



ویژه‌نامه  
الهیات و تمدن

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

۷۵

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سردبیر: علیرضا آل‌بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

مداوری

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

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

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

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

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)  
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به‌صورت زیر ارائه شود:

• کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

• مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

## فهرست مطالب

۴	ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی محمدتقی سبحانی
۱۹	مقوله «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی حبیب‌الله بابایی
۴۰	اعتدال‌گرایی در گستره تاریخ تمدن اسلامی؛ یک بررسی مقدماتی محسن الویری
۶۷	تأمل در امکان، مفهوم و ماهیت تمدن اسلامی در عصر غیبت احمد رهدار
۹۷	دولت مدرن، دولت تمدنی مجتبی عبدخدایی
۱۲۳	ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت عباس ایزدپناه احمد شاکرنژاد
۱۵۴	<b>Abstracts</b>



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات  
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

## ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی

محمدتقی سبحانی\*

### چکیده

این مقاله از دو بخش اصلی تشکیل شده است: در بخش نخست با اشاره به تعریف‌ها و مفاهیم اصلی مانند تمدن و طبقه‌بندی دانشی مطلوب، جایگاه دانش کلام در این طبقه‌بندی و ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی نشان داده می‌شود. ظرفیت کلام در دو قلمرو تبیین رویکرد تمدنی از دین و نیز ارائه دستگامند و جامع از آموزه‌های دینی خلاصه شده است. در این مورد به صورت استقرایی می‌توان به مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و نظریه امامت در اندیشه کلامی به‌عنوان مهم‌ترین درون‌مایه‌های کلامی برای تمدن‌پژوهی اشاره کرد. در بخش دوم با تبیین انسان‌شناسی کلامی بر محور عقل و اراده نشان داده می‌شود که دانش کلام بر خلاف نگره‌های فلسفی و عرفانی می‌تواند بنیادهای لازم را برای پی‌ریزی دانش‌های تمدنی اسلامی عرضه کند.

### کلیدواژه‌ها

مطالعات تمدنی، الیهات تمدن، کلام، عقلانیت، تعقل اولیه، تعقل جمعی و تمدنی.



۴

سال نوزدهم، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۳

## مقدمه

امروزه رویکردهای مختلف و تحلیل‌های متفاوتی از تمدن آینده اسلامی به‌عنوان وضعیت یا فرایند مطلوب در زندگی مسلمانان ارائه شده است. در برخی از این رویکردها، ظرفیت‌های تمدن‌پژوهی و تمدن‌سازی بر پایه یکی از دانش‌های اسلامی بررسی می‌شود؛ مانند برخی از فیلسوفان یا فقیهان که عناصر تمدنی را از فلسفه یا فقه استخراج کرده، آن را در ساخت نظام فکری و عینی لحاظ می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶). در این رویکردها به نظر می‌رسد دانش کلام که زمانی در مرکز دانش‌های اسلامی قرار داشت، اکنون به سبب شرایط تاریخی مسلمانان به یک دانش دفاعی و اقماعی تنزل یافته و ظرفیت مطالعات تمدنی در آن به شدت کاهش یافته است. البته تأمل در جایگاه اصلی این دانش، مفاد آن و نسبتی که با منابع دینی دارد و در مقابل، مشکلات آشکاری که در بنیان‌های معرفتی و جایگاه کنونی دیگر دانش‌های اسلامی وجود دارد، در عمل این دانش را به گزینه‌ای بی‌بندیل در صورت‌بندی مطالعات تمدنی بدل می‌سازد. در این نوشتار در دو بخش به ظرفیت‌های کلام در مطالعات تمدنی پرداخته می‌شود؛ در بخش نخست به فرایند تأسیس تمدن‌ها از منظر شناختی و بر محوریت اصالت اراده می‌پردازیم که در آن انسان‌شناسی کلامی در فرایند شکل‌گیری تمدن منظور می‌شود و در بخش دوم، به ظرفیت‌های میراث کلامی در غنابخشی به مطالعات تمدنی اشاره خواهیم داشت. دیگر بخش‌های مقاله برای تبیین همین دو محور تفصیل می‌یابد. چنان‌که گذشت باور به وجود ظرفیت‌های کلامی در عرصه تمدن‌پژوهی به معنای بی‌عیب و نقص دیدن دانش کلام موجود نیست، ولی لازم است کاستی‌های این علم در رویکرد تمدنی اصلاح شده، از ظرفیت‌های آن در صورت‌بندی تفکر تمدنی استفاده شود.

## نظام مطلوب طبقه‌بندی دانش و جایگاه دانش کلام

از نگاه نویسنده، تمدن عینیت‌یافتن ارزش‌ها و مطلوب‌های انسانی در بستر حیات فردی و اجتماعی است. البته مراد از عینیت نیز تنها جنبه‌های کالبدی واقعیت نیست، بلکه ابعاد نرم فرهنگی نیز که همان انگاره‌ها، ارزش‌ها، رویکردها و روش‌ها هستند در نظر است. این تعریف نه تنها مجموعه عناصر فرهنگی را که سازنده کالبد‌های تمدنی هستند در برمی‌گیرد، بلکه فرایندهای بین‌اذهانی حاصل از تمدن (فرهنگ بعد از تمدن) را نیز شامل می‌شود.





بر این اساس، مطالعات تمدنی در رویکرد دانش محور، با شناسایی وضعیت موجود در یک حوزه تمدنی، در پی آن است که بیشترین مطلوب‌ها و ارزش‌های انسانی را در بزرگ‌ترین قلمرو عمل و زندگی به‌شکلی روش‌مند و به‌هم‌پیوسته تحقق بخشد؛ به بیان دیگر، این مطالعات بستر عینیت‌بخش باورها و ارزش‌ها در زندگی خواهد بود. در یک نگاه، می‌توان به چهار لایه دانش به ترتیب ذیل اشاره کرد: یکم: عقلانیت عام که از طریق قواعد عام فلسفه عمومی بیان می‌شود؛ دوم: منظومه معرفتی که بر پایه یک مکتب و فرهنگ خاص تبیین و تولید می‌گردد؛ سوم: مطالعات تمدنی که تبیین‌گر چگونگی رابطه نظر و عمل است و نشان می‌دهد که عناصر فلسفی یا مؤلفه‌های معرفتی چگونه به ساحت عمل و زندگی راه می‌یابند؛ چهارم: این لایه به دانش‌های کاربردی تعلق دارد که همزمان از لایه‌های سه‌گانه بالا تغذیه می‌کند و در صدد طراحی و اجرای الگوهای عملی در مقام عینیت خارجی است (سبحانی، ۱۳۸۲).

این طبقه‌بندی عمومیت دارد و در مورد هر تمدن و جامعه انسانی قابل اجراست، ولی با نگاهی به فضای تفکر اسلامی می‌توان از نقش واضح‌تر دانش‌های اسلامی در تمدن‌سازی سخن گفت.

در تاریخ تفکر اسلامی، لایه اول می‌بایست با دانش فلسفه تأمین می‌گردید، ولی به دلیل عدول فلسفه اسلامی از این رسالت، مشکلات بسیاری پدید آمده است.<sup>۱</sup> لایه دوم، یعنی فرهنگ و مکتب خاص اسلامی در دانش فقه استخراج شده و مبانی نظری آن با دانش کلام تبیین شده است. فقه و کلام به‌ویژه در دوران نخستین اسلامی تمامی فضای دانش‌های اسلامی را سامان می‌دادند؛ فقه با استنباط خود بیانگر هر دو دسته از گزاره‌های نظری و عملی (احکام و اخلاق) دین بود.<sup>۲</sup> کلام نیز وظیفه دفاع و تبیین این گزاره‌ها را در هر دو بخش نظری و عملی عهده‌دار بوده است (سبحانی، ۱۳۹۱: ۷)، اما به تدریج در نظام دانش‌ها گسستی پدید آمد و سبب شد که از یک سو، فقه به حوزه استنباط گزاره‌های عملی و آن‌هم بیشتر در حد احکام فردی منحصر گردد و از دیگر سو، کلام نیز به تبیین و دفاع

۱. در ادامه به برخی از موانع و مشکلات فلسفه اسلامی اشاره خواهد شد.

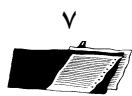
۲. در این تعریف، فقه به معنای فهم مؤلفه‌ها و مناسبات معرفتی درون یک مکتب است که دربردارنده هر دو حوزه هست‌ها و باید‌هاست و با توجه به تقسیم فقه به فقه اکبر و فقه اصغر شاهدیم که گستره فقه شامل کاربدهای اعتقادی نظری نیز بوده است، اما در کاربردهای بعدی و در پی انحصار فقه در حیطه احکام عملی، فقه از حوزه اندیشه‌های کلامی تهی گشته است.

اقتناعی از گزاره‌های نظری دین محدود شود. فهم این وضعیت تاریخی از آن جهت اهمیت دارد که هرگونه بازسازی دانش کلام از منظر تمدنی می‌بایست ناظر به تاریخ گذشته و شرایط کنونی این دانش سامان یابد. در مورد لایه سوم، یعنی حوزه مطالعات تمدنی باید گفت که اساساً گسست میان نظر و عمل یکی از شکاف‌های جدی در تبار اندیشه‌ای ما و یک خلأ بزرگ در تاریخ تفکر اسلامی است. بر اساس همین مشکلات می‌توان نقص و کاستی دانش‌های کاربردی در جهان اسلام را شناسایی کرد.

یکی دیگر از امور مهم درباره وضعیت مطلوب علوم عقلی در جهان اسلام فهم دقیق نسبت کلام و فلسفه است؛ برخی مدافعان کلام هیچ جایگاهی برای فلسفه قائل نیستند و برخی طرفداران فلسفه نیز به کلی تمام نقش‌های دانش کلام را به فلسفه واگذار می‌کنند، اما باید گفت هرچند کلام و فلسفه با یکدیگر داد و ستد دارند، ولی نباید این دو دانش را همپوشان تلقی کرد، بلکه درست‌تر آن است که فلسفه را عهده‌دار عام‌ترین تبیین‌ها و تحلیل‌ها و ارائه‌دهنده مفاهیم ناظر به کل حوزه نظر و عمل بدانیم و کلام را در جایگاه بیان منظومه معارفی و نظری اسلام بشناسیم. به بیان دیگر، فلسفه پیش‌نیاز ارائه چارچوب کلان هرگونه تفکر منسجم است<sup>۱</sup> تا بتوان آن را دانش انسانی و زبان مشترک برای همه مکتب‌ها دانست، اما دانش کلام به معنای الهیات نظری که بازسته یک مکتب خاص و منابع خاص معرفتی است، چنین رسالت عمومی ندارد و وظیفه آن تطبیق مبانی و قواعد عام فلسفی در حیطه مکتب و منبع معرفتی خاص است. از این‌رو، ورود فلسفه موجود اسلامی به حوزه‌های الهیاتی را در عمل باید عدول از مرزهای این دانش و ورود به حیطه کلام به‌شمار آورد؛ چنان‌که تمرکز صرف کلام بر دفاع از آموزه‌های نظری دین نیز فروکاستن کلام به علم دفاعی صرف است.

کلام مطلوب با لحاظ موقعیت کنونی و تبار تاریخی‌اش پیش از هر چیز می‌تواند دو نقش ارائه و تبیین باورهای دین در حیطه هست‌ها (در اموری مانند خدا، انسان، جامعه، طبقات موجودات و آفرینش) و نیز تبیین عقلانی آموزه‌های ارزشی و عملی را ایفا کند. مراد از تبیین در اینجا ارائه نظام‌وار آموزه‌های دینی و دفاع عقلانی از آن با ارجاع به

۱. انگاره‌های عام هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، ارزش‌شناختی و نسبت‌های میان این امور از مسائل چنین فلسفه‌ای است.





چارچوب عام عقلی و وحیانی و تعیین نسبت میان آنهاست. بنابراین، دانش کلام در تعریف جدید، افزون بر موجه‌سازی گزاره‌های اعتقادی اسلام، کاری فقیهانه در حوزه عقاید و باورها می‌کند. بدین ترتیب، در دانش کلام تبیینی پیچیده، غایت‌مند و کاربردی از تمامی آموزه‌های نظری و عملی دین انجام می‌گیرد.

بنابراین، در مقیاس تمدنی که ضرورت اولیه برای عینی‌سازی یک مکتب فکری، هماهنگی میان اجزای آموزه‌های آن مکتب است، کارویژه کلام اسلامی تبیین هماهنگی و به‌هم‌پیوستگی آموزه‌های عملی و نظری به‌عنوان مقدمه مطالعات تمدنی خواهد بود.

### ظرفیت‌های کلامی در غنابخشی به مطالعات تمدنی

در یک نگاه تفصیلی و با بازخوانی ظرفیت‌های دانش موجود کلام اسلامی در تمدن‌سازی و تأمین نیازهای دانش مطالعات تمدنی، ظرفیت‌های محتوایی آن به دو دسته ظرفیت‌های عام و خاص قابل تقسیم است؛ ظرفیت عام در دانش کلام دست کم از دو منظر قابل مطالعه خواهد بود: یکی تبیین رویکرد تمدنی از دین و دیگری تبیین دستگاه‌مند از آموزه‌های دین با دو ویژگی استناد و عقلانیت. البته شمارش ظرفیت‌های خاص دانش کلام استقرایی است و می‌توان به برخی موارد مانند مبانی معرفت‌شناختی در کلام قدیم، مباحث دین‌شناختی علم کلام، نظام فاعلیت در هستی از منظر دانش کلام، بحث تکلیف، فلسفه بعثت انبیا، انسان‌شناسی کلامی، نگرش به دنیا و آخرت و نسبت میان آن دو و سرانجام نگاه کلامی به بحث امامت و ولایت اشاره کرد که هر کدام متناسب با عرصه‌های مختلف تمدن‌سازی به یاری تمدن‌پژوهان می‌آید.

درباره اهمیت تبیین رویکرد تمدنی از دین در تمدن‌پژوهی باید گفت زمانی می‌توان تمدنی را دینی دانست که در چارچوب دین برای تمدن جایگاهی تأثیرگذار قائل بود، اما این امر ممکن نمی‌شود مگر اینکه از دین تفسیری عرضه شود که کاملاً پذیرای فکر تمدنی و پذیرای تمدن به‌عنوان یک عنصر مهم در حیات دینی باشد. اکنون با توجه به این طبقه‌بندی‌ای که از چهار لایه معرفت از فکر عام فلسفی تا دانش‌های کاربردی ارائه شد، به گمان ما تنها دانشی که می‌تواند چنین مأموریتی را در حوزه دین‌شناسی به انجام رساند دانش کلام است. دانش کلام با تبیین ماهیت دین اسلام، جایگاه و قلمرو عقل و وحی در

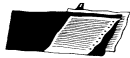


پیشبرد حیات طیبه انسانی، تأمین سعادت دنیوی و اخروی و نیز با ارائه قلمرو وسیع حضور دین در لایه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی، به بازنمود واقعی رسالت انبیای الهی در تمدن‌سازی مدد می‌رساند.

کارویژه عام دیگر، یعنی تبیین دستگاه‌مند آموزه‌های دین نیز تنها در حیطه توانایی‌های دانش کلام است. دانش‌های دیگر هنوز یا وارد حوزه معارف خاص اسلام نشده‌اند (مانند فلسفه) یا دانش‌های خردنگر و جزئی‌نگر هستند و از ارائه دستگاه‌مند دین ناتوان‌اند (مانند فقه و اخلاق). البته در مورد فلسفه موجود باید گفت این دانش افزون بر عدول از حیطه دانشی،<sup>۱</sup> از نظر روش‌شناختی نیز نگاه استنادی و جزء به جزء به منابع دین ندارد و حال آنکه کلام ضمن برخورداری از نگاه استنادی و استنباطی، دارای روش عقلی عام نیز هست.

درباره ظرفیت خاص کلام در حیطه مبانی معرفت‌شناختی باید گفت برخلاف کسانی که فلسفه را از این حیث پرمایه‌تر می‌دانند، دانش کلام به‌ویژه در دوران نخستین از سدهٔ دوم هجری تا اوج آن در مدرسه بغداد در امامیه و مدرسه بصره در معتزله در جنبه‌های گوناگون بسی غنی‌تر و عینی‌تر است. کلام در عرصه معرفت‌شناختی اولاً، دارای مسئله‌های معرفت‌شناختی متنوع است؛ ثانیاً، از حیث روش‌شناسی برخلاف فلسفه موجود که عقلانیت را تنها به دستگاه قیاسی و اصول موضوعه‌ای (axiomatic) فروکاسته، از منابع متعدد اعم از مشهودات، تجربیات و حتی خواطر<sup>۲</sup> بهره می‌برد؛ یعنی دانش کلام دستگامی چندروشی (polymethodic) و نه تک‌روشی (monomethodic) است. به گمان ما فلسفه موجود اسلامی که تنها در پی دستیابی به یقین به معنای ضروری (در معنای اخص) است، در عمل به قضایای تحلیلی یا شبه تحلیلی محدود شده است، درحالی که متکلمان با تأکید بر مراتب معرفت و تفکیک میان یقین روان‌شناختی و یقین معرفت‌شناختی، دومی را در مدار مباحث قرار دادند. این البته ناشی از نگرش واقع‌بینانه در کلام است که عقل را به معنای کاشف واقعیت خارجی حجت می‌داند و نه دستگاه‌های مفهومی و اصل موضوعی؛ ثالثاً، مبحث

۱. فلسفه موجود ملغمه‌ای از چند لایه دانشی است؛ در سطحی به مباحث بنیادین عقلانی می‌پردازد و در بخشی به مباحث الهیاتی خاص وارد می‌شود و در لایه دیگر به دانش‌های عملی نظر دارد و با همان منظر وارد مباحث حکمت عملی می‌شود.  
۲. این بحث نسبت وثیق با بحث معرفت‌اضطراری در کلام دارد و از عوامل ناخودآگاه و عناصر برون‌معرفتی در فرایند معرفت پرده برمی‌دارد و به‌نوعی به جامعه‌شناسی معرفت و روان‌شناسی ادراک مربوط می‌شود.





بسیار مهمی مانند عقل عملی که نقش مستقیم در تمدن‌سازی دارد - هر چند بر مباحث عقل نظری مبتنی است - در دانش کلام بسیار بیشتر از فلسفه بحث شده است. ضمن آنکه عقل عملی در فلسفه اسلامی با گرفتار آمدن در گرداب عقلانیت یونانی (سکولار) با شکست مواجه شد. عقل عملی در فلسفه در نهایت به مشهورات و مقبولات عامه فرو کاسته شد و کارویژه‌ای جدلی و اقناعی و نه معرفت‌ساز یافت، اما در دانش کلام با حقیقی‌انگاشتن ارزش‌های اخلاقی و اعتباربخشیدن به عقل عملی راه پی‌ریزی حکمت عملی اسلام بر پایه اصل عدل و حسن و قبح عقلی هموار گردید.

بی‌پرده باید گفت ناواقع‌انگاری مقولات عملی در فلسفه موجود اسلامی، یکی از موانع جدی بر سر تمدن‌سازی اسلامی است، زیرا بنابر اعتباری بودن ارزش‌های اخلاقی و ارجاع آنها به امور مشهور و مقبول اجتماعی، دیگر در نظام فکری مسلمانان جایی برای جدی گرفتن حکمت عملی اسلامی نخواهد بود و این امر راه را برای تمدنی سکولار خواهد گشود. یکی دیگر از ظرفیت‌های خاص دانش کلام در تمدن‌سازی که در مباحث تمدنی ضرورت طرح شدن دارد، مبانی دین‌شناسی است؛ مباحثی چون قلمرو دین، نیاز انسان به دین، جایگاه دین در حیات فردی و جمعی، رابطه دین و زندگی و مانند آن، همگی مقولاتی هستند که در مباحث دین‌شناختی دانش کلام مطرح بوده‌اند و اکنون نیز در دانش کلام جدید دوباره احیا شده‌اند. ناگفته پیداست که این مباحث تا چه اندازه بر دین‌شناسی ما در عرصه تمدن‌سازی تأثیر خواهد داشت.

ظرفیت دیگر دانش کلام مباحث نظام فاعلیت در هستی است؛ در علم کلام اولاً، از همان آغاز میان فعل و علت فرق گذاشته‌اند و ثانیاً، نظام ارتباطی عالم از حق تعالی تا همه موجودات و انسان‌ها بر اساس فاعلیت شکل گرفته است. از این‌رو، بر اساس مبانی کلامی می‌توان انسان را به‌عنوان «کائن حی مرید» خطاب کرده و او را در فرایند تمدن‌سازی کنشگر اصلی به‌شمار آورد، در حالی که بر اساس نگرش علیتی که همه چیز از پیش و به صورت جبری شکل گرفته است و میان انسان، شجر و حجر تفاوتی نیست، چنین خطایی در عمل جایگاه و کارکردی ندارد. در همین راستا باید با اشاره به ظرفیت ویژه برخی مباحث بیان‌شده در دانش کلام با عنوان «تکلیف» اشاره کرد و یادآور شد که کتاب‌های کلامی متکلمان پیشین از موضوع تکلیف شروع می‌شود و جهان را نظامی مسئولیت‌مدار تقریر

می‌کنند؛ به این معنا که رابطه میان انسان و حق تعالی براساس مسئولیت‌پذیری انسان در هستی و از جمله تغییر مناسبات در جهت مطلوب است.

مبحث «امامت و خلافت» در کلام اسلامی یکی از حلقه‌های مستقیم و پیوسته میان این دانش و عرصه‌های تمدنی است. نظریه‌های امامت در تاریخ کلام اسلامی نه تنها از نگره مذاهب به شیوه تحقیقی در عرصه جامعه پرده برمی‌دارد، بلکه از تجربه عینی مدیریت دینی در صحنه سیاسی و اجتماعی نیز حکایت دارد. مراجعه به میراث بلند امامت‌پژوهی نشان از تلاشی مستمر برای هماهنگ‌سازی ارزش‌های دینی و واقعیت‌های عینی است. در این میان، امامت شیعی و ویژگی‌هایی دارد که آن را در افق عالی نگرش تمدنی قرار می‌دهد از جمله آنکه اولاً، امامت شیعی با اتصال به سرچشمه‌های فهم دین و مرجعیت معارف دینی، راه را بر ورود قرائت‌های سکولار از تمدن می‌بندد؛ ثانیاً، امام خلیفه الهی است و به نیابت حق تعالی تصرف می‌کند؛ یعنی در نظریه امامت شیعی، ظرفیت تغییر و تحول انسانی به دست امام سپرده شده است و از این رو گستره ولایت او به جامعه ایمانی منحصر نمی‌شود، بلکه همه بشریت و سراسر تاریخ انسانی را فرا می‌گیرد. بنابراین، تراز امامت در اندیشه قرآن و اهل بیت : فراتر از ولایت سیاسی است، بلکه ولایت اجتماعی و بالاتر از همه هدایت نفوس و راهبری تمام مناسبات انسانی را در جهت توحیدی دربرمی‌گیرد؛ ثالثاً، امام می‌تواند مصدر تشریح باشد که این به معنای توانایی ایجاد مناسبات جدید و تکامل در روند حرکت‌های اجتماعی و تاریخی است؛ رابعاً، افق مهدویت در امامت اسلامی در واقع اتوپیایی واقعی و نه فرضی را پیش چشم قرار می‌دهد و مسئولیت حرکت به سمت آرمان‌های بلند انسانی را شکل می‌دهد. افزون بر آنکه اعتقاد به امام حئی و نه امامی که در آینده متولد می‌شود، به پویایی حرکت‌های تمدن‌آفرین کمک می‌رساند و کنشگر مسلمان خود را در پرتو حضور معنوی و اثرگذار یک شخصیت جهانی و تاریخ‌ساز می‌بیند و تلاش خود را همسو با حرکت یک راهبر بزرگ الهی می‌بیند. همچنین با اعتقاد به نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت امام معصوم 7 در واقع به اجرای آرمان‌های امامت در شرایط زمانی و مکانی محدود خود معتقد می‌شود؛ خامساً، ضرورت حضور انسان الهی در شکل‌گیری تمدن جهانی بر اساس نگره امامت شیعی بدین معناست که امکان وصول به غایت، تنها با تمسک به شریعت و دستوره‌های دینی وجود ندارد، بلکه تغییر مناسبات در جهت مطلوب تنها با حضور انسان الهی ممکن می‌شود؛ امامی که البته در همین مناسبات دنیایی متولد شده





است و در همین شرایط زیست می‌کند.

از موارد دیگر ظرفیت‌های کلام در تمدن‌پژوهی انسان‌شناسی متعادل کلامی است که در نسبت میان روح و بدن نظریه‌ای متعادل عرضه می‌دارد؛ چنان‌که نه عرصه را برای حیات مادی و نقش بدن تنگ می‌کند و نه روح را از مدار حیات بشری خارج می‌سازد. در اینجا از میان مباحث انسان‌شناختی در دانش کلام، به یکی از مباحث تأثیرگذار در عرصه مطالعات تمدنی به تفصیل اشاره می‌کنیم تا شاید الگویی برای گسترش معارف کلامی به عرصه مطالعات تمدنی باشد.

### محوریت عقل و اراده در انسان‌شناسی کلامی

با تحلیل عناصر هویت انسانی می‌توان تا اندازه‌ای چگونگی رسیدن به حیات متمدن را توضیح داد، زیرا تمدن محصولی انسانی و برآمده از نیازهای انسان و عناصر هویت‌ساز درونی اوست، ولی یک شرط موفقیت در این مسیر آن است که عناصر هویت‌ساز آدمی به گونه‌ای واقعی و جامع توصیف شود و هیچ کدام از نیازها و مؤلفه‌های وجودی انسان به نفع دیگر ابعاد منحل نشوند. این رویکرد واقعی و جامع به شناخت انسان می‌تواند به‌خوبی با انسان‌شناسی کلامی شکل بگیرد.

بر اساس نگرش‌های کلامی، هویت اساسی و پایه‌ای انسان یک هویت فقری است که همه کمالات و از جمله عقل و اراده به او اعطا شده است و می‌تواند از او پس گرفته شود؛ انسان همان «من» است که به نور عقل آراسته می‌گردد و با اعطای اراده به او، مُرید می‌گردد.<sup>۱</sup> در این میان، به واسطه حضور «من» انسانی، بین دو عنصر اراده و عقل وحدتی ترکیبی ایجاد می‌شود. البته این به معنای نفی دیگر وجوه حیات انسانی مانند عواطف و امیال نیست، ولی در نظرگاه کلامی آنچه انسان را مسئول و متفاوت از حیوان می‌سازد، عقل و اراده است، زیرا عقل و اراده انسان را از محکومیت در برابر قوانین و سنت‌ها می‌رهاند. بر این اساس، دو عنصر یادشده عنصر اساسی و دیگر عناصر تبعی هستند.

در مورد جایگاه عقل و اراده در هویت انسانی نیز باید گفت که این دو در عرض

۱. در بررسی کمالات اعطایی به انسان باید فطرت معرفتی و تمایلات را نیز به میان آورد، ولی در این نوشتار برای رعایت اختصار به این دو مؤلفه اشاره چندانی نمی‌شود و بحث بر محور دو عنصر عقل و اراده تبیین می‌گردد.

یکدیگر به انسان داده شده است با این تفاوت که عقل کار تشخیص و اراده کار گزینش را انجام می‌دهد. به بیان دیگر، کاربست یافته‌های عقلی و چگونگی اعمال این یافته‌ها و قلمرو آن کاری ارادی است. ضمن آنکه اراده نیز به خلاف قول مشهور در فلسفه اسلامی عاطفه شدید نیست، بلکه سلطنت واقعی انسان بر فعل و ترک است. البته عقل در معنای خاص همان کمال اعطایی و حجت نهایی است که حجت هر حجت دیگر باید بدان ختم شود، زیرا عقل تنها مصدر تشخیص درونی است و علم برخاسته از هر دلیل بیرونی نیز با این حجت درونی ارزیابی می‌گردد. بر اساس قرینه‌های بسیار می‌توان گفت: «جهل» در کاربرد قرآنی در مقابل عقل به همین معناست و به معنای نبود علم نیست. قرآن از «عدم علم» با تعبیر «لَا يَعْلَمُونَ» یاد می‌کند؛ درحالی که در مفهوم قرآنی از جهل، ادعای علم و تمییز هست و بسیاری از توانایی‌های علمی مانند محاسبه، حفظ، تدبیر و ایجاد مناسبات در آن به کار گرفته می‌شود.

البته نباید از گستره دریافته‌های عقل غافل مانده این موضوع در نسبت میان دانش کلام و حوزه مطالعات تمدنی اهمیت بسیاری دارد. بر اساس تفاوت معقولات و متعلقات عقل، چهار نوع عقل یا چهارگونه کارکرد برای عقل می‌توان برشمرد: اول، عقل نظری که به حوزه هست و نیست‌ها مربوط است؛ دوم، عقل عملی که به شناخت بایدها و نبایدها می‌پردازد؛ سوم، عقل استکشافی که معانی، نمادها و دلالت‌ها را درمی‌یابد و چهارم، عقل ابزاری که مناسبات میان اهداف یا ارزش‌ها را یک‌سو و واقعیت‌ها را ازسوی دیگر پی می‌گیرد. عقل تدبیری یا عقل معاش که در معارف و حیانی از آن یاد شده و از شئون عقل ابزاری است، به تدبیر شئون حیات آدمی براساس امکانات و مطلوب‌ها می‌پردازد. البته می‌توان این تقسیم‌بندی‌ها را ادامه داد و برای مثال نشان داد که عقل نظری گاه امور کلی و گاه امور جزئی و طبیعی را درک می‌کند و از همین رو می‌توان از نسبت میان عقل و حس سخن گفت.

## نسبت عقل و اراده

پس از روشن شدن معنا و جایگاه عقل و اراده، باید از نسبت میان آن دو سخن گفت. در این زمینه می‌توان از تعقل به معنای به کارگیری عقل از سوی اراده در کاربردهای مختلف دفاع کرد. تعقل فرابندی ارادی برای دست‌یافتن به فرآورده‌های عقلی است؛ عامل این





فرایند، اراده و ابزار مورد کاربست، عقل است. حاصل این فرایند عقلانیت نام دارد؛ در واقع، عقلانیت نوع پیش و نگرش انسان از خود و جهان پیرامون است که متأثر از کاربست عقل - یا همان تعقل - در نسبت با وجوه مختلف حیات بشری است. عقل کاشف از واقع است و خطا ندارد، اما وقتی اراده انسانی کاربست این عقل را به دست می‌گیرد، چه بسا فرایندی را سامان دهد که حاصل آن ترکیب عقل با جهل باشد و در نتیجه آگاهی نادرست یا نادقیق شکل گیرد. اراده انسانی در عقل‌ورزی تنها به مدرکات ساده به دست آمده از درون و بیرون بسنده نمی‌کند، بلکه در امتداد شناخت علمی، به دستگاه‌سازی می‌پردازد. دستگاه‌سازی و نظریه‌پردازی با استفاده از ظرفیت‌های انسانی در موطن نفس انجام می‌گیرد. توجه به جایگاه اراده به عنوان عامل سازنده و عقل به عنوان کاشف حقیقت بسیار مهم است؛ در فرایند یادشده اراده کاری شناختی می‌کند، نه اینکه خود بشناسد. شناخت در همه حال از وظایف عقل است و اراده نیز به فعل و صنعت می‌پردازد. در فرایند تعقل و شناخت نوعی صنعت هم رخ می‌دهد، اما صنعت فعل پیوسته اراده است که گاه شناختی و گاه عینی و بیرونی است.

این دستگاه‌سازی که از سوی اراده صورت می‌گیرد، می‌تواند شناخت را توسعه دهد یا در تنگنا قرار دهد. چنین نگاهی که در کلام اسلامی و الهیات مکتب اهل بیت: ریشه دارد، مرز ظرفیتی میان دو حد افراط و تفریط در شناخت ایجاد می‌کند که یکی همه شناخت‌های انسان را کار عقل می‌داند و دیگری هر شناختی را ساختگی و خالی از واقع‌نمایی تصویر می‌کند. این ظرفیت انسانی در تعامل عقل و اراده همان معنای «تولید فکر» است.

بنابراین، تفاوت تعقل و عقلانیت حاصل از آن، در این است که گاه انسان با کاربست مستقیم عقل می‌شناسد و گاه در چارچوب صنعت اراده شناخت خود را سامان می‌دهد. تفکیک میان تعقل و عقلانیت از چند جهت مهم است: اول اینکه آدمی در موطن نفس خویش این دو را توأم با هم می‌یابد و به همین دلیل می‌تواند سبب خلط میان آن دو شود؛ دوم اینکه می‌تواند قدرت انسان را در فرایند نظام‌سازی‌های معرفتی توضیح دهد و از تفاوت نظام‌های معرفتی و نسبت آنها با تعقل اصیل پرده بردارد؛ سوم اینکه امکان ارتباط دستگاه شناختی با عینیت خارجی را حفظ کند. نکته سوم از آن جهت مهم است که در صورت قطع ارتباط با خارج، هیچ‌گاه امکان اخبار از خارج و اعلام علم وجود نخواهد

داشت. با تفکیک میان تعقل به عنوان راه دستیابی به شناخت و عقلانیت به عنوان محصول تلاش‌های عقلانی، عقل می‌تواند انسان را از تطابق و عدم تطابق شناخت‌ها و دستگاه‌های شناختی با واقع آگاه سازد. بنابراین، آدمی همواره با دو کار بست عقل مواجه است: تعقل اولی که همیشه ارتباط انسان با موضوع شناخت را حفظ می‌کند و به مثابه یک معیار شناخت قابل مراجعه است و تعقل ثانوی که در چارچوب دستگاه‌های تولیدشده صورت می‌گیرد.

خلاصه آنکه تعقل حاصل دیالکتیک میان عقل و اراده انسان است و منوط و محدود به میزان بهره‌مندی از عقل و اراده است. با این وصف، عقل در هر صورت حاکم در تشخیص است و حتی می‌تواند مدخلیت شهوت را در تشخیص‌های خود رصد نماید، زیرا برای اتمام حجت بر انسان، عقل نباید هرگز محکوم روابط جبری بیرونی و درونی اعم از روان‌شناختی، اجتماعی و تاریخی قرار گیرد. با استناد به همین حاکمیت معرفت عقلی است که انسان می‌تواند در هر لحظه، شرایط و مناسبات پیرامونی، بلکه تاریخی را برهم زده، با انقلاب و درهم‌ریختن آنها حیات تازه یا مدنیت جدیدی را پی‌ریزی کند. دعوت قرآنی به هجرت و قیام و فراخوانی به اصل توبه در تحول درونی نیز شاهد بر همین امکان فراروی از شرایط محیطی و محکوم نشدن عقل و اراده انسان از شرایط محیطی است.

سه گانه عقل، تعقل و عقلانیت و تفکیک میان این سه می‌تواند خلط‌های رایج در این زمینه را روشن سازد. برای نمونه می‌توان گفت هگل به اشتباه تعقل را برابر عقل گرفته است و از حرکت و تکامل عقل در تاریخ سخن گفته است (هگل، ۱۳۵۶). نیز تاریخی‌گرایان در واقع عقل را با عقلانیت اشتباه گرفته‌اند و از این رو، کسانی همچون محمد ارکون یا محمد عابد الجابری وقتی از عقل اسلامی یا عقل عربی سخن می‌گویند، در واقع عقلانیت را در نظر دارند (ارکون، ۱۹۹۸: ۶۵؛ طرابیسی، ۱۹۹۹: ۱۱). حتی به نظر می‌رسد این خلدون نیز میان عقل و عقلانیت خلط کرده است (العروی، ۱۹۹۷: ۳۴۳).

در اینجا به رغم تأکیدی که بر حاکمیت نهایی عقل داشتیم، همچنان اصرار می‌ورزیم که عقلانیت به واسطه تأثیر مستقیم در تصمیم‌ها و حتی در نظام اندیشه‌ها و تمایلات جایگاه ویژه‌ای دارد. نظام کلان ارزشی انسان و اولویت‌بندی‌های انسان در مقام عمل به طور مستقیم به عقلانیت نهاده‌ای وابسته است. به عبارت دیگر، راهبری حیات انسانی را عقلانیت تولیدی خود انسان و یا عقلانیت به ارث رسیده از فرهنگ و تمدن انسانی صورت می‌دهد؛ هر چند چنان‌که گفته شد امکان آسیب‌شناسی و تغییر این عقلانیت همواره وجود دارد و





آدمی به‌طور طبیعی در این مسیر دارای اختیار و اراده است. سرّ حضور فعال عقلانیت در حیات آدمی آن است که معمولاً آدمی به‌طور پیوسته به محاسبه خودآگاه عقلانی دست نمی‌زند، بلکه بر اساس دستگاه فکری و گرایش از پیش موجودش که همان عقلانیت است، به‌گونه‌ای ناخودآگاه بسیاری از تصمیم‌هایش را رقم می‌زند و همین نیز بخشی از هویت ثانوی او را شکل می‌دهد.

از جمله دلایل دیگری که سبب می‌شود انسان به‌طور طبیعی از مرحله تعقل اولیه گذر کند و با اراده‌ورزی، نظامی از نظریه‌ها و مفاهیم را برسازد، موارد ذیل است: انسان نیازمند تنظیم، تبیین و توضیح دانسته‌های خویش و در صدد پاسخ به مجهولات خویش از طریق ایجاد ارتباط میان دانسته‌های پیشین است. همچنین او در پی کاربردی کردن دانسته‌های خود و به‌ویژه در پی تفاهم با دیگران است. نیازهای فوق‌به‌طور طبیعی، نظام‌سازی فکری و نظریه‌پردازی را ایجاب می‌کند، اما در مراحل بعد - که مرحله تمدنی است - به هر میزان که آدمی در صدد تفاهم با دیگران باشد، از ظرفیت‌های مفهومی و معرفتی آنها تأثیر خواهد پذیرفت. چنین تفسیری از تفکر و معرفت انسانی برخلاف نگره‌های فلسفی و عرفانی است که اساساً برای اراده نقشی قائل نیست؛ مبنای این نگرش فلسفی نیز آن است که پایه اقدام جوارحی و عملی انسان را در اقدام جوانحی و درونی انسان، یعنی فعل معرفت انسانی می‌داند و فرایند معرفت از نظرگاه فیلسوفان مسلمان امری جبری و غیرارادی است.

پس از شکل‌گیری ساخته‌های ذهنی، انسان می‌تواند از دریچه این نظام مصنوع معرفتی دوباره به عالم و آدم نگاه کند و دریافت‌های نویی داشته باشد. نام این دریافت‌های نو را تعقل ثانویه می‌گذاریم. این تعقل ثانویه را می‌توان «تعقل جمعی» نیز نامید، زیرا انسان به‌هنگام تفکر و نظام‌سازی، بیشتر از ادبیات، فرهنگ، علوم زمانه و حتی نظام ارزشی محیط خویش مدد می‌گیرد، هرچند در تعقل اولیه نیز زبان، زمان و مکان تأثیر دارد، اما نقش آنها در فرایند فهم امری تبعی است.

گام سوم در تعقل - که تنها در شرایطی خاص رخ می‌دهد - شکل‌گیری «عقلانیت تمدنی» است و آن هنگامی است که محوریت فردی، یعنی باور، فرهنگ، ارزش و نیازمندی‌های فردی به باور، فرهنگ، ارزش و نیاز جمعی تبدیل می‌شود. در این مرحله پیوندهای جمعی چنان درهم تنیده و هماهنگ می‌شود که اهداف، فرهنگ و نیاز مشترک شکل می‌یابد و برخلاف مرحله زیست و تعقل جمعی که افراد تنها در نسبت با دیگران



هویت خودشان را هماهنگ می‌ساختند، در مرحله تمدنی، هویت‌های یکپارچه مشترک و مستقل از افراد شکل می‌گیرد و به‌عنوان الگوی تفکر و رفتار مورد تبعیت افراد قرار می‌گیرد. در مرحله تمدنی مناسبات جمعی به مرحله‌ای می‌رسد که به تولید فرهنگ مستقل جمعی بدل می‌شود؛ چنان‌که حتی مخالفان آن فرهنگ نیز در حیطه جمعی چاره‌ای جز همراهی با آن ندارند. در چنین حالتی مشارکت فرد به‌ضرورت مشارکت «من» باورمند در مناسبات اجتماعی نیست، بلکه ارزش‌ها، نیازها و فرهنگ جمعی، مبنای تفکر و اراده در افراد است. در این مرحله، اراده فرد یا تک‌تک افراد نیست که جمع را به پیش می‌برد، بلکه اراده‌های افراد در چارچوب اراده جمعی که به‌نسبت هویت مستقلی یافته است عمل می‌کند؛ بر این اساس، در وضعیت تمدنی ممکن است افراد دانشمند بدون اعتقاد شخصی در خدمت پیشبرد دانش و فرهنگ حاکم قرار گیرند.

شناسایی این مراحل در حیات انسانی و جوامع بشری، هم امکان توصیف روان‌شناختی از خود انسان و حالت او را فراهم می‌آورد و هم امکان تحلیل تاریخی - اجتماعی از مراحل تطور اجتماعات بشری را ممکن می‌سازد. نکته مهم آن است که چه بسا همزمان سه‌گونه تعقل اولی، ثانوی (جمعی) و تمدنی در انسان وجود داشته باشد. در وضع تمدنی حتی دانش‌هایی مانند فلسفه قابل تحویل به باور افراد نیست، بلکه به‌عنوان فصل مشترک حاکم بر مناسبات و اراده‌های جمعی عمل می‌کند. بنابراین، دانش و فرهنگ در وضعیت تمدنی هرچند محصول اراده‌هاست، ولی این محصول خود هویت مستقلی یافته است که تغییر آن نیازمند سازوکارهای ویژه است و با اراده‌های فردی نمی‌توان این هویت را متحول ساخت. خلاصه آنکه جوهره تمدن زمانی شکل می‌گیرد که بشر به تولید مشترک ارزش‌ها، مفاهیم و باورها، بر اساس اهداف و مقاصد خاص برسد. آنچه در اینجا باز گفتیم تنها اشاره‌ای به توان مبانی دانش کلام اسلامی در بازتولید نظریه‌های تمدنی بود. همانند این نمونه را تقریباً در تمام ظرفیت‌های پیش‌گفته در دانش کلام می‌توان به اجرا گذاشت.



## کتابنامه

۱. ارکون، محمد (۱۹۹۸)، تاریخة الفكر العربی الاسلامی، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۲. سبجانی، محمدتقی (۱۳۸۲)، الگوی جامع شخصیت زن مسلمان، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر»، نقدونظر، ش ۴۳ - ۴۴.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر»، نقدونظر، ش ۴۵ - ۴۶.
۵. طرایشی، جورج (۱۹۹۹)، نظریه العقل، بیروت: دارالساقی.
۶. العروی، عبدالله (۱۹۹۷)، مفهوم العقل، الطبعة الثانية، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۷. هگل، گ. و. (۱۳۵۶)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.





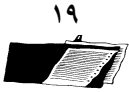
فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

## مقوله «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی

حبیب‌الله بابایی\*



۱۹

مقوله «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی

### چکیده

طبقه‌بندی‌هایی که تاکنون در مورد علوم انجام گرفته یا برپایه سلسله نظام آفرینش بوده است یا بر اساس طبقات ادراکات انسانی (قوای حافظه، متخیله و عاقله) عنوان شده و یا بر مبنای مراحل کمالات سلوک آدمی شکل یافته است، ولی همه طبقه‌بندی‌های ممکن در علوم، در این سه رویکرد منحصر نیست، بلکه دانش‌ها از جمله دانش‌های اسلامی را می‌توان بر اساس نیازهای انسانی (اعم از نیازهای مادی و نیازهای معنوی) و نظام خلأها و خواسته‌های بشر امروز نیز طبقه‌بندی کرد. در این مقاله، پس از تبیین جایگاه مقوله «تمدن» به مثابه کلان‌ترین واحد انسانی - اجتماعی در طبقه‌بندی‌های موجود علوم، ضرورت طرح ملاک‌های تمدنی و منطق نظام نیازهای اجتماعی را در طراحی طبقه‌بندی علوم اسلامی مطرح کرده و بر لزوم ارتباط‌های دوسویه میان حوزه عمل و نظر و حتی تقدم عمل بر نظر در سطوح تمدنی اصرار می‌کنیم.

### کلیدواژه‌ها

تمدن، طبقه‌بندی علوم، نظر و عمل، نظام نیازها.

## مقدمه

آیا طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی تنها برای تبیین روابط میان علوم انجام یافته یا برای ایجاد روابط میان علوم نیز صورت گرفته است؟ آیا فرایند زایش شاخه‌های متعدد علمی براساس نگرشی منطقی بوده است یا آنکه این فرایند بر پایه نیازهای واقعی و خواسته‌های اجتماعی انجام گرفته است (منطق نیاز)؟ اساساً تطورات علمی و گسترش رشته‌های علمی در تمدن اسلامی چه فرایندی داشته و طبقه‌بندی‌های علمی در جامعه اسلامی چگونه رخ داده و نسبت آن با دیگرگونی‌ها و تطورات اجتماعی چه بوده است؟ اساساً آیا می‌توان گفت که تمایز میان تمدن‌ها به تمایز طبقه‌بندی علوم در آن تمدن‌ها بوده است؟ اگر چنین ارتباطی میان طبقه‌بندی علوم و صورت‌بندی تمدن وجود دارد، آن‌گاه در وضعیت امروز که در آن علوم انسانی و حتی اسلامی بسیار متعدد و مختلف هستند و سیر تطور علوم نیز شتابان است و ارتباطات پیچیده‌ای میان رشته‌ها و ساحت‌های مختلف علوم وجود دارد، طبقه‌بندی علوم در ساخت تمدن اسلامی چه مفهومی خواهد داشت؟

در این مقاله تأکید خواهد شد که اولاً، طبقه‌بندی علوم تنها برای توصیف ارتباط ذاتی و تکوینی میان علوم نبوده است، بلکه اصل طبقه‌بندی برای تحول در علوم و نیز تحول در جامعه و زندگی دینی و دنیایی مردم بوده است. البته این نکته هرگز به معنای نگرش نسبی و عمل‌زده به مقوله علم نیست. به بیان دیگر، تکثر در طبقه‌بندی علوم به معنای نسبی بودن علم، تغییر در معیار صدق و ایجاد هرج و مرج علمی نیست. در این زمینه باید میان نگاه واقع‌گرایانه به مقوله دانش و ثبات معرفتی در آن و نیز تغییر در طبقه‌بندی‌های علوم تفکیک قائل شد که بر اساس اهداف مختلف و جهات متعدد (حیثیت‌های نهفته در معلومات)، خاستگاه‌های متنوع علم و نیز انواع کارکردها و کاربردهای علم متعدد می‌شود.

طبقه‌بندی‌های موجود برخی بر پایه سلسله نظام آفرینش، برخی بر اساس مراتب ادراکات انسانی (قوای حافظه، متخیله و عاقله) و برخی نیز بر مبنای مراحل کمالات سلوکی آدمی صورت یافته است، ولی همه طبقه‌بندی‌های ممکن در علوم را نمی‌توان در سه معیار فوق محدود و منحصر کرد، بلکه دانش‌های اسلامی را می‌توان بر اساس نیازهای انسانی (اعم از نیازهای مادی و معنوی) و نیز خلأها و خواسته‌های بشر امروز نیز طبقه‌بندی کرد. از این نظرگاه، عالمان و دانشمندان در دو مرحله علوم را طبقه‌بندی می‌کنند: الف) طبقه‌بندی در مرحله کشف واقع؛ ب) طبقه‌بندی در مرحله تحقق عینی و تأمین نیازهای بشری.



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۳

طبقه‌بندی علوم افزون بر اینکه به نیازهای فراگیر و درهم‌تنیده انسان امروز معطوف است و بدان پاسخ می‌گوید (طبقه‌بندی معطوف به نیازهای تمدنی)، اصل طبقه‌بندی و تعیین اولویت‌های دانشی و رتبه‌بندی نیازهای انسانی، هویت یک تمدن را از تمدن‌های دیگر متمایز و متفاوت می‌کند (طبقه‌بندی معطوف به هویت تمدنی). از سوی دیگر، می‌توان به صورت‌بندی جدیدی از طبقه‌بندی علوم دست یافت که از رهگذر آن به تحولی در علوم انسانی و اسلامی رسید و در پی آن به تحولی اجتماعی و رنسانس تمدنی امیدوار بود (طبقه‌بندی معطوف به تحول تمدنی). بی‌شک از رهگذر طبقه‌بندی خاص علوم که در آن علوم اسلامی بتوانند سهم مؤثری در شکل‌گیری علوم انسانی و نیز در صورت‌بندی جامعه اسلامی ایفا کنند، اسلامی شدن یک تمدن نیز سامان می‌یابد و مقاصد دینی در مقیاس تمدنی در آن تحقق می‌یابد.

در ادامه نخست به جایگاه مقوله «تمدن» به‌مثابه کلان‌ترین واحد انسانی - اجتماعی در طبقه‌بندی‌های موجود در علوم اسلامی می‌پردازیم و رویکردها و ملاک‌های مختلف را در طبقه‌بندی علوم به‌اختصار بیان می‌کنیم. آن‌گاه بر ضرورت طرح ملاک‌های تمدنی و منطق نیازهای نظام‌مند اجتماعی تأکید خواهیم کرد. سپس با توجه به منطق عمل و نیاز در «بزرگ‌ترین واحد مطالعات اجتماعی» (تمدن)، لزوم توجه به جایگاه تمدن و مطالعات تمدنی در طبقه‌بندی علوم و نسبت میان نظر (در دین) و عمل (در تمدن) را به بحث خواهیم گذاشت و بر تقدم عمل بر نظر در سطوح تمدنی و ضرورت ارتباط‌های دوسویه میان حوزه عمل و نظر اصرار خواهیم کرد و سرانجام پرسش از امکان طبقه‌بندی علوم را در عصری که دانش‌های بشری در وضعیت کثرت و سرعت قرار دارند، مطرح خواهیم کرد.

## الف) جایگاه «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی (منطق هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و روشن‌شناختی)

واژه «تمدن» در طبقه‌بندی علوم نیامده است، ولی از واقعیت تمدن در قالب دیگر موضوعها و عنوان‌ها در مراتب علوم یاد شده است. برخی از این موضوع‌های مرتبط با مقوله «تمدن» که در طبقه‌بندی علوم بدان پرداخته شده است، علم کردارها (در برابر علم گفتارها)، مقوله عمل (در مقابل مقولات نظری)، عقل عملی (در برابر عقل نظری) و نیز حکمت عملی (در مقابل حکمت نظری) است. فارابی در التنبیه علی سبیل السعادة که در آن به شیوه‌ای متفاوت



نظر



از احصاء العلوم به طبقه‌بندی علوم می‌پردازد، معارف را به دو گروه تقسیم می‌کند: الف) علمی که انسان باید بداند، مانند اینکه عالم حادث است و خداوند واحد است؛ ب) علمی که باید دانسته شود و سپس به آن عمل گردد، مانند اینکه نیکی به والدین خوب است و خیانت قبیح و عدل جمیل است. از نظر فارابی، هر کدام از این دو دسته از علوم، صناعی دارند؛ صناعی که با آن امور نظری را می‌شناسیم و صناعی که با آن امور عملی را درمی‌یابیم. صناعی که به ما علم عملی می‌دهند دو صنف‌اند: صنفی که انسان‌ها با آن در امور شهرها تصرف می‌کنند؛ مانند تجارت، کشاورزی، پزشکی؛ و صنفی که آدمی در روش فردی و اخلاقی خود به کار می‌گیرد و با آن کارهای نیک را تشخیص می‌دهد. از این نظرگاه، صنعت فلسفه به لحاظ متعلق معرفتش بر دو قسم می‌شود: نخست معرفت موجوداتی که انسان در آنها تصرفی ندارد که به آن فلسفه نظری و علمی می‌گویند؛ دوم، معرفت موجوداتی که آدمی در آنها تصرف کرده و بدان عمل می‌کند که به آن فلسفه عملی یا مدنی می‌گویند (نک: فارابی، ۱۴۱۲: ۶۴).

