تفاوت و تمایز در ایده هدایتگر هر تمدن یا نوع نگاه آن گستره تمدنی به انسان متمدن و تمدن معیار توجه نکند، شاید نتواند چه در حوزه ادراکی و چه در عرصه عملیاتی تبیینی درست به دست دهد. در هر صورت، کار بست تمدن با مفاهیم محتوایی آن می‌تواند به مثابه یک روش تحلیل پدیده‌های اجتماعی از جمله در حوزه مطالعات نظری تمدن در نظر آید که اگر مفاهیم این سطح تحلیل به طور کامل بررسی گردند، مطالعات نظری تمدن فضایی جدید را تجربه خواهد کرد.



کتابنامه

۱. ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد (۱۳۶۷)، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اسپریگنز، توماس (۱۳۸۷)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ پنجم، تهران: آگه.
۳. اسمیت، کریستین رويس (۱۳۸۶)، سازه‌انگاری، در جمعی از نویسندگان، نظریه‌های روابط بین الملل، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۴. بلیکی، نورمن (۱۳۸۴)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، جستارهایی در باب تمدن، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۴)، نظریه و فرانظریه در روابط بین الملل، تهران: نشر مخاطب.
۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۵)، کارنامه اسلام، تهران: نشر امیرکبیر.
۸. سریع القلم، محمود (۱۳۷۳)، «قواعد تمدن‌سازی و آینده تمدن اسلامی»، مطالعات خاورمیانه، ش ۳.
۹. سیمون مردن (۱۳۸۳)، «فرهنگ در امور جهانی»، در: جهانی‌شدن سیاست: روابط بین الملل در عصر نوین بین المللی، ج ۲، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: ابرار معاصر.
۱۰. شریعتی، علی (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: نشر قلم.
۱۱. قدیانی، عباس (۱۳۸۴)، تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران در دوره سلوکیان و اشکانیان، تهران: فرهنگ مکتوب.
۱۲. مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ پنجم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۳. مقصودی، مجتبی و ماندانا تیشه‌یار (۱۳۸۸)، تمدن ایرانی فراسوی مرزها، چاپ اول، تهران: تمدن ایرانی.
۱۴. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.



۱۵. _____ (۱۳۸۲)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش توسعه، ترجمه محسن ثلاثی، تهران:

نشر علم.

۱۶. یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، چاپ دوم، تهران: نشر گیو.

17. Chirot Daniel (2004), "A Clash of Civilizations or of Paradigms? Theorizing Progress and Social Change," In: Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (Eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, Sage Publications.

18. Collins, Randall (2007), "Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact", In: Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian, *Rethinking Civilizational Analysis*, Sage Publications.

19. Cox, Robert W. (2002), *Civilizations and The Twenty-First Century: Some Theoretical Considerations*, In: Mehdi Mozaffari (ed.), *Globalization And Civilizations*, Routledge.

20. Gulen, M. Fethullah (2006), *The Essentials of the Islamic Faith*, Light: Newjersey.

21. Hall, Martin And Jackson, Patrick Thaddeus (Eds.) (2007), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction Of "Civilizations," In: International Relations*, Palgrave Macmillan.

22. Hobson, John M. (2007), "Deconstructing The Eurocentric Clash of Civilizations: De-Westernizing the West by Acknowledging the Dialogue of Civilizations," In: M. Hall, P. Jackson (Eds.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of 'Civilizations' In: International Relations, Culture and Religion*, Palgrave Macmillan.

23. Jackson, Patrick (2007), "*Civilizations as Actors: A Transactional Account*," In: M. Hall, P. Jackson (Eds.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction Of 'Civilizations'*, Palgrave Macmillan.



24. Jackson, Patrick (2010), "How to Think about Civilizations?" In: *Civilizations in World Politics: Plural And Pluralist Perspectives*, Routledge.
25. Katzenstein, Peter. J. (2010), *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*, Routledge.
26. Katzenstein, Peter. J. (2011), "Civilizational State, Secularism and Religion," In: Craig Calhoun; Mark Juergensmeyer Jonathan Vanantwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press.
27. Koneczny, Feliks (1962), *On the Plurality of the Civilizations*, *Polonica Series*, No. 2, London: Polonica Publications.
28. Mazlish, Bruce (2004), "Civilization in a Historical and Global Perspective," In: Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (Eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, SAGE Publications.
29. Mehdi, Mozaffari (Ed.) (2002), *Globalization and Civilizations*, Routledge.
30. 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).
31. O' Hagan Jacinta (2007), "Discourses Of Civilization Identity," In: M. Hall, P. Jackson (Ed.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of 'Civilizations'*, In: *International Relations, Culture and Religion*, Palgrave Macmillan.
32. Pasha, M. K. (2008), "Civilizations, Postorientalism and Islam," In: M. Hall, P. Jackson (Eds.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of 'Civilizations' In International Relations, Culture and Religion*, Palgrave Macmillan.



۱۳۰

نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

33. Singer, J. David (1961), "The Level-Of-Analysis Problem in International Relations," *World Politics*, Vol. 14, No.1.
34. Wei, Ruan (2012), "Geo - Civilization," *Comparative Civilizations Review*, No. 66.
35. Wei, Ruan (2012), "Geo - Civilization," *Comparative Civilizations Review*, No. 66.



۱۳۱

نظر
صدر

تبدیل به‌مشابه سطح تحلیل

نظریه اعتباریات به مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی

محمدتقی کرمی قهی*

چکیده

در این مقاله با هدف گشودن باب گفت‌وگو درباره علوم انسانی و اجتماعی بومی به مسئله تأثیر پیش فرض‌های انسان‌شناختی و روش‌شناختی در نظریه پردازی‌های علوم انسانی می‌پردازیم. تأکید فیلسوفان مسلمان بر مسئله علم و ادراک کلیات در تعریف انسان با رویکرد قیاسی برای پی‌افکندن علوم انسانی بومی ناکافی دانسته شده است. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به عنوان رویکردی متفاوت که از سوی بر عنصر اراده، عمل و وجود غریزه استفاده در فهم انسان تأکید می‌کند و از سوی دیگر، برای اثبات آن به رویکردهای استقرایی و شهودی توسل می‌شود، چونان تجربه‌ای متفاوت در بنیان‌گذاری علوم انسانی بومی معرفی گردیده است. توانایی این نظریه در فهم و توجیه امر اجتماعی در مقایسه با رویکردهای پیشین فلسفی امتیاز ویژه این نظریه است. در مقابل دیدگاه مشهور فیلسوفان که مدنی بودن انسان را به اقتضای طبیعت انسان می‌دانند، بر اساس نظریه اعتباریات، مدنی بودن انسان از باب اضطرار است. همچنین بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، تفاوت‌های فرهنگی را می‌توان به تفاوت در ادراکات اعتباری که برآمده از اراده‌های انضمامی است مستند کرد.

کلیدواژه‌ها

اعتباریات، اجتماعی بودن، بومی سازی علم، علامه طباطبایی، استخدام.



بیان مسئله

نسبت فلسفه با علوم اجتماعی از مسائل مهم در فلسفه علوم اجتماعی به شمار می‌رود. چرایی تفاوت میان اندیشه‌ها و نظریه‌های اجتماعی، به تفاوت‌ها در مبانی انسان‌شناختی و وجود شناختی ارجاع داده می‌شود (بلیکی، ۱۳۹۳: ۲۰). در واقع اختلاف در نظریه‌های علوم اجتماعی به اختلاف در مبانی فلسفی بازگشت می‌کند. با نگاهی به فراوانی نظریه‌های جامعه‌شناسی، اختلاف نظرها در میان جامعه‌شناسان را می‌توان به دلیل اختلاف در تعریف انسان و همچنین اختلاف در مبانی روش شناختی و معرفت‌شناختی دانست.

یکی از پرسش‌های مهم علوم انسانی و اجتماعی، چرایی سترون‌بودن علوم انسانی - اجتماعی در ایران است. درباره چرایی ناکارآمدی سنت فکر ایرانی در حوزه علوم انسانی، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی بیان شده است، ولی پیش از پاسخ به چرایی ناتوانی ایرانیان از تفکر درباره امر اجتماعی و امر انسانی، این پرسش مطرح است که چرا از سنت فکری ایرانی - اسلامی انتظار می‌رود تا در حوزه تفکر ناظر به علوم اجتماعی و علوم انسانی بدرخشد و رقیب علوم انسانی و اجتماعی غربی باشد؟ نگاهی به نقش و پیشینه فکری و فلسفی ایرانیان گواه آن است که ایرانیان در تفکر فلسفی و نظری پیشینه‌ای روشن و تأثیرگذار داشته‌اند. وجود فیلسوفانی همچون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا نقش ایرانیان را از شارح روایتگر فلسفه یونانی فراتر برده و نقش احیاگر و مولد را در حفظ و باز تولید تفکر بشری برجسته ساخته است؛ حتی برخی شواهد تاریخی گواه وجود مکتب‌های فلسفی در ایران باستان، پیش و یا هم‌زمان با پویایی فلسفه در یونان باستان است (محمدی و سلطانی، ۱۳۸۸: ۴۴). این مهم از آن جهت قابل تأمل است که بسیاری از متفکران حوزه علوم انسانی - اجتماعی تحولات و بالندگی را معلول و مرهون نظریه‌های فلسفی دانسته‌اند.

اگر این پیش‌فرض را بپذیریم سترونی فکر فلسفی ایرانی - اسلامی از بنیان‌گذاشتن علوم انسانی - اجتماعی و یا بازیگری در این میدان یا معلول نبود تفکر فلسفی درباره انسان است و یا به دلیل وجود گونه‌ای از تفکر فلسفی درباره انسان است که در عمل راه را بر نظریه‌پردازی و نوآوری در حوزه علوم انسانی - اجتماعی می‌بندد. این فرض که فلسفه اسلامی به تفکر نظری درباره انسان نپرداخته باشد قابل دفاع نیست، زیرا این فلسفه





دست کم به عنوان وارث تفکر فلسفی یونان به ناچار به سنت فکر فلسفی یونانی درباره انسان ادامه داده است.

به نظر می‌رسد فکر فلسفی اسلامی از گونه‌ای تفکر درباره انسان، روابط انسانی و فهم اجتماعی باز مانده است. گواه این سخن آنکه بخش مهمی از میراث یونانیان که به حکمت عملی مرسوم بوده و علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست را شامل می‌شده است، جز موارد معدودی و به ندرت از سوی فیلسوفان مسلمان پاس داشته نشده است؛ برای مثال، سهم تدبیر منزل در دائره المعارف عظیم شفا تنها فصلی از مقاله دهم این کتاب است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۷).

در این مقاله ضمن مواجهه انتقادی با فلسفه اسلامی در مبنا قرار گرفتن برای علوم اجتماعی بومی، با بررسی برخی تلاش‌های موفق در این رهگذر، به امکان‌ها و قابلیت‌های نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی برای انجام دادن این رسالت خواهیم پرداخت. در این مقاله برآنیم تا با مروری تاریخی ریشه ناکارآمدی فلسفه اسلامی را معلول نگاه تقلیل‌گرایانه آن به انسان دانسته و با مروری بر نظریه ادراکات اعتباری علامه قابلیت‌های این نظریه را بر اساس خوانش این مقاله برای ایده‌پردازی معطوف به انسان و در نتیجه، طراحی دیدگاه‌های خاص و امروزی در حوزه علوم اجتماعی - انسانی بررسی کنیم.

۱. مرور تاریخی

قدیمی‌ترین تعریف فلسفی از انسان تعریف کلاسیک انسان به حیوان ناطق است. در این تعریف از انسان که اساساً تعریفی فلسفی - منطقی است، بر اساس سنت ارسطویی تقسیم ماهیات به جوهر و عرض و تقسیم جوهر به جسم و غیر جسم و تقسیم جوهر جسمانی به نامی و غیر نامی و تقسیم جوهر نامی به حساس و غیر حساس و تقسیم جوهر جسمانی نامی حساس به ناطق و غیر ناطق، انسان مصداق موجود ناطق دانسته شده است (شیرازی، بی تا: ۱۳۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۰۷).

بررسی‌های فراوانی درباره کارآمدی این تعریف صورت گرفته است، ولی نکته قابل توجه آن است که این تعریف و نیز بسیاری از تعریف‌های دیگر فلسفی از انسان اساساً با

هدف تمایز نهادن میان انسان و دیگر حیوانات صورت گرفته است. انسان و حیوان (انواع گوناگون حیوانی) به عنوان موجوداتی که در جنس حساس (متحرک به اراده بودن) اشتراک دارند، به یک عامل جدا کننده به عنوان فصل نیاز دارند. فصل، در حقیقت امری وجودی است که برای انسان و هر کدام از حیوانات به صورت جداگانه وجود دارد. فرض بر این بوده که چون فصل امری وجودی است، به محض ایجاد تمایز میان انسان و حیوان و به طور کلی میان انواع گوناگون، به تمام ماهیت آن نوع (مثلاً انسان) فهم حاصل شده است و این فهم، کلی و به گونه‌ای قیاسی است.

اما چرا ناطق را فصل انسان دانسته‌اند؟ به نظر می‌رسد شرافت علم و علم کلی در فرهنگ یونانی باعث گردیده است که ناطق یا همان مدرک کلیات به عنوان فصل انسان در نظر گرفته شود، زیرا هیچ گونه برهانی بر هیچ کدام از فصل‌ها نیست و چنان که ابن سینا گفته است بسیاری از فصول از قبیل بیان اعراض اند و شبه فصل هستند (ابن سینا، ۱۳۸۴).

اما به نظر می‌رسد در کنار توجه به ناطقیت در سنت فلسفی یونانی، تلاش‌های دیگری هم برای تعریف‌های فلسفی از انسان البته به صورت استقرایی تر و انضمامی تر انجام پذیرفت. از آنجا که یکی از مسائل جامعه آنتی منظم ساختن امور سیاسی و مدیریت دولت شهر یونانی بود، ناکامی‌های یونانیان آنتی از طراحی چنین نظامی آنها را به اندیشه‌ورزی درباره انسان و ماهیت پیچیده او وادار می‌کرد. البته باز هم مسئله تمایز انسان از غیرانسان یا همان حیوان کلید اصلی حل معما بود. یکی از تفاوت‌های اساسی انسان با دیگر موجودات، امکان زیست اخلاقی است. در مقایسه با حیوانات که اساساً بر اساس غریزه - و نه هدف - زندگی می‌کنند، انسان‌ها می‌توانند معطوف به فضیلت‌های سازگار با طبیعت خرد عمل کنند و یا با دوری گزیدن از این طبیعت، به عمل غیراخلاقی مرتکب شوند.

ماهیت انسان، به دلیل جایگاهی که در ساحت طبیعت دارد و توانی که برای تغییر آن دارد، همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. وضعیت‌های دشواری که پیش روی انسان در برهه‌های مختلف تاریخی ایجاد شده، چنین تلاش‌های فکری را افزایش داده و ماهیت انسان را محل پرسش‌های فلسفی جدی قرار داده است. از جمله پس از آشوب چندین ساله‌ای که تحت تأثیر جنگ آتن و اسپارت رخ داده بود، سقراط، افلاطون و





سپس ارسطو و شاگردانشان را بر آن داشت تا نگاه‌های فلسفی دقیق‌تری به چنین ماهیت دشواری بیندازند و تحلیل دقیق‌تری از وضعیت انسان‌ها به منظور منظم‌ساختن امور سیاسی دولت شهر ارائه کنند. بنابراین، می‌توان ریشه مباحثی را که انسان در خصوص جایگاه خود در ارتباط با دیگران ارائه کرده است، به میراث فلسفی یونان بازگرداند.

مهم در این برهه، تمایز میان فهمی است که بشر از خود در مقایسه با دیگر موجودات غیرانسانی داراست. سرشت متفاوتی که انسان دارد، این امکان را برای او فراهم می‌سازد که بتواند کیفیت زندگی خود را بر اساس غایت‌های اخلاقی منظم سازد. اخلاق، تنها در مورد انسان صادق است و دیگر موجودات به حکم غریزه‌هایشان، عمل طبیعی خود را دارند. انسان است که می‌تواند از طبیعت با فضیلت خود دور شود و طریق عمل دیگری را دنبال کند. از این منظر، علوم انسانی علمی اخلاقی‌اند که از کیفیت تحقق خواست انسانی متناسب با فضیلت‌های اخلاقی بحث می‌کنند. هدف اصلی نیز سامان‌دهی به اوضاع کلی انسان‌ها و نظم اجتماعی است که در قالب علم «سیاست» از آن بحث می‌شود. همان‌گونه که ارسطو به صراحت در ابتدای اخلاق نیکوماخوس اشاره می‌کند، معتبرترین دانش‌ها برای تنظیم امور اجتماعی انسان، سیاست است. به نظر وی «چنین می‌نماید که آن غایت باید موضوع مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌ها باشد و چنین می‌نماید که این دانش، دانش سیاست است، زیرا دانش سیاست معین می‌کند که در جامعه کدام دانش‌ها باید موجود باشند و هر طبقه‌ای از شهروندان کدام دانش‌ها را تا چه حد باید بیاموزند. از این گذشته، خود می‌بینیم که محترم‌ترین هنرها و توانایی‌ها، مانند لشکرکشی و اقتصاد و بلاغت و فنون و هنرهای دیگر، تابع دانش سیاست‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۴).

بر اساس تعریفی که از انسان در این مقام صورت می‌گیرد، چگونگی تحقق خواست و تمایل انسانی است که ضرورت برخورداری از علم اخلاق را برای منظم‌ساختن اعمال انسانی ضرورت می‌بخشد. به بیان دیگر، ماهیت انسان به اراده او و چگونگی تحقق آن بستگی دارد و در حوزه سیاست نیز به عنوان اشرف علوم انسانی، لازم است از قواعدی بحث شود که چنین امکانی را برای انسان فراهم می‌سازند. بر اساس چنین برداشتی، افلاطون هم تنها فیلسوفان را زمامداران شایسته در عالم انسانی

برای تنظیم امور اجتماعی و سیاسی برمی‌شمرد، زیرا «فیلسوف چنان کسی است که می‌تواند هستی‌تغییرناپذیر سرمدی را دریابد، درحالی‌که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۱۵). وظیفه اصلی فلسفه به‌مثابه مادر تمامی دانش‌های معتبر در حوزه علوم انسانی، درک غایت‌های نیک و فضیلت‌های کاملی است که راهبر انسان در مقام تنظیم امور اجتماعی است. افلاطون فضایل و نیکی‌ها را حقایق جاودانی می‌شمرد که فیلسوف با آن آشنا می‌شود و دیگران را نیز به سمت آن راهبری می‌کند. وی به‌صراحت «نیکی» را به‌مثابه خورشید می‌داند که دارای واقعیتی فراتر از زندگی روزمره است و به وسیله آن می‌توان دیگر اشیا را دید. «هنگامی که از تصویر نیک سخن می‌گفتم، منظوم خورشید بود، زیرا خود نیک به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. از این‌رو، همان نقشی را که نیک در جهان معقول در مورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافتنی است به‌عهده دارد، همان نقش خورشید را در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۸-۱۰۴۹).

