

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمدن نوین اسلامی

دوفصلنامه علمی - تخصصی

سال اول / شماره اول / بهار و تابستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام نمایندگی ولی فقیه در سپاه

مدیر مسئول:

عزت‌الله معتمد

سردبیر:

دکتر حسن ملکی

جانشین سردبیر: دکتر حبیب زمانی محجوب

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

علی بیات، دانشیار دانشگاه تهران

محمدحسین رجبی دوانی، استادیار دانشگاه امام حسین علیه السلام

حبیب زمانی محجوب، استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام

نعمت‌الله صفری فروشانی، دانشیار جامعه‌المصطفی العالمیه

مرتضی شیروودی، دانشیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام

اسحاق طاهری، استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

حسین عبدالمحمدی، دانشیار جامعه‌المصطفی العالمیه

اصغر قائدان، دانشیار دانشگاه تهران

حسن ملکی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام

محمدهادی همایون، دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر داخلی: رضا ادبی فیروزجایی

صفحه‌آرایی: اسماء وصال طلب راوری

ترجمه انگلیسی: حجت یوسفعلی

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

مدیر اجرایی: علی‌النقی جعفری

ویراستار: مجتبی مهدوی سعیدی

ترجمه عربی: اسعد کعبی

ناظر چاپ: علی رضواند

نشانی: قم، بلوار شهید محلاتی علیه السلام، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام، کد پستی: ۳۷۱۴۹-۶۷۷۳۸

صندوق پستی: ۶۴۱-۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۲۵۳۷۹ (۰۲۵) نمابر: ۳۱۱۲۵۳۳۰ (۰۲۵)

tamaddon@isri.ac.ir isri.tamaddon@gmail.com

Web: journal.isri.ac.ir

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

الف) ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت، خلاقیت و ناظر بر مسئله مقاله
۲. درج نام و نام خانوادگی کامل، براساس مندرجات شناسنامه، میزان تحصیلات، رشته تحصیلی، رتبه علمی، گروه آموزشی، نام دانشگاه، رایانامه، نشانی پستی، شماره همراه و ثابت نویسنده مسئول و دیگر نویسندگان (تعیین نام نویسنده مسئول ضروری است)
۳. چکیده شامل بیان مسئله، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف، روش پژوهش و نتیجه تحقیق (حداکثر در دو یست واژه)
۴. استواری مقاله براساس شاخصه‌های مطرح شده در چکیده
۵. کلیدواژه در بردارنده حداکثر پنج واژه مرتبط با مقاله
۶. مقدمه ارائه دهنده چهارچوب کلی مقاله با هدف پاسخ به پرسش اصلی و نحوه آزمودن فرضیه و دیگر مسائل بیان شده در چکیده
۷. بررسی مفاهیم اصلی مقاله، به ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلیدواژه، به منظور بسترسازی فهم آسان تر مطالب مقاله
۸. حتی الامکان ارائه چهارچوب نظری به منظور حرکت در قالبی مشخص، پرهیز از پراکنده‌گویی و دوری از خروج در موضوع
۹. متن مقاله حاوی چهار تا شش موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله بر اساس ساختار مطرح شده در چکیده و مقدمه
۱۰. نتیجه‌گیری به معنای عرضه یافته‌های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز نمایش پیشنهادهایی برای بررسی یافته‌ها و موارد مرتبط
۱۱. تنظیم کتابنامه براساس شیوه‌نامه مصوب نشریه
۱۲. درج نمودار، جدول‌ها و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جدول‌ها در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن)

ب) شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع استفاده‌شده در درون متن و به صورت زیر درج شود:
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال انتشار اثر: صفحه استفاده شده)
اگر منبع استفاده‌شده چندین جلد داشته باشد، درج جلد به کارگیری شده، پس از سال انتشار اثر، ضروری است.
اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده در متن استفاده شود، با حروف الفبا متمایز گردد.
نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید، اگر به پرانتز آدرس برسد، پس از پرانتز قرار گیرد؛ مثال:
بوده است (اصغری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸).
چنانچه منبع استفاده‌شده بلافاصله تکرار شود، همان جایگزین تکرار منبع گردد.
آدرس دهی به آیات قرآن اینگونه درج شود: (حج: ۱۸)
استناد به تارنماها در آدرس دهی معتبر نیست.
در آدرس دهی درون‌متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست.
برگردان لاتین اسم‌ها و مفهوم‌های مهم و همچنین، توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد.
درج آدرس‌های منابع لاتین، همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد؛ مثال:

(Fukoyama, 1995: 21)

۲. در فهرست منابع و مآخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت زیر درج شود:
برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر به صورت ایرانیک، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام محل نشر، نام ناشر، جلد استفاده‌شده.
برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «نام مقاله» نام نشریه به صورت ایرانیک، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.
دیگر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «موضوع» نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی.
منابع باید براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم شود.
درج «ش» به نشانه شمسی پس از سال لازم نیست، مگر اینکه سال مندرج، شمسی نباشد که دراین صورت، به تناسب از «ق» و «م» به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود. ضروری است

معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری هم‌زمان درج شود، مثال: ۱۳۹۰ / ۲۰۱۱ درج سال آغاز و پایان حکومت و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و پادشاهان ضروری است؛ مثال: غوریان (۶۷۳-۷۸۶) و ابن‌سینا (۷۹۱-۸۶۷) نقل قول‌های بیش از چهل واژه (سه سطر) بدون علامت «)» چاپ‌چین شود. نقل قول‌های کمتر از چهل واژه با علامت «)» در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج شود.

ج) دیگر مسائل

۱. ضروری است مقالات ارسالی درباره مسئله‌ای خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است؛
۲. مقالات ارسالی باید نتیجه تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و نوآورانه باشد؛
۳. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات براساس ارزیابی‌های به‌عمل آمده آزاد است. نام ارزیابان و امتیازهای داده شده در اختیار نویسنده قرار نمی‌گیرد؛
۴. مقالات ارسالی نباید کمتر از بیست و بیشتر از ۲۵ صفحه سیصد واژه‌ای باشد.
۵. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله، پس از نهایی شدن، ضروری است.
۶. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی‌شوند، مگر آنکه نوآورانه باشند.
۷. تنها مقالاتی بررسی می‌شود که نویسنده مسئول، در زمان ارسال مقاله، متعهد شود پیش‌تر آن را منتشر و یا هم‌زمان برای انتشار در نشریه دیگری ارسال نکرده باشد؛
۸. مقالاتی امکان چاپ می‌یابند که از منابع دست اول در موضوع بررسی شده استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و بر اساس رویکرد مجله باشد؛
۹. تقدم و تأخر چاپ مقالات از سوی سردبیر صورت می‌گیرد؛
۱۰. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن بلامانع است. توصیه می‌شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره‌های پیشین فصلنامه مراجعه کنند؛
۱۱. فصلنامه از هرگونه نقد و پیشنهاد علمی استقبال می‌کند؛
۱۲. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می‌شود که همه مراحل داوری آن، پایان یافته و در مرحله ویراستاری قرار گرفته باشد.
۱۳. مقالاتی بررسی می‌شود که از طریق سامانه نشریات علمی - پژوهشی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام دریافت شود.

داوران شماره ۱ (به ترتیب حروف الفبا):

۱. نصرالله آقاجانی، استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام
۲. حبیب‌الله بابایی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۳. غلامرضا بهروزی لک، دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام
۴. علی بیات، دانشیار دانشگاه تهران
۵. احمد رهدار، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۶. حبیب زمانی محجوب، استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام
۷. مرتضی شیرودی، دانشیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام
۸. اسحاق طاهری، استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام
۹. حسین عبدالمحمدی، دانشیار جامعه المصطفی العالمیه
۱۰. حسن ملکی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی علیه السلام
۱۱. سیدعلیرضا واسعی، دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۱۲. محمدهادی همایون، دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

فهرست

- ۱۱..... سرمقاله
- ۱۳..... واکاوی مفهوم «تمدن نوین اسلامی» با رویکرد معناشناختی
محمد رضا ابراهیم نژاد / محمد پور عباس
- ۳۷..... اقتباس انحلالی (شیوه بهره‌مندی از دستاوردهای تمدن غرب بر پایه اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی قم)
حسین مهدیزاده بیاتانی
- ۶۱..... کارآمدی سیره معصومان علیهم‌السلام در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی
روح‌الله توحیدی‌نیا
- ۸۵..... مبانی انسان‌شناختی قرآن در تمدن‌سازی تربیت‌محور (با تکیه بر تفسیر المیزان)
حکیمه حسینی
- ۱۰۹..... ویژگی‌های تمدن آخرالزمان از منظر قرآن کریم
مهدی خوشدونی
- ۱۳۷..... تمدن نوین اسلامی در بستر اصلاح فرهنگی (تبیین اندیشه‌های تمدنی مالک بن نبی)
حمید فاضل قانع
- ۱۶۵..... خلاصة المقالات
- ۱۷۱..... ABSTRACT

سرمقاله

بحث و بررسی در خصوص تمدن‌سازی چه ضرورتی دارد؟ پژوهشگران و افراد علاقه‌مند به مطالعه و کاوش در ابعاد گوناگون این موضوع چگونه می‌توانند تأثیر بسزایی در طرح تمدن توحیدی اسلام داشته باشند؟ پاسخ به این سؤالات محتوای سرمقاله نخستین شماره دوفصلنامه پیش‌رو را تشکیل می‌دهد.

بدون تردید تمدن غربی بر پایه نظام فکری لیبرالیستی و صرفاً دنیوی شکل گرفته و آثار و نتایج آن نیز متناسب با مبانی فکری‌اش می‌باشد. از این‌رو، در نظام اسلامی اقتباس از الگوی تمدن غربی مصلحت نیست. همچنین ناکامی و ناکارآمدی تمدن غرب از یک سو، و کارآمدی دین در اداره امور زندگی و ظرفیت و قابلیت آن در تمدن‌سازی از سوی دیگر، اهمیت و ضرورت طرح بحث تمدن نوین اسلامی را دوچندان می‌سازد.

جامعه و نظام اسلامی در آستانه تمدن‌سازی نوینی است؛ تمدنی که بار دیگر بشریت را با آموزه‌های ناب اسلام آشنا سازد. دستیابی به چنین تمدنی بدون دانش و بینش تمدنی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چراکه در این مسیر با برخی چالش‌های نظری و کاربردی روبرو هستیم. با وجود اهمیت مباحث تمدن‌پژوهی در عصر حاضر، مطالعات تمدنی در کشور ما از رونق مطلوبی برخوردار نیست و مباحث نظری و مفهومی مربوط به تمدن نوین اسلامی دارای ابهاماتی است.

این نشریه در گام نخست در پی طرح مباحث تمدنی، رفع ابهامات نظری و مفهومی

و مهم‌تر از همه، گفتمان‌سازی این موضوع بین‌رشته‌ای است و پس از عبور از این مرحله، گفتمان تمدن‌سازی را به تدریج به سوی هدف اصلی که ایجاد تمدن نوین اسلامی است، سوق خواهد داد.

علیرغم گذشت چهار دهه از عمر با برکت نظام توحیدی جمهوری اسلامی ایران، راه تمدن‌سازی به تازگی آغاز گشته است و نخستین قدم‌های مؤثر در این راه به وسیله تحقیق و پژوهش‌های مربوط برداشته می‌شود. پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام نیز با انتشار دوفصلنامه پژوهش‌های تمدن نوین اسلامی قصد یاری‌رساندن به رهروان این راه را دارد. بی‌شک همراهی صاحب‌نظران و محققان عرصه تمدن‌سازی در انجام مطالعات و ارائه مقالات مفید، بستر لازم برای تولید دانش بیشتر در راستای تحقق دوباره تمدن توحیدی اسلام در قالب تمدن نوین اسلامی را مهیا خواهد کرد، انشاءالله.

سردبیر

واکاوی مفهوم «تمدن نوین اسلامی» با رویکرد معناشناختی

محمد رضا ابراهیم‌نژاد*

محمد پور عباس**

(۱۳-۳۶)

چکیده

بی‌گمان، سخن گفتن از تمدن نوین اسلامی و ارائه هر طرح و نظریه‌ای در این باره، نخست مستلزم درک صحیح و واقعی از مفهوم تمدن است. تمدن واژه‌ای آشنا، در عین حال مبهم و پرمناقشه است که درباره چپستی آن گفت‌وگوهای بسیاری انجام شده و دیدگاه‌های فراوانی ارائه گردیده است. در این پژوهش کوشیده‌ایم با روشی تحلیلی و رویکردی - انتقادی ضمن واکاوی مفهوم تمدن از حیث معناشناختی، مسئله اسلامیّت و نوین بودن آن را بررسی کنیم. برای رهیافت به این مهم نخست با مراجعه به دیدگاه اهل لغت و فرهنگ‌نامه‌نویسان و نیز آرا و اندیشه‌های نظریه‌پردازان تمدنی ضمن نقد برخی دیدگاه‌ها، هماهنگ با معنای لغوی نظریه‌ای جامع و جدید

*. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی @atu.ac.ir-Ebrahimnejad

** دانشجوی دکتری معارف اسلامی - دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) - mpoor30@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۰

ارائه نموده؛ و در ادامه تبیین کرده‌ایم که تقیّد تمدن به پسوندهای اسلامی و نوین بودن گویای تقابل تمدن مزبور با تمدن غرب و تغایر آن با تمدن اسلامی است.

واژگان کلیدی: تمدن، فرهنگ، تمدن نوین اسلامی، معناشناسی

بیان مسئله

کلیدواژه تمدن در میان قشرهای گوناگون مردم، اعم از مردم کوچه و بازار و اندیشمندان و نظریه‌پردازان تمدنی (اعم از دانشمندان جامعه‌شناسی، انسان‌شناسان، فیلسوفان تاریخ و باستان‌شناسان) در مراکز علمی و پژوهشی، و نیز رجال و نظریه‌پردازان سیاسی در جوامع گوناگون به گونه‌ای گسترده کاربرد داشته و دارد. این مسئله، به ویژه در سال‌های اخیر و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در پاره‌ای جوامع و در میان برخی نخبگان علمی و فرهنگی نمود بیشتری داشته و ذهن نظریه‌پردازان کلان اجتماعی و سیاسی را به خود مشغول کرده است. ارائه نظریه گفت‌وگوی تمدن‌ها از سوی رئیس‌جمهور ایران اسلامی جناب آقای خاتمی و نامگذاری سال ۲۰۰۱ م به سال گفت‌وگوی تمدن‌ها، نظریه برخورد و جنگ تمدن‌های ساموئل هانتینگتون، نظریه موج سوم آلون تافلر و طرح پایان تاریخ فوکویوما و نیز ارائه آموزه تمدن نوین اسلامی از سوی مقام معظم رهبری داماد که هر یک به گونه‌ای ناظر به مباحث تمدنی هستند نمونه‌هایی است که می‌توان برشمرد.

ولی به‌راستی ماهیت و حقیقت تمدن چیست و به چه معناست؟ و مقصود از پسوندهای نوین بودن و اسلامیت در نظریه تمدن نوین اسلامی چیست؟ این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست باید پیش از هر پژوهشی و نیز هرگونه گفتار و طرحی در باب تمدن و نیز تمدن نوین اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

البته درباره تعریف مفهومی تمدن فراوان سخن گفته شده است؛ افزون بر تمدن‌پژوهانی همچون اسوالد اسپینگر، آرنولد توین بی، پی‌تریام سوروکین، دنی‌کوش، هنری لوکاس،

فوکوتساوا یوکیچی، ویل دورانت، مالک بن نبی، هانتینگتون و... که با رویکردهای گوناگون به تبیین این مهم پرداخته‌اند، از پژوهشگرانی چون احمد صدری در مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی، محمدتقی کرمی قهی و همکاران ایشان در کتاب جستاری نظری در باب تمدن، چنگیز پهلوان در فرهنگ و تمدن، حبیب‌الله بابایی در بخش آغازین کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن تحت عنوان «ماهیت تمدن» و... می‌توان نام برد که هر یک به گونه‌ای از تمدن و چیستی آن سخن گفته‌اند. همچنین، پژوهشگرانی چون علی اکبر ولایتی، محمدرضا کاشفی، فاطمه جان احمدی، زهرا اسلامی فرد، شهاب‌الدین دمیرچی و... که سوبه فکری آن‌ها بررسی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی است نیز، بخشی از کتاب خود را به این مهم اختصاص داده‌اند. افزون بر مقالاتی که به گونه‌ای در آن‌ها اشاره‌هایی به مسئله تمدن شده، آثاری همچون آفاق تمدنی انقلاب اسلامی اثر جلال درخشه، تفکر و تمدن (تأملی در تمدن نوین اسلامی) نوشته موسی نجفی، مجموعه مقالاتی که در قالب گفت‌وگوی تمدن‌ها با عناوین مختلف منتشر شده و... که عموماً کارگردآوری مقالات را در اثر خود دنبال نموده‌اند، از چیستی تمدن نیز سخنی به میان آورده‌اند. فرهنگ و شبه‌فرهنگ نوشته محمدعلی اسلامی ندوشن، زمینه فرهنگ‌شناسی اثر محمود روح‌الامینی و آثاری از این دست که مسئله تمدن را در ارتباط با فرهنگ مورد مذاقه قرار داده‌اند نیز به گونه‌ای به بحث از چیستی تمدن پرداخته‌اند.

باوجود این باید به دو نکته اشاره کرد: نخست اینکه در تمام آثار پیش‌گفته «تمدن» بدون هرگونه پسوند و قیدی مورد بررسی قرار گرفته و اشاره‌ای به مسئله اسلامیت و نوین بودن آن نشده است؛ دوم اینکه با همه تلاش‌های انجام شده درخور تقدیر در این باره به نظر می‌رسد که پژوهش‌های مزبور آن‌ها درباره چیستی تمدن غیرجامع و آمیخته با نقص و کاستی بوده و تأملات بیشتر و نگاه جامع‌تری را می‌طلبد.

واژه تمدن در بستر تاریخ فکر و اندیشه بشری

هرچند واقعیت تمدن و مفهوم آن به‌طور عام از دیرباز در میان جوامع بشری وجود داشته و

انسان‌ها در طول زندگی خود، تمدن‌های بسیاری را تجربه نموده‌اند، لیکن این واژه و مفهوم اصطلاحی آن واژه‌ای نوپا و جدید است، که کاربرد آن در غرب و شرق از تاریخی کهن برخوردار نیست.

مطالعه آثار و نوشته‌های اندیشمندان و متفکرانی که در حوزه فرهنگ و ادب پارسی از خود آثاری به جا گذاشته‌اند، گویای آن است که خواجه‌نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) از جمله نخستین رجال و شخصیت‌های علمی مسلمان است که واژه تمدن را در زبان پارسی به کار گرفته و آن را معنی و شرح داده است؛ وی در اخلاق ناصری می‌نویسد:

چون وجود نوع، بی‌معاونت، صورت نمی‌بندد، و معاونت، بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بُود به اجتماع، و این نوع اجتماع را که شرح دادیم، «تمدن» خوانند و «تمدن» مشتق از مدینه بُود و مدینه موضع اجتماع اشخاص بُود که به انواع حرفتها و صناعات تعاونی که سبب تعیش بُود زندگی می‌کنند ... و این است معنی آنچه حکما گویند: «الانسان مدنی بالطبع؛ یعنی محتاج بالطبع الی الاجتماع المسمى بالتمدن» (خواجه‌نصیرالدین طوسی، بی‌تا: ۲۰۹-۲۱۰).

مرادف معنایی تمدن در ادبیات عرب «ال عمران» و «الحضارة» است و نخستین بار ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) اندلسی آن را به همین معنا به کار برد. وی از نخستین دانشمندان علم الاجتماع است که به طور خاص جامعه بشری را از حیث آنچه امروز آن را تمدن می‌نامیم، مورد تحلیل و بررسی قرار داده (نجفی، ۱۳۹۱: ۱۲۰)؛ از این رو، ابن خلدون را نخستین تحلیلگر بزرگ تمدن در دوره پیشامدرن دانسته‌اند (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲: ۲۸۲).

واژه تمدن در لغت‌نامه‌های انگلیسی نیز پیشینه چندانی ندارد (داتیل، ۱۳۶۳: ۱۰). امروزه در لغت و زبان اروپایی و لاتین اصطلاح «Civilization» که خود برگرفته از واژه لاتینی «Civitas» به معنای ملت است، نقش معنایی «تمدن» را ایفا می‌نماید (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۲۰). مفهوم نوین تمدن که بر پایه دو اصطلاح «Civilise» (تمدن) و «Civiliser» (متمدن) (متمدن کردن) شکل گرفته (پهلوان، ۱۳۸۸: ۳۷۶) برای نخستین بار در سده هجدهم و در عصر روشنگری

پدید آمده است (توسی، ۱۳۷۷: ۱۵)؛ چنان‌که هانتینگتون می‌گوید، مفهوم «تمدن» را نخستین بار اندیشمندان فرانسوی سده هجدهم در برابر مفهوم «بربریت» به‌کار بردند و جامعه متمدن به‌این‌دلیل با جامعه بدوی فرق داشت که اسکان یافته، شهری و باسواد بود؛ متمدن بودن مطلوب بود و متمدن نبودن ناخوشایند (هانتینگتون، ۱۳۸۰: ۳۹).

چیستی مفهوم تمدن

پژوهنده می‌پرسد: «معنای این چیزی که تمدن می‌نامیم چیست؟» پاسخ این پرسش دشوار است؛ زیرا راه به مسائل فلسفی می‌برد (لوکاس، ۱۳۸۲: ج ۱، ۲۳)؛ دشواری توصیف تمدن با عبارت‌هایی مشخص، موجب شده کسانی یافت شوند که راه افراط پیموده و بر سر بود و نبود تمدن مشاجره‌هایی داشته باشند (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹)؛ ولی واقعاً تمدن به چه معناست و از چه ساختارها و مؤلفه‌های مفهومی تشکیل شده است؟ برای پاسخی درخور، تلاش نموده‌ایم از دو راه مراجعه به دیدگاه اهل لغت و فرهنگ‌نامه‌نویسان و نیز آراء و اندیشه‌های نظریه‌پردازان تمدنی، ضمن تحلیل مفهومی این واژه تاحدودی گره‌گشای این مسئله بوده و گام‌هایی در جهت دستیابی به معنای این واژه برداریم.

الف) مفهوم تمدن از دیدگاه اهل لغت و فرهنگ‌نامه‌نویسان

«تمدن»، بر وزن «تفعل»، واژه‌ای عربی است که از ریشه «مدن» و «مدینه» اشتقاق یافته و در آن باتوجه‌به معنای عبارت «مَدَنَ بِالْمَكَانِ» مفهوم سکونت و اقامت در جای خاص، و باتوجه‌به معنای عبارت «مَدَّنَ الْمَدَائِنَ»، مترادف «مَصَّرَ الْأَمْصَارَ»، مفهوم آبادسازی یا آبادی لحاظ شده است (ر.ک. جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۲۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۴۰۲)؛ امروزه در زبان عربی واژه «حضارت» نقش معنایی واژه «تمدن» را ایفا می‌کند، و خود کمتر در زبان عربی معاصر به‌کار می‌رود (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۱۵؛ ابراهیم مصطفی و...، ۱۴۱۰: ۸۵۹)، راغب در مفردات در معنای «حضارة» می‌نویسد: «الْحَضْرَ شَهْرَنْشِينِي، نَقْطَةُ مَقَابِلِ الْبَدْوِ يَعْنِي رُوسْتَانَشِينِي اسْت. حِضَارَةٌ وَحَضَارَةٌ، سَكُونَتُ دَرِ شَهْرِ اسْت؛ مَانَدُ بَدَاوَةٍ وَبَدَاوَةُ يَعْنِي سَكُونَتُ وَزَنْدَگِي دَرِ رُوسْتَا وَبِيَابَانِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۱).

در کتاب‌های لغت و فرهنگ‌نامه‌های پارسی نیز برای «تمدن» معانی گوناگونی ذکر شده است: «تمدن» در لغت‌نامه دهخدا به معنای «تخلّق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت» آمده است؛ محمد معین افزون بر معنای یادشده، از آن به «همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و...» یاد می‌کند (معین، ۱۳۶۰، ج: ۱، ۱۱۳۹)؛ حسن عمید نیز معنایی چون «شهرنشین شدن، خوی شهر گزیدن و به اخلاق مردم شهر آشنا شدن، زندگانی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم ساختن اسباب ترقی و آسایش خود» را برای این واژه بیان نموده است (عمید، ۱۳۶۳: ۴۲۰)؛ همچنین از دیگر معانی تمدن نزد ادیبان و فرهنگ‌نامه‌نویسان، تربیت و ادب است (دهخدا، ۱۳۴۳: ۹۴۲).

معادل لاتین تمدن واژه سیویلیزیشن (Civilization)، مشتق از واژه سیولا (civla) است که در مقابل وحشیگری بوده و از کلمه Civitas و Civis به معنای شهر و شهرنشینی گرفته شده است (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۱۵؛ حجازی، ۱۳۵۰: ۱۹ و ۲۰).

دقت و تأمل در معانی پیش گفته ما را به این مهم رهنمون می‌سازد که در بیشتر تعریف‌های لغوی ارائه شده برای واژه «تمدن» نخست، بر دو مقوله شهرنشینی و زندگی شهرنشینانه تأکید شده و دوم، مقابل معنایی این واژه بدویت (صحرائنشینی) و بربریت (توحش و وحشیگری) معرفی شده است؛ بنا بر این دریافت از معنای تمدن، جامعه‌ای متمدن است که مردم آن در شهر اقامت داشته و خلق و خوی شهری به خود گرفته باشند؛ یا به عبارتی، جامعه متمدن، جامعه‌ای غیربدوی و غیروحشی خواهد بود.

پرواضح است که تنها شهرنشینی و شهری‌گری نمی‌تواند مبین تمام مقصود از مفهوم تمدن باشد؛ بلکه این دو مقوله معنایی (اقامت در شهر و خوی شهری‌گری داشتن) به مثابه نماد خاصی از زندگی اجتماعی، حقیقتی را به ما منتقل می‌کند که فهم مشخصات و ویژگی‌های هریک از این دو مقوله به منزله پلی خواهد بود برای دستیابی به مفهوم تمدن.

باتوجه به مفهوم تمدن و زندگی شهری پاسخ به دو پرسش پیش از هر بحثی حائز اهمیت

است: نخست اینکه زندگی در شهر دارای چه مشخصات و ویژگی‌هایی است؟ دوم اینکه وجوه تمایز و مؤلفه‌های بازشناسی خلق و خوی شهری از غیر آن چیست؟ با توجه به ساده و ابتدایی بودن زندگی بدوی و صحرانشینی، شاید بتوان از یکجانشینی و اقامت در واحد اجتماعی بزرگ‌تر، آبادی و توسعه‌یافتگی و گستردگی روابط میان افراد، پیچیدگی زندگی شهری، برخورداری از نظام اجتماعی و پیشرفته‌تر به مثابه بارزترین مشخصات زیست در شهر، و از مقوله‌هایی چون تربیت اجتماعی، پرهیز از خشونت در رفتار و قانونمند و باسواد بودن به عنوان وجوه تمایز خلق و خوی شهری با جامعه بربر و وحشی نام برد. در واقع، زیستن در شهر، یا زندگی شهرنشینانه بیانگر گونه‌ای پیشرفت و توسعه مادی و معنوی در زندگی انسان شهری است که می‌توان آن را از مفهوم تمدن در معنای لغوی آن دریافت.

ب) مفهوم تمدن در اندیشه نظریه پردازان تمدنی

صاحبان اندیشه در حوزه مطالعات تمدنی درباره چستی تمدن بسیار سخن گفته و در تحلیل مفهومی این واژه معانی متعددی بیان نموده‌اند؛ البته هدف این نوشتار تنها بازگویی و برشمردن تعاریف درباره چستی تمدن نیست؛ بلکه برآنیم تا با تأمل و دقت نظر در مجموع تعاریف ارائه شده و دستیابی به منشأ و خاستگاه این تکثر، دریافتی جامع از مفهوم تمدن به دست دهیم.

مطالعه اجمالی دیدگاه‌های ارائه شده گویاست که فزونی تعریف‌های یادشده، افزون بر خاصیت واژگانی از این دست در علوم اجتماعی، غالباً از گونه‌گونی رشته‌ای و مطالعاتی پژوهشگران عرصه تمدن با سطوح فکری مختلف و شرایط و اقتضانات زمانی و مکانی خاص ناشی شده است؛ این مسئله موجب شده تا هریک از آنان از زاویه و منظری خاص به تمدن و مباحث پیرامون آن نگریده، تلقی و برداشت‌های متفاوتی از این واژه داشته باشند؛ با این حال، شاید با اندکی چشم‌پوشی بتوان مجموع دیدگاه‌های ارائه شده را ذیل چهار مقوله و عنوان کلی دسته‌بندی نموده و با نقد و بررسی هریک به درکی بهتر و فهمی دقیق‌تر از مفهوم تمدن دست یافت.

۱. فهم تمدن از دریچه ارتباط و نسبت آن با فرهنگ

پیوند تنگاتنگ آغازین بین دو واژه فرهنگ و تمدن در پاره‌ای زبان‌ها و در میان برخی جوامع و نیز پیوستگی و درهم‌تنیدگی معنایی این دو واژه با یکدیگر موجب شده تا گروه بسیاری از تمدن‌پژوهان و نظریه‌پردازان تمدنی، فهم و تعریف خود از تمدن را در پیوند و نسبت با فرهنگ و با عنایت به تفاوت‌ها و تشابهات مفهومی میان آن دو بیان نمایند.

تأمل در دیدگاه‌های ارائه‌شده، گویای آن است که این دست از پژوهشگران در نسبت‌سنجی معنایی میان این دو واژه، رهیافت یگانه ارائه ننموده و نوعی تکرر رأی و نظر میان آنان مشاهده می‌شود:

گروهی براین باورند که دو واژه، فرهنگ و تمدن به حوزه معناشناختی واحدی تعلق داشته و تا اندازه‌ای مفاهیم یکسانی را بازتاب می‌دهند؛ در این پیوند، ادوارد تایلور در کتاب فرهنگ اولیه از جمله شخصیت‌هایی است که فرهنگ و تمدن را به یک معنا به کار برده است (روح‌الامینی، ۱۳۶۵: ۴۸)؛ همچنین گی‌روشه تفکیک تمدن از فرهنگ را به کلی منکر شده و جدایی آن دو را کاملاً امری مصنوعی و نامعقول می‌داند؛ برای همین نیز ایشان از کاربرد تمدن، در برابر فرهنگ پرهیز می‌کند (روشه، ۱۳۷۰: ۱۲۰)؛ زیگموند فروید نیز با جداسازی و رو در رو قرار دادن دو مفهوم فرهنگ و تمدن مخالفت می‌کند؛ او در یکی از آثار خود به نام آینده یک وهم می‌نویسد: «فرهنگ بشری یعنی هر آنچه که زندگی بشر را از شرایط حیوانی و زندگی جانوران متمایز می‌سازد - و من از تفاوت گذاشتن میان فرهنگ و تمدن بیزارم...» (پهلوان، ۱۳۸۸: ۳۷۱).

عده‌ای دیگر نیز هرچند دو واژه فرهنگ و تمدن را از نظر مفهوم یکسان تصور نموده‌اند، در عین حال قلمرو معنایی هریک از آن دو را به لحاظ سعه و ضیق و دامنه شمول و گستردگی، متفاوت دانسته‌اند؛ چنان‌که هنری لوکاس در دیباچه کتاب تاریخ تمدن، تمدن و فرهنگ را هم‌معنا می‌داند و تنها تفاوت میان آن‌ها را به قلمرو معنایی آن دو باز می‌گرداند؛ وی فرهنگ را به لحاظ مفهومی محدودتر از تمدن در نظر گرفته، برای تمدن معنایی فراگیر قائل شده است (لوکاس، ۱۳۶۶، ج ۱، ۱۹ - ۲۰)؛ گلین دانیل نیز در فصل نخست کتاب تمدن‌های اولیه از سه

مرحله فرهنگی توحش، بربریت و تمدن نام می‌برد؛ او واژه‌های تمدن و فرهنگ را هم متناوباً و برای یک منظور به کار گرفته است و در توضیح آن به گزارش از پروفیسور کروبر (۱۹۶۰ - ۱۸۷۶م) می‌نویسد:

دو اصطلاح تمدن و فرهنگ، در اینجا دربرگیرنده یکدیگرند و اساساً در برخی موارد با تفاوت‌هایی جزئی، مترادف، نه متباین و متضاد با یکدیگر به کار رفته‌اند؛ زیرا هر دو به گونه‌ای بیانگر سطوح گوناگون و متمایز موضوعی مشابه‌اند. معمولاً تمدن متضمن معنی پیشرفت عالی یک جامعه متمدنی است و فرهنگ نیز اصطلاح متداول و کلی‌تر در همین زمینه است. این دو واژه بطور همسان به میراث‌های جوامع و بازمانده‌های عالی و دانی آنان اطلاق پذیر است. هر جامعه بشری فرهنگ خاص خود را دارد؛ خواه ساده، خواه پیچیده، برای فرهنگ‌های عظیم‌تر، اصطلاح تمدن کاربرد متداول‌تری است (دانیل، ۱۳۶۳: ۱۱-۱۲).

مارسل موس نیز تفاوت بین پدیده ساده فرهنگی و پدیده تمدن را در اندازه و گستردگی واقعیت خارجی آن‌ها دانسته و معتقد است که تمدن، مافوق مسئله ملی است و از محدوده ملت تجاوز می‌کند؛ وی در تعریف تمدن می‌نویسد: «واژه تمدن مجموعه‌ای است به قدر کافی بزرگ از پدیده‌های شهرنشینی و به قدر کافی متنوع و به قدر کافی با اهمیت از نظر کمی و کیفی و معمولاً بین چند جامعه مشترک است» (روح‌الامینی، ۱۳۶۵: ۴۹-۵۰).

آموزه جنگ تمدن‌ها از سوی ساموئل هانتینگتون نیز تفاوت فرهنگ و تمدن را تنها در اندازه آن‌ها دانسته است؛ وی در پاسخ به این پرسش که هنگامی از یک تمدن سخن می‌گوییم منظورمان چیست؟ می‌گوید: «تمدن موجودیتی فرهنگی است» (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۴۸)؛ وی بر این باور است که تمدن و فرهنگ به شیوه زندگی انسانها مربوط‌اند و تمدن حکم گسترده فرهنگ است و هر دو در بردارنده ارزش‌ها، باورها، نهادها و شیوه اندیشیدن نسل‌های متوالی در یک جامعه‌اند (همو، ۱۳۸۰: ۴۰)؛ از این رو، وی تمدن را مرحله تکامل یافته فرهنگ دانسته و می‌نویسد:

تمدن بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی است

که انسان از آن برخوردار است؛ تمدن هم باتوجه به عناصر عینی و مشترک (زبان، تاریخ، مذهب، سنت‌ها و نهادها) تعریف می‌شود و هم باتوجه به وابستگی و قرابت‌های ذهنی و درونی انسان‌ها (همان، ۱۳۷۴: ۴۸).

این طیف فکری، تمدن را شمول‌گراترین واحد فرهنگی می‌دانند که بشر به آن تعلق دارد؛ از این رو، در رویارویی با هر فردی نخستین شناختی که می‌توانیم از هویت او به دست می‌آوریم این پرسش است که «به کدام تمدن تعلق دارد؟».

در برابر دو دیدگاه پیشین، تمدن‌پژوهانی را می‌توان یافت که تمدن و فرهنگ را از نظر معنا و مفهوم، مغایر و دو مقوله جدا از هم دانسته‌اند، بی‌آنکه هرگونه ارتباط و پیوندی میان آن دو قائل شوند؛ آنان بر این باورند که این دو واژه دربردارنده دو پیام متفاوت بوده و به دو حوزه معنایی جدا از هم تعلق دارند. البته، این ناهمسانی معنایی میان فرهنگ و تمدن به گونه‌های مختلف خود را در اندیشه نظریه‌پردازان این حوزه نمایان کرده است. برپایه تفسیری از این ناهمگونی، فرهنگ، معطوف به وضع معنوی، معنایی و غیرمادی زندگی جوامع، همچون آئین‌ها، آداب، زبان، دین، دانش و... بوده و تمدن ناظر به وضع مادی و عینی آن، مانند معماری، شهرسازی، فناوری و... است؛ در این نگاه ارزشها، آداب و نگرشها، بخش فرهنگی زندگی را تشکیل می‌دهند و آثار ماندگار، ابزارها و شهرها حضور تمدنی دارند.

آلفرد وبر تمدن را با کارکردهای عینی، فنی و اطلاعاتی جامعه یکی دانست و فرهنگ را با امور ذهنی، مانند دین، فلسفه و هنر (آشوری، ۱۳۸۰: ۴۱). نوربرت الیاس نیز تمدن را در پیوند با جلوه‌های بیرونی زندگی آدمی می‌داند (کرمی قهی و همکاران، ۱۳۸۶: ۳۴)؛ اوسوالد اشپنگلر هم یکی از طرف‌داران این تفسیر به‌شمار می‌آید (روح‌الامینی، ۱۳۶۵: ۱۴-۱۵).

گروهی از دانشوران نیز تمدن را پیشرفت انسان در هیئت اجتماع، و فرهنگ را ناظر به تکامل فردی می‌دانند. دنی‌کوش معتقد است:

هر دو واژه (فرهنگ و تمدن) به حوزه معناشناختی واحدی تعلق دارند و مفاهیم بنیادین یکسانی را بازتاب می‌دهند. این دو واژه هرچند گاه همراه یکدیگرند، با این حال کاملاً معادل نیستند. «فرهنگ» بیشتر یادآور پیشرفت‌های انفرادی است و «تمدن» یادآور پیشرفت‌های جمعی (کوش، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۶).

به نظر مک ایور فرهنگ معادل است با بیان حالات زندگی (ایدئولوژی، دین و ادبیات) و تمدن عبارت است از تشکل جامعه، نظام و کنترل وضعیت اجتماعی (روح الامینی، ۱۳۶۵: ۴۹). کروبر نیز به گونه‌ای دیگر این تغایر معنایی را بیان نموده است؛ به باور او تمدن برابر با واقعیتهای اجتماعی و فرهنگ برابر با ارزش‌های اجتماعی است (پهلوان، ۱۳۸۸: ۳۶).

به نظر می‌رسد با توجه به تفاوت معنایی فرهنگ و تمدن، هم‌معنا دانستن این دو واژه با هر دو تفسیر آن سخنی مخدوش و ناپذیرفتنی است؛ ضمن اینکه استقلال معنایی فرهنگ و تمدن بدون تصور هرگونه ارتباط و پیوستگی میان آن دو، دیدگاهی مقبول و صائب نخواهد بود؛ بنابراین، باید گفت هرچند تمدن هویتی مستقل از فرهنگ، و مفهومی ناهمسان با آن دارد، ولی نباید موجب این شود که فرهنگ و تمدن را همچون دو جزیره جدا از هم تصور کنیم که هیچ‌گونه ارتباط و پیوستگی و دادوستدی میان آن‌ها وجود نداشته باشد؛ چراکه برپایه تفسیر درست از ناهمسانی، فرهنگ‌ها که چون روح و باطن تمدن‌ها هستند، عامل اصلی در شکوفایی یا فروپاشی تمدن‌ها به‌شمار می‌روند؛ در حقیقت تمدن، بدون فرهنگ پویا نه پا می‌گیرد و نه می‌پوید؛ تمدن بدون مبنا و زمینه قبلی پدید نخواهد آمد؛ مبنای تمدن و نیروی حرکت‌دهنده آن فرهنگ است؛ این فرهنگ است که جامعه را به پیش می‌برد؛ به آن اوج بخشیده و به مرحله‌ای می‌رساند که با یک رخداد با یک جرعه و یا یک تکان شدید تمدنی از دل خاک سر بر می‌آورد؛ افزون‌براین، فرهنگ هویت‌بخش به تمدن‌ها و وجه متمایزکننده آن‌ها از یکدیگر نیز به‌شمار می‌رود؛ یعنی این فرهنگ است که به مبنای قضاوت انسان‌ها درباره یک تمدن شکل می‌دهد.

از دیگر سو تمدن تجلی‌بخش و پدیدآورنده فرهنگ در گستره جامعه است؛ یعنی ارزش‌ها، باورها و اعتقادات برای نهادینه شدن و فراگیری خود؛ نیازمند به سازوکارها و بسترهای عینی مناسبی هستند که آن را تمدن می‌نامند؛ افزون بر اینکه پیشرفت تمدن و ثبات آن پایه‌های فرهنگ را استوار می‌سازد، زوایای آن را می‌گستراند و در آفرینندگی آن نقشی ژرف و گسترده داشته، حرکت فرهنگی پرتوان و پرهیمنه‌ای در جامعه پدید می‌آورد و در فرایند متقابل هر یک سبب بالندگی و پیشرفت دیگری می‌شود؛ درحقیقت پس از پدید آمدن تمدن، فرهنگ و تمدن

در دادوستد با یکدیگر پیش می‌روند فرهنگ در تمدن شکوفا، شکوفا می‌شود و رشد می‌کند و هم تمدن در دامن فرهنگی قوی، توانا و بالنده در مسیر تکامل قرار می‌گیرد.

۲. شناخت تمدن با بیان مؤلفه‌ها و شاخصه‌ها

ویل دورانت در صفحه‌های آغازین و در نخستین جملات اثر بزرگ خود مشرق‌زمین، گاهواره تمدن می‌نویسد: «تمدن به شکل کلی آن عبارت است از نظم اجتماعی که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند» (دورانت، ۱۳۷۰، ج: ۱: ۳).

علامه جعفری نیز در تعریف و تحلیلی که درباره چستی تمدن ارائه نموده، به گونه‌ای موضوع نظم و هماهنگی در روابط میان انسان‌ها را مورد تأکید قرار داده است؛ وی نخست مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تعریف تمدن را دو نظریه بنیادین مبتنی بر انسان‌محوری و قدرت‌محوری دانسته (جعفری، ۱۳۸۵، ج: ۵: ۱۲) و سرانجام با پذیرش نظریه انسان‌محور در تعریف تمدن می‌نویسد: «تمدن عبارت است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم‌مقام آن‌ها بنماید، به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعداد‌های سازنده آنان بوده باشد» (جعفری، ۱۳۸۵، ج: ۱۶: ۲۳۴).

پاتریک نولان و گرهارد لسنسکی نیز در تعریف تمدن می‌نویسند: تمدن نوعی نظام اجتماعی و فرهنگی پیشرفته است که به‌طور معمول به فرهنگ‌ها و جامعه‌هایی اختصاص می‌یابد که دارای خط و نوشتار و جامعه‌های شهری باشند (نولان و لسنسکی، ۱۳۸۰: ۵۹۵).

علی اکبر ولایتی نیز در تعریف خود از تمدن، پذیرش نظم اجتماعی را یکی از مؤلفه‌های بنیادین در مفهوم تمدن برشمرده و یادآور می‌شود: «به‌طورکلی، این مفهوم اساسی را می‌توان چنین تعریف کرد: تمدن، حاصل تعالی فرهنگ و پذیرش نظم اجتماعی است؛ یعنی خروج از مرحله بادیه‌نشینی و گام‌نهادن در شاهراه نهادینه‌شدن امور اجتماعی» (ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در تعریف‌های پیش‌گفته و تعریف‌های ارائه شده از این دست از سوی برخی پژوهشگران این حوزه (جان‌احمدی؛ ۱۳۸۶: ۲۵؛ دمیرچی، ۱۳۸۹: ۲۰)، تمدن

به معنای نظم اجتماعی یا مفاهیمی مشابه آن معرفی شده است. حال آنکه باید گفت گرچه میان این دو مفهوم یعنی تمدن و نظم اجتماعی در مباحث تمدنی به گونه‌ای پیوند ارتباط وجود دارد؛ ولی نظم اجتماعی نه به معنای تمدن، بلکه همچون مؤلفه و شاخصه‌ای بنیادین در شکل‌گیری، بسط و توسعه تمدن مطرح است؛ ضمن اینکه باید اذعان نمود پذیرش نظم اجتماعی از سوی افراد، بیان‌گر تمام حقیقت و واقعیت تمدن نیست؛ چراکه مؤلفه‌ها و شاخصه‌های دیگری در این موضوع دخالت داشته و تعریف تمدن به «نظم اجتماعی» تعریف شیء به اخص اجزاء آن خواهد بود.

۳. تمدن به معنای مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی

تمدن در اندیشه برخی پژوهشگران حوزه مسائل تمدنی به مجموعه دستاوردها و اندوخته‌های مادی و معنوی تعریف شده است؛ از جمله این افراد دکتر شریعتی است که در تعریف تمدن می‌نویسد:

تمدن به معنای کلی عبارت است مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی. وقتی می‌گوییم ساخته‌های انسانی، مقصود آن چیزی است که در طبیعت در حالت عادی وجود ندارد و انسان آن را می‌سازد. انسان دو نوع تمدن می‌سازد: یک وقت صندلی می‌سازد؛ این تمدن مادی است و یک وقت هم شعر می‌سازد؛ این تمدن معنوی است (شریعتی، ۱۳۸۴، ج: ۱، ص: ۷).

محمد قراگوزلو نیز در مقاله پژوهشی خود با عنوان «خطوط گسل در نظریه برخورد تمدن‌ها» این فهم از تمدن را مورد تأیید قرار داده و خاطر نشان می‌کند:

در یک تعریف دم‌دستی و ساده می‌توان گفت [و پذیرفت] که تمدن مجموعه‌ای از کاروندها و دستاوردهای مادی و معنوی است که انسان‌ها در جهت شکوفاسازی و در مسیر سامان دادن به زندگی خویش ایجاد می‌کنند. بر این باور هر تمدنی با یک تفکر اساسی شکل می‌گیرد و با زوال آن تفکر رو به اضمحلال و انحطاط می‌گذارد (قراگوزلو، ۱۳۷۸: ۱۱۷).

این برداشت از معنای تمدن در چهارچوب‌های مفهومی همانند و با گزاره‌هایی متفاوت از آنچه بیان شد نیز ارائه شده است؛ چنان‌که هرسکوتس بر این باور است که:

تمدن عبارت است از مجموعه دانش‌ها، هنرها و فنون، آداب و سنن، تأسیسات و نهادهای اجتماعی که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های افراد و گروه‌های انسانی طی قرون و اعصار گذشته توسعه و تکامل یافته و در تمام قسمت‌های یک جامعه و یا چند جامعه، که با هم ارتباط دارند، رایج است؛ مثل تمدن مصر، تمدن یونان، تمدن ایران و هر کدام دارای ویژگی‌هایی است که به عوامل جغرافیایی و تاریخی و فنی خاص خود بستگی دارد (روح‌الامینی، ۱۳۶۵: ۴۹).

مالک بن نبی متفکر الجزایری در تعریف خود از تمدن می‌نویسد: «تمدن مجموعه‌ای از عوامل مادی و معنوی است که زمینه را برای جامعه به گونه‌ای فراهم سازد که هر عضوی از اعضای آن بتواند از همه وسایل و بسترهای اجتماعی ضروری برای پیشرفت بهره‌مند شود» (بن‌نبی، ۲۰۰۲: ۵۰). به تعبیر لیتون نیز تمدن عبارت از، «مجموعه اعمال و آدابی است که در هر جامعه افراد از بزرگ‌تران خود فرا می‌گیرند و به نسل جوان تحویل می‌دهند» (لیتون، ۱۳۷۸: ۳).

۴. تمدن به معنای پیشرفت و توسعه

یکی دیگر از قالب‌های معنایی مفهوم تمدن که توجه گروهی از پژوهشگران تمدنی را برانگیخته، تمدن به معنای پیشرفت و توسعه است؛ چنان‌که آرنولد توین بی در این باره می‌گوید: «تمدن حرکت است، نه سکون؛ سفر است، نه توقف؛ همه تمدن‌های بشری نوعی تکاپوی بزرگ انسان‌ها بر پایه مناسبات انسان است برای دستیابی به نوعی حیات روحی بالاتر از سطح بشریت صرف» (انسانیت بدوی و غیرمتمدن) (نجفی، ۱۳۹۱: ۲۱۹).

البته، وجود تعریف‌ها و تعبیرهای گوناگون و متنوع از پیشرفت و توسعه ضمن اینکه زمینه ارائه مدل‌ها، آموزه‌ها و دیدگاه‌های گوناگون را در این باره فراهم نموده، به تنوع در فهم معنای تمدن نیز انجامیده است. مطابق یک فهم از معنای توسعه، توسعه و پیشرفت، در جهان کنونی و در مفهوم امروزی آن بیشتر ناظر به توسعه مادی و اقتصادی است که توسعه فرهنگی، آموزشی، سیاسی و... را نیز به خدمت می‌گیرد.

در جهان امروز، بسیاری توسعه را عبارت از «رشد کمی و کیفی امکانات مادی و رفاه جامعه» می‌دانند و آن را واقعیتی مادی و ذهنی که در رویکردهای گوناگون زندگی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آثار مشخصی بر جای می‌گذارد، تعریف می‌کنند (منصوری، ۱۳۷۴: ۱۳-۱۴) و برپایه همین فهم از معنای توسعه و پیشرفت، تمدن و مدنیت را تعریف نموده و آن را منحصر در نمودهای عینی و خارجی آن، مانند ساختمان‌های عالی و وسایل تسلط بر طبیعت، کاستن از بیماری‌ها و... دانسته‌اند.

به گفته فخرالدین حجازی از نگاه جامعه‌شناسان، تمدن به معنای حالتی مترقی است که ملت‌ها در پرتو آن تحت تأثیر دانش‌های جدید و مترقی قرار می‌گیرند؛ یعنی تمدن نهایت ترقی ملت‌هاست به‌سوی وصول به مقام بلند علمی و فنی (حجازی، ۱۳۵۰: ۱۹).

منیر بعلبکی نیز بر این باور است که تمدن یا حضاره یا مدینه، مرحله‌ای از مراحل تطور جوامع بشری است که ممیزه‌اش از یک‌سو، انهدام بربریت و توحش، سلوک عقلانی و بهره‌برداری از امکانات طبیعی و بشری تا سرحد امکان است و از سوی دیگر، پیشرفت علوم، شکوفایی ادبیات و هنرها و گستردگی و تعالی نظرگاه‌های انسانی و پیچیدگی سازمان اجتماعی (البعلبکی، ۱۹۸۰، ج ۳: ۲۸).

لیکن چنین برداشتی از معنای توسعه و پیشرفت و پیرو آن، از مدنیت انسان‌ها و جوامع، گویای وجود بیماری اجتماعی است و از یک نگاه فروکاسته و تک‌بعدی به حقیقت انسان ناشی شود؛ چراکه برپایه این برداشت، انسان متمدن به معنی درستکار، منصف و یا راستگو نیست؛ بلکه انسانی است که در زمینه تجارت، کشاورزی، هنر و به‌صورت کلی در مظاهر عینی تمدن پیشرفت کرده است، و این از نگاه ما نقص بزرگی است؛ چراکه انسان دارای دو جنبه است: یکی جسم، و یکی روح، نه جسم تنهاست، و نه روح تنها، و در نتیجه چنانچه بخواهد به سعادت زندگی برسد به هر دو کمال، و هر دو سعادت نیازمند است؛ هم مادی و هم معنوی (طباطبانی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۱۹-۳۲۰).