ابن سینا نیز در آغاز مقدمه شفاء فلسفه را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. از این منظر، اشیایی که وجود آنها در حوزه اختیار و عمل ما نباشد، در قلمرو فلسفه نظری قرار می‌گیرد. در مقابل، بخشی که در حوزه عمل و اختیار ما باشد، در حیطه فلسفه عملی می‌گنجد. از نظر ابن سینا، فلسفه عملی یا به آرایبی مربوط است که با آن مشارکت عمومی و عادی انسان‌ها تنظیم می‌شود که بدان «تدبیر مدن یا سیاست» اطلاق می‌شود یا اینکه با آن امور خصوصی بشر تدبیر می‌شود که بدان «تدبیر منزل» گفته می‌شود. گاهی نیز این آرا به تزکیه نفس فرد کمک می‌کند که به آن «علم اخلاق» می‌گوییم. غایت در فلسفه نظری، معرفت حق است و غایت در فلسفه عملی، معرفت خیر و خوبی است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۴). حسین نصر در تبیین فلسفه عملی و گونه‌های آن از منظر ابن سینا می‌گوید:

فلسفه عملی به یادگیری یکی از امور زیر مربوط می‌شود: ۱. اصولی که مشارکت همگانی مردم بر آنها مبتنی است؛ ۲. اصولی که مشارکت شخصی مردم بر آنها مبتنی است؛ ۳. اصولی که امور فرد بر آنها مبتنی است. مورد اول عبارت است از تدبیر مدینه که علم سیاست نامیده می‌شود؛ مورد دوم عبارت است از تدبیر منزل و مورد سوم عبارت است از تدبیر امور فرد که اخلاق نامیده می‌شود (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۴۰۳).

این گونه از تقسیم‌بندی را می‌توان در آثار اندیشمندان دیگر مانند غزالی (در تقسیم علوم معامله و علوم مکاشفه)، قطب‌الدین شیرازی (در تقسیم افعال فردی، افعال در خانه و افعال در شهر) مشاهده کرد که البته اندیشمندان معاصر نقدهایی نیز بر سخن غزالی وارد کرده‌اند.<sup>۱</sup>

موضوع تمدن یکی از موضوع‌های عملی است که در قلمرو عقل عملی یا فلسفه و حکمت عملی و در بخش علم تدبیر مدینه قرار می‌گیرد. البته ابن خلدون دانش عمران را به لحاظ موضوع، روش و غایت علمی مستقل (شاید مستقل از حکمت و فلسفه عملی) تلقی کرده و مدعی است که دانش عمران، دانشی نوظهور است. از نظر ایشان دانش عمران، دانشی مستقل است، زیرا هم دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است و هم مسائلی دارد که همان بیان کیفیت‌ها و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ماهیت عمران پیوند می‌یابد، و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص از ویژگی‌های هر دانشی است و معنای علم همین است؛ خواه وضعی باشد یا عقلی» (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۶۹).

از دیگر موضوع‌هایی که در طبقه‌بندی علوم می‌تواند بستر مناسبی برای گسترش موضوع تمدن و علوم تمدنی باشد، علوم مدنی در «طبقات العلوم» است. فارابی در احصاء العلوم در پنج فصل به تقسیم‌بندی علوم می‌پردازد: اول: علم زبان (علم اللسان)؛ دوم: علم منطق؛ سوم: علم تعالیم؛ چهارم: علم طبیعی و الهی و پنجم علم مدنی، علم فقه و علم کلام. از منظر فارابی، علوم مدنی خود به دو بخش تقسیم می‌شود: الف) تعریف سعادت است؛ ب) تربیت اخلاق و رفتارهای پسندیده در شهرها و در میان مردمان. علم فقه نیز دو جزو دارد که یکی درباره اندیشه‌ها و دیگری درباره اعمال است (نک: فارابی، ۲۰۰۸). وی همچنین جماعت‌ها را نیز به سه قسم کرده است: جماعت‌های صغری، جماعت‌های وسطی و

۱. برای مثال، امام خمینی: با استناد به حدیثی از امام موسی بن جعفر  $\text{ع}$  پایه طبقه‌بندی علوم را آیه محکمه، فریضة عادلّه و سنت قائمه قرار داده است و از این منظر هم کلام غزالی و هم سخن ملاصدرا را نقد کرده است. ایشان اشکال غزالی را در این دانسته‌اند که اولاً، علم فقه را از علوم دنیایی دانسته و فقیهان را عالمان دنیا تلقی کرده است، در حالی که این علم از گرامی‌ترین علوم آخرت است؛ دیگر آنکه مکاشفات را جزو علوم قرار داده و در تقسیمات علوم آورده است که این خلاف واقع است. حق آن است که «علوم» را چیزی بدانیم که تحت نظر فکر و برهان درآید و حاصل فکر آدمی باشد (نک: امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۴).





جماعت‌های عظمی که برای کسب سعادت قصوی تشکیل می‌شود. البته اگر مراد ایشان از جماعت‌های عظمی نگرشی کلان و جهانی به همه اجتماع‌های آباد، پیچیده، نظام‌مند و پیشرفته در سطح زمین باشد، می‌تواند بر مقوله تمدن انطباق یابد (نک: داوری، ۱۳۸۲: ۱۵۳). در حقیقت، جماعت عظمی، یک جماعت و نه چندین جماعت است و از همین رو، هویت، همکاری و نظام ارتباطی دارد که شاید بتوان بر آن اصطلاح قرآنی «امت» را اطلاق کرد. همچنین، جماعت عظمی تشکیل یافته از چندین جماعت (ملت‌های مختلف) است. بدین سان تحلیل مفهومی جماعت عظمی در ادبیات فارابی می‌تواند الهام‌بخش عناصر و مفاهیمی برای موضوع تمدن باشد.

فارابی علم مدنی را علمی جامع می‌داند که هم انسان و هم جامعه را دربرمی‌گیرد. در این علم، از نوع باورها و ملکات و افعالی که شهروندان باید داشته باشند بحث می‌شود. از نظر ایشان، موضوع این علم بین موضوع علم طبیعی و علم الهی قرار می‌گیرد و رسیدن به سعادت قصوی در آخرت نیز در گرو سعادت دنیایی در این جهان است. نکته مهم در فلسفه مدنی فارابی آن است که این فلسفه «به طور کلی، علم انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه قانون، علم النفس عملی، اخلاق و اداره امور جامعه و مردم را در برمی‌گیرد و از این رو، جامع‌ترین شاخه علوم انسانی است» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۸۱). «فارابی می‌کوشد برای رشته جدید علم مدنی خود در قلمرو عقلانی اسلام جایگاه والایی قائل شود. او از این علم به منزله علمی جامع و عالی برای انسان و اجتماع یاد می‌کند؛ به طوری که علوم فقه و کلام تابع آن باشند» (همان: ۱۸۳). عثمان بکار در مورد جایگاه علم مدنی و اهمیت آن از نظر فارابی می‌گوید:

علم ریاضی و علم مدنی، پس از علم الهی، سودمندترین علوم به‌شمار می‌آیند. با این حال، چنین می‌نماید که علم مدنی از علم ریاضی مهم‌تر و سودمندتر است. علم مدنی به کمال غایی انسان می‌پردازد و در صدد تمایز میان سعادت حقیقی و خیالی بر می‌آید. سپس می‌کوشد تا راه‌ها و ابزارهایی را که از رهگذر آنها سعادت حقیقی ممکن می‌شود شناسایی کند و شرح دهد و آنها را از آنچه مانع رسیدن او به این سعادت می‌شود جدا کند. خلاصه آنکه این علم به چهار فضیلت اصلی می‌پردازد که شهروندان از آن طریق به سعادت نایل می‌آیند. این علم در نسبت با



همه علوم و صناعات دیگر، در مقامی تقریباً هدایتگر قرار می‌گیرد؛ یعنی تا آنجا که با زندگی اجتماعی ارتباط می‌یابد بر آنها نظارت و چیرگی دارد (همان: ۱۴۳).<sup>۱</sup>

توجه به امور مدنی در ادبیات دیگر اندیشمندان نیز برجسته بوده است. برای مثال، نصیرالدین طوسی سعادت را به سعادت نفسانی، سعادت بدنی و سعادت مدنی تقسیم می‌کند. همچنین رسائل اخوان الصفا با ادبیاتی متفاوت به علوم تدبیر دنیا اشاره دارد و آن را به سه علم ریاضی، شرعی و فلسفه حقیقی تقسیم‌بندی می‌کند. علوم ریاضی از نظر اخوان الصفا، شناخت آدابی است که بیشتر برای طلب معاش و اصلاح حیات دنیایی وضع گردیده است و شامل سه علم است: کتابت و قرائت؛ لغت و نحو؛ حساب و معاملات؛ شعر و عروض؛ زجر و فال؛ سحر و غرائب و کیمیا و حیل و حرفه‌ها و صنایع؛ بیع و شراء (فروش و خرید)؛ تجارت و حرث (کشاورزی) و نسل (تولید) و سیر و اخبار (نک: محقق، ۱۳۷۰، ۲۸-۳۷).

با وجود اینکه بر مقوله «عمل» و «مدینه» در طبقه‌بندی علوم تأکید شده است، ولی با تأویل و تقلیل آن به حوزه علم فقه، در عمل دانش تمدنی در علوم اسلامی رشد لازم را نداشته است و دانش فقه نیز بیشتر به حوزه احکام اجتماعی افراد گراییده است. در حقیقت، آنچه در سنت اسلامی به عنوان مهم‌ترین دانش عملی و دانش مدنی لحاظ شده، علم فقه بوده است که قوانین حقوقی جهت تنظیم امور معاش فردی در جامعه در آن آمده است، ولی آیا علم فقه علمی جامع (به تعبیر فارابی) بوده است؟ آیا علم فقه توانسته است دانش اجتماعی مسلمانان را توسعه دهد و نظام اجتماعی و تمدنی در دنیای اسلام را سامان بخشد؟ از سوی دیگر، آیا تنها با تمرکز بر سیاست شرعی (فقه حکومتی و فقه فردی) و بی‌توجهی به سیاست عقلی (تدبیر منزل و سیاست مدن)، می‌توان تمدنی اسلامی را بنا کرد؟ اینها پرسش‌هایی هستند که دانش فقه، فلسفه فقه و تاریخ فقه باید بدان پاسخ گوید.

۱. وی در ادامه در مورد اهمیت و گستره علم مدنی می‌نویسد: علم مدنی نوع باورهایی را که شهروندان دولت فاضله باید به طور مشترک واجد آن باشند مشخص می‌کند. این باورها عبارت‌اند از: علم به علت نخستین، عقول مجرده، جواهر مادی، انسان و موجودات خاکی دیگر، سعادت و زندگی پس از مرگ. علم مدنی نوع افعالی را که شهروندان باید انجام دهند نیز مشخص می‌کند. اینها اعمال و افعالی را دربرمی‌گیرد که برای ستایش خداوند و تجلیل فرشتگان است. این علم جایگاه عالی خود را موهون این حقیقت است که موضوع اصلی آن شامل نبوت و شریعت می‌شود که همه (هم برای فرد و هم برای جامعه سرچشمه زندگی اخلاقی است. با این همه، جایگاه علم الهی به منزله مفیدترین علم محفوظ است. علم مدنی به رغم جایگاه والایش اساساً همچنان علمی «تجویزی» است. این علم راه سعادت حقیقی را نشان می‌دهد، اما این سعادت را مستقیم در اختیار آدمی قرار نمی‌دهد (بکار، ۱۳۸۹: ۱۸۳).





## ب) رویکردها و ملاک‌های مختلف در طبقه‌بندی علوم

طبقه‌بندی علوم بر اساس منطق‌های مختلفی طراحی شده است. برخی از اندیشمندان سلسله‌مراتب قوای نفس انسانی (به‌عنوان درک‌کننده معلومات) را پایه طبقه‌بندی مدرکات انسانی قرار داده‌اند. این گروه مقولات حس، خیال و عقل را اساس مراتب علوم حسی، خیالی و عقلی در نظر گرفته‌اند. برخی دیگر با رویکرد هستی‌شناختی به طبقه‌بندی دانش‌ها پرداخته‌اند و با نگاه به عوالم هستی، معلومات برآمده از آن حقایق را دسته‌بندی کرده‌اند. از این نظرگاه، اینکه مراتب هستی از خداوند شروع می‌شود و به فرشتگان می‌رسد و سپس از فرشتگان به اجسام آسمانی و از آن به اجسام زمینی انتقال می‌یابد، می‌تواند اساسی برای طبقه‌بندی علوم به علوم الهی، علوم درباره فرشتگان، علوم درباره اجسام آسمانی و علوم زمینی باشد. غیر از مبنای انسان‌شناختی و هستی‌شناختی، مبنای ارزشی نیز در طبقه‌بندی علوم مورد توجه بوده است. در این رویکرد، طبقه‌بندی علوم بر اساس خیر نسبی و خیر مطلق و ترتیب فضایل انسانی مانند فضایل نظری و عملی شکل می‌گیرد (نک: بکار، ۱۳۸۹: ۱۲۴ و ۱۳۷).

افزون بر رویکردهای پیش‌گفته، بر رویکرد روش‌شناختی نیز در تقسیم‌بندی علوم توجه شده است؛ برای نمونه، غزالی از جهت روشی و سلسله‌مراتب برهان‌ها و استدلال‌ها به طبقه‌بندی علوم پرداخته است. از نظر غزالی، چهار سنخ از اندیشمندان را می‌توان گروه‌های چهارگانه‌ای برای علوم در نظر گرفت: متکلمان، فیلسوفان، تعلیمی‌ه و اهل عرفان. غزالی تجربه‌گرایان را در زمره این گروه‌ها قرار نمی‌دهد. از نظر وی، چنین گروهی در پی حقیقت نیستند و اساساً در جامعه اسلامی هم وجود نداشته‌اند (نک: همان: ۲۵۰).

اما در مورد ملاک‌های تقدم و تأخر هر علمی، چندین معیار مطرح شده است. گاه علوم به جهت شرافت در موضوع، تقدم می‌یابند، مانند عرفان و فلسفه. گاهی تقدم علوم نه به موضوع، بلکه به عمق دلایلی است که در آن علم وجود دارد، مانند هندسه که دقت برهان‌ها در آن بیشتر از دیگر علوم است. گاهی نیز تقدم علوم به فراوانی منفعت‌ها در آن علوم است که نمونه آن را می‌توان در علوم شرعی، علوم فنی و دیگر علوم دانست که در جهت نیازمندی‌های عملی و حتی معنوی به کار گرفته می‌شود (نک: همان: ۷۰).

## ج) ضرورت طرح ملاک‌های تمدنی و تأکید بر منطق «نظام نیازهای اجتماعی» در طبقه‌بندی علوم اسلامی

این گونه از طبقه‌بندی‌ها (هرچند درست هم باشند) نتیجه‌ای نادرست به بار آورده‌اند؛ زیرا اولاً، ورود به حوزه مسائل عملی باز هم از منظر نظری رخ داده و به جای نگرش عملی، در بررسی ابعاد عملی به چیستی و بنیادهای نظری در آن موضوع‌های عملی تأکید گردیده است؛ به گونه‌ای که در کنار تقسیم‌بندی‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، طبقه‌بندی علوم بر پایه نیازهای اجتماعی و تمدنی مغفول واقع شده است؛ ثانیاً، پایین‌رتبه تلقی شدنِ ساحت عمل به غفلت از ساحت‌های عمل در مباحث علمی و نظری انجامیده است. به بیان دیگر، اینکه ساحت عمل در مقایسه با ساحت‌های نظری در رتبه پایین‌تری قرار دارد، موجب شده است که ساحت عمل و امور عملی در اندیشه فیلسوفان و متکلمان به کلی رها شود و جنبه‌های نظری حکمت عملی و عقلانیت تدبیری (در تدبیر منزل و تدبیر مدینه) نادیده گرفته شود. پیامد چنین سهوی در سیر توسعه علوم اسلامی و انسانی در میان اندیشمندان مسلمان ساحت نظر را از ساحت عمل تفکیک کرده و موجب گسست نظریه‌ها از امور عینی شده است؛ به گونه‌ای که جنبه‌های عملی معقولات نظری، آثار عملی آنها و فرایند ارتباط حوزه‌های نظری با ساحت‌های عملی مبهم باقی مانده است. این خطا تا بدانجا انجامیده است که عقلانیت عملی و تدبیری مسلمانان در تدبیر مدینه خود غیرمتناسب با مبانی و اصول نظری‌شان شکل گرفته و راه برای عرفی شدن جامعه و جدایی آموزه‌های دینی از متن زندگی مسلمانان هموارتر شده است. حسن حنفی در این باره می‌نویسد:

یکی از نتایج فعالیت عقلی در میراث ما این است که حکمت را از دیگر امور ارزشمندتر تلقی کردند و فضایل نظری را از فضیلت‌های عملی ارجمندتر دانستند. در فضایل نظری، اندیشه و تأمل جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داد و در فضیلت‌های عملی، کار و تولید از هر چیزی بی‌ارزش‌تر شد. در علوم، الهیات، منطق و ریاضیات ارج و قرب یافت، اما اخلاق، سیاست و زیبایی‌شناسی که جزو علوم عملی شمرده می‌شد، کم ارزش‌تر تلقی گردید. همین بینش نسبت به علوم باعث شد پیامبر را یک حکیم، اندیشمند و فیلسوف تلقی کنند؛ یعنی پیش از آنکه او به‌عنوان فردی مجاهد و مؤسس نهضت اجتماعی و رهبر سیاسی باشد، به‌عنوان





یک اندیشمند و متفکر از او یاد کردند. در غرب با طرح اندیشه مارکسیستی خلاف این امر پدید آمد؛ یعنی ایدئولوژی مارکسیستی بیش از اندیشه به کار ارزش داد و با پیش تاریخ خاص خویش به دو موضوع اساسی تکیه کرد: مرحله تبیین و مرحله تغییر. ما [نیز] پیش قدیم را درباره اندیشه و عمل در میراث گذشته مان به ارث بردیم. هر چند که مصلحان در جوامع اسلامی کوشش کردند ارزش عمل را برجسته سازند، اما با وجود این، واقعیت موجود نتوانست تحت الشعاع آن نظرها قرار بگیرد (حنفی، ۱۳۸۰: ۵۸-۵۹).

بدین سان آنچه در طبقه بندی علوم انسانی و اسلامی در تاریخ علوم مسلمانان از آن غفلت شد، موضوع های کلان اجتماعی و ملاک های تمدنی است تا معلوم گردد که فارغ از چینش هستی و به دور از نظام ادراک های انسانی و با چشم پوشی از ملاک های ارزشی و فضیلت محور، انواع نیازمندی های اجتماعی در عصر حاضر چیست و پاسخ به این نیازمندی ها چه نوعی از طبقه بندی علوم را در عصر حاضر اقتضا می کند. بی شک منطق عملی در مقیاس اجتماعی و تمدنی، ملاک ها و طبقه های خاص خود را خواهد داشت. از این نظرگاه، ملاک تقدم و تأخر علوم اندازه و قلمرو اثرگذاری در عرصه های اجتماعی خواهد بود. چه علوم اسلامی و چه علوم انسانی در رویکرد تمدنی از نظر گستره تأثیرگذاری های اجتماعی در این طبقه بندی قرار می گیرند و جای هر کدام نیز براساس همین معیار تعیین می شود.

افزون بر نگرش اجتماعی و اثرگذاری های تمدنی، این طبقه بندی ثابت و همیشگی نیست، بلکه با توجه به فرایند جامعه (تمدن به مثابه process) و تهورهای روزافزون نیازهای اجتماعی، چنین طبقه بندی ای نیز بر اساس خواسته های کلان اجتماعی در دوره های مختلف تاریخی (و شاید دوره های کوتاه زمانی) دگرگونی پذیرد. اگر در دوره ای اخلاق مسلمانان به زوال می گراید، طبقه بندی علوم تمدنی در دنیای اسلام، اخلاق را در مرکزیت علوم اسلامی قرار می دهد و اگر زمانی به لحاظ معنا و معنویت در وضعیت بحرانی قرار می گیرد، عرفان اسلامی جای اخلاق اسلامی را در طبقه بندی علوم می گیرد. همچنین اگر زمانی قدرت اقتصادی اولویت نخست مسلمانان باشد، چینش علوم نیز حتی در عرفان (مثلاً با تأکید بر زهد) به سوی حل مسئله معاش مسلمانان می گراید. البته ناگفته نماند که این گونه دگرگونی ها در دسته بندی علوم غربی در تاریخ تمدن غرب نیز صورت گرفته است؛ برای

مثال در سیر تاریخی علوم در غرب، زمانی علم اقتصاد ذیل علم اخلاق قرار داشت، ولی در قرن هفدهم فیزیوکرات‌ها با توجه به نیازهای جدیدی که برای نظام بورژوازی پدید آمد، آن را از اخلاق جدا کرده و به علمی مستقل تبدیل کردند (بودن، ۱۳۵۶: ۶۶؛ ژید، ۱۳۸۰: ۱۱-۳).  
گفتنی است این منطق نافی طبقه‌های دیگر علوم نیست، بلکه در صدد جبران خلأهای طبقه‌بندی‌های موجود و تکمیل آنها از منظر تمدنی است و بر این نکته پای می‌فشارد که طبقه‌های موجود علوم برای ورود در عرصه تمدن کافی نیست و باید طبقه‌های جدیدی با ملاک‌های تازه به این مجموعه افزود تا زمینه‌های آفرینش تمدن اسلامی فراهم شود. بدون این‌گونه از طبقه‌بندی‌ها، تلاش‌ها و تأکیدها بر علوم نظری و فلسفی رایج در مسیر ایجاد تمدن اسلامی نافرجام خواهد بود.

#### د) ضرورت ارتقای جایگاه «تمدن» و «مطالعات تمدنی» در طبقه‌بندی علوم (منطق عمل و نیاز)

افزون بر اینکه باید با رویکرد تمدنی به طبقه‌بندی علوم پرداخت، باید موضوع تمدن را نیز به‌عنوان یکی از مفاهیم مرکزی در نظام موضوع‌ها و طبقه‌بندی علوم لحاظ کرد. در موارد متعددی از طبقه‌بندی‌های علوم، مسئله مدینه و دانش‌های مربوط به مدینه موقعیت‌یابی شده‌اند، ولی تمدن به معنای فراگیر (به معنای بزرگ‌ترین مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی در عرصه اجتماعی) (نک: آشوری، ۱۳۸۰: ۱۲۸-۱۲۹؛ شریعتی، ۱۳۵۹: ۵ و ۹ و ۴۶) در این طبقه‌بندی‌ها نه شناخته شده، و نه جایگاه آن به‌درستی معلوم گشته است. در حقیقت، سخن از ساحت عمل و مسئله مدینه نه به معنای تمدن، بلکه به معنای یک جامعه سیاسی و فنون کشورداری بوده است که در آن به ارتباطات میان نظام‌ها و ساحت‌های کلان اجتماعی توجه نشده است. جالب اینکه همین مقدار نیز به جهت کاستن مفهوم مدینه به جامعه و بی‌توجهی به معنا و نظام‌های ارتباطی در آن سبب شده است که مدینه‌شناسی و پرداختن به عقل عملی و احکام آن همواره در مقامی پایین‌تر قرار گیرد و در نتیجه در علوم اسلامی به کلی مغفول ماند؛ در حالی که اگر موضوع تمدن در طبقه‌بندی علوم وارد می‌شد و رویکرد تمدنی نیز بر این طبقه‌بندی‌ها سایه می‌افکند، تحولاتی را در نظام علمی و عملی پدید می‌آورد که مهم‌ترین آن ایجاد یک نظام ارتباطی و چند رشته‌ای میان ساحت‌های مختلف علوم و نیز نگرش کلی به مسئله علوم و ایجاد هویتی واحد در علوم اسلامی و سپس در دنیای اسلام بود.





از این منظر، چه بسا بحث تمدن‌شناسی به سبب شرافت موضوع، کمتر از موضوع‌ها و معقولات نظری بوده باشد و شاید حتی به دلیل سطح استدلال‌ها در تمدن‌پژوهی که با استفاده از مشهورات یا تجربیات انجام می‌گیرد، به لحاظ رتبی از بحث‌های نظری متأخر باشد و از همین رو، در مرتبه‌ای بعد قرار بگیرد، با این همه، این کاستی‌ها موجب نمی‌شود که موضوع تمدن و تمدن‌پژوهی معقولات تمدنی در رتبه‌بندی علوم که براساس پایه نیازهای انسانی و اجتماعی صورت می‌گیرد، جایگاه خود را از دست بدهد و در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار گیرد. در حقیقت، تمدن و نگرش تمدنی به مثابه یک فرایند پیوسته، مانند معقولات نظری مؤثر در حوزه عمل، همواره در تمامی حوزه‌های علمی حضور دارد. تمدن وسیع‌ترین قلمرو دنیایی است که همه ساحت‌های فردی و اجتماعی و مادی و معنوی را دربرمی‌گیرد و عملی‌شدن و عینیت‌یافتن آموزه‌های دینی و وحیانی را تضمین می‌کند. تمدن است که می‌تواند هویت دینی، هویت ملی، هویت انسانی و هویت اخلاقی را در قلمرو گسترده‌ای در هم آمیزد و هویتی درهم‌تنیده را در میان بشر یا دست کم امت مسلمان پدید آورد. اساساً امت اسلامی، هرگز در مقیاس یک کشور یا یک جامعه ایجاد نمی‌شود؛ بلکه در قالب یک تمدن کارآمد انسانی و اخلاقی به وجود می‌آید. از این رو، تمدن و تمدن‌شناسی در ساحت‌های عینی و عملی، اگر هم در رتبه نخست قرار نگیرد، جزو اولین‌ها در رتبه‌بندی علوم به‌ویژه علوم عملی قرار می‌گیرد. حسن حنفی در تعیین جایگاه «تمدن»، آن را در مرتبه‌ای بالاتر قرار داده است؛ به گونه‌ای که وظیفه دانش کلام را هم دفاع از تمدن می‌داند. وی این ایده را در التراث والتجدید پی می‌گیرد و با نقد علم کلام سنتی تصریح می‌کند:

وظیفه دانش کلام، همیشه دفاع از تمدن و هجوم بر افکار وارداتی است و امروزه این هجوم از مرز اندیشه گذشته و به سرزمین، مردم و ثروت‌ها رسیده است. پس می‌توان دانش کلام را با ایجاد دگرگونی در مواد آن برای دفاع از تمدن و ریشه‌دار ساختن آن و یورش‌بردن بر تمدن‌های جنگ‌طلب نگه داشت و این خود مقدمه دفاع از سرزمین، مردم و ثروت‌ها خواهد بود و اگر چنین است شگفت نیست که انسان به وحی تن دهد و برای پاسخ‌گویی به ندای واقعیت و بازگو کردن اشتیاق مردمان شکنجه‌شده و دربند و قربانی، جان‌فشانی کند و اسلام، تنها عاملی

باشد که او را از همه خشونت‌ها و بردگی‌ها آزاد می‌سازد و می‌تواند صلح داخلی را فراهم سازد (نک: حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳۴، به نقل از: شرفی، ۱۳۸۳: ۶۰ و ۶۱).

### ه) طبقه‌بندی علوم و نسبت میان نظر و عمل

یکی از مسائل مهم در طبقه‌بندی علوم از منظر تمدنی، جایگاه دین و علوم دینی در مقایسه با جایگاه تمدن و علوم تمدنی است. مقوله دین در تمدن اسلامی اهمیت بسزایی دارد و در ایجاد انسجام، وحدت، هویت و معنویت نقش مهمی ایفا می‌کند، ولی در این زمینه با ابهام‌های فراوانی مواجه است. پرسش مهم در اینجا آن است که ملاک پذیرش دین در تمدن اسلامی، آیا خود دین است یا کارکردهای تمدنی آن؟ به دیگر بیان، در عرصه‌های تمدنی، آیا ملاک و میزان برای رد یا پذیرش، معیاری تمدنی است یا دینی؟ اگر عقلانیت عمومی کارکردهای تمدنی را در دین تشخیص ندهد و در آن جامعه نیز به لحاظ ایمانی، درباره آن مسئله اتفاق نظر نباشد، از دو گونه ملاک‌های دینی و تمدنی کدام یک مقدم می‌شود؟ به تعبیر دیگر، در طبقه‌بندی علوم با رویکرد تمدنی، آیا دانش‌های دنیوی، حسی و عقلی مقدم می‌شوند یا دانش‌های دینی، غیبی و نقلی در رتبه نخست قرار می‌گیرند؟

فارابی علت پرداختن مسلمانان به روش و حیانی را در کتاب *التملة* (شریعت)، ناتوانی عقل در ادراک جزئیات احکام زندگی می‌داند. از آنجا که غایت حکمت عملی در اسلام نه تنها سعادت دنیایی، بلکه سعادت آخرتی نیز هست، عنان کار به دست وحی سپرده می‌شد. در مورد سعادت دنیایی نیز وحی اسلامی سرشار از بایدها و نبایدهای اخلاقی درباره همین زندگی است. همین امر فیلسوفان مسلمان را در استخراج حکمت عملی یاری رساند و آنها را از پرداختن به گزاره‌های تجربی و خطاپذیر عقل عملی بی‌نیاز کرد.

سیدحسین نصر نیز در تبیین نظریه ابن سینا در فلسفه عملی می‌نویسد: «اصول فلسفه عملی از شریعت الهی مشتق می‌شوند و تعاریف کامل آنها به وسیله شریعت الهی روشن می‌شود» (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۴۰۳). نصیرالدین طوسی نیز معتقد است در تمدن اسلامی، سرچشمه فلسفه عملی احکام قرآنی است. بنابراین، از آنجا که مقدمات حکمت عملی در تمدن اسلامی از آموزه‌های و حیانی گرفته می‌شود، از دانش عمران که مقدمات خود را از علوم طبیعی (با استفاده از روش تجربی) می‌گیرد، تفاوت دارد (نک: حسینی، ۱۳۹۰).





شاید از همین نظرگاه بود که دانش عمران ابن خلدون که نخستین جوانه‌های شکل‌گیری دانش اجتماعی نظری در تمدن اسلامی بود، پس از وی استمرار نیافت. از دیدگاه کربن در تاریخ فلسفه اسلامی، علت استمرار نیافتن اندیشه ابن خلدون در تمدن اسلامی گسست اندیشه‌های او از مبانی اسلامی بوده است و اینکه اندیشه‌های وی به معنای دقیق کلمه اسلامی نبود. از این دیدگاه، روش ابن خلدون و موضوع مورد اهتمام او مبین امری بیگانه با پژوهش‌های مابعد الطبیعی فیلسوفان اسلامی بوده است و علت روی گردانی وی از فلسفه سنتی نیز در حقیقت فروکاست امر واقع به ابعاد این جهانی بود. هانری کربن در نقد اندیشه ابن خلدون و بیگانه‌بودن او با حکمت الهی می‌نویسد:

حکمت تاریخ بر این فرض مبتنی است که نیروهای الهی و عوامل لطیف در این جهان مداخله می‌کنند. فلسفه تاریخ می‌تواند بر پایه علیتی استوار شود که هرگونه وضعیت استعلایی را از میان می‌برد؛ فلسفه تاریخ می‌تواند نوعی «عرفی شدن بنیادین» حکمت تاریخ و یا نمونه بارز سکولاریزاسیون باشد. حکمت شیعی به نوبه خود، نوعی حکمت تاریخ پیشنهاد می‌کند که تاکنون نظر تاریخ‌نویسان فلسفه را به خود جلب نکرده است. در عوض طعنه‌های ابن خلدون نشان می‌دهد که او کاملاً نسبت به آنچه که حکمای الهی درک کرده و از طریق وحدت عقل انسانی با عقل فعال یا روح القدس تجربه می‌کنند، بیگانه است. جامعه‌شناسی، جای پدیدارشناسی روح القدس را می‌گیرد که به جای تحقق وجودی و استعلایی روح القدس جز به خرد جهانی و حال در بشریت تاریخی ارجحی نمی‌نهد (نک: کربن، ۱۳۸۰: ۴۰۰).

در اینجا فارابی نکته دیگری را بیان می‌کند که شاید پاسخی به کربن باشد. بر اساس طبقه‌بندی فارابی از علوم، بیشتر متفکران در تمدن اسلامی ذیل دو شاخه از علوم به بحث علوم انسانی (مدنی) می‌پرداختند: حکمت عملی و فقه. بررسی تاریخ علم در تمدن اسلامی نشان می‌دهد این دو حوزه در ارائه دستورعمل‌های اخلاقی و شرعی محدود شدند و به شکل‌گیری دانشی نظری در حوزه علوم انسانی در تمدن اسلامی نینجامیدند. مطابق طبقه‌بندی فارابی شاخه‌ای دیگر از علوم وجود دارد که به طبیعیات با تکیه بر روشی حسی و تجربی می‌پردازد. ابن خلدون نیز با نقد روش فلسفی در حوزه نظری و عملی، حوزه عملی را به فقه واگذار، ولی برای نخستین بار در تمدن اسلامی کوشید مبتنی بر روش طبیعی و تجربی به تبیین نظری پدیدارهای عینی اجتماعی و انسانی در دانش جدید عمران پردازد.



بدین ترتیب، اولین جوانه‌های شکل‌گیری دانش نظری در حوزه اجتماعی در تمدن اسلامی  
نضج گرفت، ولی پس از ابن خلدون اندیشه او ادامه نیافت (حسینی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

ابهام دیگری که در سخن کربن در نقد ابن خلدون وجود دارد آن است که آیا تمامی  
جنبه‌های دین به‌ویژه آموزه‌های غیبی آن امکان عملی شدن در عرصه‌های تمدنی را دارند؟  
پرسش اصلی در نسبت میان «غیب» و «تمدن»، فهم‌پذیری غیب و جایگاه آن در تحلیل‌های  
تمدن دینی و در تأسیس تمدن دینی است. آیا ساحت تمدن و شبکه نظام‌های اجتماعی،  
ساحت امور مفهوم و معلوم است، یا نه؟ آیا می‌توان تمدنی تصور کرد که چیدمان آن از  
اموری تنها ایمانی باشد و در عین حال، بتواند نوعی نظام‌مندی و هماهنگی میان  
خرده‌نظام‌های تمدنی ایجاد کند؟ چگونه می‌توان در برنامه‌ریزی‌های تمدنی برای امداد‌های  
غیبی سهمی قائل شد و انتظار داشت در حل مشکلات اجتماعی، آنجا که امکانی برای تأثیر  
عوامل محاسبه‌پذیر و انسانی وجود ندارد، امداد‌های غیبی در حل مسائل تمدنی سهمی  
داشته باشند؟ آیا آموزه‌های غیبی (در قرآن) را می‌توان با رویکرد تمدنی تفسیر کرد و  
آن‌گاه آن را در تدبیرهای تمدنی و تأسیس نهادهای کلان اجتماعی به کار بست و به  
پشتیبانی امداد‌های غیبی در جامعه امید داشت؟ برای مثال، آیا یک الهی‌دان اجتماعی و  
تمدنی، در تحلیل‌های تمدنی یا در توصیه‌ها و طراحی‌های تمدنی‌اش باید «ملائکه  
مدبرین»<sup>۱</sup> (به‌مثابه یکی از مصداق‌های غیب در قرآن) و یا گناه‌های پیدا و پنهان در جامعه را  
در نظر آورد؟ آیا این سخن که «ملائکه ارضی در تدبیرهای این جهانی دخالت می‌کنند»،  
تنها برای اعتقاد به دخالت عوامل طولی و ماورایی در حوادث این جهانی است و آیا  
پرداختن به عوامل حسی و محاسبه‌پذیر در تحلیل رخداد‌های اجتماعی کافی خواهد بود یا  
اینکه اثرگذاری این عوامل غیبی جداگانه است و باید در تحلیل‌های اجتماعی نیز آن را  
جداگانه در نظر آورد و نقش این عوامل غیبی را به طور مستقل برجسته ساخت؟ اگر قرار  
است به کارکرد ملائکه مدبرین در سطح جامعه و تمدن پرداخته شود، چگونه باید آن را

۱. ملائکه مدبرین «أَلْمَلَكَاتُ أَرْضِيَّةٌ»، موجوداتی روحانی، ولی متعلق به عالم اجسام‌اند. این دسته از ملائکه به ازای اختلاف و  
تفاوت میان انواع ملائکه عقلی، اجناس، انواع و طبقات گوناگونی پیدا کرده‌اند. از روایت‌هایی که در مورد ملائکه ارضی  
وارد شده است، می‌توان دریافت که ملائکه ارضی تمام زمین را فرا گرفته‌اند و میان خداوند و مخلوقات واسطه‌گری می‌کنند  
(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۰۰؛ همان، ج ۱۷: ۶-۷) تا امر خداوند را در زمین تحقق بخشند (نک: فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱:  
۳۵۸ - ۳۶۰).



نظر

مقوله «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی



فهم کرد یا از آن بهره برد؟ بیان این پرسش‌ها نه به معنای بی‌ربط بودن امور غیبی به عرصه‌های تمدنی، بلکه تصریح در ابهام‌هایی است که پاسخ به آن در رویکرد کُرن آسان نخواهد بود.

خلاصه اینکه استناد امور معمولی به امور غیرمعمول (تا زمانی که به روش عقلانی تبیین نشده است)، هرچند در حیطه ایمان فردی و در راستای «خوف و رجاء»ی فرد و جامعه شدنی و گاه ممدوح است، به‌ویژه در ساحت‌های اجتماعی نه شدنی است و نه ممدوح. به‌ویژه آنجا که این استنادها از سوی عوام و عموم مردم انجام شود و ملاک و معیاری مشخص برای آن یاد نشود. تکالیف فرد و جامعه نیز نه بر اساس امور غیرعادی، بلکه بر اساس دانسته‌های معمول بشری است. به بیان دیگر، چه‌بسا باوری در زندگی فردی و اجتماعی به لحاظ روحی و روانی آثار مفیدی داشته باشد، ولی نمی‌توان از این باور فردی، به یک قاعده جمعی دست یافت و آن را مبنای برنامه‌ریزی اجتماعی قرار داد. مفاد آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰) ناظر به همین جنبه بشری است که پیامبران و امامان: به‌رغم داشتن علم غیبی، نه بر اساس علم غیبی‌شان، بلکه بر اساس علم عادی بشری‌شان تکلیف می‌یابند. البته شکی نیست که امدادهای غیبی را می‌توان به زبان آیات و روایات بیان کرد، ولی تطبیق آن در توصیف و تحلیل حوادث اجتماعی به‌نوعی بی‌نظمی در تفسیر امور اجتماعی (که معلوم نمی‌شود کدام غیبی و کدام دستاورد معمول بشری است) و در ایفای فعالیت‌های بشری در عرصه اجتماع (که معلوم نمی‌شود کدام عمل را باید از غیب انتظار کشد و برای کدام باید خود بکوشد) می‌انجامد. این امر به معنای نفی توکل در امور عادی بشری نیست، بلکه آنچه در اینجا نفی می‌شود، موارد زیر است:

۱. جایگزین کردن امور معنوی به جای امور مادی (مثلاً سستی و کاهلی در ساخت مصلاهی یک شهر و جبران آن با دعا و انعام)؛
۲. استفاده بی‌ملاک و بدون میزان از امور غیبی و معنوی در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقدام‌هایی که در زندگی مردم اثر می‌گذارند (مثل خاتمه‌بخشی به اختلاف‌نظرها در مسائل اقتصادی با ذکر صلوات)؛
۳. تفسیرهای غیبی و معنوی از حوادث اجتماعی بدون تبیین معقول از ربط میان عالم ماده و عالم معنا (مانند پیوند دادن شورش‌های اجتماعی به گناه بدحجابی). آنچه گفته شد هرگز بدان معنا نیست که ایمان به غیب در زندگی اجتماعی ممکن نباشد. عنصر غیب بر خلاف تصور اولیه، قابل

فهم و اخذ در نظام دینی و تمدنی است و اجرای آن نیز با روش تأویل اجتماعی شدنی است، ولی انجام دادن آن دشوار است و به اجتهاد در متن دین و متن جامعه نیاز دارد تا عارف، فقیه و دانشمند اجتماعی ای همچون امام خمینی؛ بتواند آیات معطوف به غیب را با زبان و روش مشترک در میان مؤمنان (با مراتب مختلف ایمانی) و غیر مؤمنان تفسیر کند، و آن گاه بی آنکه پیام دین آسیب بیند، آن را به صحنه زندگی وارد سازد و بر آن تطبیق نماید (نک: بابایی، ۱۳۹۳).

### و) تقدّم عقل عملی بر عقل نظری در عرصه‌های تمدنی اسلام

بسیاری از اندیشمندان، در مقام مقایسه، عقل و حکمت نظری را ارزشمندتر از عقل و حکمت عملی دانسته‌اند. از تعبیرهای برخی دانشمندان مانند نصیر الدین طوسی (نک: طوسی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۷-۳۸۸)، قطب الدین رازی (نک: ابن سینا، ج ۲: ۳۵۲-۳۵۳)، لاهیجی (نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۵۰)، غزالی (نک: غزالی، ۱۹۹۵: ۷۴) و دیگران روشن می‌شود که عقل نظری متأثر از عالم بالاست، در حالی که عقل عملی با تأثیرگذاری بر بدن در عالم ادنی تصرف می‌کند. از آنجا که علوم حاصل از عقل نظری از توجه نفس به عالم عقول به دست می‌آیند و عقل عملی نفس را متوجه تدبیر بدن و عالم طبیعت می‌کند، باید عقل نظری موجب ترقی نفس و عقل عملی سبب تنزل نفس باشد.

با توجه به تقدم رتبی عقل نظری بر عقل عملی، برتری عقل عملی نسبت به عقل نظری از جهتی دیگر مورد تأکید قرار گرفته و برخی از محققان بدین مسئله پرداخته‌اند که «عقل نظری، چون مربوط به معارف الهیه و علوم قدسی است، بلندمرتبه‌تر از عقل عملی قلمداد می‌شود؛ و گرنه اساساً منزلت علم، پایین‌تر از عمل می‌باشد، چون علم وسیله و عمل، مقصود است و همان‌طور که می‌دانیم، وسیله همیشه پست‌تر از مقصود است» (مدرسی، ۱۳۷۱: ۱۴).

با در نظر گرفتن منزلت عمل و اهمیت آن در مقایسه با منزلت علم (فارغ از موضوع‌های آن دو) حکمت عملی و عقل عملی را از این جهت باید برتر از عقل نظری و حکمت نظری تلقی کرد؛ زیرا گرچه عقل نظری پایه‌های فکری و بنیادهای معرفتی عمل را استوار می‌کند، سلوک فردی و اجتماعی (به‌عنوان غایت علم) تنها با عقل عملی ممکن می‌شود (نک: همان: ۱۳). این برتری در صحنه عمل تمدنی و صورت‌بندی نظام‌های اجتماعی، بیشتر جلب توجه





می‌کند. هرچند شکل تمدنی و هویت آن، بر مبانی نظری و مباحث پایه درباره «هست‌ها» مبتنی است، ولی در مرحله تعیین اهداف و غایت‌های زندگی اجتماعی و صورت‌بندی مناسبات رفتارهای تمدنی با غایت‌های آن، تنها عقل عملی است که می‌تواند بدان اهتمام ورزد و نقش مدبرانه خود را در شکل‌بندی زندگی شایسته به‌درستی ایفا کند. افزون‌تر اینکه عقل عملی مبتنی بر اندیشه دینی می‌تواند با نظام تمدنی سکولار در تضاد افتد و راه را برای زندگی دینی هموار سازد. به بیان دیگر، نظام تمدنی سکولار، حاصل عقلانیت عملی مبتنی بر نظام فکری سکولار است و در تضاد بودن با چنین نظام تمدنی سکولار نیز تنها از رهگذر عقلانیت عملی و تمدنی مبتنی بر نظام اندیشه دینی امکان‌پذیر می‌شود.

البته باید این نکته را نیز افزود که اساساً در مقام عمل امکانی برای تقدم منطق نظری وجود دارد و در آن مقام نمی‌توان با عقلانیت نظری به حل مسائل عملی پرداخت. به دیگر بیان، رابطه میان حوزه عمل و عقل نظری، رابطه ملکه و عدم ملکه است که تناسبی میان ساحت عمل و عقل نظری در آن وجود ندارد و ورود عقل نظری در امور عملی نوعی از خطای مقولی (category mistake) به‌شمار می‌آید. به بیان دیگر، اساساً عقل عملی، عاقل جزئیات عمل است؛ در حالی که عقل نظری عاقل امور کلی است و عاقل امور کلی نمی‌تواند در ساحت‌های جزئی ورود یابد. از این‌رو، همان‌گونه که در امور کلی تقدم با عقل نظری است و اساساً امکانی برای ورود عقل عملی در آن عرصه وجود ندارد، در عالم جزئیات نیز تقدم با عقل عملی است و اساساً امکانی برای ورود عقل نظری در آن نیست. اگر این استدلال در تقدم نسبی عقل عملی و عقل نظری درست باشد، آن‌گاه در طبقه‌بندی علوم در رویکرد تمدنی نیز علوم عملی نسبت به علوم نظری باید تقدم نسبی (در ساحت کاربردها) داشته باشند.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله طبقه‌بندی جدیدی از علوم بر پایه موضوع «تمدن» ارائه نمی‌شود، بلکه بر مسئله تمدن در طبقه‌بندی موضوع‌های علمی و ضرورت رویکرد تمدنی و توجه به نظام نیازهای اجتماعی مسلمانان در طراحی طبقه‌بندی‌های جدید و تقدم علوم عملی بر علوم نظری در عرصه‌های تمدن اسلامی تأکید می‌گردد.

در پایان باید تأکید دوباره کرد بر موضوع فرایندی بودن «تمدن» و پویایی نیازهای انسانی و تغییر شتابان در حوزه‌های فکری و علمی که نوعی از طبقه‌بندی پویا، متغیر و معطوف به نیازهای اجتماعی و انسانی را اقتضا می‌کند. به بیان دیگر می‌توان بر این نکته اصرار کرد که اساساً امروزه به موجب سرعت، کثرت و پیچیدگی علوم، طبقه‌بندی علوم نه یک وضعیت (condition)، بلکه باید به صورت یک فرایند (process) تعریف گردد که همواره در دیالکتیک میان حوزه عمل و نظر و با توجه به نیازهای نوپدید انسانی در حال دگرگونی است. در این وضعیت پویا، چه بسا جای متن و حاشیه، اصل و فرع، زیربنا و روبنا (در حل مسائل کلان این جهانی) دگرگونی پذیرد. البته بی‌آنکه چارچوب معرفتی و ارزشی آن در هم ریزد و نسبی‌گرایی بر آن غالب شود.

باید مطالعات میان‌رشته‌ای، چندرشته‌ای و فرارشته‌ای را هم بر این وضعیت سیال افزود که مرزهای بسیاری از دانش‌ها را درنوردیده و دیواره‌های علوم را در هم ریخته و زمینه را برای شکل‌گیری یک علم پیوسته و یکپارچه فراهم ساخته است. در این موقعیت، طبقه‌بندی علوم دشوارتر از پیش خواهد بود و نسبت‌سنجی میان علوم مختلف اسلامی و علوم مختلف انسانی در عمل دشوار، متغیر و گاه سیال و متناسب با نیازهای زمان و مکان شکل خواهد گرفت.



## کتابنامه

۱. آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: آگاه.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳)، الاشارات والتنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح علامه قطب‌الدین رازی، ج ۲، بی‌جا: دفتر نشر الکتاب.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، الشفاء المنطق، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۵. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳)، کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. بکار، عثمان (۱۳۸۹)، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، چاپ دوم، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۷. بودن، لویی (۱۳۵۶)، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه هوشنگ نهاوندی، تهران: نشر مروارید.
۸. حسینی، سیدعقیل (۱۳۹۰)، «علم اجتماعی در تقسیم‌بندی علوم حکمای مسلمان، جایگاه علم اجتماعی در طبقه‌بندی علوم از دیدگاه حکمای مسلمان»، ماهنامه سوره، ش ۵۵ - ۵۴.
۹. حنفی، حسن (۱۳۸۰)، میراث فلسفی ما (بررسی اندیشه‌های چپ مذهبی عرب)، ترجمه فاطمه گوارایی، تهران: یادآوران.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۲)، التراث و التجدید، الطبعة الرابعة، القاهرة: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع.
۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸)، اربعین حدیث، ج ۲، قم: انتشارات طه.
۱۲. داوری، رضا (۱۳۸۲)، فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران: ساقی.
۱۳. زید، شارل، (۱۳۸۰)، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه کریم سنجابی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۳)، اسلام و مدرنیته، ترجمه مهدی مهریزی، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۱۵. شریعتی، علی (۱۳۵۹)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: قلم.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳ق.)، الاشارات والتنبیہات، ج ۲، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزیع.
۱۸. غزالی، ابوحامد (۱۹۹۵م.)، میزان العمل، تعلیق و شرح علی بو ملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۹. فارابی (۱۴۱۲ق.)، التنبیه علی سبیل السعاده، التعليقات، رسالتان فلسفیتان، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
۲۰. فارابی (۲۰۰۸م.)، احصاء العلوم، تحقیق عثمان امین، پاریس: داریبیلون.
۲۱. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، قم: سایه.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۷)، علم الیقین، قم: بیدار.
۲۳. کربن، هانری (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲۴. محقق، مهدی (۱۳۷۰)، «طبقه بندی علوم از نظر دانشمندان اسلامی»، فصلنامه سیاست علمی و پژوهشی، ش ۱.
۲۵. مدرسی، سیدمحمدرضا (۱۳۷۱)، فلسفه اخلاق، تهران: سروش.
۲۶. المرزوقی، محمدحبيب و حسن حنفی (۱۳۸۲)، النظر والعمل والمأزق الحضاری العربی والاسلامی الراهن، دمشق: دارالفکر المعاصر.
۲۷. نصر، حسین و الیور لیمن (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

## اعتدال‌گرایی در گستره تاریخ تمدن اسلامی؛ یک بررسی مقدماتی

محسن الویری\*

### چکیده

«اعتدال» واژه‌ای نوپدید در فرهنگ سیاسی ما نیست، ولی از جمله واژگانی است که به تازگی کاربرد فراوان یافته و وارد نظام سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی کشور شده است. این گونه واژگان اگر به درستی تبیین نشود و وفاق نسبی درباره مفهوم آنها پدید نیاید، دشواری‌هایی را پدید خواهد آورد. «اعتدال» به عنوان یک ارزش دینی و مبتنی بر یک بنیاد معرفتی متفاوت با مبنای مشهور ارسطویی آن، در متون دینی ما بسیار مورد توجه بوده و همسان و همپای دیگر باورها و ارزش‌های دینی به شکل‌های گوناگون در لایه‌ها و ابعاد مختلف تمدن اسلامی تجلی یافته است. برای سنجش فرضیه «اعتدال» به مثابه یکی از ویژگی‌های تمدن اسلامی باید مطالعات گسترده‌ای سامان پذیرد. این نوشتار به عنوان گام نخست در این زمینه و با هدف ارائه الگویی برای پژوهش‌های مشابه، کاربردهای واژه «الاقتصاد» به معنای «اعتدال» را در متون روایی، فقهی، اخلاقی، ادبی، حکومتی و تاریخی و نیز دانش بلاغت بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که «اعتدال» افزون بر خاستگاه دینی در عینیت جامعه اسلامی نیز رواج داشته و تمدن اسلامی در جنبه‌های مختلف از آن تأثیر پذیرفته است. اگر این یافته با یافته‌های دیگر بررسی‌های تکمیلی سازگار باشد، می‌توان با اطمینان بیشتری از اعتدال‌ورزی به عنوان یکی از ویژگی‌های تمدن اسلامی یاد کرد.