جدال بر سر ماهیت انسان و اعمال او، در دوره‌های بعدی تحت تأثیر میراث فیلسوفان یونان قرار داشت. از جمله فیلسوفان مسلمان کوشیدند تا بتوانند با لحاظ کردن غایتی قدسی برای عمل انسانی، همان منطق را متناسب با آموزه‌های اسلامی مطرح کنند. یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در این راستا که تأثیر آن تا امروز قابل مشاهده است، فارابی است. وی در آرای اهل مدینه فاضله در پی طرح غایتی سراسر خیر است که می‌تواند زمینه را برای شکل‌گیری مدینه فاضله به‌عنوان برترین و کامل‌ترین نوع اجتماع انسانی فراهم سازد. بر اساس این الگوها، اخلاق واجد حقیقتی جاودان و مطلق است که فیلسوف یا حکیم درصدد کشف آن و تبیین آن در حوزه انسانی است. الگوهای تجویزی که از دل چنین سیاستی بیرون می‌آید، بیانگر آن است که کلیت علوم انسانی، ماهیتی اخلاقی دارد و شأنی جز آن نمی‌توان برای فیلسوف در مقام فهم انسان و کیفیت نظام‌های اجتماعی مبتنی بر آن قایل شد. این نوع نگاه به انسان، در میان دیگر فیلسوفان مسلمان نیز رواج داشت. به صورت کلی، انسان‌ها با توجه به فضیلت‌های جاودان،





می‌توانند به زندگی خود نظام و اعتدال ببخشند. فیلسوف نیز در بحث از انسان، شأن راهبر و تجویزگر به سمت چنین غایت‌هایی را دارد.

فارابی پس از بحث از سیر مراتب هستی، به توضیح نفس واحد انسانی که می‌رسد، مرز وجودی میان او و دیگر موجودات را در فصل بیست و سوم اراده و اختیار او می‌داند که می‌تواند زمینه را برای رساندن او به سعادت رقم زند. از سوی دیگر، به سبب احتیاج انسان به اجتماع و تعاون با دیگران، لازم است تا خداوند زمینه را برای به سعادت رساندن او در وضعیت‌های اجتماعی نیز فراهم آورد (نک: فارابی، ۱۳۶۱: فصل ۲۵). از فصل بیست و هشتم وی از ویژگی‌های رئیس مدینه‌ای که وی آن را زمینه‌ساز تحقق فضایل اخلاقی در ابعاد اجتماعی می‌داند بحث می‌کند که به تبع آن افراد نیز می‌توانند شخصیت کامل خود را محقق سازند. بر این اساس، سیاست مدن با تدبیر و ریاست «نبی» می‌تواند هم تعاون با دیگران و هم تحقق اخلاق فردی را مهیا سازد. در اینجا ماهیت متمایزکننده اخلاق و چگونگی تحقق اراده از ابعاد سیاسی تا فردی است (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶-۳۵).

حکمت عملی، اصطلاح عامی است که تحت تأثیر میراث فلسفی یونان در میان مسلمانان نیز همراه با اصلاحات اساسی رواج یافت و منظور از آن معارفی است که به شیوه عمل انسانی در سطوح مختلف سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق می‌پردازد. اخلاق در این بخش به حوزه فردی مربوط است و هدف آن، شکوفا کردن فضیلت‌های شخصیتی است. البته تمایز میان حکمت نظری و عملی، به موضوع آنها باز می‌گردد که در حکمت عملی، به بحث از اراده و اختیار انسان می‌پردازد و از این جهت، ماهیت تمامی بخش‌ها و اجزا (اعم از سیاست مدن و تدبیر منزل) اخلاقی است، اما منظور از «اخلاق» به عنوان بخشی از آن، به اخلاق فردی باز می‌گردد و به دلیل پرداختن تمامی بخش‌های آن به اراده و اختیار انسان و عوارض آن منافاتی با ماهیت اخلاقی حکمت عملی ندارد.

با توجه به جایگاه وحی و شئون «نبی» در میان مسلمانان، حقایق جاودان در نظر فیلسوفان مسلمان، تقریرهای متفاوتی می‌یابد، گرچه منطبق حاکم بر بحث تفاوت اساسی نمی‌یابد. انسان‌ها در الگوی فیلسوفان مسلمان نیز همچون فیلسوفان یونانی، واجد قدرت انتخاب در مقام عمل هستند که لازم است ذیل الگوهای عام اخلاقی و فضیلت‌های

ارائه شده از سوی نبی قرار گیرند. در اینجا، نبی تنها شخص واجد صلاحیت به منظور عهده‌داری امور حکومتی و سیاسی قلمداد می‌شود که می‌تواند وظیفه هدایت و رهبری شئون مختلف اجتماعی را عهده‌دار باشد. در این نوع نگاه، مدبر اصلی خداوند است که خالق انسان‌ها و عالم به طبایع آنها و فطرتشان است. نبی نیز از سوی او جهت هدایت ابنای انسانی وظیفه جهت‌دهی به سمت کمال را عهده‌دار است. آنچه در بحث فیلسوفان مسلمان تمایز می‌یابد، مداخله وحی از جانب خداوند است. قرابت و مداخله‌ای که بحث فلسفی در باب جایگاه انسان و چگونگی نظام‌مند کردن امور اجتماعی او با سویه‌های کلامی می‌یابد از این باب است. حجیت‌داشتن نبی که از سوی خداوند مبعوث شده، راه رسیدن به فضایل مطلق را نیز تعیین می‌کند. فیلسوف در مقام هدایتگری است که به مبدأ وجود و آموزه‌های او پای‌بند است.

در این نوع نگاه نیز به‌رغم تفاوت‌های اشاره‌شده، الگوی اصلی تبعیت‌شده در منطق بحث فیلسوفان یونانی ادامه دارد. انسان موجودی است که واجد قدرت انتخاب است و فیلسوف در مقام حکیمی که به مدد منطق و برهان‌های منطقی، به طریق کسب معرفت معتبر آشناست و می‌تواند گونه شناخت سره از ناسره را تشخیص دهد، او را به سمت خیر مطلق رهنمون می‌شود؛ خیری که در حقیقتی و حیانی ریشه دارد که یا از جانب او تشریح شده و یا به امضای او رسیده است.

عمل انسانی، قواعدی مستقل از چگونگی تحقق میل او ندارد. آنچه اهمیت دارد، هدایت کردن یا جهت‌بخشیدن به آن برای استوار کردن اجتماع و پیراستن آن از کاستی‌ها و شرور است. بر این اساس، تربیت و پرورش انسان‌ها به شیوه‌های حکیمانه، جایگاه برجسته‌ای در بحث فیلسوفان مسلمان و پیشینیان آنها داراست. حکیم مرتبی انسان‌ها برای رسیدن حداکثری به فضایل مطلق نیز هست. گرچه اعتبار اعمال انسانی به‌میزان نزدیکی و دوری آنها از فضیلت‌های یادشده است و حجیت فضیلت‌ها از چگونگی عمل انسانی ناشی نمی‌شود، اما شیوه‌های تربیتی که می‌تواند متناسب با هر گروه اجتماعی به کار گرفته شود تا زمینه تحقق هرچه بهتر خصایل را فراهم آورد، اهمیت می‌یابد.





هنرها از جمله ابزارهایی هستند که می‌توانند زمینه را برای رهنمون‌شدن انسان‌ها به فضیلت‌ها را فراهم سازند. هم از نگاه فلسفه و هم هنر، غایت‌های جاودانی زمینه اصلاح و هدایت عمل انسانی را فراهم می‌کنند. تربیت از این جهت، شیوه‌های محدود کردن اعمال انسانی برای کاربست هرچه بهتر فضیلت‌ها در سطوح سه‌گانه سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق است. سطح نخست به تمامی اعمالی که حاکم با هدف منظم کردن امور اجتماعی به کارمی‌گیرد اشاره دارد. سطح دوم به چگونگی داد و ستد و تعامل‌های اقتصادی انسان‌ها برای رفع نیازمندی‌ها باز می‌گردد و در سطح سوم اخلاق به منزله طریق اصلاح نفوس افراد مورد نظر فیلسوفان عمل می‌کند.

به تدریج در فضای علوم اجتماعی معاصر، بحث از انسان و چگونگی نظام‌مند کردن امور اجتماعی وضعیت متفاوتی از الگوی فلسفی پیشین به خود گرفت. این نوع اندیشه‌ورزی هم گرچه همچنان تحت استیلای سنت فلسفی است، اما تلاش می‌کند تا بتواند با ارجاع به وضعیت‌هایی بیرون از اراده‌ها و خواست انسان، نظام‌مندی آن را توجیه کند. به بیان دیگر، در دوره علوم اجتماعی پسا فلسفی، فهم چگونگی اجتماع‌های انسانی، همچنان اخلاقی است، اما زمینه‌هایی برای بررسی وضعیت‌های عینی نیز در نظر گرفته می‌شود. تلاش‌های فیلسوفان در این دوره، متوجه وضعیت‌های درونی است تا بتوانند با اتکای به آنها، قوانین مربوط به نظام‌های اجتماعی را توجیه کنند. وجه مشترک میان این نوع نگاه به انسان در مقایسه با دوره فلسفی پیشین، فرض کردن سطحی مستقل از انسان‌هاست که با تکیه بر آن می‌توان عمل انسانی را تنظیم کرد و اجتماع‌ها را سامان بخشید.

نقطه تمایزبخش آن است که غایت یادشده نه در سطح مثل یا ورای واقعیت روزمره، بلکه درون آن نهفته است. انسان‌ها در اثر وضعیت خاصی که یا به لحاظ غریزی (هابز، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۰۴) و یا با توجه به شرایط محیطی که آنها را احاطه کرده دارند (مونتسکیو، ۱۳۹۲: ۴۸۱)، هرگونه که بخواهند نمی‌توانند عمل کنند. آنچه اعمال انسانی را منظم می‌کند، توجه به مداخله این عوامل یا سواقت است. به هر ترتیب، در الگوی معاصر برخلاف الگوی پیشین آن، نمی‌توان از دستیابی به فضیلت‌ها به نحو مطلق بحث کرد، بلکه همیشه موانعی در طبیعت او موجود است که چنین سیری را ناممکن می‌سازد. فهم

قواعد اجتماعی، به فهم کلیه شرایط و موانعی بستگی دارد که لازمه عمل و به خدمت گرفتن قوای طبیعی انسان برای رسیدن به سویه‌های اخلاقی خیر و شر است. ماهیت اخلاق به عنوان دانش متولی بحث از انسان، در میان فیلسوفان معاصر نیز بحث‌های بسیاری برانگیخت. فیلسوفانی از جمله کانت دغدغه ماهیت اخلاق را داشتند. اخلاق از این منظر، تنها فهم معتبر درباره عمل انسانی است که می‌تواند فارغ از هر وضعیت خاص فرهنگی یا اجتماعی، توجیه عقلانی داشته باشد و عمومیت پیدا کند. جنس این مسئله همچنان مشابه همان نزاعی است که افلاطون نیز در زمان خود داشت. آن‌گاه که از نیکی‌ها یا فضیلت‌ها یاد می‌کنیم، از جنبه اخلاقی سخن می‌گوییم که فارغ از اعتبار انسان‌ها می‌تواند در غایتی معتبر ریشه داشته باشد. این غایت گرچه از نگاه فیلسوفان به سطح متافیزیکی و از منظر اندیشمندان اجتماعی معاصر به محدودیت‌های درون وضعیت‌های اجتماعی باز می‌گردد، اما همیشه مبنایی بوده است که بر اساس آن امکان قضاوت فراهم می‌شده است. کانت در تمایز میان کاربرد نظری و عملی عقل می‌گوید:

کاربرد نظری عقل فقط به موضوعات قوه شناختاری اهتمام داشت و بررسی انتقادی درباره عقل به لحاظ این نحوه کاربرد آن، حقیقتاً فقط به همان قوه محض شناخت می‌پرداخت... ممکن است این عقل به راحتی پا را از حدود خویش فراتر بگذارد و در میان موضوعات دست‌نیافتنی یا حتی مفاهیم متناقض، سردرگم بماند. در مورد کاربرد عملی عقل، وضع کاملاً متفاوت است. در این مورد، عقل به مبادی ایجاب اراده اهتمام دارد که این اراده، قوه‌ای است یا برای ایجاد موضوعاتی منطبق با تصورات یا برای موجب ساختن خویش در جهت ایجاد این قبیل موضوعات؛ یعنی قوه‌ای برای موجب ساختن علیت ما، زیرا در اینجا عقل دست کم می‌تواند وافی به ایجاب اراده بوده و همیشه تا آنجا که فقط خواست مورد بحث است، دارای واقعیت عینی باشد (کانت، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

گفت‌وگو درباره ماهیت انسان در سده نوزدهم و بیستم نیز ادامه یافت. در واقع از نیمه دوم سده نوزدهم به این سو، بیشترین تلاش نظریه پردازان معطوف به این بود که بر اساس تعریفی از انسان و پیش فرض قرارداد آن بتوانند پدیده‌های اجتماعی را به نحو



حداکثری تبیین کنند؛ برای نمونه، ماکس وبر بر اساس تعریف انسان به موجودی که اساساً خالق معنا و مفسر معناست، جامعه‌شناسی تفسیری را بنیان می‌گذارد و مارکس با برجسته کردن کار و وجه امتیاز قرارداد آن میان انسان و حیوان، نظریه زیربنا بودن اقتصاد و استیلای سرمایه‌داری را مطرح می‌کند و هابرماس با پذیرش کنش ارتباطی در فهم انسان، نظریه متمایز خود را ارائه می‌دهد (کرایب، ۱۳۷۸: ۳۰۲).

۲. ادراکات اعتباری و تصویر انسان در نگاه علامه طباطبایی

یکی از تلاش‌های مهم در طراحی انسان‌شناسی فلسفی، دیدگاه‌های علامه طباطبایی است. نظریه ادراکات اعتباری ایشان یکی از معروف‌ترین نوآوری‌ها در فلسفه اسلامی است. بنابه برداشت این مقاله، این نظریه به بیان مبانی انسان‌شناختی معطوف است و این تفسیر، نظریه اعتباریات را قادر می‌سازد که به‌عنوان مبانی فلسفی برای گونه‌ای از دانش اجتماعی و نظریه اجتماعی در نظر گرفته شود؛ همچنان که این نظریه آثاری چشمگیر در پاسخ‌گویی به مسائل کلامی و اعتقادی دارد.

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به‌مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی، با حفظ انسجام، در آثار وی به‌طور پراکنده مطرح شده است. آثاری که در این مقاله بر آن تمرکز خواهد شد، نخست رساله اعتباریات علامه است. این رساله در مجموعه رسائل وی به تفسیر دیدگاه وی درباره نظریه اعتباریات اختصاص دارد. افزون بر این رساله، در تبیین دیدگاه علامه به مباحث علامه در تفسیر المیزان درباره این نظریه نیز خواهیم پرداخت. قرآن می‌فرماید: «مردم امتی یگانه بودند، پس خداوند پیامبران را نوید آور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب (خود) را به حق فرو فرستاد تا در میان مردم میان آنچه اختلاف داشتند داوری کند» (بقره: ۲۱۳). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه به چندین بحث مهم درباره انسان از جمله بحث اعتباریات، موضوع اجتماعی بودن انسان و در نهایت ضرورت وجود تشریح و بعثت پیامبران می‌پردازد. این نظریه در اصول فلسفه رئالیسم نیز آمده است که بدان خواهیم پرداخت. این اثر علامه طباطبایی امروزه با حواشی مرتضی مطهری و با ویرایش اندک با عنوان اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز در دسترس می‌باشد.



نظر
هدا

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

تمام موجودات خواه مجرد یا مادی بجز انسان و حیوانات کمالاتی دارند که یا برای آن‌ها بالفعل موجود است (عقول مجرد) و یا بر اساس غریزه و طبیعت خود به سوی آن کمالات در حرکت‌اند (مانند جمادات و نباتات). در این میان، انسان و حیوان ویژگی متفاوتی دارند. از یک سو، در ذات خود کامل نیستند و از سوی دیگر، رسیدن به کمالات به اقتضای طبیعت‌شان نیست. رسیدن به کمالات ثانویه برای حیوان و انسان بر وجود اراده مبتنی است و این اراده باید مبتنی بر نوعی ادراک و اذعان به ضرورت انجام عمل باشد.

پس عنصر اصلی در فهم انسان و حیوان و وجه امتیاز این دو از نبات و جماد، وجود کمالاتی است که رسیدن به آنها به اقتضای طبیعت‌شان نیست و رسیدن به آن در گرو وجود اراده (تحریک به اراده) است. لازمه فرض اراده برای رسیدن به کمالات ثانویه فرض وجود مراتب کمال و تنوع کمالات است.

شبهه این بیان را علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است. انسان مورد خطاب در قرآن نوعی است که در اصل خلق شده است، نه اینکه برآمده از تکامل انواع پیشین باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۲). این نوع انسانی از ابتدای آفرینش مرکب از دو جزء جسمانی و روحانی (نفس یا روح) است که در عالم مادی همراه یکدیگرند (همان: ۱۱۳). یکی از ویژگی‌های انسان شعور و آگاهی او در مقابل دیگر موجودات است. یکی دیگر از ویژگی‌های او که خداوند در او به ودیعه نهاده، ارتباطی بودن انسان است، به گونه‌ای که می‌تواند با ارتباط با دیگران و یا ابزار قرار دادن آنها به اهداف و منافع خود برسد (همان: ۱۱۴). قابلیت انسان برای برقراری ارتباط و استفاده ابزاری از دیگران ویژگی سوم و شگفت‌انگیزی را به انسان اعطا می‌کند و آن توانایی انسان برای ساختن علوم و ادراکات اعتباری است. این قابلیت ابزار انسانی برای ورود در مرحله ارتباط، تصرف انسانی و اجتماعی شدن اوست (همان: ۱۱۴).