از سویی دیگر آیا تنها اعتلای روحی و پیشرفت معنوی و اخلاقی را می‌توان تمدن نامید

و جامعه متمدن را جامعه‌ای پیشرفته به لحاظ معنوی و اخلاقی دانست؟ در پاسخ باید گفت خیر! زیرا برون‌داد این‌گونه جوامع، چهره‌ای کربه و بازتاب تصویری کاریکاتوری از آن‌ها خواهد بود؛ بنابراین، باید اذعان نمود تمدن به معنای توسعه و پیشرفت مادی و معنوی است؛ آری چنانچه تقابلی میان پیشرفت مادی و معنوی روی دهند، و بنا بر گزینش یکی از آن‌دو، خواهیم گفت توسعه معنوی مقدم بر توسعه مادی است، ولی مطلوب نهایی یک انسان از تمدن پیشرفت همه‌جانبه است.

براین‌پایه دو تعریف بنیادین از تمدن و مدنیت می‌توان ارائه نمود: «نخست، تعریفی است که استعدادهای انسانی را در جهت تکامل ابزار تولید و تکامل عقل ابزاری و دستاوردهای آن می‌بیند؛ در این تعریف، جوامعی که در بعد مادی و ابزارسازی، انسان را در حد متکاملی تجهیز کرده‌اند، متمدن نامیده می‌شوند؛ این تعریف ناظر بر تکامل ابعاد غریزی حیوانی و تکامل شیوه ارضای این غرایز و نیازهاست؛ دوم - تعریفی که کمتر مورد توجه است - مدنیت انسانی را نه تابعی از تنها پیشرفت تکنیک و تکنولوژی و علم مادی، که عمدتاً ناظر بر روابط انسانی، اخلاقی و معنوی در جامعه می‌داند و از همین منظر و با همین سنجه، چگونگی اوج یا افول و بودن یا نبودن تمدن در یک جامعه را ارزیابی می‌کند و البته به وجود روابط انسانی، دینی و معنوی به مثابه تنها شاخص بسنده نکرده، رشد دستاوردهای مادی را - البته در سایه و در پی دستاوردهای معنوی - نیز مورد توجه قرار می‌دهد (خاکرند، ۱۳۹۰: ۷۵).

این آن چیزی است که اندیشمند ژاپنی، فوکوتساوا یوکیچی، در برجسته‌ترین کار علمی و فلسفی‌اش یعنی نظریه تمدن (Bummeriron no gairyaku) مطرح کرده است؛ وی پس از بیان حالت‌ها و نمونه‌های چهارگانه برای پیشرفت و تمدن، می‌افزاید:

در هیچ‌یک از مثالهای بالا نمی‌توان گفت این مردمان به تمدن رسیده‌اند. پس تمدن به چه معناست؟ من می‌گویم که تمدن هم به دسترسی به رفاه مادی و هم به اعتلای روح بشری اشاره دارد؛ هم به معنای فراوانی نیازمندی‌های روزانه است و هم به معنای احترام گذاشتن به پالایش بشری. اگر تنها بخش نخست برآورده شود آیا می‌توان آن را تمدن نامید؟ هدف زندگی تنها در

لباس و غذا خلاصه نمی‌شود، اگر هدف انسان همین بود، نمی‌توان او را از مورچه یا زنبور متفاوت دانست؛ ازسوی دیگر آیا اعتلای روحی به‌تنهایی را می‌توان تمدن نامید؟ درآن‌صورت هرکس می‌بایست به سان بن هورا^۱ باشد که درکلبه‌ای ساده می‌زیست و فقط با آب زنده بود...، ازاین‌رو باید جنبه‌های مادی و معنوی هر دو وجود داشته باشند تا بتوان از تمدن سخن گفت؛ ازاین‌گذشته برای رفاه مادی و پالایش روحی انسان نمی‌توان حدی متصور شد؛ منظور از رفاه مادی و پالایش روحی حالتی است که در آن هر دو جنبه واقعاً پیشرفت کند. و منظور از تمدن، هم پیشرفت و رفاه مادی است و هم پیشرفت پالایش انسان.

البته، وی در ادامه یادآور می‌شود ازآنجاکه آنچه رفاه مادی و پالایش را میسر می‌سازد معرفت و فضیلت است، تمدن درنهایت به‌معنای پیشرفت معرفت و فضیلت انسان است (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۲۲ - ۱۲۴)؛ ازاین‌رو وی در تعریف تمدن بر این باور است که تمدن ممکن است هم معنایی گسترده و هم معنایی محدود داشته باشد: تمدن به‌معنای محدود آن یعنی تنها افزایش آنچه که انسان مصرف می‌کند و تجملات ظاهری که به ضرورت‌های روزانه زندگی افزوده می‌شوند؛ تمدن به‌معنای گسترده آن یعنی نه‌تنها رفاه درزمینه ضرورت‌های روزانه است، بلکه همچنین پالایش معرفت و پرورش فضیلت به گونه‌ای است که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر بکشد (همان: ۱۱۹).

المیدانی در تعریف خود از تمدن پیشرفت همه‌جانبه را مورد لحاظ قرار داده و خاطر نشان می‌کند:

معنای اصطلاحی تمدن بسیار وسیع است، به‌گونه‌ای که شامل رشد و پیشرفت انسانی در همه ابعاد آن اعم از امور مادی و معنوی و فردی و اجتماعی می‌شود؛ از پیشرفت وسائل زندگی و رفاه انسان و لذات حسی تا همزیستی و امنیت و آرامش و تا برقراری رابطه صحیح فرد و اجتماع با خالق هستی و آنچه مربوط به سعادت اخروی بشریت است (حنبکه‌المیدانی، ۱۴۱۸: ۱۹ - ۲۰).

۵. نظریه نهایی

هرچند توصیف تمدن با گزاره‌هایی مشخص دشوار می‌نماید، اما با توجه به مجموع دیدگاه‌های ارائه شده در کتاب‌های لغت و در اندیشه نظریه‌پردازان تمدنی شاید بتوان به دریافتی جامع از تمدن رسید. دانستیم ترادف معنایی فرهنگ و تمدن و ناهمسانی آن‌ها با یکدیگر بدون هرگونه ارتباط و پیوستگی و نیز تعریف تمدن در قالب بیان مؤلفه‌ها و شاخصه‌های آن، سخنی مخدوش و غیرقابل پذیرش است؛ از این رو، افزون بر معنای لغوی ما هستیم و دو معنا برای تمدن: ۱. توسعه و پیشرفت همه‌جانبه؛ ۲. مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی افراد یک جامعه، هریک از این دو معنا با توجه به رویکرد ما به مباحث تمدنی، تعریفی درست و پذیرفتنی است.

توضیح اینکه برخی پژوهشگران گستره تمدن، همچون نظریه‌پردازان و برخی دانشمندان علم الاجتماع با نگاه به سمت آینده، و از منظری پیشینی به مباحث تمدنی روی نموده و از تمدن و چگونگی شکل‌گیری آن سخن به میان آورده‌اند؛ این گروه، پیش از آنکه نطفه‌ای به نام تمدن منعقد شده و سکه‌ای به نام آن زده شود، غالباً با انگیزه طراحی و بنای تمدنی نوین و یا تنها برای آشنایی با جوامع متمدن و پژوهش پیرامون آن‌ها، تعریف خود از واژه تمدن را بیان نموده‌اند. تأمل در این‌گونه دیدگاه‌ها حاکی از آن است که تمدن از این منظر فکری، هماهنگ با معانی یا شده در کتاب‌های لغت، به معنای توسعه و پیشرفت می‌باشد. در حقیقت، تمدن‌سازی به معنای حرکت جامعه به سمت متمدن شدن، و ایجاد جامعه متمدن یعنی شکل‌گیری جامعه پیشرفته و توسعه‌یافته خواهد بود.

گروهی دیگر همچون باستان‌شناسان و تاریخ‌پژوهان، به اقتضای تخصص و حوزه مطالعاتی خود، از منظری پسینی و در واقع پس از شکل‌گیری حقیقتی به نام تمدن به اظهار نظر درباره مباحث تمدنی پرداخته و از این زاویه برداشت خود از تمدن را در چهارچوب تعاریفی بیان نموده‌اند؛ در واقع تمدن از این منظر به معنای مجموعه دستاوردها و اندوخته‌های مادی و معنوی افراد یک جامعه است.

باتوجه به اینکه مسئله اصلی و بنیادین این پژوهش واکاوی مفهوم «تمدن نوین اسلامی» است، از منظری پیشینی به مباحث تمدنی پرداخته‌ایم؛ بنابراین تمدن از این منظر به معنای پیشرفت و توسعه همه‌جانبه خواهد بود؛ هرچند این پیشرفت و توسعه نیز دستاوردهایی را برای جوامع متمدن به همراه خواهد داشت.

معناشناسی نوین اسلامی و نسبت آن با تمدن

تاکنون درباره چگونگی پیدایی تمدن و چیستی آن به فراخور حال و مقام به اختصار سخن گفته و تلاش شد با تأمل در مجموع دیدگاه‌های ارائه شده در این زمینه، مفهومی جامع از تمدن به دست دهیم؛ لیکن این همه مطلب و مطلوب این پژوهش نیست؛ چراکه تمدن در پژوهش حاضر مقید و متصف به پسوند «نوین» و «اسلامیت» است؛ از این رو در گام بعدی باید مشخص نمود که مقصود از نوین بودن تمدن چیست؟ و مراد از اسلامیت آن کدام است؟ هرچند برخی واژه‌شناسان به این تصور که پسوند «ین» به صفت مطلق ملحق نمی‌شود، واژه «نوین» را صحیح و فصیح نمی‌دانند اما باید دانست که پسوند یادشده به صفاتی که دارای تضاد و تقابل هستند ملحق می‌گردد؛ مانند زیرین، زبرین و...، بنابراین، چون «نو» در مقابل «کهنه» است کاربرد مزبور (نوین) نیز صحیح خواهد بود (معین، ۱۳۶۰: ۴۸۶۰)؛ به هر حال در کتاب‌های لغت برخی معانی همچون تازه، جدید و دارای حالت یا کیفیت نو برای واژه «نوین» بیان شده است (همان؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۸: ۸۰۴۶).

ولی واقعاً جدید بودن و برخورداری از حالت و کیفیت نو در تمدن به چه معناست؟ پرواضح است که نوین بودن تمدن، نخست، گویای ناهمگونی آن با تمدن‌های پیش و کنونی است؛ ولی به نظر می‌رسد جهت‌گیری نخست و عمده این تغایر در تمدن نوین از دو جهت قابل تأمل باشد؛ زیرا ممکن است نوین بودن و ناهمگونی تمدن در سنجش با تمدن اسلامی پیشین مورد ملاحظه قرار بگیرد؛ و این امکان هم وجود دارد که این تغایر نه نسبت به تمدن‌های گذشته و پیشین، بلکه نسبت به تمدن غالب موجود، یعنی تمدن غرب، مدنظر باشد. باوجوداین وصف شدن تمدن نوین با ویژگی اسلامیت، یعنی «تمدن نوین اسلامی»

در خور تأمل و دقت نظر بیشتری در این مسئله است؛ از آنجاکه وصف اسلامیت برای تمدن نوین نه قیدی توضیحی، بلکه وصف و قیدی احترازی به‌شمار می‌رود، از این‌رو، بی‌گمان مقصود از تمدن نوین، نه تنها در تغایر، بلکه در تقابل و در عرض تمدن غرب خواهد بود؛ چراکه هرچند ممکن است تمدن نوین اسلامی از برخی دستاوردهای تمدن غرب بهره‌مند شود؛ اما به خاطر اختلاف در مبانی و غایات این تغایر، به تقابل آن دو دست‌کم در گستره اندیشه و نظر خواهد انجامید.

اما تمدن نوین اسلامی در پیوند با تمدن اسلامی پیشین - چه قائل به احیا و بازیابی و چه قائل به تولد تمدنی جدید بر مبنای آموزه‌های اسلامی باشیم - جدید و نو خواهد بود؛ چراکه این تمدن، دست‌کم، با رها کردن کاستی‌ها و ضعف‌های تمدن پیشین، در پی ارائه الگوهای جدید و کارآمدتر مطابق با مقتضیات زمانی و مکانی می‌باشد.

بنابراین تمدن نوین اسلامی از دو جهت نو و جدید خواهد بود: ۱. از این جهت که این تمدن پس از ظهور تمدن مادی‌گرای غرب و انفعال چندصدساله جهان اسلام در برابر آن، تجربه جدیدی است و از قابلیت خودنمایی و تقابل؛ آن تمدن برخوردار بوده و به‌همین دلیل تمدنی نو در برابر تمدن مغرب‌زمین - که در حال تبدیل شدن به تمدنی کهنه هست - به‌شمار می‌آید؛ ۲. از جهت الگوهای جدیدی که ساخت این تمدن به همراه داشته و با الگوهای تمدن اسلامی به انحطاط کشیده شده تفاوت دارد؛ هرچند همین الگوهای نو نیز بر اصولی ثابت و ریشه دار در سنت کهن اسلامی مبتنی است.

نتیجه

جدید و نو‌پا بودن، ابهام و پیچیدگی معنایی و... تک‌واژگانی هستند که در تبیین مفهوم تمدن، بسیار گفته و شنیده می‌شود؛ با وجود این، فهم معنای آن جزء آغازین گام‌ها و روزنه ورود به هر بحث و سخنی در باب تمدن به‌شمار می‌آید؛ از این‌رو، پژوهش حاضر عهده‌دار آن است که با تأمل در مجموع دیدگاه‌های ارائه‌شده درباره تمدن، ضمن واکاوی چپستی تمدن، حقیقت دو وصف نوین و اسلامیت و نسبت آن با تمدن را در «تمدن نوین اسلامی» تبیین نماید.

مفهوم تمدن از حیث معناشناختی، به علت وجود رویکردهای خاص که بیشتر، ناشی از تکثر حوزه مطالعاتی پژوهشگران مباحث تمدنی است، دارای معانی گوناگونی می‌باشد که مجموع آن‌ها را با اندکی چشم‌پوشی می‌توان ذیل چهار عنوان و مقوله کلی دسته‌بندی نمود. فهم تمدن از دریچه ارتباط فرهنگ و تمدن، یا از طریق بیان مؤلفه‌ها و شاخصه‌ها دو مقوله‌ای است که به خاطر خلل و نقصان‌های موجود در آن مخدوش بوده و پذیرفتنی نیست؛ تعریف تمدن به پیشرفت و توسعه همه‌جانبه و نیز مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی - که از سوی برخی پژوهشگران عرصه تمدن ارائه شده است - با توجه به اختلاف منظر و زاویه دید آن‌ها به این مسئله می‌تواند صحیح و صائب باشد؛ چراکه گروهی از منظری پیشینی به مباحث تمدنی نظر نموده، همچنان که برخی دیگر از منظری پسینی و بعد از ایجاد حقیقتی به نام تمدن به تبیین چیستی آن پرداخته‌اند. ضمن اینکه تعریف تمدن به پیشرفت و توسعه، با معنای لغوی این واژه نیز هماهنگ می‌باشد.

در پاسخ این پرسش که «مقصود از نوین بودن تمدن چیست و مراد از اسلامیت آن کدام است؟» باید گفت نوین بودن تمدن حاکی از گونه‌ای غیریت با تمدن‌های سابق و حاضر است که عمدتاً مراد از این تغایر، غیریت با تمدن پیشین اسلامی و تمدن غالب موجود، یعنی تمدن غرب می‌باشد؛ البته تغایر تمدن نوین به خاطر وصف اسلامیت که منجر به اختلاف با تمدن غرب در مبانی و غایات می‌شود، درنهایت به تقابل در اندیشه و نظر با آن تمدن می‌انجامد؛ همچنان که با تمدن پیشین اسلامی نیز به خاطر طرح مسائلی نو در قالب تقریری جدید از تمدن، خود را می‌نماید.

کتابنامه

- ابراهیم، مصطفی و جمعی از نویسندگان (۱۴۱۰ ه.ق). المعجم الوسيط، استانبول، دارالدعوه.
- ابن‌ابی‌زینب، محمدبن ابراهیم، معروف به نعمانی (۱۳۹۷). الغيبة، تهران، نشر صدوق.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- انوری، حسن (۱۳۸۱) فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن، ج ۸.
- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۰). تاریخ تمدن، تهران، کتابدار.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۰). دانشنامه سیاسی، تهران، مروارید.
- آوتویت، ویلیام و تام باتامور (۱۳۹۲). فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی.
- بعلبکی، رمزی منیر (۱۹۸۰ م). موسوعة المورد، بیروت، دارالعلم دارللملایین.
- بن‌نبی، مالک (۲۰۰۲ م). مشکلة الافکار فی العالم الاسلامی، ترجمه عمر مسقاوی، دمشق، دارالفکر.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸). فرهنگ و تمدن، تهران، نی.
- توسی، موریزیو (۱۳۷۷). تنوع‌های فرهنگی و منشأ تمدن‌های اولیه، چیستی گفتگوی تمدن‌ها (مجموعه مقالات)، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- جان‌احمدی، فاطمه (۱۳۸۶). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، معارف.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵). ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۵ و ۱۶.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ه.ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حجازی، فخرالدین (۱۳۵۰). نقش پیامبران در تمدن انسان، تهران، مؤسسه انتشارات بعثت.
- حنبکه‌المیدانی، عبدالرحمان حسن (۱۴۱۸ ه.ق). الحضارة الاسلامیة، دمشق، دارالقلم.
- خاکرند، شکرالله (۱۳۹۰). سیر تمدن اسلامی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- خواججه‌نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (بی‌تا)، اخلاق ناصری، تهران.

- دانیل، گلین (۱۳۶۳). تمدن‌های اولیه و باستان‌شناسی خاستگاه آن‌ها، ترجمه‌هایده معیری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دمیرچی، شهاب‌الدین (۱۳۸۹م). «تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی» (ویژه علوم پزشکی)، قم، معارف.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ تمدن مشرق‌زمین، گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۳). لغت‌نامه، زیر نظر: محمد معین، تهران، سیروس.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه.ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۶۵). زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران، عطار.
- روشه، گی (۱۳۷۰). کنش اجتماعی، ترجمه هما زنجانی‌زاده، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸). تاریخ تمدن، تهران، قلم.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ ه.ق). المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- عمید، حسن (۱۳۶۳). فرهنگ پارسی عمید، تهران، امیرکبیر.
- قراگوزلو، محمد (۱۳۷۸). فصلنامه «خطوط گسل در نظریه برخورد تمدنها» فصلنامه قیسات، س ۴، ش ۱۴، زمستان، ص ۱۱۲-۱۴۷.
- کرمی قهی، محمدتقی و همکاران (۱۳۸۶). جستاری نظری در باب تمدن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کوش، دنی (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، تهران، سروش.
- لوکاس، هنری (۱۳۸۲). تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، مؤسسه کیهان.
- لینتون، رالف (۱۳۷۸). سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، علمی و فرهنگی.
- معین، محمد (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- منصوری، جواد (۱۳۴۷). فرهنگ استقلال و توسعه، تهران، وزارت خارجه.
- نجفی، موسی (۱۳۹۱). تفکر و تمدن: تأملی در تمدن نوین اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- نولان، پاتریک و گرهارد لنسکی (۱۳۸۰). جامعه‌های انسانی، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴). فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۰). تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی، ترجمه مینو احمد سرتیپ، تهران، کتاب‌سرا.
- _____ (۱۳۷۴). نظریه برخورد تمدن‌ها، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت خارجه.
- یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹). نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، گیو.

اقتباس انحلالی

شیوه بهره‌مندی از دستاوردهای تمدن غرب
بر پایه اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی قم
حسین مهدیزاده بیاتانی*

(۳۷-۵۹)

چکیده

فرهنگستان علوم اسلامی قم با رویکردی خاص به سامان دهی رابطه حوزه و دانشگاه در پاسخ به نیازهای دانش‌بنیان انقلاب اسلامی تأسیس شده و اندیشه‌ای نو با عنوان «فلسفه نظام فاعلیت» به‌مثابه یک «فلسفه شدن» بنیان گذاشت که به گونه‌ای از «جهت‌داری» و «نسبیت معرفت‌شناختی» (relativity) در فهم، علم و حتی پدیده‌های جهان بیرون باور دارد. از جمله ادعاهای فرهنگستان در تحلیل روابط «تمدنی»، گونه‌ای خاص از کشمکش بین صورت تمدنی اسلام و صورت تمدنی غرب مدرن است که نقدهای فراوانی تاکنون بر آن وارد شده است. در این جستار، پس از بیان نقدهای واردشده بر آموزه غرب‌شناسی فرهنگستان، این نظریه با رویکرد روش‌شناسانه خود فرهنگستان «روش

* طلبه سطح ۴ حوزه علمیه قم، دانش‌پژوه روش تفقه در دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم - ho.mahdizade@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۲۹ تاریخ پذیرش: ۹۵/۷/۲۰

مطالعه غرب» همچون یک «کل متغیر» ارائه گردیده و سپس «توصیف» و «داوری» فرهنگستان نسبت به غرب، و شیوه بهره‌مندی مثبت از ساختارهای عینی، رهاوردهای علمی و تکنولوژیک غربی (اقتباس انحلالی) به گونه‌ای تفصیلی‌تر توضیح داده شده است.

واژگان کلیدی: فرهنگستان علوم اسلامی قم، غرب‌شناسی، کل‌نگری، کلی‌نگری، اقتباس انحلالی

بیان مسئله

فرهنگستان علوم اسلامی قم، در سال ۱۳۵۹، برپایه برداشتی خاص از سامان‌دهی رابطه حوزه و دانشگاه در پاسخ‌گویی به نیازهای دانش‌بنیان انقلاب اسلامی، به‌دست مرحوم حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی^۱ تأسیس شد. سه دهه تلاش این

۱. سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی، فرزند آیت‌الله سیدنورالدین حسینی هاشمی شیرازی در تاریخ ۱۳۲۴/۸/۲۰ در شیراز متولد شد. آیت‌الله سیدنورالدین حسینی شیرازی از مراجع بزرگ ایران و مؤسس حزب دینی و ضد استعماری «برادران» شیراز بود. سیدمنیرالدین کمتر از دوازده سال داشت که پدر با مرگی مشکوک (در سال ۱۳۳۵) از دنیا رفت. با مرگ آیت‌الله شیرازی مردم شیراز سیدمنیرالدین نوجوان را به لباس روحانیت ملبس کردند و شورای مرکزی حزب در اقدامی تشریفاتی او را جانشین آیت‌الله شیرازی و رهبر حزب سیاسی - مذهبی برادران معرفی نمود. اصلی‌ترین دغدغه سیدمنیرالدین در نوجوانی و جوانی بازخوانی و بازگو نمودن مطالب و مباحث مرحوم آیت‌الله شیرازی، از میان سه کتاب منتشر شده از پدرش یعنی «سالنامه حزب برادران» (چاپ ۱۳۲۹)، «کسر کسروی» و «اسلام و جهان امروز» بود. او با مطالعه اندیشه‌های پدرش درباره حزب، دریافت که حزب برادران اساسنامه و نظامنامه حزب را رعایت نمی‌کنند؛ از این رو با ایشان به مخالفت پرداخت و به قم هجرت کرد. حزب نیز او را در تنگنای اقتصادی قرار داد. اما او با همه این فشارها، حتی به دنبال اکتشاف‌های صنعتی در کنار زندگی طلبگی اش نیز بود. آخرین آموخته سیدمنیرالدین در حوزه علمیه قم، بهره‌مندی از درس رسائل آیت‌الله حاج شیخ حسین نوری همدانی بود و با آغاز نهضت امام خمینی به شیراز بازگشت تا مبارزات مردم شیراز شتاب بخشد؛ وی در سال ۱۳۴۶ از سفر حج، به عراق رفت و مقیم نجف شد و تا سال ۱۳۵۰ در آنجا ماند. با بازگشت به ایران، تا سال ۱۳۵۲ مبارزات خود را پی گرفت و یک بار نیز به گنبد کابوس تبعید شد؛ ولی سرانجام در ۱۳۵۲ به قم رفته و برای پایان تحصیلات حوزوی و ترتیب دادن یک اندیشه‌مناسب برای پاسخ‌گویی به نیازهای انقلاب دست‌به‌کار شد و محور فعالیت‌های او تا عضویت در مجلس خبرگان قانون اساسی همین بود. با صدور دستور انقلاب فرهنگی از سوی امام خمینی^ع فعالیت‌های وی برای تأسیس یک آکادمی برای علوم اسلامی آغاز شد. او در آغاز مجامعی را در دانشگاه‌های بزرگ کشور برگزار کرد و شماری از استادان را جذب اندیشه خود نمود. سپس در سال ۱۳۶۲ «دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی» را بنیان نهاد تا به تولید مقدمات علوم اسلامی بپردازند. سید منیرالدین در نهایت موفق شد در پایان دهه ۶۰ اندیشه فلسفی نوینی را با نام «فلسفه نظام

مرکز برای یافتن روشی مناسب برای این سامانه، منجر به تأسیس مکتب فلسفی نوینی به نام «فلسفه نظام فاعلیت» شد؛ این مکتب از معرفت‌شناسی تا روش‌شناسی و روش تحقیق و سازمان پژوهشی، سامانه‌ای نو برای حل نیازهای دانش‌بنیان جامعه اسلامی پیشنهاد می‌کند که دست‌کم در فضای سنت فلسفی شرق اسلامی بی‌سابقه است. این طرح و سامانه آن که در بنیان فلسفی خود به نوعی «جهت‌داری» در فهم، علم و حتی پدیده‌های جهان باور دارد، از نگاه طرفدارانش می‌تواند تاثیری ژرف در رشد علوم کاربردی داشته باشد.

دیگر ادعای فرهنگستان آن است که توانسته است، معرفت‌شناسی مبتنی بر «نسبیت‌گرایی معرفتی» را مهار نموده و آن را از حالت بی‌جهتی بیرون برده و از آن دستگاه تحلیلی هدایت پذیری، در مسیر «شدن» اسلامی ارائه دهد. البته فرهنگستان در تحلیل روابط «تمدنی»، به گونه‌ای خاص از «کشمکش» بین اسلام و غرب باور دارد که جزئیات آن در میان دیگر مکاتب علمی کشور از پذیرشی تام برخوردار نبوده و نیست و گاه ناموجه نیز به‌شمار می‌رود؛ ولی از آنجاکه شناخت نظریه غرب‌شناسی فرهنگستان علوم اسلامی قم در پاره‌ای از مدعاهای اصلی آن نقش بسزایی دارد، شناخت جزئیات این نظریه، حائز اهمیت خواهد بود.

آنچه همواره از سوی طرفداران این اندیشه مورد تأکید قرار گرفته «تقابل» و «تعارض» کامل اسلام و غرب است؛ تأکید بر چنین باوری در اندیشه فرهنگستان سبب بروز پرسش‌های فراوانی در ذهن مخاطبان شده است که باید به‌درستی به آن‌ها پاسخ داد. پرسش‌هایی مانند اینکه چرا مکتبی با ادعای تولیدهایی در زمینه «فلسفه شدن» و «روش تحقیق جدید» باید چنین جایگاهی به یک مسئله اجتماعی بدهد؟ نگاه این مکتب به غرب و تجدید عهد غربی چگونه است که نقد آن تا این اندازه در این مکتب فلسفی ضرورت یافته است؟ نتیجه عینی این نقد چیست؟ آیا باید از غرب دوری جست و با آن قطع رابطه‌ای همه‌سویه داشت؟ آیا نتیجه پذیرش این اندیشه آن نیست که دیگر نمی‌توان از دستاوردهای غرب در فضای اسلامی بهره جست و مسلمانان باید به دوران پیش از تجدد بازگردند؟

فاعلیت» بنیان نهاد و تا پایان عمر ۵۷ ساله اش در اسفند ۱۳۷۹، نیز گام ضروری دوم اندیشه خود، یعنی بنیانگذاری روشهایی برای تولید علم بر اساس این فلسفه جدید التأسیس را به سرانجام برساند (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، «یادی از استاد»، ص ۱۴-۷۵).

با بررسی دقیق نقدهای ارائه‌شده در این زمینه (حسینی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۳۳؛ خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۸۷؛ سوزنجی، ۱۳۸۸: ۲۰۷ و...)، ارکان نظریه غرب‌شناسی فرهنگستان از نگاه منتقدان آن بدین شرح قابل جمع‌بندی است:

۱. رویارویی فرهنگستان با غرب مدرن، رویکردی سلبی است که امکان استفاده از دستاوردهای مدرنیته در مسیر توسعه اسلامی را نفی می‌کند؛

۲. دلیل طرفداران این اندیشه بر این مدعا نخست وجود پیش‌فرض‌های «غیراسلامی» و «حسی» در فلسفه و علوم غربی و پس از آن، ساختار شبکه‌ای آن است؛ از نگاه فرهنگستان، میان اجزا و مؤلفه‌های این ساختار، انسجام و درهم‌تنیدگی خاصی برقرار است که در نتیجه آن اجزای تشکیل‌دهنده ساختار غرب با یکدیگر همخوانی کامل داشته و غیرقابل تجزیه هستند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۸۷)؛

۳. برای پایه طرفداران فرهنگستان علوم اسلامی، مدرنیته غربی و دستاوردهای آن را به صورت «مطلق» باطل و غیرقابل اقتباس در جامعه و روابط اسلامی می‌دانند.

چنین تقریری ممکن است در نگاه نخست پذیرفتنی باشد؛ ولی هنگامی که به برخی دیگر از مباحثی شنیده‌شده از این اندیشه پیوست می‌شود، درستی چنین تقریری با چالش روبه‌رو می‌شود؛ برای نمونه بارها از سوی پژوهشگران ارشد فرهنگستان این نکته بیان شده است که این اندیشه راه عبور از غرب را طراحی «دوران گذار» می‌داند (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۴). اگر این گزاره نیز در شمار باورهای فرهنگستان باشد، چگونه می‌توان آن را با نفی مطلق دستاوردهای غرب جمع نمود؟ یا اینکه به اعتقاد همه منتقدان فرهنگستان، معرفت‌شناسی فرهنگستانی نوعی «نسبی‌گرایی» است (سوزنجی، ۱۳۸۸: ۲۱۳) و از سوی دیگر گفته می‌شود که فرهنگستان با تکیه پایگاه فلسفی‌اش، غرب و همه دستاوردهای آن را به طور مطلق مردود می‌داند.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اگر اندیشه فرهنگستان اندیشه‌ای نسبی‌گراست و با توجه به اینکه چنین اندیشه‌ای هرگز نظریه‌های خود را با ادبیات اطلاقی بیان نمی‌کند، تصور بالا از نظریه فرهنگستان پیرامون غرب و دستاورد آن چگونه در اذهان نقش بسته شده است؟ چنین تضادهایی یا به تهافت درونی آموزه‌های این مکتب بازمی‌گردد یا برخاسته از ترسیم ناقص و نادرست این اندیشه در بین منتقدان و حتی طرفداران آن است.

در نوشتار پیش‌رو برآنیم که در آغاز رویکرد و روش‌شناسی فرهنگستان در شناخت پدیده‌های متغیر و چندوجهی را معرفی نموده و آنگاه این رویکرد را در موضوع غرب‌شناسی مورد بازخوانی قرار دهیم. این نوشتار برشی کوتاه از این اندیشه است که اگر به‌درستی دریافت شود، می‌تواند کمک شایانی برای زدایش ابهام‌های نخستین و ظاهری این مکتب نوپیدا باشد. پیش از آغاز اصل بحث، توجه به این نکته ضروری است که هرچند روحیه غرب‌ستیزی شدید سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی رحمته‌الله، بنیان‌گذار و متفکر اصلی این مکتب فلسفی، انکارناپذیر است (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳: ۲۵) و همان‌گونه که منتقدان فرهنگستان نیز بر این نکته تأکید می‌ورزند، نشانه‌های وجود این روحیه از دوران جوانی و حتی نوجوانی وی آشکار و بارز بوده است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۸۹)؛ ولی این مسئله به‌معنای تقدّم رتبی روحیه غرب‌ستیزی بنیان‌گذار فرهنگستان بر روحیه فلسفی ایشان و تحمیل آن به پروژه فلسفی وی نیست؛ چراکه اساساً در معرفت‌شناسی تولیدشده از سوی الهاشمی، نقد و سلب، دارای نقشی مهم، و آغازین است که البته باید در جای خود آن را توضیح داد؛ ولی مهم آن است که این رویکرد خود، نقشی مشخص و موجه در پروژه فلسفی وی دارد؛ از این رو دیدگاه غرب‌شناختی وی، که در فرهنگستان علوم اسلامی پیگیری می‌شود، به نگاه و تفکرات فلسفی وی متکی بوده و البته در مسیر «تکامل» و «شدن» به سوی مقصد نهایی خود، فلسفی‌تر نیز شده است؛ فلسفی‌تر شدن آن به این است که وی مدعی است در رویارویی با دستگاه فکری و فلسفی غرب، دستگاه جدیدی را برپا کرده است. مرحوم حسینی الهاشمی پس از پایان گیری بخش نخست پروژه فلسفی اش، در پایان دهه ۶۰^۱ و تأسیس نظام فلسفی با نام نظام فاعلیت، در دهه دوم فعالیت خود پس از انقلاب به سازماندهی دقیق‌تر نظریه‌اش در حوزه منطق و روش‌شناسی علوم رو آورد؛ ولی به‌هرحال، در آغاز دهه ۷۰ شمسی^۲، بیانی کاملاً فلسفی-علمی از رویکرد معرفت و

۱. نخستین دوره فلسفه نظام ولایت در ۱۳۶۹/۱۲/۵ آغاز و در ۱۳۷۰/۱۲/۱۲ به پایان رسید. این دوره در بانک اطلاعات فرهنگستان به شناسه پژوهش ۱۴۵ قرار دارد.

۲. نخستین دوره مباحث روش‌شناسانه که دیدگاه حاکم بر آن، روش فراگیر نهایی در اندیشه نظام فاعلیت است، از تاریخ ۱۳۷۱/۴/۱۳ تا ۱۳۷۱/۵/۶ در فرهنگستان برگزار گردید که در بانک اطلاعات فرهنگستان به شناسه پژوهش ۱۵۴ موجود است.

سکولار بودن مدل‌ها و الگوهای غرب داشته است که در مباحث ارائه شده از وی می‌توان دید.^۱ با این وصف، رویکرد غرب‌شناسی فرهنگستان را نیز باید از نقاط مهم علمی، نظری و جدایی‌ناپذیر مکتب فکری فرهنگستان علوم اسلامی قم دانست.

منطق مطالعه پدیده‌ها در مکتب فکری فرهنگستان

با اینکه فرهنگستان رویارویی غرب و اسلام را تقابلی همه‌سویه می‌داند، ولی هیچ‌گاه دستاوردهای غرب را به‌طور مطلق نفی نمی‌کند؛ بلکه مدعی است عبور از غرب نه با نفی آن، بلکه با «گذار» از آن امکان‌پذیر است؛ چرایی پیدایش این آموزه به‌ظاهر دوگانه، در رویکرد روش‌شناختی این مکتب، یعنی کل‌نگری (holistic) در منطق‌سازی نهفته است.

مطالعه یک پدیده در منطق‌های کل‌نگر و سیستمی، از نوع «مطالعه براینده» متغیرهای درونی و بیرونی یک کل و سیستم است که به‌روشنی با مطالعه با رویکرد کلی‌نگر (abstract) تفاوت دارد؛ روشن است که منطق کل‌نگر، غرب را نیز همچون یک «کل» و سیستم مطالعه می‌کند؛ از این‌رو، حکم صادرشده از سوی این منطق نیز حکمی برای یک «کل» خواهد بود.

اگرچه نگرش فرهنگستان، تمامیت غرب مدرن را آمیخته با بُعد مادی و دنیوی دانسته و عبور از آن را لازم می‌شمرد، ولی برای عبور از عالم غربی، انزوا و بازگشت به نظام پیش از تجدد را نیز تجویز نمی‌کند؛ بلکه گونه‌ای خاص از اخذ و اقتباس مشروط، بر پایه الگو و مدل برآمده از نظام نیازمندی‌های بومی و ارزشی دینی را که خود طراحی کرده است پیشنهاد می‌کند.

برابر این اندیشه نمی‌توان بدون نظامی از شاخص‌های ارزشی و بومی به‌گزینشی دست زد؛ چراکه این‌گزینش از روی ناآگاهی، به شیفتگی و تقلید کورکورانه از غرب می‌انجامد؛ حال آنکه با داشتن نظام شاخصه‌های ارزشی و بومی می‌توان به اقتباسی معقول و مشروع دست یافت.

۱. سرفصل موضوع‌شناسی در کنار روشهای اجتهاد و برنامه‌ریزی، کهن‌ترین سرفصل‌های مرحوم حسینی برای اندیشه‌اش می‌باشد که تا نیمه نخست دهه ۶۰ از آن برای ارائه مباحث خود استفاده می‌کرد (ر.ک. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، موضوع‌شناسی).

طرفداران مکتب فکری فرهنگستان، دوره‌ای را که در آن اهم فعالیت‌ها به اقتباس مشروط معطوف است، «دوران گذار» می‌نامند (بهداروند، ۱۳۷۶: ۳۲)

غایت شناخت در اندیشه فرهنگستان، رسیدن به ادراکی است که به صورت توأمان از ویژگی توجیه نظری و حجیت دینی برخوردار بوده و نظریه معرفت‌شناسی آن نوعی مجموعه‌نگری است که می‌توان آن را «روش کل‌نگر تکاملی» یا «روش سیستمی تکامل‌گرا» (مهدیزاده، نامید ۱۳۸۸: ۱۰۵)؛ در ادامه، ارکان این منطق به‌اجمال توضیح داده خواهد شد:

الف) در این منطق همه پدیده‌ها به صورت یک «کل متغیر» مطالعه شده و اجزای آن کل نیز، یک کل دیگر به‌شمار می‌روند؛ به‌دیگر سخن، همه عالم «کل»‌هایی هستند، درون «کل»‌هایی دیگر! (فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۷ الف: ۳۸)؛

ب) برای شناخت یک «کل» می‌توان به گونه‌ای مستقیم به شناخت اجزای آن پرداخت؛ ولی چنین شناختی، شخصی، جزئی و تعمیم‌ناپذیر است؛ فرهنگستان برای گریز از این مشکل، در آغاز اوصاف کل را در یک مدل چندسطحی از کوچک‌ترین کل قابل تعریف در اندیشه تا بزرگ‌ترین آن، به فراخور نیاز تعریف شده علمی، مطالعه نموده و سپس اجزا را بر پایه نسبتی که با اوصاف مورد نظر دارند، شناسایی و طبقه‌بندی می‌کند^۱ (همان: ۳۷)؛ بنابراین شناخت «وصفی» یک کل، بر شناخت موضوعی آن مقدم است^۲ (بانک اطلاعات فرهنگستان علوم اسلامی، شناسه پژوهش ۱۷۹)؛

ج) ویژگی‌های یک کل متغیر، به سه دسته کلان «اوصاف جهت»، «اوصاف ساختار» و «اوصاف کارایی» تقسیم می‌شوند.

جهت: جهت‌داری، قاعده‌ای عام در همه پدیده‌های عالم است تا جایی که به‌جرت می‌توان گفت هیچ پدیده بی‌جهتی درعالم وجود ندارد (فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۷ ب: ۴۷)؛

۱. شناخت وصفی اشیا با بهره‌گیری از قدرت انتزاع‌گری ذهن ممکن می‌گردد؛ بنابراین باید گفت که فرهنگستان، قدرت انتزاع‌گری ذهن را در دستگاه خود منحل می‌کند و به آن جایگاه جدیدی می‌دهد که غیر از جایگاه آن در منطق‌های دیگر، از جمله منطق ارسطویی است.

۲. این بحث با عنوان رابطه جزء (موضوع) و بُعد (وصف) در مباحث مربوط به روش و مدل مطرح گردیده است؛ ر.ک. بانک اطلاعات فرهنگستان علوم اسلامی، شناسه پژوهشی ۱۷۹.

جهت، شاخصی برای بیان غایتی است که هر کل به‌سوی آن حرکت می‌کند؛ به این معنا که از نگاه «کل‌نگر تکاملی» هر پدیده‌ای در طول عمر خود همواره «بهینه‌تر در جهت» می‌شود، «خلوص در جهت» می‌یابد و این مسیرِ خلوص‌یابی را یا با کنش‌گریِ خود و یا با پیروی از یک کنش‌گر برتر سپری می‌کند (بانک اطلاعات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، شناسه ۱۰۱۰۳۶۰۰۴).

تأثیرگذارترین مؤلفه در جهت یک سیستم، «اراده نظام‌ساز» است (همان)؛ البته میزان تأثیرگذاریِ اراده‌ها بر ساخته‌های خود نیز یکسان نیست؛ چراکه خود تابع اراده‌های برتر دیگری هستند؛ بنابراین پدیده‌ها همواره تحت تأثیر نظامی از اراده‌ها هستند؛ نظامی از تأثیر و تأثر اراده‌ها که بالاتر از همه آن‌ها اراده‌ی خدای قادر و حکیم است (همان).

جهت آغازین کلّ آفرینش به‌سوی خداست؛ ولی به هر اندازه که نظام‌سازی‌های جدید رخ می‌دهد، اراده‌ها نیز در سیستم‌سازی‌های نوین و حضور یافته و جهت‌های تازه‌ای در جهان پدیدار می‌شود. اگر حرکت در جهت، به‌درستی تصور گردد، این گزاره تصدیق خواهد شد که عالم به یک اندازه تحت تأثیر اراده‌ی انسان نیست؛ برای نمونه: نیروی انسان در تصرف و ایجاد نظام‌های نوین طبیعی، کمتر از قدرت او در پدیدآوردن نظام‌های مفهومی و تنها ذهنی است که به کمک نیروی تخیل می‌سازد. با چنین منطقی می‌توان جهت‌های حاکم بر هر پدیده را به گونه‌ای جداگانه مطالعه و سپس مشخص کرد که در یک پدیده ویژه، کدام کنش‌گر تأثیر اصلی و کدام کنش‌گر تأثیر فرعی و کدام یک تأثیر تبعی را داشته است؛ بدین ترتیب مشخص می‌شود که شیب جهت این پدیده به کدام سوست (همان).

افزون‌براین می‌توان دریافت که پدیده‌ها در جهت خود نیز به یک اندازه خالص نیستند؛ برخی از پدیده‌ها با شیبی تند و آشکار به سوی هدف خود حرکت می‌کنند و برخی با شیب اندک و پنهان؛ به‌هرحال هیچ پدیده‌ای در عالم نسبت به غایت بی‌میل نیست؛ این «میل»، ترکیبی از غایت‌های طبیعی نخستین و اراده‌های نظام‌سازی است که آن پدیده را در موقعیتی نوین جای داده‌اند (همان).

تصدیق مسئله جهت‌داری به شیوه و تصویر پیش‌گفته، کار مشکلی نیست؛ ولی نکته متمایز در اندیشه فرهنگستان این است که اگرچه در جهان هستی جهت‌های گوناگونی تصور

می‌کنند، اما از نظر ایشان همه این جهت‌ها در دو جهت عام منحل می‌شوند و عام‌ترین فرایند خالص شدن پدیده‌ها در یکی از این دو جهت تحقق می‌یابد؛ یکی از این دو جهت، «جهت حق» و دیگری «جهت باطل» است (مهذباده، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸)؛ با این وصف، در بررسی نظام‌ها و ساختارها، مطالعه حق بودن جهت تغییرات آن یا باطل بودنش، مقدم بر مطالعه صدق و کذب آن، ضرورت می‌یابد (بانک اطلاعات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، شناسه ۱۳۴۱)؛ البته قاعده نامتناهی بودن مسیر کمال‌جویی آن است که حق محض بودن، هرگز برای آفریدگان، جز معصومان علیهم‌السلام، ممکن نیست؛ از دیگر سو، قاعده حاکم بودن اولیای حق بر کل نظام هستی نیز بیانگر آن است که هرگز سیستمی با جهت باطل محض در جهان محقق نمی‌شود؛ البته این اصول، در فراگیر بودن اصل آغازین جهت‌داری همه موجودات تأثیری ندارد.

ساختار: پس از مطالعه جهت یک کل متغیر، زمان شناخت اوصاف ساختاری آن فرا می‌رسد که توصیف‌کننده ارکان و اجزای محتوایی و ساختاری کل متغیر است؛ اوصاف ساختار، درون یک سیستم را با ملاحظه محیط بیرونی آن مورد مطالعه قرار می‌دهد تا مشخص شود که آیا یکپارچگی ساختاری این کل مشمول، در جهت هدف و هماهنگی با مبنای شدن کل شامل است یا نه؟ و آیا این زیرسیستم درون سیستمی متناسب قرار است؟

منطق فرهنگستان در این سطح، در پی یافتن روابط درست و نادرست، از راه منطق کل‌نگر است (فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۸۷ الف: ۳۸).

کارایی: در این سطح، اوصافی از یک پدیده، مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا نرخ مفید بودن ساختار آن پدیده در تأمین اهداف و اغراض - و فایده‌های کوچک تر از دو جهت و هدف کلان حق و باطل در آن - به دست آید؛ محصول نهایی در این مرحله از مطالعه، شاخصه‌هایی وصفی است که چنانچه به‌گونه‌ای مطلوب از سوی ریاضیات (قدرت سنجش و اندازه‌گیری کمی) یاری شود، می‌تواند نرخ کارآمدی را به صورت کمی نیز به دست دهد (ر.ک. بانک اطلاعات فرهنگستان علوم اسلامی، شناسه‌های پژوهش ۱۷۹ و ۲۱۶ و ۲۲۵).

اوصاف هر پدیده آمیزه‌ای از اوصاف حق و اوصاف باطل است؛ به نحوی که اگر کل متغیری به وحدت در حقانیت یا بطلان اوصاف برسد، به معنای دستیابی به عصمت در جهت

برای او خواهد بود که البته دستیابی به خلوص مطلق از حیث جهت ممکن نیست که در جای خود باید مورد بررسی و تحلیل تفصیلی قرار بگیرد (ر.ک. دوره عالی فلسفه نظام ولایت)؛ ازاین‌رو، می‌توان برای همه کل‌های متغیری که در جهان هستند، هم‌زمان هم کارکردهای منفی و هم مثبت بر شمرد؛ مانند آنچه درباره کارایی‌های مثبت و یا منفی چاقو گفته می‌شود. مفهومی که با آن، شاخصه‌ها جمع‌بندی می‌شوند، «مقرون‌به‌صرفه بودن»^۱ است؛ درحقیقت این مفهوم به این نکته می‌پردازد که آیا حذف یک زیرسیستم، به منظور افزایش کارایی سیستم شامل، مقرون‌به‌صرفه است یا خیر؟

د: هدف از شناخت پدیده‌ها در این اندیشه، تنها به منظور بررسی «چرایی» و «چیستی» آن‌ها نیست، بلکه «چگونگی» مدیریت و هدایت آن‌ها نیز مدنظر است (مهدیزاده، ۱۳۸۸: ۱۰۰)؛ ازاین‌رو، هر سه اوصاف جهت، ساختار و کارایی، باید به سه پرسش چرایی، چیستی و چگونگی پاسخ دهند؛ برای مثال: شناخت جهت پدیده در صورت ناظر بودن به پرسش چگونگی تحقق، بخش‌های اصلی دانش آینده‌پژوهی آن پدیده را تشکیل خواهد داد، و شناخت ساختار آن پدیده، در صورت ناظر بودن به پرسش چگونگی تحقق، بخش‌های اصلی دانش کنترل آن پدیده را رقم خواهد زد.

و: در این منطق، مطالعه تعارض دو سیستم با یکدیگر، به معنای مطالعه تعارض جزء به جزء این دو سیستم نیست؛ بلکه بدین معناست که آنچه به عنوان «کل» و یکپارچگی یک سیستم شناخته می‌شود، در برابر کل و یکپارچگی سیستم دیگر قرار می‌گیرد؛ اگرچه هر دو سیستم، اجزاء و مکانیزم‌هایی مشابه نیز داشته باشند (فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۷). چنین مقایسه‌ای تنها از طریق منطق‌های کل نگر - که منطق «مطالعه براینده» متغیرهای درونی یک پدیده در ملاحظه آن‌ها با بیرون است - امکان‌پذیر خواهد بود (مهدیزاده، ۱۳۸۸: ۶۸)؛ منطقی که فرهنگستان مدعی تکامل‌یافتگی و زدایش کاستی آن در روش فرهنگستانی است.

ه: با آنچه گفته شد می‌توان دریافت که حکم به نفی و بطلان مطلق یک پدیده در چنین

۱. روشن است که مفهوم مقرون‌به‌صرفه بودن در اندیشه فرهنگستان، خود به‌مثابه یک پدیده، دارای سه بعد «جهتی، ساختاری و کارایی» است؛ بنابراین مفهوم یادشده از پایگاه اندیشه اومانستی، با معنای آن از پایگاه اندیشه‌های توحیدی تفاوت دارد.

اندیشه‌ای، به معنای نفی جهت و ساختار تجزیه‌نشده آن است؛ از این رو بدون توجه به این نکته، کاربرد عبارت «نفی مطلق»، به بسته شدن باب فهم این اندیشه خواهد انجامید؛ در ادبیات کارشناسی فرهنگستان نیز معمولاً عبارت «نفی مطلق» به کار نمی‌رود؛ اگرچه با توجه به آنچه پیش از این بیان شد، مسئله «تقابل صددرصدی جهت غرب با اسلام» مورد تأیید است؛ اما اصطلاح نفی مطلق نمی‌تواند معنا را به درستی منتقل کند.