### کلیدواژه‌ها

اعتدال، اقتصاد، تمدن اسلامی، تاریخ اسلام، فلسفه اخلاق ارسطو.



۴۰

سال نوزدهم، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۳



## مقدمه

یکی از عوامل تقویت همگرایی نخبگان در جامعه دست یافتن به مفهومی مشترک و مورد وفاق نسبی از واژگان و اصطلاح‌های پرکاربرد است. اگر چنین وفاقی نباشد، دشواری‌های زیادی در مراحل گوناگون سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و اقدام رخ خواهد داد. با توجه به سرشت متفاوت قانون اساسی کشور ما در مقایسه با قانون اساسی دیگر کشورها، بسیاری از واژگان کلیدی آن به‌ویژه واژگانی که در آموزه‌های دینی ریشه دارند، چنین وضعیتی دارند. واژگانی مانند اختصاص تشریح به خدا، امامت و رهبری مستمر، اجتهاد مستمر، فقیهان جامع الشرایط و قسط در اصل دوم قانون اساسی (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۸: ۲۵-۲۶) و ده‌ها واژه دیگر در سراسر قانون اساسی به‌عنوان گواهی بر این ادعا هستند. این واژگان به‌ویژه آنهایی که وجه کاربردی دارند، تا وقتی تعریف عملیاتی روشن و مورد تأیید نهاد مسئول برای تفسیر قانون اساسی مانند شورای نگهبان نداشته باشند، به دلیل فهم‌های متفاوتی که از آنها می‌توان داشت، در مقام اجرا تابع سلیقه مجریان، خواهند شد و در نتیجه میان آنچه سرانجام تحقق می‌یابد با آنچه قرار بود انجام شود تفاوت زیادی خواهد بود. برای مثال، در کشور ما ظرف دهه دوم و سوم انقلاب، بیشتر برنامه‌ها و فعالیت‌های اقتصادی زیر عنوان عدالت اجتماعی صورت گرفت و همزمان نقد جدی همان برنامه‌ها و فعالیت‌ها با عنوان عدالت در جریان بود و فعالیت‌های جایگزین در دوره‌های بعد نیز که در تضاد کامل با خط‌مشی پیشین بود، عنوان عدالت را یدک می‌کشید. این امر به‌خوبی مشخص‌نبودن مفهوم عدالت و پیامدهای آن را در نظام سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و مدیریت کشور نشان می‌دهد. این موضوع درباره سیاست‌های کلی نظام نیز صدق می‌کند. شاید یکی از عوامل گسست میان سیاست‌های کلی نظام و اقداماتی که در قالب برنامه‌ها صورت می‌گیرد، همین ابهام در مفاهیم و برداشت‌های چندگانه از آنها باشد.

«اعتدال» واژه‌ای نوپدید در فرهنگ سیاسی ما نیست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۷: ۹)، ولی با توجه به تحولات سیاسی در سال ۱۳۹۲، باید آن را واژه‌ای پرکاربرد شمرد که از سطح گفتارها و نوشتارهای متداول روزمره فراتر رفت و در نظام برنامه‌ریزی کشور نیز جایگاه یافت. به همین دلیل، این اصطلاح نیازمند تعریفی روشن و سنجش‌پذیر است تا ناخواسته نقشی واگرایانه در جامعه ایفا نکند. رسیدن به چنین تعریفی نیازمند فرایندی است که بخش مهمی





از آن را بررسی‌ها و بازخوانی پیشینه این مفهوم در گستره متون دینی و دستاوردهای تمدنی مسلمانان تشکیل می‌دهد. این نوشتار می‌کوشد در یک بررسی مقدماتی ضمن پیشنهاد روش بررسی اعتدال در گستره تمدن اسلامی، نمونه‌ای از یافته‌های خود را در معرض داوری قرار دهد. لازمه این کار تأمل نظری درباره چستی اعتدال است که بخش نخست مقاله بدان اختصاص یافته است.

## ۱. بررسی واژه‌شناختی اعتدال

از منظر واژه‌شناختی، «اعتدال» مصدر وزن «افتعال» از ریشه «ع - د - ل» به مفهوم به‌خودپذیرفتن عدل و نهادینه‌شدن یا استقرار عدل در یک پدیده است (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۹۶ - ۹۷). عدل نیز در رایج‌ترین و درعین حال دقیق‌ترین تعریفی که در سخنان امیرمؤمنان علی ۷ ریشه دارد، قرار گرفتن هر چیز در وضع مطلوب است (توسلی، ۱۳۷۵: ۱۶۱ - ۱۶۴). بر همین اساس، آن‌گونه که از فرهنگ‌های لغت عربی برمی‌آید واژه «اعتدال» تقریباً در همه کاربردهای گوناگون خود به مفهوم قرار داشتن و قرار گرفتن در وضع بهینه و برخورداری از تناسب است. برای نمونه شعر معتدل به معنای شعر موزون، جسم معتدل به معنای جسم نه بلند و نه کوتاه، آب معتدل به معنای آب نه گرم و نه سرد، روز معتدل به معنای روزی با هوای ملایم، قد معتدل به معنای خوش قامت بودن، شاخه معتدل به معنای شاخه دارای تناسب و سرانجام نیزه معتدل به معنای نیزه راست به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱: ۴۳۳). این کاربردها نشان می‌دهد که هرچند اعتدال در برخی کاربردها مانند جسم معتدل و آب معتدل به معنای حد میانه یک چیز بودن است، ولی الزاماً در همه کاربردهایش چنین نیست و در مواردی مانند شعر معتدل، شاخه معتدل و نیزه معتدل به معنای قرار داشتن در وضع مطلوب است. بر این اساس، باید گفت برابر نهاد فارسی «میانه‌روی»، همه دلالت‌های واژه عربی «اعتدال» را منعکس نمی‌سازد.

## ۲. بنیاد معرفتی و قلمرو اعتدال

واژه میانه‌روی که در زبان فارسی به‌عنوان معادلی برای اعتدال به کار رفته است، جایگاه خاصی در فلسفه اخلاق و یا شاخه فرا اخلاق در مطالعات اخلاقی دارد. فرا اخلاق به

چیستی اخلاق می‌پردازد و در جست‌وجوی درک سرشت اخلاق به پاسخ پرسش‌هایی از این دست می‌پردازد: خوبی چیست؟ چه چیزهایی اخلاقی هستند؟ چگونه می‌توان یک رفتار اخلاقی را از رفتار غیراخلاقی تمیز داد؟ (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۷). یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که باید در فرا اخلاق پاسخ داده شود، آن است که اخلاق بر چه بنیادی نهاده شده است. ارسطو معیار اخلاق و رمز نیک‌بختی را میانه‌روی و رعایت حد وسط می‌دانست (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۱ - ۷۶). وی در مباحث مربوط به فلسفه عملی، در پاسخ به پرسش از راه رسیدن به سعادت، نظریه اعتدال را که گاه آن را «اعتدال طلایی» خوانده‌اند مطرح کرد که جوهره آن رعایت میانه‌روی در انجام دادن امور به‌عنوان بهترین راه رسیدن به سعادت است. گفته شده است که ارسطو نیز به مطلق نبودن نظریه خود واقف بود و حد وسط را متناسب با افراد، زمان، مکان و دیگر ویژگی‌های محیطی متفاوت می‌دانست و بنابراین، چیزی که برای یک نفر یا در برش زمانی یا در یک مکان مشخص و یا در یک موقعیت ویژه فضیلت به‌شمار آید، چه‌بسا برای فرد، زمان، مکان یا شرایطی دیگر ردیلت و غیراخلاقی به‌شمار آید (پاپکین، ۱۳۸۳: ۱۷). به‌ظاهر همواره انتقادات و دفاع‌هایی از نظریه ارسطو وجود داشته است. نسبییت نهفته در نظریه ارسطو مهم‌ترین اشکالی است که بر آن وارد کرده‌اند و البته دفاع‌هایی نیز از آن صورت گرفته است (مهرنیا، ۱۳۸۶). نظریه ارسطو که حنین بن اسحاق آن را به عربی ترجمه کرد، در آرای اندیشمند بزرگ فارابی (۳۳۹ق) به‌ویژه در کتاب آراء اهل المدینة الفاضله پذیرفته شد و مبنای نظریه اخلاقی برجسته‌ترین اخلاق پژوهان جهان اسلام مانند ابن مسکویه رازی (۴۲۱ق) و خواجه نصیرالدین طوسی (۶۵۸ق) و محمد مهدی نراقی (۱۲۰۹ق) قرار گرفت (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴). توماس اکوئیناس (۱۲۷۴م) متکلم مسیحی نیز که اوج فلسفه اخلاق در قرون وسطی به دست او بود، در مبنای خود از ارسطو تأثیر پذیرفته بود (بورک، ۱۳۷۸: ۱۶ - ۳۷). این تلقی از اعتدال به‌عنوان اصلی‌ترین راه رسیدن به سعادت که از سوی شارحان آثار ارسطو پی گرفته می‌شد، تأثیر خاص خود را بر اندیشه مسلمانان نیز گذاشت. البته به نظر می‌رسد با وجود اینکه اندیشه ارسطو هم وجه اجتماعی، مدنی، سیاسی و حکومتی و هم وجه فردی و اخلاقی داشت، مسلمانان قرن‌ها بیشتر جنبه اخلاقی آن را در نظر آوردند؛ هرچند در دوره‌های بعد، از آن برای شکل‌گیری نظری‌هایی برای یک نظام سیاسی مبتنی بر اعتدال نیز بهره بردند (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴). به هر حال، مهم آن است که در





نظریه فضیلت اخلاقی ارسطو، اعتدال نقش محوری را ایفا می‌کند و همین امر موجب نوعی تلازم میان باور اعتدال و نظریه فلسفی اخلاق ارسطو در ذهن برخی اندیشمندان معاصر شده است، ولی واقعیت این است که باور به اعتدال الزاماً به معنای پای‌بندی به نظریه ارسطو نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که تنها کسانی بتوانند به اعتدال باور داشته باشند که در مبنای فلسفه اخلاقی خود و در فرا اخلاق معتقد باشند که اعتدال اصلی‌ترین راه رسیدن به کمال است.

به بیان دیگر، می‌توان ارسطویی نبود و به اعتدال هم اعتقاد داشت. در آموزه‌های اسلامی نیز که بنیاد نظری اخلاق و سعادت کمال‌گرایی است، باور به اعتدال وجود دارد. در کمال‌گرایی الزاماً ستوده نیست که در همه موارد جانب‌میان‌ه رعایت شود و چه‌بسا رویکرد دینی در برخی رفتارهای اخلاقی مانند صداقت، یاد خدا، پای‌بندی به فضایل و ارزش‌های الهی خواهان افزایش روزافزون باشد. پس کمال‌گرایی نیز که با میان‌گروی ارسطویی متفاوت است، می‌تواند پشتوانه اعتدال قرار گیرد. بی‌گمان اگر میان‌روی به‌عنوان یک ارزش مطلق مطرح شود، در برخی موارد عین خروج از عدالت است؛ برای مثال، اگر به بهانه رعایت اعتدال، سخت‌کوشی در حقیقت‌طلبی نکوهیده شود، کاری ناعادلانه صورت گرفته است. پس فهم جزمی و مطلق از نظریه ارسطو به معنای یکسان‌انگاری اخلاق با میان‌روی در همه امور و ستودن آن بی‌تردید گاه ما را به وادی ستم می‌کشاند، ولی اگر اعتدال بر مبنای فهم از آموزه‌های دینی باشد، خواهیم دید که اعتدال هیچ‌گاه نکوهیده نیست و خود همواره از برترین مصادیق عدل به‌شمار می‌رود. در توضیح بیشتر این مطلب از بیان یک مقدمه کوتاه ناگزیریم. منطق‌دانان مسلمان به تبع ارسطو تقسیم‌بندی‌های گوناگونی برای الفاظ و مفاهیم دارند. یکی از این تقسیم‌بندی‌ها به دو لفظ مربوط است که وقتی با هم سنجیده می‌شوند یا مترادف هستند یا متباین و در صورت تباین نیز سه حالت تمائل، تخالف و تقابل میان آنها قابل تصور است (شیروانی، ۱۳۸۰: ۵۶-۵۹). نیز ممکن است بین دو لفظ متقابل چهار حالت تناقض، تضاد، تضایف و ملکه و عدم ملکه وجود داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۴۱-۲۴۹). ملکه و عدم ملکه دو مفهومی هستند که با هم قابل جمع نیستند، ولی در جایی که امکان و صلاحیت ملکه (ویژگی) وجود ندارد، از میان برداشتن هر دو ممکن است. اگر دو مفهوم متناقض باشند، نه ممکن است هر دو در یک جا جمع شوند و نه ممکن

است هیچ کدام وجود نداشته باشند؛ مانند سفیدی و نه سفیدی که یک شیء نمی تواند هم سفید و هم نه سفید باشد و نیز نمی تواند نه سفید نباشد و نه نه سفید، ولی در ملکه و عدم ملکه هر چند جمع دو صفت ممکن نیست، یعنی مثلاً نمی توان فردی را تصور کرد که هم کور و هم بینا باشد، ولی می توان شیئی را در نظر گرفت که نه کور و نه بینا باشد و این در حالتی است که اصولاً قابلیت بینایی در آن شیء وجود نداشته باشد؛ مانند اینکه سنگ نه بیناست و نه کور؛ یعنی نه به بینایی متصف می شود و نه به کوری. به بیان دیگر، اگر موضوعی قابلیت متصف شدن به یک صفت را داشته باشد، می توان آن صفت را برای آن موضوع در نظر گرفت و یا از آن سلب کرد، ولی اگر چنین قابلیت در آن موضوع نباشد، ایجاب و سلب آن صفت فاقد معنا و یا بیهوده است.

به نظر می رسد تقابل اعتدال با افراط و تفریط نیز از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه باشد، یعنی اعتدال تنها در مواردی معنادار است که آن پدیده قابل اتصاف به اعتدال باشد و نمی توان این صفت را در همه موارد به کار برد. اگر این مقدمه پذیرفته شود می توان گفت در دایره باورها و ارزش های دینی که زیاده روی در آنها معنا ندارد، اعتدال نیز بی معناست؛ مثلاً توحید به مثابه یک اندیشه، معادباوری به مثابه یک اندیشه، نبوت و امامت به مثابه یک باور، واجبات دینی به مثابه یک تکلیف و... از ثبات برخوردارند و اعتدال در آنها معنا ندارد. ارزش ها نیز چنین است؛ مثلاً ارزش هایی مانند خدا باوری، روحیه عبادت، مجاهدت در راه خدا، صداقت، خلوص نیت، تقوی و... نیز از ثبات برخوردارند و اعتدال در آنها بی معناست، زیرا افراط و تفریط در آنها - به مثابه یک ارزش یا باور و نه یک رفتار - قابل تصور عرفی نیست. به بیانی روشن تر، اعتدال تنها در حیطه رفتارهاست و اگر در جامعه ما کسی سخن از اعتدال بر زبان می راند، گمان نمی رود در پی آن باشد که مثلاً درباره اعتقاد به خدا، معاد، ضرورت به جای آوردن واجبات دینی و مانند آن اعتدال را حاکم سازد. یک باور می تواند منشأ اعتدال یا عدم اعتدال باشد، ولی خود باور به مثابه یک اندیشه متصف به اعتدال و عدم اعتدال نمی شود، بلکه چگونگی عمل بر اساس یک باور یا ارزش است که با چنین صفتی سنجیده می شود.

البته در حیطه رفتارها نیز باید توجه شود که تنها آن دسته از رفتارها می توانند و یا باید رنگ اعتدال به خود بگیرند که افراط و تفریط در آنها قابل تصور است. افراط و تفریط نیز





گاه در همه شرایط نكوهیده است و گاه این افراط یا تفریط در شرایط خاصی اهمیت می‌یابد که باید از آن دوری جست. بنابراین، این‌گونه نیست که بتوان فهرستی ثابت از فعالیت‌ها و رفتارهای دور از اعتدال تهیه کرد و همگان را همواره از آنها بر حذر داشت. برای نمونه، گاه یک رفتار مشخص در یک متن فرهنگی و سیاسی یا برش زمانی مصداق افراط به‌شمار می‌آید و همان رفتار در یک فضا یا زمانی دیگر مصداق اعتدال است. معتدل‌بودن یا نبودن یک رفتار در صحنه اجتماعی با مصلحت و خرد جمعی سنجیده می‌شود. بنابراین، در نگاهی کلی از یک‌سو اعتدال یعنی میانه‌روی در هر رفتاری که میانه‌روی در آن امکان‌پذیر است و بنا بر خرد جمعی پسندیده شمرده می‌شود و از سوی دیگر اعتدال در هر امری متناسب با خود آن امر معنا می‌یابد و شرایط زمانی و مکانی در تشخیص این تناسب نقش محوری دارند. بنابراین، اعتدال در صحنه رفتارها قالبی ثابت ندارد و در هر موضوعی متناسب با آن موضوع و با توجه به شرایط گوناگون، با مصلحت و خرد جمعی سنجیده می‌شود. این مصلحت می‌تواند برخاسته از آموزه‌های وحیانی نیز باشد.

### ۳. پشتوانه دینی اعتدال

اعتدال به مفهومی که گذشت یک پشتوانه استوار دینی دارد و در ده‌ها نمونه از آیات قرآنی و روایت‌های معصومان<sup>۱</sup> بر آن تأکید شده است. در متون اصلی دینی ما<sup>۱</sup> اعتدال به دو صورت انعکاس یافته است:

#### الف) گزارش یک رفتار معتدلانه و یا توصیه به یک رفتار معتدلانه بدون عنوان خاص

برای مثال، خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا؛ دستان خویش را به گردنت مبنده و آنها را کاملاً باز هم نکن که ملامت کش و حسرت‌زده بشینی» (اسراء: ۲۹). این توصیه سفارش به یک رفتار

۱. مراد از متون اصلی دینی، متون اولیه یعنی قرآن و حدیث است، نه آثار پدیدآمده درباره آنها، مانند متون تفسیری، فقهی و کلامی.

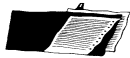
معتدلانه است، ولی خداوند از واژه اعتدال یا واژه‌ای دیگر به مفهوم اعتدال استفاده نکرده و عنوان خاصی به این رفتار نداده است.

### ب) گزارش یک رفتار معتدلانه یا توصیه به یک رفتار معتدلانه همراه با عنوان خاص

در برخی گزاره‌های دینی با محوریت یک واژه خاص به موضوع اعتدال اشاره شده است. برای مثال، خداوند در معرفی بندگان خدا (عباد الرحمن) (فرقان: ۶۳) آنان را این گونه وصف می‌کند: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا؛ وقتی انفاق می‌کنند اسراف نمی‌کنند و در عین حال بخل نیز نمی‌ورزند، بلکه میانه این دو را می‌گیرند» (فرقان، ۶۷). در این آیه شریفه، واژه «قوام» به مثابه یک عنوان برای دلالت بر مفهوم اعتدال به کار رفته است.

همچنین واژه «اوسط» چنین وضعیتی دارد: «... فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيزُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...؛ کفاره شکستن روزه غذا دادن به بینویان در حد میانه آن‌چه به خانواده خود می‌خورانید یا پوشانیدن آنها یا آزاد کردن یک برده است و هر کس که چنین توانی در خود نمی‌یابد، سه روز روزه بگیرد» (مانده: ۸۹). همچنین ترکیب وصفی «امت وسط» در آیه‌ای دیگر این گونه به کار رفته است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...؛ و این چنین ما شما را امت وسط قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و فرستاده خدا بر شما گواه باشد...» (بقره: ۱۴۳). این ترکیب وصفی را بر اساس برخی ترجمه‌ها، می‌توان یک عنوان برای مفهوم اعتدال در نظر گرفت: «امت میانه، در حد اعتدال، میان افراط و تفریط» (مکارم، ۱۳۷۱: ذیل آیه)، «میانه‌رو» (کاویان‌پور، ۱۳۷۸: ذیل آیه)، «معتدل میان افراط و تفریط» (مشکینی، ۱۳۸۱: ذیل آیه).

برخی مشتقات واژه قصد نیز در قرآن چنین است: برای نمونه، بیشتر تفسیرها واژه «مقتصد» و «مقتصده» را در آیات زیر به معنای میانه‌رو و معتدل ترجمه کرده‌اند: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ؛ اگر آنان تورات و انجیل را برپا دارند و آن‌چه را که بر آنان نازل شده است، از آسمان و زمین روزی خواهند خورد، گروهی از آنان امتی





میان‌رو هستند و بیشتر آنها آنچه انجام می‌دهند ناپسند است» (مانده: ۶۶)؛ «وَإِذَا عَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ؛ وقتی موجی همچون ابرها آنها را فراگیرد، خداوند را با اخلاص می‌خوانند و وقتی خداوند آنها را با رساندن به خشکی نجات داد، برخی از آنها میان‌رو هستند و هیچ کس جز پیمان‌شکنان ناسپاس نشانه‌های ما را انکار نمی‌کنند» (لقمان: ۳۲)؛ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ؛ سپس کتاب آسمانی را به آن دسته از بندگانشان که برگزیده بودیم دادیم، برخی از آنها میان‌رو بودند و برخی با اذن خدا برای انجام خوبی‌ها پیشی جستند و این همان فضیلت بزرگ است» (فاطر: ۳۲).

همچنین به استناد بیشتر ترجمه‌های قرآن، فعل امر «أَقْصِدْ» در این آیه به معنای رعایت اعتدال و میان‌روی دانسته شده است: «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ؛ در راه رفتن رعایت اعتدال و میان‌روی را بنما و از صدایت بکاه، به‌راستی زشت‌ترین صداها صدای الاغ است» (لقمان: ۱۹).

با همین مبنا روایت‌ها را نیز می‌توان کاوید. برای مثال، امیر مؤمنان علی ۷ در بخش پایانی خطبه ۱۶ نهج‌البلاغه که پس از بیعت با ایشان ایراد کرده‌اند، می‌فرماید: «الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ عَلَيْهَا بَاقِيَ الْكِتَابِ وَآثَارُ النَّبُوءَةِ وَمِنْهَا مَنْفَعُ السَّنَةِ وَإِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ؛ راست‌روی و کج‌روی گمراهی است و راه میان‌رو راه درست است، کتاب خدا و آنچه از فرستاده خدا در دست است به آن گواهی می‌دهد و سنت پیامبر از طریق آن نفوذ می‌یابد و راه رسیدن به انجامی نیکو همین است» (الشریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۵۸)، آن حضرت در خطبه ۹۴ نیز در وصف پیامبر اعظم ۹ یکی از ویژگی‌های ایشان را میان‌روی معرفی می‌کند: «سَبْرُهُ الْقَصْدُ» (الشریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۱۳۹) و در بخشی از خطبه ۱۲۷ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «وَسَيَهْلِكُ فِي صِنْفَانٍ مُجِبِّ مُفْرِطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْحُبُّ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ وَمُبْغِضٌ مُفْرِطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْبُغْضُ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ وَخَيْرُ النَّاسِ فِي حَالِ النَّمَطِ الْأَوْسَطِ فَالْتَمَوْهُ...؛ دو گروه از مردم به‌دلیل من هلاک خواهند شد: دوست‌دار افراطی که دوستی‌اش او را به غیر حق می‌کشاند و دشمن افراطی که دشمنی‌اش او را به غیر حق می‌کشاند و بهترین حالت



مردمان نسبت به من میانه‌روی است، پس به آن پای‌بند باشید» (الشریف الرضی، ۱۴۱۴: ۱۸۴)؛ امیرالمؤمنین علی ۷ فرموده‌اند: «نَحْنُ النُّمْرُقَةُ الْوُشَطَى الَّتِي يَلْحَقُ بِهَا الثَّالِي وَآلِهَا يَرْجِعُ الْعَالِي (الشریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۸۸)؛ تکیه‌گاه‌های (همو، ۱۳۷۸: ۳۷۹) میانه‌ای هستیم که پسینیان به آن می‌پیوندند و تندروها به آن باز خواهند گشت». امام سجاد ۷ نیز در بخشی از دعای بیستم صحیفه سجادیه خطاب به خداوند عرضه می‌دارند: «... وَمَتَّعِنِي بِالْإِقْتِصَادِ...؛ بار خدایا مرا به میانه‌روی بهره‌مند ساز» (الصحیفه السجادیه، ۱۳۷۶: ۹۹)؛ هم‌ایشان در فرازی از دعای سی‌ام صحیفه سجادیه از خدا می‌خواهند که... «وَقَوِّفْنِي بِالْبَدْلِ وَالْإِقْتِصَادِ...؛ مرا به بخشایش و میانه‌روی مستقیم بدار» (الصحیفه السجادیه، ۱۳۷۶: ۱۳۹). همچنین امام باقر ۷ در روایتی از شیعیان خود خواسته‌اند که مانند بالش یا پستی‌های میانه باشند، نه بزرگ و نه کوچک، که بتوان به‌خوبی به آن تکیه زد: «يَا مَعْشَرَ الشَّيْعَةِ آلِ مُحَمَّدٍ كُونُوا النُّمْرُقَةَ الْوُشَطَى...» (الکلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۵)؛ همچنین آن حضرت ذیل آیه شریفه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره: ۱۴۳) فرموده‌اند: «نَحْنُ الْأُمَّةُ الْوَسْطَى...» (الکلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۱). از مجموعه نمونه‌هایی که ذکر شد می‌توان دریافت که مشتقات ریشه‌هایی مانند «قصد» و «وسط» عنوان‌هایی هستند که در متون دینی برای دلالت بر مفهوم اعتدال به کار رفته‌اند.

#### ۴. اعتدال در لایه‌های تمدن اسلامی

آموزه دینی اعتدال همسان و همپای دیگر آموزه‌ها در لایه‌های مختلف تمدن اسلامی جای گرفت و این تمدن را به رنگ خود درآورد. در هر تمدنی یک سلسله باورها و ارزش‌های بنیادی وجود دارد که به تدریج همه لایه‌های جامعه را از خود متأثر می‌سازد و به دلیل پایداری، در یک بازه زمانی مشخص همه ابعاد آن تمدن را به رنگ خود درمی‌آورد. در تمدن اسلامی نیز مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌هایی که خاستگاه وحیانی داشت، نخست از سوی پیامبر ۹ مطرح شد و اولین مخاطبان خود را در میان اطرافیان و نزدیکان پیامبر یافت و سپس به تدریج در میان دیگر مردمان گسترش یافت تا به یک هنجار در جامعه نبوی به‌ویژه در عهد مدنی تبدیل شد. سپس همین هنجار در تاریخ امت اسلامی تداوم یافت، به‌گونه‌ای که پس از شکل‌گیری تمدن اسلامی در یک بازه زمانی نزدیک به یک تا دو





قرن، می‌توان حضور زنده و تأثیرگذار این هنجار را در همه ابعاد تمدن اسلامی احساس کرد. برای مثال، خدا باوری به مثابه یک باور و علم دوستی به مثابه یک ارزش را می‌توان مثال زد که نخست در آیات قرآن انعکاس داشت، ولی پس از دو قرن هیچ بخشی از جامعه مسلمانان نبود که از آن دو متأثر نباشد. البته این سخن بدان معنا نیست که در هیچ صحنه‌ای از گستره تاریخ و تمدن اسلامی رفتاری بر خلاف این باورها و ارزش‌ها صورت نگرفته است. پژوهش درباره میزان و چگونگی اثرگذاری باورها و ارزش‌های اسلامی بر ارکان و لایه‌ها و اجزای تمدن از آن روی سودمند است که افزون بر افزایش توان ما برای شناخت و تبیین تمدن گذشته اسلامی، می‌تواند برای آگاهی از ساز و کارهای جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری معطوف به باورها و ارزش‌های اسلامی در دوران کنونی به ما مدد رساند. بررسی‌های اولیه نشان می‌دهد اعتدال و میانه‌روی نیز به مفهومی که گذشت چنین سرنوشتی در تمدن اسلامی داشته است و هرچند در آغاز در آموزه‌های قرآنی منعکس بود، به فاصله‌ای اندک به عنوان یک ارزش در سطح جامعه مطرح شد و سرانجام نیز به عنوان یکی از شاخصه‌های تمدن اسلامی تثبیت شد.

## ۵. روش بررسی اعتدال در تاریخ تمدن اسلامی

تاریخ اسلام آکنده از نمونه‌های عمل به آموزه دینی اعتدال و دعوت به آن است. برای آگاهی از میزان و چگونگی اثرگذاری این آموزه بر ارکان، لایه‌ها، اجزا و ابعاد تمدن اسلامی، پس از فهم زمینه‌های نظری - که به مهم‌ترین محورهای آن اشاره شد - باید به مطالعات معطوف به عینیت تاریخ و تمدن اسلامی پرداخت و چنین مطالعه‌ای نیز در گرو بهره‌گیری از دو روش متفاوت و در عین حال مکمل یکدیگر است: نخست جست‌وجویی رویدادمحور برای گردآوری نمونه‌هایی است که به دوری‌جستن از افراط و تفریط فرا می‌خواند و دیگری جست‌وجویی متن‌محور برای گردآوری گزاره‌هایی است در ستایش اعتدال و فراخواندن به آن که در بیشتر موارد به کمک دست کم یک واژه کلیدی قابل انجام است. در جست‌وجوی متن‌محور، واژگان کلیدی گستره‌ای قابل توجه است و شامل واژگانی می‌شود که مهم‌ترین آنها در منابع عربی، دارای مصدر «قصد» و پاره‌ای مشتقات

آن و دیگری مصدر «وسط» و مشتقات آن است که برخی از نمونه‌های آن در بخش چهارم همین مقاله گذشت. مطالعه گسترده‌تر در این زمینه ما را به واژگانی دیگر مانند قوام، کفاف، رفق، مدارا، حسن التدبیر و مانند آن و نیز واژگان متضاد با آن مانند قتر، اسراف، تفریط و افراط رهنمون خواهد شد. لازمه رسیدن به نتیجه‌ای قابل اعتماد، جست‌وجویی روش‌مند درباره همه این محورها در همه متون تاریخی و آثار مکتوب تمدنی (به زبان عربی و فارسی) است.

### ۶. «الاقتصاد» به مثابه اعتدال

همان‌گونه که گذشت برای پژوهشی گسترده درباره جایگاه اعتدال در گستره تاریخ تمدن اسلامی باید هم مطالعات گسترده رویدادمحور را سامان داد و هم مطالعات گسترده متن‌محور را با محوریت همه واژگان به معنای اعتدال پی‌گرفت. در این بخش از مقاله با محور قراردادن کلیدواژه «الاقتصاد» که در برخی از کاربردها به معنای اعتدال است، چند متن منتخب بررسی گردیده و کاربردهای این واژه در آنها گزارش شده است. به نظر می‌رسد این روش برای بررسی دیگر واژه‌ها نیز می‌تواند به کار رود.<sup>۱</sup>

#### ۶-۱. کاربرد واژه «الاقتصاد» در دسته‌بندی روایت‌ها

یکی از محل‌های انعکاس واژه «اقتصاد» در باب‌بندی روایت‌ها و احادیث است. در این زمینه یادآوری دو نکته ضروری است: نخست آنکه متن روایت با دسته‌بندی روایت متفاوت است. متن روایت سخن معصوم است، ولی دسته‌بندی روایت‌ها نوآوری محدثان و عالمان مسلمان است. بنابراین، باید به‌عنوان یکی از دستاوردهای تمدنی به آن نگرست. دیگر آنکه در اینجا تنها مجموعه‌های روایی شیعی مندرج در نرم‌افزار جامع فقه اهل البیت (۲) مورد توجه بوده است و بی‌تردید بررسی جوامع روایی برادران اهل سنت نیز می‌تواند بر فربهی این بحث بیفزاید. بی‌گمان توضیح درباره چند و چون این عنوان‌ها و تعداد و مفاد روایت‌هایی که ذیل آنها آمده است در این مجال نمی‌گنجد.

۱. معیار گزینش منابع، برخی نرم‌افزارهای موجود است.



جدول شماره ۱ - کاربرد واژه «الاقتصاد» در تقسیم‌بندی روایت‌ها

ردیف	نام کتاب	عنوان	نشانی
۱	المحاسن	باب الاقتصاد في الاكل ومقداره	برقسی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۳۹، باب ۳۷
۲	الكافي	باب الاقتصاد في العباده	الكليني، ۱۴۰۷، ج ۲: ۸۶
۳	مكارم الاخلاق	الفصل الخامس في التبختر في الثياب والتواضع فيها والترقيع لها والاقتصاد فيها ولبس الخشن	الطبرسي، ۱۴۱۲: ۱۰۹
۴	مكارم الاخلاق	في الاقتصاد في اللباس	الطبرسي، ۱۴۱۲: ۱۱۴
۵	شرح نهج البلاغه	فضل في فضل الصمت والاقتصاد في المنطق	ابن ابي الحديد، ۱۴۰۴، ج ۱۰: ۱۳۶
۶	شرح نهج البلاغه	ومن كلامه في مدح الاقتصاد	ابن ابي الحديد، ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۳۳۸، ش ۱۳۶
۷	فتح الابواب بين ذوى الالباب وبين رب الارياب	الاقتصاد في ما يجب على العباد	ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۶، ش ۵
۸	تفصيل وسائل الشيعه	باب استحباب الاقتصاد في العباده عند خوف الملل	حر عاملی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۰۸، باب ۲۶
۹	تفصيل وسائل الشيعه	باب استحباب تسهيل الحج على النفس بتقليل الانفاق والاقتصاد	حر عاملی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۱۴۷، باب ۵۳
۱۰	تفصيل وسائل الشيعه	باب جواز الاسراع والابطاء في الطواف واستحباب الاقتصاد لا الرمل	حر عاملی، ۱۴۰۶، ج ۱۳: ۳۵۱، باب ۲۹
۱۱	تفصيل وسائل الشيعه	باب استحباب الاقتصاد في طلب الرزق	حر عاملی، ۱۴۰۶، ج ۱۷: ۴۸، باب ۱۳
۱۲	تفصيل وسائل الشيعه	باب استحباب الاقتصاد وتقدير المعيشه	حر عاملی، ۱۴۰۶، ج ۱۷: ۶۴، باب ۲۲
۱۳	تفصيل وسائل الشيعه	باب استحباب الاقتصاد في النفقه	حر عاملی، ۱۴۰۶، ج ۲۱: ۵۵۰، باب ۲۵
۱۴	هداية الامة الى احكام الائمة :	الاقتصاد في العباده عند خوف الملل	حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۵، الباب التاسع



صدر نظر

سال نوزدهم ، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۹۳

ردیف	نام کتاب	عنوان	نشانی
۱۵	هدایة الامة الى احكام الائمه :	الاقتصاد فى المشى لا الرمل	حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۵: ۳۱۸، ش ۶
۱۶	بحار الانوار	الاقتصاد فى العبادہ والمداومہ علیها وفعل الخیر وتعجیلہ وفضل التوسط فى جميع الامور واستواء العمل	المجلسی، ۱۴۱۰، ج ۶۸: ۲۰۹، باب ۶۶
۱۷	بحار الانوار	الاقتصاد ودم الاسراف والتبذیر والتقتیر	المجلسی، ۱۴۱۰، ج ۶۸: ۳۴۴، باب ۸۶
۱۸	مستدرک الوسائل	باب استحباب الاقتصاد فى العبادہ عند خوف الملل	نورى، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۴۴، باب ۲۴
۱۹	مستدرک الوسائل	باب جواز الاسراع والابطاء فى الطواف واستحباب الاقتصاد لا الرمل	نورى، ۱۴۰۸، ج ۹: ۳۹۴، باب ۲۰
۲۰	مستدرک الوسائل	باب استحباب الاقتصاد فى طلب الرزق	نورى، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۳۳، باب ۱۱
۲۱	مستدرک الوسائل	باب استحباب الاقتصاد وتقدير المعيشه	نورى، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۵۰، باب ۱۹
۲۲	مستدرک الوسائل	باب استحباب الاقتصاد فى النفقه	نورى، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۲۶۳، باب ۱۹
۲۴	سفينة البحار	باب الاقتصاد ودم الاسراف والتبذیر	قمی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۴۹
۲۵	سفينة البحار	مدح الاقتصاد	قمی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۳۰۹
۲۶	جامع احاديث الشيعة	باب استحباب الاقتصاد فى طلب الرزق وطلب قليله وكراهه استقلاله وتركه	بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ۱۱۰، باب ۴
۲۷	جامع احاديث الشيعة	باب استحباب الاقتصاد فى النفقه وتقدير المعيشه وعدم جواز الاسراف والاقتار وبيان حدهما	بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۲: ۲۴۴، باب ۲۰

## ۶-۲. کاربرد واژه «الاقتصاد» در تقسیم‌بندی مباحث فقهی

واژه «الاقتصاد» به معنای میانه‌روی در دسته‌بندی مباحث فقهی نیز به کار رفته است و بررسی منابع فقهی شیعی موجود در نرم‌افزار جامع فقه اهل البيت (۲) نشان می‌دهد که دست کم در یازده مورد در عنوان مباحث فقهی از این واژه استفاده شده است.



نگارخانه

اعتدال گرایى در گستره تاریخ تمدن اسلامى

بی گمان کاربرد این واژه در متن منابع فقهی بسیار بیشتر است.<sup>۱</sup>

جدول شماره ۲ - کاربرد واژه «الاقتصاد» در تقسیم بندی مباحث فقهی

ردیف	نام کتاب	عنوان	نشانی
۱	تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه	الاقتصاد	حلی، ۱۴۲۰، ج: ۶، ۵۹، ۸
۲	تذکره الفقها	ینبغی الاقتصاد فی المعیشه و ترک الاسراف	حلی، ۱۴۱۴، ج: ۱۲، ۱۹۲، مسئله ۷۰۱
۳	غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام	الاقتصاد فی المشی او الرمل او الابطاء	صیمری، ۱۴۲۰، ج: ۱، ۴۵۴
۴	غنایم الایام فی مسائل الحلال و الحرام	[المطلب] السادس: أرباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع أنواع الاكسابات وفواضل الأقوات من الغلات والزراعات عن مئونة السنة علی الاقتصاد	میرزای قمی، ۱۴۱۷، ج: ۴، ۳۱۴
۵	کتاب المناهل	الخامس عشر هل يجب الاقتصاد فی الصرف علی ما تندفع به ضرورة الحاج	حائری، بی تا: ۶۰۴
۶	کتاب المكاسب	خاتمة ومن أهم آداب التجارة الإجمال فی الطلب والاقتصاد فيه	انصاری، ۱۴۱۵، ج: ۴، ۳۷۵
۷	دلیل الناسک	الاقتصاد فی الانفاق مع استیفاء المنفعة	الحکیم، ۱۴۱۶: ۲۷
۸	موسوعه الامام الخوئی	الاقتصاد فی السیر	الخوئی، ۱۴۱۸، ج: ۲۹، ۴۷۲
۹	الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف	التنبیه علی وجوب الاقتصاد فی صب الماء	السبحانی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۳۷
۱۰	الفتاوی المیسره	الاقتصاد فی المأکل والمشرب ونحوهما	السیستانی، ۱۴۱۶: ۳۷۴
۱۱	الفتاوی المیسره	الاسراف وعدم الاقتصاد والتبذیر	السیستانی، ۱۴۱۶: ۳۹۲



صدر

سال نوزدهم، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۳

در دائرة المعارف های فقهی نیز مدخلی به «الاقتصاد» به عنوان یک اصطلاح فقهی

۱. در این معرفی از آوردن منابعی که در شرح منبعی دیگری نگاشته شده اند و عنوان بندی آنها برگرفته از منبع اصلی است، مانند شروح کتاب المكاسب شیخ انصاری خودداری شده است.

اختصاص یافته است. در معجم المصطلحات الفقهیه ذیل این مدخل چنین آمده است:

اقتصاد از نظر واژه‌شناختی برگرفته از القصد به معنای میانه‌روی و نیز به معنای جست‌وجو برای یافتن شیر (حیوان)<sup>۱</sup> است... فقیهان این واژه را به معنای گرفتن حد میانه بین افراط و تفریط به کار برده‌اند؛ چه میانه‌روی میانه طیفی است که دو سوی متضاد آن کوتاهی و پافراتر نهادن است و بر این اساس مقتصد کسی است که حد میانه را گرفته و از دو سوی طیف دوری گزیده است. عزّ بن عبدالسلام گفته است «الاقتصاد» منزلتی بین دو منزلت است. مراد او از این سه منزلت کوتاهی در گردآوری مصالح و زیاده‌روی در گردآوری مصالح و میانه‌روی در آن است. به طبع کوتاهی کردن و زیاده‌روی کردن ناپسند و گرفتن حد میانه این دو نیکویی است. ابن قیم گفته است تفاوت میان «الاقتصاد» و «الشح»<sup>۲</sup> آن است که «الاقتصاد» صفتی پسندیده است که خود برآمده از دو صفت عدل و حکمت است؛ عدل موجب میانه‌روی در بازداشتن و دهش است و حکمت موجب قراردادن هر کدام از این دو در جایگاه بایسته خود. به این ترتیب، اقتصاد از میان آنها پدید می‌آید، ولی شح صفت اخلاقی نکوهیده و برآمده از سوءظن و ضعف نفس است که وعده شیطان موجب امتداد یافتن آن تا رسیدن به مرحله آزمندی شدید (هلع) می‌شود و در نتیجه از دهش دست می‌کشد و از فقر خود می‌نالند (عبدالرحمن، بی تا، ج ۱: ۲۶۰).

### ۶-۳. کاربرد واژه «الاقتصاد» در دسته‌بندی مباحث ادبی، اخلاقی و اداری

کاربرد واژه «الاقتصاد» به مفهوم اعتدال در متون و منابع ادبی، اخلاقی و اداری نیز بسیار به چشم می‌خورد. بررسی منابع موجود در نرم افزار تراث (۲) نشان می‌دهد این واژه دست کم هجده بار در عنوان مباحث به کار رفته است:

۱. طلب الاسد.

۲. به معنای خست.



جدول شماره ۳ - کاربرد واژه «الاقتصاد» در دستهبندی منابع ادبی، اخلاقی و اداری

ردیف	نام کتاب	عنوان	نشانی
۱	ادب الاملاء والاستملاء	الاقتصاد والوقار في المشيه	السمعاني، ۱۴۱۹: ۴۲
۲	الامالي	موعظه بليغه للاحنف بن قيس في الكرم و... والاقتصاد و...	قالی، ۱۴۲۲: ۲۸۸
۳	الامالي	افضل الاقتصاد والعفو واللين	قالی، ۱۴۲۲: ۵۲۳
۴	الاموال	باب ما يستحب من الاقتصاد في الصدقه	ابن زنجويه، ۱۴۲۸: ۵۸۸
۵	الاموال	الاقتصاد	داوودي، ۱۴۲۷: ۴۰۱
۶	الاولئ	المال والاقتصاد والكرم	تستري، ۱۳۷۲: ۴۶۲، الفصل الثامن عشر
۷	البخلاء	الاقتصاد في لبس الاخفاف	جاحظ، ۱۹۸۸: ۵۰
۸	بهجه المجالس وانس المجالس	باب الاقتصاد والرفق	ابن عبد البر، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۱۷
۹	التذكرة الحمدونيه	الاقتصاد في المطاعم والعفه عنها	ابن حمدون، ۱۹۹۶، ج ۹: ۸۹
۱۰	التمثيل والمحاضره	اصلاح المال والاقتصاد فيه وحسن التدبير	النعالي، ۲۰۰۳: ۲۵۰
۱۱	صيد الخاطر	حكمه الطعام والشراب و وجوب الاقتصاد في تناولهما	ابن جوزي، ۱۴۲۲: ش ۳۸۴، ۳۴۷
۱۲	عيون الاخبار	باب الاقتصاد في الانفاق والاعطاء	ابن قتيبه دينوري، ۱۴۱۸، ج ۱: ۴۵۳
۱۳	محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء	حمد الاقتصاد في المزاج	الراغب الاصفهاني، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳۴۶
۱۴	محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء	الامر بالاقتصاد في الطلب	الراغب الاصفهاني، ۱۴۲۰، ج ۱: ۵۷۵
۱۵	محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء	النهى عن الملابس المشهوره وما لا يلبق بلاسه ومدح الاقتصاد	الراغب الاصفهاني، ۱۴۲۰، ج ۲: ۳۷۶
۱۶	نهاية الارب في فنون الادب	ذكر الاقتصاد في المطاعم والعفه عنها	النويري، ۱۴۲۳، ج ۳: ۳۴۰
۱۷	الوزراء والكتئاب	حرصه (عمر بن عبدالعزيز) على الاقتصاد في القراطيس	جهشيارى، ۱۴۰۸: ۳۸
۱۸	الوصايا	الباب السادس في الاقتصاد	محاسبى، ۱۴۰۶: ۱۰۱



۵۶

سال نوزدهم ، شماره ۲۵ ، پاييز ۱۳۹۳

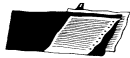


#### ۶-۴. کاربرد واژه «الاقتصاد» در بیان دولت‌مردان و بزرگان مسلمان

اعتدال‌ورزی و برشماری مزایای آن همواره در سخنان بزرگان، عالمان و دولت‌مردان مسلمان مورد توجه و توصیه بوده است. این نمونه‌ها را به آسانی در اندرزنامه‌ها و منابع اخلاقی و ادبی می‌توان یافت که در بخش پیشین تنها به عنوان‌هایی که در بردارنده واژه الاقتصاد بود اشاره گردید. این گونه اظهارنظرها را در منابع تاریخی نیز - البته با فراوانی کمتر - می‌توان یافت. در این بخش، با بهره‌گیری از نرم‌افزار نور السیره (۲) مهم‌ترین این اظهارنظرها گزارش می‌شود:

#### جدول شماره ۴ - «الاقتصاد» در بیان دولت‌مردان و بزرگان مسلمان

ردیف	کتاب	گوینده	اظهار نظر	نشانی
۱	انساب الأشراف	توصیه ابن عباس	«الهدى الصالح والسمت الحسن والاقتصاد فى الأمور جزء من أجزاء النبوة»؛ هدايت صالحانه، سكوت نيكو و ميانه‌روى در امور بخشى از اجزای پیامبری است.	بلاذرى، ۱۴۱۷، ج ۴: ۴۵
۲	انساب الأشراف	توصیه عمر بن عبدالعزیز به مسلم بن عبدالملک	«يا أبا سعيد إنَّ أفضل الإقتصاد ما كان بعد الجدة»؛ ای ابوسعید، برترین میانه‌روى، میانه‌روى بعد از برخورداری (نوشوندگی) است.	بلاذرى، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۷۷
۳	انساب الأشراف	بیان اکثم	«... الإقتصاد أبقي للجمام»؛ میانه‌روى برای بازدارندگی پایا تر است.	بلاذرى، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۷۲
۴	البدایة والنهابة	نامه عمر بن عبدالعزیز به یکى از کارگزاران خود	«أما بعد فأئى أوصیک بتقوى الله واتباع سنة رسوله، والاقتصاد فى أمره»؛ تو را به تقواى الهى و پیروى از روش فرستاده او و میانه‌روى در کار او فرا مى‌خوانم.	ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۹: ۲۱۶
۵	تاریخ ابن خلدون	سخن عثمان به ابوذر	«يا أباذر لا يمكن حمل الناس على الزهد وإنما على أن أفضى بينهم بحكم الله وأرغبهم فى الاقتصاد»؛ ای ابوذر، واداشتن مردم به زهد شدنى نیست و من تنها می‌توانم بر اساس حکم الهى بین آنها داوری کنم و آنها را به میانه‌روى تشویق کنم.	ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۲: ۵۸۸



ردیف	کتاب	گوینده	اظهار نظر	نشانی
۶	تاریخ الاسلام	در وصف شمس الدین عبد الرحمن ابن شیخ الإسلام ابي عمر	«والاقتصاد فی کل ما يتعاطاه من جميع الأمور»؛ (و از ویژگی های او) میانه روی در هر کاری بود که بدان می پرداخت.	ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۱۱۰
۷	تاریخ الطبری	سخن عثمان به ابوذر	«فقال: يا أباذر، علی ان... ادعوهم الی الاجتهاد والاقتصاد»؛ ای ابوذر، ... و آنها را به سخت کوشی و میانه روی فرا بخوانم.	الطبری، ۱۳۷۸، ج ۴: ۲۰۴
۸	تاریخ الطبری	سخن فضل بن ربیع	«... غیر ان الاقتصاد رأس النصيحة ومفتاح الیمن والبرکه»؛ میانه روی بالاترین خیرخواهی و کلید یمن و برکت است.	الطبری، ۱۳۷۸، ج ۸: ۴۱۹
۹	تاریخ الطبری	روایت عبدالله بن سرجس المزنی از رسول الله	«السمت الحسن والتؤدة والاقتصاد جزء من اربعة وعشرين جزءا من النبوه»؛ سکوت نیکو، محبت ورزی و میانه روی جزئی اجزای بیست و چهارگانه پیامبری است.	الطبری، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۵۶۹
۱۰	تجارب الامم	سخن فضل بن الربیع	«... أن الاقتصاد رأس النصيحة ومفتاح الیمن والبرکه...»؛ میانه روی بالاترین خیرخواهی و کلید یمن و برکت است.	ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۴: ۶۸
۱۱	سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد	سخن پیامبر	«وقال النبی ﷺ: «ثلاث منجیات وثلاث مهلکات، فالمنجیات: ... والاقتصاد فی الفقر والغنی...»؛ سه چیز رهایی بخش و سه چیز نابودکننده است، رهایی بخش ها... و میانه روی بین تنگدستی و توانگری است.	الصالحی الشامی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۳
۱۲	سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد	سخن الخطابی والقاضی فی حدیث	«نعم الأدم الخل معناه مدح الاقتصاد فی المأکل»؛ معنای این سخن که بهترین خورشت سرکه است، ستودن میانه روی در خوردن است.	الصالحی الشامی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۲۰۱



صدر نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۳

ردیف	کتاب	گوینده	اظهار نظر	نشانی
۱۳	الفتوح	توصیه هارون الرشید به هیثم بن عدی برای آموزش فرزندش	«أقرئه القرآن... ومره بالرزانة والاقتصاد فی نظره»؛ برایش قرآن بخوان... و او را به سنگینی و میانه‌روی در نگاهش فرمان بده...	ابن اعثم، ۱۴۱۱، ج ۸: ۳۸۹
۱۴	الکامل	سخن عثمان به ابوذر	«یا أباذر علی أن أفضی ما علی و أن أدعو الرعیة إلی الاجتهاد والاقتصاد»؛ ای ابوذر بر من است تا بر آنچه بر من است داوری کنم و رعیت را به سخت کوشی و میانه‌روی فرا بخوانم.	ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۵
۱۵	مروج الذهب	سخن جاحظ خطاب به انسانی سخت کوش	«... فما لک راحة ولا فَرَار، فلو اقتصدت بعض الاقتصاد...»؛ تو آسایش و آرامش نداری، چه خوب است مقداری میانه‌روی پیشه سازی.	مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۰۹
۱۶	المنتظم	سخنرانی خلیفه دوم	«... وإن شر الأمور مبتدعاتها، وإن الاقتصاد فی سنة خیر من الاجتهاد فی بدعة...»؛ بدترین کارها، کارهای برخاسته از بدعت‌هاست، به‌راستی میانه‌روی در سنت پیامبر بهتر از سخت کوشی در بدعت آفرینی است.	ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۲۶

## ۶-۵. صنعت «الاقتصاد» در دانش بلاغت

یکی از آرایه‌های ادبی در دانش بلاغت نزد مسلمانان، «نعت الاقتصاد» به معنای میانه‌روی و دوری جستن از دو ضد آن یعنی افراط و تفریط است. مراد از اقتصاد، یکسان‌بودن معنای مندرج در یک عبارت با معنای مورد نظر گوینده بدون فزونی و کاستی است که در صورت فزونی، متن دچار افراط و در صورت کاستی، متن دچار تفریط شمرده می‌شود. این آرایه مستند به شواهد قرآنی به تفصیل در برخی منابع بررسی شده است (نک: ابن اثیر، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۹۸-۳۱۸؛ العلوی الیمینی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۱۵۸-۱۶۷).