از این ویژگی انسانی که کمالات انسانی به اقتضای ذات نیست و در گرو فرض وجود اراده در انسان است، علامه طباطبایی بر وجود ادراکات اعتباری در انسان برهان اقامه می‌کند. انسان نیازمند ادراک و اذعانی است که منشأ اراده باشد. متعلق این اراده، یعنی ادراک نمی‌تواند امری حقیقی باشد، زیرا در اذعان و ادراک حقیقی میان ادراک و متعلق





ادراک یک نسبت مطابقت وجود دارد که خواه این نسبت صادق باشد، مانند «انسان متعجب است» یا اینکه نسبتی کاذب باشد، مانند «اسب ناطق است»، چنین رابطه‌ای برقرار است. چنین ادراک و اذعانی نمی‌تواند منشأ اراده باشد، زیرا نسبت‌های حقیقی ثابت هستند و مواجهه انسان در برابر امر ثابت نمی‌تواند متغیر باشد. اراده در جایی شکل می‌گیرد که انسان میان یک عمل که انجام دادن آن در واقع یا کمال و یا واسطه در رسیدن به کمال اوست و میان یک ادراک غیرحقیقی ارتباطی می‌بیند. نتیجه اینکه انسان (و حیوان) ادراکاتی دارند که این ادراکات غیرحقیقی هستند و جریان اراده در انسان و حیوان را ممکن می‌سازند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۴۵). بنابراین، اگر در اهداف و کمالات انسانی تفاوت وجود داشته باشد، در ادراکات اعتباری او نیز تفاوت هست.

یکی از مفاهیم مهم در فهم نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، مفهوم استخدام است. انسان برای رسیدن به کمالات ثانیه خود نیازمند آن است که دیگران را به استخدام خود درآورد. این ادراک و اعتبار نسبت به ادراکات و اعتبارات دیگر تقدم دارد و ادراکات و اعتباریات دیگر در راستای تحقق بخشیدن حداکثری به غریزه و فطرت استخدام است و حالت ثانویه برای انسان دارد. انسان برای رسیدن به غرایز مادی خود و استخدام دیگران با محدودیتی به نام خواست استخدامی متقابل دیگر انسان‌ها مواجه می‌شود و در راستای حفظ منافع خود به تعاون و تعاضد با دیگران مبادرت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۰، ۱۱۷ و ۱۲۴).

اما ادراکات اعتباری چیستند و چگونه ساخته می‌شوند؟ علامه طباطبایی در اصول فلسفه رئالیسم و نیز در رساله اعتباریات و تفسیر المیزان به تفصیل به این پرسش پرداخته است. ادراکات اعتباری یا ادراکات عملی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم هستند که در مقام عمل و رفتار و با تصور عمل به مثابه یک کمال ثانوی یا واسطه‌ای برای رسیدن به کمال حقیقی توسط نفس و با استعاره از واقعیت‌های جهان خارج یا استعاره از اعتبارات پیشین ساخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۳). وی اعتباریات را به دو قسم اعتباریات عمومی که ثابت و غیرمتغیرند، مانند اعتبار متابعت اجتماع و متابعت علم، و اعتباریات خصوصی که قابل تغییرند، مانند زشت یا زیبا دانستن یک پدیده خاص تقسیم می‌کند. اعتباریات از منظر اجتماعی بودن یا غیراجتماعی بودن به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. اعتباریات قبل

الاجتماع؛ مانند اعتبار و جوب، اعتبار حسن و قبح، اعتبار اخف و اسهل، اعتبار استخدام و اجتماع و اعتبار متابعت از علم؛ ۲. اعتباریات بعد الاجتماع، مانند اعتبار ازدواج، ملک ریاست و مرئوسیت و ... (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵).

گرچه علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را از ادراکات حقیقی متمایز می‌داند و در واقع آن را از ساخته‌های نفس و قوه ادراکی انسان برمی‌شمارد، بنابر مبانی معرفت‌شناختی فلسفه اسلامی نفس انسانی بدون کمک گرفتن از خارج نمی‌تواند هیچ ادراک و اذعانی، چه حقیقی و چه اعتباری، داشته باشد. از سوی دیگر، ادراکات اعتباری نمی‌توانند به طور مستقیم به خارج استناد داده شوند، زیرا در این صورت در حکم ادراکات حقیقی خواهند بود که تغییرناپذیرند (درحالی که تغییرپذیری یکی از ویژگی‌های ادراکات اعتباری است). پس ادراکات اعتباری در واقع، ادراکات حقیقی را دستمایه قرار داده و با تصرف در مبانی حقیقت ساخته می‌شوند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۶). در حقیقت، اعتبار با قراردادن حکم یک امر حقیقی به یک امر غیرحقیقی ساخته می‌شود.

علامه طباطبایی برای توضیح فرایند ساخت ادراکات اعتباری نوعی برهان شهودی و استقرایی اقامه می‌کند. هر کدام از ما اگر آغاز خود را در نظر گیریم یا کودکی را بدو تولد در نظر آوریم، در این حالت انسان هیچ معرفتی جز برخی گزاره‌های بدیهی ندارد. در این حالت، انسان (طفل) تنها شناختی از اعضای بدنش دارد که بین فرد و اعضای او احساس وحدت می‌کند؛ یعنی به هنگام گرسنگی مثلاً احساس گرسنگی را در کل وجود خود احساس می‌کند و به سمت غذا حرکت می‌کند. در واقع، حرکت به سمت غذا را نه پاسخ به نیازهای قوای هاضمه، بلکه پاسخ به نیازهای خود و کمال ثانویه خود فرض می‌کند. در واقع کمالات اجزای بدن کمالات بدن فرض می‌شوند و این در واقع، بیانی برای فهم فرایند ساخت اعتباریات از سوی انسان است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۸).

توضیحی که علامه درباره بداهت وجود گزاره‌های اعتباری می‌آورد، درعین حال روش‌شناسی او در این زمینه را نیز روشن می‌سازد. هر انسانی اگر در مقام فاعل شناسا قرار گیرد و از این امر که خود یک انسان است فراغت یابد، یعنی انسان را به‌عنوان یک متعلق شناسایی در نظر آورد، مشاهده می‌کند که در میان ادراکات فراوان انسانی که گاه





کثرت آنها انسان را به وحشت می‌اندازد، دو گونه ادراک قابل‌بازشناسی است: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. از اینجا به بعد، بیان علامه طباطبایی درباره ادراکات اعتباری مانند بیان او در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و رساله‌الاعتباریات است. در اینجا چند نکته درباره تقریر علامه طباطبایی از چیستی انسان قابل توجه است:

در تقریر علامه طباطبایی از تفاوت میان انسان و حیوان بر قوه فکر (ادراک) و اراده به گونه‌ای یکسان تأکید شده است و ترجیحی بر هیچ کدام از این دو مبنی بر امتیاز انسان یا حیوان بر یکدیگر نیست. همچنان که وجود قوه تفکر ادراک و معلومات حقیقی را سبب شده است، وجود قوه اراده، ارتباط و استخدام هم ادراکات اعتباری را سبب شده است و این دست ادراکات واسطه و ابزار میان انسان و افعال ارادی او هستند. علامه طباطبایی در عبارت‌های بسیاری فعل انسان را هم‌زمان به شعور و اراده مستند می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۳۹).

علامه طباطبایی برای توضیح و تبیین ادراکات اعتباری از گونه‌ای استدلال شهودی و درعین حال استقرایی استفاده می‌کند. هر انسانی در مقام فاعل شناسا می‌تواند انسان را در مقام متعلق شناسا در نظر بگیرد و گوناگونی ادراکات او را تشخیص دهد. به نظر می‌رسد در این بیان علامه طباطبایی، نوعی فاصله‌گرفتن از شیوه رایج فیلسوفان مسلمان در تعریف انسان و بیان گونه‌های ادراکی او از شیوه‌ای قیاسی و مفهومی به شیوه استدلال استقرایی و شهودی مشاهده می‌شود.

بی‌گمان در مورد اعتباریات نمی‌توان دست‌توقع به سوی برهان دراز کرد، زیرا مورد جریان برهان حقایق است و بس و از راه دیگر، در نوع انسان؛ برای مثال، روزگارهای دراز و سده‌های تاریخی بسیاری بر ما گذشته است و به واسطه تکاثر تدریجی جهان، نیازمندی‌های فردی و نوعی و اعتباریات و اندیشه‌های تازه‌تر و پیچیده‌تری به گذشته افزوده است که نمی‌توان از میان انبوه توده‌های مترکم اعتبار ریشه‌های اصلی را پیدا کرد، ولی مهم این است که اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی به تدریج بر هم چیده شده است و از این روی ما می‌توانیم با سیر قهقرایی به سرچشمه اصلی این زاینده‌رود نزدیک‌تر شویم. همچنین با کنج‌کاوی در

اجتماع و اندیشه‌های اجتماعی ملت‌های عقب مانده که اجتماع‌ها و اندیشه‌هایی به نسبت ساده دارند و یا بررسی اجتماع‌های دیگر جانوران زنده معلوماتی به دست آوریم و نیز در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان دقیق شویم و ریشه‌های ساده اندیشه‌های اجتماعی یا فطری را به دست آوریم (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵).

باتوجه به این عبارت‌ها، می‌توان تأکید کرد که علامه طباطبایی اندیشه فلسفی درباره انسان و به‌ویژه انسان اجتماعی را در روش‌های قیاسی و برهانی منحصر نمی‌داند. اگرچه وی این مطلب را در توضیح ادراکات اعتباری بیان می‌کند، اما توجه به آن در کنار تصویری که از انسان اجتماعی و رابطه آن با ادراکات اعتباری ارائه می‌دهد، پرداختن به روش‌های غیرقیاسی را در فهم امر اجتماعی برجسته می‌سازد. در عبارت بالا علامه طباطبایی بر مجموعه روش‌های روان‌کاوانه، رویکردهای جامعه‌شناسی تاریخی و مطالعات تطبیقی و انسان‌شناسانه برای گفت‌وگو و فهم ادراکات اعتباری تأکید می‌کند. آنچه مورد تأکید رویکرد این مقاله است فهم انسان‌شناسانه از نظریه اعتباریات است که با تأکید جدی بر نقش اراده معطوف به کمالات ثانیه انسان صورت‌بندی می‌شود. قرائت‌های دیگر از این نظریه مانند این تصور که علامه طباطبایی در پی ارائه معیارهایی برای خلط‌نشدن ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی است (لاریجانی، ۱۳۸۴)، ضمن اینکه با متن رساله اعتباریات سازگار نیست، تبیینی فلسفی از چرایی ساخت ادراکات اعتباری به دست انسان ارائه نمی‌دهد. از سوی دیگر، تقریر متمایز علامه طباطبایی به صورت‌بندی انسان‌شناختی از این نظریه معطوف است، در حالی که همت پیشینیانی همچون ابن سینا یا محمدحسین اصفهانی به تفکیک میان گزاره‌ای حقیقی از گزاره‌های اعتباری معطوف است؛ گو اینکه سهم ویژه علامه طباطبایی در این زمینه نیز مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۰؛ لاریجانی، ۱۳۸۴).

به همین دلیل، در صورت‌بندی علامه طباطبایی از ماهیت انسان و برجسته‌سازی عنصر استخدامی بودن و ارتباطی بودن او و به تبع صورت‌بندی او از تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری برخی پیامدهای نظری به آسانی قابل پیگیری است که علامه خود به آن توجه کرده است و بی‌گمان این توانایی در آرای پیشینیان علامه طباطبایی وجود



ندارد. از جمله اینکه یکی از نتایج نظریه اعتباریات، تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است.

۳. برخی پیامدهای نظریه اعتباریات در حوزه اندیشه اجتماعی

یکی از ویژگی‌های نظریه اعتباریات - همچنان که از آن توقع می‌رود - توانایی آن در صورت‌بندی و تبیین برخی واقعیت‌های اجتماعی و برخی گزاره‌های اعتقادی است. در ادامه پیامدهای دیدگاه علامه طباطبایی را در فهم جدید از دو مسئله مدنی بالطبع بودن انسان و مسئله تفاوت‌های فرهنگی بررسی می‌کنیم.

اجتماعی‌بودن انسان

اجتماعی‌بودن انسان یا مدنی‌الطبع بودن او از جمله گزاره‌های معروف در اندیشه‌های فلسفی یونانی - اسلامی است. توضیح این که بیشتر فیلسوفان مسلمان پیش از علامه طباطبایی، تأکید می‌کنند که چون انسان‌ها به تنهایی قادر به رفع نیازهای خود نیستند، برای برآورده کردن نیازهایشان خود به تعاون و اجتماع احتیاج دارند. یکی از برهان‌های ابن سینا و دیگر فیلسوفان بر وجوب ارسال پیامبران از سوی خدا، ضرورت وضع قوانین در جوامع انسانی است که بر اساس ضرورت تعاون شکل می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

علامه طباطبایی بر اساس مبانی پیش‌گفته خود در بحث اعتباریات، با تأکید بر قوه ادراک و رابطه تسخیری انسان‌ها با یکدیگر و واسطه بودن ادراکات اعتباری برای امکان وجود رابطه تسخیری میان انسان‌ها (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۴) و اینکه انسان‌ها همه چیز و همه کس را برای رسیدن به کمالات خود به استخدام در می‌آورند (همان: ۱۱۶)، به معضلی به نام تعارض اراده‌های معطوف به استخدام می‌رسد؛ بدین معنا که هر کدام از افراد بشر این مسئله را درمی‌یابد که کمال دیگر افراد نوع آدمی نیز در گرو استخدام دیگران است. در نتیجه، ضرورت تشکیل مدینه و اجتماع مبتنی بر تعاون شکل می‌گیرد. در واقع، رضایت انسان‌ها به تشکیل مدینه و اجتماع نه از باب تعاون و رفع حاجت، بلکه از باب اضطرار و موازنه میان اراده‌های متقابل معطوف به استخدام است (همان: ۱۱۷).



نظر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

علامه طباطبایی نتیجه می‌گیرد که هرگاه انسان‌ها از این احساس ضرورت فاصله بگیرند، تعلق خاطرشان به مدینه و اجتماع ضعیف می‌شود و گذشت تاریخ نیز همین مطلب را تأیید می‌کند (همان). از آنجا که مطلوبیت عدالت اجتماعی برای انسان‌ها به اقتضای ضرورت و محاسبات بشری است و در طبیعت انسان‌ها ریشه ندارد، ملاحظه می‌شود که عدالت در بیشتر جوامع وجود ندارد (همان). وجود قوه استخدام در وجود انسان در کنار وجود اختلاف نظرهای فراوان میان انسان‌ها همچون اختلاف در آفرینش، سرزمین، عادت‌ها و اخلاق فرهنگی و در نتیجه، توان‌مندی‌های مختلف میان ابنای بشر، سبب تعارض منافع و نیز انحراف از عدالت اجتماعی می‌شود. در واقع تا اختلاف میان انسان‌ها وجود دارد، تمایل قوی‌تر به استخدام ضعیف‌تر وجود دارد (همان: ۱۱۸). به باور علامه طباطبایی پیامبران آمده‌اند تا این اختلاف‌ها را برطرف کنند. آنچه در اینجا دیدگاه علامه طباطبایی را از آزادی دیگر فیلسوفان اسلامی جدا می‌کند، آن است که ضرورت وجود پیامبران به ضرورت وجود اختلاف میان انسان‌ها بازگشت می‌کند. انسان‌ها ذاتاً به استخدام و بهره‌کشی از دیگران تمایل دارند و برای مهار چنین موجود استیلاطلبی، وجود شریعت و پیامبران ضروری می‌نماید، حال آنکه در تبیین فیلسوفان پیشین با فرض وجود حسن تعاون و همکاری برای رفع نیازها، ضرورت وجود پیامبر احساس نمی‌شود.

وجه دیگر متفاوت بودن نظریه علامه طباطبایی، توجه به غلبه رذیلت‌ها در جامعه بشری در فرض نبود شریعت است. گویا ایشان نفس وجود تشریح را نیز برای غلبه فضیلت‌ها بر رذیلت‌ها کافی نمی‌داند، زیرا در اصل دین و تشریح نیز میان انسان‌ها به دلایل پیش گفته اختلاف و تعارض وجود دارد (همان: ۱۲۰). آنچه کلام علامه طباطبایی را در این زمینه قدرتمند می‌سازد، ارجاع او به تاریخ بشری و معرفت شهودی افراد است: «ونحن نشاهد ما یقاسیه ضعفا الملل من الامم القویه وعلی ذلک جری التاریخ ایضا الی هذا الیوم الذی یدعی انه عصر الحضاره والحریه» (همان: ۱۱۷). البته این برداشتی از نظریه علامه طباطبایی است. ایشان در جای دیگر می‌گویند:

البته نباید از کلمه «استخدام» سوء استفاده کرد و تفسیر ناروا نمود. ما نمی‌خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد... مراد ما اینها نیست، بلکه





ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد: «اعتبار استخدام»، و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد: «اعتبار اجتماع» و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد: «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم»، و در نتیجه فطرت انسان حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه‌ای ندارد، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۴).

البته به نظر می‌رسد تفسیر استاد مطهری از آرای علامه طباطبایی نیز با برداشت ما مطابق است، زیرا وی در نقدی به علامه طباطبایی می‌گوید: «یک فرق اساسی در چگونگی تکامل انسان هست که انسان در جنبه سفلی و فردی مشترک خود مانند انسان و نبات است، ولی در جنبه علوی و اجتماعی، تکامل خود را به صورتی جست‌وجو می‌کند که از آن به ارزش و فضیلت تعبیر می‌شود ... به نظر ما در این مقاله به جنبه علوی توجه نشده است» (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۲۱).

با بررسی آرای علامه طباطبایی مشخص می‌شود مدنی بودن انسان برای انسان از باب ضرورت است، نه از باب اقتضای طبیعت اولیه انسانی، زیرا اقتضای اولیه و حالت فطری برای انسان میل به استخدام و استیلای حداکثری است.

تفاوت‌های فرهنگی

یکی از مباحث مهم در علوم اجتماعی نسبت میان جامعه و امر اجتماعی است. آیا عوامل اجتماعی می‌تواند فهم‌های گوناگون را رقم بزند؟ آیا شرایط اجتماعی می‌تواند گونه‌های مختلف معرفت را رقم زند؟ اگر پاسخ به پرسش‌های گذشته مثبت باشد، یک پرسش فلسفی مهم‌تر مطرح می‌شود که آیا بر این اساس می‌توان با کسانی که در فرهنگ و سنتی دیگر زندگی کرده‌اند، فهمی همدلانه داشت؟ مسائل دسته اول به حوزه جامعه‌شناسی معرفت تعلق دارد و مسائل دسته دوم دغدغه مشترک فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت است. هر دو حوزه معرفتی، از حوزه‌های جدید علوم انسانی به شمار می‌آید.

در سنت فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی و همچنین پارادایم پوزیتیویسم منطقی، به طور کلی در ناحیه فاعل شناسا (سوژه) و متعلق شناسا (ابژه) بر اتمیسم منطقی تأکید می‌شود. در واقع فرایند شناخت، فرایندی است که بین فرد و موضوع شناخت در آن رابطه برقرار می‌شود. مراد از فرد همان فاعل شناسا (سوژه) شخصیت‌زدایی شده است که با چشم‌پوشی از موقعیت‌های زمانی و مکانی و به شرط داشتن شرایط پایه کسب معرفت به‌عنوان فاعل در نظر گرفته می‌شود. از سوی دیگر، متعلق شناسا (ابژه) نیز امری مستقل از زمان و مکان است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۰).