ارکان آموزه غرب‌شناسی فرهنگستان

برابر آنچه گفته شد برای شناخت نظریه غرب‌شناسی فرهنگستان، باید آن را به مثابه موضوعی مطالعاتی در روش پیش‌گفته مورد دقت قرار داد؛ همچنین به پرسش‌هایی که این مکتب در زمینه غرب‌شناسی با آن روبه‌روست، باید با چنین روشی پاسخ داد. عمده‌ترین پرسش‌های یادشده، به استقرا عبارت‌اند از:

- توصیف فرهنگستان از غرب چیست؟

- داوری فرهنگستان درباره غرب چگونه است؟

- برپایه نگاه فرهنگستان، اقتباس از غرب چگونه ممکن است؟

الف) توصیف غرب

برای شناخت توصیف فرهنگستان از غرب، به اندازه کافی منابع در دست است (میرباقری، ۱۳۸۲، ۱۳۸۵ الف و ۱۳۸۵ ب؛ ۱۳۸۲؛ رضایی، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸ و ۱۳۸۳؛ مرعشی، ۱۳۸۰ و ۱۳۷۶)؛ بنابراین نوشتار کنونی به تفصیل به این موضوع نخواهد پرداخت؛ آنچه می‌توان به اجمال، توصیف فرهنگستان از غرب استفاده از منطق خود دانست، عبارت است از:

غرب، به معنای تمدن برساخته از گرایش‌ها و بینش‌های شکل‌گرفته پس از رنسانس اروپایی، کلی است یکپارچه و هماهنگ، با همه اجزای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی یک تمدن (میرباقری، ۱۳۸۲: ۲۴) که هدف و غایت آن، کامجویی هرچه بیشتر از دنیا (همان، ۱۳۷) با تکیه بر سه اصل هستی‌شناسی مادی (مهدیزاده، ۱۳۸۸: ۱۱۹)، کافی دانستن عقل و حس بشر در شناخت آن (میرباقری، ۱۳۸۲: ۲۸)، همراه با توجه محض به حق محوری انسان در بهره‌مندی از

عالم است (همان: ۲۶)؛ درحالی‌که اسلام نیز کلی است هماهنگ و منظم در قالب یک مسیر تاریخی و فراتمدنی (میرباقری، ۱۳۸۷ ب: ۱۸-۲۲) که هدف و غایت آن، توسعه عبودیت خداوند در همه شئون و همه سطوح (میرباقری، ۱۳۸۲: ۵۰) با تکیه بر عقل متعبد به دعوت و تعالیم وحی و انبیا علیهم‌السلام (همان: ۵۱-۵۳) همراه با توجه به پذیرش حق همه آفریدگان در رسیدن به کمال است (میرباقری، ۱۳۸۷ ج: ۷۶).

از نگاه فرهنگستان، تمدنی که برپایه گرایش‌ها، بینش‌ها و دانش‌های پدیدآمده پس از رنسانس اروپایی شکل گرفته است، با تمدنی که بنیاد آن بر اسلام است، چه در جهت، چه در ساختار و چه در کارایی، اوصافی متفاوت و شاخصه‌هایی مغایر با یکدیگر دارند که تقابل و آشتی ناپذیری آن‌ها ضروری بوده و خواهد بود.

ب) داوری نسبت به غرب

پرسش از داوری فرهنگستان نسبت به غرب، اصلی‌ترین پرسش از فرهنگستان در این باره است؛ توصیف فرهنگستان از غرب اگرچه از سوی برخی پذیرفتنی نیست ولی موافقان بسیاری نیز دارد؛ درحالی‌که داوری فرهنگستان درباره غرب به شکل معمول مدافعی ندارد. به نظر می‌رسد اصلی‌ترین علت عدم پذیرش این داوری، تصویر نادرستی است که از این موضوع در اذهان ایجاد شده است.

فرهنگستان غرب را غیرقابل اعتماد و مسیر طی شده آنان را ناپیمودنی دانسته و این حکم را نه تنها برای اعتمادکنندگان به تمدن اسلامی، بلکه برای آحاد بشر ساری و جاری می‌داند (میرباقری، ۱۳۸۲: ۸۴)؛ به باور فرهنگستان غربی بودن انسان، نه تنها سعادت اخروی او را به خطر می‌افکند (همان: ۱۸۲-۱۸۵)، بلکه چنانچه حیات مادی طبیعت نیز از لوٹ بینش غربی پاک نشود، رو به نابودی و زوال خواهد گذاشت (همان: ۱۷۷)؛ بنابراین فرهنگستان، چاره‌رهایی از غرب را «گذار» از آن با هدف پیدا کردن راه خروج می‌داند (بانک اطلاعات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۰: شناسه ۱۰۱۰۳۶۰۰۴). البته روشن است که گذار از غرب، تنها با تصمیم‌گیری تحقق نمی‌یابد؛ بلکه این مسیری است که باید گام به گام پیمود (میرباقری، ۱۳۸۲: ۵۸). در بیان مفصل این تعارض چنین باید گفت:

۱. جهت‌داری غرب: آنچه از نظریه فرهنگستان درباره غرب نشریافته است، بیشتر درباره عامل یکپارچگی غرب، یعنی جهت کلی غرب است. فرهنگستان معتقد است که نظامی یکپارچه و منظم در غرب شکل گرفته است که نه تنها غایت آن، هیچ‌گاه با اسلام سازگار نخواهد بود، بلکه در تعارض قطعی با اسلام است (همان: ص ۴۶)؛ بنابراین اگر فرهنگستان، مدرنیته غربی و دستاوردهای آن را به صورت مطلق باطل می‌داند، منظور «کلیت» غرب است - که از منظر این اندیشه با مفهوم «جهت» غرب مطالعه می‌شود- نه «کل» غرب؛ چراکه اگرچه مهمترین شاخصه قضاوت درباره «کل» غرب، جهت آن است، ولی نمی‌توان به این شاخصه بسنده کرد؛ زیرا برای رسیدن به یک داوری مطلوب - با شاخصه‌های مطلوبیت در این اندیشه- باید باقی شاخصه‌های مطالعه یک کل را همچنان مطالعه نمود؛

۲. ساختارهای غربی: چنانچه گفته شد، روش مطالعه ساختارها، بررسی «تقابل»ها نیست؛ بلکه مطالعه روابط درونی و بیرونی آن چهارچوب در قالب یک کل و سیستم است که از راه آن درستی این روابط و میزان «بهینه‌سازی» آن در «جهت» موردنظر تحلیل می‌شود؛ به‌دیگر سخن، در مطالعه سیستم‌ها سخن از درست و متناسب بودن روابطی است که بین اجزای سیستم در ذیل جهت و غایتی که به‌سوی آن در حال طی مسیر است برقرار می‌باشد. فرهنگستان در این سطح از مطالعات خود از منطقی با نام «منطق کل‌نگر تکاملی» بهره می‌برد؛ در این منطق حتی اگر جهت کلی سیستم باطل باشد، امکان مطالعه آن از بین نمی‌رود، بلکه از جهت علمی می‌توان این ساختار را با دقت بالایی مورد مطالعه قرار داده و آن را «تجزیه، تحلیل و ترکیب مجدد» نمود که در این نوشتار، مدلی که فرهنگستان در دوران «گذار» جامعه دینی از مدرنیته ارائه می‌کند، توضیح داده خواهد شد.

در این سطح از مطالعه، در آغاز روابط سیستمی موضوع، مورد مطالعه و سپس عناصر آن مورد دقت قرار می‌گیرد؛ از این روی یکی - و تنها یکی - از مباحثی که در این سطح امکان مطالعه می‌یابد، رابطه سیستم با اراده سیستم‌ساز است (ر.ک. بانک اطلاعات فرهنگستان، شناسه پژوهش ۳۹۱؛ «اسناد ترسیمی مباحث پژوهشی مرحوم حسینی الهاشمی»، جلد نظام مقایسه روش تحقیق علوم کاربردی، سطح: زیرساخت روش تحقیق، ص ۱۲۵)؛ بدین ترتیب هرچه از ادراکات حسی به سمت پژوهش‌های نظری

و نظریه‌پردازی نزدیک‌تر شویم، میزان تأثیر اراده انسانی در سیستمی که می‌سازد بیشتر می‌شود و هرچه از نظریه‌پردازی دور می‌شویم و به ادراکات حسی محض نزدیک‌تر می‌شویم، تأثیر اراده و اختیار کمتر می‌شود؛ اگرچه این اراده هیچ‌گاه به صفر مطلق نمی‌رسد.

این رویکرد، نگاه‌های روشنی را برای یک پژوهشگر فرهنگستانی به ارمغان می‌آورد؛ برای مثال او علوم انسانی و اجتماعی غرب را نسبت به علوم طبیعی آن آمیخته به خطای بیشتری می‌داند؛ زیرا بر این باور است که اراده پژوهشگر در تحلیل روابط ارادی انسان (فاعل تصرفی)، بسیار فعال‌تر از توان تحلیلی او در مطالعه روابط طبیعی (فاعل تبعی) است؛ در طبیعت‌شناسی نیز همین مسئله وجود دارد؛ به دیگر سخن اراده انسان، هنگام پژوهش در موضوع ادراکات ساده حسی، تبعی‌تر از هنگامی است که انسان به «نظریه‌پردازی» درباره نظام کلان فیزیک (فلسفه فیزیک) و زیست‌شناسی (فلسفه حیات) می‌پردازد (بانک اطلاعات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۰، شناسه ۱۰۱۰۳۶۰۰۴). از سوی دیگر یک فرهنگستانی با این روش می‌تواند مطالعات مستقلی در علوم و تکنولوژی‌ها را دنبال کند که به واسطه آن، ترکیب‌های جدیدی از یافته‌های غرب به ارمغان می‌آورد؛

۳. کارایی غرب: در این مرحله، با توجه به ایده «مقرون‌به‌صرفه بودن»، درباره ترک مطلق دستاوردهای غربی، یا تجزیه آن به عناصر ریزتر و هضم آن‌ها در مطالعات جامعه اسلامی، دیدگاه نهایی ارائه خواهد شد. البته مسئله مقرون‌به‌صرفه بودن، تنها یک صرفه اقتصادی نیست؛ بلکه باید در حوزه‌های دیگری همچون دین، فرهنگ و سیاست نیز حذف یا هضم (تجزیه، سپس تحلیل و ترکیب جدید) مقرون‌به‌صرفه و کم‌هزینه باشد (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۶)؛ برای مثال، روشن است که «علوم طبیعی» غرب، به پیش‌فرض‌هایی مادی آمیخته است؛ ولی باین حال ممکن است بنابر دلایلی، نقض و جایگزینی آن‌ها در کوتاه‌مدت مقرون‌به‌صرفه نبوده و استفاده از آن برای دوره‌ای مشخص تجویز شود؛ ولی در همین زمان به کارآمدی‌های بسیار منفی علوم انسانی و اجتماعی غرب در جامعه ایمانی و ظرفیت دانشمندان بومی در تولیدات جایگزین به فرایند بزرگ و پرهزینه تولید علم حکم کرده و هرگونه اتکا به علوم انسانی غربی را مقرون‌به‌صرفه ندانست.

ج) روش اقتباس از غرب

چالشی‌ترین بخش از نظریه غرب‌شناسی فرهنگستان، «روش اقتباس از غرب» در این اندیشه است؛ چراکه مسئله مبتلابه جامعه می‌باشد؛ بارها از زبان منتقدان شنیده شده است که فرهنگستان در رویارویی با غرب به نوعی «سلفی‌گری» دچار شده و معتقد است که نباید از تکنولوژی غرب بهره برد. حتی گاه گفته می‌شود که باور فرهنگستان آن است در حمل و نقل نیز باید به شیوه حمل و نقل با چهارپایان بازگشت!

این چالش ریشه در پرسش‌هایی دارد که هنوز نتوانسته‌اند به درستی پاسخ خود را بیابند؛ از جمله اینکه آیا درمان ناهماهنگی سیستمی اسلام و غرب، تنها در اجتناب یکی از دیگری است؟ آیا باید بین این دو عالم و دستاوردهای آنان دیواری کشید تا مبادا به سیستم مجاور سرایت کنند؟ آیا مسلمانان باید بدون استفاده از علم و تکنیک غربی زندگی کنند و از اتومبیل، بهداشت و درمان غربی احتراز نمایند؟ و به‌طور خلاصه آنکه روش درمان تعارض دو دستگاه و دو سیستم از منظر فرهنگستان چیست؟

در آغاز باید به یک نکته لازم توجه داد که برای مکاتبی که در روش‌شناسی خود رویکرد سیستمی را برمی‌گزینند، سخن گفتن از کشیدن دیوار بین دو سیستم متضاد، پاسخی سطحی است (میرباقری ۱۳۸۷ الف: ۱۰۵، ۱۹۳)؛ کسانی که به روش‌های سیستمی باور دارند، راه‌حل‌های گوناگون و کارگشتری در اختیار دارند که می‌تواند چنین تعارض‌هایی را بهتر تجزیه و تحلیل کرده و آن‌ها را کنترل و مدیریت نمایند، تا آنجا که نیازی به چنین راه‌حل‌هایی سطحی وجود نداشته باشد.

ممکن است دو سیستم در پیگیری موضوعی واحد (همچون موضوع معیشت و سعادت بشری)، رفتارهایی متعارضی داشته باشند که این تعارض هم به غایت آن‌ها، هم به منطقی

۱. در موارد بسیاری، علاقه‌مندان به این اندیشه، خود این پرسش را به‌مثابه سؤال رایج از خود مطرح می‌کنند و به آن پاسخ منفی می‌دهند (ر.ک. سیدمحمد مهدی میرباقری، در شناخت غرب؛ محمد مهدی بهداروند، غرب‌شناسی و غرب‌ستیزی؛ سیدمحمد مهدی میرباقری، دین، مدرنیته و اصلاحات؛ سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی، کلیاتی پیرامون فلسفه روش و...).

نظری آن‌ها و هم به کارآمدی نهایی آن سیستم باز می‌گردد؛ در این صورت چنانچه حذف سیستم نامناسب در کوتاه‌مدت امکان‌پذیر نباشد، بهترین راه‌حل این است که سیستم مطلوب، سیستم دوم را درون خود «هضم» کرده (همان: ۱۰۴) و بر آن چیره شود؛ یعنی سیستم نخست، سیستم دوم را در «جهاز هاضمه» خود به نحوی هضم کند که اجزاء ضروری سیستم مغلوب، در «نسبت» سیستم اول وارد شده و آنچه جذب‌ناپذیر است، از همان آغاز دفع شود.^۱ روشن است که این فرایند از پیچیدگی و دقت زیادی برخوردار بوده تا این فرایند عملیاتی کاملاً مدیریت گردد (میرباقری، ۱۳۸۲: ۵۸).

خلاصه آموزه فرهنگستان، هضم غرب در قالب نظریه‌ای است که در این مقاله «اقتباس انحلالی» نامیده می‌شود. برابر رویکرد فرهنگستان، اقتباس انحلالی، راهبرد اصلی فرهنگ اسلام برای «گذار» تمدن سنتی جهان اسلام و تمدن مدرن غربی است؛ البته طراحی دوران گذار از سوی اندیشه‌های مجموعه‌نگر، تنها به دلیل اضطرار و از باب فقهی «اکل میته» نیست (همان، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۳)؛ بلکه راهبرد اقتباس انحلالی، از قدرت رویارویی بسیار جدی و وسیعی با نظام رغیب برخوردار است.

از نگاه فرهنگستان، فرهنگ‌های برتر قادرند به جنگی نرم افزاری با رقیب خود وارد شوند و بی‌آنکه در جهت تمدن رقیب درافتاده و یا به جهانبینی آن‌ها تن در دهند، مزایای تمدن رقیب را در دستگاه فکری و فرهنگی خود هضم کنند؛ بر این پایه مزیت‌های رقیب در مقابل

۱. برای مثال به دستگاه گوارش یک درخت سیب دقت کنید: برای تولید میوه سیب مورد نیاز جامعه، ما نیازمند آن هستیم که بسیاری از محصولات طبیعی و غیرطبیعی را به‌عنوان کودهای مغذی به پای درخت سیب بریزیم تا او بر اساس فرایند طبیعی خود، میوه سیب را تولید کند. هیچ‌گاه نمی‌توان برگ‌های پوسیده‌شده‌ای را که در پای درخت ریخته‌ایم را به هم بچسبانیم و با مواد طعم‌دار و رنگ‌آمیزی به یک سیب تبدیل کنیم و آن را از درخت سیب آویزان کنیم و توقع داشته باشیم که یک سیب واقعی را عمل آورده باشیم. یا به جهاز هاضمه انسان توجه کنید؛ انسان وقتی بخواهد فعلی مثل نمازخواندن را انجام دهد، نیازمند آن است که انرژی حرکت عضلانی خود را از قبل تأمین کند. برای این کار انسان غذا می‌خورد. آیا هیچ‌گاه ممکن است که موادغذایی بدون وساطت انسان، نماز را بجا بیاورند؟ موادغذایی باید در بدن انسان بسوزند تا بتوانند تبدیل به نوعی خاص از فعالیت شوند تا در نهایت انسان آن را در طاعت یا معصیت خرج کند. البته دستگاه هاضمه موجودات زنده همواره قسمتی از غذای استفاده شده را به‌صورت فضولات دفع می‌کند و یا برخی را به ناچار جذب می‌کند که باعث ایجاد امراضی در وجود او می‌شوند؛ اما به مقتضای ضرورت به آن تن در می‌دهد (برگرفته از مثال سیدمحمد مهدی میرباقری، سخنرانی در تحلیل وقایع عاشورای ۱۳۸۸، فیضیه، ۱۳۸۸/۱۰/۶).

سیستم خودی، در طول زمان تا آنجا کاهش یافته و فرایند اضمحلال آن شتاب می‌گیرد. پس از بومی‌شدن نقطه‌قوت‌های تمدن رقیب، اقتباس از آن نیز به حداقل می‌رسد و «دوران رشدیافتگی» آغاز می‌شود که در آن گرچه اقتباس ممنوع نیست، ولی دیگر مقرون به صرفه و ضروری نبوده و به سمت صفر میل می‌کند.

همه این دستاوردها مشروط به آن است که از تحلیل نظری تا برنامه عملیاتی گذار، باید از سوی یک اندیشه فعال مدیریت گردد و به انفعال معنا نشود؛ برای مثال کشوری که به تازگی به صنعت ساخت موتورهای پیچیده هواپیما پیوسته و می‌خواهد به جمع تولیدکنندگان این گونه از موتورها بپیوندد به آلیاژهایی خاص از فلزات نیاز دارد که تکنولوژی تولید آن در دسترس نیست؛ بنابراین در آغاز می‌کوشد با یافتن این فلز در محصولات دیگر کشورها، با مهندسی معکوس، آن را استخراج کند؛ این نوع استخراج، نمونه‌ای است از اقتباس انحلالی در اندیشه فرهنگستان؛ روشن است اگر کشور مزبور به مهندسی تولید این محصول از مواد خام اولیه دست یافته و به مواد خام آن نیز دسترسی داشته باشد، دیگر استخراج آن به وسیله مهندسی معکوس معقول و مقرون به صرفه نخواهد بود.

از نظر پیروان مکتب فرهنگستان، غرب نیز در فرایند مدرنیزاسیون، از همین روش برای مهار فرهنگ‌های غیر غربی - از جمله فرهنگ اسلام - بهره جسته است؛ به دیگر سخن، غرب در علوم انسانی و اجتماعی خود فرهنگ خویش را به مثابه «فرهنگ شامل» و دیگر فرهنگ‌ها را همچون «فرهنگ مشمول» یا «خرده فرهنگ» طبقه‌بندی کرده است؛ از این رو، کوشیده است تا در یک دوره بلندمدت از علوم گوناگون برای هضم دستاوردهای فرهنگی دیگران سود ببرد؛ سپس در مرحله تعارض، فرهنگ مشمول را - که دیگر هیچ مزیت نسبی برای آن در مقابل فرهنگ غربی باقی نمانده است - به اضمحلال کامل سوق دهد.^۱

در طول دوران اقتباس، باید بیشترین خودآگاهی و تمکین از مدل اقتباس وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت، گرایش‌ها و بینش‌های بنیادین جامعه در حال انحلال - که در

۱. از نظر فرهنگستان، غرب در این پروژه به دو دلیل نمی‌تواند به موفقیت نائل گردد؛ نخست به دلایل فلسفه تاریخی و دوم به دلیل ضعف‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه (ر.ک. سیدمحمد مهدی میرباقری، «تحریفات مدرن عاشورا»، www.bashgah.net/pages-14244.html).

محصولات، ساختارها و مفاهیم علمی آن اشراب شده‌اند - به جامعه میزبان رسوخ خواهد کرد (بانک اطلاعات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۰: شناسه پژوهش ۱۰۱۰۳۶۰۰۴)؛ دست‌کم آثار ویرانگر این سرایت، ایجاد بحران‌های شدید و ضعیف اجتماعی در جامعه و حداکثر آن، معکوس شدن اصل فرایند انحلال است؛ یعنی جامعه میزبان، خود در میهمان حل خواهد شد! (مهدیزاده، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۵)؛ این خودآگاهی، از طریق «روش» کنترل خواهد شد و روش اقتباس باید مشخص کند که کدام یک از ابعاد سه‌گانه «جهت، ساختار و کارایی» غرب، قابل اقتباس و کدام یک غیرقابل اقتباس است؛ براین اساس باید بار دیگر بررسی گردد که هر یک از ابعاد سه‌گانه جهت، ساختار و کارایی غرب را چگونه می‌توان در سیستم اسلام منحل کرد. هم‌جهت شدن با غرب: روشن گردید که به‌کارگیری جهت غرب، از نظر فرهنگستان کاملاً مردود است؛ چراکه محور رقابت اسلام و غرب در همین بُعد است؛ در نتیجه هرگونه اقتباس جهت، به‌معنای انحلال بی‌چون و چرا در تمدن غرب خواهد بود.

اصلی‌ترین اشتباه در تحلیل نظریه غرب‌شناسی فرهنگستان نیز در همین جا روی داده است؛ چنان‌که تصور می‌شود، فرهنگستان ساختار و کارایی غرب را با همین مدل نقد می‌کند. به باور فرهنگستان، مشکل جامعه مسلمانان این است که به علت غلبه رویکرد کلی‌نگر در جهان اسلام، در یک تقسیم ضعیف، غرب به «غرب خوب» و «غرب بد» تجزیه شده است و به همین دلیل هنوز نتوانسته‌اند به گونه‌ای منطقی سه لایه جهت، ساختار و کارایی غرب را از یکدیگر جدا کرده و راه را برای رابطه‌ای مطلوب با غرب هموار نمایند؛ این کاستی، زمینه لغزیدن جامعه مسلمانان را به افراط و یا تفریط فراهم کرده است.

اقتباس ساختار و کارآمدی: در مرحله بعد و در اقتباس از ساختارهای غربی، باید به این نکته توجه داشت که غرب، سیستمی شکل‌یافته از شمار چشمگیری از اجزاست؛ اجزای یادشده نیز هر یک در جای خود، یک سیستم هستند. منطق اقتباس از غرب، منطق گزینش این سیستم یا زیرسیستم‌ها^۱ است؛ این گزینش با آنکه به پذیرش جهت غرب و کارکردهای

۱. کوچک‌ترین زیرسیستم‌ها، عناصر آن سیستم شناخته می‌شوند.

منفی سیستم‌های اقتباس شده از آن نمی‌انجامد، ولی درعین حال، اجزا و کارکردهای مثبت و اقتباس‌پذیر را به جامعه هدف منتقل می‌کند.

نتیجه

نکات ذیل اهم تدابیر روش فرهنگستانی برای مدیریت اقتباس است؛ باتوجه به همین نکات، در این نوشتار، نظریه غرب‌شناسی فرهنگستان با عنوان «اقتباس انحلالی» ارائه می‌شود.

۱. برابر نخستین قاعده در اقتباس انحلالی، تجزیه سیستم‌ها (تا نهایت ممکن) و ترکیب درباره آن‌ها، برپایه جهت‌گیری جدید و ساختار میزبان شکل می‌گیرد. استدلال قاعده پیش‌گفته این است که انتزاع جهت و کارآمدی‌های خوب و بد یک سیستم، بدون نگاه کل‌گرایانه به آن ممکن نیست؛ بلکه تنها راه تجزیه جهت یک سیستم از ساختار و کارآمدی آن، تجزیه ساختار آن به ساختارهای کوچک‌تر است؛ با هر گام تجزیه، حضور اراده‌های سیستم‌ساز در آن کاهش یافته و امکان بهره‌مندی از این زیرسیستم‌ها در سیستم‌سازی‌های نوین نیز گسترش می‌یابد؛ در نتیجه این اصل بنیادین در اقتباس وجود دارد که اقتباس «عناصر»، بسیار قابل کنترل‌تر و به‌صرفه‌تر از اقتباس «سیستم» هاست؛ در این مسیر هرچه از سمت عناصر و اجزاء، به سمت ساختارهای اصلی پیش می‌رویم، اقتباس انحلالی دشوارتر می‌شود؛ چراکه ساختار آن سیستم، بیش‌ازپیش از اراده سیستم‌ساز پیروی می‌کند.

برای نمونه می‌توان به الگوی پوشش زن غربی در اماکن عمومی توجه کرد؛ این الگوی گمان با الگوی پوشش زن مسلمان در اماکن عمومی در تعارض است؛ از این رو: نخست، روشن است که اقتباس اصل الگوی غربی پوشش زن در جوامع مسلمان مردود است؛ دوم، هر لباسی «ظرفیت» بهره‌برداری همچون حجاب کامل را ندارد؛ در حالی که بیشتر قریب به اتفاق لوازمی که در یک لباس به کار می‌رود، امکان به‌کارگیری در الگوی پوشش مسلمان را داراست؛ هر چند باز هم ممکن است برای حجاب به کار نرود؛ اما الگوی پوشش زن مسلمان نیز در همه جا حجاب کامل نیست؛ بنابراین با مطالعه الگو و ساختارهای موجود در فضای فرهنگ غربی می‌توان راهی برای تغییر کاربری عناصر الگوی پوشش غربی یافت؛ برای مثال آن‌ها را از پوشش در فضای عمومی به پوشش در محیط‌های خاص یا خصوصی با درجه‌بندی که در محارم وجود دارد و...، تغییر داد تا بدین گونه قطعه‌های تجزیه شده از پوشش زن غربی در الگوی پوشش مسلمان «هضم» گردد. در اندیشه فرهنگستان به تغییر کاربری قطعه‌های یک کل، در درون کل جدید، تغییر «نسبیت» می‌گویند؛ برای مثال در مورد پیش‌گفته نسبت قبلی به هیچ وجه با اسلام سازگار نبود، اما نسبت جدید با دین‌داری مصرف‌کننده آن در تعارض نیست.

۲. دومین قاعده در اقتباس انحلالی به این نکته اشاره دارد که سطوح دستاوردها نیز در امکان و روش انحلال، تأثیر جدی دارند. دستاوردهای غرب مدرن در سه دسته «مفاهیم، ساختارها و محصولات (تکنولوژی)» طبقه‌بندی می‌شوند (بانک اطلاعات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۰: شناسه ۱۰۱۰۳۶۰۰۴)؛ هرچه از جانب مفاهیم به سوی تکنولوژی‌های سخت حرکت شود، میزان اراده مؤثر انسان و در پی آن، میزان جهت‌داری نیز «کاهش» می‌یابد؛ بنابراین در بین نظام دستاوردهای تمدن غرب، مفاهیم، بیش از تکنیک‌ها، و در بین مفاهیم نیز «روش تحقیق»‌ها بیش از دیگر مفاهیم، جهت‌دار هستند؛ بنابراین جذب یکپارچه و بدون تغییر روش‌های تحقیق غرب، نامعقول‌ترین اقتباس اسلام از غرب خواهد بود.

البته روش‌های پژوهش نیز در همه دوره‌ها به یک اندازه جهت‌دار نبوده‌اند؛ برای نمونه، جهت‌داری منطق یونان باستان - که منطق مطالعه موضوعی (منطق انتزاع) بوده - نسبت به منطق سیستمی کنونی غرب - که کل‌سازی را برای غرب به ارمغان آورد - کمتر است (همان)؛

بنابراین قاعده دوم این است که به میزان حرکت از جانب محصولات و ساختارها به سوی مفاهیم و در رأس آن‌ها روش‌ها و منطقی‌ها، امکان اقتباس به سمت صفر میل می‌کند.

مانند آنچه در مثال اقتباس از الگوی پوشش زن غربی گفته شد که اقتباس اصل این الگو بی‌معناست؛ چراکه محوری‌ترین مفهوم الگوساز در پوشش زن مدرن، مفهوم «تبرج» و کاربرد از الگوی پوششی است که به تبرج بینجامد؛ ولی در مدل اسلامی، مفهوم محوری الگوی پوشش، «حجاب» و رسیدن به الگوی پوششی است که به حجاب ختم شود.

۳. قاعده سوم در اقتباس انحلالی این است که میزان تفکیک کارامدی‌های مثبت از منفی، در مرحله نخست، پیش جهان‌بینی و در مرحله بعد تابع توان روش تحقیق به کار رفته است؛ به‌هرحال در مسیر اقتباس، هیچ‌گاه کارامدی‌های منفی به صفر مطلق نخواهند رسید و هر اقتباسی، عوارض خاص خود را به همراه خواهد داشت؛ جز آنکه این عناصر اقتباس‌شده، طبیعی‌ترین و دست‌نخورده‌ترین اجزای پدیده مورد اقتباس باشند که در این صورت، دیگر آن را اقتباس نخواهیم نامید؛ بلکه آن را تولید جدید از مواد خام می‌دانیم.

بر پایه همین اصل، به میزان پیشروی در مسیر جامعه‌سازی، اقتباس به سمت صفر میل می‌کند و تولید برپایه مدل بومی، جایگزین آن می‌شود؛ چراکه تجزیه و ترکیب محصولات دیگر تمدن‌ها، برای تمدنی که از توان تولید محصول با مواد اولیه برخوردار است، از هر جهت مقرون‌به‌صرفه‌تر نخواهد بود.

بار دیگر به اقتباس از الگوی پوشش زن غربی توجه کنید؛ مسلمانان ممکن است در مسیر تکامل خود به نقطه‌ای برسند که در پوشش خود شاخصه‌های تازه‌ای را مد نظر قرار دهند که دیگر با اقتباس آن شاخه‌ها از الگوهای پوشش غربی قابل تأمین نباشد؛ از سوی دیگر در طول این مدت نیز هنرمندان و صنعتگرانی خلاق و کارآمد نیز در جامعه مسلمانان ظهور کرده باشند که بدون اقتباس، پوشش‌هایی کارآمد و هماهنگ با اهداف جدید جامعه خلق کنند که با وجود آن‌ها دیگر اقتباس و تن دادن به لوازم اقتباس صرفه‌سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نخواهد داشت.

کتابنامه

بانک اطلاعات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۹۰). «نقد استاد میرباقری بر مقاله اولیه غرب‌شناسی حسین مهدیزاده»، شناسه ۱۰۱۰۳۶۰۰۴.

_____ (۱۳۶۶). «طرح جامع مقدماتی نظام»، شناسه پژوهش ۱۳۴۱.

_____ (۱۳۷۲). «مباحث روش و مدل»، شناسه پژوهشی ۱۷۹.

_____ (۱۳۷۳). «زمینه طراحی روش تولید معادلات کاربردی (دوره اول)»، شناسه پژوهش ۲۱۶.

_____ (۱۳۷۴). «زمینه طراحی روش تولید معادلات کاربردی (دوره دوم)»، شناسه پژوهش ۲۲۵.

_____ (۱۳۷۷). «جدول زیرساخت روش تحقیق در علوم پزشکی»، شناسه پژوهشی ۳۹۱.

بهداروند، محمد مهدی غرب‌شناسی و غرب‌ستیزی. قم، موسسه فجر ولایت.

حسینی، سیدحمیدرضا و همکاران (۱۳۸۵). دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم، تعلیم و تربیت اسلامی. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، «اسناد ترسیمی مباحث پژوهشی علامه حسینی»، «جدل نظام مقایسه روش تحقیق علوم کاربردی (سطح: زیرساخت روش تحقیق)»، کتاب داخلی.

_____ (۱۳۸۰). یادی از استاد، قم، فجر ولایت.

_____ (۱۳۸۷). گزارش هم‌اندیشی فلسفه شدن اسلامی، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، تکثیر پنجم.

_____ (۱۳۸۷). موضوع‌شناسی، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، تکثیر چهارم.

رضایی، عبدالعلی (۱۳۷۷). توسعه اجتماعی، تهران، سازمان مدیریت صنعتی.

- _____ (۱۳۷۸). رهبری نظام اجتماعی، تهران، سازمان مدیریت صنعتی.
- _____ (۱۳۸۳). تحلیل ماهیت تکنولوژی، تهران، مجنون.
- ساجدی، سید داوود، (۱۳۹۰). «اندیشه منیر»، ویژه‌نامه همایش تحول در علوم انسانی، تهران، ماهنامه سوره اندیشه، تابستان.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۸). معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مرعشی، سیدجعفر (۱۳۸۰). توسعه تفاهم اجتماعی، تهران، سازمان مدیریت صنعتی.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی، (۱۳۸۳). خاطرات حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مهدیزاده، حسین (۱۳۸۸). کلیاتی پیرامون فلسفه روش در اندیشه علامه فقیه سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی رحمته‌الله، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، تکثیر دوم.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۲). دین، مدرنیته، اصلاحات، قم، مؤسسه فجر ولایت.
- _____ (۱۳۸۵). نسبت اخلاق و فناوری اطلاعات، قم، مؤسسه فجر ولایت.
- _____ (۱۳۸۶). «تحریفات مدرن عاشورا»، سایت باشگاه اندیشه.
- _____ (۱۳۸۷الف). در شناخت غرب، قم، مؤسسه فجر ولایت، تکثیر هفتم.
- _____ (۱۳۸۷ب). ارکان فلسفه تاریخ شیعی و جایگاه ظهور در آن، قم، مؤسسه فجر ولایت، تکثیر سوم.
- _____ (۱۳۸۷ج). امام‌شناسی، قم، مؤسسه فجر ولایت، تکثیر نهم.

کارآمدی سیره معصومان علیهم‌السلام در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی

روح‌الله توحیدی‌نیا*

(۸۴-۶۱)

چکیده

نقش و اهمیت سیره معصومان علیهم‌السلام در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان بارها از سوی کارشناسان مورد مطالعه قرار گرفته و گاه از آن به‌عنوان منبعی مهم در تبیین سازوکار تمدن نوین اسلامی یاد شده است؛ هدف نوشته پیش‌رو بهره‌گیری از مطالعات یادشده، با رویکردی تحلیلی، برای بررسی نقش سیره معصومان علیهم‌السلام در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی است. برآیند پژوهش گویای آن است که تناسب ویژگی‌های رفتاری ائمه علیهم‌السلام با مؤلفه‌های بنیادین تمدن نوین اسلامی، اهمیت و تأثیر روش الگویی در تحقق تمدن نوین اسلامی و امکان بهره‌برداری از منابع سیره در فقه، نشان‌دهنده ماهیت کارآمد و بی‌بدیل سیره معصومان علیهم‌السلام در پی‌ریزی شالوده تمدن نوین اسلامی است.

واژگان کلیدی: تمدن نوین اسلامی، سیره معصومان علیهم‌السلام، سبک زندگی

اسلام

*. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران - roholahthohidi@yahoo.com

مقدمه

تمدن اسلامی که در دوره‌ای از تاریخ، سرآمد زمانه (توین بی، ۱۳۵۳: ۱۷۵) و حلقه‌ اثرگذار میان تمدن‌های کهن و تمدن جدید بود، در گذر زمان و به دلایل گوناگون افول کرد و از نقش‌آفرینی پیوسته و فراگیر بازماند. هرچند این وضعیت برای دوره‌ای طولانی بر مسلمانان پوشیده بود، اما در بیش از یک سده اخیر و در پی آشنایی مسلمانان با دنیای غرب، پرسش از چرایی عقب‌ماندگی مسلمانان رونق گرفت؛ جهان عرب نیز پروژه‌هایی را تحت عنوان «واکاوی سنت» پایه‌ریزی کرد (جابری، ۱۳۹۳: ۹)؛ با این حال، روح تجسدیافته و بازآمده از تمدن اسلامی، با انقلاب اسلامی ایران حیاتی دوباره یافت و «تمدن نوین اسلامی» به‌عنوان مهم‌ترین آرمان جمهوری اسلامی ایران (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۶/۱۴)، بلکه وظیفه اساسی دنیای اسلام برای ایجاد فضایی جدید (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸) طرح گردید.

در اندیشه مقام معظم رهبری علیه‌السلام نیز بررسی نقل و فعل معصومان علیهم‌السلام در تحقق این تمدن بسیار اهمیت دارد؛ از این رو، تأکید شده است که امت اسلامی می‌تواند در همه‌ امور که بنای تمدن اسلامی به آن نیاز دارد، به سیره ائمه علیهم‌السلام مراجعه کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۳/۲۵)؛ چنان‌که در بسیاری از پژوهش‌های نظری و بنیادین در حوزه تمدن نوین اسلامی، با بهره‌مندی از گزاره‌های مربوط به سیره، این پرسش بارها در مباحث سبک زندگی اسلامی یا اسلامی‌سازی علوم مطرح شده است که: چگونه، از چه منابعی، با چه روشی و در چه موضوعات و مقولاتی می‌توان از سیره معصومان علیهم‌السلام بهره گرفت؟ با این حال کمتر به ماهیت سیره و علت کارآمدی و پاسخ‌گو بودن آن و چرایی تأکید مقام معظم رهبری بر بهره‌گیری از این منبع ارزشمند توجه شده است.

پژوهش حاضر افزون بر حل ابهام پیش گفته، دو هدف لزوم توجه بیشتر اندیشمندان به گنجینه سیره معصومان علیهم‌السلام در مباحث مربوط به تمدن نوین اسلامی و ضرورت ورود تخصصی و روشمند برای بهره‌برداری از منابع سیره معصومان علیهم‌السلام را دنبال می‌کند.

در بررسی‌های صورت‌گرفته، پژوهشی که به موضوع موردنظر تحقیق حاضر بپردازد یافت

نشد؛ با این حال پژوهش‌هایی در پیوند با اجزای اصلی نوشته پیش‌رو صورت گرفته که در سه بخش اصلی می‌توان ارائه داد:

بخش نخست در بردارنده پژوهش‌هایی است که در خصوص ابعاد گوناگون شخصیت معصومان^{علیهم‌السلام} انجام شده و در بیشتر موارد رویکردی کلامی و یا تاریخی دارند. در رویکرد نخست، می‌توان از آثاری چون امامت در آئینه عقل و وحی، معنا و چیستی امامت در قرآن، سنت و آثار متکلمان و بازاندیشی در علم امام نام برد؛ در این آثار ویژگی‌های فرانسائی معصومان^{علیهم‌السلام} و همچنین ضرورت و فواید آن برای هدایت انسان‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. در رویکرد تاریخی نیز می‌توان از برخی آثار علامه عسگری، جعفر مرتضی‌عاملی، شهید مطهری و سید جعفر شهیدی نام برد،^۱ که سبک و سیره زندگانی معصومان^{علیهم‌السلام} را بررسی و نقش آن را نیز در ایجاد جامعه اسلامی طرح نموده‌اند.

بخش دیگر، پژوهش‌های گوناگونی است که فارغ از ویژگی‌های شخصیت معصومان^{علیهم‌السلام} به چگونگی بهره‌برداری از سیره آنان پرداخته است؛ برای نمونه در عرصه سبک زندگی اسلامی، مقاله‌هایی چون «اصول حاکم بر استخراج سبک زندگی از سیره اهل بیت^{علیهم‌السلام}» و «روش‌های نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی در سیره و سخن اهل بیت^{علیهم‌السلام}»؛ در عرصه تمدن‌سازی، مقاله «راهکارها و مدل‌های توسعه معنویت اسلامی» و در عرصه وحدت اسلامی، کتاب پیشوایان شیعه، پیشگامان وحدت از جمله پژوهش‌های انجام‌شده به‌شمار می‌روند.

بخش سوم از پیشینه پژوهش مواردی را دربردارد که کارآیی سیره معصومان^{علیهم‌السلام} را از جهت ویژگی‌های درونی سیره و بهره‌گیری از آن با رویکرد فقهی و اکاوی نموده است، که از آن جمله می‌توان سیره پویا، چالش فراروی عمل به سیره و راه برون‌رفت از آن، موانع و الزامات مهندسی تمدن اسلامی و استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم^{علیهم‌السلام} را نام برد. از بحث‌های مهمی که در این بخش قابل معرفی است، پژوهش‌هایی است که از سوی پژوهش‌گران اهل سنت، با

۱. برای نمونه ر. ک. عسگری، نقش‌نامه^{علیهم‌السلام} در احیای دین؛ عاملی، الصحیح من سیره النبی الاعظم^{علیهم‌السلام}؛ مطهری، سیری در سیره معصومان^{علیهم‌السلام}، شهیدی، چهره‌های معصومین^{علیهم‌السلام}.

هدف کشف احکام و معارف اسلامی از رفتار پیامبر ﷺ صورت گرفته که در بیشتر موارد ذیل عنوان «فقه السیره» نگاشته شده است.^۱

پژوهش پیش‌رو در بررسی و تحلیلی جامع، ابعاد شخصیت انسانی و فرانسائی معصوم ﷺ و سیره آنان را مورد هدف قرار داده و تلاش نموده تا نقش این ابعاد را در پایه‌ریزی شالوده تمدن نوین اسلامی تبیین نماید؛ خلأئی که در هیچ‌یک از مطالعات یادشده به صورت تفصیلی مورد توجه قرار نگرفته است.

نسبت «سیره پژوهی» و «تمدن سازی»

تبیین نسبت سیره پژوهی و تمدن‌سازی می‌تواند مقدمه‌ای ضروری در پژوهش حاضر تلقی شود؛ از این رو، با ارائه تعریف مفاهیم کلیدی، به این مهم نیز اشاره می‌شود.

مفهوم «سیره» بیش‌ازهرچیز بر حالت و چگونگی شیء یا فرد و حالت و چگونگی رفتار دلالت دارد (ابن منظور، ۱۴۰۷ق: ذیل ماده سیر و سنن)؛ سیره معصومان ﷺ نیز بر مجموعه‌ای از قواعد کلی زندگانی معصومان ﷺ دلالت دارد، چنان‌که شهیدمطهری از آن به‌عنوان «منطق عملی» یاد کرده است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۵-۱۹). نکته قابل توجه اینکه مورخان در حوزه تاریخ زندگانی معصومان ﷺ، کمتر به روش و شیوه مستمر عملی ائمه ﷺ توجه داشته‌اند؛ از این رو، منابع سیره معصومان ﷺ تنها ارائه‌دهنده توصیف و شرح رفتار آنان است (جعفریان، ۱۳۷۶: ۵۱)؛ بنابراین برای «سیره» دو معنای مصطلح و رایج می‌توان در نظر گرفت: معنای نخست، روش مستمر عملی معصوم ﷺ است و معنای دیگر، که در بین مورخان رواج دارد، توصیف و شرح رفتار معصوم ﷺ می‌باشد؛ می‌توان نتیجه گرفت که برای دستیابی به سیره معصومان ﷺ و به‌کارگیری آن در عرصه‌های گوناگون حیات انسان، ضروری است تا منابع موجود از سوی «سیره پژوه» مورد نقد، تجزیه، تحلیل و تطبیق قرار گیرد.

اصطلاح «تمدن» در سده هجدهم پدیدار گشته و از آن‌پس با رویکردها و عبارتهای گوناگون تعریف شده است: در یک تعریف، به مجموعه بزرگی از نظام‌های اجتماعی (سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی و...) که از نظر جغرافیایی، واحد کلانی را در یک قلمرو پهناور

۱. برای نمونه درباره این‌گونه از کتاب‌ها ر.ک. جعفری، فقه‌السیره نویسی، شیوه‌ای نوین در تاریخ‌نگاری اسلامی.

در بر می‌گیرد و فرهنگی واحد بر تمامی اجزای آن سیطره دارد، «تمدن» اطلاق می‌شود (آشوری، ۱۳۸۱: ۱۲۸)؛ تمدن اسلامی نیز تمدنی دینی است که همه مؤلفه‌های آن بر محور اسلام باشد؛ همچنین «تمدن نوین اسلامی» تمدنی است که انسان در آن به لحاظ مادی و معنوی رشد کرده و به غایاتی که مورد نظر خداوند است دست می‌یابد (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۳)؛ بدیهی است که برای تحقق چنین هدفی چاره‌ای جز مفهوم‌سازی نظری، الگوسازی کاربردی، ساختارسازی اجتماعی و نظام‌سازی فرهنگی و... وجود ندارد؛ که در پژوهش پیش‌رو از این فرایند با عنوان شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی یاد می‌شود.

«سبک زندگی» الگویی برآمده از ارزش‌ها و باورهای مشترک یک گروه یا جامعه است که به صورت رفتارهای مشترک ظاهر می‌شود (مهدوی کنی، ۱۳۸۸: ۵)؛ به عبارت دیگر، به مجموعه رفتارهایی که افراد یا گروهی برمی‌گزینند و آن رفتار می‌تواند تجلی، نگرش‌ها، گرایش‌ها و وجه تمایز آنان از دیگران باشد، «سبک زندگی» می‌گویند (الف و سالمی، ۱۳۹۱)؛ بنابراین، هرچند این اصطلاح ناظر به عینیت‌های زندگی است، نه علم به عینیت‌های زندگی و زیربنای نظری آن، با این حال با سخن گفتن از «سبک زندگی اسلامی»، به مبانی نظری و معرفتی آموزه‌های دین اسلام توجه می‌شود (کاویانی، ۱۳۹۳: ۲۱).

با سخنان پیش‌گفته می‌توان دریافت که سیره‌پژوهی به دلیل قابلیت اثرگذاری در بخش‌های گوناگون تمدن، از جمله سبک زندگی، می‌تواند بخشی از فرایند تمدن‌سازی تلقی شود؛ با توجه به این نوشته حاضر می‌کوشد تا فرضیه کارآمدی سیره را در این فرایند به آزمون گذارد.

ساختار پژوهش، نیز از سه بخش کلی تشکیل شده است که عبارت‌اند از:

۱. ابعاد شخصیتی معصوم علیهم‌السلام و نقش آن در پایه‌ریزی شالوده تمدن نوین اسلامی؛
۲. نقش شیوه الگوبرداری در تأثیرگذاری بر انسان، به عنوان عامل تمدن‌ساز؛
۳. بهره‌برداری کارآمد از منابع سیره معصومان علیهم‌السلام.

۱. شخصیت و رفتار معصوم علیهم‌السلام

در تعریف‌هایی که علمای اسلام از معصومان علیهم‌السلام ارائه داده‌اند، آنان به عنوان پیشوای مردم

معرفی شده و اطاعت از ایشان واجب دانسته شده است (مؤمنی، ۱۳۹۲: ۲۱-۳۳)؛ چنان‌که در حدیثی از امام سجاد علیه السلام تأکید می‌شود که منفورترین مردم نزد پروردگار، کسی است که شیوه امامی را پیروی کند، ولی از سیره عملی او پیروی ننماید (کلینی، ۱۳۶۲: ۸، ۲۳۴)؛ ازین‌رو، گریزی از پیروی آنان نیست؛ اما بررسی هریک از ابعاد شخصیت آنان نشان می‌دهد که پایه‌ریزی شالوده تمدن نوین اسلامی، بیش‌ازهرچیز، نیازمند اقتدا به معصومان علیهم السلام است؛ به دیگر سخن، این ابعاد که بیانگر ویژگی‌های هادیان امت است، می‌تواند سعادت حقیقی انسان را که مهم‌ترین هدف تمدن نوین اسلامی است، تأمین نماید.

۱-۱. پشتوانه معرفتی

مهم‌ترین ابعاد تمدن‌ساز شخصیت معصوم علیه السلام که می‌تواند به‌عنوان منبع معرفتی تمدن نوین اسلامی مورد بهره‌برداری قرار گیرد، در دو بخش قابل ارائه است:

۱-۱-۱. شخصیت معنوی و اخلاق محور

از مهم‌ترین ویژگی‌های تمدن نوین اسلامی، که آن را از تمدن غرب متمایز می‌کند، برخورداری از ماهیت معنوی است و اینکه تمدن نوین اسلامی بر مبنای ایمان به خداوند تحقق خواهد یافت (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳). در این پیوند مقام معظم رهبری تمدن غربی را تمدنی مادی خوانده و همین موضوع را مهم‌ترین دلیل تأمین نیافتن خوشبختی انسان‌ها به‌وسیله ابزارهای مورد استفاده آنان خوانده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸)؛ از این‌رو امروزه طراحان تمدن غرب نیز، که نقطه‌ضعف سلطه‌گری خود را در خرابه‌های معنویت دیده‌اند، تلاش می‌کنند تا آن را به نقطه قوت خود تبدیل نموده (مظاهری سیف، ۱۳۸۷: ۲۰۲) و از آن برای ترمیم و تقویت استیلاي خود بهره‌برداری نمایند (کولمن، ۱۳۷۵: ۹۲). بی‌گمان معنویت سعادت‌بخش را که مورد نیاز جامعه آرمانی مورد نظر اسلام است، در بالاترین سطح، در شخصیت ائمه علیهم السلام می‌توان مشاهده کرد؛ همچنان‌که پیروی از آنان می‌تواند این معنویت را در جامعه طنین‌انداز کند؛ چنان‌که مقام معظم رهبری، فضای جدید معنوی برآمده از اقتدا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را، به دمیدن روحی تازه در

دنیا تشبیه نموده و آن را پدیده مورد انتظار جامعه اسلامی دانسته‌اند، که تحقق آن، برابر همان تحقق تمدن نوین اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۸). بنابراین شخصیت معنوی معصومان^{علیهم‌السلام} با محوریت بندگی خداوند، که از قرآن کریم، روایات و ادعیه قابل برداشت است،^۱ می‌توان بهترین منبع برای تحقق معنویت در جامعه دانست.

اخلاق محوری، که شاخصه‌ای برآمده از نوعی معنویت است نیز از مؤلفه‌های بارز تمدن نوین اسلامی است؛ چنان‌که مقام معظم رهبری نیز اخلاق و رعایت حقوق را از مبانی کارگشای این تمدن خوانده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

امروزه با توسعه تعریف حکمای اسلامی از اخلاق (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۸)، می‌توان آن را الگوی خاصی از رفتار ارتباطی درون‌شخصی و برون‌شخصی دانست که برخاسته از مسئولیت‌پذیری انسان نسبت به رعایت حقوق خود و دیگران است (قراملکی، ۱۳۸۳: ۲)؛ با این تعریف می‌توان گفت بیشترین ظرفیت و میزان بهره‌برداری اخلاقی در سیره معصومان^{علیهم‌السلام} موجود بوده و می‌توان برای احیای این عنصر حیاتی و نهادینه کردن آن در جامعه، از آن بهره گرفت. برای نمونه از شخصیت اخلاقی معصومان^{علیهم‌السلام} می‌توان به عدالت‌گرایی^۲ آنان اشاره کرد، که همواره به‌عنوان یکی از شاخصه‌های تمدن اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۸/۲۰)؛ یا می‌توان از خط‌مشی اعتدال‌گرای آنان^۳ یاد کرد، که خط‌مشی همه اقشار مردم در تمدن نوین اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۱۸). شایان ذکر است که ثمرات تمدنی با محوریت اخلاق بسیار گسترده است؛ برای نمونه به باور برخی از اقتصاددانان بزرگ دنیا تحولات اقتصادی معلول تحول در جنبه‌های اخلاقی است (احمدوند، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

۱-۱-۲. شخصیت عقلانی و علم‌محور

هسته اصلی هر تمدنی خردمندی است و پدیدآمدن و نابودی تمدن‌ها را باید بر مدار و میزان

۱. برای نمونه می‌توان به نخستین آیه سوره اسراء، خطبه ۲۳۰ نهج البلاغه و دعای دهم از صحیفه سجاده اشاره کرد.

۲. چنان‌که از معصوم^{علیه‌السلام} با صفت «حکمة العدل» یاد شده است (نهج البلاغه، خطبه ۹۳).

۳. چنان‌که از معصوم^{علیه‌السلام} با صفت «سیرته القصد» یاد شده است (نهج البلاغه، خطبه ۹۳).