## نتیجه‌گیری

به استناد آنچه گذشت این داوری منصفانه به نظر می‌رسد که اعتدال یک ارزش دینی است





که با مبنایی متفاوت از مبنای مشهور ارسطویی، در متون اولیه دینی ما بر آن تأکید شده است. این ارزش دینی همسان دیگر باورها و ارزش‌های دینی به تدریج مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت و به گونه‌های مختلف در لایه‌های تمدن اسلامی رخنه کرد. شواهد گوناگون به شکل‌گیری این فرضیه کمک می‌کند که اعتدال یکی از ویژگی‌های تمدن اسلامی بوده است. سنجش این فرضیه نیازمند بررسی‌های گسترده رویدادمحور و متن‌محور است. این مقاله به‌عنوان گام نخست در سنجش این فرضیه، در رویکردی متن‌محور واژه «الاقتصاد» را به‌عنوان یکی از واژگانی که به مفهوم اعتدال به کار رفته است، در قلمروی محدودی بررسی کرده است. یافته‌های این بررسی نشان داد اعتدال - با محوریت واژه «الاقتصاد» - به‌عنوان یکی از پایه‌های نبوت و یکی از خصلت‌های پیامبر اعظم ﷺ در جان، دل، ذهن و رفتار نخبگان جامعه اسلامی جای گرفته و گاه واژه محوری در دسته‌بندی روایت‌ها بوده است. اعتدال گاه کلیدواژه‌ای شایسته برای عنوان‌بندی مباحث فقهی و اخلاقی، گاه در توصیه‌های دولت‌مردان به کار گزاران و گاه در اندرزها و اندرزنامه‌های بزرگان رخ می‌نمود و گاه به استناد آنچه در منابع ادبی و اخلاقی انعکاس یافته، در ستایش ممدوحان به کار بسته می‌شد. گاهی نیز در گفت‌وگوهای عالمان، فاضلان و نکته‌سنجان جای می‌گرفت و گاه دست‌مایه‌ای بود برای خرده‌گیری بر پاره‌ای رفتارهای ناپسند حاکمان و یا نامی مناسب بود برای یکی از مهم‌ترین مهارت‌های بلاغی. این نمونه‌ها ما را به این جمع‌بندی نزدیک می‌کند که اعتدال در عینیت جامعه اسلامی نیز رواج داشته و تمدن اسلامی را در جنبه‌های مختلف متأثر ساخته است. اگر این یافته با یافته‌های دیگر بررسی‌های تکمیلی متن‌محور درباره دیگر واژگان به معنای اعتدال و نیز مطالعات رویدادمحور سازگار باشد، آن‌گاه می‌توان با اطمینان بیشتری یکی از ویژگی‌های تمدن اسلامی را «اعتدال‌ورزی و اعتدال‌گرایی» نامید.

## کتابنامه

### \* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، چاپ اول، مصحح: محمد ابو الفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ابن اعثم الکوفی، ابو محمد احمد (۱۴۱۱)، الفتوح، ج ۸، طبعه الاولى، تحقیق: علی شیروی، بیروت: دار الاضواء.
۳. ابن الاثیر الجزری، ضیاء الدین نصر الله بن محمد (۱۴۲۰)، المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر، ج ۲، مصحح: محمد محی الدین عبد الحمید، بیروت: مکتبه العصریه.
۴. ابن الاثیر، عز الدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم (۱۳۸۵)، الکامل فی التاریخ، ج ۳، بیروت: دار صادر، دار بیروت.
۵. ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۲)، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ج ۴، طبعه الاولى، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)، صید الخاطر، طبعه الخامس، مصحح: علی طنطاوی، ناجی طنطاوی، جده: دار المناره للنشر والتوزیع.
۷. ابن حمدون، محمد بن حسن بن محمد (۱۹۹۶)، التذکره الحمدونیّه، ج ۹، طبعه الاولى مصحح: احسان عباس؛ بسکر عباس، بیروت: دار صادر.
۸. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۸)، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر، ج ۲، طبعه الثانی، تحقیق: خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر.
۹. ابن زنجویه، ابو احمد حمید بن مخلد (۱۴۲۸)، الاموال، ج ۲، طبعه الثانی، مصحح: شاکر ذیب فیاض الخوالده، بیروت: مرکز الملک فیصل للبحوث والداراسات الاسلامیه.
۱۰. ابن سینا، ابو علی حسین (۱۴۰۴)، الشفاء (بخش منطق)، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.





۱۱. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹)، فتح الابواب بین ذوی الالباب و بین رب الارباب، چاپ اول، مصحح: حامد خفاف، قم: مؤسسه آل البيت .:
۱۲. ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبد الله (۱۹۸۱)، بهجه المجالس و انس المجالس، ج ۲، طبعه الثاني، مصحح: محمد مرسی الخولی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. ابن قتیبه الدینوری، ابو محمد عبد الله بن مسلم (۱۴۱۸)، عیون الاخبار، ج ۱، مصحح: یوسف علی طویل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۴. ابن کثیر الدمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷)، البدایة و النهایه، ج ۹، بیروت: دار الفکر.
۱۵. ابن مسکویه الرازی، ابو علی (۱۳۷۹)، تجارب الامم، ج ۴، طبعه الثاني، تحقیق: ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
۱۶. ابن منظور الافریقی، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۱۱، طبعه الثالث، مصحح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر؛ دار صادر.
۱۷. احمدی طباطبایی، سید محمد رضا (۱۳۸۴)، «تأثیر رساله اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی»، دانش سیاسی، ش ۱.
۱۸. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، چاپ دوم، مترجم: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۹. الامام السجاد ۷ (۱۳۷۶)، الصحیفة السجادیه، چاپ اول، قم: الهادی.
۲۰. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵)، کتاب المکاسب، ج ۴، چاپ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۲۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، ج ۲، چاپ دوم، مصحح: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. بروجردی، سید حسین (۱۳۸۶)، جامع احادیث الشیعه، ۳۱ ج، ج ۲۲، چاپ اول، تحقیق: جمعی از پژوهشگران، تهران: فرهنگ سبز.
۲۳. البلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷)، انساب الاشراف، ج ۴ و ج ۸ و ج ۱۳، طبعه الاولى، تحقیق: سهیل زکار، ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر.
۲۴. بورک، ورنون جی. (۱۳۷۸)، اندیشه و آثار توماس آکوئیناس، مترجم: سیدحسن اسلامی، کیهان اندیشه، ش ۸۴.
۲۵. پاپکین، ریچارد و استرول، آورووم (۱۳۸۳)، کلیات فلسفه، چاپ نوزدهم، مترجم با اضافات: سیدجلال الدین مجتبی، تهران: انتشارات حکمت.

۲۶. پارسا، حمید (۱۳۸۷)، «اخلاق اسلامی؛ هستی و چیستی»، پگاه حوزه، ش ۲۴۳.
۲۷. التستری، محمد تقی (۱۳۷۲)، الاوائل، چاپ اول، مصحح: قیس آل قیس، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. توسلی، حسین (۱۳۷۵)، مبانی نظری عدالت اجتماعی، چاپ اول، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
۲۹. الثعالبی، ابومنصور عبد الملک بن محمد (۲۰۰۳)، التمثیل والمحاضرہ، طبعة الاولى، مصحح: قصی الحسین، بیروت: دار الهلال، مكتبة الهلال.
۳۰. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (۱۹۸۸)، البخلاء، مصحح: عباس عبد الساتر، بیروت: دار الهلال، مكتبة الهلال.
۳۱. الجھشیاری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس (۱۴۰۸)، الوزراء والکتاب، بیروت: دار الفکر الحدیث.
۳۲. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی (بی تا)، کتاب المناهل، قم: مؤسسه آل البيت : (افست از یک نسخه کهن).
۳۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱، ج ۱۱، ج ۱۳، ج ۱۷ و ۲۱، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت .:
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲)، هداية الامة الی احکام الائمه، ج ۱ و ج ۵، چاپ اول، مصحح: بخش حدیث در جامعه پژوهش های اسلامی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۵. حسینی بهشتی، سید محمدرضا (۱۳۸۷)، «اعتدال در اندیشه، عمل و سیره شهید دکتر بهشتی»، در: شناخت اندیشه های اجتماعی شهید آیت الله دکتر محمد حسینی بهشتی (مقالات)، به کوشش: صدیقه قاسمی با همکاری بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید دکتر بهشتی، تهران: بقعه.
۳۶. الحکیم، سید محسن الطباطبائی (۱۴۱۶)، دلیل الناسک؛ تعلیقه وجیزه علی مناسک الحج، طبعة الثالث، نجف: مدرسه دار الحکمه.
۳۷. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۴)، تذکرة الفقهاء، ج ۱۲، طبعة الاولى، قم: مؤسسه آل البيت .:
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰)، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، ج ۶، طبعة الاولى، قم: مؤسسه امام صادق ۷.





٣٩. الخوئی، السيد ابوالقاسم (١٤١٨)، موسوعة الامام الخوئی، ج ٢٩، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
٤٠. داوودی، ابوجعفر احمد (١٤٢٧)، الاموال، طبعة الثانية، مصحح: محمد احمد سراج و علی جمعه محمد، القاهرة: دارالسلام.
٤١. الذهبي، شمس الدين محمد (١٤١٣)، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، ج ٥١، طبعة الثانية، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.
٤٢. الراغب الاصفهاني، ابوالقاسم الحسين بن محمد (١٤٢٠)، محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ج ١ و ٢، طبعة الاولى، مصحح: عمر فاروق طباع، بيروت: دار الارقم بن ابي الارقم.
٤٣. السبحاني، جعفر (١٤٢٣)، الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج ١، چاپ اول، قم: مؤسسة الامام الصادق ٧.
٤٤. السمعاني، ابوسعيد عبدالكريم بن محمد (١٤١٩)، ادب الاملاء والاستملاء، تحقيق: سعيد محمد اللحام، بيروت: دار الهلال؛ مكتبة الهلال.
٤٥. السيستاني، السيد علي الحسيني (١٤١٦)، الفتاوى الميسره، قم: دفتر حضرت آيت الله سيستاني.
٤٦. الشريف الرضي، محمد بن الحسين (١٤١٤)، نهج البلاغه، چاپ اول، مصحح: صبحي الصالحی، قم: هجرت.
٤٧. شريف رضى، محمد بن حسين (١٣٧٨)، نهج البلاغه، چاپ چهاردهم، ترجمه: سيدجعفر شهيدی، تهران: شرکت انتشارات علمي و فرهنگي.
٤٨. شيرواني، علي (١٣٨٠)، تحرير منطق، چاپ سوم، قم: دارالعلم.
٤٩. الصالحی الشامي، محمد بن يوسف (١٤١٤)، سبل الهدى والرشاد في سيره خير العباد، ج ٣ و ٧، طبعة الاولى، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٠. صيمري، مفلح بن حسن (حسين) (١٤٢٠)، غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، ج ١، چاپ اول، بيروت: دار الهادي.
٥١. طباطبائي، محمدرضا (١٣٦١)، صرف ساده، قم: دارالعلم، ش ١.
٥٢. طبرسي، حسن بن الفضل (١٤١٢)، مكارم الاخلاق، قم: الشريف الرضي.



۵۳. الطبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ الامم والملوک، ج ۴، ۸ و ۱۱، طبعة الثالث، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۵۴. عبدالرحمن، محمود (بی تا)، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیه، ج ۱، بی جا: بی نا.
۵۵. العلوی الیمنی، یحیی بن حمزه (۱۴۲۹)، الطراز لأسرار البلاغه وعلوم حقائق الاعجاز، ج ۲، طبعة الاولى، مصحح: عبد الحمید هنداوی، بیروت: مكتبة العصریه.
۵۶. القالی، ابو علی اسماعیل بن القاسم (۱۴۲۲)، الامالی، طبعة الاولى، مصحح: صلاح بن فتحی هلال؛ سید بن عباس الجلیمی، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافیه.
۵۷. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸)، چاپ اول، تهران: اداره كل انتشارات و تبلیغات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۸. قمی، عباس (۱۴۱۴)، سفینه البحار ومدينة الحكم والآثار، ج ۱ و ۷، چاپ اول، قم: اسوه.
۵۹. کاویانپور، احمد (۱۳۷۸)، ترجمه قرآن کریم، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۶۰. الكلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، ج ۱ و ۲، چاپ چهارم، مصحح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
۶۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار :، ج ۶۸، چاپ اول، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.
۶۲. المحاسبی، ابو عبدالله حارث بن اسد (۱۴۰۶)، الوصایا، طبعة الاولى، مصحح: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الكتب العلمیه.
۶۳. المسعودی، ابو الحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ۴، طبعة الثاني، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجره.
۶۴. مشکینی، علی (۱۳۸۱)، ترجمه قرآن کریم، چاپ دوم، قم: الهادی.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، ترجمه قرآن کریم، چاپ دوم، قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
۶۶. مهرنیا، حسن (۱۳۸۶)، «مطالعه تطبیقی فلسفه اخلاق از دیدگاه ارسطو و دکارت»، قابل دسترسی در: پایگاه اینترنتی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، <http://www.ensani.ir/fa/content/69635/default.aspx>
۶۷. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمدحسن (۱۴۱۷)، غنائم الأيام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.



٦٨. نرم افزار تراث (٢) جامع منابع فرهنگ و ادب (١٣٩١)، قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي نور.

٦٩. نرم افزار نور السيره (٢) (بي تا)، قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي نور.

٧٠. نرم افزار جامع الاحاديث (٣) (بي تا)، قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي نور.

٧١. نرم افزار جامع فقه اهل البيت : (٢) (بي تا)، قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي نور.

٧٢. نوري، ميرزا حسين (١٤٠٨ق.)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج ١، ج ٩، ج ١٣ و ١٥، چاپ اول، بيروت: مؤسسه آل البيت .:

٧٣. النويري، شهاب الدين احمد (١٤٢٣ق.)، نهاية الارب في فنون الادب، ج ٣، طبعة الأولى، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

## تأمل در امکان، مفهوم و ماهیت تمدن اسلامی در عصر غیبت

احمد رهدار\*

۶۷



نظر  
رهدار

تأمل در امکان، مفهوم و ماهیت تمدن اسلامی در عصر غیبت

### چکیده

هرچند تأمل درباره تمدن و تمدن اسلامی در سابقه نگاه‌های اسلامی نیز وجود دارد، اما پرسش از تمدن اسلامی در دهه‌های اخیر، به تبع خودآگاهی دینی مسلمانان، به‌ویژه از طریق شکوفاشدن جنبش‌های اسلامی از جمله انقلاب اسلامی ایران، شدت و عمومیت بیشتری یافته است. یکی از پرسش‌های مهم در این زمینه، ناظر به امکان تحقق تمدن اسلامی در عصر غیبت است. این مقاله با اذعان به حداقلی بودن ظرفیت‌های عصر غیبت در مقایسه با عصر ظهور، با تکیه بر تجربه تاریخی مسلمانان در عصر غیبت و نیز با درک تشکیکی از مفهوم تمدن، بر این باور است که تمدن اسلامی در عصر غیبت قابل تحقق بوده و در مقایسه با شرایط زمانی خود حتی می‌تواند از پویا و نشاط مطلوبی نیز برخوردار باشد.

### کلیدواژه‌ها

تمدن، تمدن اسلامی، عصر حضور، عصر غیبت و عصر ظهور.

## درآمد

بحث درباره تمدن و چگونگی مطالبه آن از مباحث دهه‌های اخیر در جهان اسلام است و بسیاری از کشورهای اسلامی که هنوز چنین مطالبه‌ای و حتی زمینه‌ای در آنها تحقق نیافته است. پیشینه طرح این بحث در کشور ما نیز از زمان مطالبه مقام معظم رهبری از فرهیختگان جامعه و ترسیم نقشه راه تکاملی ما در پنج گامی که آخرین آنها رسیدن به «تمدن نوین اسلامی» می‌باشد، شتاب بیشتری به خود گرفته است. تنها در این مرحله است که امکان پرسش از خود به تفصیل مطرح شده و وضعیت تاریخی مان در خود آنگاه ما قرار می‌گیرد. در چنین وضعیتی اولاً، داشته‌های تاریخ اسلامی به صورت حداکثری رصد می‌شود؛ ثانیاً، تاریخ به صورت خود آنگاهانه‌ای مهندسی می‌شود؛ بدین معنا که حرکت به فردای تاریخ بیشتر از گذشته نیازمند برنامه‌ریزی می‌گردد.

بیشتر محققانی که درباره تمدن تأمل کرده‌اند، آن را با مفهوم «فرهنگ» هم‌خانواده و در پیوند دیده‌اند. در این پژوهش، تمدن صورتی از فرهنگ است که همه ظرفیت‌های آن را در قالب نظم ساختاری محقق می‌گردد. اگر ساحت تمدنی را ساحت بلوغ فرهنگی بدانیم، دغدغه تمدن‌پژوهی در حقیقت بحث از تکامل فرهنگی در وجه جمعی و ساختاری آن خواهد بود و از این روی، همان دلایلی که عقلانیت کمال‌جویی فرهنگی را توجیه می‌نماید، پشتوانه عقلانیت مطالبات تمدنی نیز خواهد بود.

تمدن اسلامی مصداقی از تمدن بشری است که مدعی است افزون بر دارابودن همه ویژگی‌های مشترک تمدن‌ها، ویژگی‌های خاصی نیز دارد. برای نمونه، تمدن مطلوب اسلامی وضعی از تاریخ اسلام است که در آن همه مناسبات فردی و اجتماعی (اعم از روابط و نیازهای ظاهری و باطنی) بر محور آموزه‌های اسلامی صورت گرفته باشد. از آنجا که تمدن‌ها همواره تمدن ملت‌ها و امت‌ها هستند، منظور از تمدن اسلامی نیز تمدن مسلمانان است. این تمدن وضعی است که در نسبت با تمدن مطلوب اسلامی و معطوف به آن شکل گرفته، ولی همواره در مرتبه‌ای به لحاظ اعتبار، نازل‌تر از آن قرار دارد. تمدن اسلامی فعل مسلمانان است و به‌ضرورت خود از جنس نصّ نمی‌باشد، اما حجیت و عقلانیت خود را از نصوص اسلامی می‌گیرد. توجه به این نکته از آن روی مهم است که بدانیم عقلانیت تمدن‌های رقیب از جمله تمدن غرب هرگز نمی‌تواند و نباید معیار ارزیابی تمدن اسلامی قرار گیرند.



عصر غیبت که پرسش محوری این پژوهش ناظر به امکان تحقق تمدن اسلامی در ساحت این عصر می‌باشد، مفهومی زمانی است که محدوده آن از آغاز غیبت امام دوازدهم (عج) تا زمان ظهور آن حضرت را دربرمی‌گیرد. هرچند ویژگی مهم عصر غیبت، غائب‌بودن امام معصوم 7 در آن است، این امر بدین معنا نیست که تعریف و ویژگی‌های این عصر، عاری از توصیف معصوم باشد، بلکه امامان معصوم 7 درباره فلسفه غیبت امام دوازدهم، شرایط عصر غیبت، وظایف مسلمانان و به‌ویژه شیعیان در این زمان و حتی طولانی‌بودن زمان آن و... سخنانی فرموده‌اند. بی‌شک غیبت امام معصوم 7 در این دوره را باید نوعی مصیبت تلقی کرد. با وجود این، باید توجه داشت که از سوی دیگر، مصیبت یادشده خود می‌تواند فرصتی نادر برای کسانی باشد که بخواهند خود را در بستر این مصیبت چنان بسازند که برای تحمل بار همراهی با آخرین ولی الهی آماده باشند. به بیان دیگر، «عصر غیبت از آن جهت که در آن مجالی برای دستیابی عمومی به حضور معصوم وجود ندارد، تهدید است و عذاب، و از آن جهت که در آن بقا و توسعه در مقایسه با شرایط عصر ظهور معصوم مستلزم زحمت مضاعف می‌باشد، فرصت است و نعمت؛ اما نباید پنداشت که پروژه بقا و توسعه اسلامی در عصر غیبت به دور از حضور و نقش‌آفرینی امام غائب و تنها با زحمت مضاعف مسلمانان رقم می‌خورد. واقعیت این است که هرچند رسیدن به بلوغ اجتماعی محتاج تجربه شکست‌ها و ناکامی‌هاست، اما آنجا که مصائب از طاقت فراتر می‌رود و دشمنی‌ها اساس حرکت را تهدید می‌کند، دخالت و حمایت امام ضرورت می‌یابد» (غوی، ۱۳۹۳: ۱۷).

## تمدن؛ مطالبه عصر

با اینکه در گذشته نیز برخی از اندیشمندان اسلامی از جمله ابن‌خلدون درباره مسئله تمدن تأمل کرده‌اند، ولی تاکنون مطالبه تمدن هرگز به یک مطالبه عمومی (مردمی) و رسمی (حکومتی) تبدیل نشده است و همین امر سبب می‌شود طرح این پرسش که چرا چنین مطالبه‌ای در عصر ما صورت می‌گیرد و نه در اعصار گذشته جدی بنماید. پاسخ به این پرسش، نیازمند طرح مقدمات دین‌شناختی خاصی است که در ادامه به دو مورد از آنها اشاره می‌شود:

الف) در حالی که دین کامل است، دین‌داری مستکمل می‌باشد (نک: رهدار، ۱۳۹۳: ۵۳-۵۶)؛





این بدین معناست که تمامیت دین در تمامیت تاریخ فهم می‌شود و نمی‌توان دوره‌ای از تاریخ را یافت که مجموعه فهم اجتماعی از دین در آن دوره با کل ظرفیت دین تطبیق داشته باشد. بی‌شک، چنین اتفاقی باید در تاریخ بشریت بیفتد، و گرنه جعل ظرفیت‌های فهم‌نشده از دین از سوی خداوند متعال، امری بیهوده خواهد بود. در این صورت، اتفاق یادشده زمانی دست می‌دهد که تاریخ بشریت به پایان برسد. در آن زمان، می‌توان ادعا کرد که مجموعه فهم تاریخی بشر از دین با کل ظرفیت دین برابر است. این ادعا با مبانی روایی شیعه در خصوص اشتداد دین‌داری در عصر حاکمیت جهانی حضرت مهدی (عج) نیز هم‌خوانی دارد. مهم اینکه بدانیم صورت‌های استکمالی تحقق تاریخی اسلام، معلول آگاهی فزاینده و تکاملی مسلمانان است؛ بدین معنا که هرچه ظرفیت استنطاقی مسلمانان از اسلام بیشتر شود، به همین میزان درون‌مایه‌های آموزه‌های اسلامی برای هدایت و سعادت حیات بشری عمیق‌تر فهمیده می‌شود.<sup>۱</sup> اما این درون‌مایه‌ها همواره نمی‌توانند در یک قالب و عنوان بگنجند، زیرا ناگزیر میان قالب و محتوا رابطه‌ای وثیق برقرار است و با تغییر محتوا، تغییر قالب ضرورت می‌یابد؛ همچنان که در سیر استکمالی دوران تحصیل، به‌میزان افزایش آگاهی‌های دانش‌آموزان، لازم است تا متون آموزشی محتواهای بیشتری را در اختیار آنها قرار دهند. به بیان دیگر، دیالکتیک «ذهنیت اسلامی» - که بر این ادراکات مسلمانان در هر دوره‌ای است - و «متون اسلامی»، توأمان به ارتقای ذهنیت یادشده و ظاهرشدن روزافزون بطون متون اسلامی می‌انجامد.<sup>۲</sup> وضع‌های متفاوت فرهنگ، حکومت و تمدن، معلول چگونگی این ارتقای ذهنیت و تکثیر نص می‌باشند. مطابق روایت‌ها نیز عقل حجت درون است (کلینی، ج: ۱؛ ۱۶) و می‌توان از بر این عقول مردم، به «عقل جمعی» تعبیر کرد. در هیچ دوره‌ای از تاریخ، عقل جمعی برابر یا بیشتر از عقل حجت الهی در آن زمان نمی‌شود، زیرا

۱. به عبارت دیگر، تکامل اندیشه بشر تابع مراحل تاریخی است و مقصود از مراحل تاریخی، نه حکومت عوامل و قوانین مادی، بلکه سنت‌های الهی حاکم بر تاریخ می‌باشد. البته این مسئله به معنای حاکمیت جبر بر تکامل تاریخ از طریق حاکمیت سنت‌های الهی نیست، بلکه بدین معناست که چگونگی تولی انسان‌ها به ربوبیت الهی در چگونگی تکامل تاریخ مؤثر است، زیرا انسان‌ها در فضای جامعه و جامعه در فضای تاریخ تنفس می‌کند و بر این اساس، مرحله بلوغ تاریخی در بلوغ تفکر بشری نقش ایفا می‌کند. و لازمه این مطلب آن است که بخشی از اندیشه‌ها در حوزه معارف دینی در مراحل مختلف تکامل تاریخی مورد توجه بشر قرار بگیرد. به بیان دیگر، با تکامل تولی اجتماعی به ربوبیت الهی، انگیزه‌های دینی بلوغ یافته و وقتی در وجدان اجتماعی رسوب یابند، استنطاق از دین حداکثری می‌گردد (نک: میرباقری، ۱۳۸۴: ۳۶).
۲. اهمیت توجه به ارتقای ذهنیت اسلامی از آن روست که به باور نویسنده، این ذهنیت نه وجود اعتباری، بلکه وجود حقیقی و مستقل از ذهن افراد مسلمان دارد.

از آنجا که حجت الهی «انسان کامل» است، عقل او نیز «عقل کامل» می‌باشد. از منظر اسلامی، تکامل جامعه در تاریخ چیزی جز نزدیک شدن عقل جمعی به عقل انسان کامل نمی‌باشد؛ یعنی هرگاه عقل جامعه با عقل حجت الهی برابر شد، تاریخ بشر به تکامل و پایان می‌رسد.

ب) صورت کامل تحقق اسلام در تاریخ، دفعی نیست، بلکه تدریجی است و در هر مرحله نیز قالبی خاص دارد. این مرحله نه تنها تدریجی، بلکه تکاملی نیز هستند و این ادعا با باور به استكمال دین داری نیز هم‌خوانی دارد. به نظر می‌رسد سه صورت کلان تحقق تاریخی اسلام عبارتند از:

۱. صورت فرهنگی: این مرحله از تحقق اسلام، نخستین مرحله از تحقق تاریخی آن است که در یک فرایند به نسبت طولانی، مفاهیم، مناسک و به طور کلی هنجارهای فرهنگی دوره پیشا اسلامی به تدریج جای خود را به متناظرهای اسلامی می‌دهند. دلیل طولانی بودن این دوره، از سویی، دیرپایی و از سوی دیگر، دیرزایی فرهنگ است؛ بدین معنا که فرایند حذف فرهنگ پیشین و نیز فرایند زایش فرهنگ جدید به آسانی انجام نمی‌پذیرد. از این روی، هم‌زمان با تأسیس فرهنگ اسلامی در این دوره، «رویکرد امضایی» به مثابه راهبردی برای تعامل با فرهنگ پیشین و به منظور فرصت‌زایی زمانی برای تصرف مفهومی در فرهنگ پیشین و تحقق مؤلفه‌های فرهنگی جدید به کار گرفته می‌شود. بی‌گمان همان احکام امضایی در نهایت، چنان قیدهایی می‌یابند که اگر نه ماهیت، دست کم کارویژه آنها در خدمت اهداف فرهنگ جدید قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که گاه با کارویژه پیشین خود زاویه حداکثری می‌یابند. در مورد «مناسک» نیز تلاش می‌شود از طریق شبکه‌ای کردن مفاهیم فرهنگی جدید، نوعی هژمونی فرهنگی، معطوف به حداقلی کردن یا حذف مناسک فرهنگی پیشین ایجاد شود. برای نمونه، می‌توان به فرایند حداقلی - حذفی برده‌داری<sup>۱</sup> (میراث فرهنگ پیشا اسلامی در دوره اسلامی) در تاریخ اسلام اشاره کرد.

۲. صورت حکومتی: این مرحله از تحقق تاریخی اسلام، دومین مرحله از تحقق تاریخی آن است که در یک فرایند طولانی، مفاهیم فرهنگی تولید شده در عالم اسلامی به منظور هم‌افزایی معنایی و هم‌آهنگی کارکردی در یک نظم و ساختار منسجم و تشکیلاتی

۱. برای آگاهی از چگونگی حذف تدریجی برده‌داری در نظام حقوقی اسلام، نک: هاشمی، ۱۳۸۹.





قرار می‌گیرند.<sup>۱</sup> پیچیدگی ساختار یادشده و نیز جلوگیری از تفسیرها و تأویل‌های تحریفی، نیاز به یک اقتدار مرکزی به نام حکومت را ضروری می‌کرد. بی‌گمان حکومت اسلامی باید مسبوق به نظریه باشد؛ نظریه‌ای که هرچند پس از تشکیل حکومت نیز امکان تعالی و تغییر دارد، ولی پیش‌تر باید رسالت تنظیم مفاهیم فرهنگی و شبکه‌ای کردن آنها را عهده‌دار باشد.<sup>۲</sup>

صورت حکومتی تحقق اسلام در هر دو قالب شیعی و سنی آن، سبب می‌شود تا هم امکان‌های اجرایی کردن ظرفیت‌های فهم شده از دین حداکثری شده و هم استنطاق از دین در ظرفیت‌های فهم نشده از آن و نیز الزام‌های آنها در حوزه اجرا حداکثری گردد. برای نمونه، با پیروزی انقلاب اسلامی و غلبه رویکرد ولایتی، فقه شیعه از جایگاه اپوزیسیون به جایگاه رهبری جامعه تغییر وضعیت داد و این گذار سبب حداکثری شدن استنطاق از فقه شده است. استنطاق حداکثری از فقه باعث می‌شود تا حتی اگر فقیهان داعیه رهبری جامعه را هم نداشته باشند، خود فقه به پرسش‌ها و مطالبات زمانه حساس شود. از تفاوت‌های مهم فقه اپوزیسیونی و فقه سرپرستی این است که در فقه اپوزیسیونی بیشتر جنبه‌های سلبی و انتقادی، و در فقه سرپرستی بیشتر جنبه‌های اثباتی و ایجابی رشد می‌کند. از همین رو، از زمانی که فقه سیاسی شیعه در عمل عهده‌دار حکومت گشته، «عنصر مصلحت» در آن پررنگ‌تر شده است. کارویژه عنصر مصلحت، پیش‌برد عملی دغدغه‌های فقهی در متن موانع می‌باشد.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، فقه مصلحت‌گرا، فقه ناظر به شرایط مقدور است، در حالی که

۱. اساساً بدون ورود به مرحله حکومت، اجرایی شدن برخی از احکام اسلام ممکن نخواهد بود؛ برای مثال، برخلاف گمان برخی، احکام واجب یا عینی (لزوم امتثال همه مکلفان) و یا کفایی (کفایت امتثال برخی مکلفان) هستند؛ احکامی مانند «الزَّائِنَةُ وَالزَّائِنُ فَاجِلِدُوا» (نور: ۲) و «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُ» (مانده: ۳۸) ... وجود دارند که نه عینی‌اند و نه کفایی. در این نوع واجبات، فرد یا نهادهای خاصی می‌توانند عهده‌دار امتثال شوند. امامیه بر اساس اعتقاد به ولایت فقیه و حاکم شرع و شمول آن در این حوزه‌ها، این واجبات را تکالیفی می‌داند که متوجه حاکم شرع است (علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۶۰۵-۶۰۹).

۲. متأسفانه در تاریخ اسلام و با اتفاق سقیفه، شکل‌گیری نظام (حکومت) اسلامی بر تولید نظریه حکومت اسلامی تقدم جست و از آن پس، نظریه‌های حکومت در ساحت تسنن، توجیه‌گیر نظام سیاسی موجود شدند و این چنین شد که به جای آنکه اندیشه اسلامی راهبر سیاست اسلامی گردد، سیاست موجود، ملاک فهم و تفسیر اندیشه اسلامی گشت! (نک: قادری، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۳).

۳. برخی از نویسندگان با درک کاملاً عرفی از مفهوم مصلحت، بر این باورند که «اگر مصلحت‌سنجی که عبارت است از ارزیابی هزینه - فایده، وارد یک دستگاه جزمی بشود، سریعاً آن را عرفی می‌کند. البته هرچه میزان یا غلظت عنصر مصلحت در یک دستگاه حقوقی بیش‌تر باشد، جزم‌های آن دستگاه بیش‌تر و سریع‌تر حل می‌شوند» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۱۰۵). این در حالی است که «مصلحت ثبوتاً بنا بر نظر عدلیه معیار حکم شرعی است؛ چه مصلحت در خود حکم باشد، چه در متعلق آن، ←



فقه‌پوزیسونی دغدغه شرایط مطلوب را دارد و از پایگاه شرایط مطلوب، وضعیت موجود را نقد می‌کند.

۳. صورت تمدنی: این مرحله، سومین مرحله از تحقق تاریخی اسلام است که در یک فرایند طولانی، تجربه‌ها و ظرفیت‌های حکومت‌های تاریخی اسلامی، معطوف به تحقق یک نظم پیچیده و فراگیر - به گونه‌ای که میراث اسلامی در بخش‌ها و ابعاد مختلف بتوانند به صورت منطقی یک‌دیگر را پشتیبانی کنند - در ظرفی به نام تمدن متمرکز می‌شوند. فراگیری و گسترده‌گی عمل و رسالت تمدن اسلامی دو وصف آشکار دارد: نخست اینکه برخلاف حکومت‌های اسلامی که با ویژگی خاص مذهبی (شیعی و سنی) تشخیص می‌یافتند، تمدن اسلامی به دلیل ساحت پیچیده، متکثر و فراگیرش با ویژگی خاص دینی (اسلامی) تشخیص می‌یابد. به بیان دیگر، تمدن اسلامی بیش از آنکه بر ویژگی‌های خاص شیعی و سنی استوار باشد، بر اشتراک‌های آن دو استوار است؛ دوم اینکه در حالی که غیرت اول حکومت‌های اسلامی، غیرت‌های درون‌اسلامی (و ناظر به تفاوت‌های فرقه‌های مذهبی) می‌باشد، غیرت اول تمدن اسلامی، ناظر به تمدن‌های غیراسلامی اعم از تمدن‌های دینی (مثل تمدن مسیحی غرب) و غیردینی (مثل تمدن چینی) است. بی‌گمان تحقق این وضع و وصف، مقتضی در پیش گرفتن رویکرد وحدتی - تقریبی در درون جهان اسلام می‌باشد. رویکرد یادشده به دلیل ایجاد فضای همدلانه در درون جهان اسلام، بستری مناسب برای تعامل حداکثری میراث دینی تمامی فرقه‌های اسلامی ایجاد کرده و به نوبه خود زمینه‌ساز گذار آسان جهان اسلام از سیطره گفتمان‌های تمدن‌های غیراسلامی می‌شود. بر این اساس، رویکردهای افراطی مذهبی مانند جریان‌های تکفیری از جمله طالبان، داعش، القاعده و... که همگی در قرائت وهابیت از اسلام ریشه دارند، فاقد ظرفیت تمدنی‌اند.

در مورد این صورت‌های سه‌گانه فرهنگی، حکومتی و تمدنی توجه به چند نکته اهمیت دارد:

نخست اینکه صورت‌های سه‌گانه فرهنگی، حکومتی و تمدنی، صورت‌های طولی

---

→ چه با جعل حکم محقق شود و چه با اطاعت آن... مصلحت به عنوان ملاک اثبات حکم شرعی معمولاً حداکثر مضمون فقیه مستنبط است» (ضیائی فر، ۱۳۹۱: ۲۰۵). بی‌گمان مصلحت شرعی، اصول و ویژگی‌های بسیار متفاوتی در مقایسه با مصلحت عرفی دارد و کاربرد آن در دستگاه سیاسی دینی به معنای عرفی کردن دستگاه مذکور نمی‌باشد (برای آگاهی از اصول و ویژگی‌های مصلحت شرعی، نک: علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۸۷-۹۴).





تحقق تاریخی اسلام‌اند نه صورت‌های عرضی آن؛ بدین معنا که در انتقال از یک صورت به صورت بعدی، میراث صورت پیشین در صورت پسین حضور دارد و بر این اساس، برای نمونه، صورت تمدنی اسلام واجد میراث صورت‌های فرهنگی و حکومتی آن نیز می‌باشد. دوم اینکه صورت‌های یادشده، صورت‌های اجتماعی هستند؛ بدین معنا که از سویی، نقطه‌های آغاز آشکاری ندارند و از همین رو، چه بسا زمان انتقال از یک صورت به صورت دیگر چند دهه یا چند سده به طول انجامد و از سوی دیگر، ممکن است برخی از اجزای صورت پسین در متن صورت پیشین تحقق یابند.

سوم اینکه صورت‌های یادشده، صورت‌های ظاهری هستند؛ بدین معنا که بر اساس باورهای شیعه، پیشوایان معصوم : ولایت تاریخی دارند و کردار صورت‌های باطنی ولایت آن بزرگواران به ضرورت با صورت‌های ظاهری هم‌شکل نخواهد بود. به نظر می‌رسد در لایه‌های باطنی تاریخ، تکامل بر محور ایجاد و هماهنگی سه ساحت بشری (فطرت)، اسلامی (دین خاص) و شیعی (دین اخص) صورت می‌گیرد؛ به بیان دیگر، تلاش ولایت تاریخی حجت‌های الهی، نخست به تثبیت وضع فطری در تاریخ بشر و سپس به شکوفا ساختن استعداد بشر برای ورود به عالم اسلام و در نهایت به تحقق اسم و رسم تشیع تعلق می‌گیرد. شاید بتوان با مسامحه از مرحله اول با عنوان «فطرت اول» (که در آن مواجهه با عالم از پایگاه دانش عام و به شکل بسیط انجام می‌پذیرد)، از مرحله دوم با عنوان «فطرت ثانی» (که در آن مواجهه با عالم از پایگاه عقل انجام می‌پذیرد) و از مرحله سوم با عنوان «فطرت ثالث» (که در آن مواجهه با عالم از پایگاه عرفان انجام می‌پذیرد) نام برد، زیرا در مرحله نخست، فهم بشر حداقلی و بیشتر حسی و در مرحله دوم، تحت تأثیر ادیان الهی به‌ویژه دین اسلام، عقلانی و در مرحله سوم، تحت تأثیر آموزه‌های غنی تشیع، ضمن بهره‌گیری از سرمایه‌های حس و عقل، عرفانی شده است و نوعی هستی‌شناسی شهودی را تجربه می‌کند.

با توجه به مطالب پیش‌گفته پاسخ این پرسش که چرا مطالبه تمدن از میراث اسلامی در روزگار ما و نه در روزگاران گذشته صورت می‌گیرد، تا حدودی روشن می‌شود، زیرا اولاً، تا ذهنیت اسلامی به میزانی ارتقا نیابد که مسلمانان را آماده حرکت در وضعی خاص (اعم از فرهنگ، حکومت و تمدن) نماید، چنین مطالبه‌ای صورت نمی‌گیرد؛ به بیان دیگر، مطالبه

هر نوع از صورت‌های تحقق تاریخی اسلام، معلول وضع ذهنیت اسلامی است و در شرایطی که وضع ذهنیت اسلامی بسیط و غیرمتورم باشد، استعدادی برای مطالبه صورت تمدنی اسلام نخواهد بود؛ ثانیاً، باید توجه داشت بدون گذار از بستر صورت‌های فرهنگ و حکومت که هر کدام نیازمند گذراندن طی فرایندهایی طولانی هستند، مطالبه دفعی تمدن در گذشته امکان‌پذیر نبوده است.

به اختصار می‌توان گفت قرائت انقلاب اسلامی ایران از تراث اسلامی چنان بوده که به ایجاد «وضع‌ی خاص» برای ذهنیت اسلامی انجامیده است؛ به گونه‌ای که مسلمانان معاصر با تکیه بر آن وضع، خود را برای ورود به صورت تمدنی اسلام مستعد می‌بینند. البته این استعداد اعتباری نبوده است و تنها در صورتی دست می‌دهد که ماده خام آن به صورت واقعی وجود داشته باشد. بر این اساس، نباید پنداشت که تب تمدن‌خواهی و تمدن‌سازی در نخبگان اسلامی تنها در پی مطالبه اعتباری مقام معظم رهبری از آنها بالا رفته است، بلکه واقعیت این است که مطالبه ایشان نیز تنها پس از احساس وضع استعداد تمدنی امت اسلامی انجام پذیرفته که برای درک این وضع دست کم به دو نکته باید توجه داشت:

الف) وضع تمدن یک وضع هویتی است و از همین‌رو، همه تمدن‌ها غیریت یا غیریت‌هایی دارند (نک: تاجیک، ۱۳۸۴: ۲۱ - ۳۸).<sup>۱</sup> در یک رابطه دو سویه، به هر میزان که خودآگاهی افراد یک جامعه به هویت تمدنی‌شان بیشتر باشد، به همان میزان تنفر اجتماعی - تاریخی‌شان از غیریت آن تمدن شدت می‌یابد و برعکس. بر این اساس، کارگزاران و مهندسان تمدن‌ها به منظور حفظ تنفر یادشده، باید تلاش کنند تا همواره عناصر تمایزبخش میان تمدن خود و غیریتش را برجسته کنند. این مهم تنها از طریق آگاهی اجتماعی به عناصر تمایزبخش حاصل نمی‌شود، بلکه افزون بر آن نیازمند محمل‌هایی تاریخی هستند تا بتوانند شعور اجتماعی را به شور اجتماعی تبدیل کنند. تنها در این صورت است که دوگانه هویت - غیریت، در یک تعامل دیالکتیکی میان شعور و شور اجتماعی حفظ می‌شود. انقلاب اسلامی که هویت خود را از اسلام و به‌ویژه مکتب تشیع دارد، به‌خوبی توانسته است عناصر تمایزبخش غیریت‌هایش را در قالب شعار «استکبارستیزی» به حوزه شعور اجتماعی

۱. البته تمدن‌ها در مقام تمایز، غیریت یا غیریت‌هایی دارند، اما در مقام تعامل و گفت‌وگو دارای وحدت و جمعیت‌هایی نیز هستند.





وارد سازد. به بیان دیگر، انقلاب اسلامی توانسته است در میان پیروان خود، تنفر اجتماعی - تاریخی لازم را نسبت به غیرت‌هایش ایجاد کند. حداکثری شدن تنفر یادشده در مقیاس کمیت‌های انسانی، جریان‌های سیاسی - اجتماعی، جغرافیای گسترده و... به ایجاد وضع خاصی برای انقلاب اسلامی انجامیده است که باعث می‌شود رهبران آن چشم‌اندازی تمدنی را برای آن تعریف یا پیش‌بینی کنند.

ب) امروزه هویت انقلاب اسلامی از طریق مؤلفه‌هایی رقم می‌خورد که همگی دارای کارکردهای تمدنی‌اند. برای نمونه، وجود رهبری فرزانه با شایستگی‌های همه‌جانبه - به گونه‌ای که حتی مؤسسه‌های راهبردی تمدن‌های رقیب نیز به واقع‌بینانه و کارآمد بودن تحلیل‌هایش اذعان دارند - در مقایسه با همه کشورهای دیگر در جهان اسلام که داعیه تمدنی دارند، امتیازی برجسته است. اهمیت ویژه این امتیاز زمانی بیشتر درک می‌گردد که مجموعه ویژگی‌های تمدنی معظم‌له (مانند معرفت عمیق به اسلام و کارکردهای جهانی آن، قابلیت‌های مدیریتی به‌ویژه مدیریت بحران‌ها، ثبات و اصالت موضع‌گیری‌ها و مشی‌ها، اعتبار اسلامی در میان مسلمانان دنیا و...)، به‌طور مشخص با شخصیت‌های مدعی در این جایگاه از جمله طیب اردوغان، ماهاتیر محمد، پادشاه عربستان و... مقایسه گردد. همچنان که می‌توان از دیگر ظرفیت‌های تمدنی درون انقلاب اسلامی از جمله وحدت اجتماعی مردم که خود برآمده از پیوند امام و امت در آن می‌باشد و یا از رشد چشم‌گیر علم (اعم از هسته‌ای، نظامی، پزشکی و حتی حساسیت‌بازنگری در علوم انسانی غربی) نام برد.

### تمدن اسلامی در عصر غیبت

در تاریخ اسلام، مسلمانان بر اساس درکی که از اسلام و آرمان‌های آن داشته‌اند، تلاش‌هایی انجام داده‌اند که با نگاهی پسینی می‌توان میان وجه جمعی - عینی آنها و تمدن اسلامی نسبتی برقرار کرد. از آنجا که امر محقق با مطلوب‌های اسلامی فاصله دارد، برخی از متفکران اسلامی در صدق عنوان تمدن بر آن تردید کرده‌اند و این پرسش جدی را طرح کرده‌اند که اساساً آیا امکان تحقق تمدنی با وصف اسلامی و مهم‌تر از آن، تمدنی در تراز اسلام در عصر غیبت وجود دارد یا خیر؟

منکران مسلمان تمدن اسلامی بر دو گروه کلان تقسیم می‌شوند: برخی بر این باورند که اساساً «تمدن»، پارادایمی مناسب با امکان‌ها و شرایط گذشته است و جهان مدرن در مجموع، ویژگی‌ها و دگرگونی‌هایی یافته است که تمدن (اعم از دینی و غیردینی) در ساحت آن امکان تحقق ندارد و از همین رو، پارادایم تعیین‌بخش در این ساحت، «فرهنگ» است، نه تمدن. این گروه، نظریه‌پردازان غربی قائل به امکان و وجود تمدن در عصر مدرن از جمله هانتینگتون را نیز از همین منظر نقد می‌کنند. برخی دیگر بر این باورند که هرچند تمدن، وضع پارادایم سنت نبوده و در عصر مدرن نیز امکان تحقق دارد، اما وضعیت جهان اسلام به‌ویژه در شرایط انفعال حداکثری آن نسبت به عالم غرب به‌گونه‌ای است که هرگونه چشم‌انداز تمدنی برای آن جز خیال و وهم نیست و مهم‌تر اینکه مبانی روایی شیعه درباره وضع به‌طور فزاینده حدافلی مسلمانان در عصر غیبت نیز گواه بر عدم امکان تحقق تمدن تراز اسلام در عصر یادشده می‌باشد (نک: کچوئیان و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۸-۷۲).

در حالی که برخی دیگر بر این باورند که صورت نهایی و کامل دین، جز در قامت تمدن امکان تحقق ندارد و اگر تمدن دینی (اسلامی) امکان تحقق نداشته باشد، لاجرم باید بخش قابل توجهی از ظرفیت‌های دین هیچ‌گاه امکان تحقق نداشته و جعل عبث داشته باشند. نگارنده با ایمان به امکان تحقق تمدن اسلامی حتی با وصف در تراز اسلام، یادآوری نکته‌های زیر را برای روشن شدن بحث لازم می‌داند:

## الف) درک تمدنی از اسلام در عصر غیبت

### یکم: معنای اسلام در عصر غیبت

درک تمدن اسلامی در عصر غیبت مستلزم تأمل در ماهیت اسلامی بودن یک پدیده در این دوره است. به بیان دیگر، پرسش اساسی در این مرحله آن است که یک پدیده باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا عنوان اسلامی بودن بر آن صدق کند؟

واقعیت این است که مسلمان بودن، مفهومی تشکیکی است که از یک وضع حدافلی شامل اظهار اسلام، ایمان به خدا، رسولان الهی، قیامت و نیز اقرار به شهادتین آغاز می‌شود و تا یک وضع حداکثری که شامل انسان کامل است ادامه می‌یابد. بی‌گمان درک تشکیکی بودن اسلام به وضعیت عصر غیبت اختصاص ندارد و این مفهوم حتی در دو عصر





حضور و ظهور نیز تشکیکی است. البته مفاهیم تشکیکی هر چند همواره شامل طیفی از افراد، جریان‌ها و دیدگاه‌هایی هستند که بر آنها صدق می‌کنند، اما ارزیابی این طیف همواره باید با فرض حفظ کردن عنوان مفهوم تشکیکی صورت گیرد، زیرا اساساً مصادیق و اجزای این طیف، تنها به این علت بدان مفهوم توصیف شده‌اند که حداقلی از وجود آن مفهوم، تمام‌عنوان آنها را فراگرفته است.

بر این اساس، تنها چیزی می‌تواند مصداقی از مفهوم تشکیکی اسلام قرار گیرد که تمام‌عنوان آن اسلام باشد، نه اینکه بخشی از ویژگی‌های آن با بخشی از ویژگی‌های اسلام قابل تطبیق باشد؛ به بیان دیگر، باید میان تشکیک عام و تشکیک خاص تفاوت قائل شد. مهم، تشکیک خاص است که به رابطه‌ای میان دو چیز اطلاق می‌گردد که اختلافشان به اشتراکشان برمی‌گردد. این قاعده در مورد تشکیک عام صدق نمی‌کند و از همین روی، دو چیز که رابطه میان آنها از نوع تشکیک عام می‌باشد (مثل واجب و مستحب)، می‌تواند حتی ضد یک‌دیگر نیز قرار گیرند. با توجه به این نکته، می‌توان ادعا کرد که جریانی مانند خوارج - که داعیه اسلام دارند، هر چند عقاید و رفتار آنها مصداق بارزی از کج‌فهمی از اسلام است - مصداقی از مفهوم تشکیکی اسلام هستند، اما جریان دیگری در قلب آفریقا یا آمریکا که داعیه اسلام ندارند، ولی برخی از رفتارهای آنها مثل صداقت و امانت‌داری‌شان قابل تطبیق بر آموزه‌های اسلامی است، نمی‌توانند مصداقی از مفهوم تشکیکی اسلام باشند، زیرا مصداق‌های مفاهیم تشکیکی در نسبت با جوهره آن مفاهیم عنوان می‌یابند.