در پی ایده‌های فلسفی کانت و با تأملات نظری جامعه‌شناسان معرفت به‌ویژه شلر، مانهایم، برگر و لاکمن ایده اجتماعی بودن معرفت قوت گرفت. مراد از اجتماعی بودن معرفت آن است که معرفت از ساختار خود جدا نمی‌شود. معرفت به کنش ارجاع داده می‌شود و کنش با مفاهیمی چون عمل و عادت‌واره فهم می‌شود (همان: ۲۶). روی دیگر اجتماعی دانستن معرفت، پذیرش فرض اختلاف در گزاره‌های معرفتی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از یک زمان به زمان دیگر است. به نظر می‌رسد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی هم اجتماعی بودن معرفت را می‌پذیرد و هم آن را تبیین می‌کند.

گفته شد که در نگاه علامه طباطبایی اساساً دو گونه معرفت قابل تمایز گذاری است:

۱. معرفت‌ها یا ادراکات حقیقی؛ ۲. ادراکات اعتباری. در واقع متعلق معرفت در ادراکات حقیقی امر واقعی است که در عالم خارج دارای ما بازاء است، در حالی که امور اعتباری مابازائی در عالم خارج ندارند و هیچ منشأیی غیر از اعتبار ندارند. این ادراکات از آنجا که از تصور وضع موجود با وضع مطلوب ساخته می‌شوند، بر اساس آنکه وضع مطلوب را چه بدانیم، تغییر می‌کنند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۵). وی تغییر در اعتباریات خاص را در آثار گوناگون‌شان شرح و بسط می‌دهد، اما به همین جا بسنده نمی‌کند و تغییر در اعتباریات عمومی را نیز منتفی نمی‌داند. وی معتقد است گرچه اعتبارات عامه تغییر پذیر نیستند، ولی از راه برخی از آنها در مورد برخی دیگر می‌شود تصرف کرد و به وجهی اعتبارات عمومی را از کار انداخت (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴۱). البته اصول اعتبارات عامه پیوسته وجود دارند و تنها مصداق‌های آنها تغییر می‌کنند. وی از این بیان نتیجه می‌گیرد که «تغییر اعتبارات، خود



یکی از اعتبارات عمومی است» (همان: ۱۴۲).

اما نکته‌ای که علامه طباطبایی در توضیح چرایی تغییر در اعتبارات ارائه می‌دهد بسیار مهم است، زیرا در برخی عبارات دیدگاه‌های وی به نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت بسیار نزدیک می‌شود. اقلیم‌های متفاوت به دو دلیل می‌تواند منشأ تفاوت و یا تغییر در ادراکات اعتباری شوند: یکی اینکه به دلیل تفاوت‌های اقلیمی نیازهای اجتماعی و فردی متفاوت خواهد بود و در نتیجه، اعتبارات متفاوت وضع خواهد شد و دیگر اینکه تفاوت در اقلیم‌ها سبب تفاوت در احساسات، افکار و اخلاق اجتماعی می‌شود (همان). علامه طباطبایی برای میدان (در معنای بردیویی) نیز نقش قابل توجهی در تفاوت ادراکات اعتباری قائل می‌شود تا جایی که معتقد است بین نوع شغل و احساسات نیز نوعی سازگاری ایجاد می‌گردد.

همچنین تراکم تجربه، دانش بشری و در معرض اندیشه‌های متفاوت و متعارض قرار گرفتن، در ادراکات اعتباری تغییر ایجاد می‌کند. توجه به این امر وقتی اهمیت می‌یابد که در نظر داشته باشیم در سنت فلسفه اسلامی اساساً تفاوت در دیدگاه‌ها هرچند پذیرفته شده است، ولی مشروع نیست. در واقع، یک معرفت معیار وجود دارد که معرفت‌های دیگر را می‌توان با آن سنجید. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پا را از این فراتر می‌گذارد و معتقد است گاهی منافع افراد در فهم آنها و ادراکات اعتباری آنها تأثیر می‌گذارد: «لیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد، و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است، پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند، و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود، و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد، و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود.» (همو، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله قرائتی انسان‌شناختی از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی ارائه گردید؛ نظریه‌ای که هرچند نوآوری علامه طباطبایی نبوده، ولی ایشان شرح و بسط بسیاری بدان



نظر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

داده است و در رساله‌ها و مقالات بسیاری به آن پرداخته است. البته نظریه اعتباریات هم در اجزاء و هم در جهت‌گیری کلی مخالفانی دارد؛ همچنان‌که استاد مطهری در مقام شارح کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، از شرح و حاشیه‌نویسی مقاله ششم که ناظر به ادراکات اعتباری است، امتناع کرده است و حواشی منتشر نشده او گویای فاصله عمیق او با نظریه ادراکات اعتباری است (سروش، ۱۳۶۰: ۴۱۹). این بحث را دیگر شاگردان علامه طباطبایی نیز مسکوت گذارنده‌اند، هرچند در میان نسل بعد از شاگردان علامه، انتقادهای جدی به این نظریه وارد شده است (لاریجانی، ۱۳۸۴)؛ همچنان‌که نزد گروهی از اندیشمندان نظریه ادراکات اعتباری دارای بصیرت‌های فراوانی در فلسفه و اندیشه اجتماعی است (داوری، ۱۳۶۳: ۱۳۳).

در این میان، از چندین نکته مهم غفلت شده است: نخست آنکه همچنان‌که گذشت رویکرد علامه طباطبایی و نقطه عزیمت اصلی وی در نظریه اعتباریات رویکردی انسان‌شناختی است. علامه طباطبایی بر پرهیز از رویکرد بیشتر فیلسوفان پیشین در سنت فلسفه اسلامی که بر مسئله ادراک کلیات در فهم انسان تأکید داشتند، بر اهمیت اراده و نیز برخی امیال همچون میل به استخدام حداکثری در روابط اجتماعی تأکید دارد و اساساً کنش‌ها و روابط انسانی و بلکه اساس شکل‌گیری اجتماع را برگرفته از اراده معطوف به استخدام می‌داند. این رویکرد که از تقلیل‌گرایی پیشین فلسفه اسلامی فاصله گرفته است، فهم جدید و تقریرهای رقیبی را برای برخی از مسائل فکری در علم الاجتماع ممکن می‌سازد؛ همچنان‌که علامه طباطبایی راه را بر نظریه‌های دیگر انسان‌شناسانه نمی‌بندد. وی در توجیه و استدلال نظریه اعتباریات از نوعی استدلال شهودی و استقرایی بهره می‌گیرد که از شیوه مرسوم استدلال‌های فلسفی اسلامی فاصله دارد. اگرچه شبیه آن را می‌توان در آرای ابن‌سینا درباره انسان معلق در فضا یافت. توجه به برخی تجربه‌ها و شهودهای همگانی شاید همچنان‌که خود علامه طباطبایی اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴۰)، خروج از رویه فیلسوفان پیشین در تمسک به امر برهانی است، اما از قابلیت‌های این روش تنوع یافته‌ها و امکان همراه‌ساختن افراد بیشتر است، زیرا در این‌گونه استدلال‌ها گونه‌ای از ارجاع به امر وجدانی وجود دارد.





یکی از تمایزهای نظریه علامه طباطبایی با پیشینیانش توجه به واقعیت‌های اجتماعی و امور انضمامی در نظریه‌های فلسفی است. علامه طباطبایی همچنان که پیش‌تر اشاره شد، در فهم انسان و آینده او، توجه به واقعیت موجود را اساس قرار می‌دهد. بر این اساس، تاریخ انسان‌ها تاریخ استیلا، غلبه و اختلاف است؛ درحالی‌که در رویکرد فیلسوفان مسلمان مانند فارابی روند عمومی تاریخ، اگر به مقتضای طبیعت انسان بنیاد گذاشته شود، روایت‌گر فضیلت‌ها و امور اخلاقی خواهد بود؛ درحالی‌که در اندیشه علامه طباطبایی بدون وجود پیامبران و شریعت روند عمومی تاریخ حرکت انسان را بر مدار فضیلت‌ها رقم نمی‌زند.

باید گفت نظریه اعتباریات قابلیت تبیین و توضیح فراوان‌تری برای فهم واقعیت‌های اجتماعی ایجاد می‌کند. مسائلی مانند اجتماعی‌بودن فهم انسان، تفاوت‌های فرهنگی و هنجاری جوامع از جمله این واقعیت‌هاست. همچنان‌که مسئله امکان فهم دیگری و بسیاری از مسائل اندیشه اجتماعی در تقریر علامه طباطبایی قابلیت بازسازی دوباره را می‌یابد. با این حال، توانایی این نظریه در صورت‌بندی برخی باورهای مذهبی دو چندان به نظر می‌رسد. تبیین ضرورت وجود پیامبران و شریعت و نیز تبیین برخی از باورهای دینی در حوزه مسائل مربوط به خانواده در پرتو نظریه اعتباریات رنگ و بوی دیگری می‌یابد که در جای خود باید به آنها پرداخته شود.

همچنان‌که از فحوای این مقاله برمی‌آید میان تقریری از نظریه اعتباریات که در رساله اعتباریات صورت‌بندی شده و تقریر دیگری از این نظریه که در اصول فلسفه رئالیسم مطرح شده است، باید تفکیک قائل شد. فهم اصول فلسفه رئالیسم اساساً بر فهم رساله اعتباریات وابسته است و ادراکات اعتباری مانند برخی مسائل بحث‌شده در این مقاله، از ثمره‌های فرض وجود اراده در انسان به‌عنوان عنصری تعیین‌کننده در شناخت انسان است.

کتابنامه

- * قرآن کریم (۱۳۸۶)، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، الشفاء: الالهيات، قم: منشورات مکتبه آية الله العظمى المرعشي النجفی.
 ۲. _____ (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
 ۳. ارسطو (۱۳۸۹)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
 ۴. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ج ۲ (جمهوری)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
 ۵. طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، مجموعه الرسائل، چاپ اول، قم: باقیات.
 ۶. _____ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر اسماعیلیان.
 ۷. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
 ۸. طباطبایی، محمد حسین و مرتضی مطهری (۱۳۸۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
 ۹. داوری، رضا (۱۳۶۳)، «ملاحظاتی درباره ادراکات اعتباری»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 ۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۰)، یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
 ۱۱. شیرازی، صدرالدین (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
 ۱۲. محمدی، مقصود و محمد سلطانی (۱۳۸۸)، «درآمدی بر سهم ایرانیان در پیدایش و گسترش فلسفه»، حکمت و فلسفه، ش ۲.
 ۱۳. بلیکی، نورمن (۱۳۹۳)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه حمیدرضا حسنی و همکاران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۱۴. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، آراء اهل المدينة الفاضله ومضاداتها، نسخه الکترونیکی مکتبه المصطفی، در: [www. al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com).
 ۱۵. کانت، امانوئل (۱۳۸۵)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: ثقلین.
 ۱۶. کرایب، یان (۱۳۷۸)، نظریه اجتماعی مدرن، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر آگه.



۱۷. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴)، «استدلال در اعتباریات»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱.
۱۸. مونتسکیو، بارون دو (۱۳۹۲)، روح القوانين، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: مؤسسه امیرکبیر.
۱۹. هابز، توماس (۱۳۹۱)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

مقایسه روش‌شناختی الگوهای الهیاتی اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن (با تأکید بر تراحمات و تعاملات رویکردهای کلاسیک)

سید مهدی اعتمادی فرد *

چکیده

نسبت روش‌شناسانه میان دو الگوی شناختی الهیات اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن از دو بعد تراحم‌ها و تعامل‌ها موضوع مقاله حاضر است. پرسش اصلی به چگونگی تمایز روش‌هایی بازمی‌گردد که متألهان مسلمان و جامعه‌شناسان در قرائت کلاسیک هر دو رویکرد به کار می‌برند. نتیجه بررسی‌ها بیانگر آن است که خاستگاه تراحم یا تعامل میان روش‌های به کار رفته در قرائت کلاسیک از دو حوزه الهیات اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن به اهداف مورد نظر متألهان و جامعه‌شناسان مربوط می‌شود. گرچه این دسته از جامعه‌شناسان نیز همچون متألهان در پی پاسخ‌گویی به دغدغه‌ها و نیازهایی اخلاقی‌اند، ولی متألهان با اتخاذ روش‌های عقلی و نقلی می‌کوشند به نحوی یقینی، امکان دستیابی بشر به حقایق معتبر را در ارتباط با خداوند به‌عنوان منشأ هستی فراهم کنند، اما جامعه‌شناسان با اتخاذ روش‌های کمی و کیفی می‌کوشند تا به نحو اطمینان‌آوری به کشف قواعد حاکم بر حیات اجتماعی انسان‌ها در شرایط معاصر دست یابند. روش‌های الهیاتی به غایت‌های معنابخش بنیادین معطوف است و روش‌های



جامعه‌شناختی به اطمینان‌های عرفی در زندگی روزمره بازمی‌گردد. ضمن حفظ تمایزها میان این دو حوزه، هنگامی که بحث از تحقق بیرونی و تاریخی مقاصد الهیاتی است، این دو حوزه نیازمند تبادل و تعامل با یکدیگرند تا امکانات تاریخی و عینی هر دوره در مسیر تحقق روشن شود.

کلیدواژه‌ها

الهیات، الگوهای شناخت، جامعه‌شناسی، روش‌شناسی، واقعیت اجتماعی.

مقدمه

بروز مسائل مدرن تحت تأثیر تحولاتی که در سده‌های پیش از آن ریشه داشت و از دوره نوزایی به تدریج نضج گرفته بود، زمینه شکل‌گیری گونه‌های شناختی متفاوتی را از آنچه پیش‌تر امکان پاسخ‌گویی و فهم درباره خود و اجتماع ایجاد می‌کرد، فراهم ساخت. از جمله مهم‌ترین این شناخت‌ها، الگوهای جامعه‌شناختی است که با روش خاصی به فهم مسائل اجتماعی مدرن می‌پردازد. بزرگان جامعه‌شناسی کوشیدند با مسئله محور کردن سنت‌های فکری پیش از جامعه‌شناسی، به‌ویژه فلسفه، الهیات و روان‌شناسی ضرورت توجه به جامعه‌شناسی و مزایای معرفتی آن را برجسته سازند. از این منظر، اندیشمندان کلاسیک به‌ویژه آگوست کنت و امیل دورکیم تلاش کردند به منظور حفظ استقلال رویکرد جامعه‌شناسی به‌عنوان رویکردی نوپا و بدیع، جنبه‌های تمایز میان روش جامعه‌شناختی را نسبت به دیگر حوزه‌ها (به‌ویژه الهیات و فلسفه در قرائت کلاسیک آن) که تا پیش از آن به بحث از عوارض روابط اجتماعی انسان می‌پرداختند، تفصیل دهند (کنت، ۲۰۰۰: ۱۱۶؛ دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۴).

الهیات از جمله سنت‌های شناختی و وجودی است که انسان‌ها از آن طریق به شناخت بهتر روابط خود و جهان اطرافشان با خدا به‌عنوان مبدأ هستی و خالق انسان‌ها دست یافته‌اند. به لحاظ لغوی این واژه از دو بخش «(theo)» به‌معنای خدا و «(logia)» به‌معنای نظر و گفتار تشکیل یافته است که نخستین بار افلاطون در رساله جمهوری آن را در خصوص شاعرانی به کار برد که تکوین عالم بر اساس وجود خدایان را توصیف می‌کنند یا اوصاف



خدایان را توضیح می‌دهند. ارسطو بعدها همین معنا را به نحو خاص تری در مابعد الطبیعه به کار برد. وی فلسفه را به سه قسم فلسفه نظری، عملی و ابداعی تقسیم کرد و الهیات را در کنار ریاضیات و طبیعیات از اقسام فلسفه نظری برشمرد. موضوع این گونه شناخت، جواهر مفارقی است که نامتحرک‌اند و ورای عالم محسوس قرار دارند و از این جهت نیز اشرف دیگر علوم شمرده می‌شوند. در طول شکل‌گیری آموزه‌های ادیان مختلف به ویژه ادیان ابراهیمی، فهم الهیاتی نظام‌مندی خاصی یافت و به تدریج وسعت و روش‌مندی لازم را به منظور تبیین مسائل اجتماعی و سیاسی به دست آورد. با انتقال میراث ارسطو و ترجمه آن به عالم اسلام، این واژه به «معرفة الربوبیه» ترجمه شد. معنای اصلی این اصطلاح در نظر عالمان اسلامی، همان الهیات اخص است که شامل تمامی معارف مرتبط با خداوند، افعال و اوصاف او می‌شود. با توجه به مناقشه‌هایی که به تدریج میان ادیان و مذاهب شکل گرفت، معنای عام الهیات، به مباحث کلامی و دفاعیه‌ها در مقابل شبهه‌های وارد شده از سوی معارضان تقلیل یافت (بازوکی، ۱۳۷۴: ۲-۹). در مقاله حاضر همین جنبه از برداشت الهیاتی در نظر است.

منازعه میان گونه‌های مختلف درون - الهیاتی، در شرایط معاصر جنبه‌های بیرونی به خود گرفت که دلیل اصلی آن شکل‌گرفتن تحولات مدرن بود که به تدریج معارض‌هایی را به وجود آورد که با اساس چنین فهمی در دوره روشنگری سر سازگاری نداشتند. از این رو، تحولات معاصر زمینه نزاع میان گونه شناخت الهیاتی به عنوان اشرف فهم‌های دوره سنت و معرفت جامعه‌شناختی به عنوان الگوی معتبر شناخت اجتماع مدرن را ایجاد کرد. گرچه هیچ‌گاه نمی‌توان از الهام‌بخشی فلسفه و الهیات در علوم طبیعی مدرن (از جمله جامعه‌شناسی) چشم‌پوشی کرد، اما بحث از نسبت میان الگوهای روش‌شناختی الهیاتی اسلامی و جامعه‌شناختی، موضوع اصلی مقاله حاضر است. مسئله اصلی که در این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آنیم، چگونگی تبیین نسبت میان الگوهای یاد شده با تأکید بر تراحم‌ها و تعامل‌های آنها در رویکردهای کلاسیک است.