عقلانیت دانست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰: ۳-۷)؛ و به عبارت دیگر تمدن نوین اسلامی در صورتی سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها را محقق می‌سازد که عقلانیت نیز در کنار معنویت سرلوحه قرار گیرد. اهمیت عقلانیت در تمدن نوین اسلامی سبب شده است تا مقام معظم رهبری دامنه‌العلو تقویت نیروی عقل در جامعه را نخستین اقدام به سوی این تمدن دانسته و با بیان آن به‌عنوان مهم‌ترین مسئله برای طی کردن راه صحیح (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۴/۲۹)، دوری روحانیت غربی از عقلانیت و خردورزی در دوره پیش از رنسانس را عامل اصلی پیدایش تمدن منحرف غربی معرفی نماید (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۲).

بر پایه شواهد موجود (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸-۱۸)، ائمه علیهم‌السلام بیشترین توجه را به خردمندی انسان معطوف داشته‌اند؛ چنان‌که ویژگی عقلانیت را از صفات مورد نیاز پیشوای مسلمانان نیز دانسته‌اند (واسطی، ۱۴۱۸ق: ۵۵۶)؛ بررسی‌ها گویای آن است که شخصیت عقلانی آنان همواره سبب احیای گرایش و تفکر عقلی در میان پیروان آنان بوده است (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۴۷)؛ از این رو، پیروی از معصومان علیهم‌السلام می‌تواند ضامن تحولی خروزرانه به‌شمار آید.^۱

علم مهم‌ترین ثمره عقلانیت است و از مهم‌ترین مؤلفه‌های تمدنی در هر دوره‌ای، به‌ویژه عصر حاضر به‌شمار می‌رود. اگر جامعه‌ای نتواند دیدگاه‌های مفید و کارآمدی در عرصه‌های گوناگون زندگی بشری ارائه کند، نمی‌تواند احیاگر تمدن خود باشد. همچنین علم و دانش از عناصر مهم پیشی‌گرفتن تمدن اسلامی بر دیگر تمدن‌های بشری بوده است (نصر، ۱۹۶۸م: ۱۸-۳۶)؛ چنان‌که امام خمینی علیه‌السلام و مقام معظم رهبری نیز از آن به‌عنوان یکی از ارکان و مبانی مهم تمدن نوین اسلامی یاد کرده‌اند (خمینی، ۱۳۷۴: ۲۶۸؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱۲/۹)؛ این در حالی است که یکی از مهم‌ترین وجوه ممکن برای مراجعه و اقتدا به سیره معصومان علیهم‌السلام، شخصیت علمی آنان است.^۲ توجه به سیره علمی ائمه علیهم‌السلام و مجاهدت‌های آنان در امور علمی، نقش

۱. برای نمونه درباره نقش عقلانیت و معنویت در سیره ائمه علیهم‌السلام، ر.ک. جاودان، نقش معنویت و عقلانیت رسول خداوند در پیشبرد اسلام، ص ۴۰-۵۶.

۲. درباره محدودۀ علم معصوم علیه‌السلام و نقش آن در پاسخ‌گویی به نیاز جامعه اسلامی ر.ک. مقام معظم رهبری، بازاندیشی در علم امام علیه‌السلام، ص ۱۸۱-۱۸۵.

مهمی در تمدن نوین اسلامی خواهد داشت؛ همچنین افزون‌برآنکه می‌تواند بستر مناسب برای دانش‌افزایی و دانش‌پروری مسلمانان را فراهم آورد، می‌تواند در مسیر رشد علوم انسانی نقش بنیادین ایفا نماید؛ و از طرفی از به خدمت گرفته شدن علم تجربی و غیر تجربی در مسیر فساد و فتنه‌انگیزی جلوگیری کند؛ مطلبی که به گفته مقام معظم رهبری دامنه‌السلامه، تمدن غربی از آن بی‌بهره است (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۸/۲۰).

۱-۲. پشتوانه روشی

لازمه کارآمدی سیره معصومان علیهم السلام وجود ظرفیت الگوگیری از آنان است؛ ازاین‌رو، در این بخش به سه بعد شخصیتی ائمه علیهم السلام پرداخته می‌شود:

۱-۲-۱. شخصیت زمینی و انسانی

در قرآن کریم بارها بر بشر بودن فرستادگان الهی توجه و تأکید شده است (ابراهیم: ۱۱؛ فصلت: ۶)؛ تا تأکیدی باشد بر متعارف و قابل فهم بودن اعمال و رفتار آنان برای مردمان دیگر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۹۶). درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز امر شده است تا در پاسخ کسانی که از وی می‌خواهند معجزه‌ای بیاورد، اعلام کند که او نیز انسانی چون دیگران است (کهف: ۱۱۰).

این موضوع درباره ائمه علیهم السلام نیز صادق است؛ ازاین‌رو، اندیشه غلات، که گاه ائمه علیهم السلام را تا مقام الوهیت بالا می‌بردند (کشی، ۱۳۸۲: ۴۸۰ و ۵۱۸)، از سوی معصومان علیهم السلام رد شده است (صدوق، ۱۳۷۳: ۲۰۳)؛ البته، بیشتر شیعیان همواره ائمه علیهم السلام را انسان‌های والایی می‌دانستند که نزدیک‌ترین بشر به خداوند بوده و به‌طور اخص مشمول عنایت الهی قرار گرفته و می‌گیرند؛ ازاین‌رو علامه حلی، در مطلبی که آن را اجماعی دانسته، درباره ویژگی‌هایی چون عصمت نیز بر این باور است که این ویژگی برتر، منافاتی با قدرت ائمه علیهم السلام بر انجام معصیت ندارد و درغیراین‌صورت اگر آنان را خارج از دایره تکلیف بدانیم، مدح معصومان علیهم السلام امری باطل است (حلی، ۱۳۸۲: ۴۹۵). بی‌تردید شخصیت بشری ائمه علیهم السلام نقطه عطفی در اقتدا به سیره آنان است؛ زیرا باوجوداین، در طول عمر خویش در بالاترین درجه کمال بوده‌اند و این موضوع،

امری مؤثر در الگوبرداری از رفتار آنان به‌عنوان منبعی برای رسیدن انسان به سعادت دنیوی و اخروی است.

۱-۲-۲. شخصیت عینی و قابل مشاهده

شک نیست که قرآن کریم دربردارنده همه مسائل مربوط به زندگی انسان است؛ و آیه «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (انعام: ۵۹)» نیز در مقام بیان علم الهی است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸: ۲۴۹) و باید گفت قرآن کریم به مثابه قانونی اساسی، کلیات دین را ارائه داده است.

از سویی قرآن کریم به دلیل معجزه بودن، نوشتاری از سنخ بشری نبوده (متقی هندی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۳) و بسیاری از رمز و رازهای آن برای نوع بشر درک‌پذیر نیست؛ اما ازسوی دیگر، یکی از ویژگی‌هایی که ضرورت اقتدا به سیره معصومان علیهم‌السلام را برای تحقق تمدن نوین اسلامی نشان می‌دهد، عینی و نه ذهنی بودن این منبع و پاسخ‌گویی به جزئی‌ترین نیازهای بشری در زمینه‌ها و وضعیت‌های گوناگون به‌صورت عملی است؛ چنانچه در پژوهش‌های گوناگون، سیره معصومان علیهم‌السلام به‌عنوان «مصادیق جامع» سبک زندگی اسلامی معرفی و شواهد آن ارائه شده است.^۱

۱-۲-۳. شخصیت اجتماعی

جامعه و سیاست از عناصر ذاتی یک تمدن به‌شمار می‌روند و الگویی که این عناصر را در اولویت قرار ندهد، نمی‌تواند برای پایه‌ریزی تمدن نوین به‌کار آید. یکی از ابعاد مهم شخصیت معصومان علیهم‌السلام را که بیان‌گر ظرفیت اقتدای به آنان در مباحث مربوط به تمدن نوین اسلامی است، باید شخصیت اجتماعی و سیاسی آنان دانست. بررسی تاریخ‌نگانی ائمه معصوم علیهم‌السلام گویای آن است که ایشان همواره کنش‌ها و واکنش‌های گوناگونی را در مسائل اجتماعی نشان داده‌اند و با تأکید بر مواضع سیاسی شیعه بر حق خود برای حکومت بر مردم اصرار ورزیده و در تمامی مسائل دینی و مذهبی به عنصر جامعه و سیاست توجه داشته‌اند.^۲

۱. چنان‌که می‌توان از سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن نوشته کاویانی و مؤلفه‌ها و شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی نوشته جمعی از نویسندگان نام برد.

۲. برای نمونه درباره چگونگی و محدوده اقدامات سیاسی و اجتماعی آنان ر.ک. رستمیان، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۳۱۲.

مقام معظم رهبری نیز باتوجه‌به همین بعد شخصیتی معصومان علیهم‌السلام، تغییر در نگرش مردم به اسلام را ضروری دانسته و تأکید می‌کند که اسلام غیر از پرداختن به کارهای شخصی، دارای وظایف عمومی نیز هست؛ از این رو، به امور حکومت، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی هم می‌پردازد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۲/۲۰).

۱-۳. ضمانت اجرایی

با وجود ابعاد یادشده از شخصیت ائمه علیهم‌السلام پرسش بنیادین این است که چه تضمینی وجود دارد که در موقعیت کنونی، مسلمانان با پیروی از سیره معصومان علیهم‌السلام به اهداف تمدن نوین اسلامی دست یابند؟ در این بخش به چهار وجه شخصیتی معصومان علیهم‌السلام که به گونه‌ای ضمانت اجرایی اقتدا به آنان است، ارائه می‌شود:

۱-۳-۱. شخصیت خطاناپذیر

هنگامی که در تمدن نوین اسلامی سخن از دستیابی انسان‌ها به سعادت به میان می‌آید، مقصود، تحقق غایت رشد انسان و جوامع بشری، یعنی کسب مقام خلیفة‌اللهی در زمین و زمان است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۲)؛ زیرا نظام آفرینش بر این پایه بنیان نهاده شده است (بقره: ۳۰؛ ذاریات: ۵۶). به دیگر سخن، روح، فکر و رفتار هر اجتماعی از تناسب با نظام آفرینش، محفوظ مانده و از سازواری نداشتن با آن زیان خواهد دید (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۱). در این مسیر، به مقتضای لطف الهی (حلی، ۱۳۸۲: ۴۹۰) افرادی به‌عنوان هادیان امت معرفی شده‌اند، که ویژگی خطاناپذیری در آنان،^۱ می‌تواند ضامن پیروی جامعه از آنان و تحقق غایت تمدن نوین اسلامی باشد؛ بدیهی است که شخص فاقد این ویژگی، از ثبات فکری برخوردار نبوده و ممکن است هر لحظه و در پی هر رویدادی، اندیشه‌ها و نقشه‌های پیشین را کنار نهاده و تصمیمی تازه بگیرد (شاملی و بنائیان، ۱۳۸۹: ۱۲۷)؛ در مقابل، کسی که به نیاز بشر آگاه بوده و مصونیت از خطا دارد، می‌تواند به نیازها و مقتضیات انسان به‌درستی پاسخ گوید.

۱. درباره چپستی و چگونگی عصمت معصومان علیهم‌السلام ر.ک. حر عاملی، ۱۳۸۹: ۸۷-۱۰۵.

۱-۳-۲. شخصیت وحدت بخش

بررسی تحولات تاریخی منجر به شکل‌گیری هر تمدن، نشان می‌دهد که شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی با وجود تفرقه، اختلاف‌انگیزی و نبود انسجام سیاسی- مذهبی در بین مسلمانان هیچ‌گاه محقق نمی‌شود. مقام معظم رهبری نیز همواره موفقیت‌های پیش‌روی دنیای اسلام را مشروط به وحدت و همدلی امت سلامی در شعارها، حرکت‌ها و اقدام‌ها دانسته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۱۲/۱۳ و ۱۳۹۱/۴/۲۷)؛ همچنان‌که تأکید دارد شکل‌گیری تمدن نوین باید با توجه به مبانی مشترک همه مذاهب اسلامی و نه ایران شیعی باشد (بقره: ۲۱؛ نساء: ۱؛ فاطر: ۱۵)؛ از این رو، منابعی باید برای پایه‌ریزی این تمدن مورد بهره‌برداری قرار گیرند که وحدت اسلامی در سرتاسر آن به‌عنوان یک اصل، پذیرفته شده باشد. بررسی زندگانی معصومان علیهم‌السلام نشان از درون‌مایه و شخصیت وحدت‌بخش آنان در وضعیت گوناگون سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دارد؛ و می‌توان گفت هیچ‌گاه ائمه علیهم‌السلام برای دستیابی به مقاصد خود به اختلافات دامن نزده و همواره از حق خود برای حفظ امت واحده تلاش نموده‌اند.^۱

۱-۳-۳. شخصیت جهان شمول

از مهمترین ویژگی‌های تمدن نوین اسلامی، پاسخ‌گو بودن آن برای همه شرایط جغرافیایی و جهانی بودن آن است (بقره: ۲۱؛ نساء: ۱؛ فاطر: ۱۵)؛ در این صورت منبعی می‌تواند پاسخ‌گوی نیاز انسان‌ها و تمدن انسانی باشد که فرازمانی و فرامکانی دانسته شود. هر چند از آیات قرآن کریم به صورت صریح این صفت را داشته و کتابی پاسخ‌گو در همه شرایط معرفی شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۶/۲۶)، اما این ویژگی را می‌توان در سیره معصومان علیهم‌السلام نیز مشاهده نمود؛ زیرا یکی از ویژگی‌های مهم معصوم علیه‌السلام، مطابقت گفتار و رفتار وی با قرآن کریم است، که ناشی از وحدت منبع وحیانی و الهی هر دو است. این مطابقت تا جایی پیش رفته که از قرآن کریم به‌عنوان «کلام‌الله» (بقره: ۷۵) و از معصوم علیه‌السلام به‌عنوان «تالی کتاب‌الله و ترجمانه» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۳۱۶)

۱. برای نمونه درباره اقدامات ائمه در راستای وحدت امت اسلامی، ر.ک. مسائلی، پیشوایان شیعه، پیشگامان وحدت؛ آقانوری، امامان شیعه و وحدت اسلامی.

و «قرآن ناطق» (کورانی، ۱۴۲۳ق: ۴۰۵) یادشده است؛ بنابراین جهانی بودن سیره معصومان علیهم‌السلام عاملی موثر در بهره‌گیری از منابع مربوط به آن‌ها، برای پاسخ‌گویی به نیاز جامعه اسلامی در موقعیت گوناگون و برای تحقق تمدن نوین اسلامی است.

۱-۳-۴. شخصیت جامع

یکی از ویژگی‌هایی که سبب ضمانت اقتدا به سیره معصومان علیهم‌السلام برای تحقق تمدن نوین اسلامی می‌شود، جامعیت شخصیت آنان است که در دو بُعد قابل مشاهده می‌باشد: نخست از این جهت که دارای ده ویژگی یادشده پیشین به صورت هم‌زمان است، و هیچ بشری، جز معصومان علیهم‌السلام، دارای چنین خصوصیتی نیست؛ دوم آنکه، آنان همچون دیگرانسان‌ها در میان مردم زندگی کرده‌اند و این خود دو ثمره در پی داشته است: از سویی، به خاطر دارا بودن مقام امامت، حرکت‌ها و ایستایی‌های عادی، معمولی و متداول آنان نیز از سوی پیروانشان به ثبت رسیده است؛ از دیگر سو، امروزه قابلیت کاربرد سیره آنان در وضعیت گوناگون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی وجود دارد؛ به عبارتی هر یک از آنان با موضوع‌ها، مسائل و مشکلاتی ویژه روبه‌رو بوده‌اند؛ و این موضوع سبب بهره‌برداری بیشتر از سیره و طراحی تصویری جامع از وظایف فردی و اجتماعی مسلمانان در وضعیت گوناگون در تمدن نوین اسلامی است.

۲. ویژگی الگویی معصوم علیه‌السلام

یکی از مسائلی که مقوم بهره‌گیری از سیره برای تغذیه جامعه و تحقق تمدن نوین اسلامی است، نفس ظرفیت الگوگیری معصوم علیه‌السلام می‌باشد. در ادامه با ارائه دیدگاه قرآن و روایات، به چگونگی این الگوگیری پرداخته و بیان می‌شود که این شیوه، برترین روش تربیتی برای تحقق تمدن نوین اسلامی است.

۲-۱. شیوه برآمده از قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام

از کاراترین نیروهای فطری انسان، میل به تقلید و اسوه‌پذیری است؛ این گرایش به‌عنوان

یک احساس درونی، انسان را وادار می‌کند تا برای رسیدن هرچه‌سریعتر به کمال مطلوب، روش و سیره تکامل‌یافتگان را الگوی خویش نموده و تلاشی هدف‌دار و آگاهانه را برای ایجاد هماهنگی و انسجام رفتاری با الگوهای مورد نظر در پیش گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۳). دلیل واضح بر این میل درونی، پیروی اکثریت جامعه از آباء و اجداد، رسوم، خرافات، اسطوره‌های باستانی و... است.

قرآن کریم نیز افزون بر یادآوری این‌گونه از موارد (سلطانی رنای، ۱۳۸۵: ۴۴-۴۶)، به معرفی الگوهای صحیح پرداخته و بر پیروی از ایشان تأکید نموده است. معرفی پیامبر اکرم ﷺ (احزاب: ۲۱) و حضرت ابراهیم ﷺ (ممتحنه: ۴) به‌عنوان الگوی جامعه، امر به پیامبر ﷺ برای اقتدا به سیره پیامبران دیگر در ابلاغ رسالت (احقاف: ۲۵)، توضیح پاداش اقتداکنندگان به بندگان صالح (توبه: ۱۰۰) و الگوسازی در قالب تمثیل و داستان (یوسف: ۱۱۱)، گویای اهمیت روش الگویی نزد خداوند متعال در تربیت انسان‌هاست. همچنین در روایات گوناگون بر تأسی به سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ تأکید شده است؛ چنان‌که گاه امام علی ﷺ پس از انجام کاری آن را بر مبنای رفتار پیامبر ﷺ دانسته^۱ یا بر لزوم همسویی رفتار مسلمانان با رفتار اهل بیت پیامبر ﷺ تأکید می‌نمود.^۲ همچنین در مواردی به‌طور غیرمستقیم از مخاطب درخواست شده که به روش معصومان ﷺ اقتدا کنند^۳ و در مواردی نیز معصومان ﷺ فعل خاصی را از روی تعمد انجام می‌دادند تا در میان مسلمانان رواج یابد.^۴

۲-۲. روش کارآمد و موثر در بیان کارشناسان

در روند تحقق تمدن نوین اسلامی، انسان به‌عنوان عامل سازنده تمدن، از آنجاکه با تکیه بر توانایی‌های جسمی و ذهنی خود نمی‌تواند به اهداف مورد نظر دست یابد، باید برای تبدیل شدن به انسان متکامل و منطبق با طراز اسلامی، مورد تعلیم و تربیت الهی قرار گیرد.

۱. برای نمونه درباره‌ی چگونه نوشیدن آب ر.ک. کلینی، ۱۳۶۲، ج ۶: ۳۸۳.

۲. برای نمونه در بیانی صریح فرمود: «انظروا الی اهل بیت نبیکم فالزموا سمتهم» (نهج البلاغه: خ ۹۶).

۳. برای نمونه درباره‌ی برخورد با بیمار ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۲۹.

۴. برای نمونه درباره‌ی وضوگرفتن برای هر بار نماز خواندن ر.ک. ابن ابی‌جمهور، ۱۳۶۲: ۶.

«روش الگویی» یکی از شیوه‌های عینی و کاربردی در تعلم و تربیت است؛ چنان‌که از نظر روان‌شناسان، الگوها بیشترین نقش را در تکوین شخصیت و تربیت انسان‌ها دارند و الگوگیری زمینه بنیادین در یادگیری اجتماعی است (دبس، ۱۳۷۰: ۳۱-۴۴)؛ زیرا دریافت پیام از طریق الگوها آسان‌تر از دریافت از طریق عامل ذهنی و آموزشی است؛ به بیان دیگر فرد در این روش با نمونه‌های عینی و مشهود، با آنچه مقصود و مطلوب است رویارو می‌شود و با زبان عمل و نه توصیه‌های زبانی و گفتار، آنچه را باید انجام دهد، می‌بیند. همچنین جذابیت و کمال بالایی که در الگوها وجود دارد، نوعی تلازم میان آن شیوه عمل و رفتار و این جذابیت به وجود آورده و زمینه برای تقلید و همانندسازی فراهم می‌شود (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۰: ۱۵)؛ از این رو، اندیشمندان روش الگویی را مؤثرترین (قطب، ۱۳۶۲: ۱۹۴) و باسرعت‌ترین (باندورا، ۱۳۷۲: ۴۸) روش و دارای کمترین درصد خطا و اشتباه دانسته‌اند (همان: ۳۵).

۳. ویژگی منابع سیره معصومان علیهم‌السلام

باتوجه به آنچه گذشت، روشن شد که سیره معصوم علیهم‌السلام از ظرفیت لازم برای بهره‌برداری و پایه‌ریزی شالوده تمدن نوین اسلامی برخوردار است؛ در این بخش به مهمترین ویژگی‌های منابع نقل‌کننده سیره معصومان علیهم‌السلام، که حاکی از ضرورت استفاده از آنها است، پرداخته می‌شود.

۳-۱. ظرفیت بهره‌برداری از سیره در فقه

نگاهی گذرا به تاریخ تمدن اسلامی، نشان‌دهنده نقش مهم فقه در عرصه‌های گوناگون است؛ همچنین اگر قرار باشد تمدن اسلامی به نام یکی از فراورده‌های آن نامگذاری شود، باید آن را تمدن فقه خواند (الجابری، ۱۳۷۶: ۱۱۶). این موضوع گویای توانایی گسترده فقه برای پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه اسلامی است؛ با این حال آنچه امروزه، به عنوان یک کاستی بزرگ دیده می‌شود، محدود ماندن فقه موجود به احکام تکلیفی فردی و انزوای مفاهیم اخلاقی و اجتماعی است؛ این در حالی است که آسیب‌های واردنشده فقه به عرصه‌های یادشده همواره مورد توجه امام خمینی (خمینی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۸۶)، رهبر معظم انقلاب (خامنه‌ای، ۸۱/۹/۲۵) و

اندیشمندانی چون شهید مطهری (مطهری، ۱۳۶۸: ۹۸-۹۹) بوده است. پیشینه اصطلاح فقه نیز نشان‌دهنده آن است که در آغاز انعقاد، که از تعبیر قرآنی «لینفقها فی الدین» (توبه: ۱۲۲) گرفته شد، در معنای «فهم همه آموزه‌های دینی» بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۰۴)؛ اما این معنای جامع، رفته‌رفته دچار نوعی تخصیص معنایی شده (غزالی، ۱۳۷۵: ۵۳) و از میان معارف الهی تنها به احکام عملی تعلق یافته است.

البته امروزه ظرفیت بررسی‌های فقهی در مسائل مربوط به وظایف عمومی، حکومت، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی فراهم شده است^۱ و این می‌تواند یکی از دلایل بهره‌برداری از سیره معصومان علیهم‌السلام باشد؛ چنان‌که مقام معظم رهبری پس از تشریح عناصر تشکیل‌دهنده تمدن نوین اسلامی، یعنی بخش سخت‌افزاری و ابزاری تمدن - که در بردارنده ارزشهایی چون علم، صنعت، اقتصاد، اقتدار سیاسی، تبلیغ و... می‌شود - و بخش نرم‌افزاری - که شالوده اصلی تمدن بوده و در سبک زندگی اسلامی خلاصه می‌شود - پشتوانه معرفتی بنیادین و جوهری در عرصه‌های یادشده را منابع اسلامی دانسته و تأکید نموده است که اهل استنباط می‌توانند آنچه را که مورد نیاز است، از این منابع به‌دست آورند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

بنابراین، یکی از مسائلی که می‌تواند سیره معصومان علیهم‌السلام را به منبعی برای تحول عرصه‌های یادشده تبدیل کند، باز بودن دامنه فقه و امکان بررسی مسائل سیره توسط اهل استنباط است. شایان یادآوری است که احکام عملی مورد کاربرد از سیره ائمه علیهم‌السلام از سوی فقیهان شیعه (طوسی، ۱۳۹۱: ۸؛ کرکی، ۱۴۰۸ق: ۳۳۶؛ شهید ثانی، ۱۳۷۸: ۳۹۰؛ نجفی، ۱۴۱۳: ۱۰۶) و مطالعاتی که از سوی اهل سنت با عنوان «فقه السیره» در سده اخیر انجام شده است،^۲ می‌تواند به‌عنوان مهم‌ترین پیشینه برای بررسی سیره معصومان علیهم‌السلام با رویکردی فقهی باشد.

۳-۲. امکان فهم سیره

شرط لازم برای به‌کارگیری سیره معصومان علیهم‌السلام به‌منظور طراحی تصویری ایدئال از زندگی

۱. برای نمونه درباره نسبت فقه و مقوله تمدن و تمدن‌سازی ر.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۱: ۲۸-۴۴.

۲. برای نمونه می‌توان به فقه السیره النبویة نوشته محمد غزالی، محقق معاصر مصری، اشاره نمود که با تعلیقات ناصرالدین آلبانی نشر یافته و سیره نبوی را به‌عنوان منبع تنظیم زندگی مسلمانان بررسی کرده است.

انسان‌ها در تمدن نوین اسلامی، فهم و درک آن است. باید توجه داشت که سیره معصومان علیهم‌السلام در بیشتر موارد در منابع تاریخ‌نگاریِ رواییِ امامیه^۱ ثبت و ضبط شده است؛ چنان‌که ویژگی‌های سندی و محتوایی آن‌ها،^۲ گاه توصیف، تبیین و تحلیل زندگانی معصومان علیهم‌السلام را دشوار می‌سازد. باین‌حال مطالعات صورت‌گرفته در نقد و ارزیابی گزاره‌های تاریخی گویای آن است که پس از بررسی سندی اخبار، مطابقت محتوای آن با ملاک‌هایی چون قرآن کریم، سنت قطعی، عقل، ضروریات دین و بررسی‌های تاریخی قطعی و با بهره‌گیری از روش‌های تحلیلی می‌توان موانع بسیاری را که در طول تاریخ مانع مشاهده چهره حقیقی ائمه معصومان علیهم‌السلام شده است برطرف نمود.

درج دو نکته در اینجا بایسته است: نخست آنکه امکان فهم سیره، تنها با وجود سَم تاریخی، آشنایی با ابزارهایی چون زبان عربی، تخصص در زمینه‌های گوناگون، چون تاریخ، حدیث، کلام و رجال، و توان به‌کارگیری شیوه‌های تحلیلی امکان‌پذیر است؛ دیگر آنکه، بی‌گمان هدف از طرح سیره، کاربردی‌شدن آن در سطح جامعه است؛ اما نباید بدین بهانه مقوله فهم سیره کم‌ارزش خوانده شود.

۳-۳. پویایی سیره

سیره معصومان علیهم‌السلام در صورتی می‌تواند به‌عنوان منبع تغذیه تمدن نوین اسلامی معرفی شود که در شرایط نوپدید امروزی، کارآمد باشد؛ بررسی‌ها گویای آن است که هرچند برای بهره‌گیری از سیره و رفتار ائمه علیهم‌السلام، افزون بر دشواری‌های استنباط حکم شرعی از آیات و روایات، تنگناهای دیگری چون کم‌توجهی در بازگویی جزئیات، صامت بودن فعل، نقش جدی مقتضیات زمان و... نیز وجود دارد؛^۳ اما پویایی سیره معصومان علیهم‌السلام به حل مشکلات یادشده کمک می‌کند.

۱. از آنجاکه منابع برجای‌مانده امامیه در حوزه‌های گوناگون، به‌ویژه تاریخ زندگانی معصومان علیهم‌السلام، بیشتر به‌دست محدثان نگارش یافته است، به دلیل حاکمیت قواعد حدیثی در نگارش تاریخ، می‌توان عنوان «تاریخ‌نگاری روایی» را به آن اطلاق نمود (توحیدی‌نیا و صفری فروشانی، ۱۳۹۴: ۷-۱۰).

۲. برای اطلاع از مشکلات سندی و متنی این‌گونه کتاب‌ها، ر.ک. حسنی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۱۲؛ پستانی، ۱۳۸۶: ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۱۹.

۳. برای آگاهی تفصیلی از دشواری‌های جاری کردن سیره، ر.ک. عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۰: ۲۹۸-۳۱۵.

پویایی سیره یعنی وجود امکان دستیابی به اصول ارزشی ثابت و تطبیق و اجرای آن متناسب با موقعیت و نیازمندی‌های هر عصر (حسینیان، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۱۰)؛ چنان‌که از حق‌گرایی، آرمان‌خواهی، تکلیف‌گرایی و شایسته‌سالاری به‌عنوان اصول مدیریت امام علی علیه السلام در دوره خلافت ایشان یاد می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۹۱: ۱۱۵-۱۲۱). شهید مطهری نیز در همین راستا تأکید می‌کند که مقصود از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله، سبک پیامبر صلی الله علیه و آله است (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۳)؛ به این معناکه بررسی عمل و شیوه پیامبر صلی الله علیه و آله، درحقیقت نشان‌دهنده راهی است که وی برای دستیابی به مقاصد الهی خویش به کار گرفته است.

البته این سخن به معنای عمل به اصول ثابت زندگی معصومان علیهم السلام و کنارنهادن فروعی که مقید به زمان و مکان خاصی هستند، نیست؛ بلکه می‌توان با بهره‌گیری از ابزارها و ملاک‌های علمی، میزان و چگونگی انطباق زندگی امروزی بدان عمل کرد.

ممکن است در مواردی عمل به عین سیره صحیح نباشد؛ چنان‌که سنت تحت‌الحنک^۱ در صدر اسلام برای ایجاد تمایز بین مسلمانان و غیر مسلمانان کارایی داشت (صدوق، بی‌تا: ۲۲۶) و امروزه از چنین کارایی برخوردار نیست. حتی فیض کاشانی تأکید می‌کند که امروزه انجام این عمل چنانچه موجب شهرت شود، مورد نهی است (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۷۴۵).

در مواردی نیز ممکن است بسیار دقیق و کارآمد باشد؛ همچون بسیاری از اقدامات معصومان علیهم السلام درباره محیط زیست و امنیت اقتصادی در شهر اسلامی (عاملی، ۱۳۸۹: ۶۵-۷۶) و ۱۰۱-۱۱۰)؛ بنابراین سیره ثابت و متغیر که محصول اجتهاد است، می‌تواند سیره را پویا نموده و کارآمد سازد.

۱. باز کردن و آویزان کردن بخش کمی از عمامه به طوری که بخش آویزان آن، مقداری به سمت چانه متمایل باشد (قمی،

نتیجه‌گیری

سیره معصومان علیهم السلام از سه جهت می‌تواند منبعی مناسب برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی باشد: نخست آنکه سیره ائمه علیهم السلام از پشتوانه معرفتی جامعی برخوردار است؛ همچنین شخصیت معنوی و اخلاق‌محور در کنار شخصیت عقلانی و علم‌محور، می‌تواند منبعی متعالی برای تحقق آرمان‌های مورد نظر اسلام به‌شمار آید؛ دوم آنکه بهره‌برداری از سیره معصومان علیهم السلام برای انسان، به‌عنوان عامل تمدن‌ساز، روش الگوگیری است که از سوی قرآن کریم، روایات و کارشناسان تربیتی، برترین و موثرترین شیوه تحول اجتماعی دانسته شده است؛ سوم آنکه بهره‌گیری از سیره آن است که ضمانت اجرایی لازم در سیره معصومان علیهم السلام وجود دارد؛ البته بخشی از این ویژگی به شخصیت معصومان علیهم السلام برمی‌گردد؛ خطاناپذیری معصومان علیهم السلام، تحقق اهداف مورد نظر تمدن نوین اسلامی و شخصیت جهان‌شمول و وحدت‌بخش آنان، تحقق تمدنی جهانی را تضمین می‌کند؛ بخش مهمی از تضمین لازم معطوف به منابع سیره معصومان علیهم السلام است که بیشتر در منابع تاریخ‌نگاری روایی جای می‌گیرد.

سیره معصومان علیهم السلام به‌رغم مشکلات درونی منابع و مشکلات تطبیق آن با وضعیت امروز، به دلیل قابلیت بررسی و فهم آن در فقه و پویایی سیره، می‌تواند در پایه‌ریزی بنیان‌های تمدن نوین اسلامی قابل بهره‌برداری باشد؛ این تحلیل در نمودار زیر ارائه شده است.



کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۸۶). تهران، بنیاد نهج البلاغه.

صحیفه سجادیه (۱۳۹۱). تهران، سروش.

آشوری، داریوش (۱۳۸۱). تعریف و مفهوم فرهنگ، تهران، آگه.

آقانوری، علی (۱۳۸۸). امامان شیعه و وحدت اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۳۶۲). عوالی اللثالی.

ابن منظور، محمد بن بکر (۱۴۰۷ق). لسان العرب، بیروت، دارصادر.

احمدوند، فردین (۱۳۹۲). «نقش علم اخلاق اسلامی در توسعه اسلامی - ایرانی»، الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، ش ۳.

باندورا، آلبرت (۱۳۷۲). نظریه یادگیری اجتماعی، تهران، راهگشا.

بستانی، قاسم (۱۳۸۶). معیارهای شناخت احادیث ساختگی، خوزستان، رسش.

توحیدی نیا، روح‌الله و نعمت‌الله صفری فروشانی، (۱۳۹۴). «بررسی تحلیلی تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم» فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۶۴.

توین بی، آرنولد (۱۳۵۳). تمدن در بوته آزمایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر.

الجابری، محمد عابد (۱۳۷۶). «دانش فقه، بنیاد روش شناختی نقد عربی - اسلامی»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۴.

_____ (۱۳۹۳). نقد عقل عربی، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران، نسل آفتاب.

جاودان، محمد (۱۳۸۶). «نقش معنویت و عقلانیت رسول خداوند در پیشبرد اسلام»، میثاق امین، ش ۳.

جباران، محمدرضا (۱۳۹۰). «ضرورت اخلاق‌مداری در تولید علم با تکیه بر منابع اخلاق اسلامی»، فصلنامه قیاسات، ش ۶۲.

جعفری، یعقوب (۱۳۸۹). «فقه‌السیره‌نویسی شیوه‌ای نوین در تاریخ‌نگاری اسلامی»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۲۵.

- جعفریان، رسول (۱۳۷۶). منابع تاریخ اسلام، قم، انصاریان.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۰). «عقلانیت در تمدن اسلامی» مجله حوزه، ش ۱۰۳ و ۱۰۴.
- حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۰). «آسیب‌شناسی روش اسوه‌پردازی در تربیت دینی»، فصلنامه پژوهش‌های تربیت اسلامی، ش ۶.
- حرعاملی، محمدبن‌حسن (۱۳۸۹). پیراستگی معصوم علیهم السلام از فراموشی و خطا، ترجمه محمد اصغری‌نژاد، قم، ادیان.
- حسنی، هاشم (۱۳۸۸). الموضوعات فی الآثار و الاخبار، بیروت، دار التعارف.
- حسینیان، حامد (۱۳۹۳) «سیره پویا»، مجموعه مقالات همایش سبک زندگی اهل بیت علیهم السلام، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۶/۹/۱۸). بیانات در هشتمین اجلاس سران کشورهای اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹/۱۲/۹). بیانات در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۱/۹/۱۵). بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر.
- _____ (۱۳۸۵/۸/۲۰). بیانات در دیدار با مردم شاهرود.
- _____ (۱۳۸۸/۳/۲۲). بیانات در دیدار طلاب مدرسه علمیه آیت‌الله مجتهدی.
- _____ (۱۳۸۸/۴/۲۹). بیانات در سالروز عید مبعث.
- _____ (۱۳۸۸/۱۲/۱۳). دیدار جمعی از مردم و مسئولان نظام.
- _____ (۱۳۹۰/۳/۲۵). بیانات در دیدار جمعی از شاعران آیینی.
- _____ (۱۳۹۰/۶/۲۶). بیانات در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی.
- _____ (۱۳۹۱/۴/۲۶). بیانات در دیدار اعضای ستاد کنگره حضرت آیت‌الله سیدعلی قاضی.
- _____ (۱۳۹۱/۷/۲۳). بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی.
- _____ (۱۳۹۲/۶/۱۴). بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری.
- _____ (۱۳۹۴/۱۰/۸). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی.

- _____ (۱۳۹۴/۱۲/۲۰). بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۴). صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۸۱). حاکمیت سیاسی معصومان علیهم السلام، دبیرخانه مجلس خبرگان.
- رضایی، عبدالعلی (۱۳۹۱). مهندسی تمدن اسلامی، تهران، کتاب فردا.
- رهبری، حسن (۱۳۹۴). بازاندیشی در علم امام علیه السلام، تهران، کویر.
- سلطانی رنانی، مهدی (۱۳۸۵). «اسوه‌پذیری و شیوه‌های آن از منظر قرآن کریم»، فصلنامه فرهنگ کوثر، ش ۶۶.
- شاملی، نصرالله و علی بنائیان، (۱۳۸۹). «تبیین میدان معناشناختی عصمت در نهج البلاغه»، فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه، ش ۲۶ و ۲۷.
- شبدینی، محمد و دیگران (۱۳۹۴)، مؤلفه‌ها و شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی، قم، زمزم هدایت.
- شریفی، حسین (۱۳۹۳). روش‌های نهادینه‌سازی سبک زندگی اسلامی در سیره و سخن اهل بیت علیهم السلام، مجموعه مقالات سبک زندگی اهل بیت علیهم السلام، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۸). شرح لمعه، قم، ترجمه علی شایرانی، دارالعلم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۳). عیون اخبار الرضا علیه السلام، نشر صدوق، ج ۲.
- _____ (بی تا). من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج، قم، مرتضی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). مکارم الاخلاق، قم، شریف رضی.
- طوسی، محمدبن محمد (۱۳۹۱)، اخلاق ناصری، تهران، ایرانسال.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). مبسوط، مشهد، آستان مقدس رضوی، ج ۲.
- عالم‌زاده نوری، محمد (۱۳۹۰). استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم علیه السلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۹). شهر اسلامی، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۲۷ق). الصحيح من سیرة النبی الاعظم صلی الله علیه و آله و سلم، بیروت، المركز الاسلامی للدراسات.

- عسگری، مرتضی (۱۳۶۱). نقش ائمه علیهم السلام در احیای دین، تهران، کوکب.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العربیة.
- _____ (۱۴۰۸ق). فقه السیره النبویة، قاهره، دارالکتب الحدیثة.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۷۳). وافی، اصفهان، مکتبه امیرالمومنین علیه السلام.
- قراملکی، احد (۱۳۸۳). «خاستگاه اخلاق پژوهش»، دوفصلنامه آئینه میراث، ش ۲۷.
- قطب، محمد (۱۳۶۲). روش تربیتی اسلام، تهران، انجام کتاب.
- قمی، عباس (۱۴۲۳ق). الغایة القصوی فی ترجمة العروة الوثقی، قم، صبح پیروزی، ج ۱.
- کاویانی، محمد (۱۳۹۲). سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۹۳). «روش شناسی استخراج سبک زندگی اسلامی از سیره اهل بیت علیهم السلام»، فصلنامه سیاست متعالیه، ش ۶.
- کرکی، علی بن حسین (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد، تهران، موسسه آل البيت، ج ۱.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۸۲). اختیار معرفة الرجال، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). کافی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کورانی، علی (۱۴۲۳ق). الحق المبین فی معرفة المعصومین علیهم السلام، تهران، دارالفقه.
- کولمن، جان (۱۳۷۵). کمیته سیصد، کانون توطئه جهانی، ترجمه یحیی شمس، تهران، چاپ فیروزه.
- متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۹ق). کنز العمال، بیروت، موسسه الرساله، ج ۱.
- محاجرنیا، محسن (۱۳۹۱). «مبانی و اصول مدیریت متعالی در اندیشه علوی»، مجموعه مقالات همایش ملی مدیریت علوی، دانشگاه پیام نور.
- مسائلی، مهدی (۱۳۹۰). پیشوایان شیعه پیشگامان وحدت، مشهد، سپیده باوران.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی و سیدمحمد فقیه (۱۳۹۱). «فقه معطوف به تمدن»، فصلنامه معرفت، ش ۱۸۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). خودشناسی برای خودسازی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). ده گفتار، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۸۴). مجموعه آثار، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۷۰). اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۶۸). سیری در سیره نبوی، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۸۹). سیری در سیره معصومین علیهم‌السلام، تهران، صدرا.

مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۷). «راهکارها و مدل‌های توسعه معنویت اسلامی»، فصلنامه اخلاق، ش ۱۳ و ۱۴.

دبس، موریس (۱۳۷۰). مراحل تربیت، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.

مؤمنی، محمد حسن (۱۳۹۲). امامت از نگاه عقل و معرفت دینی، اصفهان، دلیل ما.

نجفی، محمد حسن (۱۴۱۳ق). جواهرالکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربیة، ج ۱۹.

نصر، سید حسین (۱۹۶۸م). علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی.

واسطی، علی بن محمد (۱۴۱۸ق). عیون الحکم و المواعظ، قم، دارالحدیث.

مبانی انسان‌شناختی قرآن در تمدن‌سازی تربیت‌محور (با تکیه بر تفسیر المیزان)

حکیمه حسینی*
(۱۰۷-۸۵)

چکیده

تمدن‌سازی نوین اسلامی یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های نوپیدا در دوران معاصر است که در پی نهضت‌های اسلامی، جنبش بیداری اسلامی و شکست و رسوایی مکاتب مادی و غربی، اذهان اندیشمندان اسلامی را به خود جلب نموده است.

با عنایت به اهمیت ترسیم تمدن نوین اسلامی و بایستگی استخراج علوم انسانی از قرآن کریم و نیز نظر به جایگاه تربیت‌محوری تمدن اسلامی، و با توجه به اینکه علامه طباطبائی ابتکارهایی در مباحث تربیتی ارائه نموده است، پژوهش حاضر با بهره‌مندی از شیوه تحلیل محتوا، به استخراج و استنباط مبانی ویژه تفسیر المیزان در حوزه انسان‌شناسی و ارتباط آن با تمدن‌سازی پرداخته است.

برپایه مبانی قرآنی علامه در تفسیر المیزان، نفس انسان مسیر سلوک او

* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن (دانشکده مشهد) - Hosseini.dolatabad@gmail.com

به‌سوی خداوند بوده و شناخت و ارزیابی مداوم آن بسیار ضروری است. نفس یا همان شخصیت انسان بستگی و پیوندی ژرف با کارکرد او داشته و حتی می‌تواند دچار دوگانگی شود، پدیده‌ای که شناسایی آن در مدیریت کلان تمدنی بسیار حائز اهمیت است. از دیگر مبانی انسان‌شناختی علامه دربارهٔ سعادت انسان، رابطه آن با عمل، حقیقی و فطری بودن آن و هویت نسبی و مرتبه‌ای سعادت است که شناخت و تدبیر صحیح آن از لوازم تمدن‌سازی تربیت‌محور می‌باشد. درنهایت نیز هویت جمعی و استكمال اجتماعی انسان مطرح می‌باشد که جایگاه آن در تمدن بسیار محوری و برجسته است.

واژگان کلیدی: تمدن نوین اسلامی، تمدن تربیت‌محور، انسان‌شناسی، علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، قرآن کریم

مقدمه

شناخت انسان بی‌گمان از نخستین گام‌های علوم انسانی است که به‌ویژه در تمدن‌سازی ضرورتی دوچندان دارد؛ چراکه اصولاً رکن مهمّ تمدن، انسان است و نگرش‌های انسان‌شناختی هر تمدن، بنیادی‌ترین پی‌نهاد آن به‌شمار می‌رود.

شناخت انسان از چند جهت حائز اهمیت است؛ نخست آنکه خودشناسی از بهترین راه‌های خداشناسی و پی‌ریزی تمدنی الهی است و بین این دو، ملازمه وجود دارد؛^۱ دوم آنکه تأثیر خودشناسی در نیازشناسی، استعدادشناسی و روش‌شناسی، بنا نهادن تمدن برتر انسانی است و اینکه انسان با شناخت روح و روان خویش به جاودانگی خود پی برده و طبعاً تمدن مورد نظر او نیز ابعاد گسترده‌تر و واقعی‌تری خواهد یافت.

در میان مذاهب کلامی در فرهنگ اسلامی، معتزله بیش از اشاعره به ماهیت انسان از نگاه

۱. بر پایهٔ آیهٔ شریفه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) و روایت مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۳۹۲ ق، ج ۹۵، ۴۵۲).

عقل و شرع (در قالب اصل «مکلف بودن» انسان) پرداخته و رفتار او را تفسیر کرده‌اند (قاضی عبدالجبار همدانی، ۱۹۶۵، ج ۱۰: ۳۵۸).

تمدن اسلامی مجموعه دستاوردها و موارث تمدنی است که از یک سو از فرهنگ اسلامی و از سوی دیگر از ترکیب دستاوردها و تجربه‌های ملت‌های دیگر در گستره تاریخ و جغرافیای اسلام ناشی شده و مسلمانان در نوآوری، خلاقیت و رشد آن سهم بسزایی داشته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت ریشه‌های تمدن اسلامی هم در تاریخ و هویت تمدن بشری و هم در حیات پرمایه اسلام نهفته است.

این رویکرد به‌طور ویژه در رویارویی با اندیشه سکولار و مادی‌گرایانه کسانی است که پیدایی و شکوفایی تمدن را در قربانگاه دین یافته و بر این باورند که تمدن به معنای پیروزی عقلانیت بر دین و اعتلای علوم طبیعی است (هیل و دیگران، ۱۳۶۷: ۶۶).

اسلام برخلاف دیگر ادیان الهی، مصون از تحریف بوده، از جامعیت، حکمت و جاودانگی ویژه‌ای برخوردار است که انگاره کشاکش آن با عقلانیت هرگز جایی ندارد؛ از این رو نوشتار حاضر، تمدن و پیشرفت انسان را نه در اندیشه‌های ذوقی افراد و دیدگاه‌های متکثر مکاتب، که در خود بافت و محتوای این آئین متعالی می‌کند و برای این منظور متن مقدس قرآن کریم را با تبیین یکی از اصیل‌ترین و ارجمندترین تفسیرهای شیعه، یعنی تفسیر شریف المیزان، برگزیده است.

تاکنون تلاش‌های بسیاری در دو حوزه تمدن اسلامی و نیز انسان‌شناسی صورت پذیرفته که شایسته تقدیر و ارج‌گذاری است؛ همچون: تاریخ تمدن اسلام از جرجی زیدان، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران تألیف علی اکبر ولایتی، انسان در اسلام نگارش آیت‌الله جوادی آملی، انسان‌شناسی دینی اثر حسینی شاهرودی و انسان در قرآن تألیف احمد بهشتی.

لیکن تمایز این نوشتار آن است که با چشم‌پوشی از مبانی انسان‌شناسانه مشترک میان اندیشمندان اسلامی از جمله دو ساحتی بودن، اختیار، کرامت، اصالت روح، فطرت و طبیعت انسان که در آثار فلسفی، کلامی و تربیتی، مورد بحث و تدقیق قرار گرفته و البته برای پایه‌گذاری تمدن نوین اسلامی ضروری است، دیدگاه‌های ویژه انسان‌شناسی را که در المیزان

ضمن مباحث تفسیری به ظرافت بازگو شده و می‌تواند ثمراتی در تمدن‌سازی داشته باشد، تبیین و تحلیل نموده و پیوند آن با تمدن‌سازی مبتنی بر تربیت صحیح انسان را آشکار کرده است.

در حقیقت، پیش‌فرض این نوشتار آن است که شکل‌گیری تمدن بشری، پیش از توجه به شاخصه‌های انسان و تربیت وی در راستای همان حقیقت وجودی، امری سست و بی‌پایه است؛ از این‌رو نخست، تمدن‌سازی باید بر محور تربیت انسان باشد و دوم، تربیت می‌بایست پس از شناخت جامع و واقعی از او آغاز شود؛ بنابراین برخی از تازه‌ترین مبانی انسان‌شناختی قرآن و نقش آن در ساخت تمدن نوین اسلامی ارائه می‌شود.

۱. چیستی تمدن اسلامی و پیوند آن با تربیت

واژه «تمدن» از ماده «مَدَنَ بِالْمَكَانِ» به معنای اقامت گزیدن در جایی، گرفته شده است (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲: ۶۸۳؛ اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۳۲۸؛ جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۶: ۲۲۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۴۰۲)؛ بنابراین به شهر از آن جهت مدینه می‌گویند که مردم، آن را مکان زندگی خود برمی‌گزینند. حضرت علی علیه السلام در یکی از موعظه‌های خود با برشمردن اقوامی که تمدن‌هایی را ساخته و پرداخته و آن‌گاه مرگ آنان را دریافته و ربود، می‌فرماید: «أَيُّنَ الَّذِينَ سَأَرُوا بِالْجُبُوشِ وَ هَزَمُوا بِاللُّؤْفِ وَ عَسَكُوا الْعَسَاكِرَ وَ مَدَّنُوا الْمَدَائِنَ» (سیدرضی: ۲۶۳). البته، واژه «تمدن» در هیچ‌یک از لغت‌نامه‌های معتبر عرب وارد نشده و از واژگان نوپیداست که معنای مطاوعه و انفعال را در خود جای داده است.

با اینکه تمدن دارای معانی مختلفی است، ولی اصلی‌ترین معنای آن شهرنشین شدن و اقامت در شهر است؛ بدین ترتیب این واژه با واژه شهرآئینی هم‌پوشانی داشته و به معنای حسن معاشرت است (جان احمدی ۱۳۸۶: ۲۴)؛ البته رابطه میان شهر و تمدن، رابطه جزء و کل است، نه ظرف و مظهر؛ بنابراین اگرچه تمدن از مدینه به معنای شهر ریشه می‌گیرد، ولی در اصل، شهر معلول تمدن است، نه علت آن؛ یعنی به‌واقع شهر جزء تمدن است (جان برنال، ۱۳۵۴: ۸۶)؛ از این‌رو تمدن به خوگرفتن با اخلاق و آداب شهریان معنا شده است (معین، ۱۳۶۵، ذیل واژه «تمدن»); بدین ترتیب تمدن عبارت است از برقراری نظم اجتماعی و جامعه‌پذیری برای

همکاری و تعاون میان انسان‌ها که زمینه را برای مقبولیت يك فرهنگ فراهم می‌سازد، به دیگر سخن، تمدن زندگی جمعی همراه با پذیرش نظم اجتماعی است که برآیند آن دستیابی به فرهنگی خواهد بود (دورانت، ۱۳۶۵، ج: ۱، ص: ۳).

تمدن‌ها برپایه چگونگی تکوین آفرینش دارای شکل‌های گوناگون هستند و هر يك ویژگی‌هایی دارند که می‌توان به وسیله آن تمدن‌ها را از یکدیگر بازشناخت و تقسیم بندی نمود؛ در این میان، تمدن اسلامی از نوع تمدن‌های یکجانشین مبتنی بر حیات دینی و ایدئولوژیک است؛ از این رو تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که بنیان آن بر محور دین اسلام قرار دارد و مؤلفه‌های آن عبارت‌اند از: دین و اصول دینی، اخلاق، علم، عدالت و قواعد و مقررات؛ به گونه‌ای که «مدینه النبی» برپایه همین ارکان و مؤلفه‌ها شکل گرفت. در نتیجه تمدن اسلامی عبارت است از تمدنی ایدئولوژیک با مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه اسلامی که انسان را به سوی کمال در این دو بُعد سوق دهد (جان احمدی، ۱۳۸۶: ۵۲).

تمدن، مجموع هر چیزی است که در پیشرفت یک جامعه نقش دارد. خواه جنبه‌های مرتبط با افکار و آداب و رسوم و آنچه مربوط به جنبه‌های انسانی است و خواه جنبه‌های ظاهری زندگی و آنچه در قالب ساخت‌وسازها، اکتشافات و مدرنیته خود را نشان می‌دهد. بنابراین فرهنگ هر چه که باشد و هر گونه که تعریف شود، خارج از مفهوم تمدن نیست؛ به عبارتی، تمدن مفهومی است که فرهنگ را نیز در خود جای داده است.

باتوجه به تعریف تمدن به «میزان رشد و بالندگی یک جامعه در راستای اهداف خود»، می‌توان نتیجه گرفت که تمدن اسلامی یعنی مجموعه آداب و رسوم، قوانین و اصول زندگی اعم از مسائل فردی و اجتماعی در همه ابعاد آن که برپایه فطرت پاک انسان شکل می‌گیرد تا عالی‌ترین وضعیت را برای شکوفایی استعدادهای ذاتی او فراهم ساخته و او را در خط نورانی توحید که بر آن آفریده شده است، پیش‌برد و زمینه بیشترین تقرب الی‌الله را فراهم سازد. این تمدن، هم به مسائل مادی و هم به مسائل معنوی و البته با محوریت معنویت و عبادت توجه دارد و بازتاب جلوه‌های آن را در شکل‌های زندگی انسان می‌توان یافت.

از آنجاکه جلوه‌های مادی و ظاهری زندگی بر پایه اندیشه توحیدی شکل گرفته است، باید هماهنگ با آن باشد؛ برای مثال در تمدن اسلامی، اصول خانه‌سازی مراعات عفت و پاک‌دامنی را کرده و درون و بیرون خانه‌ها را به گونه‌ای طراحی می‌کند که افراد به یکدیگر اشراف نداشته و زمینه‌های بی‌عفتی به کمترین حد ممکن خود فرو کاهد؛ در حالی که این زمینه‌ها در خانه‌های آپارتمانی و اوپن (Open) به اوج خود می‌رسد؛ اینکه یا در شهرک‌سازی‌ها، بنای مساجد، مدارس و بخش‌های فرهنگی در اولویت قرار داشته و بهترین امکانات برای ساخت و توسعه آن‌ها هزینه می‌شود.

در تمدن اسلامی ارزش انسان‌ها با میزان حضور اجتماعی ایشان رده‌بندی نشده و افراد بر پایه اطاعت و تقوا ارزش‌گذاری می‌شوند؛ در نتیجه، رقابت‌های دروغین سیاسی فروکش کرده و زنان برای احیای کرامت انسانی خود، ناگزیر از پذیرش بار مسئولیت‌های اجتماعی نیستند؛ تربیت فرزند و رسیدگی به همسر و مدیریت داخل خانه فضیلت شمرده شده و معضلات اجتماعی و خانوادگی فراوانی برطرف می‌گردد؛ بنابراین، تمدن اسلامی، یعنی رشدیافتگی بر پایه فطرت و توحید.

اکنون تقارب و اخوت میان تمدن و تربیت با عنایت به برخی تعاریف اصطلاحی آن‌دو آشکار می‌شود. لنینتون تمدن را به «مجموعه اعمال و آرایه‌هایی که در هر جامعه، افراد انسانی از بزرگ‌تران فرامی‌گیرند و به نسل جوان تحویل می‌دهند» تعریف کرده است (لنینتون، ۱۳۳۷: ۳)؛ اندیشمند ژاپنی، فوکوتساوا نیز در برجسته‌ترین اثر علمی خود، «نظریه تمدن» انگاره‌های سطحی و محدود از تمدن را نقد کرده و بر این باور است که تمدن به معنای محدود آن، یعنی تنها افزایش دادن آنچه که انسان مصرف می‌کند؛ ولی به معنای گسترده، تنها به رفاه در ضرورت‌های روزانه اشاره ندارد؛ بلکه همچنین پالایش معرفت و پرورش فضیلت به شیوه‌ای که زندگی بشر را به مرتبه‌ای بالاتر اعتلا بخشد را نیز در بر می‌گیرد (فوکوتساوا، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

تعریف‌های مربوط به تربیت نیز همچون «فعال ساختن و پرورش حالات جسمی، فکری و مغزی انسان، به گونه‌ای که مطلوب جامعه سیاسی و نیز مطلوب محیط و جامعه باشد» (دورکیم، ۱۳۷۶: ۴۸) و «تلاش سخت و مستمر در جهت ساخت و تهذیب کیان وجودی انسان

و هدایت آن در همه جنبه‌های جسمی، روحی، اجتماعی، عاطفی، فکری، اخلاقی، حرکتی و... (نقیب‌زاده جلالی، ۱۳۷۴: ۱۶۷) به شاخصه‌های فراگیری، پرورش و تعالی فرد و جامعه در تمدن، توجه ویژه دارد.

مبانی انسان‌شناختی قرآن کریم در پیوند با تمدن‌سازی نوین اسلامی

علامه طباطبائی، مؤلف تفسیر المیزان، افزون‌برآنکه مبانی انسان‌شناختی اصیل و مشهور اسلامی را به نیکی شناخته و شناسانده است، در بسیاری موارد دیدگاه‌های بدیعی ارائه کرده که بسیار حائز اهمیت و شایسته توجه می‌باشد؛ در این مجال به ارائه و تبیین اندیشه‌های ایشان در سه حوزه نفس‌شناسی، سعادت و هویت جمعی انسان می‌پردازیم.

۱. شگفتی‌های نفس

می‌توان گفت بستر اصلی آفاق اندیشه‌های علامه در حوزه عرفان، آیه کریمه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مانده: ۱۰۵) است که آن را کلید سلوک و شهود معرفی می‌نماید. در زیر به مهم‌ترین مفروضه‌های ویژه علامه طباطبائی در ارتباط با نفس اشاره می‌شود:

۱-۱. نفس، مسیر اضطراری سلوک و تکامل

علامه با توجه به اینکه جمله «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» مؤمنین را - در مقام واداشتن به حفظ راه هدایت - به ملازمت نفس خود امر می‌کند، معتقد است نفس مؤمن همان «طریقی» است که باید آن را پیماید، نه «راهرو طریقی» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۶۵)؛ بدین معنا که مسیر سیر و سلوک انسان در رسیدن به قرب الهی که همان مسیر هدایت و صراط مستقیم است، چیزی خارج از نفس انسانی نیست.

علامه برای توجیه برداشت یادشده و نزدیک نمودن آن به ذهن، مراحل تطور انسان در فرازهای پیاپی زندگی را مطرح نموده و باور دارد که جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریق او باشد؛ خود اوست که دارای تطوراتی گوناگون و درجات و مراحل مختلف است؛ روزی جنین، روزی کودک، زمانی جوان و زمانی پیر می‌شود و پس از آن در عالم برزخ به

زندگی ادامه می‌دهد و روزی در رستاخیز و پس از آن در بهشت و یا دوزخ به سر می‌برد (همان: ۱۶۶)؛ این دیدگاه که با تصور رایج درباره مسیر و طریق سیر و سلوک تفاوت عمده دارد، در آرای آیت‌الله جوادی آملی نیز به گونه‌ای همسان دیده می‌شود (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۷). هنگامی که از سیر و سلوک و عرفان سخن به میان می‌آید، غالباً این‌گونه می‌نماید که نفس و روح انسانی باید از خود برون آمده، به مسیر و منتهایی بنگردد که با عناوینی چون «مراتب قرب به خدا» یا «مسیر تکامل انسان» شناخته می‌شود.

چهبسا از وجود تعبیر منفی چون مبارزه و جهاد با نفس، گمان شود هر که به نفس بی‌اعتنا تر و از آن دورتر شود، در سلوک این مسیر، کامیاب‌تر بوده و به آستان قرب نزدیک‌تر شده است؛ در این نگاه رایج، نفسی وجود دارد و مسیری و مقصدی، که تمرکز بیش از همه باید بر مسیر و استاد مسیر باشد. حال آنکه در تبیین علامه، وی نفس را همان مسیر دانسته و غایت (خدا) را در انتهای معرفت نفس یا این سیر نفسانی (نه جایی بیرون و بیگانه از نفس) معرفی می‌نماید. شاید بتوان در میان آیات قرآن نیز برای این برداشت گواهی جست؛ آنجا که فرموده است: «وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) یا «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و گونه‌ای وحدت میان نفس و خالق آن ترسیم کرده است.

علامه طباطبائی همچنین با ضمیمه نمودن آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) به آیه مورد بحث، اصل سیر و حرکت آدمی در مسیر نفس را تکوینی و اضطرابی دانسته است؛ چنان‌که مؤمن و کافر ناگزیر از آن است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۶۸)؛ ولی تفاوت بنیادین مؤمن و کافر در سرانجام و رهاورد این سیر، چشمگیر است: کسی که همواره مراقب است که از وسط جاده حرکت کند به نقطه پایانی می‌رسد و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که هدف هر انسان سالکی رسیدن به آن است؛ به چنین انسانی، «هدایت‌شده» می‌گویند؛ برعکس اگر در این‌باره سهل‌انگاری کند و از وسط جاده به کناره‌های آن متمایل شود، رفته‌رفته گمراه شده و از نتیجه مطلوب باز می‌ماند؛ چنین کسی را گمراه می‌گویند.

این دیدگاه علامه را می‌توان در راستای اندیشه معروف حکمت متعالیه به نام «حرکت جوهری» فهمید و تبیین نمود؛ چراکه به باور ملاصدرا نفس همواره در معرض دگرگونی،

انفعال و تأثیر باقی است، مگر زمانی که به مرتبه تجرد کامل رسیده و به عقل محض مبدل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۹)؛ او در این باره یا بهتر است بگوییم در اصل این تغییر و حرکت، اراده و تصمیم انسانی را دخیل ندانسته و آن را از امور تکوینی فراگیر آفرینش می‌شمارد؛ بنابراین، از نگاه ملاصدرا باور به اینکه نفس ناطقه از نخستین مرحله تعلق به بدن تا آخرین مراحل بقا، جوهری واحد، مجرد از ماده و ثابت است (دیدگاه ابن‌سینا)، اعتقادی مردود است؛ زیرا نفس در آغاز امر، از هرگونه کمال عاری بوده و سپس به تدریج راه کمال و طریق استکمال را می‌پیماید تا آن‌گاه که به مرتبه عقل بالفعل نایل شود و با عقل فعال مستعد گردد (ایروانی و صبحی قرامکی، ۱۳۸۱: ۹۸).

از آنچه گفته شد به‌خوبی روشن می‌شود مسیری که درون انسان طراحی شده و کسی را یارای بازداشتن و سرپیچی از آن نیست، به لقای پروردگار پایان می‌پذیرد. عنایت به آیه مورد استناد در بحث پیشین: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَا لَاقِيَهُ» و نیز مضمون عبارت شریفه «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» که بارها با تعبیر گوناگون در قرآن تکرار شده است (بقره: ۲۸۱؛ شوری: ۵۳ و...) غایت و انتهای مسیر را روشن می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۶۹).

بنابراین دوگانگی و ضدیت میان مقصد مؤمنان و کافران، به‌گونه‌ای که گروهی به سمت شیطان و طاغوت حرکت کرده و گروه دیگر به سوی خدا می‌روند، پنداری بی‌پایه بوده و با اندیشه ناب توحیدی ناسازگار خواهد بود؛ در این پیوند تنها می‌توان گفت چگونگی و حال افراد گوناگون، هنگام دیدار با پروردگار متفاوت است.

اهمیت مبانی و باورهای مرتبط با انسان در ترسیم غایات، خط‌مشی‌ها و محتوای نظام تمدنی، بر کسی پوشیده نیست. در تمدن اسلامی، یکی از اصول مهم انسان‌شناسانه، خودارزیابی مداوم است؛ خودارزیابی عبارت است از سنجش میزان درستی کارکرد خود، نسبت به تکالیف و اهداف از پیش تعیین‌شده؛ برخاستگاه قاعده خودارزیابی، قانون کلی محاسبه حاکم بر نظام آفرینش است که انسان را نیز دربر می‌گیرد (رستمی‌نسب، ۱۳۸۸: ۳۹۶)؛ از این رو لازم است انسان برای شناخت و شکوفاکردن ذخایر وجودی خویش، پیوسته به ژرف‌نگری در حالات و اعمال خود پردازد.

این همان اصلی است که در آیه قرآن بدان اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتُنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر: ۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا بترسید! و هرکس باید بنگرد که برای فردای خود چه فرستاده است.» برابر این آیه خداوند مؤمنان را وادار می‌کند که به یاد خدای سبحان باشند، او را فراموش نکنند و مراقب اعمال خود باشند که چه می‌کنند. همچنین روایات بسیاری با موضوع محاسبه و مراقبه نفس در سفارش و تأکید بر این خودارزیابی در دست است؛ از جمله روایت نبوی معروف که فرمود:

«حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا وَ زِنُوا قَبْلَ أَنْ تُوزَنُوا وَ تَجَهَّزُوا لِلْعَرْضِ الْأَكْبَرِ» (حرّعاملی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۱: ۳۸۰، ح ۹) از نفس خود حساب بکشید، پیش از آنکه از شما حساب بکشند و خود را بسنجید، قبل از آنکه شما را بسنجند و برای روز رستاخیز آماده شوید.

یا روایتی از امام کاظم علیه السلام که فرمود:

کسی که روز به روز به حساب نفس خود رسیدگی نمی‌کند از ما نیست [آن کس از ما است که روز به روز به حساب خود برسد]؛ اگر عمل نیکی داشت شکرش نسبت به خدا بیشتر شود و اگر عمل زشتی داشت از خدا آمرزش بخواهد و توبه کند (کلینی، ۱۳۴۷، ج ۲: ۴۵۳).

۱-۲- ارتباط متقابل نفس و عمل

حال جای این پرسش است که چگونه می‌توان مسیر سلوک نفس را به سلامت پیمود و از برکات آن بهره برد؟ علامه طباطبائی با تأکید بر جایگاه عمل در تربیت و سعادت انسان، به گونه‌ای بر هم‌کنش مداوم میان نفس و عمل اشاره می‌کند که دو نوع توسعه طولی و عرضی را در صفات و ملکات اخلاقی در پی دارد.

از منظر ایشان کارهایی که انسان انجام می‌دهد، با حالت‌های درونی و ملکات اخلاقی او در پیوند بوده و از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می‌کند و درعین حال تأثیری متقابل در نفس دارد؛ دیگر سخن، افعال در عین اینکه آثارِ نفس به‌شمار می‌آیند، در نفس و صفات آن اثر هم می‌گذارند.

پس از یادآوری این نکته، از آن دو اصل را نتیجه می‌گیرد: نخست، اصل سرایت صفات و اخلاق از نفس به عمل؛ چراکه عمل آدمی برابر و هم‌سنخ نفس او صادر می‌شود و هر اندازه نفس دارای صفات کامل‌تری باشد، عمل، کیفیت بیشتری از حسن خواهد داشت؛ در واقع می‌توان گفت حسن یا قبح ملکات نفس، به اعمال نیز سرایت کرده و سعه و جودی (عَرَضی) می‌یابد، دوم، اصل وراثت آن‌ها یعنی در اثر تکرار این‌گونه اعمال، ملکات فاضله در نفس رسوخ بیشتری یافته و در نتیجه صدور این‌گونه اعمال دوام و بقای بیشتری می‌یابد و لایه‌های متعالی‌تری از اعمال را رقم می‌زند (وسعت طولی) (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۰).

به باور علامه، جایگاه عمل در تکوین و شکل‌دهی شخصیت آدمی به اندازه‌ای حساس و دقیق است که می‌تواند از او نوع جدید و شاید منحصر به فردی از انسان بسازد؛ هر عمل صورت و هیئتی در نفس انسان پدید می‌آورد که با تکرار عمل نفوذ و رسوخ بیشتری می‌یابد؛ آنچه انسان انجام می‌دهد برابر آنچه می‌داند نیست؛ بلکه بر پایه ملکات خوب و بدی است که در نفس او پدید آمده و عمل را در نظرش زینت می‌بخشد (همان، ج ۳: ۱۲۵).

در اندیشه علامه، گاه صورت‌های عارض بر نفس، در آن رسوخ کرده و در نتیجه صورت جدید و نوعیت تازه‌ای به نفس می‌دهد؛ برای مثال او را که انسان بود و صورتی انسانی داشت بخیل می‌کند و چنین انسانی نوعی جدید از انسانیت است؛ همان‌طور که ناطقه هنگامی که به جنس حیوان پیوندد نوعی حیوان می‌سازد که نامش انسان است، همچنین صورت‌های نوعیه‌ای که در اثر تکرار گونه‌ای از عمل در نفس پدید می‌آید، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسانها می‌دهد؛ چنان‌که می‌گوییم انسان یا بخیل است یا سخی، یا شجاع است یا ترسو و... (همان، ج ۱: ۴۱۳).

این مبنا می‌تواند انسان را از ناامیدی و کسالتی که گاه با جبرگرایی نیز پیوند می‌خورد، نجات داده و به او مژده دهد که نفس یا شاکله شخصیت آدمی، پیوسته می‌تواند با دگرگونی الگوی رفتاری او تحول یابد و شخصیت مثبت یا منفی او ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ این حتی از نخوت و تکبر ناشی از اعمال صالح نیز جلوگیری می‌کند؛ چراکه در صورت تغییر رویه، هیچ تضمینی برای ثبات شخصیت و ملکات نیکوی اخلاقی وجود ندارد؛ همچنین بسیار

دیده شده است که فردی در ابتدای تصدی مسئولیت اجتماعی، امین و درستکار بوده، ولی در ادامه، دچار خطا و یا تغییر بنیادین رویه شده است و بالعکس.

در تمدن‌سازی اسلامی به اشخاص (غیر معصوم) برچسب و عنوان دائمی زده نمی‌شود تا اینکه افراد با تغییر روحیات و شخصیت، متحمل هزینه‌های جبران‌ناپذیر شوند؛ بلکه صلاحیت هر فرد به عملکرد وی وابسته است و همواره باید تحت نظارت و مراقبت باشد.

۱-۳- دوگانگی شخصیت در نفس

در رابطه با تقسیم‌بندی مشهور گناهان به دو دسته کبیره و صغیره و حقیقت صغیره‌ها و کبیره‌ها، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. در این میان فخر رازی ضمن تفکیک میان گناهان صغیره و کبیره، آن‌ها را به لحاظ آثار منفی دو گونه مستقل می‌داند و احباط و تکفیر میان اعمال را چنین تبیین کرده است:

اگر انسان يك يا چند گناه مرتكب شود، درحالی که پیش‌تر با اعمال نیک و اطاعت خدای تعالی نور و صفایی برای دلش کسب کرده بود، نور طاعت با ظلمت معصیت تصادم و معارضه می‌کند. اگر ظلمت معصیت غلبه کند و بتواند نور طاعت را از بین ببرد، آن معصیت، کبیره است و اگر نور و صفای اطاعت بر ظلمت حاصل از گناه غلبه کند، قهراً آن ظلمت را از بین می‌برد و پلیدی گناه را از صفحه دل می‌شوید؛ البته معادل آن از نور خودش نیز کم می‌شود و آنچه باقی می‌ماند به مقداری که هست دل را نور و صفا می‌بخشد؛ این است معنای تحابط و همین معنا عیناً آن تکفیری است که آیه «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء: ۳۱) از آن خبر می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۶۵).

اما علامه طباطبائی این سخن فخر رازی را به چالش می‌کشد. و در پاسخ به آن می‌نویسد:

اصل رویارویی و برخورد آثار گناهان با آثار طاعات آدمی فی‌الجمله صحیح است؛ اما اینکه به‌طور کلی و دائمی باشد به‌گونه‌ای که انسان همواره برابندی از اعمال نیک و بد خویش باشد و شخصیتی یگانه و واحد داشته باشد، دلیل معتبری از قرآن و سنت ندارد؛ بلکه بسیار می‌شود که آن نور و این ظلمت،

آن فضیلت و این رذیلت با هم مصالحه نموده، هر دو در قلب می‌مانند و قلب (نفس آدمی) را بین خود تقسیم می‌کنند؛ قسمتی از فضیلت و قسمت دیگرش مخصوص رذیلت می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ۳۳۲).

به‌همین جهت، گاه يك فرد مسلمان، مثلاً هم ربا می‌خورد و از تصاحب اموال مردم هیچ پروایی ندارد و هم در انجام نمازهای واجبش کمال جدّ و جهد را دارد! این همان حالتی است که علمای روان‌شناسی آن را «دوگانگی شخصیت» می‌نامند و می‌گویند این گونه افراد در آغاز بین دو صفت نوری و ظلمانی‌شان کشمکش و معارضه می‌افتد؛ سپس هر دو در نفس جای می‌گیرند؛ البته، قبل از آنکه هر دو جای‌گیر شوند، دل انسان دائماً در اثر برخورد میل‌های مختلف و کشمکش آن‌ها معرکهٔ درگیری‌هاست؛ انسان مدتی در تعب و رنج قرار دارد، تا در اثر تکرار اعمال صالح و نیز در اثر تکرار گناه، هر دو صفت ملکه‌ای راسخ در قلب شوند. آن وقت دیگر کشمکشی واقع نمی‌شود و انسان، انسانی دو بعدی (دو شخصیتی) می‌شود؛ هرگاه یکی از آن دو ملکه بروز کند، آن دیگری خود را پنهان می‌سازد و او را به حال خود می‌گذارد تا شکارش را به‌دست آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵: ۳۳۲-۳۳۴).

عنایت به این ویژگی انسان در تمدن‌سازی و برنامه‌ریزی کلان اجتماعی بسیار پراهمیت است؛ انتخاب مدیران متعهد، تنها با معیارهایی عبادی و یک‌جانبه، می‌تواند برنامه‌ها و فرایندهای حیاتی اجتماع را با مخاطره روبه‌رو کند. خیانت، اختلاس، رانت‌خواری و... مواردی از این مخاطرات است که به موجب نادیده گرفتن این مبنا و نبود برخوردی مدبرانه با آن پدید می‌آید. همان‌طور که وقایع ملی بسیاری نشان می‌دهد، این پدیده می‌تواند سرمایه‌های عظیم مادی و معنوی تمدن‌سازی را به‌هدر داده و آن را از مسیر اصلی آن بیرون ببرد.

۲. سعادت انسان

واژه سعادت از «سعد» به معنای یمن و خیر بوده و حالتی است که اقتضای نیکی، فزونی و صلاح دارد و در مقابل شقاوت به‌کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۲۱۳)؛ این معنا، گاه به ذوات، به لحاظ تکوین و استعداد، تعلق می‌گیرد و گاه به اعمال، از جهت توفیق بر انجام کارهای نیک (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۱۲۷).

در تفسیر المیزان، سعادت بر صراط مستقیم تطبیق شده و مسیر نزدیکی که انسان را به سوی بلندی و رفعت بالا برده و به پروردگارش می‌رساند، مسیر سعادت شمرده شده است؛ این مسیر، در مقابل مسیر شقاوت قرار دارد - که راهی دور و در راستای اسفل السافلین است - تا در نهایت به خداوند منتهی شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۳).

از منظر علامه، سعادت واقعی انسان در برابر ایمان واقعی و عبودیت به دست می‌آید نه آنکه به اعتبارها و پندارها وابسته باشد (همان: ۲۵۸). در این مجال دیدگاه‌های ویژه علامه پیوند با سعادت آدمی واگویی و بررسی می‌شود:

۲-۱. نسبی و مرتبه‌ای بودن سعادت

غم و شادی، رغبت و نفرت، رنج و راحت آدمی، تا اندازه بسیاری به چگونگی اندیشه او درباره سعادت و شقاوت وابسته است؛ سعادت روح در برخی موارد با جسم منطبق است؛ مانند مال و فرزندی که فرد را از یاد خدا باز ندارد؛ همچنان که در برخی موارد این گونه نیست؛ مانند دانش که تنها موجب سعادت روح آدمی است. همچنین برخی حوادث موجب محرومیت و نقص جسم آدمی است؛ ولی برای روح جاودانه او سعادت است؛ مانند انفاق و شهادت در راه خدا.

آنچه خوشایند جسم بوده و برای روح آدمی زیان بار است، موجب شقاوت آدمی و عذاب او می‌گردد؛ قرآن کریم این گونه اعمال را که تنها با لذت جسمانی همراه اند، متاعی قلیل خوانده که نباید به آن اعتنا کرد: «لَا يَعْزَتُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَيُسَّسُ الْمِهَادُ» (آل عمران: ۱۹۶-۱۹۷).

قرآن همچنین هر چه را که به روح و جسم، هر دو زیان وارد می‌کند نیز عذاب نامیده است؛ مانند انواع عذاب‌هایی که بر امت‌های گذشته فرو فرستاده شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۱). در مجموع، تعریف سعادت از نگاه علامه آن چیزی است که برای انسان از آن جهت که انسان است خیر باشد و مراد از شقاوت هر چیزی است که برای او، از این جهت که انسان است زیان‌آور باشد (همان: ۱۲).

شناخت مراتب سعادت و اولویت‌سنجی میان آن‌ها در تمدن‌سازی بسیار حائز اهمیت است؛ با توجه به مراتب و ابعاد گوناگون سعادت، هر مرتبه و پایه از آن متناسب با وسع و توان فرد یا گروهی خاص است؛ هنگامی که خداوند در تکلیف‌بندگان، ظرفیت ایشان را لحاظ فرموده و سخت‌گیری بیش از ظرفیت بر آنان روا نداشته است («لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)، مربی و معلم نیز می‌بایست انعطاف و سهل‌گیری را در تکلیف‌دانش‌آموزان رعایت نماید.

تجدید نظر در تکالیف و سبک نمودن تکالیف افزون بر توان، از روش‌های مؤثر در فرایند تربیت است که نه تنها نشانه ضعف معلم نیست؛ بلکه گویای ویژگی مثبت و مؤثر آسان‌گیری در اوست (باقری، ۱۳۸۷: ۲۵۰).

۲-۲. رابطه سعادت و عمل

رابطه سعادت و عمل در بینش علامه چنان تنگاتنگ و مستقیم است که هر فعل انسانی، هیبتی و حالتی از سعادت یا شقاوت در نفس وی پدید می‌آورد؛ این، آغاز تکوین سعادت و شقاوت ابدی انسان است و با تکرار فعل، رفته‌رفته ملکه (طبیعت ثانوی) پدید می‌آید؛ سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده یا شقیه در نفس ایجاد می‌کند و مبدأ هیئت‌ها و صورت‌های نفسانی می‌شود؛ اگر آن ملکه، سعیده باشد، آثارش وجودی و مطابق با نفس است؛ اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی می‌شود که به فقدان و شر باز می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱، ۱۸۴).

علامه نفوس انسانی را از حیث تطابق ذات با عمل، به سه دسته تقسیم نموده است: نخست، نفس کامله: انسانی که هم ذاتش صالح و سعید و هم عملش صالح است و نیز انسانی که ذاتش شقی و عملش نیز فاسد و طالح است؛ با این تفاوت که اولی در نیکی و سعادت کامل بوده و دومی در شرارت و شقاوت؛

دوم، نفوس ناقص: فردی که ذاتاً سعید، ولی فعلاً شقی است و یا نفسی که ذاتاً شقی، ولی از نظر فعل سعید است؛ یعنی به لحاظ سعادت میان عمل و نفس او همگرایی وجود ندارد.

گفتنی که علامه «ذات» را برای باور به عقایدِ برحق و «فعل» را برای اعمال فرد به کار گرفته است؛ او در میان این دو اصالت را با ذات دانسته و فعلِ ناهماهنگ با آن را در مرحله‌ای از دنیا، برزخ، یا رستاخیز، رفتنی و گذرا می‌شمارد.

دسته سوم، نفوسی که در زندگی دنیا هیچ فعلیتی از سعادت یا شقاوت به خود نگرفته و همچنان ناقص و ضعیف از دنیا رفته‌اند که مصداق «مرجون لأمر الله» هستند و روشن نیست که خدا با آنان چه معامله‌ای می‌کند (همان).

در تطبیق علم و عمل، به گفته آیت‌الله جوادی آملی نیز اهمیت عمل از دو جنبه درخور بررسی است: گستره نامحدود عمل و شکل‌گیری شخصیت اکتسابی انسان با عمل (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۰۶). به گفته ایشان دو محدوده بنیادین هستی انسان، علم و عمل است؛ چراکه او در این دو اهدافی را دنبال می‌کند؛ ولی به بیان نورانی ذات اقدس الهی، هدف در بخش علم از حیث گستره، محدود است (اسماء و صفات الهی) و در بخش عمل، نامحدود (همه شئون فردی و اجتماعی).

ویژگی دیگر عمل نسبت به علم این است که انسان، دارای وجودی تکوینی است که مانند طنابی کشیده از ملکوت تا مُلک است و خود او در اصل شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته و این وجود او سراسر موهبتی از سوی خدای سبحان به اوست؛ ذات پاک باری، به همین آفریده خویش اختیار و اراده داده است تا بار دیگر خود را بسازد و این انسان است که با اختیار خویش از وجود تکوینی‌اش حُسن استفاده یا سوء استفاده کرده و شخصیت و وجود اکتسابی‌اش را به شکلی مثبت و مطابق وجود تکوینی موهبتی‌اش یا به گونه‌ای منفی و برخلاف آن رقم می‌زند (همان: ۳۰۹).

۲-۳. حقیقی و فطری بودن سعادت

از نگاه علامه طباطبائی سعادت، جز سعادت دینی نیست و این سعادت هم از آنجا که از سوی خدا بیان می‌شود، باید با پذیرش فطرت همراه باشد. در نتیجه هیچ انسان دارای فطرتی از سعادت حقیقی و دینی، محروم نمی‌شود، مگر به دلیل دشمنی و لجاجت (همان: ۳۸۹).

براین‌پایه، سعادت و کرامت هر فرد به عبودیت او وابسته است، نه معیارهای ظاهری و عنوان‌های اعتباری؛ یعنی سعادت پیرو حقیقت وجودی او بوده و همه القاب و عناوین اعتباری چنانچه مابه‌ازای حقیقی نداشته باشد، نمی‌تواند کوچک‌ترین کمکی به سعادت فرد نماید (همان، ج ۱: ۱۹۳).

جامعه اسلامی می‌بایست نخست سعادت حقیقی، گام‌ها و مؤلفه‌های آن را به‌درستی بشناسد (وبشناساند)، آنگاه ستون‌های تمدن خود را برای دستیابی به آن بنیان نهد و دست‌کم اطمینان یابد که این ستون‌ها در راستای تخریب و آسیب‌رسانی به مقومات اصلی سعادت او نیستند؛ برای نمونه ناآگاهی کسانی چون آتاترک و رضاخان از سعادت حقیقی، موجب شد تا آنان ساخت تمدن نوین را بسته به دین‌زدایی و مبارزه با ارزش‌های دینی بدانند؛ یا تمدن صنعتی غرب که به رغم دستاوردهای علمی و اقتصادی فراوان، در تأمین خوشبختی و آرامش شهروندان خود توفیق چندانی نداشته‌است. جامعه ما نیز اکنون باید تعیین کند که دستیابی به رضایت و تأیید غرب - اگر ممکن باشد - پایه تمدن‌سازی را تشکیل می‌دهد یا حفظ استقلال و رها کردن جامعه از آسیب‌های متکثر تمدن ثروت‌گرا و رفاه‌محور غرب؟

۳. هویت جمعی انسان

درباره زندگی اجتماعی انسان و حقیقت جوامع بشری، پرسش‌ها و دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ نخست: آیا جامعه، هویت و شخصیت حقیقی دارد یا اعتباری؟ دوم: اصالت به معنای وجود حقیقی یا منشأ اثر داشتن، با فرد است یا جامعه؟ سوم: رابطه افراد با یکدیگر و با جامعه چگونه است؟

۳-۱. ارتباط فرد و جامعه

علامه طباطبائی جامعه را همچون شخصیتی واحد و حقیقتی دارای خواص و آثاری می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۶ق: ۲۹۹-۳۲۳، ۳۰۴؛ و همو، ۱۴۱۷ق: ذیل آیات «اعراف: ۳۴»، «جاثیه: ۲۸»، «انعام: ۱۰۸»، «غافر: ۵۵»، «آل عمران: ۱۱۳»...); بدین معنا که جامعه، اصالت داشته و خود روح واحد و

مستقلی دارد که واجد شعور و تفکری ویژه است؛ البته نه به معنای نفی اصالت فرد، بلکه ایشان معتقد است هم جامعه و هم افراد، هر یک از حیات و هویت مستقلی برخوردارند و رابطه‌ای اندام‌وار مانند رابطه سلول‌های بدن با یکدیگر و با روح و روان دارند، نه رابطه‌ای مانند اجزای یک ماشین با همدیگر و با کلّ ماشین (رابطه‌ای مکانیکی و ماشین‌وار)؛ بنابراین، رابطه بین فرد و جامعه رابطه‌ای حقیقی است و نه قراردادی و غیرحقیقی مانند کتاب‌های یک قفسه یا مهره‌های بازی شطرنج.

لازمه رابطه حقیقی شخص و اجتماع نیز این است که یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند به وجود آید که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد در گرفت (مانند شورشهای اجتماعی)، قوای اجتماع (اکثراً) بر قوای فرد غلبه یابد (طباطبائی، ۱۳۹۶ق: ۳۰۲-۳۰۳).

قرآن نیز این معنای حقیقی را در آیاتی چون: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» (فرقان: ۵۴)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (حجرات: ۱۳) و «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (نساء: ۲۵) یادآور شده است.

همین، ملاک اهتمام اسلام به جایگاه اجتماع است، اهمتایی که به نظر علامه نظیرش در هیچ یک از ادیان و سنن ملت‌های متمدن یافت نمی‌شود. علت این شدت اهتمام این است که تنها زمانی تربیت و رشد اخلاق و غرایز در انسان مؤثر خواهد بود که جو جامعه با آن در تعارض نباشد؛ وگرنه از آنجا که قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلک می‌کند، اگر اخلاق و غرایز جامعه با این تربیت ضدیت داشته باشد، در این صورت برنامه‌های تربیتی یا اصلاً مؤثر نخواهد بود و یا آنقدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۹۶).

۲-۳. شخصیت نوعی و استکمال اجتماعی انسان

دیدگاه ویژه علامه طباطبائی در موضوع اصالت و حقیقت جامعه بشری، با انگاره‌ای دیگر به نام شخصیت نوعی تکمیل می‌شود؛ از نگاه ایشان، همان‌گونه که طبیعت شخصی و وحدت وجودی فرد با بروز دگرگونی در اعضا و اجزایش - که لازمه حرکت و حیات است - خللی

نمی‌پذیرد، طبیعت نوعی نیز در اجتماع بشری به‌رغم آمدورفت افراد و توالد و تناسل اقوام محفوظ خواهد ماند؛ از این‌رو همان‌گونه که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسیب در همه قطعات وجودی فرد محفوظ است، طبیعت نوعیه انسان نیز مانند نخ تسیب در همه نسل‌ها محفوظ بوده و در مسیر حرکت به سوی کمال قرار دارد.

در منظر علامه، اجتماع نیز چون فرد، دارای احکام و طبیعتی ویژه به خود است؛ وی برای اجتماع و پدیده‌های وابسته به آن حُسن و قبحی ثابت و مطلق ترسیم می‌کند که البته با منع وجود خارجی مفاهیم کلی تهافتی ندارد؛ به دیگر سخن، گرچه اطلاق مفهومی یا کلیت در خارج یافت نمی‌شود، ولی اطلاق وجودی به معنای استمرار، قطعاً وجود دارد. از نگاه علامه طباطبائی حُسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی که در همه اجتماعات و در همه زمان‌هایی که اجتماع دایر است، حُسنش حُسن و قبحش قبح باشد، وجود دارد (همان، ج: ۱، ۳۷۸).

این مبنا چه‌بسا مهم‌ترین و متکامل‌ترین اندیشه قرآنی در پیوند با تمدن است که بنیان آن را ضرورت فطری انسان شمرده و استکمال انسان را در گروه و فعالیت اجتماعی او دانسته است. با پذیرش وجود و هویت جمعی برای انسان و نیز استکمال اجتماعی وی - که شرط تکامل نهایی اوست - کسب مهارت‌ها، آگاهی‌ها و عملکردهای مناسب اجتماع نیز به مثابه هدف ظهور می‌یابد. حال که زندگی اجتماعی از فطرت و نهاد آدمی برآمده و از آن‌گریزی نیست و در وضعیتی که کمال نهایی و فعلیت تمام نیروهای فرد انسانی، جز در سایه استکمال و حرکت مطلوب اجتماعی امکان ندارد، ضرورت تربیت افراد برای حضور و تعامل شایسته در جامعه روشن و قطعی است.

البته، باید دانست یکی از ابعاد تعامل مؤثر اجتماعی، حفظ و ارتقای فردیت هر فرد است؛ چراکه تعامل واقعی میان افراد مستقل ایجاد می‌شود، تنها حضور فرد در جمع، به معنای وقوع تعامل نیست؛ زیرا گاه افراد به صورت منفعل در جمع مستغرق‌اند؛ بُعد دیگر این اصل را می‌توان دستیابی به رابطه‌گزینش و طرد با سنت‌های اجتماعی دانست؛ به دیگر

سخن، پذیرش تمام‌عیار این سنت‌ها، ناراستی‌های آن را تثبیت می‌کند و ازسوی دیگر، طرد یکباره آن‌ها نیز ممکن و مطلوب نیست؛ زیرا فرد نمی‌تواند بیرون از بستر روابط و سنت‌های اجتماعی قرار گیرد؛ بُعد سوم برای تعامل مؤثر اجتماعی، غلبه بر خودمحوری است؛ فرد باید در روند تعلیم و تربیت، از خودمحوری در شکل‌های گوناگون آن، همچون خودمحوری شناختی و عاطفی بپرهیزد، چنان‌که بتواند به دنیای دیگران وارد شده و بر خود بیفزاید (باقری: ۱۶۳، ۱). اینجاست که شالوده تمدن نوین اسلامی استقرار می‌یابد.

نتیجه

انسان مبدأ فاعلی و غایی تمدن‌سازی است و رکن بنیادین تمدن و قوام‌بخش آن به‌شمار می‌ورد. طبعاً آنگاه که سخن از تمدن اسلامی است، می‌بایست انسان از دیدگاه اسلام شناخته شود و این شناخت، در شکل‌دهی به فلسفه و مبانی تمدن‌سازی مورد توجه قرار گیرد.

اکنون که افقی نو از ظرفیت اسلام با عنوان «تمدن نوین اسلامی» در نظر است، نیاز به شناختی نو از انسان و نیز تعمیق و تفصیل در انسان‌شناسی موجود است. همچنین، ارتباط وثیق تمدن‌سازی با تربیت و انسان‌سازی نیز بر کسی پوشیده نیست؛ ازاین‌رو، برای دستیابی به تمدن متعالی اسلامی، وجود انسان تمدن‌ساز تربیت یافته اسلامی ضروری است.

علامه طباطبائی، اندیشمند جامع و متفکر و قرآن‌شناس معاصر، در خلال تفسیر آیات قرآن به نکته‌ها و معارف فراوانی در پیوند با انسان و مبانی انسان‌شناختی اشاره نموده است که بخش مهمی از آن در گستره تربیت، ابتکاری و ویژه ایشان است.

وی با ارائه انسان‌شناسی منسجمی بر این باور است که نفس انسانی همان طریق سلوک او به سوی پروردگار است که با رفتار و کردارهای وی شکل گرفته و تکون می‌یابد.

به باور طباطبائی خوشبختی و سعادت فطری است؛ ازاین‌رو، مقتضای ملکات انسانی بوده و همان‌گونه که انسان دارای دو دسته ملکات حیوانی و انسانی است، سعادت او نیز دو جنبه مادی و معنوی داشته و باید به هر دو جنبه آن در زندگی انسانی توجه کرد. نیل به این

رؤیای همیشگی آدمی به‌طور کامل به عمل او بستگی دارد؛ در این پیوند، نیروهای قهری کائنات یا جبر و... هرگز مورد توجه و تأیید علامه نیست. به‌تعبیر دیگر، سعادت واقعی انسان در برابر ایمان واقعی و عبودیت به دست می‌آید نه آنکه به اعتبارات و پندارها وابسته باشد. همچنین، علامه طباطبائی جامعه را شخصیتی واحد و حقیقتی و برخوردار از خواص و آثار می‌داند. از نگاه وی انسان‌ها افزون بر شخصیت فردی و استکمال فردی، دارای شخصیت نوعی و استکمال اجتماعی نیز هستند. می‌توان گفت این باور به استکمال اجتماعی، روحی زنده به تعبیر تمدن‌سازی بخشیده و جامه حقیقت و عینیت بر قامت آن می‌پوشاند. اهداف، اصول و روش‌های تربیتی را می‌توان از مبانی ویژه علامه طباطبائی در شناخت انسان، برداشت نمود، که پایه‌های تمدن‌سازی را شکل داده و به مثابه بخشی از فلسفه تربیتی مورد نیاز آن، جایگاه و ضرورت یافته است.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
- ابن درید، محمدبن حسن (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملأین.
- ابن منظور، محمدبن مكرم (۱۴۱۶ق). *لسان العرب*، بیروت، دار التراث العربی.
- اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، تحقیق: محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- ایروانی محمود و ناصر صبحی قرامکی، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تهران، سنجش.
- باقری، خسرو (۱۳۸۷). *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۶). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم، معارف.
- جان برنال (۱۳۵۴). *علم در تاریخ*، ترجمه ح. اسدپور و دیگران، تهران، امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، *الوحی و النبوة*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۷۲). *تحریر تمهید القواعد صائین الدین علی بن محمدبن ترکه*، ج ۱، تهران، الزهرا.
- _____ (۱۳۸۹). *تسنیم*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق محمدحسین الهی زاده.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح*، تحقیق عطار، احمد عبدالغفور، بیروت، دارالعلم للملأین.
- حرّعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۵ق). *وسائل الشیعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵). *درآمدی بر تاریخ تمدن*، احمد بطحایی، تهران، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۶). *تربیت و جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- رستمی نسب، عباسعلی (۱۳۸۸). *فلسفه تربیتی ائمة اطهار علیهم السلام*، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۳). *علم النفس یاروان شناسی صدرالمتألهین* (ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفار)، ترجمه جواد مصلح، تهران، دانشگاه تهران.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۶ق). مجموعه مقالات و رسائل، گردآورنده سیدهادی خسروشاهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۴۸ق). شیعه در اسلام، مقدمه‌نویس حسین نصر، قم، دارالتبلیغ اسلامی.

_____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، مجمع مدرسین قم.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). العین، قم، هجرت.

یوکیچی فوکوتساوا، (۱۳۷۹). نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، گبو.

قاضی عبدالجبارهمدانی، ابوالحسن (۱۹۶۵م). المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: محمد محمدقاسم، مراجعة ابراهیم مدکور، اشراف طه حسین، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۷ق). اصول کافی، تهران، المكتبة الاسلامية.

لنیتون، رالف (۱۳۳۷). سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، تابان.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۲ق). بحار الأنوار، تهران، المكتبة الاسلامية.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). جامعه و تاریخ، تهران، صدرا.

معین، محمد (۱۳۶۵). فرهنگ پارسی معین، تهران، امیرکبیر.

نقیب‌زاده جلالی، میرعبدالحسین (۱۳۷۴). نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، تهران، کتابخانه طهوری.

هیل، استفن و دیگران، (۱۳۶۷). فرهنگ جامعه‌شناسی، ترجمه حسن پویایی، تهران، چاپ پخش.

ویژگی‌های تمدن آخرالزمان از منظر قرآن کریم

مهدی خوشدونی*

(۱۰۹-۱۳۶)

چکیده

قرآن کریم واپسین و کامل‌ترین کتاب آسمانی است که به منظور هدایت و سعادت بشر نازل شده؛ از این رو، تمام مؤلفه‌های مورد نیاز انسان برای سعادت را، به انحای مختلف، در خود بازتاب داده است. یکی از نویدهای مکتب اسلام تشکیل تمدنی جهانی، فراگیر و کامل برای سعادت حقیقی بشر در آخرین برهه از تاریخ انسان است، در مقاله پیش رو به مؤلفه‌ها و شاخصه‌های تمدن آخرالزمان از نگاه قرآن پرداخته شده است. در این مقاله با هدف استخراج ویژگی‌های تمدن آخرالزمان از قرآن کریم به روش تحلیلی، ابتدا ضمن استناد به روایات ناظر به شباهت حکومت‌های توحیدی، همچون حضرت سلیمان و داوود علیهم‌السلام با تمدن آخرالزمان، ویژگی‌های تمدن آخرالزمان از منظر قرآن کریم تبیین می‌گردد؛ بنابراین

* پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه‌السلام و دانشجوی دکتری دانشگاه تهران - hajmahdi133@chmail.ir

با بررسی روایات عصر آخرالزمان به وجود شباهت‌هایی بین آن‌ها و حکومت‌هایی همچون سلیمان و داوود نبی علیهم‌السلام پی خواهیم برد. هدف قرآن کریم از ارائه این تمدن‌ها و قدرت‌های بزرگ و شگفت، تثبیت امکان تحقق چنین تمدنی در سطح فراگیر و جهانی است که آیاتی از قرآن وعده آن را می‌دهد؛ از این‌رو، در مقاله پیش رو تلاش شده است تا این مؤلفه‌ها باتوجه به همانندی‌های یادشده از تمدن‌های پیشین استخراج شود.

کلیدواژگان: قرآن کریم، تمدن آخرالزمان، تمدن داوود، تمدن سلیمان نبی علیهم‌السلام

۱. مقدمه

شکل‌گیری تمدن آخرالزمان و حکومت توحیدی وعده‌ای است که در تمام ادیان به چشم می‌خورد و در اسلام نیز به تمام جزئیات آن اشاره شده است؛ پرسش این است که آیا می‌توان این ویژگی‌ها و شاخصه‌ها را به‌طور مستقیم از قرآن کریم استخراج کرد؟ در این مقاله تلاش شده تا ویژگی‌های یادشده از قرآن کریم استخراج گردد؛ اما واقعیت این است که در قرآن کریم آیاتی به‌طور غیرصریح به این موضوع اشاره دارد و برای تحلیل این ویژگی‌ها و شاخصه‌ها باید به سراغ حکومت‌های دینی و تمدن‌های توحیدی موجود در قرآن همچون حکومت داوود و سلیمان نبی علیهم‌السلام رفت؛ هرچند در مقالاتی چون «توسعه و تمدن‌سازی در حکومت‌های دینی» نوشته اصغر منتظرالقائم و زهرا سلیمانی به شاخصه‌های توسعه و تمدن در این دو حکومت پرداخته شده، ولی به وجه ارتباط آن‌ها با تمدن آخرالزمان اشاره‌ای نشده و تنها شاخصه‌های توسعه و تمدن از آن برداشت شده است، همچنان که در مقاله «شباهت‌های حضرت مهدی علیه‌السلام با پیامبران الهی» نوشته روحانی مشهدی و دیگر نویسندگان به برخی از شباهت‌ها بین حضرت مهدی علیه‌السلام و دیگر انبیا پرداخته شده است؛ اما در آن‌ها بیشتر به شباهت تولد، غیبت و... آن هم تمام انبیا، نه فقط انبیای صاحب ملک توجه شده است تا وجود همسانی‌های تمدن آخرالزمان با این تمدن‌ها در قرآن کریم.

باتوجه به آنچه گفته شد مقاله حاضر از این جهت که با این نگاه به استخراج شاخصه‌های

تمدن آخرالزمان از خود قرآن کریم با بهره‌مندی از همسانی‌ها یادشده پرداخته، دارای نوآوری است؛ همچنین، در مقاله حاضر، به‌طور ویژه، به تمدن‌های توحیدی که توسط انبیا و اولیا تشکیل و در قرآن از آن‌ها یاد شده توجه شده است؛ بنابراین، باتوجه‌به روایاتی که به وجود شباهت‌ها بین حکومت داوود و سلیمان نبی علیهم‌السلام اشاره دارد، ضمن بیان ویژگی‌های تمدنی حکومت‌های یادشده، ویژگی‌های تمدن آخرالزمان از آن استخراج گردیده است. نتیجه آنکه می‌توان ویژگی‌ها و شاخصه‌های تمدن آخرالزمان را در حکومت‌های دینی بیان شده در قرآن، به‌ویژه داستان حضرت داوود و سلیمان علیهم‌السلام جستجو کرد؛ چرا که شباهت‌هایی در روایات حکومت آخرالزمان با تفصیل قرآن دربارهٔ این دو حکومت وجود دارد.

۲. بعضی آیات نشانگر آخرالزمان

هرچند در قرآن کریم آیه‌ای که به‌طور صریح به آخرالزمان اشاره کند، وجود ندارد، اما آیاتی هستند گویای اینکه تحقق آخرالزمان برای بشر در روی زمین اتفاق می‌افتد.

از آن جمله:

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵)؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان‌گونه که به پیشینیان آن‌ها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل خواهد کرد؛ آن‌چنان‌که تنها مرا خواهند پرستید و چیزی را شریک من نخواهند ساخت. و کسانی که پس از آن کافر شوند، آن‌ها فاسقان هستند.

در این آیه خداوند به‌صراحت به اهل ایمان وعده می‌دهد که در زمین آینده‌ای امن همراه با قدرت و حکومت، و عبادت خدا، بدون هرگونه ترس و خوفی خواهند داشت.

در روایات، این آیه مربوط به حضرت قائم علیه‌السلام و پدران‌ش - هنگام رجعت - دانسته شده

است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۶۱۹)؛ در بعضی روایات نیز در شأن حضرت مهدی علیه السلام و اصحابش تفسیر شده است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۸۹).

۲. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)؛ در زبور پس از ذکر (تورات) نوشتیم: بندگان شایسته‌ام وارث (حکومت) زمین خواهند شد. در این آیه خداوند به صراحت آینده زمین و حکومت آن را میراث بندگان خاص خود، یعنی صالحان قرار داده و به شکل‌گیری چنین حکومتی نوید داده است؛ همچنان‌که زمینی عاری از سلطه هر ستمگری را وعده خود می‌داند.

مراد از وراثت زمین این است که سلطنت بر منافع، از دیگران به صالحان منتقل شود و برکات زندگی در زمین مختص ایشان گردد، و این برکات به بهره‌مندی صالحان از حیات دنیوی مربوط است و در این صورت خلاصه مفاد آیه این خواهد بود که: به‌زودی زمین از لوث شرک و گناه پاک شده و جامعه بشری صالح که خدا را بندگی کنند و به وی شرک نوزند در آن زندگی خواهند کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۶۵، ۴۶۶) و در یک کلام حکومت زمین از آن صالحان خواهد بود.

۳. «وَ تَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵)؛ ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهاده، آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم.

در این آیه، خداوند به بشری که بدان ظلم شده منت نهاده و وعده امامت و حکومت زمین را به آن‌ها می‌دهد.

هرچند سیاق آیات قبل درباره حضرت موسی علیه السلام است؛ اما غرض و مفاد سوره قصص، وعده جمیل به مؤمنان با ذکر داستان موسی علیه السلام و فرعون است؛ یعنی با یادآوری داستان حضرت موسی علیه السلام می‌خواهد آن را برای مؤمنان تعمیم دهد. خداوند در این آیه می‌گوید: ما خواستیم بر همان ضعیف‌شدگان از هر جهت، نعمتی ارزانی داریم که از سنگینی آن گرانبار شوند، و اینکه خواستیم آنان را پیشوا کنیم تا دیگران به ایشان اقتدا نموده و در نتیجه پیشرو دیگران باشند،

در حالی که سالها تابع دیگران بودند؛ و نیز پس از آنکه زمین در دست دیگران بود، خواستیم آنان را وارث دیگران در زمین کنیم؛ و خواستیم تا در زمین به آنان مکتب دهیم، به اینکه بخشی از زمین را ملک آنان کنیم تا در آن استقرار یابند و مالک آن باشند (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۹)؛ این بشارتی است برای همه انسانهای آزاده و خواهان حکومت عدل و داد و برچیده شدن بساط ظلم و جور (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۷).

بدین ترتیب در این آیات و برخی آیات مشابه، به امکان تحقق آخرالزمان اشاره و وقوع آن برای مردم زمین قطعی تلقی شده است؛ وعده‌ای که تحقق آن از سوی خداوند برای بشر حتمی است.

۳. تمدن‌های توحیدی و شباهت آن‌ها با تمدن آخرالزمان

در قصص قرآن شباهت‌های بسیاری بین تمدن آخرالزمان و حکومت‌های توحیدی و تمدن‌هایی یادشده وجود دارد؛ قرآن کریم در این باره می‌فرماید که سرگذشت پیشینیان را مثال و نمونه‌ای برای آیندگان برشمرده است: «فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ» (زخرف: ۵۶)؛ و آنان را پیشینه و مثلی برای آیندگان قرار دادیم. و از آنان خواسته در این مثل‌ها و نمونه‌ها بیندیشند و تنها دانایان را شایسته چنین اندیشیدنی دانسته است (عنکبوت: ۴۳؛ حشر: ۲۱).

بنابراین، می‌توان دریافت که بی‌گمان خداوند در قرآن برای مهدویت - که از باورهای تردیدناپذیر اسلام به‌شمار می‌رود (صافی گلپایگانی، ۱۴۰۰: ۱۵) - مثل‌هایی ارائه کرده است تا با تأمل، نسبت به آن بصیرت یابیم؛ از جمله این مثل‌ها، داستان گذشتگان است که به‌صراحت قرآن آن را نمونه‌ای برای آیندگان برمی‌شمارد (زخرف: ۵۶)؛ چنان‌که در روایات متعدد از شباهت‌های امام قائم علیه السلام به دیگر انبیا از جهات مختلف اشاره شده است؛ همچون این روایت که درباره ایشان می‌فرماید: «يُعْطِيهِ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ مَا أُعْطِيَ الْأَنْبِيَاءَ وَ تَزِيدُهُ وَ يُفَضِّلُهُ» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۴۷)؛ خداوند هر آنچه به انبیا داده است، به ایشان عطا خواهد کرد؛ بلکه بیشتر و بالاتر از آن.»

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «يَقُولُ لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِّنِّي يَحْكُمُ

بِحُكُومَةِ آلِ داوودَ وَ لَا يَسْأَلُ بَيْنَةَ يُعْطَى كُلَّ نَفْسٍ حَقَّهَا (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۹۸)؛ دنیا به پایان نخواهد رسید، مگر آنکه مردی از ما خروج خواهد کرد، که طبق حکومت آل داوود (داوود و سلیمان نبی علیهم‌السلام) حکم می‌کند، شاهد و دلیل نمی‌خواهد و حق هرکس را به تمام می‌دهد. «همچنین، هنگامی که از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد که چنانچه یکی از شما (ائمه علیهم‌السلام) قدرت را به دست گیرد چگونه حکم و حکومت خواهد کرد؟ در پاسخ فرمودند: «بِحُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ داوود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۸)؛ به حکم خدا و الگویی داوری حضرت داوود علیه‌السلام (بدون بینه).»

در باره نزدیکی و همانندی حکومت حضرت مهدی علیه‌السلام با حضرت سلیمان علیه‌السلام نیز در روایت است که امام باقر علیه‌السلام درباره قیام آن حضرت و شیوه حکومت ایشان می‌فرماید:

يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا وَ يَفْتَحُ اللَّهُ لَهُ شَرْقَ الْأَرْضِ وَ غَرْبَهَا وَ يُقْتَلُ النَّاسُ حَتَّى لَا يَبْقَى إِلَّا دِينُ مُحَمَّدٍ ص يَسِيرُ بِسِيرَةِ سُلَيْمَانَ بْنِ داوود (الطوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۲۹۱).

او زمین را پر از عدل و داد می‌کند، همچنان که پر از ظلم و ستم شده باشد؛ خداوند شرق و غرب زمین را برای او می‌گشاید و چندان از مردم بی‌دین به قتل می‌رساند که جز دین محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باقی نماند؛ و او به روش سلیمان بن داوود علیه‌السلام حکومت می‌کند.

روایت پیش‌گفته در نهایت با یک عبارت «سیره حکومت او همچون سلیمان نبی علیه‌السلام است» در تشبیه این حکومت و تمدن، توجه مخاطبان را به شیوه حکومت سلیمان نبی علیه‌السلام معطوف نموده و به عبارتی می‌گوید چنانچه می‌خواهید بدانید حکومت او و تمدن عصر او چگونه خواهد بود، نمونه قبلی آن، تمدن عصر سلیمان نبی علیه‌السلام است که با بررسی و تحلیل آیات زمان حکومت سلیمان می‌توان ویژگی‌های تمدن آخرالزمان را از آن استخراج نمود.

باتوجه به آنچه گفته شد به دلایل فراوان گزاره‌های قرآنی و روایی، بسیاری از حقایق مهدوی در آیات قصص قرآن طرح شده و شباهت‌های بسیاری میان امام مهدی علیه‌السلام و حضرت داوود و سلیمان نبی علیهم‌السلام وجود دارد؛ بنابراین، داستان‌های قرآن که به تفصیل همه

مسائل را بیان کرده، بی‌تردید حاوی نکاتی ارزشمند درباره امام مهدی علیه السلام و دوران ظهور است؛ زیرا اندیشه مهدویت از اصول اساسی در میان باورهای مسلمانان بوده و بنا بر راهنمایی آیات پیش‌گفته برای فهم و کشف این نکات باید در این آیات اندیشه و از آن عبرت گرفت؛ زیرا عبرت یعنی عبور از صحنه‌ای به صحنه دیگر که معادل، موازی و همانند آن است؛ عبرت از قصص انبیا نیز که خداوند متعال آن را دربردارنده تفصیل هر چیزی برشمرده در حوزه مسائل اعتقادی جای می‌گیرد؛ زیرا مسائل اعتقادی محل نسخ بین شرایع نیست و همواره دین و اعتقاد همه پیامبران یکی است و آن اسلام است (ر.ک. روحانی مشهدی، ۱۳۹۲: ص ۸۴، ۸۵)؛ بنابراین، ویژگی‌های یادشده را به جهت وجود همسانی‌ها و شباهت‌ها بین تمدن‌های توحیدی پیشین می‌توان استخراج کرد.

۳-۱. ویژگی‌های تمدنی حکومت داوود نبی علیه السلام

حضرت داوود علیه السلام مشمول مواهب بسیاری، چه در بُعد معنوی و چه در جنبه مادی از سوی پروردگار شده بود؛ چنان‌که آیات قرآن گویای آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۸)؛ ایشان از جمله انبیای الهی است که خداوند به ایشان مکنت، حکومت و قدرت داد و توانست بر بسیاری از دشمنان خدا چیرگی یافته و حکومتی مقتدر بنا سازد؛ چنان‌که خداوند در وصف او می‌فرماید: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ» (ص: ۱۷ و ۲۰)؛ بنده ما داوود را که دارای قدرت و نیرو بود [قدرت علمی و جسمی و سلطنتی] به یاد آر، زیرا او بسیار بازگشت‌کننده [به سوی ما] بود. و سلطنت او را [به زیادی عدّه و عدّه] تقویت نمودیم و او را حکمت (دانش‌های عقلی و اجتماعی و شرایع دینی) و سخنانی فیصله‌دهنده (میان حق و باطل) عطا کردیم.

در این آیه خداوند به چهار نعمت ویژه که به ایشان عطا شده اشاره می‌کند همچنان‌که در جای دیگر درباره این نعمت‌ها می‌گوید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا (سبا: ۱۰) و ما به داوود از سوی خود فضیلتی بزرگ بخشیدیم.»

نخست: فضیلت‌هایی که خداوند به آن حضرت بخشید عبارت بودند از: ذَا الْأَيْدِ: نعمت

قدرت و توانمندی (ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۶۴۵) از لحاظ دانش، حکومت و جنگ‌آوری (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۸۸)؛ دوم: شددنا ملکه: حکومتش را قوی گردانیدیم و به عبارتی همه وسائل محکم شدن سلطنت را برایش فراهم کرده بودیم (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۰)؛ سوم: وءاتینه الحکمة: حکمت و دانش به او عطا کردیم؛ چهارم: فصل الخطاب: فهم و علم به قضا و حکومت (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۸۳).

خداوند در جای دیگر می‌فرماید: «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ... وَ الطَّيْرَ (انبیاء: ۷۹)؛ ما کوهها و پرندگان را نیز در تسخیر حضرت داوود ﷺ قرار دادیم.»

و در نهایت، خداوند نعمت را بر او اتمام نموده و می‌فرماید: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...» (ص: ۲۶) خداوند حضرت داوود را خلیفه و جانشین خویش روی زمین قرار داده و در پی آن می‌فرماید: «فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (ص: ۲۶)؛ در میان مردم به حق داوری کن.»

از مجموع آنچه در بررسی آیات مربوط به حضرت داوود ﷺ می‌توان دریافت اعطای قدرت و حکومت مقتدر در روی زمین به آن حضرت بود؛ آن‌چنان که کوهها و جمعیت پرندگان نیز تحت سلطه ایشان بودند؛ (ص: ۱۸ و ۱۹) چنان‌که می‌فرماید: ما طیر را هم تسخیر کردیم، که بی‌اختیار و به‌اجبار گرد او جمع می‌شدند (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۸۹)؛ امتیاز دیگر مقام خلافت الهی است که پس از این انتخاب و تشکیل حکومت مقتدر الهی، خداوند به ایشان اجازه می‌دهد تا اینکه بدون بینه به داوری و قضاوت بین مردم پردازد.

کوتاه‌سخن اینکه قرآن در آیات ۱۷ تا ۱۹ سوره ص به وجود تمدن و حکومت در دوران داوود نبی ﷺ، خلیفه خداوند بر روی زمین، اشاره دارد؛ تمدنی کوچک که می‌بایست مقدمه تشکیل تمدن بزرگ‌تری در زمان سلیمان نبی ﷺ باشد.

۳-۱-۱. شباهت‌ها با حکومت حضرت مهدی

۱. حکومت توحیدی؛

۲. قدرت فراگیر و ایجاد یک تمدن الهی بر روی زمین (ص: ۱۷ تا ۱۹)؛

۳. وجود توانمندی‌های شگفت در حکومت (سبأ: ۱۱، ۱۰)؛

۴. امکانات فراوان: «أوتینا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (نمل: ۱۶)؛

۵. عدل‌گستری: (ص: ۲۶)؛

۶. قضاوت بدون بینه (ص: ۲۶).

از مجموع آنچه بیان شد می‌توان دریافت که در داستان داوود نبی علیه السلام در قرآن به همسانی‌ها و شباهت‌هایی - چه در بحث حکم و چه حکومت و تمدن زمان ایشان - با تمدن آخرالزمان دیده می‌شود.

۳-۲. ویژگی‌های تمدن حکومت سلیمان نبی علیه السلام

حضرت سلیمان علیه السلام از انبیای برجسته‌ای است که خداوند نیروهای عظیم و امکانات بسیار در اختیار او قرار داد؛ تا آنجا که رعد و برق جن و انس و همه پرنندگان، چرندگان و حیوانات دیگر تحت فرمان آن حضرت بودند؛ او زبان همه آن‌ها را می‌دانست و بر سراسر زمین فرمانروایی می‌نمود.

سلیمان نبی علیه السلام از خداوند اعطای حکومتی بی‌نظیر را درخواست نمود که مورد اجابت قرار گرفت: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (ص: ۳۵) و تا زمان حضرت مهدی علیه السلام که عصر تمدن آخرالزمان است، همانند آن تشکیل نخواهد شد. تعبیر قرآن از حکومت او با عنوان «ملک سلیمان» (بقره: ۱۰۲) بازگوکننده شکوه این تمدن است.

با بررسی و تحلیل ملک سلیمان به شباهت‌های بسیار نزدیک تمدن زمان سلیمان با تمدن عصر ظهور بر می‌خوریم که نشان‌دهنده این حقیقت است که حکومت و قدرت هیچ‌یک از انبیای الهی به اندازه ملک و حکومت سلیمان نبی علیه السلام به تمدن عصر ظهور زمان حضرت مهدی علیه السلام شباهت ندارد؛ این حقیقتی است که از درخواست آن حضرت از خدا درباره اعطای حکومتی بی‌مانند می‌توان دریافت (ص: ۳۵). بنابراین، این حکومت از جهات مختلف به تمدن آخرالزمان نزدیکی داشته و این خود اهمیت بررسی دقیق‌تر این حکومت را نمایان

می‌سازد؛ حکومتی که با تأییدات و تعلیم الهی تبلوری بی‌نظیر از تمدن آخرالزمان عصر مهدوی است.

ویژگی‌های این حکومت عبارت‌اند از:

۳-۲-۱. حکومتی بی‌نظیر همراه با گستردگی قلمرو:

حکومت حضرت سلیمان علیه السلام چنان گسترده و سراسری است که برابر گزارشی از امام صادق علیه السلام او از جمله کسانی است که بر دنیای آن روز سلطه و حکومت داشته‌اند؛ آن حضرت در این باره فرمود: *مَلَكَ الْأَرْضَ كُلَّهَا أَرْبَعَةَ مِائَةِ مِائَةٍ وَكَافِرَانِ؛ فَأَمَّا الْمُؤْمِنَانِ فَسَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ علیه السلام وَ دُو الْقُرَيْنِ وَالْكَافِرَانِ نُمُودٌ وَ بُحْتُ نَصْرُ* (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج: ۱، ۲۵۵) چهار نفر بر سراسر زمین فرمانروایی کردند که دو نفر از مؤمنان بودند و دو نفر از کافران: مؤمنان عبارت بودند از سلیمان و ذوالقرنین علیهما السلام و کافران عبارت بودند از بخت‌النصر و نمود.

این روایت گویای گستردگی حکومت حضرت سلیمان است. البته باید گفت که حاکمیت سراسر زمین الزاماً به معنای سلطنت بر جزء جزء سرزمین‌های کره خاکی نیست؛ چه بسا منظور حاکمیت بخش عمده از جهان و یا سیطره کلی بر بخش اعظمی از دنیاست؛ چراکه این تحلیل بر حاکمیت دنیا انطباق‌پذیرتر و پذیرفتنی‌تر خواهد بود. البته، بعضی به‌طور حقیقی آن‌ها را ملک و حاکم تمام زمین دانسته‌اند (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۶۸، ص: ۶۶). از آنچه گفته شد و همچنین در آیه: *(وَلِسَلِيمَانَ الرَّيْحِ غُدُّوْهَا شَهْرٌ وَ زَوَاحِبُهَا شَهْرٌ...)* (سبا: ۱۲)؛ یعنی ما برای سلیمان باد را در شعاع يك ماه راهی که انسانها طی می‌کنند مسخر کردیم، به‌طوری‌که مسیر "غدو" یعنی از اول روز تا ظهر آن يك ماه باشد، و مسیر "رواح" یعنی از ظهر تا به عصرش نیز يك ماه باشد، و در نتیجه، از صبح تا به غروب دو ماه مسافت را طی کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج: ۱۶، ۵۴۷)، می‌توان دریافت که حکومت حضرت سلیمان علیه السلام از گستردگی قلمرو برخوردار بوده است، چنان‌که سفر در آن به دو ماه طی مسافت نیاز داشت؛ اما او به امر الهی با تسخیر باد مسافت دومه را در یک روز طی می‌کرد.

۳-۲-۲. عظمت و مکنت الهی

خداوند در آیه ۱۲ و ۱۳ سوره سبأ، گوشه‌ای از عظمت و امکانات گسترده سلیمان علیه السلام را بازگو کرده و می‌فرماید: برای سلیمان علیه السلام باد را مسخر کردیم که صبحگاهان مسیر يك ماه را می‌پیمود، و عصرگاهان مسیر يك ماه را، و چشمه مس (مذاب) را برای او روان ساختیم؛ گروهی از جن پیش‌روی او به اذن پروردگارش کار می‌کردند و هریک از آنها که از فرمان ما سرپیچی می‌کرد، او را عذاب آتش سوزان می‌چشانندیم. آن‌ها هرچه سلیمان علیه السلام می‌خواست برایش می‌ساختند، معبدها، تمثال‌ها، ظروف بزرگ غذا، همانند حوض‌ها، و دیگ‌های ثابت - که از بزرگی قابل حمل و نقل نبود - و به آنان گفتیم: ای آل داوود! شکر این همه نعمت را به جا آورید! ولی گروه اندکی از بندگان من شکر گزارند «اعْمَلُوا ءَالَ دَاوُودَ شُكْرًا» (سبأ: ۸۳).

۳-۲-۳. خلافت الهی روی زمین

سلیمان علیه السلام پس از پدرش خلافت الهی بر روی زمین را به ارث برد و خلیفه روی زمین شد؛ یعنی همچنان که خداوند به داوود علیه السلام می‌گوید: «يَا دَاوُودَ ؑ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶)، در جای دیگر می‌فرماید: «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» (نمل: ۱۶)؛ از این‌رو آن حضرت خلافت الهی بر روی زمین را به امر خداوند از پدرش به ارث برد.

۳-۲-۴. قدرت‌های عجیب و فوق‌العاده

در این ملک وجود کارهای شگفت و بزرگ و نیز قدرت‌های خارق‌العاده گویی پدیده‌های طبیعی به نظر می‌رسند؛ حضور افرادی برخوردار از قدرت خارق‌العاده در میان درباریان سلیمان علیه السلام چیز شگفتی نیست؛ در سوره نمل از آزمون دشوار برگزار شده در میان سپاهیان حضرت سلیمان علیه السلام اعم از جن و انس سخن به میان آمده است؛ قدرت‌نمایی برای جابه‌جایی سریع یک تخت، بین جن و انسی که وصی نبی بوده است و سرانجام با آوردن تخت در کمتر از یک چشم‌بهم‌زدن و برنده شدن انسان در برابر جنیان این قدرت‌نمایی پایان می‌یابد و انسانی که تنها بخشی از علم الکتاب نزد اوست: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ

يَزِيدُ إِلَيْكَ ظَرْفَكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي... (نمل: ۴۰)؛ کسی که نزد او دانشی از کتاب [الهی] بود، گفت: من آن را پیش از آنکه چشم خود را برهم زنی برایم می‌آورم؛ پس چون [سلیمان] آن [تخت] را نزد خود مستقر دید، گفت: این از فضل پروردگار من است تا مرا بیازماید که آیا سپاسگزارم یا ناسپاسی می‌کنم و هرکس سپاس گزارد، تنها به سود خویش سپاس می‌گزارد و هر کس ناسپاسی کند، بی‌گمان پروردگارم بی‌نیاز و کریم است.»

خطاب سلیمان ﷺ به بزرگان قوم این‌گونه است: «إِيَّهَا الْمَلَأُوا؛ او از ایشان می‌خواهد میزان توان خود را در آوردن تخت بلقیس از فاصله‌ای طولانی (حدود هزار کیلومتر) بیازماید. بزرگ عفاریت طایفه جن، سرعت آوردن تخت مزبور را به میزان از جابر خاستن سلیمان ﷺ طرح می‌کند و آصف، سرعت عمل خود را به اندازه چشم برهم‌زدنی. (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۶۸، ۴۶۹)

الف) حضور جنیان

حضور جنیان در این ملک خود از نمونه‌های قدرت‌های عجیب و خارق‌العاده است. استفاده سلیمان ﷺ از جنیان در قلمرو حکومتی‌اش، نشانه اقتدار حکومت وی است. حضور آنان در خدمت این حکومت و تمدن و کمک در انجام کارهای گوناگون و بزرگ، از جمله شهرسازی، حضور در لشکریان و انجام کارهای مهم و فوق‌العاده از دیگر عجایب این قدرت است؛ جنیانی که هم قصرهای زیبا می‌سازند و هم غواصی می‌کنند:

- «وَمِنَ الشَّيْطَانِ مَنْ يَغْوِصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَفِظِينَ (انبیاء: ۸۲).

- «وَالشَّيْطَانِ كُلِّ بَنَاءٍ وَغَوَّاصٍ» (ص: ۳۷).

و هرکه سرِ همکاری ندارد در زنجیر و در بند می‌شود: وَ آخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (ص: ۳۸) و دیگران از شیاطین را، که در پی اضلال خلق بودند، به دست او، در غل و زنجیر کشیدیم (نشان از قدرتمندی).

در سوره سبأ درباره خدماتی که جنیان به حضرت سلیمان ﷺ ارائه کردند، آمده است: و برخی از جن به فرمان پروردگارشان پیش او کار می‌کردند و هرکس از آن‌ها از دستور ما

سر برمی تافت از عذاب سوزان به او می چشاندیم؛ [آن متخصصان] برای او هر چه می خواست از نمازخانه‌ها، و مجسمه‌ها و ظروف بزرگ، مانند حوضچه‌ها و دیگ‌های چسبیده به زمین می ساختند؛ ای خاندان داوود! شکرگزار باشید! و از بندگان من اندکی سپاسگزارند (سبأ: ۱۲، ۱۳).

در این آیات، دست کم پنج موضوع در پیوند با جنیان مطرح شده است:

۱. جریان چشمه‌های مس و به کارگیری اجنه در این راستا؛

۲. ساخت محاریب: محراب‌ها، برج‌ها یا قصر (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱: ۲۹۳)؛

۳. ساخت تمثال‌ها؛

۴. ساخت ظرف‌هایی همچون حوض؛

۵. ساخت دیگ‌های ثابت و بزرگ غیرقابل انتقال.

در جریان تربیت، این انسان، خلیفه‌الله است و اشرف مخلوقات که دشمن آشکار بشر را به خدمت گرفته و آنان را در جهت تأمین منافع الهی به کار می‌گیرد. در این میان، نوع سخن، چگونگی تعامل و نوع تربیت سلیمانی در پیچیده‌ترین وضعیت موجود می‌تواند ارائه‌گر «مُلک الهی» و نشان دهنده توانایی یک «مَلِک الهی» در اداره توحیدی یک جامعه باشد.

۳-۲-۵. قدرت و اقتدار

از مشخصه‌های بارز دیگر این ملک، قدرت و اقتدار نامحدود و بی‌نظیر است، که در جلوه‌های مختلفی نمایان می‌شود؛ از جمله:

الف) لشکری انبوه از انواع گونه‌ها (جن، انس، پرندگان و...)

از جمله ابزارهای قدرت حضرت سلیمان علیه السلام وجود لشکری انبوه از انواع صنوف، حتی غیر بشر از جنیان گرفته تا پرندگان و از جمله قدرت‌های ابزاری است که خداوند به خلیفه خود بر روی زمین داده است؛ بنابراین آمادگی ابزاری و توانمندی فوق‌العاده و شگفت‌آوری در اختیار ایشان بود و به عبارتی جنیان و پرندگان، بخشی از نیروهای نظامی آن حضرت بودند: «حُسْرَ لِسَلِيمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ» (نمل: ۱۷).

در آیات سوره نمل مشخص است که سلیمان علیه السلام سه نوع لشکر داشته است: لشکرهایی از جن، انس و پرندگان؛ این موضوع برای جانداران مختلف نیز آشکار و روشن بود؛ چنان‌که سخن مورچه درباره لشکر سلیمان علیه السلام در سوره نمل، از «جنود» سلیمان علیه السلام حکایت می‌کند و نه «جند» سلیمان؛ مورچه از کجا مطلع بود که سلیمان علیه السلام لشکری از جنیان دارد؟ آیا جز این است که آنان را همچون لشکر انسان‌ها و پرندگان، در هیبتی مادی می‌دید؟

در این پیوند در سوره نمل آمده است: «و برای سلیمان سپاهیان از جن، انس و پرندگان جمع‌آوری شدند و [برای رژه] دسته‌دسته گردیدند؛ تا آنگاه که به وادی مورچگان رسیدند، مورچه‌ای [به زبان خویش] گفت: ای مورچگان به خانه‌هایتان داخل شوید، مبادا سلیمان و سپاهیان‌ش ندیده و ندانسته شما را پایمال کنند.» (نمل: ۱۷ و ۱۸)

ب) آمادگی نظامی فوق‌العاده

از دیگر عطایای که حضرت سلیمان در اختیار داشت، قدرت و آمادگی نظامی بی‌نظیر با افراد بسیار و قدرتمند بود که هیچ ارتشی توان ایستادگی در برابر آن را نداشت؛ مانند تهدید ملکه سبا از سوی سلیمان علیه السلام به ارسال نیروهای نظامی قدرتمند با افراد فراوان، برای نبرد، در صورت تسلیم نشدن آنان؛ چنان‌که خداوند از زبان سلیمان علیه السلام در قرآن کریم می‌فرماید: «فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا (نمل: ۳۷) لشکری به‌سوی آنان گسیل خواهم داشت که کسی را توانای مقابله با آن نباشد و همانندی ندارد. از دیگر نمونه آمادگی نظامی حضرت سلیمان علیه السلام تربیت اسب‌های نفیس و تیزرو است و ایشان برای قدرت‌نمایی از آن‌ها سان می‌بندد: «إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَيسَى الصَّافِيَاثُ الْجِيَادُ* فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ...» (ص: ۳۱ و ۳۲).

ج) تسخیر جنیان

از دیگر نشانه‌های اقتدار و قدرت فراوان حکومت حضرت سلیمان علیه السلام توانایی تسخیر جنیان و اجرای کارهای سخت و طاقت‌فرسای آنان در دستگاه آن حضرت بود؛ همچنان‌که بعضی از شیاطین، دربند و زندان حضرت سلیمان علیه السلام بودند: «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ... وَ الشَّيَاطِينَ... وَ آخِرِينَ مُقَرَّبِينَ فِي الْأَصْفَادِ (ص: ۳۶، ۳۸) و شیاطین را در تسخیر او قرار دادیم و دیگران از

شیاطین را [که در پی اضلال خلق بودند، به دست او] در غل و زنجیر کشیدیم.» و جنیان تا خبردار شدن از مرگ او در عذاب مهین و سخت بودند (سبا: ۱۴)؛ قرآن در جایی دیگر می‌فرماید: «وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَن يَرِغُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ» (سبا: ۱۲) و از طایفه جنّ کسانی بودند که به اذن پروردگار او در خدمت سلیمان ﷺ کار می‌کردند و هر يك از آن‌ها که از فرمان ما رو برمی‌تافت از آتش شعله‌ور به او می‌چشانیدیم.

د) تسلیم شدن قدرت‌های بزرگ

قدرت بزرگ آن عصر تسلیم ایشان بودند و چنانچه در روایت آمده است ایشان حاکم سراسر زمین، یا دست‌کم حاکم بخش اعظمی از سرزمین‌های بزرگ و قدرتمند عصر خویش بوده است؛ چنان‌که در داستان بلقیس، ملکه سبا، دارای لشکری قوی و انبوه بوده و مشاوران نظامی او نیز این را تأیید کرده. و به بلقیس گفتند: «نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسِّ شَدِيدٍ» (نمل: ۳۳)، با این همه ملکه سبا با درک قدرت‌های مختلف و شگفت سلیمان مجبور به سازش و درنهایت تسلیم می‌شود. او خود زمانی که درباره یکسانی عرش او با عرش موجود در قصر سلیمان سؤال شد، می‌گوید: «وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَ كُنَّا مُسْلِمِينَ» (نمل: ۴۲) ما قبلاً از چنین سلطنت و قدرتی باخبر بودیم، یعنی نیازی به این اشاره و تذکر نیست؛ ما پیش از دیدن این معجزه، از قدرت او و از این ویژگی خبر داشته و تسلیم او شده بودیم و از این‌رو در اطاعت و فرمان او سر فرود آورده‌ایم (طباطبانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۵۲۱).

۳-۲-۶. ثروت انبوه

در ملک سلیمان ﷺ آنچه که مشهود و نمایان است، وجود انبوهی از ثروت و مکت می‌باشد؛ ثروت بی‌کرانی که در سایه آن رفاهی فراگیر در آن تمدن شکل گرفته، قصرها و کاخ‌های مجلل و باشکوه ساخته شدند که همگی نمادی از قدرت الهی و حکومت خلیفه‌الله بر روی زمین است؛ به طوری که وقتی ملکه سبا برای جلوگیری از جنگ و حمله حضرت سلیمان ﷺ به سرزمین او مالی قابل توجه را پیش‌کش کرد، کمک مالی به سلیمان ﷺ، موجب ناخشنودی آن حضرت شده و در پاسخ اقدام وی فرمود:

أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ (نمل: ۳۶)؛

شما می‌خواهید با مال دنیا به من یاری رسانید؟ آنچه خدا به من [از ملک و مال بی‌شمار] عطا فرموده بسیار بهتر از این مختصر هدیه شماست که به شما داده است؛ بلکه شما مردم دنیا خود بدین هدایا شاد می‌شوید.

از سویی شیاطین که اساساً همان جنیان سرکشی هستند که در حکومت سلیمان مجبور به خدمت‌گزاری شدند، هر يك از آن‌ها که غواصی می‌دانستند برای او در دریاها غواصی کرده مروارید و دیگر منافع دریایی را استخراج می‌کردند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۱۲)؛ بنابراین غواصی شیاطین برای استخراج مروارید، خود، ثروت را برای این دولت و ملک به ارمغان می‌آورد. آن‌ها بسیاری دیگر از اشیای گرانبها و باارزش چون دُر و جواهر و... را افزون بر مروارید برای ایشان استخراج می‌کردند؛ چنان‌که نخستین کسی که از دریا لؤلؤ و مرجان استخراج کرد حضرت سلیمان علیه السلام بود (نک: حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۸: ۳۷).

۳-۲-۷. شهرسازی و قصرسازی، نمادی از تمدن دوره سلیمان علیه السلام

سلیمان علیه السلام دارای قصر و تشکیلاتی بس آباد و معمور و دارای کاخی زیبا و مزین به بلور و نقوش بلورین بود؛ وی توانسته بود به عنایت الهی در شهرسازی، قصرسازی و برج‌سازی نمونه‌ای بی‌مانند در تمدن عصر خویش را به‌نمایش بکشاند. نقل‌های افسانه‌ای از کاخ‌ها و یا معبد سلیمان علیه السلام خود گویایی این حقیقت است. ساخته‌شدن قصر سلیمان علیه السلام از آبگینه‌های آب‌نما، نشانه تمدن عظیم در آن دوران است (هاشمی، ۱۳۸۶، ج ۱۶: ۳۰۶). قرآن کریم هنگام بیان نمونه‌ای از این معماری و هنر بی‌نظیر داستان ورود ملکه سبا به کاخ بلورین و آبگون سلیمان را به تصویر می‌کشد که زن باهوش و بادرایتی چون بلقیس نیز با دیدن آن دچار خطای دید شده و صحن این قصر را مملو از آب می‌پندارد؛ درحالی‌که اگر آبی نیز وجود داشت با روکشی از بلور مزین شده بود و سطح آن از بلور شفاف بود:

قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ (نمل: ۴۴)؛ به او گفتند: به حیاط قصر درآی! هنگامی که آن را دید،

پنداشت آبی فراوان [چون دریاچه] است؛ پس دامن جامه از دو ساق پایش بالا زد [که به خیال خود وارد آب شود]، سلیمان گفت: این محوطه‌ای است صاف و هموار از شیشه.

ناگفته نماند که این گونه از پیشرفت، حاصل حضور جنیان و کمک آن‌ها در معماری و کاخ‌سازی بود: «وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ... يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ...» (سبأ: ۱۲ و ۱۳)؛ بعضی واژه محارِب را به معنای کاخ و قصر دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ۲۹۳)؛ خداوند نیز به صراحت می‌فرماید: «الشَّيَاطِينُ كُلُّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ (ص: ۳۷)؛ بعضی از این شیاطین جن برای ایشان معماری و غواصی می‌کردند.»

۳-۲-۸. رفاهی فراگیر و اختیارات فراوان

در این دوره از تمدن، رفاه و آسایشی فراگیر در سایه حکومت نبی خدا و عنایت ویژه خداوند به ایشان، در جامعه شکل گرفته بود: «أوتینا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِين...» (نمل: ۱۶)؛ از هر چیز به ما عطا گردیده، این فضیلت آشکاری است؛ نعمت‌هایی مانند علم، نبوت، ملک، حکم (قدرت بر داوری صحیح) و دیگر نعمت‌های مادی و معنوی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۵۰۰)؛ چنان‌که سلیمان علیه السلام در پاسخ به کمک مالی بلقیس می‌گوید: می‌خواهید مرا با مال کمک کنید و فریب دهید؟! آنچه خدا به من داده، بهتر است از آنچه به شما داده است (نمل: ۳۶)؛ و عمران و آبادانی در سرزمین تحت حکومت سلیمان علیه السلام چنان فراگیر است که خداوند به سلیمان علیه السلام می‌گوید: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (ص: ۳۹)؛ عطای ما حساب و اندازه ندارد که اگر تواز آن زیاد بذل و بخشش کنی، کم شود. پس هر چه می‌خواهی بذل و بخشش بکن» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۱۲)

نتیجه آنکه در دوران سلیمان علیه السلام تمدنی بزرگ و بی‌مانند از جهات مختلف ظهور یافت.

۳-۲-۹. شباهت‌های حکومت سلیمان نبی علیه السلام با تمدن آخرالزمان

همان‌گونه که از تحلیل آیات مرتبط با حکومت و تمدن سلیمان علیه السلام می‌توان دریافت که این

تمدن نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین تمدن به تمدن آخرالزمان است، روایاتی نیز گویای وجود شباهت‌های حکومت مهدی موعود به انبیای الهی است، اما بیشترین فراوانی و تأکید این دست از روایات، درباره شباهت و همسانی دولت مهدوی با حکومت سلیمان نبی علیه السلام است. به عبارتی، از آیات قرآن و روایات می‌توان دریافت که شبیه‌ترین حکومت و ملک به دولت آخرالزمان، حکومت سلیمان نبی علیه السلام است. بدین‌منظور قرآن کریم تلاش دارد با عینی‌سازی و تأکید بر واقعیت وجود چنین حکومت‌های توحیدی صاحب عظمت و تمدن، تحقق دوباره آن را برای بشر امری عادی، شدنی و مسلم جلوه نماید.

از این‌رو، در روایات به‌صراحت آمده است که شیوه و روش ملک و حکومت حضرت مهدی علیه السلام همانند حضرت سلیمان علیه السلام است: «يَسِيرُ بِسِيرَةِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۴؛ مجلسی ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۲۹۱)؛ او همچون حضرت سلیمان و پدرش علیه السلام بدون بینه و شاهد، اقامه محکمه کرده و قضاوت می‌نماید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۷)؛ همچنان‌که روایات به آسایش و رفاه مردم در زمان حضرت مهدی علیه السلام اشاره دارند (سیدبن طاوس، ۱۳۷۰: ۱۶۵)، آن‌گونه که در زمان حضرت سلیمان علیه السلام بوده است؛ از سویی بسیاری از نمادها و وسایل حضرت سلیمان علیه السلام در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام به همراه ایشان خواهد بود (همچون خاتم و سیوف آل داوود). (نعمانی، ۱۳۹۸ق: ۲۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۴۴)؛ بنابراین، هم روایات تشابه و هم شباهت ظاهری از وضعیت حکومت حضرت سلیمان با حضرت مهدی علیه السلام دلایل مهم این واقعیت است.

می‌توان گفت در یک نگاه کلی شباهت‌های این حکومت با تمدن آخرالزمان در شاخصه‌ها و ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. حکومت توحیدی؛
۲. ظلم‌ستیزی؛
۳. عدالت‌گستری و قسط‌محوری؛
۴. گستردگی و پهناوری قلمرو حکومت در سطح دنیا؛

۵. رفاه فراگیر و ثروت بی‌کران؛

۶. وجود قدرت‌های شگفت (تسخیر باد، شیاطین و...)

۷. قضاوت بدون بینة.

۴. شاخصه‌های تمدن آخرالزمان از منظر قرآن

از آنچه گفته شد شباهت‌ها و ارتباط‌های تمدن آخرالزمان با تمدن‌هایی که در قرآن کریم از آن‌ها یاد شده روشن می‌شود؛ از این رو به‌طور مستقیم می‌توان شاخصه‌ها و مؤلفه‌های تمدن را به‌عنوان شاخصه‌های تمدن آخرالزمان احصا نمود.

البته ناگفته نماند که تمدن آخرالزمان به معنای پایان دنیا و نعمت‌های آن نیست. مقام معظم رهبری دامت‌تعالی در این باره می‌فرماید:

بعضی خیال می‌کنند دوران ظهور حضرت بقیة اللہ آخر دنیاست. من عرض می‌کنم دوران ظهور بقیة اللہ علیه‌السلام اول دنیاست؛ اول شروع حرکت انسان در صراط مستقیم است؛ با مانع کمتر یا بدون مانع؛ با سرعت بیشتر؛ با فراهم بودن همه امکانات برای این حرکت.

اگر صراط مستقیم الهی را مثل يك جاده وسیع، مستقیم و همواری فرض کنیم، همه انبیا در این چند هزار سال گذشته آمده‌اند تا بشر را از کوره‌راه‌ها به این جاده برسانند. وقتی به این جاده رسید، مسیر تندتر، عمومی‌تر، موفق‌تر، بی‌ضایعات یا کم‌ضایعات‌تر خواهد بود. دوره ظهور، دوره‌ای است که بشریت می‌تواند نفس راحتی بکشد. می‌تواند راه خدا را طی کند. می‌تواند از همه استعداد‌های موجود در عالم طبیعت و در وجود انسان به شکل بهینه استفاده کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۷/۱۴).

تمدن‌های یاد شده نمونه‌های کوچکی از تمدن آخرالزمان هستند؛ در یک نگاه کلی شاخصه‌ها و مؤلفه‌های موجود در تمدن آخرالزمان با توجه به قرآن کریم عبارت‌اند از:

۴-۱. حکومت توحیدی

اساساً هدف اصلی از تشکیل حکومت در آخرالزمان اعتلای پرچم توحید و تشکیل یک تمدن در حد اعلا و به تمام معنا بر پایه توحید است، «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (صف: ۹) تا او را بر همه ادیان غالب سازد. از این رو، در روایات نیز به عملی شدن این آیه و تشکیل حکومت توحیدی در زمان حضرت قائم علیه السلام وعده داده شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۷۱). در آیه‌ای دیگر خداوند به صراحت وعده تشکیل حکومت توحیدی را می‌دهد: «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا (نور: ۵۵)؛ [تا جایی که] فقط مرا بپرستند [و] هیچ چیزی را شریک من نگیرند». بنابراین «توحید» به معنای حقیقی و فراگیر آن از شاخصه‌های اصلی تمدن آخرالزمان است. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «در عصر حضرت مهدی، خداوند وحدت کلمه پدید می‌آورد و قلوب ناسازگار را با یکدیگر الفت می‌بخشد و معصیت او در روی زمین، صورت نپذیرد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۱۲۷). آن چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز درباره دین توحیدی این تمدن می‌فرماید: «... لَا يَتَّقِي إِلَّا دِينَ مُحَمَّدٍ... (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۴: ۴۷۴).

۴-۲. مکتب و قدرت یافتن بر روی زمین

خداوند حضرت مهدی علیه السلام را خلیفه خود بر روی زمین قرار داده است؛ همان گونه که داوود و سلیمان علیهم السلام را خلیفه خود بر روی زمین قرار داد و به آن‌ها مکتب و قدرت عطا نمود؛ به طوری که یک شب کار ایشان اصلاح می‌گردد و شروع به قدرت‌گیری و مکتب‌افزایی بر روی زمین می‌کند (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳: ۴۲).

در آیه ۵۵ از سوره نور خداوند به صراحت به این مکتب و قدرت اشاره کرده و می‌فرماید: «الْيَمَّكُنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ». بنابراین در آخرالزمان خداوند زمینه‌های مکتب و قدرت یافتن حکومت ایشان را فراهم می‌سازد، همان گونه که مکتب و قدرت را به داوود و سلیمان علیهم السلام ارزانی داشت.

۴-۳. ایجاد تمدن عظیم و فراگیر

مترقی‌ترین جامعه بشری از آغاز آفرینش تا پایان دنیا، جامعه مهدوی است؛ چراکه عصر ظهور امام زمان علیه السلام و حکومت مهدوی، از ابعاد برجسته‌ای برخوردار است. از مجموع روایات و فضای آیات وعده تحقق چنین تمدنی همراه با فراگیری گسترده برداشت می‌گردد، به طوری که تمدنی کامل، پیشرفته و جهان‌شمول بر دنیا حاکم خواهد شد؛ و این همان وعده وراثت زمین است (انبیای: ۱۰۵؛ قصص: ۵؛ نور: ۵۵)؛ چنان‌که مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید: «تمدن اسلامی به صورت کامل در دوران ظهور حضرت بقیة الله ارواحنا فداه است؛ در دوران ظهور، تمدن حقیقی اسلامی و دنیای حقیقی اسلامی به وجود خواهد آمد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۷/۱۴)؛ آن چنان‌که نمونه‌ای از این تمدن‌ها در دوران داوود علیه السلام و خصوصاً سلیمان نبی علیه السلام شکل گرفت؛ اما فراگیری این تمدن در حد کل زمین است: «يَفْتَحُ اللَّهُ لَهُ شَرْقَ الْأَرْضِ وَ غَرْبَهَا...» (طوسی ۱۴۱۱، ص ۴۷۴)؛ خداوند شرق و غرب زمین را به دست او خواهد گشود.

۴-۴. امکانات و اختیارات فراوان

در زمان حضرت مهدی علیه السلام امکانات فراوان به اذن خداوند در اختیار ایشان قرار می‌گیرد و تمام امکانات مادی و معنوی با تمام استعدادشان در اختیار ولی اعظم قرار خواهد گرفت تا جامعه آرمانی شکل گیرد. چنانچه ذیل آیه: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص: ۳۹) که درباره اختیار ویژه خداوند به حضرت سلیمان است روایات به مضمون این آیه درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۶۸) و در پی آن ائمه علیهم السلام و امام زمان علیه السلام تصریح دارد؛ بنابراین گویای آن است که خداوند این اختیارات ویژه را همان‌گونه که به حضرت سلیمان علیه السلام بخشید، به خلیفه و جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله بر روی زمین نیز خواهد بخشید.

۴-۵. عدل گستری و قسط محوری

در حکومت قیام‌کننده اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله، قسط و عدل، به معنای نبودن تبعیض در تقسیم بیت‌المال و رعایت حقوق مردم، به طور کامل اجرا خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۵۱)

در آن عصر طلایی، امکانات به شیوه عادلانه توزیع شده و از اجحاف و تعدی سودجویان تکاثر طلب جلوگیری می‌شود و در نهایت، مردم نیز از نظر غنای روحی و سطح اخلاق، معرفت و تقوا چنان اوج می‌گیرند که دامنه حرص و آز، که سرچشمه تکاثر و بخل و احتکار و تنازع است، برچیده خواهد شد؛ چنان‌که در روایات آمده است: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا فَإِنَّهُ يَقْسِمُ بِالسُّوْبَةِ وَيَعْدِلُ فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ الْبَرِّ مِنْهُمْ وَالْفَاجِرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱: ۲۹)، زمانی که قائم قیام کند، اموال را به‌طور مساوی تقسیم می‌کند و میان همه مردم، چه نیکوکار و چه بدکار، به عدالت رفتار می‌نماید.

۴-۶. ظلم‌ستیزی

ظلم‌ستیزی صفت بارز حکومت و تمدن آخرالزمان است؛ به‌طوری‌که تمام ظالمان و زورگویان دنیا مجبور به تسلیم در برابر حکومت مهدوی خواهند بود؛ چراکه اساساً وعده حکومت مستضعفین روی زمین، همان هدف مقابله با ظالمان و روش ظلم‌ستیزانه تمدن آخرالزمان است (ر.ک. قصص: ۵) و همان‌گونه که به‌طور محدود در زمان و مکانی توسط بعضی از انبیای الهی که موفق به تشکیل حکومت و دولت شدند به‌طور قاطع اتفاق افتاد، آن حضرت نیز به عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی بر روی تمام زمین خواهد پرداخت؛ از این‌رو رسول خدا ﷺ به دادگستری و ظلم‌ستیزی عصر تمدن آخرالزمان اشاره کرده و می‌فرماید: «يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مَلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا...» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۲۹۱)؛ تمام زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ آن‌چنان‌که پر از ظلم و ستم شده است.» همچنین در انتهای همین روایت آن را به سیره سلیمان نبی ﷺ معطوف می‌نماید.

۴-۷. گستردگی و پهنآوری قلمرو حکومت در سطح دنیا

از دیگر شباهت‌های حکومت مهدوی با سلیمان نبی ﷺ گستردگی حکومت است؛ چنان‌که در روایت به سه حکومت توحیدی فراگیر جهانی در طول تاریخ اشاره شده است که دو مورد از آن در تاریخ بشر ایجاد شده و سومین آن از آن منجی آخرالزمان خواهد بود.

عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «ملك الأرض أربعة مؤمنان وكافران فالمؤمنان ذو القرنين وسليمان، والكافران نمرود وبخت نصر. وسيملكها خامس من أهل بيتي» (شريف قريشي، ۱۴۱۷ق: ۲۸۵؛ عبدالعظيم البستوي، ۱۴۲۰ق: ۳۷۶)؛

ابن عباس از پیامبر ﷺ گزارش می‌کند که ملک تمام زمین چهار نفر بودند که دو تا از آنان از مؤمنان و دو نفر از کافران بودند؛ مؤمنان، ذوالقرنین و حضرت سلیمان ﷺ و کافران، نمرود و بخت‌النصر و بدانید به‌زودی فرزندی از اهل بیت من به‌عنوان پنجمین نفر، سلطنت و حکومت تمام زمین را برعهده خواهد گرفت.

روایت پیش‌گفته در منابع اهل سنت نیز نقل شده است. در منابع شیعه از چهار ملک که تا کنون حاکم زمین بوده‌اند نام برده شده است، اما در این روایت از حاکم شدن نفر پنجمی بر کل زمین خبر می‌دهد و آن حضرت مهدی ﷺ است. افزون بر آن همچنان‌که گزارش شد در روایت آمده است که «يُفْتَحُ اللَّهُ لَهُ شَرْقَ الْأَرْضِ وَ غَرْبَهَا... (طوسی ۱۴۱۱ق: ۴۷۴)؛ خداوند شرق و غرب زمین را به‌دست او خواهد گشود.»

۴-۸. قضاوت بدون بینه

روایات درباره قضاوت حاکم آخرالزمان همچون داوود نبی و حضرت سلیمان ﷺ بسیار فراوان است؛ آن‌چنان‌که می‌توان در آن ادعای تواتر کرد؛ البته، به نمونه‌هایی از آن در بخش مربوط به حضرت داوود ﷺ اشاره شد؛ بعضی دیگر از این روایات عبارت‌اند از:

يَأْمُرُ مُنَادِيًا فَيُنَادِي هَذَا الْمُهْدِيُّ يُقْضِي بِقَضَاءِ دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ لَا يَسْأَلُ عَلَى ذَلِكَ بَيِّنَةً. (نعمانی، ۱۳۹۸ق: ۳۱۳).

این همان مهدی ﷺ است که مانند دادرسی داوود و سلیمان ﷺ قضاوت می‌کند و بر آن قضاوت، دو شاهد نمی‌طلبد.

إِذَا قَامَ قَائِمُ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ حَكَمَ بِحُكْمِ دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ لَا يَسْأَلُ بَيِّنَةً. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۹۷).

وقتی که قائم آل محمد علیه السلام قیام کند، همانند داوود و سلیمان نبی علیهم السلام بدون درخواست دلیل و بینه قضاوت می‌کند.

بنابراین، همچنان‌که در قرآن کریم به حضرت داوود و سلیمان علیهم السلام اجازه دوری و قضاوت بدون بینه داده شده است، در حکومت دینی آخرالزمان نیز این امر دوباره تحقق خواهد یافت.

۴-۹. رفاه فراگیر، فروانی نعمت و ثروت بی‌کران

در روایات، بر رفاه گسترده و ثروت در زمان تمدن آخرالزمان اشاره شده است؛ برای نمونه از رسول اکرم صلی الله علیه و آله گزارش شده است که دربارهٔ زمان حکومت ایشان فرمودند:

تخرج الأرض برکتها و تعیش امتی فی زمانه عیشاً لم تعشه قبل ذلک فی زمان قط (سید بن طاووس، ۱۳۷۰: ۱۶۵).

زمین تمام برکات خود را نمایان می‌سازد و مردم امت من چنان زندگی مرفه و آسایشی خواهند داشت که تا پیش از آن برای بشر هنوز اتفاق نیافتده است.

آن‌چنان‌که در ذیل آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَکِن کَذَّبُوا (اعراف: ۹۶)» و اگر اهل شهرها و آبادیها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم؛ در روایت گزارش شده است که این آسایش و برکت و فروانی نعمت در زمان حضرت مهدی علیه السلام رخ خواهد داد (ر.ک. عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۵۲).

فراهم آوردن رفاه و آسایش و ایجاد وضعیتی که در آن، آحاد جامعهٔ جهانی، به‌ویژه مسلمانان، از نظر معیشتی در وضعیت خوبی قرار داشته و اضطراب و نگرانی احساس نکنند، در سرلوحهٔ برنامه‌های کاری حکومت حضرت مهدی علیه السلام قرار دارد؛ از این‌رو، پرداختن به این موضوع که از برنامه‌های قطعی و نتیجه‌بخش آن حضرت، پیشرفت همه‌جانبه و گسترده اقتصادی و رونق بی‌نظیر در وضعیت زندگی و اقتصاد مردم است، اهمیت بسیاری دارد. آن حضرت با توزیع عادلانه بیت‌المال و درآمدها و نظارت دقیق به دستگاه‌های اجرایی و اقتصادی حکومت، زمینه لازم برای رفاه و آسایش همگانی را فراهم خواهند کرد؛ به گونه‌ای که ساکنان آسمان‌ها و زمین، از وضعیت به‌وجودآمده، راضی و خشنود خواهند شد.

در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: در آن زمان، امت من چنان از نعمت برخوردار می‌شوند که هرگز امتی آن چنان از نعمت برخوردار نشده باشد: سرتاسر زمین محصول می‌دهد و هیچ چیز را از آنان دریغ ندارد و اموال انبوه می‌گردد؛ هرکس که نزد حضرت آمده و بگوید: «به من مالی بده» او بی‌درنگ می‌گوید: «بگیر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱: ۸۸)؛ همچنین در روایتی دیگر باز از ایشان گزارش شده است که: زمین، گنج‌هایش را برای او (حضرت مهدی علیه السلام) خارج می‌سازد، و اموال بی‌شماری را در بین مردم تقسیم می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۱: ۶۸).

۴-۱۰. وجود قدرت‌های شگفت و فوق‌العاده

همچنان‌که قدرت‌های عجیب و کارهای مافوق توان بشر در دولت سلیمان انجام می‌شد روایاتی از وجود چنین ویژگی‌هایی در دوران حکومت آخرالزمان نیز خبر می‌دهد. چنانچه در زمان سلیمان علیه السلام برخی از شیاطین دربند بودند، در زمان مهدی موعود علیه السلام، ابلیس (از بزرگان جنیان نافرمان) سربریده شده و برای همیشه بشر از دست او رهایی می‌یابد.

و جاء إبليس حتى يجثو بين يديه على ركبتيه فيقول: يا ويله من هذا اليوم- فيأخذ بناصيته فيضرب عنقه- فذلك اليوم هو الوقت المعلوم (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۴۲)؛ هنگامی که قائم ما ظهور کند شیطان به حضور آن حضرت می‌آید و زانو به زمین می‌زند و می‌گوید: «ای وای از این روز»؛ آن‌گاه امام قائم. موی پیشانی شیطان را می‌گیرد و گردنش را می‌زند و او را به هلاکت می‌رساند.

همچنین گزارش شده است که هنگام ظهور قائم، خاتم (انگشتری) سلیمان علیه السلام در اختیار ایشان است (نعمانی، ۱۳۹۸ق: ۲۳۸)؛ اما درباره خاتم سلیمان گفته شده که وقتی آن را در دست می‌کرد خدای متعال باد، پرندگان و فرشتگان را برای او مسخر می‌فرمود. و همچنین در روایات آمده است که چون حضرت مهدی علیه السلام قیام کند باد به امر الهی به هر سرزمینی می‌رود و از حکومت مهدی علیه السلام خبر می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۲۸۶)؛ بنابراین، باها در

تسخیر دولت آخرالزمان هستند؛ از دیگر شگفتی‌های تمدن آخرالزمان، نزول ملائکه همراه با رهبر این حکومت است (نعمانی، ۱۳۹۸ق: ۳۰۹).

۵. نتیجه

بسیاری از ویژگی‌ها و شاخصه‌های تمدن آخرالزمان در روایات گزارش شده‌اند، اما با توجه به وجود شباهت‌هایی بین حکومت‌های توحیدی و تمدن عصر آن‌ها در قرآن کریم - که روایات نیز بدان تصریح دارند - می‌توان این ویژگی‌ها و شاخصه‌ها را به تفصیل از قرآن کریم مستقیماً استخراج نمود؛ چرا که شاخصه‌های تمدن آخرالزمان همچون حکومت توحیدی، رفاه فراگیر، ظلم‌ستیزی، عدالت‌گستری، گستردگی حکومت، قدرت‌های عجیب و... همه در قرآن کریم، به‌ویژه در داستان حضرت سلیمان و داوود نبی علیهم‌السلام قابل مشاهده است. گویا قرآن کریم این دو حکومت دینی هرچند محدود به زمان و مکانی خاص را نمونه‌ای از حکومت دینی دارای تمدن مورد نظر الهی معرفی می‌نماید.

کتابنامه

قرآن کریم.

- الوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، قم، جامعه مدرسین.
_____ (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة، تهران، اسلامیه.
البستوی، عبدالعظیم (۱۴۲۰ق). موسوعة فی احادیث الإمام المهدي، الضعيفة والموضوعة.
بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
روحانی مشهدی، فرزانه و دیگر نویسندگان (۱۳۹۲). «شبهات‌های امام مهدی (عج)»، فصلنامه
مشرق موعود، بهار، ش ۲۵.
سیدابن طاووس (۱۳۷۰). الملاحم و الفتن فی ظهور الغائب المنتظر (عج)، قم، شریف رضی.
شریف القرشی، باقر (۱۴۱۷ق). حیاة الإمام المهدي (عج)، قم، ابن المؤلف.
صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۴۰۰ق). اصالت مهدویت، قم، مسجد جمکران.
طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد موسوی همدانی، قم،
دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، فراهانی.
_____ (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
_____ (۱۴۱۱ق). الغیبة (للطوسی) / کتاب الغیبة للحجة، قم، دار المعارف الإسلامية.
عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.
عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمیة.
کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و آخوندی، تهران،
دار الکتب الإسلامية.

منتظر القائم اصغر و زهرا سلیمانی (۱۳۸۸). «توسعه و تمدن‌سازی در حکومت‌های دینی»،
دوفصل‌نامه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، زمستان، ش ۴.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران سازمان
چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران دار الکتب الإسلامية.
نعمانی ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). الغیبة (للنعمانی)، تهران، نشر صدوق.
هاشمی رفسنجانی، اکبر و دیگران (۱۳۸۶). فرهنگ قرآن، قم، بوستان کتاب.

تمدن نوین اسلامی در بستر اصلاح فرهنگی (تبیین اندیشه‌های تمدنی مالک بن نبی)

حمید فاضل قانع*

(۱۶۳-۱۳۷)

چکیده

مالک بن نبی اندیشمند مسلمان و معاصر الجزایری است که در پی تأملات ژرف پیرامون وضعیت کنونی جامعه مسلمان، مهم‌ترین چالش‌های فرهنگی آن شامل شکاف عمیق در شبکه روابط اجتماعی، فراگیری روحیه استعمارپذیری و رنگ‌باختن هویت دینی را ذیل مقوله کلان تمدن، شناسایی و تحلیل کرده است؛ وی سه‌گانه یادشده را علل عقب‌ماندگی جوامع مسلمان از کاروان تمدن و پیشرفت دانسته و رهیافت اصلاحی خود را نیز برای اعتلای تمدنی جامعه مسلمان در چهارچوب آموزه‌های دینی و با رویکردی فرهنگی ارائه کرده است؛ او با تبیین وضع موجود می‌کوشد تا توجه جوامع مسلمان را به راه‌های برون‌رفت از این نابسامانی جلب نماید. نوشتار پیش‌رو در تلاش است تا با توصیف و تحلیل نوشته‌های مالک بن نبی، فرایند و

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، و دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم (ع) -

چگونگی راهکار پیشنهادی او در قالب یک دگرگونی فراگیر و بنیادین اجتماعی را، که اصلاحی حقیقی به‌شمار می‌رود، بررسی و تبیین نماید. توصیه مالک بن‌نبی جهت‌دهی تمام اقدامات به سوی تجدید ساختار حیات فکری و اخلاقی افراد جامعه است؛ چراکه این نوزایی فرهنگی می‌تواند نقش یک شتاب‌دهنده در تعامل سه نظام فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی را ایفا نموده و شبکه‌ای مناسب از روابط درهم‌تنیده اجتماعی را برای برپایی تمدنی پویا و بالنده پدید آورد.

واژگان کلیدی: مالک بن‌نبی، تمدن، اصلاح فرهنگی، دین، استعمارپذیری

۱. مقدمه

ورود جوامع اسلامی به دوران رکود یا افول تمدنی، تکاپو و تلاش بسیاری از اندیشمندان مسلمان را برای برون‌رفت از این وضعیت در پی داشته، و مواجهه با مدرنیته و تمدن غربی، به این تلاش‌ها سرعت و شتاب بیشتری بخشیده است. در این راستا، موج «بیداری اسلامی» که از آغاز پانزدهمین سده برآمدن خورشید اسلام، بسیاری از کشورهای مسلمان را دربر گرفته و در چهار دهه گذشته منطقه خاور میانه را به کانون دگرگونی‌های اجتماعی تبدیل کرده است، حاصل خردورزی و ایفای مسئولیت‌های اجتماعی توسط اندیشمندان بزرگ مسلمان در دو سده اخیر است که با هدف بازخوانی و بازشناسی آموزه‌های اصیل اسلامی و بازگرداندن جامعه مسلمان به دوران عظمت و شکوه تمدنی صورت گرفته است.

بیشتر این تلاش‌های فکری و الگوپردازی‌ها اگرچه در قالب سه راهبرد انقلاب، اصلاح و احیاء قابل تفکیک‌اند، ولی ویژگی مشترک این رویکردهای سه‌گانه، توجه ویژه صاحبان و طرف‌داران آن‌ها به اصلاح فرهنگی است؛ به‌گونه‌ای که حتی در رویکرد انقلاب یا نهضت نیز آنچه بیش از همه مطمح‌نظر بوده، دگرگونی‌های فرهنگی اجتماعی در سطح جامعه اسلامی است؛ براین‌پایه، تلاش‌های احیاگرانه امام خمینی علیه‌السلام موفق‌ترین اقدام در این زمینه به‌شمار می‌رود که نهایتاً به معرفی و برپایی یک نظام اجتماعی دین‌مدار و روزآمد انجامید؛ ولی توجه

اندیشمندان عرب نیز به مقوله اصلاح و دگرگونی فرهنگی کاملاً برجسته بوده، و می‌توان آن را نقطه اشتراک همه گفتمان‌های فرهنگی و سیاسی معاصر به‌شمار آورد (زکی میلاد، ۲۰۰۷: ۱۷۲)؛ در این میان، مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳م) یکی از مهم‌ترین اندیشمندان معاصر به‌شمار می‌رود که رویکرد اصلاح فرهنگی در اندیشه‌ورزی‌های تمدنی او از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این اندیشمند مسلمان الجزایری بر پایه علایق شخصی خود، مدتی طولانی به مطالعه گسترده‌ای در زمینه علوم اسلامی و همچنین، درباره وضعیت موجود جهان اسلام پرداخته است. مسئله‌یابی بن نبی درباره جهان اسلام به شناخت «ضعف تمدنی» مسلمانان انجامید و راهکار او نیز با رویکرد «اصلاح فرهنگی» ارائه شد.

مالک بن نبی مجموعه‌آثاری بالغ بر بیست جلد کتاب با عنوان عام مشکلات الحضاره به‌رشته‌تحریر درآورد و کوشید تا به تبیین وضع کنونی پرداخته و توجه جوامع مسلمان را به راه‌های برون‌رفت از آن جلب نماید؛ بسیاری از آثار او بارها در دمشق و قاهره انتشار یافته و حجم مترام کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌هایی که اندیشه وی را به بوته نقد سپرده‌اند گویای توجه جدی اندیشمندان جهان عرب به آثار و اندیشه اصلاحی اوست.

در حوزه مباحث تمدن نوین اسلامی، دیدگاه و تحلیل بن نبی از ساختار نظری قوی و دقت و جامعیت بالایی برخوردار بوده و به‌ویژه تمرکز و تأکید وی بر مقوله اصلاح فرهنگی، به نگاه و تحلیل او تازگی و یگانگی ویژه‌ای بخشیده است.

به رغم آنچه گفته شد از مجموعه متکثر آثار او تنها شمار اندکی به زبان فارسی برگردانده شده و مقالات انگشت‌شماری پیرامون اندیشه او در محافل و مراکز علمی فارسی‌زبان نوشته شده است؛ در مجموعه پژوهش‌های انجام شده نیز گفتمان اصلاح فرهنگی که کلیدواژه اندیشه‌های تمدنی بن نبی است از توجه کافی و لازم برخوردار نبوده است.

براین‌پایه، پژوهش حاضر می‌کوشد تا پس از مروری کوتاه بر زمینه‌های معرفتی و اجتماعی شکل‌گیری اندیشه بن نبی، گفتمان اصلاح فرهنگی جامعه مسلمان را به‌عنوان محور تحلیل‌ها و اندیشه‌ورزی مالک بن نبی در راستای هدف تمدن‌سازی نوین اسلامی مورد بررسی قرار دهد.

۲. فرهنگ، خاستگاه تمدن

تأملات و اندیشه‌های مالک بن نبی اگرچه در قالب کلان‌پروژه تمدن شکل گرفته است، اما مطالعه آثار گوناگون او نشان می‌دهد که رویکرد اصلی وی در این اندیشه‌ورزی‌ها، رویکردی فرهنگی بوده و تمدن را همواره ذیل فرهنگ بررسی کرده است. او در کتاب *مشكلة الثقافة* که گفتارهایی دامن‌گستر را درباره فرهنگ جامعه مسلمان مطرح نموده، با صراحت اعلام می‌کند که: «هرگونه اندیشه‌ورزی پیرامون تمدن، در ذات خود نوعی اندیشیدن درباره فرهنگ است؛ و تمدن در واقع چیزی نیست جز جلوه‌های ظاهر شده ارزش‌های فرهنگی» (بن‌نبی، ۲۰۰۳: ۱۰۱). برای تبیین این دیدگاه بنیادین بن‌نبی، نیازمند آن هستیم که نسبت فرهنگ و تمدن را به‌عنوان چهارچوب نظری این نوشتار تبیین نماییم.

واژگان تمدن و فرهنگ، از حیث مفهوم دارای هم‌پوشانی بوده و در موارد زیادی این دو واژه به‌جای یکدیگر به‌کار رفته‌اند؛ حتی در برخی از تعریف‌های علمی ارائه شده از سوی انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان نیز این دو اصطلاح به یک معنا کاربرد داشته‌اند (حلبی، ۱۳۸۲: ۱۷)؛ این اگرچه گویای پیوند جداناپذیر فرهنگ و تمدن است، ولی حقیقت آن است که فرهنگ و تمدن دارای معنای یکسان نبوده و مراحل متفاوتی را در جامعه بشری بازنمایی می‌کنند؛ در واقع، هیچ جامعه انسانی را نمی‌توان بدون فرهنگ دانست؛ ولی اصولاً تمدن از زمانی برای یک جامعه بشری قابل تصور است که افراد آن جامعه، مراحل متعددی از زندگی ابتدایی را پشت سر گذاشته باشند و فرهنگ آن جامعه شکلی پیمچیده‌تر با ویژگی‌های متعدد قابل رؤیت داشته (شایان‌مهر، ۱۳۷۷، ج: ۱، ۱۷۹) و از نظر کیفی دارای عناصر عالی‌تری باشد (ساروخانی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۱۷۶)؛ بدین ترتیب، هنگامی که فرهنگ یک جامعه بشری متراکم گردیده و تجربه‌های مادی و معنوی آن به سطحی خاص و پذیرفتنی برسد، در ابعاد گوناگون خود به نوعی از ظهور و بروز دست می‌یابد که می‌توان این جلوه و نمود عینی و خارجی را تمدن نامید؛ از این‌رو فرهنگ، همچون روح و چهارچوبی است که زمینه ایجاد تمدن را فراهم می‌سازد، و به‌همین دلیل، می‌توان فرهنگ را خاستگاه تمدن نامید.

از مجموعه تعریف‌های گوناگون فرهنگ که از سوی مردم‌شناسان، انسان‌شناسان و

جامعه‌شناسان ارائه شده است (پهلوان، ۱۳۸۲: ۴۸؛ گولد و کولب، ۱۳۸۴: ۶۳۱؛ گیدنز، ۱۳۸۱: ۵۶) می‌توان دریافت که فرهنگ به‌مثابه ویژگی نوع انسان، در تکوین هویت و شخصیت او نقشی بنیادین داشته و حتی آنچه از راه وراثت زیستی او را همراهی می‌کند در معانی و ارزش‌های اجتماعی خاص ظهور و بروز می‌یابد (آشوری، ۱۳۸۱: ۱۰۹)؛ بدین ترتیب هر انسانی که در جامعه‌ای خاص و فرهنگی ویژه رشد می‌کند، واجد چیزی خواهد شد که در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی از آن به «هویت فرهنگی» یاد می‌شود و همین هویت است که در گرایش‌های فکری و جهت‌گیری‌های رفتاری او دارای نقشی بی‌بدیل است (بن‌نی، ۲۰۰۳: ۴۲-۴۳).

زمانی که اعضای جامعه انسانی گام در راه رشد و تعالی فرهنگ می‌نهند، پاسخ‌گویی به نیازهای خود در هر دو بعد جسمانی و روحانی مورد توجه قرار گرفته و می‌کوشد تا نیازهای خود را در هر دو عرصه با جدیت برآورده سازند؛ رهاورد این تلاش جمعی و همه‌جانبه در طی چندین نسل، تراکم و توسعه دستاوردها در قالب تمدن است؛ بنابراین، تمدن را می‌توان «مرحله توسعه خارجی و نمود عینی دستاوردها و تجربه‌های مادی و معنوی جامعه انسانی در یک بازه زمانی گسترده» دانست (فاضل قانع، ۱۳۹۴: ۳۸). براین پایه، تمدن، صورت به‌هم‌پیوسته‌ای است که با وجود تفاوت‌های ظاهری، در فرهنگ جامعه به یگانگی و ثبات می‌رسد و این فرهنگ است که به تمامی اجزا فرمان می‌دهد و به‌مثابه روحی، امکان استمرار حیات را برای جسم و تمدن فراهم می‌کند (بن‌نی، ۲۰۰۳: ۷۷).

فرهنگ یک جامعه، به‌عنوان خاستگاه تمدن، ریشه در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن جامعه داشته و باورها و ارزش‌های اجتماعی را شکل می‌دهد (بن‌نی، ۲۰۰۳: ۷۳-۷۴). برای درک و شناخت حقیقت فرهنگ، ما نیازمند شناخت هدف انسان و همچنین نوع روابط او با طبیعت، ماورای طبیعت، خویشتن و دیگر انسان‌ها هستیم؛ پس همان‌گونه که جوهر تمدن را فرهنگ و شاخص‌های آن تشکیل می‌دهد، فرهنگ نیز از عوامل گوناگونی متأثر است که این عوامل نیز به سهم خود، روابط انسان را تعریف می‌کند.

واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که در این زمینه، دین و آموزه‌های وحیانی از نقشی اثرگذار و

جایگاهی مهم برخوردار است (بن‌نبی، ۲۰۰۳: ۷۹)؛ دین به مثابه نوعی از هدایت الهی، دگرگونی و اثرات ژرف و گسترده‌ای را در اندیشه و روح انسان‌ها پدید می‌آورد؛ در پرتو این دگرگونی که نظام شناخت‌ها و باورها، ارزش‌ها و گرایش‌ها، و رفتارها و کردارهای انسان را دربر می‌گیرد، استعدادهای درونی و فطری بشر شکوفا شده و در مسیری خاص هدایت می‌شود؛ بدین ترتیب می‌توان پذیرفت که آموزه‌های دینی از راه ارتقا و بهبود اندوخته‌های مادی و معنوی بشر، به ویژه جهت‌دهی خاص به این اندوخته‌ها، در ایجاد تمدن نیز اثرگذار است.

دین اسلام تنها دین آسمانی است که ریشه‌ها و بنیان آموزه‌های آن در چهارچوب قرآن کریم، از هرگونه آسیب و تحریفی مصون مانده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹)؛ همچنان که پاسخ‌گوی تمام شئون تکاملی بشر بوده: «... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹) و در پرتو آموزه‌های مترقی خود، سعادت آدمی و اجتماع انسانی را در همه شئون فردی، اجتماعی و تاریخی تضمین کرده است: «... فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸).

درواقع، محدودنکردن دین به فهم زمانی خاص، باور به تکامل پدیده فرهنگ بشری و سهیم بودن اراده انسان‌ها در آن، و نیز تبیین درست ارتباط میان فرهنگ متغیر و دین ثابت، ما را به این دیدگاه رهنمون می‌شود که دین و آموزه‌های وحیانی آن می‌تواند منشأ شکل‌گیری تمدنی پویا و بالنده باشد.

مسیر اثرگذاری دین در ایجاد تمدن، خود می‌تواند به سه مرحله یا سه لایه مشخص و متمایز: بینش، گرایش و کنش تقسیم شود:

سطح بینش، مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از شناخت‌ها و باورها را دربر می‌گیرد که شالوده فعالیت‌های بشر در گستره اندیشه است و از تصورها، آموزه‌ها و شیوه‌های استدلالی درباره تفسیر انسان، جهان، زندگی و چگونگی رابطه انسان با طبیعت و ماورای آن پدید می‌آید.

در مرحله گرایش، آموزه‌هایی مانند ارزش‌ها، اخلاق و حقوق به معنای عام آن، میان مقولاتی مانند خوب و بد، شایسته و ناشایست، و مطلوب و نامطلوب مرزبندی می‌کند. در این مرحله، انسان‌ها می‌آموزند که به چه چیزهایی اهتمام داشته، و از چه چیزهایی احتراز کنند.

در آخرین سطح، نظام کنش قرار دارد و از آموخته‌ها و اندوخته‌هایی تشکیل شده که هماهنگی رفتار آدمی با کنش‌های دیگران را ممکن می‌سازد. در این قلمرو، گزاره‌های دولایه پیشینی بینش و گرایش امکان ظهور و بروز می‌یابد، و باتوجه به آن‌ها آموزه‌های عملی و فنون رفتاری انسان شکل گرفته و ترسیم می‌شود.

۳. چالش‌های فرهنگی جهان اسلام

مالک بن نبی همچون بیشتر مصلحان اجتماعی، کار خود را درزمینه اصلاح و دگرگونی اجتماعی، با مشاهده بی‌نظمی در جامعه آغاز نمود؛ وجود بی‌نظمی، گویای ناهنجاری‌هایی است که نیازمند توضیح بوده و هم عقل و هم احساس را به حرکت وا می‌دارد؛ بنابراین، نخستین مسئله، شناسایی مشکل جامعه است؛ هنگامی که مصلح اجتماعی وضعیتی را نامطلوب تشخیص داد، منطق مشاهده حکم می‌کند که زمینه و بستر پدیداری آن نیز بررسی گردد؛ بدین ترتیب، مصلح اجتماعی در پی ریشه‌یابی مشکل می‌کوشد تا دلایل و انگیزه‌های شکل‌گیری این بی‌نظمی اجتماعی را تبیین کند؛ در پایان و برپایه وضعیت مطلوب و ایدئالی که اندیشمند در ذهن خود دارد، راه‌حل پیشنهادی خود را ارائه می‌کند.

در این راستا، تلاش‌های مالک بن نبی برای احیای بینش اصیل اسلامی و بررسی مشکلات تمدنی جامعه مسلمان - چه از نظر موضوع‌هایی که به آن‌ها پرداخته و چه از نظر روش‌شناسی - اقدامی شایان توجه می‌باشد.

این نکته نیز دارای اهمیت است که بن نبی خود در دوران اوج‌یابی چالش‌های فرهنگی در جهان اسلام زیسته است؛ ولی زمینه‌های فردی و اجتماعی گوناگونی او را یاری کرد تا از امواج متلاطم و خروشان این دوران به سلامت گذشته و چشم‌انداز اندیشه‌اش برتر و فراتر از بسیاری از همگنان وی باشد.^۱ او همان گونه که در کتاب خاطرات خود، مذکرات شاهد

۱. مالک بن نبی در خاطرات خود افزون بر یادآوری استادانی که اندیشه دینی او را شکل داده‌اند به نقش اثرگذار دو کتاب اشاره می‌کند: رسالة التوحید اثر محمد عبده، و الافلاس المعنوی للسیاسة الغریبة فی الشرق از احمد رضا. بن نبی خود در عصری که استادان مدرسه فرانسوی اندیشه‌های برآمده از مبانی دکارتی را به او القا می‌کردند (بن نبی، ۱۹۹۳م: ۶۵) تحول فکری خویش را مدیون این دو نویسنده می‌داند که شکوه تمدن اسلامی را در دوران فراز آن، و نابسامانی

للقرن»، به تفصیل بیان کرده است، دوران کودکی، نوجوانی و آغاز جوانی خود را در زادگاه خویش با تعلق خاطر فراوان به آموزه‌های دینی سپری نمود؛ همچنان که به اقتضای طبیعت جامعه مسلمانان شمال آفریقا در پیوندی تنگاتنگ با مشرب‌ها و مکاتب صوفیه بوده است؛ وی مدتی را نیز به آشنایی با افکار عبدالحمید بن بادیس (۱۸۸۹ - ۱۹۴۰م) و طرفداری از آن گذرانده است^۱ (بن‌نبی، ۱۹۹۳: ۱۵-۱۸۰)؛ آشنایی بن‌نبی با اندیشه‌های بن‌بادیس از آن جهت دارای اهمیت است که در سال‌هایی که بن‌نبی شاهد اشغال میهن خود به دست استعمارگران غربی بود، بن‌بادیس به‌عنوان پدر معنوی انقلاب الجزایر، با تکیه بر آموزه‌های دینی، نقش اثرگذاری در مبارزه فرهنگی علیه متجاوزان غربی داشت.

بن‌نبی سال‌های میانی عمر خود را در کشور فرانسه سپری کرد و از بیست و پنج سالگی تا پنجاه سالگی را در آنجا به‌سر برد؛ این هجرت و همچنین اشتغال‌هایی فنی و مهندسی، نه تنها او را به فراموشی سرزمین اسلامی خود نکشاند، بلکه با حضور مستقیم در بستر و زمینه تمدن غربی، مجال و انگیزه بیشتری برای مطالعه و بررسی وضعیت فرهنگی و تمدنی جامعه مسلمان برای او فراهم گردید.

او در خاطرات خود به دیدارش با لویی ماسینیون، اسلام‌شناس پرآوازه فرانسوی، ملاقات با مهماتما گاندی در سال ۱۹۳۲ میلادی (همان: ۲۴۱-۲۴۴) و همچنین دیدار با هیئت‌های الأزهر مصر و شیخ محمد عبدالله درّاز (همان: ۳۵۸-۳۵۹) در فرانسه اشاره کرده است. مجموع این ملاقات‌ها، و انگیزه و علاقه بن‌نبی به آن‌ها نشان‌دهنده جدیت او در پیگیری خط فکری خویش پیرامون مطالعه وضعیت فرهنگی جامعه مسلمان و جایگاه آن در جهان است.

بررسی آثار نوشتاری بن‌نبی نشان می‌دهد که وی در کنار رویکرد اصلاحی، نگاهی

اجتماعی کنونی در جامعه اسلامی را به‌روشنی ترسیم نموده است (همان). در این راستا، مطالعات گسترده و تأملات ژرف مالک بن‌نبی در نهایت او را به اینجا رسانید که باید اسلام را بار دیگر شناخت (همان: ۹۱) و باتوجه به این پیشینه است که برخی از پژوهشگران، مالک بن‌نبی را در رویکرد اصلاحی مبتنی بر سنت و آموزه‌های اصیل اسلامی، هم‌تراز اقبال لاهوری و محمد رشیدرضا معرفی کرده‌اند، و بعضی دیگر او را واجد ایمان غزالی و جامعیت ابن‌خلدون (جدعان، ۱۹۸۸م: ۶۰۳-۶۰۴) و برخوردار از اندیشه‌هایی بسیار ژرف و اثرگذار در جهان اسلام دانسته‌اند (حنفی، ۱۹۹۸م: ۴۳۱).

۱. ابن‌بادیس از رهبران جمعیت علمای الجزایری بود که گویای برخی تفکرات اخوانی بن‌نبی متأثر از او بوده است.

روشنمند به مهم‌ترین مسائل جامعه اسلامی داشته و در ریشه‌یابی بحران فکری امت اسلامی، کانون درد، یعنی ساختار روش‌شناختی و معرفت‌شناختی جامعه مسلمان را به خوبی شناسایی کرده بود؛ در این چهارچوب، می‌توان چالش‌های بنیادین و مهم فرهنگی در جامعه مسلمان را از بررسی سه کلیدواژه اصلی در مباحث مالک بن نبی، یعنی گسستگی شبکه روابط اجتماعی، گستردگی روحیه استعمار پذیری و دور افتادگی از اصالت و هویت دینی، به دست آورد.

۳-۱. گسستگی شبکه روابط اجتماعی

بن‌نبی در کتاب میلاد مجتمع با تحلیل اجتماعی مبسوطی، اهمیت تحول افراد گسسته از یکدیگر به اشخاص پیوند خورده در اجتماع را مورد بررسی قرار داده است؛ او با برجسته‌سازی بعد اجتماعی انسان‌ها بر این باور است که تغییر و تحول اجتماعی و تشکیل یک تمدن، هنگامی ممکن می‌گردد که انسان در پرتو اندیشه، از یک فرد به یک «شخص» تبدیل شود؛ منظور وی از شخص، انسانی است که از بعد فردی خود فراتر رفته و در برابر دیگر افراد بشر احساس مسئولیت نماید، و این سرآغازی خواهد بود برای تحکیم روابط اجتماعی (بن نبی، ۲۰۰۲: ۳۱)؛ مجموعه این اشخاص پیوندخورده با یکدیگر «شبکه روابط اجتماعی» را پدید می‌آورد؛ همچنان که مصداق عینی و خارجی این مفهوم از نگاه او، شرط لازم برای شکل‌گیری یک تمدن به‌شمار می‌رود.

بن‌نبی در توضیح مفهوم شبکه روابط اجتماعی، آن را ترکیبی از سه جهان می‌داند: جهان اشخاص، جهان اندیشه‌ها و جهان اشیاء (همان: ۲۷)؛ این جهان‌های سه‌گانه با یکدیگر همکاری متقابل داشته و شکل خاص آن برپایه نمونه‌های ایدئولوژیک، از جهان افکار و اندیشه‌ها به دست می‌آید و اجرای آن با ابزاری از جهان اشیا و پدیده‌ها تحقق یافته، و هدف آن را جهان اشخاص معین می‌کند (سحمرانی، ۱۳۶۹: ۲۰۰).

بن‌نبی مهم‌ترین عنصر ترکیب پیش‌گفته را که نقشی محوری نسبت به دیگر اجزای ترکیبی در شبکه روابط اجتماعی دارد، جهان اندیشه‌ها و افکار دانسته و بر این باور است که جامعه با بهره‌مندی از اندیشه‌های پویا و بالنده می‌تواند حتی در بدترین وضعیت، جهان اشیا و پدیده‌های

مادی خود را بازسازی کند؛ ولی چنانچه جهان اندیشه آسیب ببیند، بنیان محکم‌ترین جهان اشیاء نیز دیر یا زود فرو می‌ریزد؛ به همین دلیل، وی سرمایه اصلی یک جامعه را اندیشه‌های آن جامعه می‌داند، نه ثروت و مظاهر مادی تمدن؛ او در این باره به جامعه آلمان اشاره می‌کند که هرچند در خلال جنگ جهانی دوم تقریباً جهان اشیای خود را به صورت کامل از دست داد، ولی به یاری جهان اندیشه خود توانست با سرعت، هرآنچه را از کف داده بود، به دست آورده و بازسازی نماید (بن‌نبی، ۲۰۰۲: ۳۴).

در رابطه با مفهوم شبکه روابط اجتماعی، بن‌نبی به یک ناهنجاری اجتماعی نیز اشاره می‌کند که می‌تواند عامل اصلی افول تمدن و نهایتاً سقوط آن باشد (همان: ۴۲)، از نظر وی، همان‌گونه که شکل‌گیری شبکه روابط اجتماعی، برآیند تبدیل افراد به اشخاص اجتماعی است، اگر این اشخاص در یک فرایند معکوس، نسبت به مسئولیت‌های اجتماعی خود بی‌توجهی کرده و با آسیب‌رساندن به جهان اندیشه‌ها پیوند اجتماعی خود را بگسلند، پیامد آن بروز و ظهور یک بیماری اجتماعی خواهد بود؛ به دیگر سخن، وی ریشه بیماری اجتماعی را در جهان اشخاص جستجو می‌کند و معتقد است که روابط فاسد در جهان اشخاص، پیامدهای سریع و نامناسبی را بر جهان اندیشه‌ها و جهان اشیا تحمیل خواهد نمود و با ورود مفاسد در جهان اشخاص، بیماری‌های آن در جامعه شایع شده و سقوط تمدنی آغاز می‌گردد (همان: ۴۵).

با تکیه بر مفهوم شبکه روابط اجتماعی، بن‌نبی می‌کوشد تا چرخه تمدنی جامعه اسلامی را تبیین کند؛ در این چرخه، ظهور یک اندیشه دینی، عناصر تمدن را به هم می‌آمیزد، انرژی حیاتی افراد را سامان می‌دهد و در میان آنان پویایی و نشاط برمی‌انگیزد؛ به گونه‌ای که فرد در این مرحله روبه‌رشد آغازین، از چیرگی غریزه، رها شده و تسلیم هیمنه روح می‌شود؛ در این مرحله، شبکه روابط اجتماعی به اوج تراکم خود می‌رسد و جامعه به بنایی پایدار تبدیل می‌شود که همه اجزا به استحکام و صلابت آن یاری می‌رسانند (همان: ۷۰)؛ برپایه این دیدگاه، در مرحله آغازین تمدن و در پرتو نظام والای اخلاقی برآمده از آن، کنش‌ها و غرایز فردی کاملاً مهار شده، و جامعه، تابع شبکه نیرومندی از روابط اجتماعی می‌شود؛ تمامی اجزای

جامعه با ندای «روح» و در سکوت «غریزه»، همچون «بنیان مرصوص» حرکت صعودی سریعی را آغاز کرده و اوج می‌گیرد. بن‌نبی این مرحله را در تاریخ تمدن اسلامی بر دوره آغاز نزول وحی تا واقعه صفین در سال ۳۸ هجری منطبق نموده و معتقد است که با ورود معاویه به صحنه معادلات، توازن میان روح و زمان از میان رفت (همان: ۵۲).

با ظهور و بروز مشکلات مادی و بایسته‌های نوین، مرحله بعدی تمدن آغاز می‌شود. در پی گسترش کمی جامعه نوساخته، نقطه عطفی در تمدن ایجاد می‌شود که طی آن تسلط مطلق روح بر غریزه از میان می‌رود و دوران توسعه عقلی تمدن فرا می‌رسد. این نقطه عطف در تمدن اسلامی، مقارن با دوره اموی و عباسی است؛ بن‌نبی در این باره می‌نویسد:

این مرحله، مرحله عقل است، اما این عقل نمی‌تواند موجب تسلط روح بر غریزه‌ها شود؛ در این هنگام، غرایز آرام‌آرام از محدودیت‌ها رها می‌شوند؛ این امر در عصر بنی‌امیه مشهود است؛ زیرا روح در این عصر، تسلط خود را بر غرایز ازدست داد و جامعه نیز از زیر فشار بردن افراد، دست شست. البته، طبیعی است که غرایز، یک‌باره آزاد نمی‌شوند، بلکه به تناسب کاسته شدن سیطره روح، رها می‌گردند (همان: ۱۰۳).

غرایز رفته‌رفته از بندها آزاد شده و به نسبتی که روح تأثیر خود را ازدست می‌دهد، جامعه نیز از تنظیم رفتار افراد و مهار امیال فردی ناتوان می‌شود؛ البته، علوم و فنون به روند گسترش خود ادامه داده و با تکیه بر اثرهای باقی‌مانده از دوران سیطره روح، تا اندازه بسیاری رشد می‌یابند.

بن‌نبی مرحله پیش‌گفته را انحرافی بزرگ از خط تمدن اصیل می‌داند؛ زیرا بن‌مایه‌های شکل‌گیری تمدن و توازن میان روح و عقل سست می‌شود (همان: ۲۹-۳۱)؛ در این حالت، جامعه نمی‌تواند از تمام توان خود بهره بگیرد، و رفته‌رفته غریزه از چیرگی روح آزاد شده و سرنوشت فرد را به دست می‌گیرد؛ بدین ترتیب، اثرگذاری اجتماعی تفکر دینی کاهش می‌یابد و هرچند تمدن همچنان به اوج خود می‌رسد و علوم و فنون، شکوفا می‌گردد، ولی در درون این تمدن، یک بیماری اجتماعی آغاز گردیده که البته آثار محسوس آن هنوز بروز نکرده

است. مهم‌ترین ویژگی این مرحله، آن است که غرایز آرام‌آرام چیرگی خود را بر جامعه و فرد باز می‌یابد.

در مرحله بعد، دوران سوم تمدن، یعنی دوره انحطاط و انحلال آغاز می‌شود؛ در این مرحله، اندیشه دینی، کارکرد اجتماعی خود را ازدست داده و همه چیز به سوی جامعه ازهم‌پاشیده باز می‌گردد؛ بدین ترتیب شبکه روابط اجتماعی با تجزیه جامعه به واحدهای بدون ارتباط، از میان می‌رود (همان: ۶۹) و درنهایت، چرخه تمدن پایان می‌پذیرد.

تمدن ازهم‌گسیخته زمانی که وارد سومین مرحله از چرخه خود می‌شود، کاملاً گرفتار غرایز است و می‌توان آن را مرحله غریزه نامید؛ در این مرحله، اندیشه دینی، که از نظر بن‌نبی ترکیب‌کننده عناصر تمدن بود، دیگر نمی‌تواند وظیفه اجتماعی خود را ایفا کند؛ بنابراین شبکه روابط اجتماعی، فرو ریخته و اخلاق افراد جامعه به سبب خشکیدن ذخایر روحی و عقلی به تباهی کشیده می‌شود (همان: ۷۰).

مالک بن نبی با ترسیم این خط‌سیر و تبیین این چرخه، به ایده اصلی خود نزدیک می‌شود؛ انسانی که در نتیجه بروز اختلال در توان روحی و معنوی خود، ارزش اجتماعی خویش را ازدست می‌دهد، تنها برای منافع فردی خویش تلاش می‌کند؛ در این حالت، فردگرایی بر جامعه مستولی شده و با گسستگی شبکه روابط اجتماعی، موقعیت استعمارپذیری پدیدار می‌شود؛ این مرحله از تمدن اسلامی مطابق است با سالهای پایانی عصر عباسی و دوران پس از آن تا زمان ابن‌خلدون (۷۳۲ - ۸۰۸ ق)، و نیز دوران پس از سلسله موحدون^۱ در مغرب اسلامی؛ به‌همین دلیل، مالک بن نبی انسان این مرحله را، شاید با بهره‌جستن از ایهام، «انسان

۱. دولت موحدون که بر پایه دیدگاه‌های خاص مؤسس آن محمدبن عبدا... تومرت، به این نام موسوم شده، در اوایل سده ششم هجری قمری بنیان نهاده شد، و توانست بیش از یک سده با اقتدار بر غرب سرزمین‌های اسلامی حکومت کند. از مهمترین ویژگی‌های این دوره، توسعه عمران و رفاه مادی و خیزش فکری است. دانش‌های گوناگون در پرتو تشویق خلفا، و نیز رقابت علمی شرق و غرب جهان اسلام از یکسو، و بین اندلس و مغرب از سوی دیگر، به سرعت شکوفا شده و زمینه ظهور دانشمندان بزرگی مانند ابن‌عدی، ابن‌رشد و ابن‌میمون را فراهم کرد. اقتصاد نیز به دلیل برقراری امنیت در سراسر قلمرو این حکومت رونق گرفت، و توسعه گسترده عمرانی و صنعتی، رفاه عمومی مردم را در پی داشت (عمر موسی، ۱۳۸۱: ۵۴ - ۵۲).

پس از موحدون» می‌نامد (جدعان، ۱۹۸۸م: ۴۲۱-۴۲۲). انسان پس از موحدون، از اصطلاحاتی است که بن‌نبی فراوان به‌کار برده و با کاربرد از آن به وضعیت حاکم بر جامعه مسلمان در طول چندین سده اخیر اشاره دارد که تمدن پیشین از آن رخت بر بسته و تا کنون به وضعیت امیدوار کننده‌ای برای دستیابی به تمدنی نوین نرسیده است.

۲-۳. گسترده‌گی روحیه استعمارپذیری

یکی از مهم‌ترین مفاهیم مورد توجه مالک بن‌نبی، اصطلاح «القابلیة للاستعمار» است که روح امت اسلامی را آلوده کرده و توجه و آگاهی نسبت به آن می‌تواند خود، کلید حل مشکل جامعه اسلامی باشد؛ از نگاه وی، حالت استعماری موجود در جوامع اسلامی بیش از آنکه معلول کنش و گرایش سیاسی حاکمان و سیاستمداران جوامع مسلمان باشد، ریشه در روحیه استعمارپذیری ملت‌های مسلمان دارد؛ چراکه نوع حاکمیت موجود در جوامع اسلامی، پیروی از وضعیت درونی و روحی مسلمانان عصر کنونی است (بن‌نبی، ۲۰۰۰: ۳۳)؛ چنان‌که حتی عوامل خارجی استعمار نیز با تکیه بر همین وضعیت درونی، به اهداف خود نائل شده‌اند و اگر روحیه استعمارپذیری در میان امت مسلمان وجود نداشت، استعمارگران نیز نمی‌توانستند سرنوشت تمدن اسلامی را به دست گیرند (بن‌نبی، ۲۰۰۴: ۹۴؛ ۲۰۰۰: ۱۵۶-۱۵۹)؛ هرچند در بسیاری از موارد، این استعمارگران بوده‌اند که چنین روحیه‌ای را در جوامع مسلمان ایجاد کرده‌اند؛ ولی در هر حال، راه برون‌رفت از این وضعیت نیز تنها نابودی همین روحیه استعمارپذیری است که جوامع موجود اسلامی را دربر گرفته است.

بن‌نبی با اشاره به دورویکرد تحلیلی در جامعه اسلامی برای ریشه‌یابی مشکل عقب‌ماندگی جوامع مسلمان، توضیح می‌دهد که برخی از تحلیل‌گران بر عامل استعمار متمرکز شده و آن را دارای نقشی مهم در بروز ناهنجاری‌های اجتماعی جهان اسلام دانسته‌اند؛ همچنان‌که برخی دیگر از پژوهشگران نیز توجه خود را به عامل درونی انحطاط جامعه، یعنی قدرت‌ها و حکومت‌های توتالیتر، دیکتاتور و استبدادی معطوف کرده و چنین می‌پندارند که این عامل بیش از هر عامل دیگری می‌تواند زمینه‌ساز انحطاط جامعه باشد. بن‌نبی با اشاره به این رویکردها

و تأیید هر دو دسته از این عوامل، چگونگی نگرش به این مسئله را دچار کاستی در بررسی مشکلات موجود در جوامع اسلامی دانسته و معتقد است که برای تحلیل و تبیین دگرگونی‌های اجتماعی، باید به عوامل فرهنگی نیز توجه جدی نمود؛ از این‌رو چنانچه بخواهیم از نگاه و تبیینی جامع و کامل برخوردار شویم، باید مواردی همچون بی‌توجهی به عقل و اندیشه، فاصله‌گرفتن از حقیقت‌آموزه‌های اسلام، خودکم‌بینی، خرافه‌گرایی و سبک زندگی را نیز مورد توجه قرار دهیم؛ حتی می‌توان وارد لایه‌های درونی‌تر شده و مشاهده کرد که انحطاط می‌تواند زائیده بحران هویت تک‌تک افراد جامعه بر اثر تغییر سبک زندگی و تعارض آن با باورهای درونی باشد؛ در این نگرش، تبیین انحطاط اساساً مبتنی بر فهمیدن معنا، انگیزه و باورهایی است که افراد برای رفتارهای خود دارند، و برای کشف آن باید بر اصول و ارزش‌هایی که رفتارها و کنش‌های افراد را هدایت می‌کند متمرکز شد؛ بنابراین، بن‌بنی معتقد است که انحطاط جامعه اسلامی بیش و پیش از آنکه معلول عوامل بیرونی باشد، به عوامل درونی و به‌ویژه عوامل فرهنگی بازمی‌گردد و عوامل بیرونی انحطاط، تنها زمانی مؤثر خواهند بود که افراد جامعه بر اثر ضعف بنیان‌های اعتقادی و اخلاقی، ناتوان شده باشند (بن‌بنی، ۲۰۰۰: ۱۵۶-۱۵۹).

در پرتو این رهیافت، او تلاش می‌کند که جوامع مسلمان را نسبت به ژرفنای نابسامانی موجود آگاه کند. از نظر وی جوامع مسلمان در وضعیت کنونی دچار نوعی بیماری درونی هستند و تا هنگامی که کاملاً به آن پی نبرد، و از انگیزه کافی برای درمان آن برخوردار نگردند، هر اقدامی می‌تواند نوعی فرافکنی به شمار آمده (بن‌بنی، ۱۹۹۱: ۵۰-۵۲) و برای هرگونه تحول و دگرگونی مثبت و بنیادین در جامعه ناکارآمد باشد. بن‌بنی در این باره می‌گوید:

جامعه اسلامی از چند قرن پیش وارد آخرین مراحل تمدن خود شده است و امروزه دوباره در مرحله پیش از تمدن به سر می‌برد. جامعه اسلامی از حدود یک قرن پیش تلاش‌های زیادی را برای جنبش دوباره آغاز کرده است؛ اما در مقایسه با برخی از جوامع معاصر مانند ژاپن که بسیار عقب‌افتاده‌تر از آن بوده‌اند، به کندی پیش می‌رود و به‌نظر می‌رسد پرواز آرام و سنگینی دارد (بن‌بنی، ۱۹۹۹: ۹۷-۹۸).

۳-۳. دورافتادگی از اصالت و هویت دینی

مالک بن نبی را می‌توان در شمار آن گروه از روشنفکران معاصر دانست که در برابر رویکردهای روشنفکران بیگانه با فضای اندیشه‌ورزی در جامعه مسلمان، دین را خاستگاه و سامانه فکری اندیشه‌های اصلاحی خود به شمار آورد، و اصلاح فرهنگی و دگرگونی اجتماعی را در چهارچوب آن بررسی نمود. اهمیت ایده‌پردازی بن‌نبی، رویارویی آن با رویکرد غالب موج روشنفکری است که جهان اسلام را برای چندین دهه دربر گرفت؛ در واقع، نگاه حاکم بر موج روشنفکری که به جوامع اسلامی راه یافت، نگاهی دین‌گریز، استقلالی و متأثر از مبانی شناخت‌شناسانه عصر روشنگری اروپا بود (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۵۷-۵۹). پیوند این موج روشنفکری وارداتی با وضعیت تاریخی بیرون از فضای عربی و اسلامی، بزرگ‌ترین نقطه‌ضعف پیروان این رویکرد بود که آنان را از درک متقابل جامعه باز می‌داشت. در برابر نفوذ این اندیشه بیگانه، غنای فرهنگی دین اسلام و ژرفنای نفوذ آن در جوامع اسلامی به طرح مباحث جدی و عمیقی از سوی روشنفکری دینی انجامید که طرف‌داران بسیاری را گرد آورد. البته مراد از روشنفکری دینی آن نیست که اندیشمندان از مسائل علمی و فرهنگی نوین جهانی متأثر شده و باورهای دینی را هماهنگ با علم و فرهنگ روز تفسیر نمایند؛ زیرا چنین رویکردی می‌تواند خطری باشد که متوجه مسائل و فرهنگ دینی شده و به تفسیر وارونه آموزه‌های دینی بینجامد؛ بلکه روشن‌فکر دینی کسی است که در شکل‌دادن به دیدگاه‌ها و استنباط اندیشه‌های خود و نیز در تعامل با فرهنگ‌های دیگر، دین را تکیه‌گاه خود قرار می‌دهد.

در این رویکرد، دین، خاستگاهی فکری، تشریحی و اخلاقی است که روشنفکر از آن همچون نقطه آغاز بهره می‌برد؛ در درون آن سازمان می‌یابد و چاره کار را در آن می‌جوید؛ با این نگاه می‌توان گفت که فرهنگ می‌تواند در چهارچوب روح حاکم بر آموزه‌های دین شکل گرفته؛ و مقوله‌ای بیگانه با دین و جدا از آن نخواهد بود؛ زیرا دین به نقش عقل توجه بسیار نموده و میراث انسانی را ابطال نمی‌کند؛ بنابراین، فرهنگ مبتنی بر دین می‌تواند همگام با زمان به پیش رود؛ با دانش و معرفت پیوند خورده و بن‌مایه‌های تمدن را فراهم سازد. روشنفکر

دینی هم در این چهارچوب، از همراهی با زمان و پیوند با حرکت علم و معرفت باز نمی‌ماند، چنان‌که مالک بن نبی در اندیشه‌ورزی خود کوشیده است تا به این چهارچوب وفادار بماند. مالک بن نبی همواره در اندیشه‌ورزی اجتماعی و آسیب‌شناسی‌های خود بر این نکته تأکید می‌کند که تمدن تنها هنگامی سر بر می‌آورد که کنش‌ها و غرایز فردی در چهارچوب نظامی والا و اخلاقی کاملاً مهار شوند؛ به‌همین دلیل، بازخوانی اسلام و بازگشت به آموزه‌های ناب قرآنی از جمله سفارش‌های جدی بن نبی است؛ چراکه دین نقشی اثرگذار در شکل‌گیری انرژی روانی فرد و رفتار وی داشته و فعالیت ویژه افراد در متن جامعه و نیز حرکت جامعه در متن تاریخ را جهت‌دهی می‌کند (بن نبی، ۲۰۰۲: ۷۴).

او بر این باور است که شکل‌گیری جهان اشیاء که برابند عینی و مصداق تمدن است از تعامل سه عنصر انسان، خاک و زمان به‌دست می‌آید؛ اما صرفاً کنار هم قرارگرفتن این عناصر، نمی‌تواند تمدن را به ارمغان آورد؛ بلکه این عناصر نیازمند وجود ترکیب‌کننده‌ای هستند و بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که این ترکیب‌کننده تمدنی، تنها اندیشه دینی خواهد بود (همان: ۵۰)؛ البته عوامل بنیادی و سه‌گانه تمدن که سرمایه اولیه آن است در هر وضعیتی یافت می‌شود؛ ولی مهم آن رشته‌ای است که این عوامل را گرد هم می‌آورد؛ ازاین‌رو بنی نبی حتی خاستگاه تمدن کنونی غرب را نیز آئین مسیحیت می‌داند (بن نبی، ۱۹۹۱م: ۶۱) که اکنون پس از گذشت چند سده، از مبدأ انجیلی خود و مرحله تسلط روح، فاصله گرفته است.

۴. راه برون‌رفت: اصلاح فرهنگی

بن نبی تنها راه برون‌رفت از وضعیت کنونی را که با چالش‌های فرهنگی گوناگونی همراه است، در اصلاح فرهنگی می‌جوید و بر عوامل درونی و روحی موجود در جوامع اسلامی تأکید بسیاری دارد. اصلاح و تغییر وضع موجود، همواره راهکاری برای خروج از تنگناهای دشوار تلقی به شمار آمده است.

احساس نیاز به اصلاح در واقع، از درک وجود اختلال یا انحراف ناشی می‌شود؛ برای مثال نیاز به اصلاح اجتماعی، ناشی از درک وجود اختلال یا انحراف در شبکه ارتباطات اجتماعی

است؛ از این رو، احساس نیاز به اصلاح فرهنگی نیز از درک بروز اختلال یا انحراف در شبکه تصورات ذهنی موجود در جامعه ناشی می‌شود؛ مردم از راه این شبکه، تأملات و تفسیر خود را از واقعیت، اعمال می‌کنند؛ همین شبکه است که ملاک‌های تشخیص زیبایی و برتری را به مردم معرفی کرده و نیازهای فرهنگی و معنوی آنان را برآورده می‌سازد؛ جامعه از راه این مجموعه از تصورات ذهنی، برداشت کلی از خود را نیز می‌سازد و به کمک تعامل دو سویه با آن، نگاه به خود و جهان را بنیان می‌نهد؛ از این رو فرهنگ و اصلاحات فرهنگی در جامعه، محور اندیشه‌های اصلاحی متفکران اجتماعی است؛ در همین راستا، نوع نگرش افراد در جامعه و اثرات اندیشه از مقوله‌هایی است که در آثار بن‌نبی به گونه‌ای کاملاً برجسته مورد توجه قرار گرفته و او کوشیده است تا اندیشه را به مسائل فرهنگ و تمدن پیوند زند.

بن‌نبی تمدن را پیشرفت در همه گستره‌های زندگی به‌سوی یک واقعیت برتر دانسته، که دستیابی به آن به میزان انسجام فکری حاکم بر این پیشرفت در طول تاریخ و بهره‌مندی از امکانات متناسب با آن وابسته است (بن‌نبی، ۲۰۰۱: ۶۱). نتیجه مهم بن‌نبی از این تعریف آن است که باتوجه به طبیعت جوامع و نیروهای اقتصادی موجود در آن‌ها، و تفاوت روشن میان فرهنگ‌ها و اندیشه‌های خاص، و نیز نقش عامل دین و دیگر عوامل مؤثر، امکان ندارد که لباس معینی به‌عنوان تمدن بریده و دوخته شود و سپس طراح آن بخواهد این لباس واحد را بر اندام هر جامعه و ملتی بپوشاند؛ در واقع تمدن برخوردار از یک چهارچوب معنوی است که زمینه‌های لازم برای مشخص نمودن مأموریت‌های اجتماعی و چیرگی بر آن‌ها را تعریف می‌کند و زمینه‌های مادی تنها در این چهارچوب، امکان وقوع و تحقق می‌یابند (بن‌نبی، ۲۰۰۰: ۴۷؛ ۲۰۰۱: ۶۲)؛ بنابراین، تمدن هر جامعه‌ای، ثمره و نتیجه اندیشه‌ای است که در آن جامعه و متأثر از محیط فرهنگی خاص پدید می‌آید و متمایز از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها خواهد بود. اگر این مبنا را بپذیریم، دیگر نمی‌توان راه علاج رکود و رخوت و عقب‌ماندگی موجود در جامعه اسلامی را پناه بردن به دامان تمدن غربی دانست.

بنابراین، وضع کنونی بیش از آنکه نیازمند اصلاح سیاسی باشد، به اصلاح فرهنگی نیاز دارد

(بن نبی، ۲۰۰۴م: ۹۶)؛ یعنی محتاج رهایی نفس از این ذلت درونی و روحیه استعمارپذیری است؛ این خود، برآیند تحولات درونی است که انسان‌ها برای حفظ کرامت انسانی خویش، به وظایف اجتماعی خود قیام کرده، و از لاک منیت، فردگرایی و خودپرستی بیرون روند؛ بدین ترتیب، می‌توان پذیرفت که استعمارپذیری ما به این علت است که در انجام وظایف اجتماعی خود کوتاهی می‌کنیم (بن نبی، ۲۰۰۰: ۳۴) و هنوز از «فرد» به «شخص» تبدیل نشده‌ایم.

این قیام برای انجام وظایف اجتماعی یا همان اصلاح فرهنگی مورد نظر مالک بن نبی، یک فرایند است که از ایده بازگشت به اسلام آغاز گردیده و تا خیزش تمدنی ادامه می‌یابد.

۴-۱. بازگشت به اسلام

شناخت آگاهانه و یا حتی ارتكازی رابطه طولی میان لایه‌های شکل‌دهنده تمدن، و تکیه بر نقش بی‌بدیل آموزه‌های وحیانی برای شتاب بخشیدن به روند تمدن‌سازی در جامعه انسانی، انگیزه کافی و اعتمادبه‌نفس لازم را به مسلمانان می‌دهد تا برای برپایی دوباره تمدن اسلامی بکوشند؛ زیرا رصد تحولات جاری در جوامع بشری، حاکی از آن است که جهان امروز در پی سرخوردگی‌های ناشی از کاستی‌های تمدن موجود، از آمادگی مناسبی برای سربرآوردن تمدنی نوین برخوردار گردیده است. نمایان شدن نشانه‌های ضعف و ناکارآمدی تمدن موجود در پاسخ‌گویی به نیازهای چندبعدی انسان، بی‌تردید گویای آغاز فرود و افول تمدن سکولار غربی است (بن نبی، ۲۰۰۴م: ۱۳۸ و ۱۶۹)؛ بدین ترتیب، جامعه انسانی در این عصر، بار دیگر به یک مرحله حساس تاریخی نزدیک شده و خواهان دگرگونی بنیادینی است. ناکارآمدی و ناسازگاری تمدن غربی همان نقطه عطفی است که نخبگان و اندیشمندان جهان اسلام را به توجه دگرباره به سوی آموزه‌های وحیانی اسلام رهنمون شده است.

در این پیوند، ایده «بازگشت به اسلام» و التزام به آموزه‌های پیشرفته آن، رویکردی راهبردی به‌شمار می‌رود که امروزه در جوامع مختلف اسلامی با گرایش‌های گوناگون مذهبی، راه‌حلی برای برون‌رفت از وضعیت موجود و بازگشت جامعه اسلامی به قله مجد و عظمت تمدنی به‌شمار آمده و از پذیرش روزافزونی برخوردار گردیده است.

بازگشت به اسلام با توجه به هویت اسلامی جوامع هدف، در واقع، تعبیر دیگری از آرمان «بازگشت به خویش» به شمار می‌رود؛ زیرا در جامعه‌ای که فرهنگ آن برآمده از آموزه‌های اسلامی باشد یک مسلمان، از بازگشت به خویش، بازگشت به فرهنگ خودی و خویش، اسلامی را می‌فهمد. اکنون این راهبرد با خوانش‌ها و برداشت‌های گوناگون، مهم‌ترین رویکرد جوامع مسلمان برای اقدام و عمل به شمار می‌رود.

بن نبی پس از مطالعات گوناگون درباره تاریخ انسان و فلسفه آن و به طور مشخص، تاریخ تمدن اسلامی به این نتیجه می‌رسد که روند امت‌ها و جوامع، روندی چرخشی است؛ چنان‌که کمتر تمدنی را می‌توان یافت که از این چرخه بیرون باشد؛ این، قانونی کاملاً طبیعی است؛ چرا که تابع همان قانون‌هایی است که بر دیگر آفریدگان خداوند در این هستی حاکم‌اند؛ روز با طلوع خورشید آغاز می‌شود و تا هنگام زوال ادامه می‌یابد و پس از آن غروب فرا می‌رسد تا تاریکی را بر هستی غلبه دهد (بن نبی، ۲۰۰۰: ۱۹-۲۰)؛ البته، این بدان معنا نیست که تاریخ، هدایای خود را برای همه به طور یکسان توزیع می‌کند؛ همچون خورشید که نور خود را بر همه می‌تاباند.

از نگاه وی تاریخ مجموعه‌ای از سنت‌ها و قوانین الهی است که بر هدایت افراد و جوامع حاکم هستند. کسی که می‌خواهد پیشروی تمدنی و خیزش تمدنی را در دست داشته باشد باید این سنت‌ها و قوانین را به طور کامل دریافته و بر پایه آن‌ها حرکت کند؛ ولی کسانی که به این قوانین و سنت‌ها احترام نمی‌گذارند و یا آن‌ها را به خوبی نمی‌فهمند، حرکتی نامنظم و آشفته خواهند داشت که هدف و یا ضابطه‌ای بر آن حاکم نیست؛ آنان در نتیجه با سنت‌های هدایتگر برخورد خواهند نمود و وارد دوره رخوت و تنبلی می‌شوند:

تاریخ عادت دارد به امت‌هایی که در خواب فرو رفته‌اند، توجهی نکند و آن‌ها را در رویاهای خودشان که گاه باعث طرب و گاه باعث زجر و سختی می‌شود رها نماید؛ این امت‌ها به این دلیل در طرب به سر می‌برند که قهرمانان خود را در رویا می‌بینند که رسالت خود را انجام داده‌اند و از سوی دیگر، هنگامی که خود را در سلطه جباران و ستمگران می‌یابند، دچار زجر و رنجش می‌شوند (همان: ۴۹).

مسلمانان برای رهایی از رکودی که دچار شده‌اند، باید به حقیقت قرآن و آموزه‌های اصیل اسلامی باز گردند؛ آن‌چنان‌که گویی آیات آن از نو بر ایشان فرو فرستاده شده است (بن‌نبی، ۲۰۰۲: ۱۰۶)؛ همچنین باید سنت‌های ثابت الهی را که بر افراد و گروهها حاکم‌اند، دریابند؛ زیرا تنها با این روش می‌توانند به جای وضعیت کنونی خود که حرکتی کور و بی‌هدف داشته و بر پایه تمایلات فردی و گرایش‌های شخصی صورت می‌گیرد، حرکت خود را در تاریخ، به حرکتی ثابت و هدفمند تبدیل نمایند:

اگر ما بتوانیم در چرخه تاریخ جایگاه خود را پیدا کنیم، به راحتی می‌توانیم عوامل خیزش و حرکت و یا سقوط خود را بشناسیم. شاید بزرگترین عامل دوری ما از مسیر تاریخ این است که ما نقطه آغاز تاریخ خود را نمی‌دانیم؛ شاید بزرگ‌ترین اشتباه رهبران این است که این نکته اجتماعی را مدنظر قرار نمی‌دهند؛ به‌همین دلیل، فاجعه رخ می‌دهد و قطار ما از ریل خارج شده و حرکتی بی‌هدف را ادامه می‌دهد (بن‌نبی، ۲۰۰۰: ۲۰).

۴-۲. خیزش تمدنی

بن‌نبی در آثار گوناگون خود بر این باور راسخ تأکید دارد که هیچ ملتی نمی‌تواند مشکل خود را دریافته یا حل نماید، مگر اینکه اندیشه خود را به رویدادهای انسانی ارتقا داده و عوامل تمدن‌ساز و یا ویرانگر تمدن را به طور ژرف دریابد (بن‌نبی، ۱۹۹۱: ۵۴)؛ براین پایه هر ابزار فرهنگی که جامعه برای اعضای خود فراهم می‌سازد، شکل‌های گوناگون از کمکی است که یک جامعه متمدن می‌تواند و می‌خواهد آن را برای اعضای خود فراهم کند. از اینجا می‌توان دریافت که مفهوم تمدن از نگاه بن‌نبی با حرکت جامعه و کارآمدی اعضای آن، چه در طی مراحل رشد، ترقی و شکوفایی و چه در مسیر انحطاط، تنزل و عقب‌ماندگی، پیوندی تنگاتنگ و نزدیک دارد؛ بنابراین، کسی که می‌خواهد جوامع را به‌طور آگاهانه، فراگیر و جامع مورد مطالعه قرار دهد، باید ژرف‌اندیش و تمدن‌شناس باشد؛ چراکه حرکت جوامع متمدن، پدیده‌ای همچون دیگر پدیده‌های اجتماعی، متأثر از سنت‌ها و قوانین اجتماعی و تاریخی

ثابتی است که ناگزیر باید بر آن‌ها احاطه کامل داشت و کسی که می‌خواهد عظمت تمدنی امت را زنده کرده و به شکوفایی مطلوبی دست یابد، باید عمق آن‌ها را به‌خوبی درک نماید (بن‌نبی، ۲۰۰۰: ۴۸-۴۹).

بن‌نبی در بیشتر نوشته‌های خود به ضرورت نوآوری در جایگزین‌های فکری و شیوه‌های علمی مستقل و متناسب با محیط اسلامی، به جای واردساختن الگوهای غربی آن‌ها، تأکید می‌کند؛ همچنان که استقلال فکری در مطالعه مشکلات تمدنی و اجتماعی را نیز ضروری می‌داند (بن‌نبی، ۱۹۹۱: ۴۰-۴۵)؛ زیرا همچون دیگر پژوهشگران عرصه تمدن، معتقد است که ویژگی‌های بسیاری هستند که یک تمدن را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌کنند (بن‌نبی، ۲۰۰۰: ۴۳). و از آنجاکه تمدن دستاوردی است که نمی‌توان آن را وارد نمود یا خریداری کرد، مالک بن‌نبی همه‌اقدام خود را برای تحریک فرد مسلمان به سوی کارآمدی و تولید به‌کار می‌گیرد. چنین انسانی از نگاه او جوهره تمدن و ستون اصلی آن به‌شمار می‌رود؛ چراکه معیار کلی در فرایند تمدن این است که «تمدن، تولیدکننده دستاوردهای خود است و این‌گونه نیست که دستاوردها، تمدن‌ساز باشند» (بن‌نبی، ۱۹۹۱: ۴۵).

فرایند واردات کالا و دستاوردها از غرب و بسنده کردن به آن‌ها برای پیشرفت، بیشتر شبیه به رفتار کسی است که تلاش می‌کند تا به جای درمان علل اصلی و ریشه‌های درونی بیماری، علائم ظاهری آن را درمان کند؛ به‌طوری‌که به‌نظر می‌رسد بیماری از بین رفته است، ولی درحقیقت سلامت بیمار را همچنان تهدید کرده و باعث فرسایش توان وی می‌شود (بن‌نبی، ۲۰۰۰: ۴۱)؛ ازاین‌رو، ما باید عقب‌ماندگی خود را درمان کنیم؛ ولی نه از راه واردات؛ و تا زمانی که جامعه اسلامی نتواند جایگزین‌های فکری و روشمند مناسب با واقعیت‌های خود و باورهای خویش را بیابد، همچنان دچار عقب‌ماندگی و وابستگی خواهد بود و هرگز نمی‌تواند اندیشه‌های خود را به استقلال و آزادی فراگیر ارتقا دهد. این چیزی است که از نگاه بن‌نبی برای حال و آینده مسلمانان خطرناک است.

پیشنهاد بن‌نبی برای برون‌رفت از این مشکل، و برای آنکه افراد در جامعه اسلامی به

اشخاص تبدیل شوند و به وظایف اجتماعی خود قیام نموده و بتوانند در تغییرات و تحولات اجتماعی خود اثرگذار باشند، آن است که در سه حوزه فرهنگ، کار و سرمایه توجیه شوند (همان: ۸۳). او در این زمینه، به رابطه میان حق و تکلیف، به‌عنوان بنیان دگرگونی‌ها و پیشرفت‌های اجتماعی توجه کرده و با اشاره به فرهنگ موجود در جوامع عربی می‌گوید در این جوامع، یک فرد ابتدا حقوق خود را مطالبه می‌کند و بعد به سراغ انجام تکلیف می‌رود؛ درحالی‌که از نگاه منطقی افراد باید ابتدا وظایف خود را انجام دهند و سپس حقوق خود را مطالبه نمایند (بن‌نبی، ۲۰۰۱: ۸۹).

وی در همین راستا، تأکید می‌کند که باید مفهوم «سرمایه‌گذاری، نتیجه کار» را جایگزین مفهوم «کار، نتیجه سرمایه‌گذاری» نماییم؛ از ویژگی‌های معادله نخست آن است که با رویکرد اجتماعی ویژه خود، مشوق اصل خودکفایی بوده و نوعی سرمایه‌گذاری اجتماعی تلقی می‌گردد. بن‌نبی همچنین پس از آنکه ۷۷ کشور در حال توسعه در سال ۱۹۶۷ میلادی طی بیانیه‌ای انتظارات خود را از جوامع توسعه‌یافته فهرست کرده بودند، در مقاله‌ای انتقادی نوشت این کنفرانس باید بر تعهدات هر یک از اعضا متمرکز می‌شد، نه بر مطالبات از مخاطبان نامرئی که توجهی به انتظارات آنان ندارند؛ همچنان که «مذاکرات به جای آنکه در جهت یادآوری تکالیف جهان سوم در برابر خود باشد، به بحث درباره حقوق جهان سوم فروغلتید» (بن‌نبی، ۱۹۷۸: ۱۴۸).

۵. ارزیابی و جمع‌بندی

الف) در وضعیت کنونی که چهار دهه از مرگ بن‌نبی می‌گذرد، چنانچه بخواهیم بار دیگر مشکلات مهم و چالش‌های بنیادین جهان اسلام را به‌مثابه یک کل - نه به‌صورت منطقه‌ای و محدود - مورد توجه قرار دهیم، به همان مسائلی خواهیم رسید که او بر آن متمرکز شده بود: ضعف بیداری و آگاهی، استعمارپذیری درونی، دنباله‌روی و استقلال نداشتن، تزلزل در اندیشه و گسست روابط اجتماعی، که در عنوان کلان «چالش‌های فرهنگی» خلاصه می‌شود و در سایه همین چالش اساسی است که تمدن جامعه مسلمان دچار ضعف و کاستی گردیده است.

بن نبی با تیزبینی خاص خود این مشکل را شناسایی کرده و در همه آثار و کتاب‌های خود بر آن تأکید نموده است؛ وی تصریح می‌کند که: «مشکل اساسی هر جامعه‌ای، تمدن آن است و برای هیچ مردمی امکان حل مشکلات‌شان بدون اندیشه‌ورزی درباره عوامل فراز و فرود تمدن وجود ندارد» (بن نبی، ۲۰۰۰: ۱۹).

دغدغه اجتماعی و تأملات بن نبی اگرچه از توجه خاص او به دگرگونی‌های جامعه الجزایر و غرب جهان اسلام آغاز شد، اما رفته‌رفته ایده‌ها و آفاق اندیشه او به سطحی گسترده ارتقا یافت، و در چاره‌جویی‌های خود به همه سرزمین‌های اسلامی توجه نمود؛ این نقطه قوتی بود که موجب گردید تا ایده‌ها و اندیشه‌ورزی بن نبی در زمینه تمدن اسلامی، به سطح یک نظریه تمدنی نزدیک گردد.

هرچند به‌سختی می‌توان رویکرد موجود در ایده‌های او را یک نظریه کامل تلقی کرد، ولی شاید او خود نیز در تدوین آثار خویش در پی ارائه آموزه‌ای علمی نبوده است؛ و بیشتر کوشیده تا به سهم خود، گره‌ای از مشکلات جامعه مسلمان بگشاید؛ هم‌چنان‌که تحصیلات آکادمیک او نیز در رشته مهندسی برق، نمی‌توانست کمک شایانی برای پرورش ایده‌های اجتماعی‌اش باشد؛ هرچند تحصیل در فرانسه، که مهد شکل‌گیری دانش جامعه‌شناسی بود، شاید به او کمک کرده است تا اجتماعی‌تر بیندیشد؛ البته تطبیق ایده‌های اجتماعی او با آموزه‌های دینی اسلام نیز تنها در سایه مطالعات و بررسی‌های شخصی وی صورت گرفته، و در این زمینه مطالعات و تحصیلات رسمی نداشته است.

بدین ترتیب، می‌توان تأملات و اندیشه‌ورزی بن نبی درباره تمدن اسلامی و اصلاح فرهنگی را به دور از حساسیت‌های قومیتی و تعصبات مذهبی، نوعی چاره‌جویی فراگیر برای تمام جهان اسلام، از طنجه در غرب تا جاکارتا در شرق جهان اسلام دانست (بن نبی، ۱۹۶۰: ۷۰-۷۱؛ ۱۹۸۱: ۲۲۶).

این امتیاز بزرگی برای بن نبی در برابر اندیشمندانی است که در بیان دیدگاه‌های خویش همواره متأثر از آموزه‌های مذهبی، نگاهی محدود و مقید داشته، و جهان اسلام را به‌مثابه یک کل مورد توجه قرار نمی‌دهند؛ درحالی‌که نگاه طایفه‌ای و منطقه‌ای را باید یکی از مشکلات

اساسی فرهنگی در برابر شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی و وحدت جهان اسلام به‌شمار آورد، و همین نگاه، خود می‌تواند ابزاری برای دشمنان برای جدایی و چنددستگی جهان اسلام باشد. (ب) از جمله ویژگی‌های اندیشه بن‌نبی، روح تلاش‌گری و کنش‌گری است که در آن موج می‌زند؛ او در جای‌جای آثار گوناگون خود، جوامع اسلامی را به تلاش و حرکت و خلاقیت فرا می‌خواند و از رخوت و جمود و خمودی که بر جهان اسلام حاکم است گلایه می‌کند:

فرهنگ اسلامی امروزه باید در میدان‌های متعددی به مبارزه برخیزد و منطق فعالیت و تلاش را سرلوحه خود قرار دهد؛ زیرا اندیشه اسلامی در برابر اندیشه‌های فعال و ویژه‌ای در جوامع پیشرفته قرن بیستم قرار دارد، و باید جایگاه خود را در میان افکار تاریخ‌ساز باز یابد (بن‌نبی، ۱۹۹۹: ۱۴۳)؛

ما مسلمانان در زندگی امروزی خود شدیداً گرفتار انفعال و عدم فاعلیت در امور خود هستیم، و بخش زیادی از رفتار ما را پرداختن به امور عبث و بیهوده تشکیل می‌دهد (بن‌نبی، ۲۰۰۳: ۱۷).

بن‌نبی با توصیه مسلمانان به بازخوانی دین و بازگشت به آموزه‌های وحیانی و نیز بازسازی وضعیت روحی و درونی خود، آنان را به اصلاح وضع موجود ترغیب کرده و روزه‌های امید و سازندگی را نشان می‌دهد، این در حالی است که هم‌زمان با بن‌نبی، اندیشمندان مسلمان و مصلحان اجتماعی دیگری در جوامع مسلمان، بنیان‌گذار اندیشه‌هایی بودند که وجه سلبی و ویران‌گری آن بیشتر بوده و یا دست‌کم دیگران از این اندیشه‌ها برای ویران‌گری بهره‌جسته (مودودی، ۱۹۷۱؛ سیدقطب، ۱۹۷۹) و جوامع مسلمان را به دلیل دورافتادن از آموزه‌های اسلامی، کافر می‌پندارند؛ ولی بن‌نبی با آنکه علت عقب‌ماندگی مسلمانان را فاصله گرفتن از حقایق اسلام ناب می‌داند در عین حال، آنان را از جرگه مسلمانی خارج نمی‌کند، بلکه در پی راه‌حلی اصلاحی می‌گردد.

(ج) رویکرد اصلاحی و رهیافت مالک بن‌نبی بیشتر نخبه‌گرا بوده و خدا را در سطوح گوناگون اجتماعی نشان نمی‌دهد؛ به‌همین دلیل دیدگاه‌های او در سطح محافل و مراکز علمی باقی مانده و در میان طبقات اجتماعی از توجه کافی برخوردار نشده است؛ افزون بر این او با آنکه

پس از استقلال الجزایر از جایگاه و موقعیت اجرایی بسیار مناسبی برخوردار گردید، هیچ‌گاه در صدد بر نیامد تا رهاورد اندیشه‌ورزی و تأملات خود را از جایگاه و پایگاه حاکمیتی به مرحله اجرا درآورد؛ او بیشتر ترجیح می‌داد تا از راه خطابه یا تألیف کتاب و مقاله، اندیشه‌های خود را ارائه کند؛ همین موجب گردید که اندیشه بن‌نبی به‌رغم بهره‌مندی از انسجام و توانمندی علمی لازم، به لحاظ کارآمدی اجتماعی با تردیدهای جدی روبه‌رو گردد.

شایان توجه اینکه در نیم قرن گذشته، این اندیشه سیدقطب بوده است که از اقبال بیشتری در جهان عرب برخوردار گردید و متأسفانه رویکردهای افراطی را در پی داشت؛ حال آنکه چنانچه اندیشه بن‌نبی از جایگاه شایسته خود بهره‌مند می‌شد و پیشنهادهای او در کنفرانس باندونگ اندونزی در سال ۱۹۵۵ میلادی (بن‌نبی، ۱۹۸۱م: ۱۲۹-۱۷۴ و ۲۲۵-۲۴۹) - که رهاورد تأملات و اندیشه‌های وی بود - توجه جهان اسلام را برمی‌انگیخت، امروزه جهان اسلام وضعیت کاملاً متفاوتی داشت.

فعال شدن یک گفتمان نوظهور در سطح جامعه، یک دگرگونی اجتماعی گسترده است که می‌تواند روی دیگر آن، بحران اجتماعی باشد؛ در این مرحله بایسته است که بی‌درنگ کارایی آرمان‌های آن گفتمان در سطح جامعه و به‌صورت عملی به نمایش درآید، که البته درباره اندیشه‌های بن‌نبی این انتظار برآورده نشد و گفتمان‌های رقیب بر آن برتری یافت. درواقع افکار بن‌نبی در زمان خود وی به‌خوبی شنیده نشد؛ ولی با تجربه تلخی که بخش بزرگی از جهان اسلام از رویکردهای افراطی داشته اکنون شایسته است که بار دیگر اندیشه‌های اصلاحی بن‌نبی با دقت و علاقه بیشتری بازخوانی شود.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش (۱۳۸۱). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران، آگه.
- بن‌نبی، مالک (۱۹۶۰م). فکرة کمونیلث اسلامی، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۱۹۷۸م). بین الرشاد و التیه، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۱۹۸۱م). فکرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونک، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۱۹۹۱م). القضايا الكبرى، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۱۹۹۳م). مذكرات شاهد للقرن، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۱۹۹۹م). مشكلة الافكار في العالم الاسلامی، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۲۰۰۰م). شروط النهضة، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۲۰۰۱م). المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۲۰۰۲م). ميلاد مجتمع، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۲۰۰۳م). مشكلة الثقافة، دمشق، دارالفکر.
- _____ (۲۰۰۴م). وجهة العالم الاسلامی، دمشق، دارالفکر.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). انواع و ادوار روشنفکری، قم، کتاب فردا.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲). فرهنگ شناسی، گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن، تهران، قطره.
- جدعان، فهمی (۱۹۸۸م). أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان، دار الشروق.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۲). تاریخ تمدن در اسلام، تهران، اساطیر.
- حنفی، حسن (۱۹۹۸م). هموم الفكر و الوطن: التراث و العصر و الحداثة، قاهره، دار قباء للطباعة و النشر.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۰). درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان.
- سحمرانی، اسعد (۱۳۶۹). مالک بن نبی اندیشمند مصلح، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- سیدقطب (۱۹۷۹م). معالم فی الطريق، بیروت، دارالشروق.
- شایان مهر، علیرضا (۱۳۷۷). دائرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران، کیهان.
- عمر موسی، عزالدین (۱۳۸۱). دولت موحدون در غرب جهان اسلام، ترجمه صادق خورشاه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فاضل قانع، حمید (۱۳۹۴). ظرفیت‌های تمدنی اسلام، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم.
- گولد، جولیس؛ کولب، ویلیام (۱۳۸۴). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه م. جواد زاهدی، تهران، مازیار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۹۷۱م). المصطلحات الأربعة فی القرآن، ترجمه عربی: محمد کاظم سباق، کویت، دارالقلم.
- میلاد، زکی (۲۰۰۷م). الإسلام و الإصلاح الثقافي، قطیف، دار أطياف.

خلاصة المقالات

دراسة تحليلية حول مفهوم "الحضارة الإسلامية الحديثة" على ضوء علم دلالة المعاني

محمد بور عباس* / محمد رضا إبراهيم نجاد**

لا شك في أن الكلام عن الحضارة الإسلامية الحديثة واستعراض أيّ طرحٍ ونظريةٍ على هذا الصعيد، بحاجةٍ إلى تحقّق إدراكٍ واقعيٍّ وصائبٍ حول مفهوم الحضارة. "حضارة العلم" هو اصطلاحٌ معروفٌ ولكنّه في الحين ذاته غامضٌ، حيث أُثير الكثير من النقاش والجدل حول ماهيته وإثر ذلك طرحت العديد من الآراء حول دلالته، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل مفهوم الحضارة من حيث علم دلالة المعاني ومسألة الأسلمة الحديثة، وذلك وفق أسلوبٍ بحثٍ تحليليٍّ - نقديٍّ. ولأجل تحقيق هذا الهدف بادر الباحثان في بادئ الأمر إلى استطلاع آراء علماء اللغة ومدوّنو الموسوعات والمعاجم، ومن ثم سلّط الضوء على ما طرحه منظّرو الحضارة، وبالتالي تطرّقا إلى نقد بعض الآراء ليُطرحا معنى لغويّاً نظريّاً شاملاً وجديداً من نوعه. كما أثبتنا أنّ تقييد الحضارة بقبدي الإسلاميه والحديثه يدلّ على وجود مواجهه بين الحضارتين الإسلاميه والغربيه، وبالتالي وجود اختلاف بينهما. كلمات مفتاحية: الحضارة، الثقافة، علم دلالة المعاني، الإسلاميه الحديثه

* طالب دكتوراه في فرع المعارف الإسلامية بجامعة العلامة الطباطبائي - Mpoor30@yahoo.com
 ** أستاذ مشارك وعضو اللجنة التعليمية في جامعة العلامة الطباطبائي - Ebrahimnejad@atu.ac.ir

الاقْتِباسُ بإعادة الصياغة: الأسلوب المتَّبَع في تحقيق الفائدة من إنجازات الحضارة الغربية على ضوء أطروحات "الدائرة الثقافية للعلوم الإسلامية" في مدينة قم

حسين مهدي زاده بياتاني*

"الدائرة الثقافية للعلوم الإسلامية" في مدينة قم تتبّع وجهةً خاصّةً على صعيد تنظيم الأواصر بين الحوزة العلمية والجامعات، وقد تمّ تأسيسها لأجل تلبية المتطلّبات العلمية الأساسية للشورة الإسلامية، حيث تعتبر الفكر الحديث المطروح تحت عنوان فلسفة النظام الفاعل بمثابة نمطٍ فلسفيٍّ له دخلٌ في التوجيه والنسبية المعرفية للفهم العلمي ولمختلف الظواهر في العالم الخارجي.

من جملة الأمور التي تدّعيها هذه الدائرة الثقافية في مجال تحليل الأواصر الحضارية هي طرح صياغةٍ خاصّةٍ للصراع بين الهيئتين الحضاريتين الإسلامية والغربية الحديثة، وقد واجه هذا الطرح الكثير من النقد حتّى الآن.

بعد أن تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى شرح وتحليل النقد المطروح حول مفهوم الاستغراب من وجهة نظر الدائرة الثقافية للعلوم الإسلامية، بادر إلى دراسة هذه النظرية وفق رؤيةٍ منهجيةٍ للدائرة المذكورة حول أسلوب دراسة الغرب باعتبار وجوداً كلياً متغيّراً، ثمّ قام بذكر شرحٍ مسهبٍ حول بيان هذه الدائرة لماهية الغربية وحكمها عليه، وأشار إلى الأسلوب الإيجابي في الانتفاع من التقنية الغربية من حيث الهيكلية الخارجية والإنجازات العلمية وفق مبدأ الاقتباس بإعادة الصياغة.

كلمات مفتاحية: الدائرة الثقافية للعلوم الإسلامية في قم، الاستغراب، رؤية الكلّ، الرؤية الكلية، الاقتباس بإعادة الصياغة

*. طالب في المستوى الرابع في حوزة قم العلمية وباحث في فرع "منهجية التفقّه" في مكتب الدائرة الثقافية للعلوم الإسلامية

التأثير الفاعل لسيرة المعصومين (عليهم السلام) في نشأة الحضارة الإسلامية الحديثة

روح الله توحيدي نيا*

تطرق الباحثون مراراً إلى دراسة وتحليل دور سيرة المعصومين عليهم السلام وأهميتها في مختلف مجالات حياة الإنسان، وفيهم من اعتبرها مصدراً هاماً في بيان مختلف مقومات الحضارة الإسلامية الحديثة.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو الاعتماد على الدراسات المشار إليها وفق أسلوب بحثٍ تحليليٍّ لبيان دور سيرة المعصومين (عليهم السلام) في نشأة الحضارة الإسلامية الحديثة، وقد أشارت النتائج إلى وجود تناغمٍ بين الخصوصيات السلوكية للأئمة (عليهم السلام) وبين الأصول الأساسية للحضارة الإسلامية الحديثة، وإلى أهمية أسلوب التأسّي وتأثيره في تحقّق الحضارة الإسلامية الحديثة وإمكانية الانتفاع من مصادر السيرة في الفقه، وهذا يشير إلى فائدة سيرتهم التي لا بديل لها في إرساء دعائم هذه الحضارة.

كلمات مفتاحية: الحضارة الإسلامية الحديثة، سيرة المعصومين (عليهم السلام)، نمط الحياة الإسلامية

*. متخرّج من حوزة قم العلمية وطالب دكتوراه في فرع تاريخ الإسلام بجامعة طهران - roholahthidi@yahoo.com

الأصول الأنثروبولوجية القرآنية في صياغة الحضارة التربوية: دراسة في رحاب تفسير الميزان

حكيمة حسيني *

صياغة الحضارة التربوية الإسلامية تعدّ واحدةً من أهمّ الخطابات الجديدة في العصر الحديث، وقد استقطبت نحوها أنظار النهضات الإسلامية وبما فيها حركة الصحوة الإسلامية، كما أوجدت اعتقاداً لدى المفكرين المسلمين بفشل المدارس الفكرية المادّية الغربية وفضح متبنياتها الفكرية.

بادرت الباحثة في هذه المقالة استكشاف الأصول الخاصّة في تفسير الميزان على صعيد الأنثروبولوجيا وبيان ماهية ارتباطها بمسألة صياغة الحضارة وفق أسلوب تحليل المضمون، وذلك نظراً لأهمّية مسألة صياغة الحضارة الإسلامية الحديثة وضرورة استكشاف العلوم الإنسانية من تعاليم القرآن الكريم وأهمّية كون الحضارة الإسلامية تركز على أصول تربوية، ولكون العلامة الطباطبائي لديه إبداعات في مجال المباحث التربوية.

النفس الإنسانية استناداً إلى الأصول القرآنية التي اعتمد عليها العلامة في تفسير الميزان، تسلك مسيراً نحو الله تعالى، لذا من الضروري بمكان التعرّف على حقيقتها وتقييمها بشكل متواصل. النفس بصفاتها تعكس شخصية الإنسان فهي ذات ارتباط وثيق بأدائه، كما لها القابلية على الاتّصاف بالازدواجية، وهذه الظاهرة التي يحظى التعرّف عليها بأهمّية بالغة على صعيد الإدارة الشاملة للحضارة، تعتبر واحدةً أخرى من المباني الأنثروبولوجية التي طرحها هذا العالم الجليل حول سعادة الإنسان وعلاقتها بأعماله وكونها حقيقيةً وفطريةً، وباعتبارها هويةً نسبيةً ومرتبّةً من مراتب السعادة التي تعدّ معرفتها وتدبيرها بشكلٍ صائبٍ من الأمور اللازمة لصياغة الحضارة التربوية. إضافةً إلى ذلك فقد طرح العلامة الهوية الجماعية والاستكمال الاجتماعي للإنسان، ومن المؤكّد أنّ مكانته في الحضارة تعدّ بارزةً وأساسيةً للغاية.

كلمات مفتاحية: الحضارة الإسلامية الحديثة، الحضارة التربوية، الأنثروبولوجيا، العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، القرآن الكريم

*. أستاذة مساعدة في جامعة العلوم والمعارف القرآنية (كلية مشهد) - Hosseini.dolatabad@gmail.com

خصائص حضارة آخر الزمان برؤية قرآنية

مهدي خوشدوني*

القرآن الكريم هو آخر وأكمل كتاب سماوي، حيث أنزله الله سبحانه وتعالى لهداية البشر وسعادتهم، لذا فقد انعكست فيه وبشكل متنوع جميع العناصر التي يفتقر إليها الإنسان بغية نيل السعادة.

إحدى البشارات التي جاءت بها المدرسة الإسلامية السمحاء تكمن في تأسيس حضارة عالمية شاملة وكاملة تضمن السعادة الحقيقية لبني آدم في آخر مرحلة من مراحل التاريخ، وعلى هذا الأساس بادر الباحث في هذه المقالة إلى شرح وتحليل مقومات حضارة آخر الزمان وبيان ميزاتها وفق رؤية قرآنية، حيث اعتمد على أسلوب بحث تحليلي، ففي بادئ الأمر تطرق إلى شرح الروايات التي تتمحور مواضيعها حول بيان أوجه الشبه بين الحكومات التوحيدية مثل حكومتي النبيين داود وسليمان (عليهما السلام) وحضارة آخر الزمان، ومن ثم سلط الضوء على خصائص هذه الحضارة من زاوية قرآنية؛ وقد استنتج وجود تشابه بين الروايات التي تناولت بيان ميزات آخر الزمان وبين الحكومات المشار إليها.

وحصيلة البحث أن الكتاب الحكيم وعد المسلمين بنيل حضارة عظيمة وفريدة من نوعها وعالمية شاملة في العديد من آياته، وهذا الأمر في الحقيقة هو الهدف من إشارته إلى الحضارات العظمى السالفة التي شهدتها البشرية، ومن هذا المنطلق قام الباحث في هذه المقالة ببيان أهم العوامل التي تسفر عن نشوء هذه الحضارة المرتقبة على ضوء ما اتّصفت به الحضارات السابقة.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، حضارة آخر الزمان، حضارة النبي داود^{عليه السلام}، حضارة النبي

سليمان^{عليه السلام}

*. باحث في مركز دراسات الإمام الصادق^{عليه السلام} للعلوم الإسلامية وطالب دكتوراه في جامعة طهران-

الحضارة الإسلامية الحديثة في رحاب الإصلاح الثقافي: دراسة تحليلية لبيان الأفكار الحضارية لمالك بن نبي

حميد فاضل قانع*

مالك بن نبي هو أحد المفكرين المسلمين المعاصرين من القطر الجزائري، وقد بادري في تأملاته وأفكاره العميقة إلى استكشاف وتحليل طبيعة الأوضاع الحالية للمجتمع الإسلامي وأهم التحديات الثقافية التي يواجهها وبما في ذلك الفجوة الكبيرة في شبكة علاقاته الاجتماعية ورواج نزعة الخضوع للاستعمار بين بعض مكوناته واطمحلال هويته الدينية إثر انصهارها في الحضارة الحديثة. أكد مالك بن نبي على أن هذه القضايا الثلاثة تعتبر أسباباً لتخلف المجتمعات الإسلامية عن ركب الحضارة والتطور، ومن ثم طرح حلاً إصلاحياً بغية رفعة شأن حضارة المجتمع الإسلامي في إطار تعاليم دينية وبوجهة ثقافية، ومن خلال بيانه للأوضاع التي تحف حياة المسلمين حاول توجيههم نحو الحلول الكفيلة بإنقاذهم من هذه المعضلات.

يهدف الباحث في هذه المقالة إلى شرح وتحليل آراء مالك بن نبي وبيان مراحل تحقق مقترحاته وكيفية ذلك في إطار إجراء تغييرات اجتماعية شاملة وأساسية باعتبار أن هذا هو الإصلاح الحقيقي. وقد أوصى بتحديد وجهة جميع الإجراءات نحو تجديد بنية الحياة الفكرية والأخلاقية لأبناء المجتمع لأن هذه الولادة الثقافية من شأنها أن تفي بدور المحرك المسرع للتعامل في الأنظمة الثلاثة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي لها القابلية على إيجاد شبكة مناسبة من العلاقات الاجتماعية المترابطة مع بعضها بغية إقامة حضارة فاعلة وفاخرة.

كلمات مفتاحية: مالك بن نبي، الحضارة، الإصلاح الثقافي، الدين، الخضوع للاستعمار

*. متخرج من حوزة قم العلمية وطالب دكتوراه في علم المسلمين الاجتماعي بجامعة باقر العلوم-

ABSTRACT

Analyzing the Concept of “New Islamic Civilization” with a Semantic Approach

Mohammad Reza Ebrahimnezhad*

Mohammad Pourabbas**

No doubt, talking about new Islamic civilization and presenting any plan or theory about it, first requires a correct and true understanding of the concept of civilization. Civilization is a familiar word and at the same time vague and controversial whose nature is discussed and a lot of viewpoints are presented about it; however, in the present research

h, we have tried to analyze the concept of civilization semantically and also investigate its Islamic and new attributes using analytical method and a critical approach. In order to achieve this goal, first by referring to the viewpoint of lexicographers and also the ideas and thoughts of civilization theorists, in addition to criticizing some of these viewpoints, a new and comprehensive theory is presented in accordance with the lexical meaning; and then we have explained that the Islamic and new adjectives used for civilization show its opposition to west civilization and its contrariness to the Islamic civilization.

Keywords: Civilization, Culture, Semantic, New Islamic Civilization.

*. Associate Professor of AllamahTabataba’ii University- Ebrahimnejad@atu.ac.ir.

** . PhD Student in Islamic Knowledge, AllamahTabataba’ii University. (Corresponding Author)
Mpoor30@yahoo.com.

Declining Adaptation

The Method of Using the Achievements of West Civilization Based on the Thought of Islamic Sciences Academy of Qom

Hossein Mahdizadeh Bayatani*

Islamic Sciences Academy of Qom is established with a special approach to organizing the relationship between Religious Seminary (*Hawzah*) and university in fulfilling knowledge-based needs of the Islamic Revolution and has founded a new thought under the title of “the Philosophy of Agency System” as a “the philosophy of becoming” which believes in a kind of “direction” and “epistemological relativity” in understanding, science, and even external world phenomena.

Among the claims of the Academy in analyzing “civilizational” relations, is a special kind of conflict between Islam’s civilization and modern West’s civilization which has been criticized a lot.

In the present research, after mentioned the criticisms of the doctrine of Occidentalism by the Academy, this theory is presented by the methodological approach of the Academy itself “the method of studying the West” like a “variable whole” and then the “description” and “judgment” of the Academy. Regarding the West and the method of using objective structures, western scientific and technological achievements (declining adaptation) is explained in detail.

Keywords: Islamic Sciences Academy of Qom, Occidentalism, Holism, Holistic View, Declining Adaptation.

*. Level 4 Student of Qom Religious Seminary, Student of Jurisprudence Methodology in the Office of Islamic Sciences Academy of Qom- Ho.mahdizade@gmail.com.

The Efficacy of the Conduct of the Infallibles (A.S) in the Formation of the New Islamic Civilization

Rouhollah Tohidinia*

Among original sources which assist us in designing the comprehensive map for moving towards new Islamic civilization, what is the position of “the style and conduct of the life of the Infallibles (A.S)”? This is a fundamental question that in spite of significant studies regarding the relationships of conduct and life of man, still can be considered and taken into account. The present paper tries to deal with some of the dimension of this issue and present an appropriate answer through using an analytical approach. Based on the findings of the present research, the harmony between the behavioral features of the Infallibles (A.S) and the components of the new civilization, the importance and effect of role model methodology in realization of the hardware section of civilization and lifestyle and the possibility of using the conduct through the popular *Ijtihadi* method (a method based on independent reasoning), show the efficient and unique nature of the conduct of the Infallibles (A.S) in setting the ground for the new Islamic civilization.

Keywords: New Islamic Civilization, The Conduct of the Infallibles (A.S), Islam’s Lifestyle.

*. Graduate Student of Qom Religious Seminary and PhD Student in the History of Islam, Tehran university- Roholahtohidi@yahoo.com.

Anthropological Fundamentals of the Quran in Training-based Civilization Construction (With Emphasis on *Tafsir al-Mizan*)

Hakimeh Hosseini*

New Islamic civilization construction is one of the most important new discourses in the contemporary era which attracted the mind of Islamic thinkers after Islamic movements, Islamic Awakening movement, and the failure and infamy of western and materialist schools.

Regarding the importance of designing new Islamic civilization and the necessity of extracting Humanities from the holy Quran and also considering the position of training-centeredness of the Islamic civilization, and regarding that Allamah Tabataba'i has presented inventions in training issues, the present research, using content analysis method, has extracted and inferred the specific foundations of "*Tafsir al-Mizan*" in the field of anthropology and its relationship with forming civilization.

Based on Quranic fundamentals of Allamah in "*Tafsir al-Mizan*", the human soul is his path towards God and its consistent recognition and evaluation is necessary. Human soul or personality has deep connection or bond with his function and even can be inflicted by duality, a phenomenon whose identification is highly important in civilizational macro-management. Among other anthropological fundamentals of Allamah about human felicity, are its connection to action, being real and primordial and relative and hierarchical identity of felicity whose recognition and true management are the tools of training-centered civilization-making. Finally, the collective identity and social completion of man is raised whose position in civilization is important and significant.

Keywords: New Islamic Civilization, Training-centered Civilization, Anthropology, Allamah Tabataba'i, *Tafsir al-Mizan*, The Holy Quran.

*. Assistant Professor of Sciences and Knowledge of the Quran University (Mashhad College).
Hosseini.dolatabad@gmail.com.

Features of the Civilization of the Apocalypse from the Viewpoint of the Quran

Mahdi Khoshdouni*

The holy Quran is the last and the most comprehensive divine book which is descended for the guidance and happiness of humans; therefore, it reflects all required components of man for reaching happiness in different ways.

One of the promises of Islam is forming universal, comprehensive, and complete civilization for real happiness of man in the last period of man's history, in the present article, the components and criteria of the civilization of the Apocalypse from the viewpoint of the Quran are dealt with.

In the present article, with the aim of extracting the features of the civilization of the Apocalypse from the holy Quran, using an analytical method, first by referring to the narrations on the similarity of monotheistic (*Tawhidi*) governments, like Prophet Solomon and Prophet David (A.S.) and the civilization of the Apocalypse the features of the civilization of the Apocalypse are explained from the viewpoint of the Quran; therefore, by investigating the narrations of the Apocalypse era, we will discover the similarities between them and governments like Prophet Solomon and Prophet David (A.S.).

The result is that the aim of the holy Quran in presenting these civilizations and great and wonderful powers is strengthening the possibility of realization of such a civilization at universal and pervasive level which some verses of the Quran promise; therefore, it is tried in the present article to extract these components regarding the mentioned similarities of previous civilizations.

Keywords: The Holy Quran, Civilization of the Apocalypse, Civilization of Prophet David, Civilization of Prophet Solomon.

*. PhD Student in Tehran University and Researcher of Imam Sadiq Research Institute for Islamic Sciences- Hajmahdi133@yahoo.com.

New Islamic Civilization on the Ground of Cultural Reform

(Explanation of Civilizational Thoughts of Malik bin Nabi)

Hamid Fazel Ghane*

Malik bin Nabi is a contemporary Muslim thinker from Algeria who, through deep contemplations and thoughts on the current status of Muslim community, has identified and analyzed its most cultural challenge including deep gap in the network of social relations, acquisition of the spirit of accepting exploitation and decline of religious identity under the category of civilization, he regards the mentioned three factors as the causes of the decline of Muslim communities and has proposed his reformative approach for promoting the civilization of the Muslim community in the framework of religious teachings with a cultural approach; by explaining this issue, he tries to attract the attention of Muslim communities to the ways of getting out of this problem. The present paper tries to investigate and explain the process and application of his proposed solution in the framework of a fundamental and pervasive social change which is regarded as true reformation by describing and analyzing the writings of Malik bin Nabi.

Malik bin Nabi's suggestion is directing all actions towards restructuring the intellectual and moral life of the individuals in the community; since this cultural renaissance can play the role of an accelerator in the interaction of the three cultural, social, and economic systems and create an appropriate network of interwoven social relations for establishing a dynamic and prosperous civilization.

Keywords: Malik bin Nabi, Civilization, Cultural Reform, Religion, Accepting Exploitation.

*. Graduate Student from Qom Religious Seminary, and PhD Student in Social Knowledge of Muslims, Baqir al-Oloum University- HamidFazel@gmail.com.

CONTENT

Editorial / 11

Analyzing the Concept of “New Islamic Civilization” with a Semantic Approach/ 13

Mohammad Reza Ebrahimnezhad /Mohammad Pourabbas

Declining Adaptation The Method of Using the Achievements of West Civilization Based on the Thought of Islamic Sciences Academy of Qom/ 37

Hossein Mahdizadeh (Bayatani)

The Efficacy of the Conduct of the Infallibles (A.S) in the Formation of the New Islamic Civilization/ 61

Rouhollah Tohidinia

Anthropological Fundamentals of the Quran in Training-based Civilization Construction (With Emphasis on *Tafsir al-Mizan*)/ 85

Hakimeh Hosseini

Features of the Civilization of the Apocalypse from the Viewpoint of the Quran/ 109

Mahdi Khoshdouni

New Islamic Civilization on the Ground of Cultural Reform (Explanation of Civilizational Thoughts of Malik bin Nabi)/ 137

Hamid Fazel Ghane

Arabic Abstract/ 165

English Abstract/ 171



SCHOLARLY-TECHNICAL BIQUARTERLY

Vol. 1/ No. 1/ Spring & Summer 2017

License Holder:

Imam Sadiq Research Institute for Islamic Sciences
(Affiliated to the Supreme Leader's Representation in the IRGC)

Managing Director:

Ezzatollah Motamed

Editor In Chief:

Dr. Hassan Malaki

Deputy Editor In Chief:

Dr. Habib Zamani Mahjoub

Editorial Board:

Ali Bayat, Associate Professor of Tehran University

Mohammad Hossein Rajabi Davani, Assisante Professor of Imam Hossein University

Habib Zamani Mahjoub, Assistant Professor of Imam Sadiq Research Institute for Islamic Science

Nematollah Safari Foroushani, Associate Professor of al-Mustafa International University

Morteza Shiroudi, Associate Professor of Imam Sadiq Research Institute for Islamic Sciences

Is'haq Taheri, Professor of Shahid Mahallati Higher Education Complex

Hossein Abdolmohammadi, Associate Professor of al-Mustafa International University

Asghar Ghaedan, Associate Professor of Tehran University

Hassan Malaki, Professor of Allameh Tabataba'i University

Mohammad Hadi Homayun, Associate Professor of Imam Sadiq University

Executive Director: Ali Naghi Jafari

Editor: Mojtaba Mahdavi Saeidi

English Translation: Hojjat Yousefali

Printing Supervisor: Ali Rezavand

Internal Manager: Reza Adabi Firouzjaei

Layout: Asma Vesaltalab Ravari

Arabic Translation: As'ad Ka'bi

Circulation: 1000

Address: Imam Sadiq Research Institute for Islamic Sciences, Shahid Mahallati Boulevard, Qum, Iran

PO Box: 37185-641 **Postal Code:** 37149-67738 **Tel:** (025) 31125379

Fax: (025) 31125330

Website: journal.isri.ac.ir

E-mail: isri.tamaddon@gmail.com isri.tamaddon@gmail.com