توجه به تشکیکی بودن اسلام، فرصت‌ها و ظرفیت‌هایی را ایجاد می‌کند که می‌تواند در عصر غیبت کارکرد تمدنی داشته باشد. برخی از این فرصت‌ها و ظرفیت‌ها به قرار زیر است:

۱. هر فرد، جریان و نهادی که در میانه دو وضع حداقل و حداکثر اسلامی قرار گیرند، می‌توانند وصف اسلامی به خود گیرند. بر این اساس، بیشتر افراد، جریان‌ها و حکومت‌هایی که در تاریخ اسلام ظهور یافته و مدعی اسلام‌خواهی بوده‌اند، می‌توانند وصف اسلامی داشته باشند، زیرا این جریان‌ها و حکومت‌ها در ظاهر به جنگ باورهای اساسی اسلامی مثل ایمان به خدا و قیامت و نیز به جنگ مناسک اساسی اسلام مثل نماز، روزه و... نرفته‌اند، اگرچه برخی از آنها آگاهانه یا ناآگاهانه این باورها و مناسک را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند

که بدون دغدغه تأمین مقاصد شریعت، تنها تأمین کننده اهداف خودشان باشد. آنها در حقیقت، واجد درجه‌ای از اسلام بوده‌اند و به همین علت، در هر حال از جریان‌ها و حکومت‌های مشرک و کافر بهتر بوده‌اند؛ هرچند با آن درجه از اسلام که عقلانیت جمعی اسلامی (اعم از شیعی و سنی) آن را به‌طور نسبی مطلوب می‌داند، فاصله‌ها داشته‌اند. به بیان دیگر، تشکیکی بودن مفهوم اسلام سبب می‌شود تا بسیاری از افراد و جریان‌های با وصف اسلامی بتوانند بخشی از ظرف تمدن اسلامی را تحقق بخشند. اهمیت این حداکثری شدن وصف اسلامی از دو حیث می‌باشد: نخست در مقایسه با تقریری از اسلام که بسیاری از این افراد و جریان‌ها را از دایره آن خارج می‌داند و به همین علت نمی‌توانند سهمی در تمدن اسلامی داشته باشند؛ دوم با توجه به ماهیت تمدن که قوام آن در گرو رفع نیازهای خرد و کلان بسیاری است؛ به گونه‌ای که حتی نیازهای خرد نیز در آن به دلیل زیاد بودنشان در مجموع مهم هستند.

۷۹



نظر

تأمل در امکان، مفهوم و ماهیت تمدن اسلامی در عصر غیبت

۲. تشکیکی بودن مفهوم اسلام، به معنای بسته‌نبودن مسیر آن است؛ بدین معنا که مراتب مختلف اسلام را نمی‌توان و نباید بسان طبقات نظام‌های طبقاتی ترسیم کرد؛ به گونه‌ای که نتوان از یک مرحله به مراحل دیگر صعود یا نزول داشت. از این جهت، استکمال اسلامی تفاوتی آشکار با استکمال تحصیلی دارد. در فرایند تشکیکی تحصیل علم، پس از رسیدن به مرتبه‌ای از علم، تلاش‌های بعدی در این راستا همواره به مراتب بالاتر از درجه پیشین می‌انجامد و به ندرت سبب می‌شود تا از همان درجه پیشین نیز عقب‌تر رود. این در حالی است که حرکت در جاده استکمالی اسلام، یک سویه نبوده و همواره امکان عقب‌رفت در مسیر - همچنان که امکان پیش‌رفت در آن - وجود دارد. آنچه در فرایند حرکت در مسیر اسلام مهم است، حفظ کردن فرایند از طریق حفظ مبدأ و مقصد می‌باشد؛ بدین معنا که هرچند سازوکار حرکت در جاده تاریخی اسلام از قالب ثابتی پیروی نمی‌کند و این تکرار قالب‌ها خود طریقی برای استحصال حداکثری ظرفیت‌های متفاوت گروه‌های اسلامی می‌باشد، ولی همه این قالب‌ها مشروط به رعایت الزام‌های نظری و عملی مبدأ و مقصد هستند. به بیان دیگر، هیچ حرکتی به نام اسلام نمی‌تواند به گونه‌ای صورت گیرد که اتصاف آن به مبدأ و مقصد اسلامی آشکارا انکار شود.

۳. تشکیکی بودن مفهوم اسلام باعث می‌شود تا مخالفت گروه‌های متفاوت اسلامی با



یک دیگر، دست کم در ساحت عملی تا بدانجا کشیده نشود که موجب حذف یک دیگر - به ویژه از طریق فیزیکی - به نام اسلام گردد. این در حالی است که مخالفت‌های نظری می‌تواند چنان حداکثری شود که حتی قوت یک جریان به بطلان و در نهایت، حذف جریان دیگر بینجامد. به بیان دیگر، تشکیکی بودن مفهوم اسلام در ذهنیت اسلامی سبب می‌شود تا از سویی، در ساحت معرفت‌شناسی، امکان ادعای حق و باطل بودن برخی باورهای گروه‌ها فراهم باشد و از سوی دیگر، در ساحت جامعه‌شناسی نوعی زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی تجویز گردد (نک: ساشادینا، ۱۳۸۶: ۶۴ - ۶۵). بر این اساس، به ویژه با رویکردی تمدنی، نزاع‌های مذهبی ناشی از تکفیر متقابل گروه‌های اسلامی توجیه‌ناپذیر می‌شود. اساساً اگر گروه‌های متفاوت اسلامی نتوانند در میان خودشان با منطقی انسانی تعامل کنند، چگونه ممکن است بتوانند در گروه‌های رقیب خود به لحاظ معرفتی تصرف کنند؟

### دوم: امکان فهم اسلامی در عصر غیبت

با وجود همه امکان‌های تأویل و تفسیری که در نصوص اسلامی وجود دارد، امکان فهم یقینی از این نصوص به گونه‌ای که حداقل‌های اسلامی بودن را تأمین شود، حتی در عصر غیبت امکان‌پذیر است.<sup>۱</sup> از همین رو، برای نمونه، هیچ مسلمانی از نماز، خمس، جهاد، حج و... برداشت‌های دیگری نکرده است. حتی در مراتب بالاتر فهم اسلامی - که مستلزم خوانش عمیق‌تر لایه‌ها و بطون نصوص است و امکان تأویل و تفسیرهای متفاوت و شاید متضاد در آنها وجود دارد - نیز ابزار و قواعدی برای فهم وجود دارد که عقلانیت قرائت‌های بسیار زاویه‌دار را رد می‌کند. «در واقع، مفروض اساسی اجتهاد، امکان تعامل زبانی با نص برای فهم و استنباط صحیح است» (میراحمدی، ۱۳۹۱: ۳۰). به نظر می‌رسد رویکرد ضابطه‌مند به تأویل نه تنها اشکالی ندارد، بلکه می‌تواند به مثابه روشی برای خروج از بن‌بست‌های عملی و نظری در تاریخ اسلام عمل کند و از این رو می‌توان از آن به عنوان ظرفیتی برای تمدن‌سازی نیز یاد کرد. با توجه به این گونه ضابطه‌های تأویل است که در جهان اسلام، قرائت‌هایی همچون

۱. برخی از جمله نصر حامد ابوزید تقریری از نص ارائه می‌دهند که امکان فهم یقینی از آن را منتفی می‌کند. برای آگاهی از نقد این دیدگاه‌ها، نک: واعظی، ۱۳۸۹: ۴۱ - ۶۵؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۶۶ - ۳۷۳.

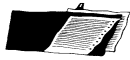


غلات (منتسب به تشیع) و نواصب (منتسب به تسنن) به صراحت انکار شده‌اند. اهمیت توجه به این موضوع از آن روست که برخی با تفکیک میان اسلام تاریخی و اسلام معنوی و طرح گذار از اسلام تاریخی به اسلام معنوی چنین پنداشته‌اند که:

مراد از اسلام تاریخی، غلبه فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی و شرایط خاص عصر نزول به‌عنوان مناسبات و قالب‌های قدسی، تغییرناپذیر، آرمانی و مطلوب بر اندیشه اسلامی است. گویی صورت اصیل اسلام، صورت زمان بعثت است و به میزانی که از آن گذشته مقدس و از آن شرایط تاریخی فاصله می‌گیریم، از اسلام اصیل و واقعی دورتر شده‌ایم. بهترین شرایط، شرایط دوران پیامبر است و احیای دین معنایی جز بازسازی همان شرایط، مقتضیات و مناسبات آغازین ندارد.

در مقابل، اسلام معنوی و غایت‌مدار، با در نوردیدن شرایط زمانی و مکانی عصر تکوین دین، دین‌داری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنابراین تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوی ضابطه دینی بودن است، نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالب‌های خاص زمانی - مکانی عصر نزول. کار مشترک عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر به‌دست‌دادن معرفت بی‌پیرایه دین و پالایش احکام آن از مناسبات زمانی و مکانی مختلف از جمله مقتضیات ویژه عصر نزول است؛ یعنی گذر از مسائل زمان‌مند به متن ثابت و فرازمانی دین؛ به عبارت دیگر، رها کردن اسلام از آن دسته از احکامی که مصلحت‌شان منقضی شده و تنها قالب و ظاهر و صورتشان باقی مانده و دیگر وصول به اهداف و غایات متعالی دین را تأمین نمی‌کنند و تأکید مضاعف بر غایت، محتوا و مغز تعالیم دینی (کدیور، ۱۳۷۲: ۴۰۵-۴۰۶).

نصر حامد ابوزید نیز با تفکیک میان لفظ و معنا در قرآن کریم، بر این باور است که قرآن از جهت الفاظ متن دینی ثابتی است، اما از جهت دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن و تبدیل شدن به «مفهوم»، ویژگی ثابت را از دست می‌دهد و تعدد دلالت را می‌پذیرد. به اعتقاد او، اساساً متنی از نخستین لحظه نزول، یعنی با قرائت پیامبر در لحظه نزول وحی، از متنی الهی به متن انسانی تبدیل گردید، زیرا انسان به فهم آن پرداخت و از تزییل به تأویل رسید. فهم پیامبر از متن، نخستین مرحله از مواجهه عقل بشری با متن را نشان می‌دهد و نباید مانند پیروان گفتمان دینی چنین پنداشت که فهم پیامبر از متن با «معنای ذاتی نص» منطبق





است. همچنین باید میان «معنا» و «مغز» (مفاد و فحو) قرآن کریم تفکیک کرد. «معنا» مدلول مستقیم الفاظ نصوص است که برآمده از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی آن بوده و مضمونی است که معاصران متن از آن درک کرده‌اند؛ در حالی که «معنا» جنبه تاریخی دارد و تنها از طریق شناخت دقیق بافت زبانی درون متن و بافت اجتماعی فرهنگی بیرون متن فراچنگ می‌آید، «مغزی» - که از «معنا» جدایی‌ناپذیر بوده و برآمده از آن است، جنبه عصری دارد؛ عصری که غیر از عصر صدور و حصول نص است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۶۶ و ۳۰۱-۳۰۳).

به نظر می‌رسد در همه این تحلیل‌های تنزیلی - تقلیلی از اسلام، از نسبت اسلام منزّل با اسلام محقق غفلت شده است. در واقع، تفاوت آنچه مسلمانان از اسلام دریافت کرده‌اند با آنچه به پیامبر اسلام وحی شده، چنان نیست که اولاً، پیوستگی تنزیلی اسلام را زیر سؤال برد؛ ثانیاً، به مرحله قلب ماهیت اسلام رسیده باشد؛ به گونه‌ای که احکام دو اسلام پیشین و پسین متفاوت از یک‌دیگر باشد. از آیات قرآن نیز همین باور به دست می‌آید. قرآن خود را «مبین» (شعراء: ۲) نامیده است؛ در حالی که اگر نتوانسته باشد ماهیت پیامش را به مخاطبان بفهماند، بی‌تردید، چنان وصفی نه تنها عبث، بلکه کذب خواهد بود. لغت‌شناسان در توضیح مبین آورده‌اند: «البيان ما يبين به الشيء من الدلالة و غيرها» (ابن‌منظور، ۲۰۰۸: ماده «بان»).

بر این اساس، وصف «مبین» را می‌توان هم به معنای لازم و هم به معنای متعدی در نظر گرفت؛ یعنی «آنچه خود مبین، روشن و مسلّم» و «آنچه بیانگر و روشنگر» است. افزون بر این، همان‌گونه که از کلام ابن‌منظور پیداست، واژه «بیان» به معنای وضوح لفظی نیز به کار می‌رود که از آن به فصاحت و شیوایی سخن یاد می‌شود. بنابراین، قرآن هم مبین و قابل فهم است و هم گویای معانی و مقاصد خویش. همین معنا را واژه‌های «نور»، «برهان» و «هدی» نیز افاده می‌کنند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، اگر قرآن کریم در رساندن پیامش به مخاطبان ناتوان باشد، نه تنها فلسفه احکام عقاب و ثواب در اسلام لغو خواهد بود، بلکه این امر ضعف خداوند متعال را نشان می‌دهد و در این زمینه، تمسک به این استدلال که «فاعلیت فاعل، کامل است، ولی قابلیت قابل، ناقص است» نیز مشکلی را حل نخواهد کرد، زیرا

۱. برای اطلاع تفصیلی از معنای بیان و مبین بودن قرآن کریم و شبهات مربوط به آن، نک: اسعدی، ۱۳۸۳.

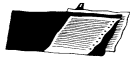
احکام تکلیفی برای استکمال نقص قابلیت‌های ناقص جعل می‌شوند و اگر این وصف نقص، مانع از مواجهه قابل‌ها با احکام شود، نقض غرض می‌شود.

به بیان دیگر، دین برای هدایت‌گری بشر آمده است و اگر خود با ما سخن نگوید و ما به مقتضای پیش‌فرض‌هایمان آن را به سخن درآوریم، آن‌گاه نه تنها هدایت‌گر نخواهد بود، بلکه ثابت‌بودن چنین دینی، هیچ تفسیری به ما در حل مسائل نمی‌دهد. نیز مقتضای بشربودن ما این نیست که همواره فهمی غیر از اصل دین بیابیم، بلکه به‌عکس چون که دین به زبان بشر و در حد فهم و معرفت او نازل شده است و از طرفی بشر نیز خود مخلوق همان خدایی است که دین را برای هدایتش می‌فرستد، بنابراین باید وضع چنان باشد که بشر بتواند خود دین را دریابد و مقتضای بشربودنش چنان نباشد که دین را با پیش‌فرض‌ها و انتظاراتش تغییر دهد یا مجبور باشد خود بر زبان آن چیزی بنهد تا آن را به سخن درآورد. خداوند همان‌گونه که توانست بشر را به سخن درآورد، می‌تواند دین را نیز به سخن درآورد و آن را در حد فهم بشر سازد و به تعبیر دیگر، فهم بشر را چنان توانایی دهد که دینش را نیز به‌درستی دریابد. اگر چنین امکانی هست، چه دلیلی در کار است که خدای حکیم این امر را از بشر دریغ ورزد و ساختمان ادراکی بشر را به‌گونه‌ای سازد که همواره دین از دسترس او به دور ماند؟ (صادقی، ۱۳۷۷: ۹۶).

به‌اختصار باید گفت امکان تفسیرها و تأویل‌ها از نصوص اسلامی به اندازه‌ای که قرائت‌های متضاد از اسلام را در پی داشته باشد وجود ندارد، بلکه به اندازه‌ای است که همه آنها می‌توانند شرایط وصف حداقلی به اسلام را - به‌گونه‌ای که بتوان آنها را مراتب تشکیکی فهمی از اسلام دانست - داشته باشند. این بدین معناست که برابند اجتماعی فهم مسلمانان از اسلام در عصر غیبت را می‌توان به اسلام نسبت داد و از این لحاظ - به‌ویژه به این دلیل که تمدن اسلامی نیز همچون خود اسلام مفهومی تشکیکی است - تفکیک میان تمدن اسلامی و تمدن مسلمانان توجیهی نخواهد داشت.

### ب) امکان‌های تمدنی مسلمانان در عصر غیبت

فهم‌های متکثر از نصوص اسلامی تنها ارزش نظری نداشته، بلکه قابلیت اجرایی نیز دارند. از آنجا که صرف فرض همه این فهم‌ها شرایط حداقلی اتصاف به اسلام را دارند، تحقق عینی





آنها در مجموع به پیشبرد پروژه اسلام مدد می‌رساند. مهم آن است که سمفونی فهم اسلامی حاصل از قرائت‌های متکثر از اسلام، بلندتر از همه سمفونی‌های فهم ناشی از متون غیراسلامی است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد ظرفیت فهم در میان امت اسلامی در مقایسه با همه امت‌های دیگر سنگین‌تر می‌باشد. چه بسا چنین ادعایی در آغاز غیرواقعی به نظر بیاید، اما با ارائه استدلال‌هایی قابل تأیید است. واقعیت این است که اگر دین اسلام به مثابه آخرین و کامل‌ترین دین و پیامبر اسلام به مثابه خاتم همه انبیا باشد، به لحاظ منطقی باید بتوان نتیجه گرفت که امت اسلامی برترین امت‌هاست، و گرنه اساس برتری دین اسلام و پیامبر عظیم‌الشان آن نیز زیر سؤال می‌رود، زیرا اقتضای عملی برتر بودن اسلام و پیامبرش در مقایسه با دیگر ادیان و انبیا، آن است که آنها بتوانند پیروان خود را متمایز و متکامل از پیروان دیگر ادیان تربیت کنند. شاید منظور از سخن گهربار امام علی ۷ که فرمود «صورت مردمان، بازتاب سیرت حاکمان آنهاست» نیز همین باشد. با توجه به این نکته، بطلان برخی نظریه‌ها درباره «مدیریت تحولات مهم تاریخ اسلام از جمله سقیفه، کربلا و... توسط یهود»<sup>۱</sup> مشخص می‌شود، زیرا اگر اسلام نتواند پیروان خود را به چنان مرحله‌ای از بلوغ برساند که اقلیتی یهودی نتوانند مناسبات اجتماعی - تاریخی آنها را مدیریت کنند، از اساس قابل احترام نخواهد بود. همچنان که آن دسته از دیدگاه‌هایی که ظرفیت‌های امت اسلامی را چنان تقدیر می‌کنند که در شرایط کنونی هیچ توانی برای اقدام اثباتی در جهت استکمال دین‌داری اسلامی در آنها نمی‌شناسد، بلکه آنها را در شرایط انفعال و تقلید محض از غرب تفسیر می‌کنند نیز فاقد اعتبار خواهند بود.

راز این مسئله در این است که وقتی اسلام از پیروان خود تفاوت امروز نسبت به دیروز، و فردا نسبت به امروز را مطالبه می‌نماید،<sup>۲</sup> انتظار می‌رود که در درون آموزه‌ها، احکام و مناسک خود، زمینه تکامل را برای معتقدان به ودیعه گذاشته باشد، و گرنه انتظار یادشده انتظاری غیرحکیمانه خواهد بود. در اینجا نیز تمسک به «کامل بودن فاعلیت فاعل و

۱. نظریه «مدیریت تحولات مهم تاریخ اسلام توسط یهود» را برخی از نویسندگان مطرح کرده‌اند (نک: طائب، ۱۳۸۸).

۲. در حدیثی آمده است لقمان حکیم به فرزندش فرمود: «یا بنی... واجتهد أن یكون الیوم خیراً لك من امس وغداً خیراً لك من الیوم، فإنه من استوی یوماه فهو مغبون ومن كان یومه شراً من امسه فهو ملعون»: فرزندم بکوش تا امروزت بهتر از دیروز و فردایت بهتر از امروز باشد که هر کس دو روزش برابر باشد، زیان‌کار است و هر کس امروزش بدتر از دیروزش باشد، از رحمت خدا دور است (دبلمی، ۱۴۱۷: ۷۳).

ناقص بودن قابلیت قابل» برای فرار از مسئولیت تعالی بخشی اسلام طرفی نمی‌بندد، زیرا رسالت اسلام تنها تجویز احکام اسلامی نیست، بلکه هنر آن در این است که بتواند نظام کامل تشریحی خود را بر ظرفیت‌های تکوینی پیروانش حمل کند. به بیان دیگر، هنر اسلام این نیست که انسان‌های کامل می‌توانند احکام آن را اجرا کنند، بلکه این است که همه انسان‌ها با همه ظرفیت‌های متفاوت، در صورت تمسک بدان می‌توانند مسیر استکمال خود را از «اسفل السافلین» تا «اعلیٰ علیین» طی کنند.

البته به لحاظ تاریخی، تمسک عملی به اسلام در هر دو جنبه فردی و اجتماعی همواره در حال دگرگونی‌های کمی و کیفی بوده است که این امر منزلت‌های تاریخی متفاوتی را برای اسلام تاریخی رقم زده است. به نظر می‌رسد روند منزلت‌های یادشده - به این دلیل که دین‌ورزی در بستر تاریخ هرگز از میان نمی‌رود - همواره صعودی و رو به تکامل بوده است. هرچند از نظر عقلی و نقلی می‌دانیم که هیچ کدام از این منزلت‌ها جز واپسین آنها که در زمان حکومت جهانی آخرین حجت الهی محقق می‌شود، منزلت کامل نیست و اساساً همین احساس ناقص بودن پیش از آخرین منزلت است که حرکت تاریخ را تضمین می‌کند. البته باید دانست که هر سه صورت فرهنگی، حکومتی و تمدنی اسلام در صورت‌بندی منزلت‌های تاریخی آن سهیم‌اند؛ به گونه‌ای که با مطالعه پسینی تاریخ اسلام می‌توان صورت‌های فرهنگی، حکومتی و تمدنی متنوعی را که البته همواره رو به تکامل داشته‌اند مشاهده کرد. برای نمونه، صورت تمدنی ناقص اسلام در سده‌های دهم تا دوازدهم در ایران عصر صفوی که برخی شرق‌شناسان از آن با عنوان «رنسانس تصوف» یاد کرده‌اند، در مقایسه با صورت تمدنی ناقص دیگر اسلام در سده‌های دوم تا پنجم قمری در جغرافیای مغرب اسلامی که شرق‌شناسانی مانند ریچارد فرای از آن با عنوان «عصر زرین فرهنگ اسلامی» یاد کرده‌اند، بسی کامل‌تر و اصیل‌تر می‌باشد و صورت تمدنی جدید اسلام که زمینه‌های آن در عصر حاضر و در تجربه جمهوری اسلامی ایران در حال شکل‌گیری است، از هر دو نسخه پیشین کارآمدتر و اصیل‌تر می‌باشد.

بی‌شک اصالت تمدن اسلامی از طریق محک آموزه‌ها، روش‌ها، مناسک و ابزار آن در «سنجه فقه» صورت خواهد گرفت و از آنجا که در تجربه ایران معاصر، حضور فقه در برنامه‌ریزی در مقایسه با گذشته اسلامی بیشتر شده است، اصالت میراث تمدنی معاصر بیشتر از متناظرهای پیشین آن می‌باشد. به بیان دیگر، تورم تدریجی میراث اصیل اسلامی در بستر





تاریخ اسلام سبب می‌شود همواره مراحل پسین نسبت به مراحل پیشین آن استعداد بیشتری برای ورود به تمدن ناب اسلامی داشته باشد.

### ج) ماهیت حرکت تمدنی در عصر غیبت

تغییر منزلت‌های تاریخی به‌ویژه در مقیاس تمدنی، افزون بر تدریجی و تشکیکی بودن بسیار کند است. از همین‌روست که حتی نسخه‌های ناقص منزلت‌های تمدنی اسلام نیز اندک‌اند. راز این امر در «ماهیت تمدن» نهفته است، زیرا عوامل هستی‌بخش و عوامل قوام‌بخش تمدن اعم از عوامل انسانی (اخلاق و فرهنگ)، علمی (صنعت و فناوری)، تجربی (تاریخ) و... همه ماهیتی دیرپاب دارند. برای نمونه، با مطالعه تمدن از زاویه عامل انسانی، درمی‌یابیم که تمدن صورت تبلور یافته فرهنگ است و دگرگونی‌های اساسی در فرهنگ، بیش و پیش از هر چیز به درون آدمی مربوط می‌باشد. به بیان دیگر، در دگرگونی‌های فرهنگی، نقطه عزیمت تحول درون آدمی است. همچنان‌که رشد فرهنگی یک انسان از کودکی تا بزرگی به کندی صورت می‌گیرد، کندی تحول از سطح فردی به اجتماعی و تمدنی نیز بیشتر خواهد شد. این تحلیل درباره برش‌های دیگر تمدنی از جمله برش علمی و تجربی نیز صادق است، زیرا گستردگی و عمق میدان علم و تجربه نیازمند گذر زمانی بسیار طولانی است.

آنچه برای رسیدن به تمدن مهم است اولاً، نمودار رشد تاریخی عوامل یادشده است که خوشبختانه در تجربه تاریخ اسلام چنین اتفاقی رخ داده است؛ ثانیاً، هماهنگی و انسجام میان برون‌دادهای تاریخی این عوامل نیز به‌ویژه از طریق پالایش عناصر وارداتی غربی به عالم اسلام دست می‌دهد. برای نمونه، آگاهی از پیامدهای منفی تصرف بی‌رویه در منطق تکوین و طبیعت، کارآمدی و عقلانیت نگاه اسلام به طبیعت را در ذهنیت مسلمانان افزایش می‌دهد. این معقولیت و مقبولیت ذهنی مسلمانان در دهه‌های اخیر در زمینه طب اسلامی، روابط اجتماعی (به‌ویژه منطق خانواده در اسلام) و... همواره رو به افزایش بوده است. مجموعه این تغییر نگاه‌ها، باور به کارآمدی اسلام در اداره جوامع پیچیده را پدید آورده و باعث می‌شود تا سخن از حرکت به سوی «تمدن نوین اسلامی»، معطوف به گذار از وضع ناشی از تمدن موجود غربی به میان آید.

عصر غیبت ظرفی است که امکان‌های فهم و اجرای دین و نیز بسیاری از شرایط دیگر در مقایسه با عصر حضور متفاوت و حداقلی است؛ برای نمونه اگر اسلامی بودن تمدن در گرو یک جوهره مانند «توحید» باشد، بی‌شک، تراز نمایشگری توحید در عصر غیبت پایین‌تر از عصر حضور معصوم در دوره ظهور است که در آن گفتار و رفتار یک معصوم به روشنی مظهر توحید می‌شود. اگر میان آموزه‌های دینی و تمدن اسلامی رابطه‌ای مستقیم برقرار باشد - که به نظر می‌رسد چنین است - می‌توان با استناد به روایت‌هایی که علم ماقبل دوره ظهور را تنها دو جزء از بیست و هفت جزء علم در دوره ظهور معرفی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۱، ج ۵۲: ۳۲۶)، ثابت کرد که دوره غیبت دوره‌ای با ظرفیت‌های حداقلی است و از این رو، تنها می‌توان تمدنی حداقلی طراحی کرد. با این همه، این پرسش همچنان قابل طرح است که نیازهای آموزه‌های تمدنی از چه جنسی هستند. آیا همه سطوح تمدنی قائم به آموزه و معرفت‌اند و در این صورت، آیا همه سطوح تمدنی نیازمند معرفت یقینی هستند؟

به نظر می‌رسد بتوان با تغییر در معنای معرفت اسلامی در دوره غیبت، سهم تمدن اسلامی در این دوره را بالا برد، زیرا در واقع برای اسلامی خواندن یک آموزه در عصر غیبت، «صحت مبانی، حجیت روش و حقایق غایت» کفایت می‌کند و در عصر غیبت، التزام به این امور در مقیاس بالایی ممکن است. البته برای دفاع از حداکثری بودن تمدن اسلامی در عصر غیبت، تمسک به این استدلال موجه نخواهد بود که «ظرف اسلام از ظرف تمدن بزرگ‌تر است و از این رو، لازم نیست برای حداکثری شدن تمدن اسلامی همه معارف اسلامی به میان آیند، بلکه معرفت اسلامی تولید شده در عصر غیبت نیز برای این منظور کفایت می‌کند»، زیرا تمدن مفهومی تشکیکی است و قابلیت یکی شدن مصداق آن با مصداق اسلام را دارد.

به‌رغم حداقلی بودن ظرفیت‌های تمدنی عصر غیبت، ظرفیت‌های ایجابی دین و نیز رسالت مسلمانان در این عصر تعطیل نمی‌گردد. بر این اساس، تکامل اسلامی در این دوره به معنای به فعلیت رساندن همه آن ظرفیت‌های حداقلی خواهد بود. به نظر می‌رسد عصر ظهور نیز تداوم طبیعی عصر غیبت و صورت تکمیلی آن می‌باشد. به بیان دیگر، تکوین و رشد امور ایجابی عصر ظهور نیز بستر تاریخی دارد و امری دفعی نیست. ادعای نویسنده این است که تمدن اسلامی در عصر غیبت چیزی جز به فعلیت رسیدن ظرفیت‌های اسلامی این عصر نیست. هرچند با توجه به مبانی روایی شیعه درباره شرایط آخرالزمان، فعلیت یادشده به





صورت حداکثری محقق نخواهد شد، اما این امر سبب نمی‌شود تا در اسلامی بودن امر محقق تردید شود. آنچه برای درستی اتصاف به اسلام در تحولات کلان تاریخی کفایت می‌کند، صحت مبانی، حجیت روش و حقانیت غایت است و این هر سه در عصر غیبت امکان تحقق دارد. البته امکان یادشده امکانی نسبی است و طرفه اینکه حتی در عصر حضور نیز، حضور دین در مقیاس‌های مختلف به صورت نسبی بوده است. از این‌روی، باید به‌هنگام تأمل درباره تمدن اسلامی در عصر غیبت، شرایط ظرف غیبت لحاظ گردد. بی‌گمان انتظار تحقق اوصاف و شرایط مطلق برای تمدن اسلامی در عصر غیبت، خروج از فرض عصر غیبت، امکانات و محدودیت‌های آن می‌باشد. به نظر می‌رسد با قیاس حکومت اسلامی و تمدن اسلامی در عصر غیبت بتوان به دقت مفهومی درباره تمدن تراز اسلام در عصر غیبت افزود.

واقعیت این است که حکومت تراز اسلام در عصر غیبت، حکومتی با زعامت جانشین شایسته معصوم است، نه حکومتی با امامت معصوم، زیرا فرض حضور معصوم به معنای خروج از فرض غیبت است. بر این اساس، تمدن اسلامی در عصر غیبت، تمدنی با ظرفیت‌های ویژه همین عصر خواهد بود، نه ویژگی‌های عصر حضور. البته میزان تفاوت ویژگی‌های دینی عصر غیبت با متناظرهایشان در عصر حضور در حد تضاد نمی‌باشد. بی‌گمان در میان تمدن‌های بشری ویژگی‌های مشترکی نیز وجود دارد، ولی آنچه سبب می‌شود یک تمدن، وصف خاصی مانند «اسلامی بودن» بیابد، به‌یقین خارج از ویژگی‌های مشترک خواهد بود. به بیان دیگر، اوصاف خاص تمدنی در ساحت امتیازهای فرهنگی حاصل می‌شود، نه در ساحت اشتراک‌های فرهنگی. از این‌روی، تأمل در این پرسش که تمدن اسلامی در عصر غیبت با چه چیزی خاص می‌شود، بسیار مهم است. به نظر می‌رسد روش اجتهادی که از سرمایه‌های تشیع است، در هویت‌بخشی به تمدن اسلامی در عصر غیبت بسیار اهمیت دارد. بی‌گمان «اجتهاد»<sup>۱</sup> ویژه عصر غیبت است و باید دانست که روش اجتهادی تنها به ساحت فقه منحصر نبوده و در تمام منظومه علوم اسلامی ممکن می‌باشد و از همین‌روی، می‌توان از اجتهاد به‌مثابه روشی موفق برای برون‌رفت از بن‌بست‌های ناشی از

۱. به معنای تلاش انسان‌های غیر معصوم برای استنباط احکام دینی از بستر کلام و رفتار معصوم به دلیل حضور معصوم در عصر حضور و ظهور وجود نداشته و از این‌روی، می‌توان گفت که اجتهاد اختصاص به عصر غیبت دارد.



موانع و آسیب‌های تمدنی نام برد. البته وضعیت عصر غیبت به‌ویژه در دوره‌های فروسته آن چنان است که حتی در خود مبانی و روش اجتهاد نیز باید اجتهاد شود. برای نمونه، با چشم‌پوشی از برخی رویکردهای غیرضابطه‌مند در روش‌های اجتهادی، در کنار «اجتهاد نقل‌محور»، باید به «اجتهاد عقل‌محور» نیز اهتمام ورزید.<sup>۱</sup>

#### د) نقش آموزه مهدویت در تمدن اسلامی در عصر غیبت

آموزه مهدویت در اندیشه کلامی شیعه، سه کلیدواژه مهم دارد: امام غائب، انتظار (مسلمانان منتظر) و حکومت جهانی. با اندک تأملی در این کلیدواژه‌ها به تأثیر آنها در چگونگی شکل‌گیری تمدن اسلامی پی می‌بریم. اساساً تأثیر یادشده چنان است که بدون تأمل در این مفاهیم، تبیین و ارزیابی تمدن اسلامی در عصر غیبت ممکن نخواهد بود.

#### یکم: امام غایب و تمدن اسلامی

امام غایب، مفهومی متناقض‌نما به نظر می‌رسد، زیرا رسالت اساسی امام، هدایت جامعه است و ناپیدایی و ناشناختگی امکان هدایتگری را حداقلی می‌سازد. با وجود این، ایمان به وجود امامی غایب و حاضر، این پرسش را در پی دارد که به‌راستی او در عصر غیبت چه می‌کند. آیا به نوع متفاوتی از رهبری جامعه مشغول است یا تنها به امید تحول شرایط، آماده‌شدن زمینه و کناررفتن پرده غیبت مانند منتظرانش به انتظار نشسته است؟ (غنوی، ۱۳۹۳: ۵-۶).

به نظر می‌رسد بهتر است پرسش از کارکرد امام غایب در عصر غیبت در لایه‌ای عمیق‌تر به پرسش از نقش دانش کلام در تمدن اسلامی تحویل رود. اهمیت دانش کلام در منظومه معارف اسلامی تا بدان جاست که متفکران مسلمان در طبقه‌بندی علوم، آن را در رأس قرار داده‌اند (برای نمونه نک: فارابی، ۱۳۴۸: ۳۶-۴۰). این بدان معناست که آنها برای علم کلام نقش تبیین‌کننده و هماهنگ‌کننده برای همه معارف و آموزه‌ها قائل بوده‌اند. با نگاهی کلامی به آموزه امام غایب در می‌یابیم که امام (چه غایب و چه ظاهر) ضامن اسلامی بودن جامعه و امت و عامل جلوگیری از عرفی شدن آنهاست.

۱. برای آگاهی تفصیلی از ویژگی‌های اجتهاد عقل‌محور، نک: عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲: ۸-۱۲.





از سوی دیگر، برای درک نوع رسالت امام غایب، پاسخ به پرسش از تفاوت امام غایب و امام ظاهر ضروری می‌نماید. امام مفهومی متضایف است؛ بدین معنا که بدون توجه به نسبتش با مفهوم امت قابل تصور نمی‌باشد؛ یعنی امام تا وقتی امام است تمام مسئولیتش درباره امت باشد. تمدن اسلامی ساخته و پرداخته امت اسلامی است و امام به حکم امام‌بودنش در مرکز مناسبات امت قرار دارد. بر این اساس، امام به‌درستی راهبر مرکزی گفتمان تمدن اسلامی خواهد بود و این وصف اعم از شرایط غیبت و ظهور می‌باشد. بی‌شک «مسئولیت ایمانی امام با برکنار ماندن و به انتظار نشستن منافات دارد»، اما پرسش این است که دامنه این مسئولیت تا کجاست؟ به نظر می‌رسد «پذیرش شأن امامت برای او در عصر غیبت، همه مسئولیت‌های امام را متوجه او کرده و تنها تکالیفی را از او منتفی می‌کند که با غیبت و ناشناختگی سازگار نیست» (غنوی، ۱۳۹۳: ۵-۶).

افزون بر ضرورت توجه به مبانی روایی شیعه درباره چگونگی مدیریت جامعه از سوی امام غایب، تحلیل عقلی مدیریت غایبانه نیز لازم است. بیشترین ملاحظه در این زمینه ناشی از تأثیر نبود ارتباط میان امام و امت است که این پرسش را جدی می‌نماید که آیا حداقلی بودن ارتباط میان امام و امت در عصر غیبت می‌تواند استعداد مدیریت حداکثری جامعه را - که لازمه حرکت تمدنی است - فراهم آورد؟ به‌واقع هر چند عصر غیبت، عصر کوتاهی دست مردم از دامان عصمت است و این به معنای حداقلی بودن ظرفیت‌هاست، ولی ناشناختگی امام افزون بر محدودیت‌زا بودن، فرصت‌ساز نیز هست، زیرا سبب می‌شود او بتواند بدون حساس شدن دشمنان در صحنه مدیریت اجتماع حاضر باشد. به بیان دیگر، هر چند غیبت باعث حداقلی شدن پیوندهای عمومی امام می‌شود، در عین حال، امکان حضور امام را در عرصه‌هایی که در صورت ظاهر بودن، حضور در آن عرصه‌ها را سخت می‌کرد، فراهم می‌آورد. امام سجاد ۷ ظاهر بود، اما به دلیل حساسیت‌هایی که واقعه کربلا برای حاکمان وقت به وجود آورده بود، از حضور در بسیاری از عرصه‌ها محروم بود؛ حال آنکه امام غایب حتی در فرض حساس بودن دشمنان نیز در همه عرصه‌ها امکان حضور دارد.

## دوم: مسلمانان منتظر و تمدن اسلامی

البته تمدن تراز اسلام جز در عصر ظهور امام آخرین محقق نخواهد شد و مهم‌ترین شاخصه این تمدن، اقامه عدل و احسان در بستری است که پیش‌تر پر از ظلم و جور شده بود. اگر

کارگزاران امام غایب بخواهند دشواری‌های این تمدن را بدون توسل به معجزه طی کنند، باید خود برای این مسئولیت بزرگ آماده گردند. بی‌گمان اقدام بزرگ، تربیت اجتماعی فراگیری را می‌طلبد. چنین تربیتی که مستلزم تهذیب، علم، آموزش و حراست (حمایت) می‌باشد، جز از بستر «فرصت‌های انتخاب» نمی‌گذرد. به بیان دیگر، امت اسلامی باید در ساحت تاریخی طولانی مدت دست به تجربه زند و در متن شکست‌ها و پیروزی‌ها هاضمه خود را قوی سازد و عصر غیبت فرصتی برای قوی‌شدن هاضمه امت است؛ همچنان که انتظار برنامه تمرین این قوی‌شدن است.

بر خلاف آن دسته از تفسیرها که انتظار را نوعی قعود ناشی از نبود برنامه تلقی کرده‌اند (نک: باقی، ۱۳۶۲: ۱۲۹-۱۳۸)،<sup>۱</sup> انتظار نوعی قیام و برنامه عمل مسلمانان در طول دوره غیبت است. درک قیام از انتظار، برآمده از تأمل در معنای التزامی خود این واژه می‌باشد. در هر قیامی سلب و ایجاب در هم تنیده شده‌اند؛ بدین معنا که نوعی منبع معرفت برای حرکت تاریخی مردم تعیین جهت کرده و برنامه عمل می‌دهد که تنها یکی از آن برنامه‌ها، سلب حریف و رقیب است. از این رو، تفسیر انتظار به «مذهب اعتراض» (شریعی، ۱۳۸۱: ۲۴۱-۲۹۰) و انحصار آن به سلب نیز همان اندازه اشتباه خواهد بود که تفسیر آن به نشستن و بی‌برنامه‌بودن. به بیان دیگر، تنها هنر منتظران امام غایب در دوره غیبت «نه گفتن» به همه الگوهای غیر نمی‌باشد، بلکه آنها در متن گرفتارشدن در آن الگوها مأموریت و مسئولیت دارند.

در واقع، همچنان که انقلاب‌ها با پیامدهایشان «کبیر» می‌شوند، امام نیز با امت خود «کامل» می‌گردد و برعکس. امتی که برنامه حرکت خود را در جهت امامش تنظیم نکند، سبب می‌شود وجود بسیط امام در همان وجود بسیطش متوقف گردد. بی‌شک، بسط وجودی امام با اطاعت از دستورهایش محقق می‌شود. به بیان دیگر، حکومت معصوم بر قامت کسانی استوار خواهد شد که شانه‌هاشان را برای حمل این رسالت تربیت کرده باشند و بی‌گمان هرچه رسالت سنگین‌تر باشد، تربیت برای تحقق آن سخت‌تر و طولانی‌تر خواهد بود.

۱. مهم‌ترین نقد به درک انجمن حجتیه از مسئله انتظار این است که آن را از وجه «عمل» بودن که مقتضی پویش می‌باشد، انداخته‌اند و حداکثر به «سکوت» تفسیر کرده‌اند!





وضع انتظار، وضع بیش‌فعالی است، زیرا در آن قوای ادراکی انسان از امکان رصد حداکثری برخوردار بوده و شرایط روانی او برای عمل مهیاست. وضع انتظار، وضع یک مأموریت است که بر کل زندگی منتظر سایه می‌افکند. اگر خودآگاهی به این وضع فراگیر شود، استعداد امت اسلامی برای خیز تمدنی حداکثری می‌شود. از آنجا که در نهضت‌های اجتماعی، خودآگاهی تاریخی امت افزایش می‌یابد، معمولاً به تبع آنها خیزهای تمدنی آغاز می‌گردند و هرچه دامنه جنبش‌ها گسترده‌تر باشد، استعداد خیز تمدنی نیز بیشتر خواهد بود. بهترین مؤید برای این ادعا، وضع ناشی از بستر انقلاب اسلامی ایران است که در آن توجه به مأموریت اتصال انقلاب اسلامی به حکومت جهانی حضرت مهدی (عج)، سبب استعداد خیز تمدنی شده است. طرفه اینکه ملت‌ها و دولت‌های اسلامی به میزانی که خود را شریک جنبش‌های اسلامی کرده‌اند، به‌ویژه آنهایی که به انقلاب اسلامی به‌مثابه برآیند نهضت‌های دینی معاصر نگریسته‌اند، در این خیز تمدن‌نویین اسلامی استعداد یافته‌اند. برای نمونه، حزب‌الله لبنان به‌رغم جمعیت و امکانات اندک به‌خوبی توانسته است با ایجاد مقاومت اسلامی از هضم‌شدن بخش زیادی از امت اسلامی در تمدن غرب جلوگیری کند.

با نگاهی آسیب‌شناسانه باید اذعان کرد که وضعیت انفعالی و انحطاطی مسلمانان در برخی از دوره‌های تاریخ اسلام تابع تغییری از وضع انتظاری آنها بوده است. واقعیت این است که میزان فهم و امید در وضع انتظار چنان قوی است که به خودی خود مانع از انحطاط و انفعال می‌شود. از این‌رو، می‌توان از انتظار به‌مثابه یکی از ظرفیت‌های تمدن اسلامی یاد کرد که کارکرد آن ایجاد خودآگاهی دینی به منظور فاصله‌دادن امت اسلامی از مرزهای گفتمانی تمدن رقیب و معطوف کردن او به افق حکومت جهانی آخرین حجت الهی است.

### سوم: حکومت جهانی و تمدن اسلامی

حرکت‌های تکاملی انسان در تاریخ همواره «غایت» داشته است و از همین‌رو معمولاً در یک پیوستار تاریخی صورت گرفته است؛ بدین معنا که میراث حرکت‌های پیشین، سرمایه و نیز مایه عبرت حرکت‌های پسین بوده است. با آغاز غرب مدرن، «غایت» از اندیشه انسانی حذف گشته و یا بی‌معنا شده است تا جایی که نویسندگانی همچون نیکولو ماکیاولی، توماس هابز، والتر استیسی و... تمایز اصلی انسان ماقبل و مدرن را در همین توجه یا

بی توجه بودن به مسئله غایت دانسته‌اند (نک: استیس، ۱۳۸۱: ۳۴-۴۵). با ظهور پست‌مدرن و نفی فراروایت از ساحت اندیشه غربی، پیوستار تاریخی نیز فروریخت و از این‌پس، تاریخ بشر تجزیه و مستقل شد تا جایی که پیش‌بینی می‌شود در معرفت‌شناسی‌های آینده برای هر انسانی تاریخ و زیست‌بومی جدا و غیرمرتبط با دیگری وجود داشته باشد.

اندیشه اسلامی به دلیل اتصال به وحی، هم پیوستار تاریخی و هم غایت حرکتش را حفظ کرده است. در نگاه اسلامی، گذشته، میراث و سرمایه حال و آینده می‌باشد. حکومت جهانی امام مهدی (عج) بخشی از آینده تاریخ اسلام است که زمینه‌ها و شرایط تحقق و قوام آن در برخی روایت‌های اسلامی تبیین شده است. به بیان دیگر، معیارها و شرایط حکومت جهانی اسلام همواره بسان سنجه‌ای قابل اطمینان برای اندیشه و رفتارهای فرایندی مسلمانان در سراسر تاریخ اسلام عمل کرده است.

در اندیشه اسلامی، حکومت جهانی امام مهدی (عج) نمونه عالی حکومت انسان بر روی زمین است و اساساً وجه الگویی و الهام‌بخشی آن نیز به همین وصف برمی‌گردد. به بیان دیگر، باور به عالی بودن حکومت جهانی اسلام سبب می‌شود مسلمانان، آیین و قانون حرکت تاریخی خود را همواره در معرض آزمون تجربه قرار ندهند، بلکه خود تجربه تاریخی‌شان را با ملاک‌های حکومت یادشده محک زنند. وجود چنین ظرفیتی سبب می‌شود فرایند تحقق تمدن اسلامی - حتی در عصر غیبت سرعت گیرد. بی‌وجه نیست که نخستین ظهور تمدنی اسلام از همان سال‌های نخست سده دوم هجری آغاز شده است. متأسفانه با وجود ظرفیت پیش‌گفته در جهان اسلام، غفلت یا تغافل از آن سبب شد تا فرایند گذار از نمونه‌های ناقص تمدن اسلامی به نمونه‌های کارآمدتر آن در عصر غیبت به‌کندی پیش رود.

وجود یک وضع آرمانی در فراروی حرکت تاریخی یک قوم سبب می‌شود تا در بحران‌ها امید به آینده از میان نرود و مسیر حرکت گم نشود. بررسی تاریخ تحولات اقوام نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین دلایل لغزش‌های تاریخی اقوام، نبود افق روشن در فراروی آنها بوده است. همچنان که یکی از علت‌های انحطاط، جمود و توقف تاریخی آنها نیز نبود امید و نشاط بوده است.

به نظر می‌رسد وضعیت کنونی غرب بهترین مؤید این ادعا باشد. در واقع، غرب جدید در مواجهه با نخستین بحران جدی خود - در جنگ‌های جهانی اول و دوم - به صورت



عمومی تسلیم وضع نیست انگاری شد و نتیجه تسلیم به این وضع، به طرح نظریه‌هایی مانند: «پایان علم»، «پایان تاریخ»، «پایان ایدئولوژی»، «پایان تمدن» و... انجامید. این نظریه‌ها هر کدام از زاویه‌ای در پی القای این نکته بودند که جهان غرب به بن‌بست رسیده است. این در حالی است که خروج از بن‌بست‌های تاریخی جز با وجود یک امام حی که امت خود را معطوف به افقی روشن راهنمایی می‌کند، ممکن نخواهد بود.

### نتیجه‌گیری

تمدن پیچیده‌ترین شکل تحقق یک جامعه است. از این رو، سخن از تمدن اسلامی در حقیقت به معنای تأمل در شکل نهایی جامعه‌ای برآمده از آموزه‌های اسلام خواهد بود که بنابر باورهای شیعی، چنین اتفاقی جز در عصر ظهور حجت آخرین محقق نمی‌شود. با وجود این، تأمل در چگونگی صورت تمدن یادشده در دوره قبل از عصر ظهور و اعتقاد به تحقق آن در ظرف شرایط عصر غیبت بی‌وجه نخواهد بود، زیرا تمدن اسلامی بسان همه دیگر تمدن‌ها، پدیده‌ای تدریجی است و نباید پنداشت که دینی بودنش به معنای تحقق آسمانی و معجزه‌آسای آن خواهد بود. در این صورت، تصور این مسئله، تصدیق به زمان‌مندی آن را به همراه خواهد داشت. به بیان دیگر، تدریجی بودن تمدن اسلامی مستلزم نوعی از تحقق آن در عصر غیبت است.



## کتابنامه

۱. ابن منظور (۲۰۰۸)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابو زید، نصر حامد (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دوم، تهران: یادآوران.
۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱)، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، چاپ دوم، تهران: حکمت.
۴. اسعدی، محمد (۱۳۸۳)، «قرآن مبین»، در: جمعی از نویسندگان، دانشنامه موضوعی قرآن، به آدرس [www.maarefquran.com](http://www.maarefquran.com).
۵. باقی، عمادالدین (۱۳۶۲)، در شناخت حزب قاعدین زمان، چاپ اول، تهران: دانش اسلامی.
۶. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)، روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، چاپ اول، تهران: فرهنگ گفتمان.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲)، اندر باب اجتهاد، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۸. حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۹. حقیقت، سید صادق (۱۳۷۸)، گفت‌وگوی تمدن‌ها و برخورد تمدن‌ها، چاپ اول، قم: طه.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴)، رساله در باب سنت و تجدد، چاپ اول، تهران: ساقی.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۷)، *ارشاد القلوب*، محقق هاشم میلانی، تهران: دار الاسوه.
۱۲. رحیم‌پور ازغدی، حسن (۱۳۷۸)، عقلانیت، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۳. رمضانی، رضا (۱۳۸۷)، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. رهدار، احمد (۱۳۹۱)، «حرکت تکاملی انسان در تاریخ»، در: یحیی عبداللهی، فلسفه تاریخ شیعی، چاپ اول، قم: کتاب فردا.
۱۵. ساشادینا، عبدالعزیز (۱۳۸۶)، مبانی هم‌زیستی اجتماعی در اسلام، چاپ اول، قم: ادیان.





۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، «ریشه در آب است: نگاهی به کارنامه کامیاب پیامبران»، ماهنامه کیان، ش ۲۹.
۱۷. شریعتی، علی (۱۳۸۱)، حسین وارث آدم، مجموع آثار، ج ۱۹، چاپ دهم، تهران: قلم.
۱۸. صادقی، هادی (۱۳۷۷)، پلورالیسم، چاپ اول، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف.
۱۹. ضیائی فر، سعید (۱۳۹۱)، درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. طائب، مهدی (۱۳۸۸)، تبار انحراف، قم: ولاء منتظر.
۲۱. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. غنوی، امیر (۱۳۹۳)، «مدیریت از فرادست بر پایه مبانی»، مشرق موعود، ش ۳۰.
۲۳. قائمی نیا، علی رضا (۱۳۸۹)، بیولوژی نص، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. قادری، حاتم (۱۳۷۹)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
۲۵. کچوئیان حسین و مهدی نصیری (۱۳۹۴)، مناظره «تمدن تراز در غیبت قائم»، هفته‌نامه پنجره، ش ۲۱۵.
۲۶. کدیور، محسن (۱۳۷۲)، «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، در: جمعی از نویسندگان، سنت و سکولاریسم، چاپ دوم، تهران: سروش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، اصول کافی، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۱)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. موسوی، سید مهدی (۱۳۹۱)، «جغرافیای اسلامی سازی معرفت در نگرش طه جابر العلوانی»، صدر، ش ۱، ویژه‌نامه نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.
۳۰. میراحمدی، منصور (۱۳۹۱)، ملاحظاتی بر چالش‌های فقه سیاسی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۸۴)، مباحثی پیرامون حکومت دینی و ولایت فقیه، چاپ اول، قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۳۲. واعظی، احمد (۱۳۸۹)، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، قرآن شناخت، ش ۶.
۳۳. هاشمی، سید حسین (۱۳۸۹)، «بررسی نظام برده‌داری از دیدگاه اسلام»، رواق اندیشه، ش ۷.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

## دولت مدرن، دولت تمدنی

مجتبی عبدخدایی\*

۹۷



نظر  
نقد

دولت مدرن، دولت تمدنی

### چکیده

تمایز تمدن‌ها از اجتماعات ملی مبتنی بر دولت مدرن این پرسش را فرارو می‌نهد که کدامین مؤلفه اجتماع تمدنی را از اجتماع مبتنی بر عقلانیت سرزمینی و شکل‌یافته بر اساس دولت مدرن متمایز می‌سازد؟ ویژگی تمایزبخشی که فراگیری تمدنی را برای تمدن‌ها در پی دارد و نبود آن، دولت‌های مدرن را از این موهبت بازمی‌ستاند، کدام است؟ و فراتر آنکه پیامدهای اجتماعی این ویژگی چیست؟ این نوشتار می‌کوشد با واکاوی پیوستگی دولت مدرن به قلمرو سرزمینی و مرزهای جغرافیایی و گسست اجتماع تمدنی از این مؤلفه، پیامدهای این پیوست و گسست را در شکل‌یابی چند مقوله مهم اجتماعی، یعنی ایده اجتماع، هویت اجتماعی، تعیین مرزهای خودی و غیرخودی و منطق محاسبات رفتاری دولت‌ها بررسی کند و تأثیر آن را بر قدرت فراگیری عقلانیت تمدنی، شکل‌بخشی به الگوها و ساختارهای عینی مدیریت اجتماعی به‌رغم امکان مدل‌ها و سبک‌های متفاوت ترسیم نماید.