هنگام تبیین موضوعی اجتماعی به واسطه الگویی جامعه‌شناختی یا الهیاتی، چگونه روش‌ها و شیوه‌های تأمین شناخت در این دو الگو متمایز می‌شود و در چه مواردی





می‌توان انتظار تعامل میان آنها را داشت؟ مقایسه منطق پاسخ‌گویی و تبیین در نظام الهیات اسلامی و الگوهای جامعه‌شناختی، زمینه لازم را برای پاسخ به پرسش یادشده فراهم می‌آورد. مسئله میان تعامل‌ها و تراحم‌های این دو حوزه در مناسبات اجتماعی دنیای غرب ریشه دارد، اما در فضای فکری و سیاسی ایران، به‌ویژه با توجه به حضور تعیین‌کننده نهادهای دینی در دهه‌های اخیر پس از انقلاب اسلامی، حساسیت و اهمیت بیشتری یافته است تا ذهن متفکران اجتماعی و متألهان به این موضوع معطوف شود تا بیش از پیش از نسبت میان این دو حوزه پرسش شود. بنابراین، پرداختن به این پرسش نه تنها از جنبه خاستگاه آن در زمینه‌ای دورتر در دنیای غرب یا نزاعی فکری و معرفتی در باب نسبت میان الهیات و علوم اجتماعی معاصر مورد توجه است، بلکه به لحاظ شرایط اجتماعی داخلی و جایگاهی که متألهان به‌ویژه فقیهان در شرایط کنونی جهت پیشبرد اهداف نظام اسلامی دارند، ضرورت دو چندان دارد. از این جهت، پرداختن به نسبت میان الهیات و جامعه‌شناسی با توجه به جایگاه تاریخی متألهان و فقیهان در شرایط معاصر، نزد متفکران ایرانی ضرورت مضاعفی یافته است.

پیشینه پژوهش درباره نسبت میان روش‌های الهیاتی و جامعه‌شناختی در وضعیت معاصر

با توجه به ریشه تاریخی بحث در مغرب زمین و با عنایت به تحولات معاصر در حوزه الهیات، لازم است پیش از ورود به بحث درباره الگوهای روش‌شناسانه الهیات اسلامی، به بررسی زمینه‌های معاصر آن در ارتباط با مناسبات میان رویکردهای الهیاتی و جامعه‌شناختی پرداخته شود. اهمیت و ضرورت این بحث در نسبت با موضوع مقاله حاضر از اینجاست که دشواری‌های معاصر سبب گردید تا متألهان بیش از گذشته بکوشند مناسبات میان الگوهای شناختی الهیاتی و غیر آن را بکاوند. چنین وضعیتی به الگوهای مسیحی متوقف نشده و در الهیات اسلامی نیز به تدریج وارد شد و مورد توجه دیگر متألهان نیز قرار گرفت. وضعیت بغرنجی که شرایط معاصر پیش‌پای متألهان گذاشت، سویه‌های الهام‌بخشی را به‌عنوان پیشینه بحث حاضر فراهم آورد.



مک کواری سه الگوی اصلی روش‌شناختی را در این بخش برمی‌شمرد که بیشتر با زمینه پژوهش متألهان معاصر تطابق دارد: ۱. رویکرد توصیفی که دل‌مشغول زدودن پیش‌فرض‌ها در فهم گزاره‌های الهیاتی است و اجازه می‌دهد تا واکاوی مفهیم پیچیده الهیاتی از جمله خدا، وحی، معاد و... خود به ایضاح مقصود بینجامد تا سویافتگی‌ها و اختلال‌های از پیش تعیین‌شده شخصی یا منطقی به حداقل کاهش یابد. روش پدیدارشناسی از این دست روش‌ها به شمار می‌آید؛ ۲. رویکرد تفسیری: با توجه به اینکه بسیاری از ادیان قدیمی آموزه‌های خود را از طریق متون به مخاطبان و پیروانشان ارائه می‌دهند و این متون با گذشت زمان تفسیرهای گوناگونی می‌پذیرد، بسیاری از گزاره‌های متنی، نیازمند تفسیر و بازتفسیر هستند تا غرابت آن کاهش یابد و قابل فهم گردد. روش هرمنوتیک از جمله مهم‌ترین این الگوهاست؛ ۳. رویکرد عملیاتی: تمایز اساسی الهیات با فلسفه دین به چگونگی تحقق الگوها در زندگی روزمره متناسب با شرایط خاص اجتماعی و تاریخی است. افراد در چنین وضعیتی خود بر اساس الگوهای می‌فهمند و عمل می‌کنند که باید مد نظر متأله قرار گیرد تا بتواند تا اندازه‌ای به درک بهتر گزاره‌های الهیاتی نایل شود.

چنین امری به معنای ایجاد موانع در فهم گزاره‌های الهیاتی نیست، بلکه به معنای نزدیک شدن به جهانی است که عاملان در آن زندگی مؤمنانه دارند. هر سه این الگوها به ترتیب بر یکدیگر مترتب هستند. به عبارتی نمی‌توان بدون توصیف، به تفسیر و بدون آن دو به مقام عاملان مؤمن پی برد. هر سه الگو به گونه‌ای منسجم می‌تواند نظام الهیاتی را معنادار سازد. تعادل و انسجام، لازمه ایجاد شناختی معتبر از طریق الگوهای سه‌گانه فوق است که در نهایت به «الهیات نظام‌مند» (systematic theology) می‌انجامد که مقصود از آن کلیتی نظام‌مند هم به لحاظ درونی با اجزای خود و هم به لحاظ بیرونی با دیگر شناخت‌های معارض به‌ویژه علوم اجتماعی است.

چنین شناخت الهیاتی، خود از سه بخش تشکیل یافته است: ۱. الهیات فلسفی (philosophical theology) که مهم‌ترین مفاهیم به کاررفته در گزاره‌های الهیاتی در دیگر حوزه‌ها را در برمی‌گیرد و تعریف‌های آنها در این بخش مشخص می‌شود. همچنین



رویکردهای دفاعی به‌ویژه در مباحث میان متکلمان به‌منظور دفع شبهه‌ها، به رعایت اصول الهیات فلسفی معقول مشروط خواهد شد؛ ۲. الهیات نمادین (symbolic theology) که واجد قواعد بازتفسیر نمادهایی است که به لحاظ فلسفی به ظاهر توجیه‌پذیر نیستند. مسائلی از جمله تجسد، تثلیث، هبوط و معادشناسی از این طریق معنادار می‌شوند. این بخش در دوره سنت، با عنوان «الهیات جزمی» (dogmatic theology) شناخته می‌شود؛ ۳. الهیات کاربردی (applied theology) که نشان احساسات مؤمنانه در سویه‌های اخلاقی، عملی و اعتقادی یک موجود در زندگی روزمره می‌باشد. این سه بخش با سه الگوی قبلی تناظری برقرار می‌کنند تا کلیت الهیات نظام‌مند را تحقق بخشند (مک کواری، ۲۰۰۳: ۳۳-۴۰).

متألهان معاصر در مواجهه با مسائلی که در نسبت با وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی کنونی برای آنها شکل گرفته، رویکردهای متفاوتی را در پیش گرفته‌اند تا بتوانند جایگاه انسان را در پیوند با دیگر انسان‌ها، جهان اشیا و خداوند به زبان قابل فهمی در آورند. دسته‌ای در مقابل هجوم اندیشمندان مدرن به ساحت الهیات و نقد بنیان‌های آن، به نقد بی‌شائبه اسطوره‌هایی پرداختند که خرد مدرن ادعای زدودن و پیرایش آن را داشت. میل‌بنک از جمله چنین متألهانی است که با ارجاع به ریشه‌های فلسفی پیشا مدرن، می‌کوشند مزایای الهیات ارتدوکس را در فهم بهتر اجتماع و سیاست توضیح دهند. وی در نقد نظریه‌های اجتماعی مدرن، آنها را دارای قالب الهیاتی مبدلی می‌داند که خواسته یا ناخواسته به ضد آنچه ادعا می‌کنند بدل می‌شوند. به نظر وی، الگوی جامعه‌شناسی مدرن در شرایط عرفی ریشه دارد که واجد خشونت‌هایی علیه الگوهای الهیاتی است؛ درحالی‌که الگوی الهیاتی به صورت فراگفتمانی واجد منطق عامی است که همه حوزه‌های فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد (میل‌بنک، ۲۰۰۶: ۱-۳).

دسته دیگر متألهانی هستند که در تعامل و پیوند با الگوهای شناختی مدرن تلاش می‌کنند به معضلات ایجاد شده در شرایط معاصر پاسخ دهند. برخی از آنها حتی با الهام از رویکردهای علوم طبیعی مدرن، زمینه را برای بسط مفاهیم و روش‌های الهیاتی نیز فراهم می‌کنند. از جمله تأثیرگذارترین آنها در دوره مدرن، متألهان لیبرال بودند. پل تیلیش از

این جمله است که در آمریکا با طرح الهیات سیستماتیک به واسطه الگوی روش‌شناسانه «هم‌بستگی» (Correlation) تلاش کرد تا میان دین و فرهنگ هر دوره‌ای مناسبت و معناداری بیابد. وی حتی به مقایسه تطبیقی وضعیت نظام‌های الهیاتی و دینی در فرهنگ‌های متفاوت از جمله روسیه و ایالات متحده پرداخته است (تیلش، ۱۹۶۴: ۱۷۸-۱۸۱). به نظر وی، مسائل تاریخی و فرهنگی، نشانه‌های الهیاتی را معنا می‌بخشند و متألهان باید با پرداختن به مسئله‌ها و به منظور پاسخگویی به آنها بکوشند تا به فهم و بازتفسیر گزاره‌های الهیاتی پردازند. از نظر وی، الهیات سیستماتیک در پاسخ به دو نیاز اصلی شکل می‌گیرد: توضیح حقیقت پیام مسیح و تفسیر آن حقیقت برای هر نسلی (تیلش، ۱۹۷۳: ۳).

رودولف بولتمان نیز بر اساس شیوه اسطوره‌زدایی (Demythologizing) تلاش کرد حقیقت معانی الهیاتی را از بند اسطوره‌های تاریخی پیرامونی‌شان که آنها را واقعی قلمداد کرده، رها کند و نسل‌ها را متناسب با وضعیت خاص‌شان با آن حقیقت آشنا سازد. وی در نقد الهیات جزمی، حقیقت بسیاری از مفاهیم دینی را به نحو فرایندی در حال تحقق تاریخی می‌دانست. به باور او، مشکلاتی که در نسبت میان یافته‌های علمی با برداشت‌های سنتی جزمی ایجاد شده بیشتر به دلیل آن است که آنها را رخدادهای تاریخی قلمداد می‌کنند. به نظر وی، مفاهیمی مانند ملکوت خداوند به‌طور کلی اسطوره‌ای هستند و نیاز است تا متأله با رمزگشایی و زدودن اسطوره‌ها به حقیقت آن دست یازد (بولتمان، ۱۳۷۴: ۱۱۱).

کارل بارت هم با در پیش گرفتن روش دیالکتیک (Dialectic) در پی رفع تراحم‌هایی بود که الهیات در مواجهه با قول و فعل خداوند پیوسته با آن سر و کار دارد. او نیز همچون متألهان لیبرال پیشین، ضمن نقد دیدگاه‌های آنان تلاش می‌کرد نسبت میان خداوند حقیقی با انسان حقیقی را با توجه به تمایز آن دو روشن سازد. همچنین وی راه‌حل مشکلات الهیاتی در شرایط کنونی را در بازگشت به حقیقت معنای کلام خداوند و مسیح می‌دانست. قصد وی از اسطوره‌زدایی ردّ هر نوع گزاره الهیاتی نبود، بلکه می‌خواست تا مقاصد اصلی خداوند را به‌عنوان منشأ و ضامن بقای هستی روشن سازد. ناتوانی بشر در مقابل خداوند و تفاوت وجودی او با خدا، مؤمن را به وضعیتی دچار می‌کند که تنها از طریق دیالکتیک می‌تواند امید به افزایش اطمینان قلبی در مقابل خدا را در خود ایجاد کند (بارت، ۱۳۷۴: ۲۳۹-۲۴۳).





تزامها میان الگوهای الهیاتی و دیگر گونه‌های شناختی

در دوره‌های پیشا مدرن، یکی از مهم‌ترین معارضان رویکرد الهیاتی، شناخت فلسفی است که با استفاده از اسلوب عقلی می‌کوشد به نتایج یقین آور دست یابد. گونه مسلط الهیات در این دوره در میان مسیحیان، الهیات ملتزم به وحی است که تنها به گزاره‌های انشائی می‌پردازد، که با هدف تعبد به خالق هستی از کلام و فعل او برمی‌آید. طرد و نقد الگوهای روش‌شناختی عقلی در دوره قرون وسطی، نگرش‌های ضددینی را رواج بخشید. نزاع‌ها میان اربابان معرفت دینی با فیلسوفان این دوره، آرای مختلفی را پدید آورد، ولی سخت‌گیری کلیسا موجب تقویت رویکردهای ضددینی شد و با ایجاد تحولات مدرن، زمینه نقد آن از سوی روشنگران بیش از پیش فراهم شد.^۱

در میان اندیشمندان مسلمان نیز رویکردهای مخالف با الگوهای فلسفی و عقلی قابل مشاهده است که با شیوه‌های فلسفی می‌کوشند کاستی‌های الگوی فلسفی را برجسته سازند. غزالی مهم‌ترین انتقادها به فیلسوفان به‌ویژه معلم اول، ارسطو و معلم ثانی، فارابی را به منظور پاس داشت امور ایمانی همچون معجزه‌های پیامبران از مسائل خارق عادات و علل بیان کرد. به زعم غزالی، روش شناخت فلسفی، در نهایت به انکار اصول ایمانی می‌انجامد. او چگونگی نقد تناقض‌گویی‌های فیلسوفان را از منظری غیر الهیاتی، اما به منظور مقاصد الهیاتی انجام داد. وی در مقدمه تهافت الفلاسفه تصریح می‌کند: «باید دانست که مقصود (ما از نگارش کتاب) آگاه کردن کسی است که اعتقاد او در مورد فیلسوفان نیکوست و گمان می‌کند که روش‌های آنها از تناقض به دور است؛ از راه بیان وجوه متناقض و لغزش اندیشه‌های آنها. از این روی، من بر آنها اعتراض نمی‌کنم، مگر به‌عنوان پژوهشگری انکارکننده، نه چون مدعی‌ای که اثبات‌کننده باشد و سپس آنچه را که بدان اعتقاد دارند، با الزامات مختلف و قاطع ابطال می‌کنم. پس زمانی آنها را با مذهب معتزله الزام می‌کنم و زمانی با مذهب کرامیه و زمانی با مذهب واقفیه و در این کار از مذهب مخصوصی دفاع نمی‌کنم، بلکه همگی آنها را به صورت جمع واحدی، در مقابل

۱. در زمینه نحلها و رویکردها در این دوره، نک: ژیلسون، ۱۳۷۱.

آنها (فیلسوفان) قرار می‌دهم، چه دیگر فرقه‌ها ممکن است در جزئیات با ما مخالفت داشته باشند، ولی این گروه به اصول دین تعرض می‌نمایند. از این رو، جملگی بر ضد آنها اتحاد می‌کنیم که «در زمان شدائد کینه‌ها از میان می‌رود» (غزالی، ۱۳۸۲: ۶۷-۶۸).

نزاع میان الگوهای مختلف الهیاتی و غیر آن، به‌ویژه هم‌زمان با شدت گرفتن رویکردهای کلامی مخالف، عمق و گستره بیشتری در جهان اسلام گرفت و از همین رو، با وضعیت عالم مسیحیت مشابهت دارد. عملکرد سازمان کلیسا و نسبتی که با قدرت داشت، شکل تعارض‌ها میان مسیحیان در قرون وسطی را متفاوت از آن چیزی کرد که در جهان اسلام در جریان بود. غزالی هم که به نقد و طعن فیلسوفان می‌پردازد، خود از روش‌های فلسفی بهره می‌جوید و در نهایت نیز پیامدهای شناخت فلسفی را ضد الهیاتی برمی‌شمرد، نه ذات آن را. فیلسوفان روشنگری در اروپای غربی، با الهام از پیشرفت‌های علوم طبیعی، کوشیدند حدود روش شناختی معرفت معتبر را مشخص سازند. گرچه برخی از آنها دغدغه ضد الهیاتی نداشتند و حتی در پی اصلاح شناخت الهیاتی بودند، دامنه تعارض‌های تاریخی پیش از آن، موجب بروز تحولات ژرفی در حوزه‌های مختلف الهیاتی شد.

شکل‌گیری علوم انسانی مدرن نیز به‌عنوان رقیب اصلی الگوهای الهیاتی و فلسفی، بر معارضان تاریخی افزود. دیگر موفقیت‌های مربوط به الگوهای غیر الهیاتی امکانات شناختی جایگزینی را فراهم کرد. سیر تحولات تاریخی، به‌ویژه در عرصه‌های اقتصادی و سیاسی، موجب شد تا شیوه مواجهه انسان با خود و اطرافیانش دگرگونی‌های بنیادی پذیرد. ریشه شکل‌گیری علوم انسانی مدرن به‌ویژه جامعه‌شناسی در نسبت با شیوه شناخت الهیاتی، به تحولات تدریجی بازمی‌گردد که جایگاه و نسبت انسان را با پیرامون خود از جمله طبیعت (به‌مثابه پیرامون غیر انسانی) و دولت (به‌مثابه پیرامون انسانی) تغییر داد. ماکیاولی در این میان نقطه عطفی میان شیوه‌های شناختی پیشا مدرن و دوره معاصر شمرده می‌شود. نوع نگاه متفاوتی که تحت تأثیر او به تدریج در فهم از انسان به واسطه انسان رایج شد، زمینه را برای نضج گرفتن گونه‌های مستقل شناختی با الگوهای روشی متمایز فراهم آورد. گرچه هدف اصلی ماکیاولی، سامان‌دهی به اوضاع سیاسی در توصیه به شهریاران و حاکمان بود و این امر از آثار اصلی و اهداف تقریر آنها که خود ماکیاولی بیان کرده هویدا است (ماکیاولی، ۱۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۸).





به لحاظ روشی، تمایز اصلی این دوره به بنیادهای تازه شناخت بازمی‌گردد که در پی کسب مشروعیت فهم از الگوهای متافیزیکی و الهیاتی پیش از خود نیست، بلکه می‌کوشد «علمی نو»^۱ بنیاد نهد که از حساسیت‌های زمان تاریخی خود مشروعیت گیرد (کالینکوس، ۱۳۸۳: ۳۶). اندیشمندان روشنگری کوشیدند چنین تحولی را نیز به نحو اثباتی تحلیل کنند و الگوی تحول الگوهای شناختی را استخراج کنند. آگوست کنت، پدر علم جامعه‌شناسی، بنیان شکل‌گیری معرفت جامعه‌شناسی را بر تحولات تدریجی تاریخی مفروض می‌دانست و بر اساس آن، روش تازه‌ای را می‌جست. او به‌صراحت از حجیت داشتن معرفت ادعایی و ابداعی خود در مقابل دیگر الگوهای الهیاتی و فلسفی دفاع می‌کند و سلسله‌مراتب شناختی از تحولات علوم در طول تاریخ تقریر می‌کند که جامعه‌شناسی بر تارک آن نشسته است (کنت، ۲۰۰۹: ۵۳۲-۵۳۳).

با الهام از تلاش‌های کنت، دیگر جامعه‌شناسان از جمله دورکیم نیز توانستند الگوی روش شناختی جامعه‌شناسی را بسط دهند. در کنار دورکیم، وبر و دیگر اندیشمندان غیر فرانسوی نیز توانستند اقدام‌های مؤثری در جهت تحکیم مبانی روشی این علم تازه انجام دهند. به‌رغم تمامی تلاش‌های متفکران از جمله کنت یا دیگر فیلسوفان روشنگری در جهت وضع علم و روش تازه، باید دانست که آنها در بسیاری موارد آن را در تطابق با اهداف الهیاتی می‌دیدند. به بیان دیگر، آنها خود را به گسترش روش‌های تازه‌ای برای دریافتن الگویی موظف می‌دیدند که گرچه از متن مقدس قابل فهم نبود، ولی همچنان مخلوق خداوند بود. حتی کسانی مانند کنت، در دوره‌های پایانی تفکرشان به ابداع روش‌های دینی تازه‌ای پرداختند که همین امر ضرورت شناخت الهیاتی را برای معنادار کردن حیات مبتنی بر غایت‌های اخلاقی و دینی در صورت‌ها و مبتنی بر بنیادهای اثباتی نشان می‌داد (آرون، ۱۳۸۲: ۱۳۵).

۱. *New Science* عنوان کتاب ویکو، فیلسوف تاریخ در حوزه تاریخ است. در این دوره، بسیاری از جمله وی تلاش کردند تا با الهام از دگرگونی‌های معرفتی و روشی که در دیگر علوم به‌ویژه علوم طبیعی در حال وقوع بود، رویکردهای تازه‌ای را همراه با روش‌های جدید ابداع کنند. وی از روشی با عنوان «فانتزیا» در فهم پدیده‌های تاریخی دفاع می‌کرد (نک: ویکو، ۱۹۴۸).

تزام میان الگوهای الهیاتی و دیگر گونه‌های شناختی، به تدریج از دوره پیشا مدرن که بیشتر میان رویکردهای الهیاتی و فلسفی بود، به مناقشه‌های جامعه‌شناسانه نیز گسترش یافت. الگوهای جامعه‌شناختی در فهم وضعیت بشر می‌کوشند با الگوی روش‌شناسی خاصی به تبیین مسائل اجتماعی و سیاسی بپردازند. چنین تلاش‌هایی با توجه به زمینه‌های شکل‌گیری جامعه‌شناسی در میان چهره‌های کلاسیک آن، نسبت به دوره‌های مابعد کلاسیک که فضا برای تألیف مکتب‌های نظری فراهم شده، بیشتر به چشم می‌خورد. پس از مرور زمینه‌های تاریخی چنین تزام‌هایی، ابعاد روش‌شناسانه الگوهای الهیاتی اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن بررسی می‌گردد.

بررسی تطبیقی مناسبات روش‌شناختی در الهیات اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن

اهداف مختلف شناختی، روش‌های متفاوتی را نیز در پی می‌آورد. چنین اهدافی به تدریج به صورت تاریخی شکل متفاوت به خود می‌گیرند که پیش‌تر به بخشی از آنها اشاره شد. این اهداف همان غایت‌های دانش‌ها هستند که گذشتگان پیش از ورود به مباحث اصلی می‌کوشیدند نخست آنچه را که باید با این شاخه از معرفت حاصل شود توضیح دهند. البته باید به پسینی بودن ماهیت روش‌ها نسبت به مسائل حوزه‌های شناختی توجه ویژه شود. روش‌ها بر اساس اهدافی که در ارتباط با مسائل شناختی مد نظر قرار می‌گیرند، اعتبار می‌یابند و بیش از آنکه اصالت و استقلال داشته باشند، شیوه‌های مناسبی را پیش پای محقق می‌گذارند تا بتواند به پرسش‌های خود درباره موضوع پاسخ گوید. فهم در خصوص پدیده‌ای اجتماعی می‌تواند با رویکردی الهیاتی یا جامعه‌شناختی صورت گیرد. اینکه چه هدفی از این شناخت در نظر است، روش‌های متفاوتی را نیز در پی خواهد داشت. در ادامه به صورت تطبیقی به برخی از تزام‌های روش‌شناختی در دو قلمرو الهیات اسلامی و جامعه‌شناختی متناسب با اهداف متفاوت آنها اشاره می‌شود.

روش‌های الهیاتی به مهم‌ترین مسائلی می‌پردازند که درباره خداوند برای انسان شکل گرفته است. این روابط اعم از اوصاف خداوند یا ارتباط انسان‌ها با اوست. از این‌رو، بخشی از اهداف الگوهای الهیاتی درباره دغدغه‌های کلامی است تا به واسطه آن بتوان به





مهم‌ترین مسائل حیاتی بشر در ارتباط با خدا به‌عنوان منشأ هستی پاسخ گفت. این دسته از مسائل به حوزه عقاید بنیادین و باورهای ریشه‌ای او در خصوص منشأ حیات، جاودانگی، حیات پس از مرگ و... مربوط است. در این زمینه، متکلمان تلاش می‌کنند با اتخاذ شیوه‌هایی منطقی به این مسائل پاسخ گویند و نظم فراگیر احاطه‌کننده انسان را توجیه کنند. این مسائل بیشتر به حیاتی‌ترین جنبه‌های بودن انسان مربوط است که چه‌بسا افراد در طول زندگی‌شان به آنها نیندیشند، ولی به هنگام بروز بحران‌ها یا نقاط عطف در زندگی، ذهن‌شان با آنها درگیر شود؛ همچون بروز بیماری‌های صعب‌العلاج، مرگ اطرافیان و گرفتاری‌های شدید در زندگی. این مسائل، از سطح زندگی روزمره جدا شده و به بنیادهای اصلی حیات بشر باز می‌گردد. بخشی دیگر از الگوی الهیاتی، مصروف قاعده‌مندسازی اعمال انسانی در نسبت با خداوند به‌عنوان مبدأ هستی است. بخش سوم از الگوی الهیاتی به تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر در وضعیت‌های ارتباطی و اجتماعی معطوف است. عالمان اخلاق و فقیهان می‌کوشند جنبه‌های مشخصی از تجویزهای نظام‌بخش را با هدف منظم‌ساختن و محدود کردن اعمال افراد با توجه به دو هدف یادشده ارائه کنند. تجویزهایی که در این بخش ارائه می‌شود هم باید با طبیعت و سرشت بشر و هم با باورها و جهان‌بینی عمومی دین متناسب باشد تا بتواند مبنایی عام برای عمل افراد و معنادار کردن آنها فراهم کند. از این رو، عالمان اخلاق و فقیهان متولی استخراج الگوهای معتبری هستند که بر اساس آن، انسان‌ها وظایف اصلی خود در قبال نظم معنادار جهان‌شناسانه را می‌شناسند و رفتار خود را سامان می‌دهند (ابن زین‌الدین، ۱۳۶۵: ۵۳-۵۵).

در الگوهای جامعه‌شناسی، هدف اصلی رسیدن به قواعد و الگوهای ضمنی عمل اجتماعی انسان‌ها در موقعیت‌های مشخص است تا رفتار تعداد مشخصی از انسان‌ها را پیش‌بینی‌پذیر کند و سیاست‌هایی برای مواجهه دقیق‌تر با آنها را در صورت‌های عینی ارائه دهد. مطابق با الگوهای جامعه‌شناختی، انسان‌ها در زندگی روزمره درگیر روابطی هستند که در خصوصی‌ترین ساحت‌ها از جمله روابط موجود میان اعضای خانواده یا گروه‌های دوستی یا عمومی‌ترین آنها مانند روابط میان سازمان‌ها یا نهادهای اجتماعی برقرار است. این روابط مبتنی بر قواعدی است که افراد در موقعیت‌های مختلف

به تدریج آنها را فرا می گیرند. از بدو تولد، انسان‌ها در برخورد با دیگران، چنین قواعدی را می آموزند تا بتوانند هماهنگ با آنها در دیگر موارد نیز عمل کنند. چنین فرایندی که با درونی کردن (Internalization) هنجارهای اجتماعی همراه است، افراد را قادر می سازد تا وضعیت‌های اجتماعی را که در آن به سر می برند، طبیعی قلمداد کنند و بدون تأمل روی امکانات مختلف احتمالی، جنبه مورد انتظار دیگران را تحقق بخشند.

هدف اصلی الگوهای جامعه‌شناختی، شناسایی قواعد یادشده در سطوح مختلف خصوصی یا عمومی است که انسان‌ها در موقعیت‌های مختلف با آن سروکار دارند. جامعه‌شناسان از این جهت می کوشند قواعدی را که افراد انسانی به نحو طبیعی در زندگی روزمره با آنها سروکار دارند به صورت مستقیم بررسی کنند. جامعه‌شناسی در مقایسه با دیگر گونه‌های شناخت اجتماعی پیش از خود، به بررسی و تبیین واقعیت‌های اجتماعی‌ای می پردازد که مولود شرایط مدرن است و از پیچیدگی‌ها و نظم متفاوتی نسبت به گذشته برخوردار است. هرچه روند تحولات اجتماعی بیشتر و رخدادهای متمایزتری پدید آمده‌اند، شناسایی قواعد ضمنی حیات اجتماعی نیز با روش‌های پیچیده‌تر و الگوهای دقیق‌تری ملازم شده است تا بتوانند زوایای مختلف نظم اجتماعی مدرن را تجزیه و تحلیل کنند.

چهره‌های کلاسیک جامعه‌شناسی با توجه به زمانه پیدایش این الگوی شناختی، بسیار کوشیدند تا حدود استقلال و تمایز روش شناختی دانش جامعه‌شناسی وضوح بیشتری یابد. این امر موجب شد تا افزون بر اعتباربخشی به روش‌های جامعه‌شناختی در فهم پدیده‌های اجتماعی، این حوزه به‌عنوان رویکردی نو در جامعه علمی و جاهت یابد. آگوست کنت به‌عنوان پدر جامعه‌شناسی، در تحلیل خود از جامعه‌شناسی به‌عنوان تنها علم معتبر در فهم پدیده‌های اجتماعی معاصر سخن می گفت و دیگر گونه‌های علمی را برای تبیین آن ناکافی می شمرد: «همان‌گونه که دیدیم، پیچیدگی و ماهیت مخصوص پدیده‌های اجتماعی، دلیل اصلی آن است که چرا مطالعه این پدیده‌ها در دوره‌های اخیر ناقص باقی مانده است. تحلیل این پدیده‌ها به‌واسطه الگوهای بسیط علم که ما شناخته‌ایم، ممکن نیست» (کنت، ۲۰۰۰: ۱۶۲).

دورکیم نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی که وجاهت آکادمیک برای دانش





جامعه‌شناسی ایجاد کرد، به نقد رویکردهای پیشینیان خود به‌ویژه کنت و اسپنسر پرداخت. به نظر وی، گرچه تلاش‌هایی با هدف شناساندن اوضاع اجتماعی معاصر صورت گرفته، اما همچنان بحث ناقص باقی مانده است، زیرا جنبه‌های روش‌شناسانه در شیوه بحث از پدیده‌های اجتماعی مبهم است. «تاکنون جامعه‌شناسان چندان به تعریف و تخصیص روشی نپرداخته‌اند که آن را در مطالعه وقایع اجتماعی به کار می‌برند... تقریباً تنها مطالعه بی‌سابقه و مهمی که ما درباره روش در دست داریم، یک فصل از کتاب دروس فلسفه تحصیلی کنت است... احتیاط‌هایی که هنگام مشاهده پدیده‌ها باید به عمل آید و شیوه طرح مسائل عمده و نیز جهتی که باید تحقیقات به سوی آن هدایت شود و اعمال خاصی که ممکن است این تحقیقات را به نتیجه سوق دهد و قواعدی که باید بر حجت آوردن حکم فرما باشد، نامعلوم مانده است» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۴).

واقعیت اجتماعی در شرایط معاصر، خصلت‌های متفاوتی به خود گرفته و نظمی فراتر از افراد انسانی یافته است؛ یعنی نسبت به آنها وضعیتی قهری پیدا کرده و به همین دلیل، از نظمی پیروی می‌کند که می‌توان با روش‌های علمی به تبیین آنها پرداخت. انسان همواره در وضعیت اجتماعی به سر می‌برد و بدون حضور دیگران، امکان برآورده کردن نیازهایش فراهم نیست. این برداشت از انسان در میان فیلسوفان یونانی نیز رواج داشت؛ برای نمونه، در تعریف ارسطو از انسان وجه ممیزه انسان از دیگر موجودات امکان سیاست‌ورزی برای دیگران دانسته شده است که بیانگر وجود شیوه منظم و همراه با قواعد پیش‌بینی‌پذیر در حیات اجتماعی انسان است (ارسطو، ۱۳۳۷: ۵-۶).

سیاست از منظر ارسطو، اولی‌ترین شناخت اجتماعی است که دیگر شئون شناختی انسان را نیز در حوزه‌های تدبیر منزل و اخلاق دربرمی‌گیرد. سیاست به حوزه‌ای اطلاق می‌شود که در آن انسان‌ها قواعدی را باتوجه به حضور دیگران می‌پذیرند و حاضر می‌شوند به نحوی اجتماعی، در محاسبات خود دیگران را نیز لحاظ کنند. بنابراین، با ارائه شناخت‌های روشمند از سوی فیلسوفانی مانند ارسطو، به چنین معضلی برای انسان توجه می‌شده است، ولی در شرایط معاصر، چگونگی بودن انسان‌ها در اجتماع ویژگی‌های متفاوتی یافته است. در این شرایط، اراده انسانی به قواعدی محدود می‌شود که به‌تدریج

از تک تک اراده‌ها نیز استقلال می‌یابد و نظمی خودبسنده می‌یابد. از این‌رو، دورکیم موضوع اصلی جامعه‌شناسی را همان رخدادهای اجتماعی برمی‌شمرد که دارای خصلت اصلی است: ۱. بیرونی بودن نسبت به افراد؛ ۲. نیرویی که به‌هنگام مخالفت بردیگران وارد می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۷-۳۷).

بر اساس چنین اهدافی، جامعه‌شناسان از دو روش عمده کمی و کیفی بهره می‌گیرند تا به فهم قواعد پنهانی عمل اجتماعی دست یازند. چنین قواعدی گرچه به‌واسطه اعمال انسانی بازآفریده می‌شود، اما منطقی مستقل از عمل انسانی نیز می‌یابد و می‌تواند موضوع دانش نوی همچون جامعه‌شناسی قرار گیرد. در روش‌های کمی، مابازاء عددی برای یافته‌های اجتماعی قرار می‌گیرد تا بتوان با کمک محاسبات آماری، الگوهای فراگیر میان سطحی گسترده در نظم اجتماعی را کشف کرد. انواع شاخص‌های تراکم و پراکنندگی مانند میانگین، انحراف معیار، واریانس (variance) و رگرسیون (regression) این امکان را به جامعه‌شناس می‌دهد تا بتواند زمینه‌های وسیع‌تری را که کنشگران را فراگرفته است دریابد. همچنین این امکان فراهم می‌شود تا جامعه‌شناس بتواند الگوهای مختلف را نیز با یکدیگر مقایسه کند و احتمال تکرارپذیری آن را تخمین بزند.

در روش‌های کیفی، امکان بررسی خاص‌بودگی‌های واقعیت اجتماعی ایجاد می‌شود. برخی از پدیده‌های اجتماعی، گرچه فراگیر نیستند ولی جنبه‌های ژرف و پیچیده‌ای دارند که چه‌بسا پیامدهای آن به نحو فراگیری دیگران را نیز تحت تأثیر قرار دهد؛ برای نمونه، هنگامی که جامعه‌شناس به بحث از وضعیت دینداری به صورت عمومی در جامعه می‌پردازد، از روش‌های کمی بهره می‌گیرد تا بتواند روند و میزان آن را ارزیابی کند، اما به‌هنگام بحث از فرقه‌ای خاص یا بنیادگرایی دینی در شرایط معاصر، گرچه آنها پیامدهایی عمومی دارند، اما خصلت‌های ویژه و تاریخی آنها این امکان را از جامعه‌شناس سلب می‌کند تا بتواند به‌واسطه مابازاء عددی و کمی، وضعیت را ارزیابی کند. روش‌های کیفی، از این جهت این امکان را فراهم می‌سازند تا جامعه‌شناس بتواند به چنین ابعاد ناپیدا و ژرفی به صورت روشمند دست یابد و به تحلیل آنها بپردازد (فلیک، ۱۳۸۷: ۳۶-۴۲).





از جمله مهم‌ترین مباحث در هر حوزه شناختی، به کارگیری روش‌هایی است که بتوان با آنها به بهترین شیوه به اهداف شناختی رسید و به کمک آنها تضمین کرد که محقق یا فاعل شناسا به واسطه چنین روش‌هایی به واقعیت در هر زمینه خواهد رسید. انسان‌ها همواره در معرض خطر تحریف، بدنمایی یا سوء برداشت قرار دارند و لازم است تا بتوانند با کاربری روش‌های مناسب و یقینی، اطمینان خود از محتوای به دست آمده و یافته‌های تحقیق را افزایش دهند. شناختی که فاعل شناسا از واقعیتی اجتماعی یا حقیقتی الهیاتی به دست می‌آورد، هر لحظه می‌تواند به واسطه ویژگی‌های فردی یا شرایط بیرونی دچار انحراف شود. این لوازم از این جهت اهمیت دارند که عیار شناخت و میزان تطابق آن با واقعیت یا حقیقت مورد بررسی را مشخص می‌کنند و زمینه بهبود شناخت از موضوع را افزایش می‌دهند.

در شناخت مبتنی بر الگوهای الهیاتی در روش‌های عقلی با کاربری برهان‌های منطقی یا شیوه‌های قیاسی تلاش می‌شود امکان دستیابی به گزاره‌های یقین‌آور افزایش یابد. متکلمان در بررسی موضوعات فرامادی و پاسخ به مسائل حیاتی بشر، روش‌هایی مانند حصر عقلی را در پیش می‌گیرند تا بتوانند از شیوه‌ای یقین‌آور به پاسخ‌هایی قطعی دست یابند؛ برای نمونه، می‌توان به برهان صدیقین در اثبات وجود باری اشاره کرد که استدلال در آن بر اساس حصر موجودات به واجب و ممکن انجام می‌پذیرد. مقدمات در قالب صورت‌ها و اشکال منطقی تنظیم می‌شوند تا نتایج برگرفته از آنها نیز از همان میزان اعتبار برخوردار باشند (ابن سینا، ۱۳۶۳، مقاله اول: ۲).