### کلیدواژه‌ها

تمدن، دولت ملی، ایده دولت، قلمرو سرزمینی، هویت.

دولت مدرن، واحد اصلی جامعه سیاسی در نظام بین الملل و مرکز به رسمیت شناخته شده اقتدار سیاسی است. همچنین دولت مدرن به عنوان مرجع اصلی مطالبه وفاداری سیاسی ملت‌ها و معیار جهانی مشروعیت اقدام سیاسی در عرف بین الملل شناخته می‌شود و از حق انحصاری کاربرد مشروع ابزار خشونت برخوردار است. تأثیرگذاری‌های این نهاد بر اندیشه، هویت و چگونگی زیست افراد و جوامع باعث گردیده است تا عالمان حقوق، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی آن را از ابعاد مختلف بررسی کنند. از سوی دیگر، دولت‌های ملی نیز از نظر پیوستگی دولت با قلمرو سرزمینی و مرزهای تعین یافته ارضی میراث‌خوار دولت مدرن می‌باشند. این پیوستگی، از ابعاد مختلف بر کارکرد مادی و اجتماعی دولت تأثیر نهاده که از چند جهت قابل بررسی است. از منظر ماهیت دولت، این پیوستگی بدین معناست که مرزهای جغرافیایی، تعیین‌کننده فلسفه وجودی دولت، مسئولیت‌ها و وظائف او بوده و تهدیدکننده اهداف و جهت‌گیری دولت‌ها و تعریف‌کننده امنیت و منافع ملی است. دیگر آنکه قلمرو سرزمینی در تعیین مرز خودی و غیر خودی، قلمرو شهروندان و تابعان و شکل‌بخشی به هویت ملی و تعریف ملت از خود و دیگری، و منطق محاسباتی سود و زیان ملی نقش اساسی ایفا می‌کند. در نتیجه آن، ساختارها، الگوها و فرایندهای سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری دولت‌ها تأثیر می‌پذیرد و منطق رفتاری، الگوی اتحادها، رقابت‌ها و منازعات متأثر از این مقوله شکل می‌گیرد. در صورتی که اجتماع تمدنی با گسست از مقوله مرزهای سرزمینی، از سویی بافت اجتماعی خاصی را شکل می‌دهد که می‌تواند مرزهای هویتی را از حصار قلمروهای سرزمینی یا قومی و نژادی رهایی بخشد و از سوی دیگر، الگوها و ساختارهای نظام‌بخشی را پدید می‌آورد که سیطره خود را بر الگوی مدیریتی اجتماعات مختلف اعمال می‌کند.

از این منظر، دولت‌های مدرن و واحدهای تمدنی به عنوان دو نوع اجتماع متمایز قابل تحلیل است و این پرسش را مطرح می‌سازد که نسبت دولت‌های مدرن به عنوان واحدهای سرزمینی (Territorial State) مستقل و مشابه با اجتماعات و واحدهای تمدنی چیست؟ این نوشتار بر اساس این ایده شکل یافته است که پیوند دولت مدرن با قلمرو سرزمینی، نوعی از تضاد درونی را برای این سنخ از جامعه سیاسی رقم زده است که برآمده از



دوگانگی معیاری این پدیده اجتماعی است که سری در سرزمینی بودن و سودایی در عقلانیت پایه‌ای دارد که لازمه شکل‌گیری بافت اجتماعی جامعه است. این تضاد و دوگانگی در ابعاد مختلف ایده دولت، هویت اجتماعی و منطق محاسبات رفتاری جامعه سیاسی مبتنی بر دولت مدرن رخ داده و پیامد آن ساختارها، الگوهای عینی اجتماعی و فرایندهای سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری آن را متأثر ساخته است، در صورتی که اجتماع تمدنی با گسست از قید سرزمینی از اساس، فارغ از این تضاد درونی است.

گفتنی است منظور ما از تمدن‌ها، جوامع سیاسی خاصی هستند که برخلاف دولت‌های مدرن، فلسفه وجودی و ایده دولت آن مقید به سرزمینی بودن و پیامدهای قلمرو ارضی نیست. این مجموعه‌ها از سه مقوله شکل یافته‌اند: (۱) بنیان‌های فکری و مبانی ارزشی؛ (۲) هویت تمدنی؛ (۳) الگوهای عملی و نظام‌های عینی سامان یافته.

بنیان‌های فکری و مبانی ارزشی، همان مبانی فکری و ارزشی هر تمدن درباره «فلسفه حیات آن تمدن» است که در ورای دو مؤلفه دیگر، یعنی هویت تمدنی و نظام‌های عینی و الگوهای عملی قرار می‌گیرد و همواره چارچوب‌های آن نظام‌ها را جهت بخشیده و انسجام می‌دهد. هویت تمدنی، نوعی از هویت اجتماعی است که بر پایه بنیادهای فکری تمدن خاص و در بستر نظام‌های عینی برخاسته از آن بنیادها شکل می‌گیرد و انسجام اجتماعی، فرهنگ تمدنی و نظام‌مندی مورد نیاز هر تمدن را شکل بخشیده و مرزهای خودی و غیر خودی تمدنی را مشخص می‌سازد. در نهایت الگوهای عملی و نظام‌های عینی تمدن قرار دارد که شامل نظام‌های پذیرفته‌شده هر تمدن در ساحت‌های مختلف است که مبنای عمل آن تمدن برای اداره و هدایت جامعه در حوزه‌های سیاست، اقتصاد، اجتماع و فرهنگ قرار گرفته است. این نظام‌ها و الگوها مجموعه‌ای از هنجارها، قواعد، نهادها، ساختارها، سازمان‌ها، رویه‌های سیاست‌گذاری و فرایندهای تصمیم‌گیری منسجم است که برای ساماندهی و مدیریت جامعه پیچیده معاصر اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

در ادامه نخست بنیان اجتماعی واحدهای سیاسی تشریح می‌شود و اهمیت شکل‌گیری بافت اجتماعی در جامعه سیاسی اعم از دولت مدرن یا واحدهای تمدنی بررسی می‌گردد. آن‌گاه خصلت سرزمینی دولت مدرن و پیامدهای آن و نیز تأثیرات این مؤلفه بر دولت و بی‌اهمیت ساختن بافت اجتماعی تبیین می‌گردد. سپس تمایز ماهیت ایده دولت و ایده





تمدنی بیان می‌شود و در ادامه تأثیر آن بر فرایند هویت‌سازی و تعریف منطق رفتاری و ساخت نظام‌ها و الگوهای مدیریتی تشریح می‌گردد.

## ۱. بنیان اجتماعی واحدهای سیاسی

دولت‌های مدرن و واحدهای تمدنی به‌عنوان دو نوع اجتماع سیاسی قابل مقایسه‌اند و به‌رغم اهمیت ساختارهای مادی آن‌دو، هر دو پدیده‌ای اجتماعی هستند و به ساختار و بافت اجتماعی آن‌هم از نوع سیاسی آن نیاز دارند. پیش از مطالعه تمایزهای این دو واحد اجتماعی سیاسی، بررسی آنچه بنیان ساختار اجتماعی یک جامعه را پدیدار می‌سازد، اهمیت دارد. فارغ از مباحث فلسفی درباره ماهیت اجتماع، جامعه تشکیل یافته از گروهی افراد است که با آگاهی از ارزش‌ها و منافع مشترک خود به این باور اجتماعی دست یافته‌اند که از رهگذر پذیرش حاکمیت مجموعه مشترکی از قواعد در روابط میان خود و مقید ساختن تعاملات خود بر اساس آن قواعد، به‌گونه‌ای مناسب‌تر به اهداف و منافع خود دست خواهند یافت و بر اساس این باور نهادهای مشترکی را ابداع کرده و در کارکردهای آنها سهیم شده‌اند.

از این منظر می‌توان گفت: ۱. جامعه بنیان ادراکی دارد و بر پایه باورها و ادراک‌های بیناذهنی بنا نهاده می‌شود. این بینش‌ها و ارزش‌ها، نظام پایه اجتماعی را شکل می‌بخشد؛ ۲. بقای جامعه به شکل‌گیری هسته‌ای از معیارها و عرف‌های مشترک، ارزش‌ها و هنجارها و قواعد و نهادهای پذیرفته‌شده وابسته است؛ ۳. بنیان‌های جامعه بر اساس سازه‌هایی است که در طول زمان پدید آمده و متحول می‌شوند. از این‌رو، افزون بر آنکه حالت ایستا ندارند، مستقل از کنشگران آن نیز نمی‌باشند. هم کنشگران بر تأسیس و تحول قواعد و نهادها تأثیر گذارند و هم قواعد و نهادها به شیوه‌های مختلف از جمله فرایند اجتماعی‌سازی (Socialization)، کنش‌های افراد را تحت معیارهای خاص قرار می‌دهند. به دیگر سخن، در شرایط افزایش تعاملات مختلف که برخاسته از بینش‌ها و ارزش‌های مشترک و بر مبنای نیازهای متنوع انسانی است، تمایل زیادی به اجتماعی شدن میان افراد پدید می‌آید. در این مسیر، انتظارات متقابل شکل می‌گیرد که از جمله مهم‌ترین آنها، عمل بر اساس رفتارهای پیش‌بینی‌پذیری است که بنیان قواعد اجتماعی را پایه می‌گذارد و افراد، آگاهانه و با اراده

خود رفتاری را برمی‌گزینند که این امر موجب شکل‌گیری شباهت‌های رفتاری میان آنان می‌شود. سه نوع سازوکار زیر می‌تواند در پذیرش قواعد نظم در زندگی اجتماعی تأثیرگذار باشد:

الف) پیدایش حس انگیزشی مشترک در اعضا، به گونه‌ای که هر کدام به‌نوعی منافع و اهداف خود را در تبعیت و حمایت از قواعد و هنجارهای مشترک می‌یابند. پیدایش این حس در مؤلفه‌های متنوعی از جمله در بینش‌ها و ارزش‌های مشترکی ریشه دارد که اساس بافت اجتماعی را شکل می‌بخشد؛ به گونه‌ای که افراد جامعه سبک خاصی از زندگی و مدیریت کلان اجتماعی را برای خود برمی‌گزینند. افزون بر آن، محاسبه‌ورزی‌ها بر اساس منافع و عقلانیت رفتاری که برخاسته از ارزش‌ها و بینش‌هاست، در ایجاد یک نوع همبستگی اجتماعی نقش دارد.

ب) شکل‌گیری قواعد و اصول دستوری که تعیین‌کننده الگوی رفتاری برای اعضای جامعه است و امکان عمل به‌صورت خاص و مشابه را فراهم می‌سازد. این قواعد و اصول رفتاری می‌تواند از منابع مختلفی همچون تعالیم دینی، هنجارهای اخلاقی، قواعد نزاکتی و عرفی، یا قوانین وضعی ریشه گرفته باشد؛ همچنان‌که نقش‌های مختلفی را می‌پذیرد و به تصحیح رفتاری در ابعاد متفاوت همت می‌گمارد.

ج) شکل‌گیری مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی که کارآمدی قواعد را تضمین می‌کنند. نهاد در این معنا لزوماً به معنای سازوکارهای اداری نیست، بلکه دربرگیرنده مجموعه‌ای از رویه‌ها و عادت‌هایی است که به تحقق اهداف معطوف است و وضع، تفسیر، تشریح، اجرا و حتی تعدیل، نظارت و حمایت از قواعد را عهده‌دار است (D'Entrevres:1967). بدیهی است میزان انسجام و یکپارچگی درونی یک جامعه بر حسب میزان تعاملات اجتماعی، سطح توافق همگانی بر رویه‌های تصمیم‌گیری، میزان نهادینگی حل و فصل مسالمت‌آمیز و غیر خشن اعضای جامعه تعیین می‌گردد.

در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که در چه مرحله‌ای جامعه به جامعه سیاسی تبدیل می‌شود و سپس آحاد جامعه شکل ملت یا امت به خود می‌گیرد؟ اگر بنیان اجتماع را شکل‌گیری بافت اجتماعی بر اساس ایده پایه‌ای بدانیم که در ارزش‌ها و بینش‌های مشترک گروه در انتخاب سبک خاصی از زندگی ریشه دارد، بنیان جامعه سیاسی، انتخاب سبکی از





مدیریت سیاسی و پذیرش اقتدار حاکمیتی خاص بر مبنای آن ایده اساسی است که مشروعیت لازم را برای تخصیص منابع و کاربرد انحصاری زور به جایگاهی خاص اعطا کرده است. بر این اساس، کانون اصلی در شکل بخشی به یک جامعه سیاسی «ایده دولت» است. ایده‌ای که یک جامعه بر محور آن انسجام یافته و بر مبنای فلسفه سیاسی، جهان‌بینی، بینش‌ها و ارزش‌های خود آن را بنا نهاده، و با اراده جمعی به تشکیل اجتماع سیاسی اقدام می‌کند و جمع را مصمم می‌سازد بر اساس عقلانیت مشترک هدایت نظام‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زندگی خود را برنامه‌ریزی و اجرا کنند.

بر مبنای نگاه فوق، هر جامعه سیاسی اعم از دولت سرزمینی و یا دولت تمدنی نیازمند بافت اجتماعی است که ایده دولت را شکل می‌بخشد، مرزهای هویتی را تعیین می‌نماید و مرجع اقتدار، تخصیص منابع و استفاده مشروع از زور را مشخص می‌سازد و بر مبنای آن الگوها و ساختارهای عینی خود را بنا می‌نهد. در ادامه با بررسی ویژگی‌های دولت سرزمینی می‌کوشیم نشان دهیم که چگونه تضادهای درونی دولت سرزمینی، آن را در شکل بخشی به چنین اجتماعی با مشکل مواجه می‌سازد.

## ۲. دولت سرزمینی

چگونه در نظام دولت مدرن، سرزمینی شدن دولت باعث گردیده است تا بافت اجتماعی و ایده دولت تحت الشعاع ویژگی‌های سرزمینی دولت و پیامدهای آن قرار گیرد؟ دولت‌ها به‌عنوان واحدهای سرزمینی مستقل و مشابه و به‌مثابه اصلی‌ترین بازیگران صحنه سیاسی‌اند. طبق بیان سنتی در دانش حقوق و روابط بین‌الملل، دولت از چهار عنصر مردم، سرزمین، حکومت و حاکمیت تشکیل شده است. جمعیت و سرزمین نمایانگر پایگاه فیزیکی و زیرساخت عینی دولت‌اند و نهادها و سازمان‌های دولتی اعم از قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی مظاهر حکومت و قدرت سیاسی تلقی می‌شوند. همچنین حاکمیت به‌معنای نفی هرگونه قدرت و اقتدار خارجی فراتر از دولت در عرصه روابط بین‌الملل، و تثبیت‌کننده آن به‌عنوان بالاترین مرجع تصمیم‌گیری داخلی، دولت را مشروعیت تام می‌بخشد؛ به‌گونه‌ای که اجازه ندادن به دخالت دیگران در امور داخلی و پذیرش قدرت هم‌عرض در درون، از ابعاد اساسی حاکمیت است. با وجود این دولت‌ها ماهیتی بسیار متنوع

دارند؛ به گونه‌ای که اموری همچون منافع ملی، قدرت ملی، امنیت ملی، اقتدار و هویت ملی به طور بنیادی از دولتی به دولت دیگر تفاوت می‌یابد، اما پیوستگی مفهوم دولت با قلمرو سرزمینی مورد اتفاق همگان است که باعث می‌شود فلسفه حیات، مؤلفه‌ها، الگوها و ساختارهای این نوع اجتماع بشری شکلی خاص پذیرد؛ به گونه‌ای که مرزهای هویتی، مرزهای حمایتی، مرزهای ساختاری و تشکیلاتی متأثر از مرزهای سرزمینی گردد.

بدون تردید برای تشکیل هر نوع اجتماع، وجود حداقل فضای جغرافیایی لازم است تا جامعه انسجام یافته و این فرصت را فراهم سازد تا قدرت حاکمیت در آن به اجرا درآید و جامعه‌ای را به عنوان شخصیت حقوقی متمایز از دیگر اجتماعات تجلی بخشد، ولی آنچه باعث گردید تا سرزمین در دولت مدرن معنایی خاص یابد و به گونه‌ای گردد که حتی دولت‌های فاقد سرزمین مانند فلسطین یا دولت‌های در تبعید همچون دولت فرانسه در جنگ دوم جهانی نیز معنا داشته باشند و روند شکل‌گیری و یا زوال یک دولت - نه حکومت - سیری خاص یابد و پذیرش جامعه جهانی را بطلبد، تعریف جدید از مرز است.

اهمیت یافتن مرزها به عنوان خطوط تعریف شده دقیق، مستحکم، نفوذناپذیر و تغییرناپذیر، اصلی‌ترین ویژگی است که دولت‌های سرزمینی در شکل جدید آن را از واحدهای موجود در نظم پیشامدرن متمایز می‌سازد. مرزها در معنای جدید آن چنان اهمیت یافته‌اند که با توجه به قرار گرفتن در درون یک مرز تحولی اساسی در زندگی افراد از حیث خدمات اجتماعی و رفاه، امنیت، فرصت‌های شغلی و زندگی و مهم‌تر از همه در شکل‌بخشی به هویت فراهم می‌شود. مرزها در نظام پیشامدرن با هویت انسانی افراد گره نخورده بودند. همچنان که این هویت با دولت نیز پیوندی برقرار نکرده بود. بر این اساس، ازدست‌دادن مقداری از سرزمین، تنها قلمرو متغیر پادشاهی را تغییر می‌داد، اما هویت انسانی جمعیت را خدشه‌دار نمی‌ساخت. از این رو، اغلب وفاداری‌ها و جان‌فشان‌ها متوجه شاهان و یا ارباب کلیسا بود و هیچ کس نسبت به ازدست‌رفتن مقداری از خاک و اکنش جدی نشان نمی‌داد. در صورتی که در دولت مدرن، دفاع از قلمرو مرزی، حساسیت فوق‌العاده دولت‌ها به خطوط مرزی و دقت در علامت‌گذاری آن، مراقبت از ورود و خروج از مرزها و لکه‌دار شدن حیثیت ملی با از دست رفتن خاک از آثار تعریف جدید از مرزها می‌باشد.

همچنین سرزمینی بودن عاملی گردید تا هیچ نقطه‌ای از جهان از حاکمیت دولتی خالی





نماند. از این رو، باید هرگونه فهمی از دولت بر این پیش فرض استوار باشد که دولت‌ها در خلأ نیستند، بلکه به صورت طبیعی در نظامی از دولت‌های رقیب زیست می‌کنند که همه حرکات آنان تحت مراقبت دیگر رقیبان است (Halliday, 1987: 215). این وضعیت، به تناقض اساسی دولت مدرن می‌انجامد؛ بدین معنا که دولت از حاکمیت انحصاری سرزمین معین برخوردار است، ولی این حاکمیت در جهانی متشکل از دولت‌های مشابه است. در نتیجه این وضعیت، نوع رفتار، تعریف از منفعت و حتی ساخت هویت دولت متاثر از وضعیت بیرونی شکل می‌گیرد. آن هم در وضعیتی که شکل فعالیت درون مرزهای این هویت‌های پدیدآمده کاملاً متفاوت از شکل فعالیت در میان آنهاست. افزون بر آن، محیط روابط دولت‌ها بی‌نظم و هرج و مرج گونه، به معنای فقدان حکومت و نهادی مرکزی است که انحصار کاربرد زور را به صورت مشروع در اختیار داشته باشد. چنین ویژگی برای هر نظامی که واحدهایش به طور رسمی مستقل از یکدیگر عمل کنند، پدید می‌آید. در مقابل آن، وضعیت سلسله‌مراتبی قرار دارد؛ بدین معنا که واحدها چنان سازمان یافته‌اند که تنها یک واحد حق فرمان‌دادن دارد و دیگر واحدها مکلف به فرمان‌برداری‌اند. در نظام بین‌الملل، هرج و مرج نتیجه جدایی‌ناپذیر پذیرش حق حاکمیت واحدهاست.

### الف) سرزمینی‌شدن دولت و تحول در قدرت

از ویژگی‌های دولت سرزمینی انحصار کاربرد مشروع ابزار زور (Monopoly) در دست دولت می‌باشد؛ بدین معنا که در نظم پیشامدرن استفاده از خشونت و قدرت در اختیار ساختاری قرار داشت که چند مرکزی بود، اما در دولت مدرن این ساختار به مرکزیت واحد و مطلق قدرت تبدیل گردید که صلاحیت انحصاری خود را در ایجاد نظم اجتماعی واحد تقسیم‌ناشدنی می‌دانست (Mann, 1986: 381). اختصاص این حقوق انحصاری به دولت در معنای سرزمینی آن و سلب آن حقوق از دیگر بازیگران و نهادها، هم برای کارکرد درونی دولت مدرن و هم برای نقش آن در ساخت نظام بین‌الملل اهمیت دارد. مهم‌ترین این حقوق انحصاری را برای دولت مدرن می‌توان در سه جنبه برشمرد.

۱. انحصار قانون‌گذاری آمرانه و الزام‌آور در داخل: بدین معنا که تنها دولت است که حق قانون‌گذاری و اعمال آن را دارد و هیچ نهاد هم‌عرض دیگری از چنین حقی برخوردار نیست (Mann, 1988: 4).



۲. انحصار کاربرد ابزارهای خشونت فیزیکی تضمین کننده اجرای قانون در داخل و بر جمعیت سرزمینی معین: بدین معنا که تنها دولت واجد حق انحصاری کاربرد مشروع اجبار فیزیکی بر مردم و قلمرو خود است (Giddens, 1987: 255).

۳. کنترل انحصاری بر استفاده از زور در مناسبات خارجی: بدین معنا که تنها دولت دارای ارتش و حق جنگ و دفاع در قبال دیگر دولت‌هاست. همچنان که امور داخلی کشور در صلاحیت انحصاری دولت است و دولت مصون از هرگونه مداخله خارجی دولت‌ها و نهادهای دیگر است (Poggi, 1990: 21; Tilly: 1985).

دولت مدرن با طرح صلاحیت انحصاری دولت سرزمینی و مفهوم حاکمیت سیاسی سه ادعای اساسی را به میان آورد: لزوم کنترل سرزمینی توسط دولت؛ به دست آوردن انحصار اعمال خشونت بر مردم تحت حکومت؛ تشکیل نهادهای دولت. شناخت ابعاد بهره‌گیری از قدرت در شکل‌یابی مدیریتی جامعه مدرن، توجه به چند ویژگی اساسی را می‌طلبد:

الف) سازمان‌بندی قدرت: یکی از مؤلفه‌های ممتاز قدرت در دولت مدرن سازمان‌بندی قدرت است. همچنان که پیش‌تر بیان گردید دولت مدرن در درون سرزمین خود مدعی تفوق بر کل سازمان‌ها، تشکیلات و گروه‌های داخلی است و یگانه شکل صاحب اقتدار است که استفاده از خشونت مشروع را حق انحصاری خود می‌داند. قدرت دولت، عمومی، فراگیر، پیوسته و شامل منصب‌هایی است که همگی نمایانگر اقتدار و آمریت دولت‌اند و از طریق سازمان‌های سیاسی، نظامی و حقوقی با کلیه ویژگی‌های فرمانروایی و حاکمیت اعمال می‌گردد، به گونه‌ای که دولت صورتی از اشکال سازمان‌بندی قدرت شمرده می‌شود و محدوده‌ای است که در آن قدرت در عالی‌ترین وجه آن اعمال می‌گردد (Weber, 1978: 56).

ب) جنبه هنجاری قدرت: ارتباط سازمان‌بندی قدرت با میزان نهادینگی نهادها و مشروعیت اعمال سبب می‌گردد تا قدرت دولت جنبه هنجاری یابد؛ به گونه‌ای که تسلط دولت بر وسائل انحصاری اجبار و اعمال آن در قلمرو سرزمینی، حق مشروع دولت قلمداد می‌گردد. از این رهگذر قدرت دولت مدرن با اقتدار درهم آمیخته و مرکب از دو عامل سلطه و مقبولیت می‌گردد؛ عنصر مقبولیتی که برای تداوم سلطه امری لازم است. تاریخ دولت مدرن سرشار از نظام‌های دیکتاتوری است، ولی همین عامل سبب می‌گردد حتی





خودکامه‌ترین دولت‌ها، به اشکالی از مردم‌سالاری ساختگی و لزوم توجه‌پذیری رفتار خود اقدام ورزند؛ در صورتی که در نظام پیشامدرن قاعده «الْحَقُّ لِمَنْ عََلَبَ» نیازی برای موجه‌جلوه‌دادن رفتار باقی نمی‌گذاشت.

ج) ماهیت سیاسی قدرت دولت: از دیگر ویژگی‌های قدرت دولت، ماهیت سیاسی آن است؛ بدین معنا که اگر دولت همه ابزارهای سلطه را در اختیار می‌گیرد، بالذات متوجه اهداف اقتصادی، نظامی یا فرهنگی نیست، بلکه نتیجه‌نهایی آن ماهیت سیاسی دارد و به بُعد سیاسی قدرت معطوف است. همچنان که دولت‌ها دیگر ابعاد قدرت همچون نظامی، اقتصادی و فرهنگی را در نهایت برای تحکیم قدرت سیاسی به کار می‌بندند. همچنین دولت مسئول مدیریت بحران، مجاز به اعلان جنگ، رسیدگی به امور، حل و فصل تعارض‌ها، برقراری نظم، هدایت امور اقتصادی و دیگر موارد است. به دیگر سخن، قدرت دولت محدود است، ولی برخی انتظارات عملکردی به عنوان توقعات پایه از دولت مطرح است. برقراری امنیت، وضع قوانین و مقررات، پایه‌گذاری نهادها و سازمان‌های اجرایی، عمل بر طبق خلق‌وخوی منطبق با ایده دولت از سوی گروه حاکم از جمله این انتظارات پایه است.

پیوند جنبه‌های مختلف قدرت سیاسی با سرزمینی‌شدن دولت باعث گردید تا در عمل ملاک سیطره بر سرزمین، مبنای اصلی دولت سرزمینی گردیده و بیش از آنکه دولت سرزمینی نماینده اجتماع سرزمینی باشد، نمایانگر قدرت دارای سیطره بر یک سرزمین جغرافیایی گردد. در صورتی که سازمان قدرت در دولت تمدنی بر ویژگی‌های متفاوتی مبتنی است که فارغ از این پیوند سرزمینی است.

### ب) سرزمینی‌شدن دولت، مبنای مشروعیت و حاکمیت

سرزمینی‌شدن دولت و اهمیت یافتن مرزها سبب گردید که به‌کارگیری حق انحصاری زور برای دولت سرزمینی مشروعیت یابد. بر این اساس، نظام دولت‌های سرزمینی، چندین نوع انحصار را در اختیار دولت قرار داده و آن را وجاهت بخشید؛ به گونه‌ای که استفاده مرکز دیگری غیر از دولت اعم از قدرت‌ها و رقبای بیرونی یا اقوام، گروه‌ها و سازمان‌های درونی را فاقد مشروعیت و وجاهت قانونی دانست. از این‌رو، اولین و اساسی‌ترین مؤلفه در مبنای

مشروعیت استفاده انحصاری از قدرت، مرزهای سرزمینی و قدرت سیطره بر آن تعریف گردید.

پیش تر در بررسی ابعاد قدرت در دولت مدرن، بیان گردید که قدرت دولت سرزمینی جنبه هنجاری به خود گرفته است؛ به گونه‌ای که تسلط دولت بر وسائل انحصاری اجبار و اعمال آن در قلمرو سرزمینی خود، حق مشروع دولت قلمداد می‌گردد. این واقعیت بر اثر پیوند مشروعیت و قدرت سیاسی رخ داده و قدرت را به اقتدار تبدیل کرد. اقتدار، به کارگیری قدرت را با نوعی حقانیت همراه می‌سازد که هر چند ممکن است این حقانیت، نوعی حقانیت ادعایی باشد، به دلیل آنکه رضایت حکومت‌شوندگان را در بر دارد، به قدرت مشروعیت می‌بخشد.

در نظام دولت مدرن مشروعیت به عنوان میانجی قدرت و اقتدار، شیوه مهار اجتماعی است که باعث می‌گردد عامل بر اثر اعتقادی که به لزوم تبعیت از یک نهاد یا قاعده و مقررات می‌یابد، انگیزه درونی بر پیروی از آن بیابد. به طور طبیعی و فارغ از مبنای دولت مدرن، میزان مشروعیت یک حکومت در نظر اجتماع به میزان انطباق حکومت با نظریه عمومی قدرت در جامعه بستگی دارد. نظریه‌ای که برخاسته از ایده دولت بوده و بر مبانی فلسفی، مذهبی، اخلاقی و تاریخی یک ملت استوار است. بر این اساس، مقبولیت و مشروعیت یک حکومت تا میزان زیادی امری ذهنی تلقی گردیده و برخاسته از دیدگاه جامعه و بر اساس توافق گسترده ارزشی میان مردم و حاکمان (وفاق ارزشی) می‌باشد؛ در صورتی که دولت سرزمینی باعث گردید تا صرف سیطره بر قلمرو سرزمینی مبنای مشروعیت حق انحصاری استفاده از زور گردد.

ادعای مشروعیت انحصار ابزارهای خشونت در دست دولت، بنیان طرح حاکمیت (sovereignty) دولت را به عنوان مهم‌ترین ویژگی تعیین‌کننده دولت مدرن شکل بخشید. اهمیت یافتن مرزها در دولت سرزمینی به عنوان خطوط جداکننده قلمرو حاکمیت دولت‌ها سبب گردید تا مرزها از یک‌سو به معنای انتهای قلمرو اقتدار و فرمانروایی دولت نسبت به دیگر قلمروها تلقی شوند و از سوی دیگر، نمایانگر قدرت انحصاری، و بی‌بدیل دولت در داخل باشند. (قاضی، ۱۳۷۲: ۱۹۰). بر این اساس، دو بعد اصلی حاکمیت شکل یافت. بعد بیرونی حاکمیت، به معنای به رسمیت شناخته‌شدن دولت از سوی دیگر دولت‌های عضو عرصه





بین‌الملل بوده و در روابط دولت با دیگر دولت‌ها مطرح است. حاکمیت از این جهت، به منزله اصلی است که دولت‌ها را به مداخله نکردن در امور سرزمینی یکدیگر ملزم ساخته، استقلال در برابر نیروی دولت‌های خارجی، نفی تبعیت و وابستگی به عوامل بیرونی و انکار اقتدار مرکزی برتر در عرصه بین‌الملل و سرانجام تحقق وضعیت آناژشی در نظام بین‌الملل را تحقق می‌بخشد. بعد درونی حاکمیت به معنای انحصار قدرت برتر در دست دولت در برابر گروه‌ها و عوامل داخلی و توانایی انحصاری اعمال اقتدار برتر درون مرزهای سرزمینی است؛ به گونه‌ای که اراده او بر اراده دیگر اجزای اجتماع غلبه دارد؛ به گونه‌ای که به هیچ نهادی اعم از داخلی یا خارجی حق یا قدرت اعمال اقتدار درون مرزهای سرزمینی خود را نمی‌دهد.

### ج) سرزمینی‌شدن دولت و شکل‌گیری نظام بین‌الملل

ادعای دولت دربارهٔ صلاحیت انحصاری بر اعمال زور پیامدهایی را بر وضعیت عرصه روابط بین‌الملل به همراه داشته است. این پیامد را می‌توان در دو مؤلفه مهم مشاهده کرد: یکم: محدود کردن بازیگران به کشورها: نظام مدرن با محدودسازی انحصار ابزار خشونت در دست تعداد محدودی از بازیگران، یعنی دولت‌ها و مسئول دانستن آنان در قبال اعمالی که در قلمروشان توسط هر بازیگر غیردولتی دیگری اعم از افراد، اقوام، سازمان‌ها و یا گروه‌ها صورت می‌گیرد، توانست قدرت عملکرد بازیگران عرصه بین‌الملل را به بازیگرانی مشخص با عنوان دولت‌ها محدود سازد.

دوم: امکان قاعده‌مندی‌سازی روابط به نفع ساختار قدرت: انحصاری کردن ابزار خشونت نقش جدی بر شکل‌گیری قواعد بازی در عرصه بین‌الملل ایفا کرد؛ بدین معنا که توانست دولت‌ها را در نظام هنجارها و قواعد قدرت بین‌المللی و نه تنها حقوق بین‌الملل مقید کند. اهمیت این وضعیت آن‌گاه روشن می‌شود که توجه کنیم در نظام مدرن روابط بین‌الملل، نظام حقوق بین‌الملل چندان اجازه توسعه نیافت تا بتواند وضعیت نظام بی‌نظم گونه بین‌الملل را مقید ساخته و تابع خود سازد، بلکه مدیریت عرصه بین‌الملل بر اساس ساختار قدرت شکل گرفت که در رأس آن قدرت‌های بزرگی قرار داشتند که به تعریف قواعد و هنجارها و تنظیم روابط و رفتارها می‌پردازند. به دیگر سخن، دولت‌ها به عنوان بازیگران روابط

بین الملل در عرصه‌ای وارد می‌گردند که هنجارهای آن بر اساس منافع قدرت‌های بزرگ تنظیم شده و آنان در این عرصه فرایند اجتماعی شدن را می‌آموزند؛ بدین معنا که متخلفان از آن قواعد مجازات می‌شوند و تابعان از آنها پاداش می‌بینند و در می‌یابند که رفتار در این عرصه نه بر مبنای حق و عدالت، بلکه بر اساس نوع خاصی از هنجارهای حاکم و مقبول است. از این دو پیامد مهم برمی‌آید که با انحصار ابزار زور در دست دولت‌ها، نقش مدیریت بین‌المللی توسط قدرت‌های بزرگ در نظام مبتنی بر دولت مدرن تسهیل شده است.

### ۳. ایده دولت، ایده تمدنی

دولت، اعم از دولت مدرن و دولت تمدنی، نه تنها بیانگر مجموعه‌ای از نهادهاست، بلکه بیانگر وجود نگرش‌ها، ارزش‌ها و شیوه‌های اعمال و رفتاری است که از آن به «مدنیت» تعبیر می‌شود. به تعبیر وینسنت، «دولت، اندیشه یا مجموعه‌ای از مفاهیم، ارزش‌ها و اندیشه‌هایی در خصوص زندگی اجتماعی است که بعضاً به صورت نهادهایی آشکار می‌شود» (وینسنت، ۱۳۸۰: ۱۸). بر این اساس، دولت‌ها چارچوبی برای زندگی و حیات روزمره انسان‌ها و تعریفی از جوامع سیاسی هستند که شناخت نقش ایده‌ای که آدیان را به پذیرش دولت و شکل خاصی از حکومت ترغیب می‌کند، اهمیتی اساسی می‌یابد. در این نگاه، مقصود از «ایده دولت» همان فلسفه وجودی دولت، یعنی ایده مشترک شکل یافته میان مردم درباره ضرورت و هدف شکل خاصی از دولت و پذیرش زندگی زیر حاکمیت آن است که به عنوان رشته‌ای میان مردم و یک موجودیت سیاسی - اجتماعی و سرزمینی خاص پیوند ایجاد می‌کند. ایده دولت ارتباط جامعه و دولت را توضیح می‌دهد و به مثابه جوهره، بنیاد و قلب هویت سیاسی دولت عمل می‌کند و دولت را به عنوان موجودی منظم، منسجم و پایدار باقی نگه می‌دارد. ماهیت ایده دولت، بنیانی شناختی و ارزشی دارد؛ بدین بیان که جامعه در فرایند تعاملات اجتماعی و بر اساس تبادل ایده‌ها و اندیشه‌ها و به صورت بین‌لاذهانی، عقلانیتی جمعی در باب نوع خاصی از جامعه سیاسی با اهداف و ویژگی‌های خاص می‌یابد. شکل‌گیری ایده دولت مهم‌ترین گام در راستای نهادینه‌سازی سازمانی سیاسی همچون دولت است. در فرایند منطقی شکل‌گیری ایده دولت، جامعه سیاسی و





ملت‌سازی بر وجود ساختار فیزیکی و نهادی دولت مقدم است. به دیگر سخن، وجود جامعه به شکل‌گیری دولتی در رأس آن وابسته نیست، بلکه هسته مرکزی جامعه را همان معیارها و ادراک‌های بین‌لاذهانی شکل می‌دهد که به رویه‌های رفتاری مورد قبول تبدیل گردیده است. رویه‌هایی که جامعه با نظام تنبیه و پاداش که با بهره‌گیری از طیف وسیعی از ابزارها (فشارها و واکنش‌های روحی و روانی اجتماعی تا برخوردهای فیزیکی) به آحاد جامعه خود می‌آموزاند و می‌پذیراند که فرایند اجتماعی شدن را طی کنند. بدون ایده دولت، نهادهای حکومتی نمی‌توانند دوام آورند. این به معنای اهمیت نداشتن نهادهای حکومتی نیست، بلکه هر ایده دولت نیازمند نهادهای قوی حمایت‌کننده است و این دو به هم نیاز متقابل دارند و به تعبیر بری بوزان «ایده‌ها و نهادها به‌طور غیر قابل تفکیکی در هم فرورفته‌اند» (بری بوزان، ۱۳۸۹: ۱۰۸)، اما جوهر دولت را ایده دولت پدید می‌آورد که بیشتر از بُعد فیزیکی، جنبه اجتماعی - سیاسی دارد.

با وجود این، مبنای سرزمینی شدن دولت و پیدایش دولت مدرن بر اساس شکل‌گیری جامعه‌ای منسجم و وابسته به شکل‌گیری ایده دولت نیست. در نظام مبتنی بر دولت سرزمینی هیچ سرزمینی منتظر نمی‌ماند تا جامعه‌ای منسجم در آن شکل گیرد و بر بنیان آن دولت پدیدار شود. چه بسیار دولت‌هایی که بر اساس توافق قدرت‌های برتر شکل گرفته‌اند و اقوام نامنسجمی را با برداشت‌ها، رویه‌ها و قواعد مختلف درون خود جای داده و سالیان متمادی، جوامع متعددی را به ستیزهای گوناگونی از جنگ‌های داخلی تا مبارزات جدایی‌طلبانه دچار ساخته‌اند.

فرایند وابسته نبودن دولت به شکل‌گیری بافت اجتماعی جامعه سیاسی و مبنای قرار گرفتن سیطره و قدرت سرزمینی در نظام مدرن سبب شد تا ایده دولت امری حاشیه‌ای گردد. بر این اساس، به جای آنکه دولت‌سازی بر بنیان ایده دولتی صورت پذیرد که آن را یک ملت بنا کرده‌اند، روند معکوس ملت‌سازی را دولت‌های ساختگی پایه‌گذاری کردند. این فرایند دولت را از شکل اجتماعی‌اش بیرون آورده و به موجودی فیزیکی تبدیل ساخت که لزوماً برخاسته از بافت اجتماعی جامعه نبود. چنین وضعیتی که دولت‌ها در خلأ ایده دولت و بر اساس زور شکل یافتند، در دو قلمرو تأثیرگذار گردید:

الف) از حیث داخلی، در فضایی که عقلانیت مبتنی بر ایده دولت شکل نیافته است،

معیاری برای تعریف و سنجش مفاهیم اساسی در دولت مدرن وجود ندارد. مفاهیمی همچون منافع ملی، حاکمیت ملی، امنیت ملی، قدرت ملی و... معانی خود را از دست داده و در چنین شرایطی ایده دولت با منافع نخبگان حاکم مساوی انگاشته می‌شود و نهادهای حاکم بزرگ‌ترین تهدید برای منافع و امنیت ملی واقعی به‌شمار می‌آیند.

در دولت‌هایی که بدون ایده دولت بوده یا از ایده دولت ضعیفی برخوردارند، چون از درون جامعه و بر مبنای ایده دولت شکل نیافته‌اند، ماهیتی شکننده دارند و در معرض انقلاب، جنگ داخلی و تجزیه قرار دارند. از سوی دیگر، دولت برای جبران ضعف خویش به تقویت نهادهای درونی همت می‌گمارد. بر این اساس، اجزای نهادهای دولتی کلیه سیاست‌گذاری‌ها و اجرای آنها را بر عهده گرفته و دولتی متمرکز شکل گرفته و زمینه پیدایش دولت حداکثری پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که نخبگان دولتی و نهادهای مسلح مجری قانون در آن سیطره دارند. در چنین حالتی دامنه ملی بودن مسائل دقیق نیست، بلکه منافع، امنیت و حاکمیت ملت با وضع و اجرای قوانین داخلی حکومت، رویکرد پلیسی، پیگردهای وسیع قانونی، مهار شدید مردم و در نهایت سیاست‌های خاص خارجی که در انفعال به اوضاع داخلی اتخاذ می‌گردد، مورد تهدید جدی قرار می‌گیرد. در این شرایط، اطاعت جایگزین وفاداری و ترس جایگزین تلاش همراه با رغبت می‌شود و دولت از طریق اجبار و اقناع با روش‌های مختلف اعم از فشارهای اجتماعی، تبلیغات و جنگ روانی، الزام مادی به صورت فیزیکی یا کارزمایی یا اقتصادی و یا با توجه‌های عقلانی مردم را به اطاعت خویش فرا می‌خواند. افزون بر آن، در چنین وضعیتی منابع دولت صرف حفظ خویش می‌شود و در درازمدت با خطر کاهش منابع در مقابل دولت‌های سازمان‌یافته روبه‌رو می‌گردد.

همچنین جان‌فیتادن ایده دولت در اذهان دیگر دولت‌ها، محیط بین‌المللی را برای دولت نامطمئن ساخته و موجودیت دولت در نظام رقابتی بین‌المللی دچار اشکال می‌شود. بر این اساس، هر اندازه ایده دولت رشد یافته و منسجم‌تر باشد، میزان مقاومت دولت در برابر تهدیدهای بیرونی و آسیب‌پذیری‌های درونی کمتر می‌شود و بهره‌گیری از زور در داخل برای تثبیت نظام کاهش می‌یابد. در مقابل، مشروعیت و قدرت دولت افزایش یافته و میزان مشارکت مردم در آن بیشتر می‌گردد.





کاهش نقش ایده دولت از منظری دیگر نیز قابل توجه است. در ساختار نظام بین‌المللی شکل یافته بر اساس دولت سرزمینی، دولت‌ها به عنوان بازیگران اصلی از مشروعیت ویژه‌ای برخوردارند؛ به گونه‌ای که دیگر فرض سرزمین بدون دولت ممکن نیست. همه نهادهای فراملی و فروملی تحت تابعیت، حاکمیت و حمایت دولت‌های خویش قرار دارند و فعالیت‌های برون‌مرزی خود را در چارچوب مقررات و قوانین کشورهایی که عملیات در آنها صورت می‌پذیرد، تعریف می‌کنند. در چنین وضعیتی دولت ناگزیر از شکل‌گیری است. روند پیدایش دولت‌های استعمارزده به خوبی نشان داد که دولت منتظر شکل‌گیری و تکامل فلسفه ظهور و ایده دولت نمی‌ماند. از این‌رو، اگر ملتی دارای انسجام سیاسی - اجتماعی قوی باشد و ایده دولت در آن رشد یابد، ملت - دولت در شکل دولت قوی ظاهر گردیده و با پشتوانه اعتبار داخلی خود از اقتدار بالای بین‌المللی برخوردار خواهد بود و دولت‌های دیگر مداخله در امور داخلی آن دولت را به خود اجازه نخواهند داد، اما اگر ملتی دارای انسجام فکری، اجتماعی - سیاسی قوی نباشد و به هر دلیل فاقد ایده قوی دولت باشد، نظام بین‌الملل اجازه بی‌دولتی به هیچ واحدی را نخواهد داد. بر این اساس، دولت‌های ساختگی و شبه‌دولت بر پایه حمایت اجنبی شکل می‌گیرد و می‌کوشد با اجبار یا اقناع شکل ظاهری انسجامی را که از ایده دولت برمی‌آید در حالت فقدان آن ایجاد کند. بی‌گمان چنین دولت‌هایی به دلیل نداشتن پشتوانه مردمی و آسیب‌پذیری شدیدی که از داخل احساس می‌کنند، اهداف مطلوبی برای مداخله‌گران خارجی و فرصت‌هایی برای ادامه روند نظام سلطه بین‌المللی در اشکال جدید آن می‌باشند.

#### ۴. هویت ملی، هویت تمدنی (فراملی)

یکی از جنبه‌های سرزمینی شدن دولت، جابه‌جایی در مبانی هویت‌سازی است که پیامدهای قابل توجهی را به همراه داشته است. هویت، محوری است که با تعریف کانون همبستگی و وفاداری، تمایزها را برجسته ساخته، مرزهای بیگانگی را معین می‌کند و غیریت را معنا می‌بخشد. از این رهگذر، منشأ حساسیت شهروندان یک ملت نسبت به منافع هم‌میهنان با منافع بیگانگان را بنیان نهاده و تکالیف را نسبت به بیرون قلمرو خودی محدود می‌سازد. اهمیت هویت ملی از آنجاست که تعیین‌کننده منطق طرد و شمولیت اجتماعی

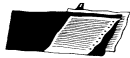


(Social Inclusion & exclusion) و تعریف کننده خودی و غیر خودی است. چگونگی تعریف از خود و دیگری می‌تواند در همه امور از توزیع کمک خارجی گرفته تا نسل کشی ایفای نقش نماید.

به طور کلی تا پیش از دوران شکل‌گیری دولت مدرن، دین، سرشت نژادی و بنیان قومی خاستگاه اساسی هویت اجتماعی تلقی می‌شدند. تحولی که در نظام مدرن رخ داد، پیوند هویت با مرزهای سرزمینی بود. با اینکه امروزه مرزهای جغرافیایی ساختگی تلقی می‌شوند، اما تأثیرات واقعی عمیقی بر انتقال کانون هویت بخشی اجتماعی نهادند. چگونگی شکل‌گیری و نوع این پیوند جدید به طرح پرسش‌های متنوعی از جمله این پرسش انجامید که چرا و چگونه مردم از ایدئولوژی‌های هویت‌ساز امت‌محور قدیمی و جهان‌شمول و یا هویت‌های غیر ملی از نوع صنفی یا گروهی به نفع هویت ملی دست شستند؟ (اسولیوان، ۱۳۸۸: ۳۳۱). بر این اساس، بررسی ابعاد سرزمینی شدن هویت از دو جهت قابل توجه است:

الف) بعد درونی هویت که آحاد یک اجتماع را به ملت یا امتی واحد تبدیل کرده و به آنان انسجام می‌بخشد؛ به گونه‌ای که آحاد ملت با آنکه می‌توانند به لحاظ‌های مختلف دارای هویت‌های متعدد فردی، صنفی، گروهی و ... باشند که آنان را به نوعی از یکدیگر تمایز بخشیده و حس رقابت‌جویی آنان را تقویت می‌نماید، هویت اجتماعی اصلی خود را در قالب ملت واحد تعریف می‌کنند. شکل‌گیری این نوع هویت اجتماعی است که می‌تواند جامعه را به ملت تبدیل کند و حلقه اتصال جامعه و دولت را برقرار سازد. هویت اجتماعی سه مؤلفه اساسی دارد: نخست آنکه باید شخصیت اجتماعی افراد با ابعاد ذهنی مقوم گروه مانند بینش‌ها، ارزش‌ها، هنجارها، نمادها، احساس تعلق‌ها و تعهدها و طرز تلقی و آگاهی آنان هماهنگ باشد؛ دوم آنکه فرد از عضویت در یک گروه اجتماعی آگاه بوده و بدان اعتقاد کافی داشته باشد؛ سوم آنکه نسبت به نقش‌های محوله از سوی ساختارهای اجتماعی مربوطه احساس مسئولیت کند.

ب) بعد بیرونی هویت که یک واحد سیاسی یا دولت، اعم از دولت مدرن یا دولت تمدنی را در مقابل دیگر دولت‌ها هویت می‌بخشد و آن‌را از دیگر بازیگران عرصه بین الملل متمایز می‌سازد. هر دولت بر اساس نوع ارتباطی که با محیط بیرونی خود، اعم از همسایگان، قلمرو منطقه‌ای و بین‌المللی داراست، برای خود هویتی قائل است که





تعیین‌کننده اولویت‌ها و منافع وی است و نوع رفتار او را جهت می‌بخشد. در ادامه پیامدهای سرزمینی‌شدن دولت و جابه‌جایی در مبانی هویت‌سازی را در دو بُعد پیش‌گفته بررسی می‌کنیم. پیش‌تر باید گفت هویت، به باور کنشگر نسبت به چیستی یا کیستی خود اشاره دارد. همچنان‌که باور نیز امری فراتر از دانایی است و بلکه با احساس و اراده شخص پیوند دارد. از سوی دیگر، ماهیت هویت چنان است که عوامل متعددی در شکل‌گیری آن مداخلت دارند؛ اعم از مؤلفه‌های عقلانی همچون باورهای دینی، فلسفه‌های اجتماعی و عناصر احساسی؛ مانند خاطره‌های تاریخی و جمعی، مواد جغرافیایی و زیست‌شناسانه و حتی شرایط محیطی همچون بافت قدرت. بر این اساس، در شکل‌گیری هویت ملی هرچند ایده دولت نقشی اساسی دارد، مؤلفه‌های عاطفی و احساسی دیگر نیز در آن دخیل‌اند. این تنوع مؤلفه‌ها و نیز اینکه کدام‌یک در ساخت هویت غلبه یافته و میزان به‌کارگیری کدام‌یک بیشتر باشد، سبب شد تا طیف بسیار متنوعی از اشکال هویت، از عقلانی تا احساسی و نژادی پدید آید.

### الف) سرزمینی‌شدن هویت و بعد درونی هویت

در ادامه تأثیر سرزمینی‌شدن هویت در بعد درونی را از دو بعد شکل‌گیری ملت سرزمینی و تداخل مرزهای هویتی و منفعتی بررسی می‌کنیم:

#### شکل‌گیری ملت سرزمینی

جمعیت یکی از ارکان هرگونه اجتماع اعم از اجتماعی ملی یا تمدنی است. با وجود این شناخت عاملی که جامعه سیاسی را در اجتماعی ملی به ملت تبدیل کند و در اجتماع تمدنی، امت را پدیدار سازد قابل توجه است. به‌طور طبیعی ملت یا امت می‌بایست از درون جامعه سیاسی رشد یافته و پیوندی وثیق میان آن‌دو برقرار باشد. بر این اساس و با توجه به اینکه اساس جامعه سیاسی را بر بنیان شکل‌گیری حاکمیت اراده عمومی بر زیست جمعی مبتنی بر ایده دولت تعریف کردیم، ملت یا امت در معنای سیاسی آن، جماعت پایدار انسانی است که بنیاد آن بر توافق آگاهانه جمعیت خاص برای زیستن تحت حاکمیت یک قدرت سیاسی معین استوار است. بر این اساس، ملت و امت فراورده خواست آگاهانه سیاسی است که وظایف اداره کشور را بر عهده حکومتی می‌گذارد که آگاهانه و بر اساس

ارزش‌ها و اندیشه‌های خاص آن را برگزیده است و در مقابل تعهدات خود، حقوقی را از حکومت مطالبه می‌کند. با وجود این، پیوند خاصی که میان جمعیت و سرزمین در اندیشه مدرن برقرار گردید، مفهوم ملت در دولت مدرن را ابعادی تازه می‌بخشید؛ به گونه‌ای که فهم آن در شناخت ماهیت، ساختار و عملکرد این نهاد اهمیت می‌یابد.

عهدنامه وستفاليا با به رسمیت شناختن مرزهای جغرافیایی معین، ساکنان سرزمین‌های مختلف را بر اساس قلمرو جغرافیایی هویت بخشید (مورگنتا، ۱۳۷۴: ۱۰۳۲). بر این اساس، دولت تمامی افراد سرزمین یک کشور را در برمی‌گیرد و بر زندگی آنها نظارت کرده و بر آنها سلطه جبری دارد و هویت را نه بر اساس ایده دولت، بلکه بر محور انسجام سرزمینی پدید می‌آورد. همچنین گسترش نظام دولت مدرن به سراسر جهان سبب گردید تا دولت‌ها در برگیرنده همه افراد بشری باشند؛ به گونه‌ای که تمامی افراد انسانی، جزو ملتی خاص به‌شمار آمده و تابعیت دولت و حکومت معین را دارا می‌باشند و نداشتن تابعیت امری توجیه‌ناپذیر می‌باشد. در این فرایند دولت و قلمرو مرزی، قاعده و معیار شکل‌گیری ملت به معنای کنونی آن شد و ملت به‌عنوان جماعت پایدار انسانی در سرزمین مشخص و در ارتباط با دولت معین تعریف می‌شود. این وضعیت به‌خوبی نشان می‌دهد که دولت مدرن افزون بر آنکه شکلی از سازمان‌بندی قدرت یا نمودی از سازمان و تشکیلات مدیریتی است (Mann, 1984: 109)، کلیتی است که جماعتی از انسان‌ها با آن خود را باز یافته و هویت می‌یابند. در صورتی که دولت در جامعه پیشا مدرن اساساً نقش محوریت جامعه را ایفا نمی‌کرد و افراد هویت انسانی و اجتماعی خود را با آن تعریف نمی‌کردند، بلکه تعلق بشری و هویت افراد از دو خمیرمایه فرهنگی به نام دین یا قومیت و یا هر دو آن نشئت می‌گرفت. این دو عامل برای جوامع انسانی، هنجار، رسم، عرف و قانون معین می‌کرد و در صورت تخلف از آن، افراد تحت فشار همه‌جانبه اجتماعی قرار می‌گرفتند.

افزون بر آن، نداشتن ارتباط جمعیت و مرز با هویت انسانی جامعه و افراد در جامعه پیشا مدرن، سبب گردیده بود تا جانفشانی برای کشور و سرزمین بی‌معنا تلقی گردد و افراد تنها برای دین، حفظ ارزش‌های قومی و قبیله‌ای، و برقراری امنیت جانفشانی کنند. ارتباط سه مقوله مرز، جمعیت و هویت انسانی با یکدیگر، جانفشانی برای سرزمین، خاک و میهن را معنایی خاص بخشید؛ به گونه‌ای که حتی مردم سالارترین دولت‌ها این حق را برای خود





قائل اند که حتی به اجبار آحاد مردم را برای حفظ مرزهایشان در معرض خطر قرار دهند. از آنجا که پیش تر دین یگانه مرجعی بود که این نقش را ایفا می کرد، این وضعیت سبب شد تا برخی دولت مدرن را جایگزین دین و به عنوان «دین سکولار» یا «دین دنیوی» معرفی کنند (Robertson, 1985: 349).

### تداخل مرزهای هویتی و منفعتی

سرزمینی شدن دولت و پیرو آن هویت به تقویت این باور انجامید که منطق رفتار و محاسبات رفتاری دولت ها نیز می بایست بر اساس سود و زیان قلمرو سرزمینی تعریف گردد. همچنین از آنجا که مؤلفه های سازنده تمامی دولت های مدرن از حیث قلمرو سرزمینی یکسان است، هویت ملی همه بازیگران نیز یکسان است و با منفعت ملی آنان پیوند خورده و با تعریفی مادی گرایانه تفسیر می شود. نیز از آنجا که بقای این جامعه سیاسی اولویت دارد، همه تلاش ها به امنیت و بقای مرزهای سرزمینی آن معطوف گردید و قدرت نظامی مهم ترین دغدغه این رویکرد است؛ به گونه ای که همه معیارهای اخلاقی، در سیاست گذاری و تصمیم گیری بر اساس معیار اخلاقی برتر که کسب، حفظ و گسترش قدرت، بقا و امنیت کشور است تفسیر و توجیه می شود. بر این اساس، با واقع نگری سیاسی مرزهای سرزمینی با مرزهای هویتی و منفعتی یکسان است؛ بدین معنا که پس از گذار از مرزهای سرزمینی، برداشت از خودی و منافع آن به طور کلی متوقف می شود. همچنان که هویت دولت ها را خود محور فرض کرده و نسبت به تأثیر جامعه پذیری در ساخت هویت بی توجه است. به دیگر سخن، هویت را متأثر از منفعت دانسته و منفعت را نیز تنها با منطق عقل گرایی سودانگار (Rational choice theory) تفسیر می کند (Walker, 1995: 307). این نحوه نگرش، سبب می شود نقش بینش ها، ارزش ها و هنجارها و به طور کلی نقش ایده دولت در شکل بخشی هویت و تعریف منافع ملی جایگاهی نداشته باشد و تنها در رفتار آنهم در چارچوب منطق منفعت طلبانه مادی عقل گرایی سودانگار محصور گردد. بر این اساس، تفسیری کاملاً مادی از هویت ارائه می شود (Bartelson, 1997: 313).

در صورتی که در نگاه تمدنی به هویت، هویت اجتماع سیاسی امری کاملاً وابسته و پیوسته با ایده دولت است که برگرفته از بینش ها و ارزش های اجتماعی است که بافت یک

اجتماع را شکل بخشیده و آنان را با یکدیگر هم پیمان می سازد و عواطف آنان را در قالب یک احساس هویت پیوند می دهد (ونت، ۱۳۸۴: ۳۰۸).

### ب) سرزمینی شدن و بُعد بیرونی هویت

گفتمان حاکم بر روابط بین الملل در نتیجه برتری گفتمان سیاسی ناسیونالیسم اروپایی در سده های گذشته است که سبب گردید دولت سرزمینی در معنای کنونی آن به عنوان مناسب ترین ساختار جامعه سیاسی نسبت به دیگر اشکال زندگی سیاسی شناخته شود (Tilly, 1975: 45). مرزهای سرزمینی رویه ای برای جداسازی و غیریت سازی است و جلوه های بارز این گفتمان تهدید و امنیت را تفسیری خاص می بخشد. هویت دولت نه امری است که در ذات این پدیده نهفته باشد و نه برساخته تجارب است، بلکه در نتیجه نوع نگرش و تفسیری خاص از پدیده های سیاسی است. بیشتر دولت های کنونی متشکل از ملت هایی با قومیت های متفاوت هستند. هویت ملی سرزمینی با جایگزینی یک امر فیزیکی، یعنی سرزمین به جای عقلانیت و ایده دولت، به ناچار بر مؤلفه های غیرعقلانی همچون قومیت، خون، نژاد و تاریخ در ملت سازی و شکل بخشی به هویت جمعی تأکید می ورزد، بلکه اساساً در صدد خلق یک ملت و توسعه حس اشتراک ناشی از آن و پیدایش فرهنگ، ارزش و نمادهای مشترک و در نهایت، متحد ساختن مردم تحت قلمرو حکمرانی خود هر چند با هویت جعلی برمی آید (Miller, 1995: 6)؛ یعنی برای شکل دهی به این اتحاد از ابزارهای همگن سازی، ایجاد فرهنگ مشترک، ارزش ها و نمادها، احیای سنت ها و دیگر عوامل بهره می گیرد و حتی آن را جعل و ابداع می کند (Tamir, 1993: 65). از آنجا که مبنای سرزمینی بودن اساس است، غیریت سازی با دیگر سرزمین ها و مردم آن نیز پررنگ گردیده و به ناسیونالیسم افراطی خون و خاک و اهمیت پیوند دادن یک ملت با قومیت، سرزمین و تاریخ خود که در هویت بخشی او نقش دارد می انجامد. ناسیونالیسم شکل مدرن قوم گرایی در سطح ملی است که شکلی افراطی به خود می گیرد.

### نتیجه گیری

دولت مدرن و دولت تمدنی به عنوان دو نوع جامعه سیاسی برخوردار از ظرفیت خاص قابل مقایسه اند. مهم ترین مولفه ای که این دو نوع دولت را از یکدیگر متمایز می سازد پیوستگی





دولت مدرن به قلمرو سرزمینی و مرزهای جغرافیایی و گسست اجتماع تمدنی از آن می‌باشد. تشریح پیامدهای این اتصال و انفصال افزون بر آنکه تمایز ماهوی این دو نوع دولت را ترسیم می‌نماید، نمایانگر نوعی از تضاد درونی در دولت مدرن است که ناشی از دوگانگی معیاری این پدیده اجتماعی است که از سویی ملاک سرزمینی بودن و از سوی دیگر، عقلانیت پایه‌ای را که لازمه شکل‌گیری بافت اجتماعی است بنیان خویش قرار داده است. این دوگانگی در ابعاد مختلف ایده دولت، هویت اجتماعی و تعیین مرزهای خودی و غیر خودی و منطق محاسباتی جامعه سیاسی مبتنی بر دولت مدرن بروز یافته و بر ساختارها و الگوهای عینی اجتماعی و فرایندهای سیاست‌گذاری تأثیر نهاده است، در صورتی که اجتماع تمدنی با گسست از مقوله مرزهای سرزمینی، بافت اجتماعی خود را تنها بر اساس عقلانیتی که مبنای ایده تمدنی است شکل می‌بخشد و همان را پایه نهادهای دولت خود قرار می‌دهد. دولت تمدنی بر خلاف دولت مدرن از ویژگی‌های زیر برخوردار است:

۱. از حیث سازمان‌بندی قدرت، دولت مدرن با سیطره فیزیکی بر قلمرو سرزمینی باعث می‌گردد تا اقتدار و آمریت دولت از طریق سازمان‌های سیاسی، نظامی و حقوقی اعمال گردد؛ به گونه‌ای که اساساً دولت صورتی از اشکال سازمان‌بندی قدرت به‌شمار می‌آید، اما در دولت تمدنی سیطره عقلانیت تمدنی بر چارچوب‌های کلی و مدون اجتماعی، یعنی قوانین اساسی جوامع و اندیشه نخبگان اجتماعی باعث می‌گردد تا ایده تمدنی مبنای ساختار قدرت جوامع مختلف گردد.
۲. دولت تمدنی، برخلاف دولت مدرن که حق قانون‌گذاری و اعمال آن را در همه قلمروها عهده‌دار می‌شود، تنها با تمرکز بر قوانینی که ناظر بر حفظ نظام پایه عقلانیت اجتماعی است، تلاش می‌کند تا ایده تمدنی را با نهادسازی قوانین اساسی تضمین کند. بر این اساس، قادر است از مرزهای ملی و فرهنگی عبور کند.
۳. دولت مدرن کاربرد مشروع از زور را در همه امور قلمرو ارضی خود در انحصار خویش می‌داند، اما دولت تمدنی استفاده مشروع زور را تنها برای حفظ و بسط نظام عقلانیت پایه و ایده دولت خود و در تمام قلمروهای سرزمینی در انحصار صلاحیت خود می‌داند.
۴. بعد هنجاری قدرت یعنی مشروعیت دولت مدرن بیشتر بر پذیرش سلطه یک دولت بر قلمرو سرزمینی خاص بنا نهاده شده است، در صورتی که نظام تمدنی بیشتر بر میزان اقتناع و فراگیری ایده دولت متمرکز است.

۵. برخلاف دولت مدرن که مشروعیت خود را از سیطره بر قلمرو سرزمینی خاص اخذ می‌کند، دولت تمدنی مشروعیت خود را از میزان نقش ایده تمدنی در شکل‌گیری بافت اجتماعی جوامع و از مقبولیت نظام عقلانیت پایه می‌گیرد.

۶. برخلاف دولت مدرن که در توجیه مشروعیت، نیازمند مبنایی عقلانی جدای از سیطره سرزمینی است، فرایند تبدیل قدرت به اقتدار در دولت تمدنی بر اساس همان مبنای عقلانیت پایه شکل‌دهنده به بنیان اجتماعی صورت می‌پذیرد.

۷. برخلاف دولت مدرن که حاکمیت خود را سرزمینی می‌داند، دولت تمدنی بر اساس میزان مقبولیت و سیطره ایده تمدنی خود بر دیگر ایده‌های دولت، قلمرو حاکمیت خود را تعریف می‌کند و حتی می‌تواند ایده حاکمیتی خود را بر ایده‌های سرزمین‌ها و جوامع مختلف بگستراند.

۸. برخلاف نظام بین‌الملل متشکل از دولت‌های مدرن، نظام بین‌الملل متشکل از واحدهای تمدنی، بر اساس رقابت قدرت‌های دارای عقلانیت پایه قوی و ساختارها و الگوهای عینی نظام‌بخشی شکل می‌یابد که قادرند عقلانیت مطلوب خود را محقق سازند و در پی حراست از آن و کارآمدی آن باشند.

۹. در دولت سرزمینی امکان دوگانگی و گسست در ایده دولت و فلسفه حیات آن قابل ترسیم است؛ بدین معنا که چه‌بسا معیار بودن مرزهای سرزمینی و سود و زیان آن بر عقلانیت پایه‌ای تأثیر نهاده و در عمل ایده دولت در سیطره معیارهای قلمرو سرزمینی قرار گرفته و عقلانیت پایه جامعه‌ساز را خدشه‌دار سازد، اما در دولت تمدنی چون معیار سرزمینی بودن منتفی است، این دوگانگی وجود ندارد. افزون بر آن، چون دولت سرزمینی می‌تواند بدون ایده دولت و بدون بافت اجتماعی نیز به حیات خود ادامه دهد، همواره ظرفیت شکنندگی اجتماعی وجود دارد، در صورتی که در دولت تمدنی، ایده تمدنی و عقلانیت پایه ملاک انسجام‌بخشی بافت اجتماعی است.

۱۰. برخلاف دولت سرزمینی که مبنای هویت‌سازی را سرزمین می‌داند، دولت تمدنی بنیان هویت‌سازی را بر اساس عقلانیت پایه و هدایت احساسات و عواطف به سوی آن قرار می‌دهد. از این‌رو، در دولت مدرن، ملت‌سازی فرع بر دولت‌سازی و بر



مبنای هویت‌های جعلی است، در صورتی که در دولت تمدنی، دولت از درون اجتماع تمدنی و امت پدیدار می‌شود.

۱۱. غیرسرزمینی‌بودن و فراگیری عقلانیت پایه در دولت تمدنی، سبب می‌شود هویت تمدنی بتواند سطح دیگری از هویت‌ها را درون خود تعریف کند و هویت‌های ملی متفاوتی را درون خود جای دهد. در صورتی که هویت ملی با تعلق سرزمینی خود فاقد این توانایی است.

۱۲. در دولت‌های تمدنی، مرزهای هویتی و منفعتی همپوشانی دارد و همگی تحت هدایت ایده تمدنی قرار دارند، زیرا ایده تمدنی است که عقلانیت پایه هویت و منطق محاسبات منفعتی قرار می‌گیرد و هم هویت و هم معیار معادلات رفتاری را معین می‌سازد.



نظر

سال نوزدهم ، شماره ۷۵ ، پاییز ۱۳۹۳



## کتابنامه

۱. اسولیوان، نوئل (۱۳۸۸)، نظریه سیاسی در گذار، بررسی انتقادی، ترجمه حسن آب نیکی، تهران: کویر.
۲. بوزان، بری (۱۳۸۹)، مردم، دولت‌ها و هراس، تهران: مطالعات راهبردی.
۳. قاضی، ابوالفضل (۱۳۷۲)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. مورگنتا، هانس جی. (۱۳۷۴)، سیاست میان‌ملت‌ها، ملت‌ها: تلاش در راه قدرت و صلح، تجدید نظر کنت دبلیو تامپسون، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
۵. ونت، الکساندر (۱۳۸۴)، نظریه اجتماعی سیاست بین الملل، حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۶. وینسنت، آندرو (۱۳۷۱)، نظریه‌های دولت، حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
7. Bartelson Jens (1997), "Second Natures: Is the State Identical with Itself," *European Journal of International Relation*, Vol. 4, No.3.
8. D'Entreves, Alexander (1967), *the Nation of the State*, Oxford: Clarendon Press.
9. Giddens, Anthony (1987), *the Nation — State and Violence*, Berkeley, CA: University of California Press.
10. Halliday, Fred (1987), "State and Society in International Relation: A Second Agenda", *Millennium*, 16, (2).
11. Mann, Michael (1988), *States, War, and Capitalism: studies in Political Seedy*. Leotard: Blackwell.
12. \_\_\_\_\_ (1984), "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results", *European Journal of Sociology*, Vol. 25, Issue 2.
13. The source of Social Power (1986), Vol. 1, *A History of Power from the Beginning to 1760 AD*, Cambridge: Cambridge Uneasy press.



14. Miller, David (1995), *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press.
15. Poggi, Gianfranco (1990), *The State: Its Nature, Development and Prospects*, Stanford: Stanford University Press.
16. Robertson, Roland (1985), "The Sacred and the World System," in: Phillip E. Hammond (ed.), *the Sacred in a Secular Age*, Berkeley, CA: University of California Press.
17. Rosenau, P. (1992), *Postmodernism and Social Science*, Princeton: Princeton University Press.
18. Theda Skocpol (1979), *States and Social Revolutions, a Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton NJ: Princeton University Press.
20. Tilly, Charles (ed.) (1975), *the Formation of National States in Western Europe*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
21. \_\_\_\_\_ (1985), "War Making and State Making as Organized Crime," in: P. Evans, et al (eds.), *Bringing the State Back*, Cambridge: Cambridge University Press.
22. Walker, R. B. J. (1995), "International Relations and the Concept of the Political," in: Ken Booth and Steve Smith (eds.), *International Relations Theory Today*, Pa.: Pennsylvania State University Press.
23. Weber, Max (1978), *Economy and Society, an Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, CA: University of California Press, Guenther Roth and Claus Wittich, Vol. 1.



نگار

سال نوزدهم ، شماره ۷۵ ، پاییز ۱۳۹۳



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

## ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت

\* عباس ایزدپناه

\* احمد شاکر نژاد

۱۲۳



نظر  
صدر

ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت

### چکیده

مفهوم «معنویت» از مفاهیمی است که تعریف آن در آثاری که بدان پرداخته‌اند ابهام دارد و مسئله اصلی این مقاله آن است که چرا تعریف‌های ارائه‌شده از معنویت دارای ابهام است، چرا از هر رویکردی که به آن نگریسته شده معنای واژه نیز تفاوت یافته است؟ بنابر ادعای این مقاله دلیل ابهام مفهوم معنویت آن است که رویکردهای موجود در تعریف معنویت از داشتن نگاه تمدنی به معنویت غفلت کرده‌اند. در مقاله حاضر پس از تقسیم تعریف‌های معنویت به لغوی و رویکردی، تعریف‌های رویکردی معرفی می‌شوند و در ادامه نشان داده می‌شود که معنویت از منظر پارادایم‌های مختلف علوم اجتماعی و سنت‌های دانشگاهی چگونه نگریسته می‌شود. در نهایت پس از معرفی و نقد رویکردهای موجود، رویکرد تبارشناختی به معنویت معرفی می‌شود که بیش از دیگر رویکردها به وجوه تمدنی این پدیده توجه کرده است. ازین رو، معرفی ظرفیت‌های آن برای داشتن نگاه تمدنی به مفهوم معنویت سودمند است. در پایان برخی از ضعف‌ها و کژتابی‌های این رویکرد نیز به اجمال مطرح می‌شوند.

### کلیدواژه‌ها

معنویت، رویکردهای دین‌پژوهی، تبارشناسی، مطالعات تمدنی.

abbas\_izadpanah@yahoo.com

a.shakernejad@gmail.com

\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه قم

\* دکتری فلسفه دین، دانشگاه قم و محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

«معنویت» مفهومی است که به راحتی نمی توان آن را تعریف کرد. نه تنها از آن حیث که مانند واژگان انتزاعی دیگر وجوه ملموس چندانی ندارد، بلکه بیشتر به این دلیل که هر کسی از ظن خود مراد خویش را در پس آن می جوید یا جامه خود را بر تن آن می پوشاند. ابهام های موجود در تعریف این واژه، پژوهش های مرتبط با آن را در معرض غیر واقع نما بودن، مغالطه های مفهومی و سردرگمی روش شناختی می نهد. پس طبیعی است که اولین کار در حوزه معنویت پژوهی، واژه شناسی و مفهوم شناسی باشد.

واژه معنویت در فارسی معادل واژه غربی «spirituality» به کار می رود، ولی همین واژه در زبان انگلیسی معنای واضحی ندارد و غیر از ابهام معنایی، معانی ضمنی آن نیز در دوره های مختلف تغییر کرده است. پس از ۱۹۶۰ یعنی با آغاز موج معنویت گرایی در غرب، این واژه به طور گسترده ای در زمینه های مختلف به کار گرفته شد. همچنین اقبال روزافزون به معنویت در حوزه های مختلف از ورزش و طب گرفته تا رشته های مختلف علوم انسانی، بر ابهام این واژه افزوده است. در زبان فارسی نیز نبود یک اصطلاح مستقر به عنوان معادل «spirituality» و انتخاب واژه معنویت در معادل سازی این ابهام را دوچندان کرده است.

مقاله حاضر مدعی است دلیل اصلی این ابهام غفلت از وجه تمدنی معنویت است. به بیان دیگر، واژه معنویت در تمدن غرب و در هر دوره تمدنی آن به نوعی خاص مفهوم سازی شده است و به سختی می توان هسته مشترکی برای آن یافت. در زبان فارسی نیز کار بست واژه معنویت به عنوان یک اصطلاح پیشینه چندانی ندارد و در چند دهه اخیر افراد مختلف با رویکردهای گوناگون و در شرایط متفاوت این واژه را به کار برده و مفهوم مقبول خود را در پس آن القا کرده اند. پس واژه معنویت دستخوش معناسازی های متعدد شده است، از این رو، نمی توان بدون انجام دادن مطالعات تمدنی مفهوم معنویت را به درستی شناخت.

تمدنی بودن مفهوم معنویت در اینجا به معنای آن است که این مفهوم یک پدیده اجتماعی و فرهنگی است که در طول تاریخ شکل یافته است: پس امروزه از کوله بار معنایی آن که در دوره های مختلف فرهنگ غرب (هر بار به نحوی و در تحت شرایط



فرهنگی ویژه‌ای) بر آن بار شده نباید غفلت کرد.<sup>۱</sup> بر این اساس، در ادامه پس از توجه به معنای لغوی این واژه به معرفی و نقد رویکردهای مختلف در تعریف معنویت پرداخته می‌شود و در نهایت، با طرح رویکرد تبارشناختی که به وجوه تمدنی این پدیده توجه ویژه دارد، قابلیت‌های آن برای درک بهتر از مفهوم معنویت ارزیابی می‌شود.

## الف) تعریف لغوی معنویت

واژه معنویت هر چند امروزه بسیار شنیده می‌شود، در چند دهه گذشته چندان کاربرد نداشت و برخی از معانی امروزی آن برای پیشینیان کاملاً ناشناخته بوده است. برای نمونه، فرهنگ‌هایی همچون غیاث اللغات، برهان قاطع و حتی عمید، دهخدا و نفیسی مدخل معنویت ندارند و تنها برخی از فرهنگ‌های جدید مانند فرهنگ معین، صدری افشار، انصاف‌پور و سخن مدخلی را بدان اختصاص داده‌اند. در این فرهنگ‌ها، معنویت بیشتر به‌عنوان مصدر جعلی از معنوی دانسته شده و به جای تعریف آن، تعریف معنوی بودن (نوعی نگرش، حالت و وضعیت) آمده است. فرهنگ سخن معنویت را مجموعه جنبه‌های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان یا فراورده‌های فکری او می‌داند و فرهنگ صدری افشار آن را محصول خرد و اندیشه، تعلق داشتن به وضع و کیفیتی غیرمادی تعریف می‌کند.

البته با بررسی تعریف‌های این واژه در فرهنگ‌های لغت انگلیسی نیز خواهیم دید که گویا معنایی که امروزه از این واژه در غرب درک می‌شود، در فرهنگ‌نامه‌های رایج این زبان موجود نیست؛ برای نمونه، در فرهنگ امریکن هریج (The American Heritage Dictionary) آمده است: «spirituality» معنوی بودن یا کشیش بودن است و آنچه را که به کلیسا یا کشیش تعلق دارد نیز معنوی می‌نامند. فرهنگ مارین ویستر (Merriam Webster Dictionary) می‌نویسد: معنویت حساس بودن به ارزش‌های دینی است. پس، در این تعریف‌ها نیز پدیده معنویت عصر حاضر، یعنی نوعی جست‌وجوی شخصی و فارغ از هنجارهای دینی برای یافتن معنا لحاظ نشده است.

۱. برای آشنایی با تعریف‌هایی از تمدن که آن را پدیده فرهنگی - اجتماعی تعریف می‌کنند (نه غیر یا مقابل فرهنگ)، نک: جستارهای نظری در باب تمدن، جمعی از نویسندگان؛ کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، حبیب الله بابایی. البته در مقاله حاضر پدیده تمدنی همان پدیده فرهنگی با نگاه به سیر تحولات آن در گفتمان‌های مختلف فرهنگی یک جامعه است.





در ادامه و پس از آشنایی بیشتر با ماهیت معنویت در عصر جدید خواهیم دید که تعریف‌های یاد شده در فرهنگ‌نامه‌ها ناظر به معنویت مورد نظر ما نیست و بیشتر به لفظ محدود و کم کاربرد معنویت در سنت مسیحیت اشاره دارد که از آن برای اشاره به اموری مرتبط با کلیسا یا روحانیت و همچنین توجه‌داشتن به ارزش‌های دینی بهره گرفته می‌شد. به این ترتیب، نمی‌توانیم با مراجعه به فرهنگ‌های لغت معنای امروزی این واژه را درک کنیم. بنابراین برای درک معنای این واژه باید با در پیش گرفتن رویکردی علمی و با مدلی از پیش طراحی شده به کاوش در معنای آن پردازیم.

### ب) تعریف رویکردی معنویت

«spirituality» اساساً واژه‌ای متعلق به سنت مسیحی است (Sheldrake, 2007: 2) که البته بر مضمونی به نسبت مشترک دلالت دارد که در سنت‌های دینی دیگر با الفاظی قریب با آن مضمون خوانده می‌شود، ولی در سده اخیر چنان بی‌قید از این واژه استفاده می‌شود که غیر از گستره دین بیشتر اعمال و عقاید در گستره هنر، موسیقی، جادو، ورزش، کسب و کار، درمانگری، محیط زیست و بهزیستی را می‌توان در لوای واژه معنویت عرضه کرد (King, 1996: 343). این استفاده بی‌قید از واژه معنویت تعریف آن را دشوار می‌سازد و این دشواری وقتی بیشتر می‌شود که واژه یاد شده از سنت‌های دینی به‌ویژه سنت مسیحی که خاستگاه آن است دورافتد (Sheldrake, 2007: 1).

در این آشفتگی و ابهام، چستی معنویت و معنای آن در گرو آن است که چه کسی و با چه رویکردی معنویت را تعریف کند (King, 1996: 343). جرمی اسکات و ریچارد کینگ در فروش معنویت (Carrette, King, 2004: 30) و نیز آنا کینگ در مقاله «معنویت: دگرگونی و دگردیسی»، معنویت را واژه‌ای مربوط به دنیای هامپی دامپی (شخصیت خنده‌دار و معروف کارتونی در فضای انگلیسی زبان) می‌داند که در پاسخ به پرسش از معنای هر واژه به طور تمسخرآمیز می‌گوید: «معنایش همانی است که من دلم می‌خواهد» (King, 1996: 343).

با توجه به این نکته، برای پرهیز از سردرگمی در تعریف معنویت، نخست باید تعریف‌کنندگان این واژه را دسته‌بندی کرد. در مرحله اول لازم است میان تعریف عامیانه و

ژرنالیستی از این واژه تمایز نهاد و سپس بین تعریف‌های این واژه در گستره ادبیات دانشگاهی، مرزبندی‌ها را مشخص ساخت و البته در گستره پژوهش‌های دانشگاهی نیز پیش‌تر باید به تمایزگذاری میان رویکردهای مختلف در تعریف پرداخت تا هر تعریفی بر اساس پیش‌فرض‌های روش‌شناختی خود و به عبارتی بر اساس تعریف‌کننده درک شود. البته باید یادآور شد که تمرکز بحث حاضر بر تعریف‌های معنویت در گستره رویکردهای دانشگاهی است، نه در میان عامه مردم یا مجامع غیر دانشگاهی.

برای اینکه منظور خود را از معنویت به‌مثابه موضوعی برای فعالیت علمی مشخص کنیم، ضروری است بدانیم که غیر از این زمینه، بحث از معنویت برای نامیدن چه فعالیت‌های دیگری به کار می‌رود. به‌اختصار بحث از معنویت می‌تواند به‌مثاله یک گفتمان، یک زمینه تخصصی و یا یک رشته علمی باشد. گفتمان، یعنی گفت‌وگویی جاری در باب علاقه‌ای به‌روز که افراد عامی و متخصص با وجود اختلاف رأی فراوان در آن شرکت دارند. معنویت نیز گفتمانی گسترده است که در آن گروه‌های مختلف مردم اعم از پیروان دستگاه‌های مختلف معنوی، خادمان و واعظان، والدین و معلمان و استادان رشته معنویت و متخصصان در رشته‌های مرتبط و بسیاری دیگر شرکت دارند (Dreyer & Burrows, 2005: 6-7). زمینه تخصصی قلمروی باز است که فعالیت‌هایی با وجوه مشترک در آن صورت می‌پذیرد؛ برای نمونه از پزشک گرفته تا پرستار و منشی مطب در زمینه تخصصی طبابت مشغول به کارند. در زمینه تخصصی معنویت نیز نه‌تنها فعالانی مانند محققان و استادان، بلکه خادمان معنوی، سالکان، نویسندگان مردمی، ناشران تخصصی و افراد دیگری نیز هستند که فعالیت‌های تخصصی را در یک زمینه خاص انجام می‌دهند که می‌توان آن را به صفت معنوی موصوف دانست.

وقتی از معنویت به‌مثابه یک رشته دانشگاهی یا به بیان دیگر از رویکرد علمی و دانشگاهی به معنویت سخن می‌گوییم،<sup>۱</sup> سخن ما در باب تعلیم و تعلم است که شامل فعالیت‌هایی همچون تحقیق و نگارش در موضوعات خاص معنویت در فضای دانشگاهی می‌شود. این نوع معنویت، یعنی معنویت به‌عنوان یک رشته دانشگاهی، با روش‌شناسی‌های

۱. البته در مقام اثبات، این معنویت به‌مثابه یک رشته زیر مجموعه دین‌پژوهی یا الهیات است.





رایج دانشگاهی و در پارادایم‌های مرسوم علمی تحقق می‌پذیرد (Dreyer & Burrows, 2005: 7). بی‌گمان رویکردهای مختلف علمی به معنویت با رشته معنویت تفاوت دارد، ولی چرا در اینجا این دو تا حدودی مترادف فرض شده‌اند؟ در توضیح باید گفت رشته‌های دانشگاهی گاه حول یک روش‌شناسی خاص شکل گرفته و توسعه یافته‌اند و گاه درباره یک موضوع خاص. در مواردی که یک رشته دانشگاهی مجموعه مباحث علمی و تحقیقاتی حول یک موضوع خاص است، معمولاً در آن رشته با چندگانگی رویکردهای پژوهشی به آن موضوع مواجه هستیم؛ یعنی هر کسی از دریچه رشته، پارادایم یا روش‌شناسی خود به آن موضوع نگریسته است و به تدریج این رویکردهای مختلف در کنار هم یک رشته دانشگاهی را شکل داده‌اند که اغلب رویکرد این نوع رشته را رویکردی میان رشته‌ای توصیف می‌کنند.<sup>۱</sup>

رشته‌هایی همچون دین‌پژوهی، عرفان‌پژوهی و معنویت‌پژوهی نیز از این دسته‌اند و در عمل این رشته‌ها یک نوع مطالعه خاص نیستند، بلکه گستره‌ای از مطالعات با محوریت یک موضوع خاص هستند.<sup>۲</sup> به همین دلیل، گاه دشوار است که بگوییم آیا کار دین‌پژوهانه پژوهشگری خاص، جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و یا تاریخی است، زیرا در آثار محققان

۱. در توضیح باید گفت رویکردهای مطالعاتی به یک موضوع پژوهشی از درون رشته‌های دانشگاهی انجام می‌شود، اما این امکان نیز وجود دارد که روش‌شناسی‌ها به شکل مجزا و در ارتباط با موضوعی خاص در نظر آید و سنت ایجاد شده حول آن را که ممکن است تا حدودی مستقل از رشته دانشگاهی مادر یا به شکل بین رشته‌ای یا نطفه‌ای برای ایجاد رشته‌ای جدید باشد بررسی کرد. روش‌شناسی‌های موجود در رشته دانشگاهی اقدام‌ها و مراحل است که پژوهشگر طراحی می‌کند تا در فرایندی مشخص یک موضوع خاص را در رشته‌ای خاص بررسی کند. پس روش‌شناسی‌ها در دل رشته‌ها معنا می‌دهند، اما فرایند ایجاد رشته‌های جدید پژوهشی چنین بوده است که با اخذ روش‌شناسی‌ها از خاستگاه (مکاتب فلسفی) و یا اتخاذ آنها از دیگر رشته‌های دانشگاهی و بهره‌گیری از آنها در موضوعی جدید به تدریج سنتی را آفریده‌اند و رشته‌ای جدید خلق شده است. پس در فرایندهای تحقیق علمی استفاده از روش‌شناسی‌ها به طور مستقل و بدون قرار التزام به فضای گفت‌مانی یک رشته خاص نیز معنا می‌دهد. در زمینه دین‌پژوهی و معنویت‌پژوهی نیز از روش‌شناسی‌های پژوهش علمی به طور مستقل نیز استفاده می‌شود. برای مثال، در کنار تحقیقاتی که جامعه‌شناسان بر روی مسائل دینی و با روش‌شناسی‌های خاص موجود در این رشته انجام داده‌اند، برخی بدون اینکه خود جامعه‌شناس باشند، روش‌شناسی‌هایی را از آن رشته و رشته‌های دیگر برگرفته‌اند و از جایگاهی مستقل به بررسی مسائل دینی پرداخته‌اند و به مرور رشته دین‌پژوهی شکل گرفته است. رویکردهایی همچون رویکرد پدیدارشناسانه، ساختارشناسانه، ذات‌شناسانه، رویکرد الهیاتی، فلسفی، تطبیقی و تجربی، برخی از رویکردهایی هستند که بدون التزام به یک رشته خاص به طور مستقل در تعریف معنویت اتخاذ شده‌اند. در ادامه به برخی از این رویکردها و معنای معنویت از منظر آنها اشاره خواهد شد.

۲. هرچند به معنای دقیق‌تر کلمه، وجه اخیر را نباید رشته دانشگاهی (discipline) نامید، بلکه بهتر است به آن حوزه تخصصی (enterprise) خطاب کرد.



طراز اول این نوع رشته‌ها اگر نگوییم مطالعات میان رشته‌ای، حداقل چندگانگی روشی به چشم می‌خورد و اساساً این نوع رشته‌های موضوع محور از مرزبندی بین روش‌شناسی‌ها زیان می‌بینند (اسمارت، ۱۳۸۹: ۹۱).

رویکردهای علمی موجود به معنویت یا به تعبیری معنویت به‌عنوان یک رشته دانشگاهی را می‌توان به طور کلی به دو دسته تقسیم کرد: الف) رویکردهای درونی‌نگر؛ ب) رویکردهای بیرونی‌نگر. در دسته اول، موضوع پژوهش در حین درگیری با آن و نگاه با کمک گرفتن از ایده‌های غیرتجربی تعریف می‌شود، اما در دسته دوم با فاصله گرفتن از موضوع پژوهش و نگاه از فراز و بیشتر با معیارهای تجربی یا در حد امور این جهانی آن موضوع تعریف می‌شود. برای مثال، تعریف معنویت بر اساس آموزه‌های قرآن و کلام امامان معصوم : در دسته اول می‌گنجد و تعریف معنویت بر اساس روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، علم تاریخ دین، یا در گفتمان‌هایی مانند پساساختارگرایی و پدیدارشناسی را می‌توان در دسته دوم گنجانند.<sup>۱</sup>

رویکردهای درونی معمولاً برای تعریف معنویت از درون یک سنت اعتقادی خاص به آن نگاه کرده و به سود یا زیان معنویت موضع‌گیری می‌کنند. این رویکرد را می‌توان به دو دسته تصدیق‌کننده یا انکارکننده تقسیم کرد. رویکردهای درونی تصدیق‌کننده را می‌توان چهار دسته دانست: ۱. سنت‌گرا (تعریف معنویت با توجه به وابستگی به یکی از ادیان شناخته‌شده جهان مانند آیین بودا، اسلام، مسیحیت، یهودیت و آیین هندو. این رویکرد اگر در سنتی دانشگاهی به تعریف معنویت پردازد، می‌توان آن را رویکرد الهیاتی به تعریف معنویت دانست)؛ ۲. آیین‌گرا (تعریف معنویت با توجه به وابستگی به یکی از ادیان عصر جدید مانند جان‌دارانگاری، طبیعت‌گرایی، اعتقاد به عالم ارواح و...)؛ ۳. انسان‌گرا (تعریف معنویت بنا بر خودتحوالی، شفقت، صداقت و...)؛ ۴. پست‌مدرنیسم تصدیق‌کننده (تعریف معنویت با عبارت‌های آزادانه، مسامحه‌آمیز و با واژگانی همچون عشق، احساس خوب بودن و دیگر واژگانی که حاکی از ارزش دادن به خود است. همچنین تعریف معنویت با

۱. برخی از روی تسامح به دسته اول بررسی الهیاتی می‌گویند و به دسته دوم بررسی علمی، اما به بیان دقیق‌تر هر دوی این بررسی‌ها هم می‌تواند علمی و هم غیرعلمی باشد و معیار علمی بودن یا نبودن این نیست که آیا متعلق به پارادایم‌های جدید تحقیق هست یا نه؛ بلکه معیار علمی بودن مستقل، منطقی و به سامان بودن یک بررسی است.





روان‌شناسی‌سازی آن و با بهره‌گیری از مفاهیمی همچون درک امری بزرگ‌تر از خود در درون، بازشناسی معنای زندگی و هستی، تعالی درک از پیرامون و رشدیافتگی شخصی درونی) (رستگار، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

رویکردهای انکارکننده یا شکاک را می‌توان به دو دسته سنتی و جدید تقسیم کرد: رویکردهای شکاک سنتی معمولاً یا از جانب ظاهرگرایی دینی به معنویت نگاه بدبینانه دارند و یا از جانب رویکرد طبیعت‌باوری فلسفی، اما در دوران جدید رویکردهای بدبین معنویت را یا در چارچوب علم تجربی می‌بینند و آن را به اموری در حیطه فعل و انفعالات سیستم اعصاب یا تخیلات فردی فرو می‌کاهند و یا از منظر تفکر پست‌مدرنیسم شکاک آن را تعریف کرده و معنویت را ابزاری برای رهبران یا مدیران می‌دانند تا پیروان یا زیردستان خود را استثمار کنند (رستگار، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

رویکردهای بیرونی یا از بیرون‌نگر (در تعریف معنویت) را می‌توان بر اساس خاستگاه آن به دو دسته کلی تقسیم کرد: برخی از این رویکردها برخاسته از روش‌شناسی‌ها و پارادایم‌های مستقل علمی‌اند و برخی نیز برخاسته از روش‌شناسی‌ها و پارادایم‌ها یا سنت‌های پژوهشی جاافتاده درون رشته‌های دانشگاهی هستند؛ مثلاً تعریف معنویت در چارچوب پارادایم‌های پوزیتیویستی، تفسیری یا انتقادی و بر اساس روش‌شناسی‌های خاص هر یک را می‌توان در دسته اول گنجانند و تعریف معنویت در چارچوب سنت روان‌شناسی دین، روان‌درمانگری یا پرستاری و یا بر اساس سنت رشته تعلیم و تربیت را در دسته دوم گنجانند. در ادامه با معرفی برخی از این رویکردها، بیان خواهیم کرد که هر کدام چگونه به معنویت می‌نگرند و برای تعریف آن چه روش و راهکاری را برمی‌گزینند.

### معرفی رویکردهای علمی مختلف در تعریف معنویت

گفته شد که معنویت‌پژوهی مجموعه‌ای از رویکردها به یک موضوع خاص، یعنی معنویت است؛ پس هر کس بر اساس رویکرد خود وجهی از این موضوع را می‌بیند و تعریفی از آن ارائه می‌دهد که آن تعریف باید در چارچوب همان رویکرد فهم شود. این رویکردها از روش‌شناسی‌های عام علوم انسانی و یا روش‌شناسی‌های اختصاصی برخی رشته‌های دانشگاهی مرتبط با موضوع ساخت شده‌اند؛ یعنی از آنها به‌عنوان جایگاهی مستقل برای

واکاوی مفهوم معنویت بهره برده و از آن منظر به تعریف معنویت پرداخته‌اند. برای مثال مفهوم معنویت اگر از درون الهیات مسیحی (به‌عنوان یک رشته) بررسی شود، معنایی بسیار متفاوت از مفهوم معنویت رشته روان‌شناسی خواهد داشت. در ادامه به معرفی برخی از این گفتمان‌های درون‌رشته‌ای و معنای معنویت از منظر آنها می‌پردازیم:

### ۱. رویکرد تجربی

رویکرد تجربی در تعریف معنویت بر پارادایم تجربه‌نگری یا اثباتی مبتنی است و بر اساس آن بر چیزی اعتماد می‌شود که انسان‌ها از طریق حواسشان و بیشتر با روش‌های کمی درک می‌کنند. پس تجربه‌گرایان بر عینیت، آزمایش و مشاهده روش‌مند تأکید دارند. در پارادایم تجربه‌نگری، حتی اگر موضوع تحقیق دین و عرفان باشد، محقق کاملاً از آن فاصله می‌گیرد و می‌کوشد نگاهی عینی بدان داشته باشد؛ به گونه‌ای که بتواند وجوه قابل اندازه‌گیری و سنجش کمی آن را بررسی کند. به دلیل این کمی‌گرایی روش‌های کمی‌ساز مانند مصاحبه از پیش‌سازمان‌یافته، مشاهده کنترل‌شده، تحلیل آماری و ... در این رویکرد کاربردی بسیار دارد.

مطالعه تجربی دنتون و میتروف در سال ۱۹۹۹ یکی از بررسی‌های تجربی انجام‌شده برای تعریف معنویت است. در این پژوهش که با ابزار مصاحبه و پرسش‌نامه انجام شده، تعریف معنویت از دیدگاه یک جامعه آزمایشی استخراج شده است. موارد زیر عناصر مشترک تعریف‌هایی است که جامعه آزمایشی یادشده بدون داشتن تعریفی مفروض ارائه کرده‌اند:

معنویت بر خلاف دین که نظام‌یافته و جمعی است، امری شخصی به‌شمار می‌آید و برای رسیدن به معنویت، اجباری به دیندار بودن نیست.

معنویت باوری بنیادین به وجود نیرویی برتر است که حاکم بر کل است و معنا و هدف هستی به‌شمار می‌آید.

قدرتی برتر وجود دارد که بر همه چیز نفوذ دارد و هر چیزی بخشی یا نشانه‌ای از این وحدت است.

معنویت احساس همبستگی متقابل و با هم در تماس بودن است.





خیر در جهان بیشتر از شر است و ما برای انجام خوبی‌ها به این جهان آمده‌ایم. معنویت به طور جدایی‌ناپذیری با نوع دوستی، امید، مهربانی، عشق و خوش‌بینی در ارتباط است.

کلید واژه‌های این تعریف‌ها به ترتیب زیر خواهد بود: معنویت امری است: ۱. غیر رسمی یا غیر سازمان‌یافته؛ ۲. غیر فرقه‌ای یا فرا فرقه‌ای؛ ۳. جامع و فراگیر؛ ۴. جهانی و فاقد زمان؛ ۵. فراهم‌کننده معنا و هدف زندگی؛ ۶. بودن در محضر وجودی متعالی؛ ۷. احساس عمیق وابستگی متقابل؛ ۸. آرامش و آسایش دورنی؛ ۹. منبع پایان‌ناپذیر ایمان و قدرت اراده؛ ۱۰. مقصود نهایی به خودی خود (Mitroff & Denton, 1999: 83-92). به نقل از: رستگار، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲).

در پژوهش دیگری که با همین روش انجام شده است، معنویت به شاخصه‌های هشت‌گانه زیر تقلیل می‌یابد: ۱. خودشکوفایی، خودآگاهی، خودکاوی، خودبالندگی و خودبیداری؛ ۲. کل‌بودگی، پاکیزگی، تناسب و توازن؛ ۳. معنا و هدف؛ ۴. هیجان‌ها و عواطف؛ ۵. نیروی زندگی، انرژی، سرزندگی و حیات؛ ۶. بصیرت، جسارت و خلاقیت؛ ۷. اخلاق، صلح، آزادی و عدالت؛ ۸. وابستگی متقابل، همبستگی و همکاری (رستگار، ۱۳۸۹: ۶۲-۶۳).

این نوع تعریف‌ها که بیشتر در علوم تجربی لحاظ می‌شوند، از دو جهت اعتماد ناپذیرند: اولاً، این تعریف‌ها فرو کاهنده‌اند و تنها به وجود قابل مشاهده و ملموس معنویت توجه می‌کنند و از این رو، آن را در حد پدیده‌ای این جهانی فرو می‌کاهند؛ ثانیاً، این نوع تعریف‌ها بیشتر بر درک عمومی مردم از معنویت استوارند؛ یعنی هرچه درک مردم از واژه معنویت دارای خطا و متأثر از نیروهای مفهوم‌ساز باشد، باز در این رویکرد معتبر شناخته می‌شود. این رویکرد تعریفی (که از لحاظ چشم‌انداز کاربردگراست) در بیشتر رشته‌های دانشگاهی مانند روان‌شناسی، روان‌درمانی، پرستاری و مدیریت کاربرد دارد، زیرا تعریف‌های آن هرچند جامع نیست، اما کاربردی است و می‌تواند با هدف ملموس و عملیاتی (مانند درمان یا مراقبت روانی، انگیزش یا معنابخشی سازمانی) گره بخورد (O'Connor & VanKatwyk, 2005: 49-50).

## ۲. رویکرد پدیدارشناسانه

پدیدارشناسی واژه‌ای است که معانی و مفاهیم پیچیده فلسفی را به ذهن متبادر می‌کند، ولی در اینجا به‌مثابه یکی از انواع روش‌شناسی‌های پژوهشی به کار رفته است که برخی از

دریچه آن به توصیف و تبیین معنویت پرداخته‌اند. پدیدارشناسی مطالعه ویژگی‌های قاعده‌مند پدیدارهاست تا حجاب از رخ ابژه‌های پنهان و مرتبط با آن ظهورات (پدیده‌ها) برگرفته شود (سگال، ۱۳۹۱: ۲۵۲). پدیدارشناسی از حیث روش می‌کوشد با تعلیق حکم و داوری در باب یک پدیده تنها به توصیف همدلانه آن پردازد و این کار را با تقسیم پدیدارها و استفاده از منطق جزء و کل و جست‌وجوی ساختارهای ذاتی در ورای پدیدارها انجام می‌دهد (سگال، ۱۳۹۱: ۲۵۶).

از منظر پدیدارشناسی، معنویت به‌مثابه واقعیتی منحصر به فرد و مستقل فهمیده می‌شود که متشکل از ساختار و شکل است. این واقعیت در پدیدارهایی متجلی می‌شود و انسان می‌تواند با به کار بستن این روش‌شناسی به درک آن برسد (O'Connor & VanKatwyk, 2005: 50). در قالب تمثیلی معروف، حکایت مفهوم معنویت، حکایت فیل و جماعت کوران در حدیقه سنایی یا فیل در تاریکی مثنوی مولوی است که هرکس درک ناقص و جزئی از فیل دارد و بر اساس درک خود آن را توصیف می‌کند. راهکار مولانا این است که اگر در کف هریک شمعی داده شود در نور آن می‌توانند واقعیت را ببینند، اما راهکار پدیدارشناسی این است که اگر اینان جمع شوند و برای همدیگر درک خود و تجربه‌شان را توصیف کنند، به هدف نهایی که همان درک واقعیت فیل و تمامیت آن است می‌رسند (O'Connor & VanKatwyk, 2005: 50). به بیان دیگر، برشمردن پدیدارها، تجلی‌های مختلف یک پدیده و نگاه بی‌قید زمان و مکان به آن تجلیات می‌تواند درک پدیده را میسر سازد. هدف کسی که تعریف معنویت را از این دریچه می‌جوید آن است که تعریفی جامع تمام وجوه و تجلیات یک پدیده ارائه شود. برای مثال، تعریف معنویت بر اساس استخراج فهرستی از شباهت‌های خانوادگی بین معنویت‌گرایی‌هایی مختلف و بیان عناصر مشترک (منطق جزء به کل) از این‌گونه تعریف‌هاست.

برای نمونه، یکی از تعریف‌های پدیدارشناسانه در کتاب روان‌شناسی، دین و معنویت (*Psychology, Religion, and Spirituality*) اثر جیمز نلسون (James M. Nelson) آمده است. نلسون (2009) به نقل از زُف (1999) چهار مؤلفه برای معنویت برمی‌شمارد: ۱. منبعی برای کسب معنا، ارزش‌ها یا هدف‌غایی در ورای خود که مفهوم تعالی و





رازآمیزی را هم در خود دارد؛ ۲. راهی برای فهمیدن و کسب معرفت به نوعی آگاهی درونی؛ ۴. وحدت، یکپارچگی و تمامیت شخصی (Nelson, 2009: 8).

یکی دیگر از محققان این حوزه به نام هارتز در تعریف معنویت بر اساس منطق کل به جزء نخست آن را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: ۱. معنویت با S بزرگ (Spirituality) ۲. معنویت با s کوچک (spirituality). هارتز دسته اول را معنویتی می‌داند که شامل وجود مقدس یا واقعیت عینی در سبک و سیاق دینی است و غایت آن اتحاد با آن وجود (خدا) است و دسته دوم تجربه‌های روان‌شناختی خاص است که در واقع به وجود مقدس یا واقعیت غایی ارتباطی ندارد (مانند تجربه خاص فردی در جشن تولد یا جلوی آتشفشان فعال و دیگر ارتباط‌های تکان‌دهنده با طبیعت) (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۷).