روش‌های عقلی، افزون بر حوزه کلام در دیگر حوزه‌های اخلاقی و فقهی نیز کاربرد دارند. بخشی از تجویزهای اخلاقی بر ضرورت‌های بدیهی عقلی مبتنی است که از آن با عنوان «مستقلات عقلیه» یاد می‌شود. بحث حسن و قبح عقلی یا ذاتی از جمله چنین مباحثی است. بر این اساس، احکام اخلاقی از ضرورتی برخوردارند که شارع نیز به دلیل حجیت ذاتی‌شان آنها را تأیید و امضا می‌کند. بداهت عقلی آنها به قطعیت بودن احکام و استنتاج‌هایی بازمی‌گردد که به محض تصور مفاهیم به کار رفته در گزاره اخلاقی، ضرورت آنها را نتیجه می‌بخشد. قواعد بنیادین اخلاقی مانند «العدل حسن» و

«الظلم قبیح» چنین هستند. عدالت از جمله صفات باری تعالی است که به صورت عقلی می‌توان بر حجیت و ضرورت آن استدلال کرد. به اعتبار استقلالی که روش‌های عقلی در استنتاج دارند، حسن و قبح ذاتی را عقلی نیز می‌گویند، زیرا عقل بالبداهه آنها را درک می‌کند و به ضرورت آنها حکم می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰).

در فقه نیز عقل از جمله منابع استنباط احکام شرعی شمرده می‌شود و روش‌های عقلی منبع مهمی برای استخراج برخی از گزاره‌های مطلوب شارع برای تنظیم امور فردی و اجتماعی مکلفان می‌باشند. از جمله مهم‌ترین مباحثی که مستفاد از عقل به تجویزهای فقهی می‌انجامد، ملازمه احکام عقل و شرع یا وجوب امری به دلیل وجوب ذی‌المقدمه آن است که با عنوان «مقدمه واجب» از آن بحث می‌شود. همچنین بحث از استلزام وجوب امری به دلیل حرمت ضد آن نیز از این‌گونه مباحث است که با عنوان «مسئله ضد» مطرح می‌شود. در این‌گونه مباحث، روش‌های منطقی همچون برهان و قیاس با استفاده از یافته‌های نقلی، امکان استنتاج یقینی و قطعی را فراهم می‌آورند.

در بسیاری از موارد، به صورت موردی با توجه به وضعیت یا شرایط خاص، مطلبی از شارع نقل شده است. بحث از حجیت نقلی آن مطلب به روش‌های نقلی وابسته است، اما پس از تأمین مفاد آن نقل، با کمک روش‌های عقلی نتایج آن قابل تعمیم به دیگر ابعادی است که به صورت مصرح در کلام شارع نیامده است، ولی به واسطه روش‌های منطقی می‌توان به جنبه‌های دیگر آن نیز حکم کرد. در روش‌های نقلی، متألهان می‌کوشند پس از تنقیح حجیت مدلول‌های الفاظ و ظواهر آن که شارع بیان کرده، همچنین پس از اثبات حجیت و دلیل بودن نقل‌ها مانند حجیت خبر واحد یا حجیت ظاهر کتاب، مدلول مورد استفاده از گزاره‌های نقلی را استنباط کنند؛ یعنی گزاره‌هایی را که حجیت آنها در ابعاد کلامی بررسی شده و مورد پذیرش واقع شده است. در مواردی نیز که دلیل روشنی درباره موضوع وجود ندارد، فقیهان می‌کوشند با ارجاع به اصولی که حجیت آنها با روش‌های عقلی و نقلی ثابت شده است، به حکم مطلوب نزد شارع دست یابند (مظفر، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۳).

در الگوهای جامعه‌شناختی، به‌هنگام مواجهه پژوهشگر با واقعیت اجتماعی، همواره احتمال خلاف وجود دارد. جامعه‌شناسان نمی‌توانند در کنار بررسی وقایع اجتماعی،





امکانات انسان‌های درگیر در موقعیت را به صفر برسانند. کنشگران و عاملان گرچه تحت تأثیر قواعد ضمنی اجتماعی قرار دارند، همواره می‌توانند - هرچند به صورت حداقلی - با آنها مخالفت کنند و عمل دیگری را محقق سازند.

روش‌های کمی که قابلیت تعمیم به نمونه‌های زیادی را دارند، نمی‌توانند به‌طور قطع از قواعدی عمومی سخن بگویند که همیشگی باشند. در این روش‌ها، حداقل خطای ملحوظ در حداکثر نمونه‌های تحقیق یک درصد است و تقلیل آن به صفر ممکن نیست. جامعه‌شناسان با کاربست روش‌های مختلف کیفی و کمی می‌توانند به سویه‌های اطمینان‌آور عرفی که در زندگی روزمره افراد ریشه دارد دست یابند. این در حالی است که مبانی و غایت‌های الهیاتی در حوزه‌های مختلف کلامی، اخلاقی یا فقهی در ضرورت‌های عامی ریشه دارد که اعتبار آنها به عمل مکلفان بازمی‌گردد. گرچه ممکن است شیوه فهم انسان‌ها بر اساس شرایط تغییر کند، اما روش‌های مختلف عقلی و نقلی که متألهان به کار می‌برند، در پی دستیابی به قطع حجیت‌آور است. در غیر این صورت، با ظن‌هایی مواجه خواهیم شد که تنها زمانی حجیت می‌یابند که خود به دلایل قطعی مستند باشند.

بنابراین، به‌رغم پیوستگی‌هایی که میان حوزه جامعه‌شناسی و الهیات وجود دارد، امکان دست‌یافتن به قواعد عرفی در اجتماع متناسب با روش‌های الهیاتی از قبل گسسته شده است. جامعه‌شناسان همواره می‌کوشند با روش‌های عینی و مراجعه به واقعیت‌های محقق‌شده و با استفاده از روش‌های کمی و کیفی، به میزانی از اطمینان در خصوص وضعیت‌های مشاهده‌شده دست یابند، در حالی که متألهان در پی کشف قواعد و ضرورت‌های عامی هستند که یقین‌آورند و به بحث از بنیان‌های معرفتی و اخلاقی می‌پردازند. روش‌های الهیات اسلامی می‌توانند افق‌های غایی ارزش‌شناختی جهت‌تأمین منابع مورد نیاز عمل را فراهم آورند و به حیات فرد معنا بخشند.

شیوه‌های عقلی و نقلی در نظام الهیاتی اسلام، امکان‌هایی را فراهم می‌سازند تا رسیدن به چنین غایت‌هایی ممکن شود، ولی نظام معرفتی جامعه‌شناختی با اتخاذ روش‌های کمی و کیفی در پی فهم اطمینان‌های عرفی در زندگی روزمره است. این دو الگوی روشی از این جهت اهداف متمایزی دارند و پاسخ‌گوی مسائل متفاوتی هستند و

از این جهت، روش‌های گوناگونی امکان‌چنین‌رهیافتی به مسائل گوناگون یادشده را فراهم می‌کند. بر این اساس، به لحاظ تراحمی، جامعه‌شناسی در نفی یا اثبات نمی‌تواند مسائل متألهان را با اتخاذ شیوه‌های معتبر در حوزه الهیات پاسخ دهد. هدف اصلی متأله نیز دستیابی به نتایجی قطعی است که در اعتبار آنها به واسطه عمل عرفی امکان خلل نیست. این دو حوزه در عین تمایز، به‌هنگام تحقق بیرونی و تاریخی، با یکدیگر تعامل می‌یابند و امکان بحث از ارتباط آنها ایجاد می‌شود. در ادامه درباره تعامل‌های میان این دو حوزه بحث خواهد شد.

بررسی مناسبات تعاملی میان الگوهای روش‌شناختی الهیات اسلامی و جامعه‌شناختی

تمایز میان الگوهای جامعه‌شناختی و الهیاتی، آنها را از تعامل با یکدیگر باز نمی‌دارد. این دو به‌رغم تراحم‌های معرفتی و روشی، الهام‌بخش یا تداوم‌بخش منطق معرفتی یکدیگر بوده‌اند. برخی از متفکران معاصر از جمله کارل اشمیت به تداوم نظام‌سازی‌های الهیاتی در منطق عملی و سیاسی قائل‌اند و مفاهیم به‌کاررفته در الگوهای معرفتی مدرن را عرفی‌شده نظام‌های الهیاتی و متناسب با آن می‌دانند (اشمیت، ۱۹۸۵: ۳۶).

پس از بررسی مناسبات روش‌شناختی، دقیق‌تر می‌توان به بررسی جنبه‌های تعاملی الگوهای الهیاتی و جامعه‌شناختی پرداخت. همان‌گونه که اشاره شد، الگوهای جامعه‌شناختی نیز در پی پاسخ‌گویی به مسائلی هستند که به روابط انسان‌ها با یکدیگر در جامعه مربوط است و از این منظر دغدغه‌ها و مسائلی اخلاقی به‌شمار می‌آیند. دورکیم در آغاز کتاب تقسیم کار اجتماعی، به‌صراحت به اخلاقی‌بودن ماهیت پرستی که از نظم اجتماعی مدرن دارد، اشاره می‌کند. به‌زعم وی، جامعه‌شناسان در حال حاضر وظیفه دارند با بررسی مناسبات میان افراد بکوشند هنجارهای متناسب با موقعیت‌های پیچیده امروزی را استخراج کنند. به‌نظر وی، مشکل اصلی جوامع معاصر، ابهامی است که در فضای اجتماعی امکان تشخیص هنجارهای متناسب با وضعیت‌های اجتماعی را سلب کرده است. از این‌رو، معضل اصلی جامعه کنونی نبود ارزش‌ها یا هنجارها نیست،





بلکه ابهامی که در آنها در دستیابی به قواعدی متناسب با موقعیت‌های تازه ایجاد می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۵).

نظام الهیاتی اسلامی، با توجه به الگوهای روش‌شناختی عقلی و نقلی، در جست‌وجوی یافتن نتایج قطعی است. از منظر فقهی آنچه اهمیت دارد، دست‌یافتن به حجیت عقلی یا نقلی قطعی است که به همین دلیل اعتبار می‌یابد و اگر غیرقطعی است باید براساس دلیلی قطعی حجیت پیدا کند.^۱ در مباحث کلامی نیز دلایل اصلی برای اثبات وجود خداوند یا صفات وی، برهان‌های ائی است که قطعیت‌آور است و بر پایه حصر عقلی اعتبار می‌یابد.^۲

در حوزه اخلاق نیز انسان دربردارنده حقیقتی مجرد است که برخلاف دگرگونی‌های بدنی، جنبه جاودانه انسانی را شامل می‌شود. اعتبار امور اخلاقی در این زمینه درونی و ذاتی است: «همانا بدن، مادی و فناپذیر است و روح مجرد و باقی است. اگر انسان به شرافت‌های اخلاقی متصف شود در سعادت ابدی و جاودان قرار دارد و اگر به صفات رذیله متصف گردد، در عذاب و شقاوت ابدی است» (نراقی، بی‌تا: ۳۸). بر این اساس، الهیات اسلامی از جمله منابع تأمین هنجارها و ارزش‌های معاصر است و می‌تواند قواعد عامی را جهت عمل به هنجار افراد و توجیه آنها تدارک ببیند. جنبه قطعی و اعتبار دایمی ارزش‌های عام و غایی در الهیات اسلامی (در حوزه‌های مختلفی که به آنها اشاره شد) با هدف معنابخشی و تداوم نظم روزمره ضرورتی پیشینی است. مهم تناسب‌های میان قواعد کلی با وضعیت‌های پیچیده‌ای است که در شرایط کنونی زمینه‌های ابهام عملی را فراهم ساخته است. دورکیم در پایان دوره فکری خود به‌صراحت با ارجاع به صورت‌های ابتدایی دینی، کوشید پیچیدگی‌های نظم اجتماعی معاصر را با مراجعه به صورت‌های دینی بازیابی و تبیین کند. این امر بیانگر آن است که بخشی از رویکردهای الهیاتی همواره در صدد تنظیم روابط اجتماعی افراد است تا بر

۱. درباره حجیت طریق استنباط فقهی، صاحب‌معالم پس از بحث درباره معانی مختلف علم‌ظنی بودن، طریق اکتساب را نافی ضرورت علمی بودن محتوای استنباط نمی‌داند (نک: شهید ثانی، ۱۳۶۵: ۸۵).

۲. در زمینه دلالت قطعی برهان ائی و مقدمات برهان صدیقین، نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۳.

اساس آن چگونگی مواجهه آنها نظم مشروعی بیابد (دورکیم، ۱۳۸۳ الف: ۵۸۰-۵۸۲).

وضعیت تعامل میان الهیات و جامعه‌شناسی با توجه به زمینه تاریخی آن در جهان اسلام و غرب به دلیل سابقه متفاوتی که از سر گذرانده‌اند و همچنین با توجه به تفاوت‌های درون - الهیاتی یکسان نیست. آنچه در جهان اسلام مسیر تعامل میان این دو را آسان می‌سازد، استقلالی است که مکلفان در مقایسه با وضعیت سازمانی روحانیان مستقر داشته‌اند. در میان متألّهان مسلمان، شیعیان در این زمینه وضعیت قابل توجهی دارند، زیرا در دوره‌های تاریخی مختلف در تقابل با نظام‌های رسمی در پی نقد وضعیت موجود و ارائه روش‌های جایگزین بوده‌اند. همچنین آنها میان روش‌های عقلی و نقلی در استنباط حکم شارع نسبتی متفاوت قایل‌اند که افزون بر گشودگی ظواهر متون شرعی، نافی حجیت عقل در اتخاذ برهان‌های قطعی عقلی نیست.

تعامل میان الگوهای الهیاتی و جامعه‌شناختی در جهان غرب دشواری‌های بیشتری دارد که موانع مختلف تاریخی را نیز به همراه دارد. افزون بر آن، تقابل‌های میان روش‌های عقلی و ایمانی، مسیر تعامل را با دشواری‌هایی همراه ساخته است. البته زمینه‌های مختلف یادشده نباید مانع فهم سویه‌ای مشترک میان الگوهای الهیاتی عام فارغ از زمینه‌های اسلامی و غیر اسلامی باشد. بر این اساس، الگوهای الهیاتی منبع تأمین قواعدی هستند که حتی بشر در شرایط کنونی نیازمند آنهاست. به دو دلیل در جامعه کنونی ضرورت بیشتری برای مراجعه به آنها جهت قاعده‌مندسازی روابط اجتماعی پدید آمده است: اولاً، به دلیل پیچیدگی‌های ایجادشده در فضای کنش اجتماعی؛ ثانیاً، با توجه به تکثر منابع هنجاری متعارض و متزاحم.

بنابراین، الگوهای جامعه‌شناختی از تأمین منابع حیاتی برای نیازهای اخلاقی جامعه ناتوان‌اند و نیازمند بازگشت به هنجارهای اخلاقی در حوزه الهیات می‌باشند. در این میان، آموزه‌های اسلامی در مقایسه با دیگر الگوهای الهیاتی به‌ویژه مسیحی، وضعیت متفاوتی را در شرایط معاصر داراست. افزون بر اینکه نسبت به دیگر الگوها به لحاظ تاریخی متأخر است، از یک‌سو تناسب میان روش‌های عقلی و نقلی در آن و از سوی دیگر، جایگاه متألّهان در مقایسه با قدرت حاکم و وضعیت انتقادی در این مسیر به‌ویژه در میان شیعیان،





شرایط متفاوتی را برای اسلام رقم زده است. افزون بر این، جایگاه خداوند در نظام الهیاتی اسلام شریک‌ناپذیر است؛ امری که در مسیحیت نقض شده است.

اسلام به‌عنوان آخرین دین توحیدی، ارائه الگوهای عامی را در نظر دارد که بتواند در همه زمان‌ها امکان قاعده‌مندسازی مشروع گونه‌های مختلف عمل ارتباطی و اجتماعی را فراهم سازد. از این منظر، جامعه‌شناسی به نحوی تعاملی نیازمند مراجعه به الگوهای الهیاتی است تا بتواند مبنایی برای معنابخشی به هر نوع عملی را در شرایط عرفی فراهم سازد. بر این اساس، می‌توان تعامل میان الگوهای اسلامی و جامعه‌شناختی را بیشتر به اهداف عملی در شرایط تاریخی خاص معطوف دانست که متأله را قادر می‌سازد الگوهای مستفاد از روش‌های عقلی و نقلی را با وضعیت عینی تطبیق دهد. از این نظر، تعامل میان الهیات اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن به گشودن روشی معطوف است که می‌تواند زمینه‌های گسترش میدانی آموزه‌های الهیاتی را نیز بیابد. بدون کشف قواعد میدانی به‌ویژه در شرایط پیچیده معاصر متألهان نمی‌توانند قواعد عام فراتاریخی را محقق سازند. از سویی بدون چنین پشتوانه الهیاتی، زمینه‌های معنابخشی و هویت‌یابی تاریخی نادیده گرفته می‌شود و از سوی دیگر، توجه به قواعد جامعه‌شناسی برای متألهان مسلمان زمینه را برای مواجهه دقیق‌تر با کتاب و سنت بیشتر فراهم می‌کند، زیرا نگاه انسان متأله به متون، با توجه به پیچیدگی‌های معاصر عمق بیشتری می‌تواند بیابد و هرکسی نمی‌تواند با اختلاف زمینه‌ها، معانی واحدی را از متن استنباط کند. از این جهت، وجه دیگری از تعامل، امکان فهم دقیق‌تر مقصود شارع از متن در پرتو فهم قواعد پیچیده و متغیر عرفی بیشتر فراهم می‌شود. پس در مقام تشخیص و تجویز میان الهیات اسلامی و جامعه‌شناسی، تعاملی از این طریق ممکن است. این بخش از تعامل، بیشتر به وجوه شناختی و ذهنی معطوف است.

از وجه عملی، الگوهای الهیاتی به منظور تحقق عینی به‌ویژه در شرایطی که وضعیت به صورت نظام‌مند باشد و بخش‌های مختلف از هم تمایز یابند، نیازمند فهم دقیق‌تری از شرایط واقعی هستند. بر این اساس، محتواهای هنجاری برآمده از الگوهای الهیاتی این امکان را می‌یابند تا دقیق‌تر در شرایط یادشده تحقق یابند. ضرورت توجه به قواعد

زمینه‌ای در شرایط معاصر از این رو برای الگوهای روش‌شناسانه الهیاتی اهمیت می‌یابد که بدون چنین امری، این الگوها در حدود آرمانی باقی می‌مانند و احتمال عملی شدن آنها کاسته می‌شود. از این رو، تعامل میدانی نیز به منظور تحقق بیشتر محتوای آموزه‌های اسلامی ممکن خواهد شد.