هارتز مؤلفه‌های معنویت با s کوچک را این‌گونه می‌داند: ۱. نیروی روح‌بخش و انگیزاننده زندگی؛ ۲. انرژی، معنا، هدف و آگاهی در زندگی؛ ۳. جست‌وجوی مداوم برای یافتن معنا و هدف زندگی؛ ۴. جست‌وجوی چیزی در پیوند با انسان‌شدن؛ ۵. تلاش در جهت پرورش حساسیت به خود، به دیگران و به موجودات غیر انسانی (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۷-۵۹). از نیمه سده بیستم که پدیدارشناسی به بیشترین نفوذ خود دست یافت، انتقادهای بسیاری از آن شد که هم پدیدارشناسی فلسفی و هم پدیدارشناسی به مثابه یک روش‌شناسی از این انتقادهای مصون نماند. در ادامه تنها به برخی از ضعف‌های این روش‌شناسی اشاره خواهیم کرد که در تعریف معنویت نمایان می‌شود. پدیدارشناس، وجود و به تبع آن حقیقت معنویت را امری ازلی و ابدی می‌داند. این امر باعث می‌شود که به ویژگی‌های مکانی و زمانی معنویت، یعنی حضور معنویت در تاریخ و تمدن بشر و تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌های آن توجه نکند (سگال، ۱۳۹۱: ۲۸۹). جالب آنکه پدیدارشناسی به چیزی جز همین ظهورات معنویت توجه ندارد و راه درک آن حقیقت را نیز تحلیل همین ظهورات می‌داند، اما از آن حیث که به جای تحلیل در زمان و مکان، تنها به تحلیل عمقی (فارغ از زمان و مکان) پدیدارها می‌پردازد، تعریفی که ارائه می‌دهد، بیش از اندازه ذهنی خواهد بود و ارتباط خود را با عینیت از دست می‌دهد. نکته دیگر اینکه پدیدارشناسان می‌کوشند جوهره‌ای ثابت را به عنوان معنویت فهم و توصیف کنند و این جوهره ثابت را از مطالعه سنت‌های مختلف و الگوهای گوناگون (پدیدارها) در می‌یابند (رودریگس و هاردینگ، ۱۳۹۰: ۱۷۲).

باید توجه داشت که در صورت فرض ذات ثابت برای معنویت، از دریچه روش‌شناسی‌های انسانی (حتی پدیدارشناسی) نمی‌توان به آن ذات ثابت دست یافت، زیرا معنویت امری نیست که بتوان با روش‌شناسی‌های بشری به فهم آن دست یافت. بی‌توجهی پدیدارشناسان به این مسئله سبب شده است که در تعریف معنویت پس از معرفی پدیدارها و مؤلفه‌های آن، به‌هنگام بیان اصل پدیده و جوهره معنویت دچار مغالطه شوند؛ یعنی بر اساس بررسی پدیدارها یک معنای قطعی و صریح برای معنویت ترسیم کنند و آن را معنایی بدانند که همیشه این واژه داشته است، در حالی که با بررسی پدیدارهای معنویت – به شرط آنکه در ظرف زمانی و مکانی آنها سنجیده شود – تنها می‌توان مفهوم معنویت را به‌عنوان یک تجربه زنده بشری درک کرد، نه معنویت به‌عنوان یک ذات ازلی و ابدی.

نکته دیگر اینکه پدیدارشناس با نقد روش‌های تجربی در تعریف امور انسانی آنها را تقلیل‌گرا و حاوی پیش‌داوری می‌داند و خود را در جهت دستیابی به هدف عینیت و فراتر رفتن از پیش‌داوری می‌داند، ولی این ادعا نیز ادعایی غیر واقعی است، زیرا انسان هرچند با تلاش زیاد به طور کامل نمی‌تواند از پیش‌فرض‌های خود خالی شود، به ناخودآگاه پیش‌فرض‌های معرفتی، عقیدتی و محیطی و به عبارتی عوامل غیر معرفتی بر معرفت او تأثیر می‌گذارد.

### ۳. رویکرد الهیاتی

اگر از منظر الهیاتی رویکردی برای بررسی مفهوم معنویت ساخته شود و از دریچه آن به معنویت نگریسته شود، معنای معنویت چیز دیگری جلوه می‌کند. برای درک معنای معنویت از دریچه الهیات نخست به چیستی الهیات، پیش‌فرض‌ها، اهداف و جوهره آن می‌پردازیم و سپس با اشاره به پیشینه رویکرد الهیاتی به معنویت در دنیای مسیحی، به تعریف معنویت از دریچه این رویکرد توجه می‌کنیم و در نهایت رویکرد الهیاتی در تعریف معنویت را ارزیابی می‌کنیم.

واژه الهیات (theology) بیشتر برای اشاره به اساس باورهای مسیحی و یا رشته علمی که برای مطالعه این باورها شکل گرفته اطلاق می‌شود (Perrin, 2007: 32). الهیات، نظریه‌ای کلی در باب ایمان است (Schneiders, 1998: 25) و جوهر اصلی آن بررسی در ایمان یک دین است.





اصطلاح‌نامه الهیات نوشته جرالذ ال‌کینز و ادوارد فاروگا، الهیات را «کوششی روش‌مند برای فهم و تفسیر حقیقت وحی می‌داند که از منابع و روش‌های عقلانی، مشتق از تاریخ و فلسفه برای مستدل کردن عقاید، ایمان و اعمال دینداران بهره می‌گیرد» (O'collins & Farrugia, 2003: 263). الهیات می‌تواند به مؤمنان کمک کند تا ایمان خود را توصیف، تبیین، تفسیر و تصریح کنند و به این شکل با بیان ایمان خود با دیگران ارتباط برقرار کنند (Perrin, 2007: 33).

الهیات یک بررسی درون‌دینی است؛ یعنی بر اساس منابع مرجع یک دین به مستدل‌سازی ایمان دینی اقدام می‌شود (Perrin, 2007: 33). پس یک الهیات وجود ندارد، بلکه بر اساس منابع، مبانی و پیش‌فرض‌های هر دین سنت‌های الهیاتی مختلف وجود دارد. نه تنها الهیات مسیحی، یهودی و اسلامی با هم تفاوت دارند، بلکه مثلاً در مسیحیت پیش‌فرض‌های الهیاتی ارتدکس با کاتولیک و با پروتستان تفاوت دارد. پس یک الهیات نداریم و به تبع آن یک رویکرد الهیاتی هم نخواهیم داشت (Holder, 2006: 22). پس هر چند رویکردهای الهیاتی مختلفی می‌توان به معنویت داشت، به طور سنتی رویکرد الهیاتی واقع‌شده رویکرد الهیاتی مسیحی و بیشتر از منظر الهیات کاتولیک است. مطالعه مستقل معنویت در کلیسای کاتولیک به عنوان یکی از زیر مجموعه‌های حوزه الهیات صورت می‌پذیرفت، اما الهیات معنوی به عنوان موضوع مطالعاتی مستقل در سده هفدهم پدیدار شد (Holder, 2006: 22).

الهیات معنوی از سده هفدهم تا میانه سده بیستم به عنوان مطالعه نظری «زندگی به سمت کمال»، یعنی زندگی درونی فرد برای ارائه پاسخ بهتر به دعوت مسیحی و یا به عنوان علم کمال برای تجهیز کردن جویندگان هدایت تدریس می‌شد (Holder, 2006: 23). سنت مطالعاتی زاویه‌نگاهی است برای کسانی که می‌خواهند از دریچه الهیات مسیحی به تعریف معنویت بپردازند و حدفاصله‌ای خود را با مفهوم عرفان (به عنوان وجه نظری این تجربه که در الهیات عرفانی بررسی می‌شود) نگاه دارند؛ برای مثال، اصطلاح‌نامه الهیات معنویت را این گونه تعریف می‌کند: در معنویت تمرین و تعمق نظام‌مند بر اساس زندگی مسیحی منظم، مخلصانه و نیازمندانه است (O'collins & Farrugia, 2003: 250). این تعریف که بر اساس سنت الهیات معنوی صورت‌بندی شده است، هیچ اشاره‌ای به وجوه عرفانی (معرفتی) این تجربه نمی‌کند و تنها به پررنگ‌سازی وجوه عملی این تجربه زیر عنوان معنویت می‌پردازد.

تعریف‌های معنویت از منظر رویکرد الهیات مسیحی در عمل، تعریف‌های معنویت



مسیحی به‌شمار می‌آیند که در چارچوب تجربه دینی مسیحی و با استفاده از مفاهیم این دین صورت‌بندی شده‌اند. به بیان دیگر، وجه تمایز رویکرد الهیاتی موجود به معنویت با دیگر رویکردهای ممکن، بر وجوه مسیحی تجربه معنوی و نقش سازنده الهیات مسیحی در روش‌شناسی بحث تأکید می‌کند؛ برای مثال، سندرا شیندلر در کتاب مطالعه معنویت مسیحی در تعریف معنویت از دریچه الهیات مسیحی می‌گوید: «[معنویت] افق ارزش‌غایی است که خدای تثلیث از طریق عیسی مسیح آن را آشکار ساخت و این آشکارسازی و پرتوافکنی شامل زندگی عروج‌گونه و رازآمیز او در فضای جامع کلیسایی و نیز شامل عطایای روح القدس می‌شود» (Dreyer, & Burrows, 2005: 5-6). این تعریف براساس چارچوب فکری کتاب مقدس و الهیات مسیحی پرداخته شده است.

در تعریف‌های دیگری که بر وجوه عملی این تجربه تأکید شده است، می‌خوانیم: «معنویت، ابراز و بیان زنده، جمعی و روزانه باورهای غایی فرد است که ویژگی اصلی آن گشودگی در برابر عشق تعالی‌بخش به خدا، خود، همسایه و جهان از طریق عیسی مسیح و در ید قدرت روح القدس است» (Perrin, 2007: 31) و یا اینکه «معنویت واژه‌ای کارآمد برای توصیف چگونگی کاربست باورهای مسیحیت سنتی در باب خداوند، انسان و جهان، به طور جمعی یا فردی است. همچنین واژه‌ای است برای نحوه به‌ظهور رساندن آنها در سبک زندگی عالمان مسیحی» (ibid.).

اما معنویت از دریچه الهیات اسلامی و با بهره‌مندی از فضای فکری و ادبیات مفهومی منابع اسلامی تعریف‌های دیگری می‌یابد که می‌توان آنها را با عنوان رویکرد الهیاتی اسلامی یا رویکرد اندیشمندان مسلمان در تعریف معنویت دانست. نکته این دسته از تعریف‌ها آن است که به دلیل جدیدبودن واژه معنویت در ادبیات مفهومی اسلام، تعریف‌های این اصطلاح را باید از متفکران جدید جویا شد. در سنت فکری اسلام هرچند مفاهیمی شبیه به مفهوم این واژه وجود داشته است، اما واژه معنویت به‌عنوان یک اصطلاح با تعریف خاص آن امری متأخر است. برای مثال، امام خمینی؛ در تعریف معنویت بر اساس سنت اسلام می‌فرماید:

معنویت، مجموع صفات و اعمالی است که حال و شور و جاذبه قوی و شدید و در عین حال منطقی و صحیح را در انسان به وجود می‌آورد تا او را در سیر به سوی





خدای یگانه و محبوب عالم، به طور اعجاب آوری پیش برسد ... وجه غالب اساسی در معنویت، توجه به خدا و انجام عمل برای اوست، هم در نیت و هم در عمل، خدا را حاضر و ناظر دانستن معنویت است (صحیفه امام، ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۸).

در این تعریف امام؛ از معنویت، وجوه عملی پررنگ است (هرچند به معنویت به عنوان یک وضعیت و حالت هم توجه شده است)، اما مصادیق این وجوه عملی از سنت اسلامی و بر اساس منابع اسلامی معرفی شده است.

شهید مطهری در تعریف معنویت می نویسد: «یک سلسله امور وجود دارند که از جنس ماده و مادیات نیستند و به قرینه مقابله، نام آنها را معنویات گذاشته اند» (مطهری، بی تا: ۶۹).

ایشان همچنین با ارائه تعریفی وسیع تر از مفهوم معنویت، به مصداق‌هایی اشاره دارند که آمیزه‌ای از اعتقاد و عمل است. ایشان در شرایط معنویت که با ارجاع به قرآن آن را پایه تکامل می داند (همان: ۱۴۲)، می نویسد: «معنویت بدون ایمان به خدا، بدون ایمان به مبدأ و معاد، بدون ایمان به معنویت انسان و اینکه در او پرتوی غیرمادی حاکم و مؤثر است، اساساً امکان پذیر نیست» (همان: ۱۷). با توجه به این قول به نظر می آید از دیدگاه ایشان مفهوم معنویت از تلفیق اعتقاد و عمل حاصل می شود و انسان معنوی کسی است که توجه عملی به امور غیرمادی مؤثر در زندگی اش دارد. در کتاب معنویت اسلامی، چیستی، چرایی و چگونگی نیز در تعریف معنویت می خوانیم:

واژه معنویت در قرآن و روایات بدین شکل نیامده، ولی با توجه به معنای لغوی آن می توان گفت: منظور از آن عالم باطن و حقیقت و روح جهان مادی و ظاهری است که بهترین واژه قرآن نزدیک به آن «حیات طیبه و نور الهی» است (الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۱). با این حال، تعریف‌های موجود در ادبیات اسلامی (رویکرد اسلامی به تعریف معنویت) بسیار اندک است و هنوز این واژه در فرهنگ اسلامی به طور دقیق مفهوم‌سازی و اصطلاح‌پردازی نشده است، زیرا به طور سنتی واژگانی دیگر به جای آن استفاده می شده است. پس در عمل وقتی بحث از رویکرد الهیاتی در تعریف معنویت می شود، تعریف معنویت از دریچه سنت مسیحی (به دلایل فراوانی این تعریف‌ها) پیش رو قرار می گیرد. اشکال اساسی تعریف‌های موجود معنویت بر اساس سنت الهیاتی مسیحی نیز آن است که به کار مؤمنان به مسیحیت می آید و بازتابی از تجربه معنویت در سنت مسیحی است؛

همان گونه که تعریف‌های معنویت از دریچه سنت اسلامی نیز - به‌هنگام بیان دقیق - تنها قابل توجه مسلمانان قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، تعریف‌های الهیاتی به دلیل درون‌دینی بودن مصرف دینی نیز دارند و محققانی که از دریچه بین‌ادیانی یا عینی و برون‌دینی در پی تعریف معنویت هستند، این تعریف‌ها را ذهنی می‌دانند (Perrin, 2007: 7).

البته ذهنیت یا عینیت نمی‌تواند به‌تنهایی بازنمای صحیح این مفهوم باشد؛ عینیت افراطی ما را در توهم رشته‌های دانشگاهی به‌ویژه رویکردهای تجربی فرو می‌برد و ذهنیت افراطی زمینه ارائه برداشت‌های شخصی را فراهم می‌کند که به جای برخاستن از متون دینی، تحت تأثیر برداشت ما از متون دینی است. همچنین الهیات به‌عنوان یک دانش بشری - نه به‌عنوان گفته‌ها و باورهای موجود در متون مقدس - لزوماً نمی‌تواند همه وجوه پدیده معنویت را درک کند؛ یعنی الهیات نیز مانند هر رشته دیگری در سنت، ادبیات و پیش‌فرض‌های خود محصور است، پس برای درک کلیت این پدیده به رویکردهای دیگر نیز نیازمندیم.

#### ۴. رویکرد تاریخی

وقتی از رویکرد تاریخی سخن به میان می‌آید، ابهام‌های زیادی پیش می‌آید، زیرا تصویرهای گوناگونی از یک پدیده به شکل تاریخی وجود دارد. پیش از اینکه به انواع بررسی تاریخی پردازیم، نخست باید گفت مطالعه تاریخی گاهی به‌عنوان یک پارادایم (گفتمان) مطرح می‌شود که در این حالت به آن تاریخی‌نگری می‌گویند. گاه به‌عنوان یک رشته دانشگاهی با سنت مطالعاتی خاص خود مطرح می‌شود و گاهی نیز به‌عنوان یکی از روش‌شناسی‌های ذیل پارادایم‌ها به‌شمار می‌آید. در این حالت بنابر اینکه ذیل پارادایم تجربی‌نگری یا پارادایم توصیفی (هرمنوتیکی) و یا پارادایم انتقادی باشیم، روش تحقیق آن متفاوت خواهد بود. گاهی نیز مراد از مطالعه تاریخی روش اجرای یک تحقیق است که معمولاً می‌تواند ذیل بیشتر روش‌شناسی‌ها واقع شود.

مطالعه تاریخی به‌عنوان یک پارادایم (پارادایم تاریخی‌نگری) را از آن حیث که پارادایمی ایدئولوژیک به‌شمار می‌آید کنار می‌گذاریم. مطالعه تاریخی به‌عنوان یک روش عام را نیز از آن حیث که تنها نوعی مرتب کردن رویدادهاست و خالی از بینش روش‌شناختی است کنار می‌گذاریم. از مطالعه تاریخی به‌عنوان یک رشته دانشگاهی و





مطالعه تاریخی به عنوان یک روش شناسی برخاسته از پارادایم‌های جدید علمی، می‌توان رویکرد مطالعاتی برای تعریف معنویت ساخت.

پیش از آنکه به معنای معنویت بر اساس انواع رویکردهای محتمل تاریخی بپردازیم، تفاوت نگاه یک تاریخ‌دان به معنویت و یک معنویت‌پژوه را که از روش‌شناسی‌های تاریخی برای کاوش در مفهوم معنویت بهره می‌گیرد بیان می‌کنیم. یک تاریخ‌دان از درون رشته تاریخ به معنویت نگاه می‌کند و می‌خواهد تاریخ معنویت را به عنوان بخشی از تاریخ بفهمد. به بیان دیگر، این شخص به سراغ تاریخ معنویت می‌آید تا درک بهتری از تاریخ داشته باشد، اما شخص معنویت‌پژوه می‌خواهد معنویت را بهتر بشناسد و مفهوم آن را در تاریخ آن درک کند (Holder, 2006: 20).

پس نگاه تاریخ‌دان به معنویت برای فهم مفهوم معنویت کارایی ندارد، زیرا حتی او اگر به معنویت هم بپردازد در پی فهم معنویت نیست، بلکه در پی فهم تاریخ است. رویکردی مفید است که معنویت‌پژوهان بر اساس اصول بررسی تاریخی به معنویت ساخته‌اند؛ یعنی همان رویکرد تاریخی به معنویت. البته رویکردهای تاریخی نیز انواعی دارد. انواع روش‌شناسی‌های تاریخی موجود در تعریف معنویت را می‌توان بر اساس سه پارادایم کلی تحقیق به سه دسته تقسیم کرد: ۱. تاریخ‌نگاری تکاملی (زیرمجموعه پارادایم تحصلی)، ۲. تاریخ‌نگاری ذات‌گروانه (زیرمجموعه پارادایم توصیفی)؛ ۳. تبارشناسی یا تاریخ‌نگاری انتقادی (زیرمجموعه پارادایم انتقادی).

### ۱. تاریخ‌نگاری تکاملی معنویت

تحقیق تاریخی در پاسخ به پرسش «چه بوده است» انجام می‌شود. در پاسخ به این پرسش شواهد، مدارک و اسناد تاریخی گردآوری می‌شود تا در پس آنها قوانین و اصول مشترک از گذشته یک امر استخراج شود (ایمان، ۱۳۹۱ الف: ۱۳۴). اما اینکه چه شواهد و مدارکی جمع شود و چگونه گردهم آیند و چگونه تفسیر شوند، رویکرد پژوهش تاریخی را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، نحوه بازسازی یا بازآفرینی گذشته یک امر، رویکرد پژوهش تاریخی را مشخص می‌سازد.

این رویکردهای مختلف بر اساس تفاوت در پارادایم فکری رخ می‌دهد. رویکرد

تاریخ‌نگاری تکاملی در پارادایم تحصلی (اثباتی) رخ می‌دهد و اساساً نخستین مباحث علم تاریخ جدید برخاسته از این رویکرد بود. در این رویکرد، تلاش می‌شود محقق بر اساس چارچوب نظری اثباتی با طراحی الگوهایی (مدل) که مسئله تحقیق در آن به لحاظ مفهومی و تجربی توضیح داده شده، به واقعیت مورد مطالعه بپردازد. روابط درونی الگوها، همان قضایا و فرضیه‌ها هستند که توانایی تفسیر و تحلیل شرایط گذشته را دارند. محقق با کشف روابط میان رویدادهای تاریخی به آزمون فرضیه‌های الگو می‌پردازد (ایمان، ۱۳۹۱ الف: ۱۳۴). به دلیل گرایش این رویکرد به عینی‌سازی، محقق با اتخاذ چنان رویکردی در پی کشف و تأیید قوانین علی اجتماعی بر می‌آید تا بر اساس آن قوانین، بتواند درباره ماهیت آن پدیده و دلایل رخ دادن آن (چرایی آن) داوری کند (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۶۳).

۱۴۱



نقد

ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت

پدیده تاریخی بر اساس این رویکرد، پدیده‌ای پیوسته است که رخدادهایی در طول هم (به طور علت و معلولی) سبب ایجاد آن شده‌اند. به عبارت دیگر، تاریخ‌نگاری تکاملی رویدادها را به شکل علت و معلول می‌نگارد و نوعی پیوستگی را ترسیم می‌کند که بر اساس آن پدیده حاضر چیزی در خط سیر همان پدیده‌ای است که پیش تر بوده است (شاهی، ۱۳۸۵: ۹۳). به این شکل، محقق برای یک پدیده ماهیتی ثابت و قاعده‌مند فرض می‌گیرد که در طول تاریخ و با یک پیوستگی مفهومی شکل گرفته است. او بر اساس این فرض و با تحلیل علت‌ها و معلول‌ها مشخص می‌سازد که چگونه مفهومی یا موقعیتی خاص، از عوامل گذشته ناشی شده است (رودریگس، ۱۳۹۰: ۲۸۲).

با اتخاذ این رویکرد در استخراج مفهوم معنویت، معنویت امری خواهد بود که در یک فرایند واحد مفهومی‌سازی شده است و این فرایند با وجود دوره‌ای بودن، پیوسته است و مراحل آن به طور علی و معلولی یکدیگر را تکمیل کرده‌اند (Holder, 2006: 25). بر اساس این رویکرد، چگونگی تحلیل مفهوم معنویت به مثابه امری تاریخی از عقب به جلو، یعنی از ابتدای پیدایش آن تاکنون خواهد بود و در این حالت آخرین شکل این پدیده، یعنی معنویت عصر حاضر ارزش بیشتری می‌یابد، چون شکل توسعه یافته همان امر اولیه است.

## ۲. تاریخ‌نگاری ذات‌گروانه

تاریخ‌نگاری ذات‌گروانه مرتبط با پارادایم توصیفی یا پدیدارشناسی است. در رویکرد



پدیدارشناختی بیان شد که پدیدارشناسی زیرمجموعه پارادایم توصیفی به شمار می‌آید و در این نوع روش‌شناسی تحقیق (که گاه به دلیل تأکید بر مبانی نظری و فلسفی آن، در عمل خود یک پارادایم را شکل می‌دهد)، شناخت پدیده مکنون از خلال پدیدارها و جلوه‌های آن اهمیت دارد. محقق با این طرز نگاه در مطالعات تاریخی در پی «رفع حجاب زمان و برگشت به روزگار ظهور پدیده» (قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۲۸-۱۲۹) خواهد بود؛ یعنی برای دستیابی به پدیده ورای زمانی به بررسی پدیدارهای آن در زمان اقدام می‌شود که این امر به برداشتن حجاب زمان و نزدیک شدن به پدیده مکنون کمک می‌رساند (قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۳۰). به همین دلیل، برخی گفته‌اند پدیدارشناسی در بررسی تاریخی پدیده‌ها در پی ذات بی‌زمان پدیده‌ها می‌گردد (اسمارت، ۱۳۸۹: ۸۳).

پس پدیدارشناسی به نوعی ذات‌گروی اعتقاد دارد<sup>۱</sup> و یک ذات ثابت را پی‌می‌گیرد، ولی همان‌گونه که گذشت پدیده معنویت امری زمینی و دنیوی نیست که بتوان ذات<sup>۲</sup> آن را با روش‌شناسی‌های بشری شناخت؛ به همین دلیل، پدیدارشناسی در عمل در بررسی تاریخی خود به ذات‌تراشی برای یک پدیده دچار می‌شود. به گفته جرمی کارت و ریچارد کینگ در کتاب فروش معنویت: غلبه آرام بر دین، بررسی‌های تاریخی که با این رویکرد انجام می‌شوند معمولاً دچار «مغالطه منشأ» می‌گردند. مغالطه منشأ یعنی باور غلط به اینکه معنای اولیه یک واژه (هرگونه تعیین شود)، همان معنای قطعی و صریح آن (به بیان دیگر، ذات آن امر) است (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

از آنجا که این نوع مطالعه حرکت از جلو به عقب است، یعنی بررسی محقق از پدیدارهای کنونی یک پدیده آغاز می‌شود و برای شناخت پدیدار به عقب باز می‌گردد، پس ظهورات اولیه آن پدیده اهمیت بیشتری می‌یابند؛ به همین دلیل، احتمال دارد محقق در بررسی‌های خود دچار مغالطه منشأ شود. به این شکل، پیش‌فرض‌های محقق و نیز دگرگونی‌های معنای یک واژه در لوای ارزش «اصالت» مخفی شده دیده نمی‌شود (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۱)، اما یک محقق در پارادایم انتقادی و در انتقاد به این رویکرد معتقد

۱. البته غیر از پدیدارشناسی در پارادایم پست مدرن (پدیدارشناسی هرمنوتیک).

۲. البته باید یادآور شد که نویسنده قائل نیست که فهم انسان به طور کل به ذات و حقیقت راهی ندارد، بلکه معتقد است ذات (واقع امر) در دسترس کامل بشر نیست و انسان‌های عادی به شرط تأمین شرایط معرفتی تنها می‌توانند بهره‌ای از حقیقت ببرند، نه اینکه تمام آن را دارا شوند.

است نباید معنای اولیه یک واژه را بر معنای دیگر آن رحجان داد؛ آن هم معنای اولیه که بیشتر ساخته ذهن پژوهشگر و تحت تأثیر پیش فرض‌ها و گاه مقاصد جهت گیرانه اوست تا پژوهش‌های دقیق ریشه‌شناسانه (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

### ۳. تبارشناسی یا تاریخ‌نگاری انتقادی

پارادایم انتقادی پس از پارادایم تجربه‌گرایی و پارادایم تفسیرگرایی (هرمنوتیکی و پدیدارشناختی) در پژوهش‌های اجتماعی رایج شد و سپس در مطالعات دینی رواج یافت. این پارادایم در نتیجه نقدهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی به پارادایم‌های قبلی ایجاد شده است.

پارادایم انتقادی بر انتقادی بودن فرایند تحقیق تأکید دارد و در چارچوب آن محقق تلاش می‌کند با فراتر رفتن از سطح ظاهر، ساخت‌ها و ساختارهای واقعی امور را نشان دهد و عوامل تأثیرگذار در تشکیل این ساختارها و تغییر مفهوم آنها را بررسی کند (بلیکی، ۱۳۹۱: ۳۲). وظیفه علم بر اساس این پارادایم، آشکارسازی سازوکارهای مشاهده‌ناپذیری است که رفتار مردم تحت آن اداره می‌شود. در این نوع نگاه، شواهد تجربی به خودی خود مطلوب نیستند، بلکه معرفت علمی از طریق فهم روابط غیر تجربی که ستون فقرات جهان اجتماعی مشاهده‌پذیر را می‌سازد، امکان‌پذیر است (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۵۷).

پس پارادایم انتقادی مانند پارادایم تفسیری (بر خلاف پارادایم تجربی) دنیای اجتماعی را متفاوت از دنیای مادی می‌داند و تنها در پی شواهد تجربی نیست، اما پارادایم انتقادی بر خلاف پارادایم تفسیری در پی اصول ثابت و ذوات پایدار (پدیده‌های ثابت در پس پدیدارها) نیز نمی‌نگردد. در پارادایم انتقادی شواهد و الگوهای نظری در خدمت تبیین تغییر و تحول امور به‌عنوان حقایق سیال است (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۷۲). حقیقتی که پیوسته تحت تأثیر عوامل بیرونی (قدرت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی) تحول می‌یابد. در پژوهش‌های انتقادی تمرکز بر سه عنصر مهم، یعنی نژاد (قومیت) طبقه و جنسیت است، زیرا این امور نقاط مهمی است که از رهگذر آنها قدرت‌های اجتماعی بر امور تأثیر می‌گذارند و از طریق این امور ساخت‌های قدرت و نابرابری در فرهنگ جامعه عرضه می‌شود.

تحقیق انتقادی با نگرش فرایندی، در پی تاریخ به‌عنوان بستر شکل‌گیری روابط قدرت است. بهره‌مندی از تاریخ در رویکردهای انتقادی، به فهم دقیق ظهور و گسترش یک مفهوم در طول زمان و تأثیر عوامل قدرت بر آن کمک می‌رساند (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۷۶). بر اساس این





پارادایم، یک روش‌شناسی جدید در پژوهش‌های تاریخی ایجاد شد که به تبع نتیجه این روش‌شناسی، «تبارشناسی» نامیده شد، زیرا در نهایت به مشخص کردن تبارهای تاریخی یک امر می‌انجامید.

میشل فوکو این روش‌شناسی تحقیق تاریخی را به خدمت گرفت و به گسترش مبانی نظری آن پرداخت. فوکو روش بررسی تاریخی خود را تبارشناسی نامید. این روش‌شناسی تحت تأثیر ساختارگرایان با بررسی لایه‌های فرهنگی - اجتماعی موجود در یک دوره خاص تاریخی و بررسی ویژگی‌های پراکنده رخداد‌های تاریخی و استخراج ساختارهای کلی آنها به درک تجارب و مفاهیم می‌پرداخت؛ یعنی در این روش‌شناسی به جای تحلیل تاریخی یک سوژه به تحلیل تاریخی گفتمانی که آن سوژه در آن قرار دارد و تحلیل روابط موجود در آن اهتمام می‌شود (شاهی، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

این کار از آن جهت که از زیر خاک بیرون کشیدن خصلت‌های یکتا، تکرارنشده و فراموش شده امور بود، نخست دیرینه‌شناسی لقب گرفت (شاهی، ۱۳۸۵: ۲۰۳)، اما فوکو به دلیل مشکلات روش‌شناختی این کار (ناتوانایی در تحلیل نحوه تبدیل یک گفتمان به گفتمان دیگر) از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی رسید که در آن میدان پژوهش گسترده‌تر فرض می‌شد و داعیه کشف قواعد شکل‌گیری ساختار را نداشت و بیشتر بر تحلیل عوامل قدرت که بر ساختارها تأثیر می‌گذاشت می‌پرداخت (شاهی، ۱۳۸۵: ۱۰۸ - ۱۰۹). برخی گفته‌اند که این چرخش از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی پس از آشنایی فوکو با اندیشه‌های نیچه صورت گرفته است (شاهی، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

به هر حال، نتیجه این روش‌شناسی تمرکز بیشتر بر روابط قدرت و دانش شد. البته تبارشناسی نیز رویکردی در بررسی‌های تاریخی است، ولی تفاوت آن با دیگر رویکردها در آن است که تبارشناسی به ثبت وقایع خارج از هرگونه غایت یکنواخت می‌پردازد و به جای تمرکز بر روند مستمر در امور به گسست‌ها (شکاف‌های گفتمانی) توجه می‌کند. همچنین تبارشناسی به جای جست‌وجو در اعماق، به سطح رویدادها توجه دارد (طیسی، ۱۳۸۳: ۳۴).

همان‌گونه که بیان شد بررسی‌های پیشین تاریخی نگاه تکاملی و تداومی به رویدادهای تاریخی داشتند، اما تبارشناسی به متلاشی ساختن آن تداوم می‌پردازد تا خصلت‌های خاص رویدادها را در گفتمان خاص خودشان ببیند. این تفاوت روشی در بررسی امور تاریخی،

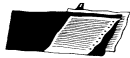


ناشی از تفاوت دیدگاه آنها در نگاه به تاریخ است. تاریخ‌نگاری سنتی (اعم از تاریخ‌نگاری تکاملی و توصیفی تاریخ را خطی می‌نگرند، ولی تبارشناسی تاریخ را گسسته می‌داند (نفی پیوستگی). به همین دلیل، در تبارشناسی محقق پیش از هر چیز به شناسایی دوره‌های تاریخی و نقاط گسست گفتمانی می‌پردازد تا هر گفتمان درون خود تحلیل شود (شاهی، ۱۳۸۵: ۹۳). به این ترتیب، با توجه به مجموعه مناسبات حاکم بر یک دوره، مفاهیم و امور در چارچوب همان دوره تبیین می‌شود (طیسی، ۱۳۸۳: ۳۲). بر این اساس، عناصر مخفی ایده‌ها و مفاهیم بر اساس زمینه استفاده آنها آشکار می‌شود (Hinnells, 2010: 284).

اگر محقق برای کشف و درک مفهوم معنویت رویکرد تبارشناختی در نظر گیرد، نخست باید مشخص سازد که معنویت را در چه دوره و در میان چه جامعه‌ای در نظر دارد. پس از آن باید به اجمال گفتمان‌های موجود در تاریخ آن جامعه را استخراج کند و سپس با درک هر گفتمان و روابط قدرت در آن به درک مفهوم معنویت در درون همان گفتمان اقدام ورزد. بر این اساس، مفهوم معنویت امری تشکیکی خواهد بود که در هر دوره تاریخی بر اساس عوامل سلطه در آن دوره ساختاری خاص به خود دارد که کاملاً با گفتمان‌های پیش و پس از خود متفاوت است.

بر اساس این رویکرد برخی معتقدند «هیچ ذات یا معنای قطعی برای واژگانی همچون معنویت یا دین وجود ندارد» (Carrette & King, 2004: 3). از دریچه نگاه متخصصان این رویکرد کسانی که تمایل دارند یک ذات جهانی به معنای معنویت نسبت دهند، از نشانه‌های تاریخی و فرهنگی، تفاوت‌های موجود در استفاده از این واژه و عوامل تأثیرگذار گفتمانی در مفهوم‌سازی آن غفلت می‌کنند (Carrette & King, 2004: 3). البته هر چند این رویکرد هر گونه ذات‌گرایی را نفی می‌کند، اما باید دانست که نفی ذات ثابت در این رویکرد به دلیل تأکید بیش از حد بر تأثیرپذیری مفهوم دین و معنویت از قلمرو اجتماع، سیاست و اقتصاد (یعنی قلمروهای نفوذ قدرت‌های مفهوم‌ساز) است. به بیان ریچارد کینگ و جرمی کارت در کتاب فروش معنویت «این به معنای فروکاستن دین نیست، بلکه به معنای سرباززدن از جداسازی دین از دیگر جنبه‌های زندگی انسانی است» (Carrette & King, 2004: 4).

به هر حال، رویکرد تبارشناختی مانند زمینه‌های نظری خود، یعنی پارادایم انتقادی و نیز پس‌اساختارگرایی ضعیف‌هایی دارد که به عمده‌ترین آنها اشاره می‌شود. پارادایم انتقادی که به عمد در فضای پس‌امدرن نضج یافت، تحت تأثیر نگاه پست مدرن و سرخوردگی از





کوشش‌های پیشین در یافتن حقایق ثابت امور، اساساً وجود چنین حقایقی را انکار کرد. به عبارت دیگر، یکی از عمده‌ترین پیش‌فرض‌های معرفتی این پارادایم و روش‌شناسی‌های آن این است که حقیقت ثابت در پس‌ظواهر وجود ندارد و حقیقت را خود افراد می‌سازند؛ به همین دلیل، شناخت چگونگی ساخته‌شدن امور با تحلیل شیوه مفهوم‌سازی در گفتمان‌های مختلف اهمیت می‌یابد.

با این حال، باید دانست که ناتوانی پارادایم‌های جدید علمی در یافتن حقایق ثابت امور مجوزی برای نفی وجود چنین حقایقی نیست. تبارشناسی در فرایند تحقیق نیز با نقدهایی مواجه است که یکی از عمده‌ترین آنها چگونگی تمایز میان گفتمان‌هاست. در تبارشناسی پیش از شروع تحقیق، به تمایز گفتمان‌ها اقدام می‌شود تا سپس به بررسی آنها اقدام شود، اما تشخیص گفتمان‌ها خود نیازمند مطالعه دقیق تاریخی است. به عبارت دیگر، محقق پیش از آغاز کار نیازمند تصمیم‌گیری در باب مسئله‌ای است که تنها در پایان کار تحقیقی خود می‌تواند درباره آن نظر درست بدهد. همچنین روش تبارشناسی چنان گسستی بین گفتمان‌ها قائل می‌شود که یک مفهوم در گفتمان اول اساساً در گفتمان دوم چیزی کاملاً دیگر است و به همین دلیل، ارتباط بین آنها گم می‌شود. به بیان دیگر، از جوه یا ویژگی‌هایی که بتواند همچنان مفهوم لاحق را با مفهوم سابق پیوند دهد، غفلت می‌شود.

### نتیجه‌گیری

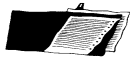
در مفهوم‌شناسی «معنویت» گاه در پی آن هستیم تا معنای آن را آن‌گونه که باید باشد (ذات معنویت)، استخراج کنیم و گاهی نیز در جست‌وجوی معنای معنویت آن‌گونه که تاکنون فهم شده بر می‌آییم. در حالت دوم با ذات معنویت سروکار نخواهیم داشت، بلکه در جست‌وجوی چیزی هستیم که تاکنون رخ داده است؛ یعنی معنویت را به‌مثابه امری تمدنی ملاحظه می‌کنیم و به جست‌وجوی دگرگونی مفهوم آن در دوره‌های مختلف یک تمدن می‌پردازیم.

در مقاله حاضر با این فرض که برای دانستن چیستی مفهوم معنویت باید نخست بدانیم که تعریف‌های موجود چه مفادی دارند و آیا معنای القایی آنها مطابق معنای متن حجیت بخش ماست یا نه، به تحلیل رویکردهای مختلف در تعریف معنویت پرداختیم. در ادامه

روشن شد که پدیده معنویت دارای دو وجه است: یکی ذات معنویت و دیگری وجه تمدنی معنویت. از آنجا که رویکردهای مختلف در تعریف معنویت کمتر به وجه تمدنی معنویت توجه کرده‌اند، دچار گزتابی‌هایی شده‌اند. در این میان، چون رویکرد تبارشناختی یک روش‌شناسی در پارادایم انتقادی است، عمده‌ترین فعالیت آن نقد ساختارهای موجود از مفهوم معنویت است. به عبارت دیگر، به جای اینکه مانند دیگر رویکردها به مفهوم‌سازی جدید برای معنویت اقدام کند، مفهوم‌سازی‌های گذشته را نقد می‌کند. در این رویکرد، وجوه تمدنی معنویت بیشتر از دیگر رویکردها لحاظ می‌شود، زیرا معنویت را امری آمیخته در فرهنگ می‌داند که عوامل تمدن‌ساز هر جامعه در ساخت مفهومی آن دخیل‌اند. البته این رویکرد نیز چنان بر وجوه تمدنی معنویت تأکید می‌کند که آن را از ذات تهی می‌سازد.

عمده‌ترین دلیلی که ما را به در پیش گرفتن رویکرد تبارشناختی رهنمون می‌کند، لزوم نقد مفهوم‌سازی‌هایی است که تاکنون از معنویت به‌ویژه در فضای فکری پست مدرن شده است. این مفهوم‌سازی‌ها هم در جریان‌های مختلف دینی و هم در رویکردهای مختلف مطالعاتی، چنان پراکنده و جانب‌دارانه هستند که اگر نقد نشوند و زمینه‌های جریان مفهوم‌ساز مشخص نشود، ممکن است در فرایند درک مفهوم معنویت گمراه شویم.

البته رویکرد تبارشناختی مانند دیگر رویکردهای پسا‌مدرن دغدغه یافتن حقیقت را ندارد و اساساً حقیقت را امری جعلی می‌داند، ولی از آن جهت که بهتر از دیگر رویکردها به عوامل اجتماعی و فرهنگی مفهوم‌ساز در معنویت می‌پردازد، چه‌بسا بیشتر از دیگر رویکردها بتواند ما را در درک مفهوم معنویت به‌ویژه در فضای معنویت‌گرای جدید کمک رساند. با این حال، روش تحلیلی این رویکرد به‌ویژه تأکید بیش از اندازه بر گسستگی تاریخ یا تأکید بر برخی عوامل خاص قدرت مثل جنیست، نژاد و سیاست می‌تواند باعث القای گزتابی‌هایی شود. البته مهم‌ترین مشکل در به‌کارگیری این رویکرد آن است که اساساً ذاتی برای امور قائل نیست و امور فرهنگی را به‌طور کلی ساخته فرایندهای فرهنگی می‌داند. در زمینه معنویت‌پژوهی نیز بی‌توجهی به ذات‌ستیزی این رویکرد چه‌بسا به انکار ذاتی ثابت برای معنویت بینجامد که باید با نقد روش‌شناسانه از این گزتابی کاست؛ یعنی باید این رویکرد را یا به‌طور سلبی و یا به‌طور محدود و تنها در تحلیل وجوه تمدنی یک پدیده در پیش گرفت تا به انکار ذات معنویت نینجامد.



## کتابنامه

۱. رستگار، عباسعلی (۱۳۸۹)، معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. الهامی، علی اصغر و دیگران (۱۳۹۰)، معنویت اسلامی، قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
۳. اداره تبلیغات نمایندگی ولی فقیه در سپاه (۱۳۸۶)، معنویت، بار مینا و ذخیره لازم، تهران: نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
۴. رودریگس، هاردینگ، جان. اس. (۱۳۹۰)، درسنامه دین‌شناس، مترجم: لطف الله جلالی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵. بلیکی، نومن (۱۳۹۱)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات سیدحمدرضا حسنی، محمدتقی ایمان، مسعود ماجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. شاهی، داوود (۱۳۸۵)، «فوکو و مسئله تاریخ»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۱۰.
۷. نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین، تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، تهران: نقش جهان.
۸. طبسی، محسن (۱۳۸۳)، «میشل فوکو: شناخت‌شناسی و تصور قدرت»، هنر، ش ۶۰.
۹. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱ الف)، روش‌شناسی تحقیقات کیفی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ ب)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. کارت، ج، کینگ، ر. (۱۳۹۱)، «تاریخ انتقادی معنویت»، سیاحت غرب، ش ۱۰۵.
۱۲. فرامرزی قراملکی، احد، (۱۳۸۵) روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۳. سگال، رابرت، محسن زندی (۱۳۹۱)، راهنمای دین‌پژوهی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۴. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، انسان کامل، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



15. Dreyer, E. A. & Burrows, M. S. (2005), *Minding the spirit: The Study of Christian Spirituality*, JHU Press.
16. King, A. S. (1996), "Spirituality: Transformation and metamorphosis," *Religion*, no. 4.
17. Sheldrake, P. (2007), *a Brief History of Spirituality*, Malden, MA: Blackwell Publisher.
18. Principe, W. (1983), *Toward Defining Spirituality*, 12 (2).
19. Holder, A. (2008), *the Blackwell Companion to Christian Spirituality*, John Wiley & Sons Publisher.
20. Perrin, D. B. (2007), *Studying Christian Spirituality*, Routledge: Routledge Press.
21. Tinley, S. T., & Kinney, A. Y. (2007), "Three philosophical approaches to the study of spirituality," *ANS Adv Nurs Sci*, 30 (1).
22. Carrette, J. & King (2004), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge Press.
23. Dreyer, E. A., & Burrows, M. S. (n.d.), *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, JHU Press.
24. Perrin, D. B. (2007), *Studying Christian Spirituality*, Routledge press.
25. Wiseman, J. A. (2006), *Spirituality and Mysticism: A global View*, Orbis Books.
26. Meier, A., O'Connor, T. S. J., & VanKatwyk, P. L. (2005), *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*, Wilfrid Laurier University Press.
27. Nelson, J. M. (2009), *Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer.
28. Schneiders, S. M. (1998), *the Study of Christian Spirituality: Sontours and Dynamics of a Discipline*, no. 8.
29. O'Collins, G., & Farrugia, E. G. (2003), *A Concise Dictionary of Theology*, Continuum press.
30. Bender, C., & McRoberts, O. (2012), "Mapping a Field: Why and How to Study Spirituality," *Social Science Research Council*.



approach demands a different notion of this term. I claim that the reason is that extant approaches have overlooked a civilizational perspective on spirituality. I will make a distinction between lexicological and approach - based definitions of spirituality, showing how spirituality is viewed from the standpoints of different paradigms of social sciences and academic traditions. Finally, I mentions some critiques of proposed approaches, and then introduce a genealogical approach to spirituality that has taken civilizational aspects of the phenomenon into account. It will be helpful to consider its capacities for a civilizational perspective on the notion of spirituality. I will mention, however, that there are weaknesses in this approach as well.

**Keywords:** Spirituality, Religious - Theoretical Approaches, Genealogy, Civilizational Studies.



- awareness, especially as a result of Islamic movements, such as the Islamic Revolution of Iran. One important question in this regard is the possibility of an Islamic civilization in the Occlusion Period (the period when the last Shiite Imam (a) is not present to people). In this paper, I admit that the Occlusion Period has minimal resources for realizing such an ideal, but historical experiences of Muslims during the Occlusion Period, and a degreed notion of civilization, will enable us to hold that Islamic civilization can be realized in this period and can enjoy a desirable liveliness.

**Keywords:** Civilization, Islamic Civilization, Presence Period, Occlusion Period, Reappearance Period.

## **The Modern Government, the Civilizational Government**

**Mojtaba Abdekhodaei**

Faculty member of Allameh Tabatabaee University  
abdkhodaei.mojtaba@gmail.com

The distinction between civilizations and national communities based on modern government raises the question that which component distinguishes civilizational society from society based on homeland rationality, based on modern government. What is the distinctive feature that results in civilizational comprehensiveness? And above all this, what are the social consequences of this feature? In this paper, after a consideration about the dependence of modern government on their territories and geographical borders and the independence of civilizational society with respect to this feature, I seek to examine the consequences of such dependence and independence for the formation of some significant social categories, that is, the idea of society, social identity, the demarcation of insiders and outsiders, and the logic of behavioral calculations of governments, drawing their influences on the inclusiveness of civilizational rationality, the formation of models, and objective structures of social management in spite of the possibility of different models and styles.

**Keywords:** Civilization, National Government, Idea of Government, Homeland Territory, Identity.

## **The Necessity of a Civilizational Perspective on the Notion of Spirituality**

**Abbas Izadpanah**

Faculty member of the University of Qom  
abbas\_izadpanah@yahoo.com

**Ahmad Shakernejad**

University of Qom  
a.shakernejad@gmail.com

The notion of 'spirituality' is ambiguous. In this paper I am concerned with the question why proposed definitions of spirituality are ambiguous, and why each



on the necessity of mutual relations between theory and practice, and even on the priority of practice to theory at civilizational levels.

**Keywords:** Civilization, Classification of Sciences, Theory and Practice, Human Needs.

## **Moderation in the History of Islamic Civilization: a Preliminary Study**

**Mohsen Alviri**

Faculty member of Baqer al - Ulum University

alviri@bou.ac.ir

"Moderation" is not a new term in our political culture, but it is a term that has recently been frequently used, finding its way into our governmental planning and policy — making. There will be difficulties if such terms are not accurately accounted for and if no agreement is made over the notions involved in them. "Moderation" has been a focus of attention in Islamic religious texts, as a religious value, based on an epistemic foundation different from its well - known Aristotelian one. It has appeared in different forms in various layers and dimensions of the Islamic civilization. In order to evaluate the thesis of "moderation as a feature of the Islamic civilization", an extensive study is called for. As a first step towards such an enormous project (aiming at providing a model for similar researches), the present paper examines the uses of the world 'al - iqtisād' (meaning moderation) in hadiths, texts of fiqh (Islamic jurisprudence), ethics, literature, politics, history, as well as the science of rhetoric, arriving at the conclusion that not only has "moderation" had its origin in religious sources, but it has also been common in Islamic society, affecting different aspects of the Islamic civilization. If such a finding is consistent with the results of other complimentary studies, then we can have more confidence that moderation was a feature of the Islamic civilization.

**Keywords:** Moderation, Al - Iqtisād, Islamic Civilization, Islamic History, Aristotelian Ethics.

## **A Reflection on the Possibility, Notion, and the Nature of the Islamic Civilization in the Occlusion Period**

**Ahmad Rahdar**

Faculty member of Baqer al - Ulum University

fotooh.r@gmail.com

Although there is a record of reflections about civilization in general, and the Islamic civilization in particular, within Islamic writings, the question about the Islamic civilization has been more widespread in recent decades, because of Islamic self





## Abstracts

---

### **The Capacities of Kalam in Civilization Studies**

**Mohammad Taqi Sobhani**

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy

sobhani.mt@gmail.com

This paper consists of two main parts: in the first part, given the main notions such as civilization and the desired classification of sciences, I will seek to show the place of Kalam in this classification and its capacities for civilization studies. Such capacities will be cashed out in terms of a civilizational account of religion as well as a systematic and comprehensive presentation of religious doctrines. In this case, we can point to ontological, epistemological, anthropological issues as well as the theory of Imamate in Kalam as the most important kalam - based themes for civilization studies. In the second part, with an account of Kalam - based anthropology in terms of reason and volition, I will show that, unlike philosophical and mystical ideas, Kalam can provide the foundations required for Islamic civilization studies.

**Keywords:** Civilization Studies, Theology of Civilization, Kalam, Rationality, Primitive Reasoning, Collective and Civilizational Reasoning.

### **The Category of "Civilization" in the Classification of Islamic Sciences**

**Habibollah Babaee**

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy

habz109@gmail.com.

The extant classifications of sciences were made in terms of the world order, or in terms of the categories of human cognition (faculties of memory, imagination, and understanding or reasoning), or in terms of the stages of the developments of the human being. However, these are not the only possible ways in which sciences are classified; they can also be classified in terms of human needs (whether material or spiritual), lacks and wants. In this paper, after providing an account of the place of "civilization" as the most inclusive anthropo - social unit in the extant classifications of sciences, I will show the necessity of providing civilizational criteria and a logic for the social needs in an attempt to give a classification of Islamic sciences. I insist



## Table of Content

<b>The Capacities of Kalam in Civilization Studies</b> Mohammad Taqi Sobhani	4
<b>The Category of "Civilization" in the Classification of Islamic Sciences</b> Habibollah Babae	19
<b>Moderation in the History of Islamic Civilization: a Preliminary Study</b> Mohsen Alviri	40
<b>A Reflection on the Possibility, Notion, and the Nature of the Islamic Civilization in the Occlusion Period</b> Ahmad Rahdar	67
<b>The Modern Government, the Civilizational Government</b> Mojtaba Abdekhodae	97
<b>The Necessity of a Civilizational Perspective on the Notion of Spirituality</b> Abbas Izadpanah Ahmad Shakernejad	123



## *Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 19, No. 3, autumn 2014

**75**

Academy of Islamic Sciences and Culture  
www.isca.ac.ir

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief: Alireza Alebouyeh**

**Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri**

**Executive Expert: Ali Jamedaran**

**The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaqnia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkari**

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Full Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Taqi Sobhani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Muhammad Ali Mobini**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Mahmud Musawi**

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

**Ahmad Vaezi**

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

**Yadollah Yazdanpanah**

☎Tel.: +98 25 37742165 • 📠Fax: +98 25 37743177 • ✉P.O. Box. 37185/3693  
jpt.isca.ac.ir

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:	نام نهاد:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:	شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
	شهرستان:		پیش شماره:
	خیابان:		تلفن ثابت:
کوچه:	رایانامه:	تلفن همراه:	
پلاک:			

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹      فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰      رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵      مرکز توزیع مجلات تخصصی