ضرورت توجه به متقضیات عملی از این جهت اهمیت بیشتری می‌یابد که پیامد سیاست‌گذاری‌های الهیاتی سویه‌های دور از دسترسی یافته‌اند. بنابراین، متألهان باید بر جنبه‌های مختلف سیاست‌هایی که در پی گسترش آن هستند، اشراف بیشتری نسبت به گذشته داشته باشند تا از پیامدهای بد احتمالی جلوگیری کنند. قواعد کلی واحد نمی‌تواند در زمینه‌های مختلف به یکسان محقق شود. از این رو، تعامل الگوهای الهیاتی با الگوهای جامعه‌شناختی اهمیت می‌یابد. از این رو، دستیابی به پاسخ‌های مناسب به‌ویژه از جنبه قواعد عملی الهیاتی، نیازمند استخدام روش‌هایی جامعه‌شناسانه است تا بتوان به فهم مناسبی از قواعد زمینه‌ای و پیامدهای احتمالی آنها دست یافت. قواعد جامعه‌شناختی، به متألهان کمک می‌کند تا درک بهتری از شرایط پیچیده معاصر و چگونگی تحقق الگوهای آرمانی داشته باشند. بدون چنین درکی، این امکان وجود دارد که متألهان همچنان به تجویز همان الگوهای پیشینی بپردازند که در مقام تشخیص عام و معتبرند، ولی چه‌بسا قابلیت اجرا نداشته باشند. توجه به زمینه‌های عملی، ضرورتاً به نسبی شدن ساحت شناختی نمی‌انجامد، بلکه فروکاهش کامل بدان می‌تواند مشکل‌ساز باشد. فهم دقیق‌تر چنین زمینه‌هایی، امکان تناسب‌سازی و بهبود چگونگی تثبیت خارجی در مقام عمل را برای متألهان فراهم می‌سازد. بهبود شرایط عملی، امکان تحقق هرچه بیشتر محتوای ارزش‌شناختی را افزایش می‌دهد.

نتیجه‌گیری

دگرگونی‌های معاصر در دوره مدرن، اندیشمندان و فیلسوفان روشنگری را بر آن داشت تا با مسئله‌محور کردن رویکردهای الهیاتی و فلسفی، در صدد جایگزین کردن آن با الگوهای اثباتی مدرن باشند. جامعه‌شناسی از جمله مهم‌ترین الگوهای بود که بیشتر





تحت تأثیر پیشرفت‌های علوم تجربی قرار داشت و می‌کوشید مسائل و معضلات معاصر در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی را به نحو روش‌مندی برطرف سازد. در مقاله حاضر پس از مرور پیشینه تاریخی رابطه الهیات و جامعه‌شناسی مدرن، نسبت روش‌شناسانه الگوهای الهیاتی اسلامی و جامعه‌شناسی مدرن با یکدیگر مقایسه شدند. نتایج نشان می‌دهد شناخت الهیاتی بر پایه حقایق جاودانی است که به زندگی معنا می‌بخشند و غایت عمل انسانی را مشخص می‌سازند، درحالی‌که جامعه‌شناسی به کشف قواعد اطمینان‌آور در زندگی عرفی می‌پردازد و امکان فراتر رفتن از آن را ندارد.

در الگوهای الهیاتی اسلامی، متکلمان، عالمان اخلاق یا فقیهان تلاش می‌کنند با میانجی‌گری روش‌های عقلی یا نقلی یقینی، به شناختی قطعی برسند تا زمینه‌ساز عمل افراد در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی گردد. هرگونه احتمال یا شکی نمی‌تواند جایگزین الگوهای الهیاتی یادشده باشد. حتی مواردی نقل شده است که برخی از متألهان همچون علامه حلی کوشیده‌اند زمینه تأثیرپذیری از شرایط شخصی و تاریخی را از میان بردارند تا تأثیر احتمالی آنها در استنتاج‌ها و استنباط‌ها به حداقل ممکن برسد (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۵۴-۲۵۵). در مواردی که مجتهد در استنباط حکم شرعی دلیل روشنی ندارد، اصولی مورد توجه قرار می‌گیرد که مبنای عمل است و حجیت آنها با دلایل عقلی و نقلی تأمین شده است. در این موارد نیز فقیه گرچه یقین قطعی ندارد، ولی به واسطه ارجاع به اصولی یقینی، احتمال یا اطمینان خود را نیز به یقین بدل می‌سازد تا بتواند حجیت حکم شرعی را تأمین کند.

بنابراین، نتایج شناختی به دست آمده از روش‌های الهیاتی عقلی یا نقلی در حوزه‌های مختلف کلامی، اخلاقی یا فقهی همواره یقینی است که در غیر این صورت مجاز به تجویز نیست، درحالی‌که الگوهای جامعه‌شناسانه، با اتخاذ روش‌های کیفی و کمی به بررسی الگوهایی می‌پردازند که یا به سطوح گسترده واقعیت اجتماعی قابل تعمیم است یا به بررسی ژرفای موضوعات خاص مبادرت می‌ورزد. متناسب با هر دو روش، اطمینان‌هایی به دست داده می‌شود که قواعد روزمره اجتماعی را روشن می‌سازد. گرچه این روش‌ها به‌طور ویژه به غایت‌های معنابخشی که الهیات متکفل آنهاست نمی‌پردازند،

اما در حیات اجتماعی معاصر هرگونه تحقق غایتی به شناخت زمینه‌های واقعی آن به نحو اطمینان‌آور معطوف است. این امر، بیانگر ضرورت تمایز و تعامل حوزه‌های شناختی الهیاتی و جامعه‌شناختی است. روش‌های متمایز آنها، به استقلال آنها در دستیابی به اهداف یاری می‌رساند، ولی نیازمندی آنها به یکدیگر را نیز نشان می‌دهد.

البته وجوه تزامن میان الگوهای الهیاتی و جامعه‌شناختی با تأکید بر رویکردهای کلاسیک، زمینه تعاملی آنها را منتفی نمی‌سازد. از یک سو، ادیان مهم‌ترین منابع تأمین هنجارهای اجتماعی به‌منظور تنظیم روابط و تمشیت امور جامعه هستند. تأکید پایه‌گذاران جامعه‌شناسی از جمله دورکیم در پایان حیات فکری‌شان بیانگر آن است که بدون چنین مراجعه‌ای، امکان شناختن دقیق‌تر نظم پیچیده معاصر فراهم نیست. از سوی دیگر، برپایه الگوهای روش‌شناختی، هنجارها و قواعدی کلی استخراج می‌شود که برای انتظام امور اجتماعی ضروری است، ولی تحقق آنها در شرایط معاصر نیازمند فهم دقیق وضعیت و شرایط با توجه به الگوهای جامعه‌شناختی است. بدون چنین تعاملی میان الگوهای الهیاتی و جامعه‌شناختی نمی‌توان انتظار داشت که الگوهای الهیاتی به‌طور دقیق و شفاف تحقق خارجی بیابند. همچنین الگوهای جامعه‌شناختی متألهان را از پیامدهای فزاینده‌ای که سیاست‌گذاری‌های الهیاتی در عمل یافته‌اند مطلع می‌سازند.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۱، تهران: مؤسسه اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۳۷۳)، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۳. ابن زین الدین، حسن (شهید ثانی) (۱۳۶۵)، معالم الدین وملاذ المجتهدین، ترجمه و شرح محمدجواد ذهنی تهرانی، قم: نشر حاذق.
۴. ارسطو (۱۳۳۷)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: نیل.
۵. آرون، ریمون (۱۳۸۲)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بارت، کارل (۱۳۷۴)، «الهیات دیالکتیکی»، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، ارغنون، ویژه‌نامه الهیات جدید، ش ۵ و ۶.
۷. بولتمان، رودولف (۱۳۷۴)، عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، ویژه‌نامه الهیات جدید، ش ۵ و ۶.
۸. پازوکی، شهرام (۱۳۷۴)، «مقدمه‌ای در باب الهیات»، ارغنون، ویژه‌نامه الهیات جدید، ش ۵ و ۶.
۹. دورکیم، امیل (۱۳۸۳ الف)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۰. _____ (۱۳۸۳ ب)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. _____ (۱۳۸۷)، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۲. ژیلسون، اتین (۱۳۷۱)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: جامی.
۱۴. فلیک، اووه (۱۳۸۷)، درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۵. کالینیکوس، آلکس (۱۳۸۳)، درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی، ترجمه اکبر معصومی‌بیگی، تهران: نشر آگه.
۱۶. ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷)، گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.



۱۷. _____ (۱۳۸۸)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، عدل الهی، قم: صدرا.

۱۹. _____ (۱۳۹۱)، نبوت، قم: صدرا.

۲۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، اصول الفقه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۱. نراقی، محمدمهدی (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

22. Comte, Auguste (2000), *The Positive Philosophy*, translated by Harriet Martineau, Kitchener: Batoche Books.

23. _____ (2009), *The Positive Philosophy*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.

24. Macquarrie, John (2003), *Principles of Christian Theology*, Hymns Ancient and Modern Ltd.

25. Milbank, John (2006), *Theology and Social Theory*, Malden: Blackwell Publishing.

26. Schmitt, Carl (1985), *Political Theology*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

27. Tillich, Paul (1964), *Theology of Culture*, Oxford: Oxford University Press.

28. _____ (1973), *Systematic Theology*, Vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press.

29. Vico, Giambattista (1948), *New Science*, translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, New York: Cornell University Press.



Abstracts

The Potentials of Islamic Mysticism in Constructing a Civilization

Sayyed Yadollah Yazdanpanah

Professor of Mysticism and Transcendent Philosophy in the Islamic Seminary of Qom.
yazdanpanah.sayed@gmail.com

4



Vol. 20, No. 80, WINTER, 2015

Revisiting the potentials of the Islamic mysticism for constructing a civilization can, in addition to improving the descriptive literature of civilization studies, reveal the significance of Islamic mysticism in a harmonious civilizational system. Foundations of such a civilizational research consist in doctrines of theoretical and practical mysticism as well as the historical practice of Islamic mysticism. The main deliverance of the theoretical mysticism is “divine attributes and marriage of attributes” and the main deliverance of the practical mysticism is “proximity to, and distance from, God”. These deliverances can be employed to offer a description of the desired Islamic civilization. With respect to the potentials of civilization-construction, we can demonstrate the main place of mysticism at the center of the Islamic civilization by a transition from the basic objection of aversion from the mundane life inherent in mysticism and its doctrines to the Islamic sources of mysticism and its final doctrine of “abiding after annihilation” (*al-baqā’ ba’d al-fanā’*), rather than annihilation as well as elements such as *khilafa bi l-Sayf* (succession by sword) and the harmony between the soul. From another perspective, we will explain that mysticism can bring about fruitful results for the construction of an Islamic civilization by providing the following four elements: spirituality, a special spiritual rationality in a coherent system, an advantageous model of commitment to the Shari’a, and a

special methodology of understanding religious texts (interpretation). Moreover, I will examine why the desired civilization on the basis of Islamic mysticism has not been realized, despite its fruitful civilization results.

Keywords: Mysticism, Islamic Mysticism, Civilization, Construction of a Civilization, Culture.

Measure and Foundation in the Islamity of Civilization

Habibollah Babaei

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy.

habz109@gmail.com

What is criterion for the Islamity of the Islamic civilization? Is it faith (Internal feature) or Islam (External factor)? Emphasizing on Islam as an external issue could result in hypocrisy, and highlighting faith (Iman) might conduce to excommunication (Takfir) in the civilization. In order to resolve this dilemma, I will argue that Islamic civilization (in theory and in reality), starts from minimum Islam to include as many people as members of the Muslim Ummah, then it develops by faith and internal practices. These practices are spiritual trainings, by which hypocrisy can be removed. At the same time, it is essential and fundamental to pave the way for faith-foster by spiritual rituals. Although social faith and faithful civilization is the peak point of the Islamic civilization but faith per se (without external signs) cannot be evaluated on individual and social scales. Based on this, on the contrary to excommunicators, Islam is the single way for the recognition of Islamity in the civilization, and Iman is the way not for evaluation and inquisition, but for flourishing of humanity on individual and social scale to make inter-human relationships that is the hard core of every civilization.

Keywords: Civilization, Islam, Iman, Unseen, Human Brotherhood,



The Civilizational Function of the Quran: A Preliminary Investigation in the Field of the Early Civilization of Muslims

Mohsen Alviri

Faculty member of Baqir al-Ulum University
alvirim@gmail.com

If we take a civilization to consist in a set of components organized on the basis of a fundamental thought and in terms of various systems, then the origins of such a fundamental thought in the Early Islamic Civilization were Islamic Revelatory (Waḥyānī) doctrines the core of which appears in the Quran. Thus the Quran was the epistemic foundation, the logic of composition, the determinant of how parts of this civilization are related, and the guide for the main direction of the Islamic civilization. This result can be supported by an internal look at the Quran and an investigation of its civilizational doctrines, on the one hand, and an external look at the facts of the matters regarding the Islamic civilization, and the Quran's functions and roles in it. In this paper, I concern myself to the latter issue, that is the civilizational function of the Quran. I examine this in terms of two main axes: the Quran's impact on the spirit and directions of the Islamic civilization, and its impact on parts and manifestations of the Islamic civilization. Within the latter axis, I examine sciences, arts, and ecological circumstances of Muslims and their social lives. I conclude that if Quranic doctrines are ignored in social lives of Muslims and are restricted to intellectual issues irrelevant to social needs, then the Islamic civilization will cease to exist. However, the current civilizational circumstances of the human kind and the historical shifts of civilizations can pave the path for the reappearance of the Quran in the Islamic civilization and its centrality in the new Islamic civilization.

Keywords: the Quran, Islamic Civilization, Civilizational Thought, Spirit of the Civilization, Foundations of the Civilization.



Mutual Acquaintance and Good Mutual Treatment as Two Fundamental Foundations of a Civilizational Process

Fatemeh Moradi

Researcher of Quranic Sciences, Jami'a al-Zahra.
fatimoradi55@gmail.com

If we take the civilization to be the largest procedural system of human interactions such that no larger social unit can be imagined or established, then the question arises of what fundamental factors can bring about such a large-scale social unit, especially in circumstances of cultural variety. In this paper, we emphasize on two fundamental Quranic elements that can play a role in the construction of the largest-scale system of human interactions in the chaotic circumstances of today's cultural variety: (a) the principle of "Ta'aruf" (mutual acquaintance) and (b) the principle of "Ta'amul bi l-ma'ruf" (good mutual treatment). The Quran bases the element of ta'aruf on a distinction among common ethical, mystical and social components, and bases "ta'amul bi l-ma'ruf" on dignity, beneficence and love. This Quranic theory is a positive, constructive theory in the face of social and cultural varieties and differences leading not only to tolerance in the society (negative approach), but also to corrective and ethical aspects of each different creature in the formulation of a civilization.

Keywords: Civilization, Different, Ta'aruf, Tolerance, Ta'amul bi l-ma'ruf.

Civilization as a Level of Analysis

Rasool Norouzi Firouz

Faculty member of the Islamic Sciences and Culture Academy.
rasoolnorouzi@gmail.com

In most human sciences, analyses are made on the basis of theories; in fact, analyses outside theories are not adequately well-founded. In this paper, I will be concerned with the question of how we can, in the field of civilization studies—as a speculative field of social sciences—employ civilization as a level of analysis or as a theoretical framework in the analysis of social phenomena. In other words, what is the function of civilization as a theory? And then there is an ancillary question: in the use of civilization as a level of analysis, what concepts should be deployed and what need or question each of these concepts respond to? In this

paper, I seek to examine the nature of civilization, its focal point, how to construct a civilization (as a process or a state) and the area of civilizational validity. Moreover, I will provide a theoretical framework for explanation and analysis in civilization studies.

Keywords: Civilization; Theory; the Guiding Idea of Civilization; Area of Civilizational Validity; Civilization Studies.

Theory of Conventional Ideas as an Anthropological Theory

Mohammad Taghi Karami Ghohi

Assistant Professor, Allameh Tabatabaei University.

mt.karami@yahoo.com

8



Vol. 20, No. 80, WINTER, 2015

In this paper, I will deal with the problem of the influence of anthropological and methodological presuppositions in theorizing in humanities in order to open a discussion about localized human and social sciences. The emphasis of Muslim philosophers on the knowledge and the conception of universals in the definition of human beings is, in my view, inadequate to establish localized humanities. The theory of conventional ideas, put forward by ‘Allama Ṭabāṭabā’ī, is a different approach emphasizing, on the one hand, on the element of will, action and the instinct of deployment in human understanding, and, on the other hand, in order to show it, it appeals to inductive and intuitive methods. I introduce this as a different approach to the foundation of localized human sciences. The ability of this theory in understanding and justifying the social, in comparison with earlier philosophical approaches, is its distinctive feature. According to the theory of conventional ideas, the civilized characters of human beings is out of urgency. This is contrary to the well-known view among philosophers that it originates in human nature. According to ‘Allama Ṭabāṭabā’ī, cultural differences can be accounted for in terms of differences in conventional conceptions that come out of concrete volitions.

Keywords: Conventional Ideas, Sociality, Localization of Science, ‘Allama Ṭabāṭabā’ī, Deployment.

A Methodological Comparison of Islamic Theological Models and Modern Sociology

(With an emphasis on conflicts and interactions of classical approaches)

Sayed Mahdi Etemadi Fard

Faculty member of Tehran University, Department of Sociology.

etemady@ut.ac.ir

I will deal with the methodological relation between two epistemic models of Islamic theology and modern sociology with respect to conflicts and interactions. The main question is how to distinguish methods deployed by Muslim theologians and sociologists in their classical readings. Results of investigations show that conflicts or interactions between deployed methods in classical readings of both Islamic theology and modern sociology traces back to their respective goals. Although these sociologists, just like theologians, seek to respond to ethical concerns and needs, theologians adopt intellectual and transmitted (based on transmitted traditions) methods to arrive, with certainty, at the possibility of achieving reliable truths regarding the relation with God as the origin of being, but sociologists adopt quantitative and qualitative methods to confidently discover principles governing human social lives in contemporary circumstances. Theological methods are directed at fundamental meaning-giving goals, and sociological methods are concerned with ordinary assurances about everyday life. We should preserve the distinction between these two fields, but when it comes to the external and historical realization of theological goals, there should be interactions between them to clarify historical and objective possibilities of each period in its process of realization.

Keywords: Theology, Epistemic Models, Sociology, Methodology, Social Fact.



Table of Content

The Potentials Of Islamic Mysticism In Constructing A Civilization Sayyed Yadollah Yazdanpanah	4
Measure And Foundation In The Islamity Of Civilization Habibollah Babaei	31
The Civilizational Function Of The Quran: A Preliminary Investigation In The Field Of The Early Civilization Of Muslims Mohsen Alviri	55
Mutual Acquaintance And Good Mutual Treatment As Two Fundamental Foundations Of A Civilizational Process Fatemeh Moradi	77
Civilization As A Level Of Analysis Rasool Norouzi Firouz	101
Theory Of Conventional Ideas As An Anthropological Theory Mohammad Taghi Karami Ghohi	132
A Methodological Comparison Of Islamic Theological Models And Modern Sociology Sayyed Mahdi Etemadi Fard	157
Abstracts	184



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 20, No. 4, Winter 2015

80

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

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 ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نام و نام خانوادگی:	نام پدر:	نام نهاد:		
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:	شرکت:		
نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:	
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:	
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:	
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:	
پلاک:	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
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
فکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی