



## تمدن اسلامی باید انسان‌گرا باشد / تلازم اقتدارپایی با تمدن‌پردازی

بر طبق نظر علامه جعفری، تمدن اسلامی می‌باید تمدنی انسان‌گرا باشد که به وجوه معنوی و روحانی انسان اصالت می‌دهد و او را در مسیر اقتضائات فطری و جاذبه الهی به تحرک و تلاش متمایل می‌سازد.

بر طبق نظر علامه جعفری، تمدن اسلامی می‌باید تمدنی انسان‌گرا باشد که به وجوه معنوی و روحانی انسان اصالت می‌دهد و او را در مسیر اقتضائات فطری و جاذبه الهی به تحرک و تلاش متمایل می‌سازد.

به گزارش خبرگزاری مهر، علامه جعفری تمدن‌ها را به دو گونه تمدن‌های انسان‌محور و تمدن‌های قدرت‌محور تقسیم می‌نماید و اصطلاح تمدن را تشکّل هماهنگ انسان‌ها در راستای دستیابی به حیات معقول معنا می‌کند. وی به سه خصوصیت تمدن اشاره می‌کند: امکان تعمیم‌یافتگی، عدم سازگاری با ایستایی و محدودیت کمی. همچنین فواید و کارکردهای مطالعات تمدنی از دیدگاه علامه جعفری عبارت‌اند از: پیشرفت انسان در درک واقعیت‌ها، افزایش تقیّد انسان به سنن هستی و شناسایی خواسته‌های انسان. تمدن اسلامی، یک تمدن اصیل و انسان‌محور است، نه التقاطی‌تقلیدی و قدرت‌محور. در تمدن غرب، بُعد عینی‌مادی تمدن، اصالت یافته و بُعد ذهنی‌معنوی آن، که ناظر به هدف اعلای زندگی است، به حاشیه رانده شده است. مقاله پیش رو ناظر به روایتی تحلیلی و استنتاجی از نظریات علامه جعفری در زمینه تمدن است که از جهت قلمرو معرفتی، در بستر جامعه‌شناسی تاریخی واقع شده است.

### مقدمه

زندگی اجتماعی انسان سطوح و ساحات مختلفی را در بر می‌گیرد که از نظر گستره وجودی، نوعی هندسه سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند. در یکی از سطوح ابتدایی، زندگی اجتماعی گسترده‌ای را به عنوان «گروه» برمی‌سازد. در سطوح بعدی، ابعاد وجودی زندگی اجتماعی، پهن‌دامنه‌تر و وسیع‌تر می‌گردد: «قوم»، «نژاد»، «ملیت»، «دیانت» و...

به نظر می‌رسد عالی‌ترین و برجسته‌ترین سطح از زندگی اجتماعی بر مبنای گستره آن، «تمدن»<sup>[1]</sup> است که احتمالاً مرکب از انواعی از سطح زیرین و فروتر است. به دلیل همین وسعت و پهن‌دامنگی است که باید اقتدار تمدنی<sup>[2]</sup> را بالاترین لایه اقتدار قلمداد کرد. از این رو، بحث جامعه‌شناختی درباره تمدن، خواه‌ناخواه به حوزه جامعه‌شناسی کلان<sup>[3]</sup> اختصاص دارد. حال چنانچه مطلق تمدن یا تمدن‌های مضاف را به مثابه‌ی یک پدیده‌ی کلان تاریخی مطالعه کنیم یا به ریشه‌ها و خاستگاه‌های تاریخی صورت‌های موجود از پدیده‌ی کلان علاقه نشان بدهیم، مطالعه‌ای را در چارچوب جامعه‌شناسی تاریخی<sup>[4]</sup> صورت‌بندی کرده‌ایم.

در مقاله پیش‌رو، نگارنده قصد آن دارد که از چین زاویه‌ای، نظریات آیت‌الله علامه محمدتقی جعفری (رحمت الله علیه) را درباره موضوع تمدن، استخراج و طبقه‌بندی و تحلیل کند. پس از بررسی و کنکاش تفصیلی در کتاب‌های متعدد علامه جعفری، روشن شد که می‌توان نظریات وی را در پنج محور سامان بخشید: «معنا و مختصات تمدن»، «تمدن و فواید تمدن‌پژوهی»، «تعلیل برآمدن و فروافتادن تمدن‌ها (قواعد تحولات یا پویایی‌شناسی تمدنی)»، «تمدن اسلامی» و «تمدن غربی».

در زمینه شخصیت علمی و معرفتی جعفری باید به این نکته اشاره کرد که وی در عین اشراف کامل بر شاخه‌های مختلف علوم اسلامی، از مقاطع آغازین شکل‌گیری حیات حوزوی خویش، به مطالعات رسمی و سنتی بسنده نکرد، بلکه آشکارا به عرصه‌ی علوم انسانی نیز پا نهاد و با نظریه‌های مختلف مطرح‌شده در رشته‌های اصلی علوم انسانی، ارتباط مستقیم و جدی برقرار کرد. این نوع تعامل و همچنین حساسیت نسبت به ضرورت نظریه‌پردازی و مواجهه‌ی انتقادی سبب شد ایشان با تکیه بر سرمایه معرفتی متقن خود، حقایق و لطایف علمی بسیار را در قلمرو علوم انسانی، ساخته و پرداخته نماید. نظریات ایشان درباره‌ی موضوع تمدن، اغلب در مجموعه‌ی فاخر و بیست‌جلدی «ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه» درج شده است.

نکته تعیین‌کننده دیگر این است که مسلمین در دو سده اخیر و پس از انحطاط و افول تمدن اسلامی، به نوعی خودآگاهی و تنبّه جمعی دست یافته و به درستی احساس کرده‌اند که در جهان معاصر، دستاوردهای درخشان گذشته خویش را باخته و از قافله پیشرفت تمدنی جا مانده‌اند. بر این اساس، متفکران و مصلحانی در دو سده اخیر، بسیار درباره ضرورت احیای مجد و عظمت مسلمین سخن گفته‌اند و بر بایستگی شکل‌گیری دوباره‌ی تمدن اسلامی تأکید نموده‌اند.

وقوع انقلاب اسلامی در ایران و تداوم و ماندگاری آن در بیش از سه دهه گذشته را باید نقطه عطفی در عزیمت جمعی مسلمین به سوی تمدن‌پردازی دینی به مثابه نقطه ایده‌آل انگاشت. انقلاب اسلامی اگرچه به ظاهر یک انقلاب در ابعاد ملی بود و داعیه برپایی حکومت اسلامی‌شیعی در ایران را داشت، اما واقعیت آن است که این انقلاب، تنها یک جهش بزرگ و بلندپروازانه در راستای وصول به غایات و آرمان‌های بسیار کلان‌تر و متعالی‌تری بوده است که از آن جمله می‌توان به صدور انقلاب اسلامی، تشکیل تمدن اسلامی و مقدمه‌سازی برای ظهور امام مهدی (عج) اشاره کرد.

در عمل نیز پاره‌هایی از این روند تکاملی تحقق یافت و انقلاب اسلامی به روشنی نشان داد که در حصار محدودیت‌زای مرزها و علایق ملی اسیر نمی‌گردد، بلکه خواهان ایجاد تکانه‌ها و تنش‌هایی در نظم نامطلوب کنونی مسلمین است. بر پایه‌ی این استدلال‌ها، تمدن‌پژوهی و تأملات علمی در ابعاد و جوانب مختلف موضوع تمدن، ضروری و حتمی به نظر می‌رسند؛ حال آنکه

جامعه علمی و نخبگانی ما در طول دهه‌های گذشته، اعتنای چندانی نسبت به این مقوله حساس و سرنوشت‌ساز نداشته است. در مقطع تاریخی فعلی، که مقارن با اوج‌گیری موج‌های مردمی و عمیق بیداری اسلامی در درون جهان اسلامی است، این قبیل فعالیت‌های نظری و راهبردی، اهمیت افزون‌تری می‌یابند.

### معنا و مختصات تمدن‌معنای اصطلاحی تمدن

علامه جعفری در اغلب مباحث و تحقیقات خود، اهتمام ویژه‌ای نسبت به تعریف مفاهیم عمده و اصلی دارد؛ به گونه‌ای که در آغاز، برداشت دقیق خود را از الفاظ و اصطلاحات روشن می‌سازد تا موقعیت معرفتی وی در مقایسه با سایر نظرگاه‌ها مشخص گردد. درباره‌ی موضوع تمدن نیز او چنین کرده است. وی می‌نویسد اصطلاح تمدن را به دو صورت می‌توان تعریف کرد: [۵]

تعریف یکم: «تعریف انسان‌محور». در چارچوب این تعریف، تمدن عبارت است از تشکل انسان‌ها با روابط عالی و اشتراک همه‌ی افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی برای رسیدن به حیات معقول که همه‌ی استعدادهای سازنده‌ی انسانی را به فعلیت می‌رساند.

تعریف دوم: «تعریف قدرت‌محور». این نوع تعریف، تمدن را به فعلیت رسیدن همه‌ی استعدادها و استخدام همه‌ی اشکال قدرت در پیشبرد هدف‌های حیات طبیعی می‌انگارد. بر اساس چنین برداشتی از تمدن است که برخی جوامع، خود را معیار و مبنا تصور کرده و در پی تحصیل قدرت و بسط آن به هر وسیله‌ای هستند؛ حال آنکه خود انسان را به فراموشی سپرده‌اند.

وی در توضیح «انسان‌محوری» که در تعریف اول گنجانده است تصریح می‌کند که مقصود از این تعبیر، «اومانیسم» [۶] نیست که مستلزم «انسان‌خدایی» است، بلکه منظور آن است که باید مدار و محور همه‌ی تلاش‌ها و ارزش‌های مربوط به تمدن، ارتقا بخشیدن به منزلت انسان باشد، نه اینکه انسان همچون وسیله‌ای، مغلوب ظواهر و پدیده‌های مادی تمدن واقع شود. به بیان دیگر، می‌باید انسان در تعریف تمدن، به مثابه‌ی هدف و نوعی وجود اصیل انگاشته شود؛ اما جعفری اضافه می‌کند که انسان نه به صورت مطلق، بلکه آن گاه که در امتداد جاذبه‌ی الهی قرار بگیرد، شایسته‌ی هدف قلمداد شدن می‌گردد. [۷] در نهایت، وی اصطلاح تمدن را این چنین تعریف می‌کند:

«تمدن عبارت است از تشکل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول با روابط عالمانه و اشتراک همه‌ی افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسان‌ها در همه‌ی ابعاد مثبت.» [۸]

از این روست که وی معتقد است «کلمه‌ی تمدن، باردار مفاهیم ممتاز انسانی است.» [۹] در واقع او از این لفظ، برداشتی ارزشی و غیرخنثی عرضه کرده که اخصّ از برداشت‌های متداولی است که صرفاً معنایی عام و صوری را اراده می‌کنند. نگارنده بر این باور است که این تعریف از اصطلاح تمدن، از جهاتی قابل نقادی است.

یکی اینکه هیچ ضرورتی ندارد برخی از الفاظ علوم انسانی، همچون «تمدن» را بر اساس گرایش‌های ارزشی و ایدئولوژیک خویش، معنا و تعریف کنیم؛ زیرا در واقع، آنچه مقوم ماهیت یک نوع پدیده و جامع همه‌ی افراد و مصادیقش است، می‌بایست مبنای تعریف قرار بگیرد، نه اوصاف یکی از افراد و مصادیق. البته در تشخیص نوع نیز نباید به نقاط دوردست نظر افکند و اوصافی را برگزید که بسیار کلی و فراگیر باشند؛ چون که این رویه، اگرچه تعریف را بر واقعیت‌های عینی بیشتر مطابق می‌سازد، اما از حقیقت خود پدیده فاصله می‌گیرد و عناصر و اجزای ذاتی‌اش را از آن می‌ستانند. تعریف یک نوع پدیده بر پایه‌ی اوصاف یکی از افراد مصادیقش، مصادره به مطلوب است، هرچند آن فرد و مصداق، از لحاظ ارزشی و کمال‌آفرینی، برترین و عالی‌ترین فرد و مصداق آن نوع باشد. جعفری در تعریف خود از اصطلاح تمدن، این شرط را نادیده انگاشته و «تمدن مطلوب» یا «تمدن ایده‌آل» را مساوی با «تمدن» تصور کرده است. مطلوبیت یا مذمومت تمدن، مقوله‌ای فرع بر خود تمدن است و لازم نیست در تعریف تمدن، به آن اشاره شده و این حیثیت ارزشی، پاره‌ی ذاتی تمدن قلمداد شود.

دیگر اینکه وی در تعریف خود، از تعبیر متنوعی برای اشاره به حیثیت ارزشی یادشده استفاده کرده است: «حیات معقول»، «روابط عالمانه»، «پیشبرد اهداف مادی و معنوی» و «ابعاد مثبت»؛ در حالی که این تعدد و تکرار، محلّ ایجاز تعریف و دربردارنده‌ی حشو و زوائد است. در واقع تعریف وی مشتمل بر دو بخش است: یک بخش که دلالت بر هماهنگی و اشتراک جمعی تشکّل‌وار دارد و بخش دیگر که نشان‌دهنده‌ی متعلق و موضوع این هماهنگی و اشتراک است. عمده‌ی اهتمام جعفری معطوف به شفاف‌سازی بخش دوم بوده است.

اشکال سوم این است که آن بخش از تعریف که دلالت بر هماهنگی و اشتراک جمعی تشکّل‌وار است، از «ابهام» و «عدم وضوح» رنج می‌برد؛ یعنی قلمرو و گستره‌ی آن مشخص نیست. هماهنگی و اشتراک جمعی تشکّل‌وار، هم در مناسبات «گروهی» به چشم می‌خورد، هم در مناسبات «قومی»، [۱۰] هم در مناسبات «ملی» [۱۱] و هم در مناسبات «تمدنی». بنابراین تعبیر پیش‌گفته، خصیصه‌ی تمایزبخش تمدن نسبت به سطوح دیگر اجتماعات را عرضه نمی‌دارد. او تأکید می‌کند که تمدن، بنا بر تعریف دوم، که عبارت است از تحصیل محض قدرت و امتیاز، برای ادامه‌ی حیات خود و بدون توجه به انسان، «لذت‌پرستی» (هدونیسم) [۱۲] را تا حد هدف زندگی انسانی تثبیت می‌کند؛ در حالی که این مطلب، مهم تصور نمی‌شود که عوامل این لذت را ناخشنودی‌ها و ناگواری‌های چه کسانی فراهم می‌سازد.

به این سبب، جعفری نتیجه می‌گیرد که قدرت و امتیازاتی که به منظور اثبات هستی و پیشرفت یک جامعه، انسان‌های جوامع دیگر را به نابودی می‌کشاند یا تحقیر می‌کند، ناتوان‌تر از زبور عسل است که توانایی زندگی جمعی را داراست. [۱۳] بدیهی است که وی به دلیل برگزیدن تعریف نخست از اصطلاح تمدن، چنین تمدنی را تمدن به معنای حقیقی نمی‌پندارد، بلکه تنها تحصیل قدرت و امتیازی معرفی می‌کند که برای مقطعی کوتاه یا بلند، ابعاد محدودی از انسان‌های جامعه‌ی خود را شکوفا می‌سازد. [۱۴]

## اوصاف و خصایص تمدن

جعفری در بحث دیگری، در ضمن بیان تفاوت‌های میان «تمدن» و «فرهنگ» [۱۵] خصایص تمدن را برشمرده است که عبارت‌اند از:

خصوصیت یکم: «امکان تعمیم‌یافتگی». فرهنگ‌ها بیان‌کننده‌ی معلومات و خواسته‌های اختصاصی یک جامعه است، اما تمدن‌ها حاکی از حضور یک سلسله واقعیت‌های اصیل در زندگی انسان‌ها هستند. از این رو، تعمیم یافتن تمدن‌ها، مقوله‌ای موجه و ممکن است، امام تعمیم یافتن فرهنگ‌ها، روندی طبیعی و عادی نیست:

«تمدن‌ها بیان‌کننده‌ی فعالیت عوامل اصیل حیات فردی و اجتماعی است و به همین جهت است که تعمیم یافتن تمدن‌های مساوی در جوامع مختلف، قانونی و طبیعی است.» [۱۶]

خصوصیت دوم: «عدم سازگاری با ایستایی و رکود». ممکن است فرهنگ‌ها، به دلیل از بین رفتن عوامل به‌وجودآورنده و ادامه‌دهنده‌ی آن‌ها، از پویایی بیفتد و با این حال، نموده‌های خشکیده‌ی آن‌ها به عنوان فرهنگ، در درون انسان‌های جامعه‌ی خود، فعالیت و تحرکشان را از دست ندهند، اما تمدن‌ها هیچ گونه ایستایی و رکودی را برنمی‌تابند:

«تمدن‌ها به جهت وابستگی‌ای که با عوامل اصیل حیات دارند، هرگز با ایستایی و رکود، سازگار نمی‌باشند. لذا صحیح است که گفته شود ایستایی و رکود یک تمدن، مساوی با سقوط آن است.» [۱۷]

خصوصیت سوم: «محدودیت کمی». چندان مبالغه‌آمیز نیست که بتوان ادعا کرد به شمارهی اقوام و ملی که از آغاز تاریخ تا کنون زیسته‌اند، فرهنگ‌هایی به وجود آمده و آن گاه متلاشی شده یا با تحولاتی، به حیات خود ادامه داده‌اند؛ اما این حکم درباره‌ی تمدن‌ها روا نیست، زیرا تعداد تمدن‌هایی که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند بسیار اندک بوده است:

«تمدن‌هایی که در امتداد تاریخ بروز نموده‌اند بسیار محدود بوده و بیشترین رقمی که در شمارهی تمدن‌ها به دست داده‌اند، بیست‌ویک تمدن است که توین‌بی گفته است.» [۱۸]

جعفری برای اثبات خصوصیت امکان تعمیم‌یافتگی [۱۹] اجزا و عناصر تمدن، مثال‌ها و مصادیقی را نیز بیان کرده است: [۲۰] الف) کشف و اجرای یک سلسله مواد حقوقی که بر مبنای عدالت استوار است و می‌تواند زندگی اجتماعی انسان‌های جامعه را در شایسته‌ترین شکل آن، تنظیم و هماهنگ نماید.

ب) پیدا کردن بهترین راه‌ها برای مبارزه با عوامل مزاحم طبیعت و انسان‌های نیرومند و طغیانگر.

ج) مدیریت سیاسی منطقی که بهترین تشکل افراد و گروه‌های اجتماعی را به وجود آورده و از قدرت شکوفا ساختن ابعاد مثبت و سازنده‌ی آنان بهره‌برداری نماید.

د) کشف و به کار انداختن وسایل فنی و تکنولوژی‌ها در راه مرتفع ساختن احتیاجات زندگی نسبت به مواد طبیعی.

هـ) تفسیر و توجیه منطقی کارهای فکری و عضلانی انسان‌ها که نموده‌هایی از انرژی‌های حیات مستهلک‌شده‌ی آنان است.

وی معتقد است که این قبیل اجزا و عناصر تمدنی، چون آرمان‌ها و غایات اصیل حیات انسان هستند، قابل تعمیم به همه‌ی جوامع و عام‌اند.

البته با وجود اینکه جعفری می‌نویسد «فرهنگ»، نموده‌ها و فعالیت‌هایی است که از عوامل اختصاصی هر جامعه‌ای بروز نموده و زندگی مردم آن جامعه را رنگ‌آمیزی می‌کند، [۲۱] ولی از این نکته نیز غفلت نمی‌ورزد که اگر فرهنگ یک جامعه، مستند به عوامل اصیل حیات انسانی بوده و عنصر پویای حیات در دو قلمرو انسان و جهان در متن آن فرهنگ فعالیت داشته باشد، این فرهنگ را می‌توان «فرهنگ تمدن‌زا» نامید. [۲۲] بنابراین آنچه در نهایت ملاک عمومیت و فراگیری مقولاتی همچون تمدن و فرهنگ است، ابتدائی آن‌ها بر عوامل اصیل حیات انسانی است که از سرشت (فطرت) وی برمی‌خیزند و اختصاص به اقلیم و مقطع خاصی ندارند. به این ترتیب، بنیان‌های انسان‌شناختی [۲۳] در احکام جامعه‌شناختی [۲۴] تأثیر می‌نهند و به آن‌ها هویت متمایز می‌بخشند.

## فواید و کارکردهای مطالعات تمدنی

تمدن‌پژوهی صرفاً یک مطالعه‌ی نظری و انتزاعی محض نیست که نتایج آن به زندگی انسان پیوند نخورد و در کتاب‌ها محدود بماند. جعفری اشاره می‌کند که پژوهش درباره‌ی تمدن‌ها و احوال و اوضاع درونی‌شان و همچنین علل اعتلا و انحطاط آن‌ها، به رشد و تعمیق عقلانیت انسان منجر می‌گردد و موجب می‌شود که وی با مشاهده‌ی واقعیت‌های عینی تاریخی، هم کمتر سرکشی و انکار بورزد و هم ذخیره‌ی معرفتش متراکم‌تر شود: «اگر انسان‌ها در روی زمین و سرگذشت انسان‌ها و علل اعتلا و سقوط آنان، بررسی و دقت کافی داشته باشند، تعقل و شنوایی آنان درباره‌ی واقعیات، پیشرفت خواهد کرد. این همان عقل تجربی است که موجب بروز و افزایش دانش‌ها و بینش‌های جدید می‌شود.» [۲۵]

در حقیقت آن گاه که «نظریه» در عالم واقع به کار بسته و به این واسطه، سنجیده و ارزیابی شود، چنانچه «مشاهدات» [۲۶] و «واقعیات» [۲۷] آن را تأیید کنند، انسان انگیزه‌ی قوی‌تری برای تعهد به آن در خود احساس خواهد کرد. تاریخ به صورت کلی و تاریخ حیات تمدن‌های بشری به صورت خاص، آزمایشگاه بزرگ گزاره‌ها و احکام نظری است؛ به گونه‌ای که با مطالعه‌ی تحولات و فرجام تمدن‌ها، از ضریب اعتبار و حقایق آن‌ها آگاهی یافته و آن گاه بر اساس مطابقت یا عدم مطابقت، به آن‌ها گراییده یا از آن‌ها رو گردانیده است. افزون بر این، از آنجا که تمدن‌ها مخلوق اراده و اختیار جمعی انسان‌ها هستند، مطالعات تمدنی به صورت غیرمستقیم می‌تواند به شناخت ماهیت و گرایش‌های انسان بینجامد: «تمدن‌ها و فرهنگ‌ها با کار و کوشش و هدف‌گیری انسان‌ها به وجود آمده‌اند و تحقیق درباره‌ی آن‌ها می‌تواند کمک شایانی به معرفت ما درباره‌ی خواسته‌های اصلی و

فرعی انسان و کمیت و کیفیت قدرت و آرمان‌های مادی و معنوی وی بنماید.» [۲۸]

از طرف دیگر، هر اندازه دامنه‌ی معلومات و معارف ما درباره‌ی انسان و مختصات مادی و معنوی او عمیق‌تر و گسترده‌تر باشد، کوشش‌های ما در شناخت تمدن‌ها، نتیجه‌بخش‌تر خواهد بود؛ زیرا همچنان که گفته شد، این انسان است که تمدن‌ها را به وجود می‌آورد و این انسان است که با فعالیت‌های تجربی و تعقل منطقی، اصول ثابت و عوامل به‌وجودآورنده‌ی تمدن‌ها را به کار می‌بندد. [۲۹] در اینجا نوعی فعالیت متقابل میان انسان و تمدن طراحی شده است؛ تمدن تا حدی یک برساخته‌ی انسانی است و از جهاتی نیز حامل یک سلسله قواعد و ساخت درونی است که انسان به هیچ رو گریزی از آن ندارد. به بیان دیگر، تمدن خودبه‌خود پدید نمی‌آید و محصول عاملیت‌گری انسان‌هاست، اما تکوین و تلاشی آن از چارچوب‌هایی پیروی می‌کند که از اراده‌ی انسان‌ها برنمی‌خیزد.

اما برای پاره‌ای از مطالعات تمدنی نمی‌توان فواید و کارکردهای پیش‌گفته را برشمرد. پژوهش‌هایی را که از لایه‌های مختلف حقایق تمدنی، به مطالعه‌ی بناها، مجسمه‌ها، سکه‌ها، سفال‌ها و... اهمیت می‌دهند و به این ترتیب، در لایه‌ی نمودهای عینی متوقف می‌مانند، نباید حکیمانانه و نافع پنداشت: «منعکس ساختن مشتی نموده‌ها و فعالیت‌های چشمگیر از جهان عینی به عنوان تبلورگاه‌های فعالیت تمدنی و فرهنگی بشری در صفحه‌ی ذهن و صفحات کتاب‌ها، کاری نیست که ارزش تلف ساختن بیهوده‌ی نیروهای فکری و عقلانی را داشته باشد.» [۳۰]

در آیاتی از قرآن کریم نیز به مطالعه‌ی تمدن‌ها و جوامع گذشته توصیه شده است. خداوند متعال انسان را دعوت می‌کند که در زمین بگردید و در فرجام جمعی تمدن‌ها و اقوامی تأمل کنید که به سبب تکذیب حقایق قدسی و یا ظلم، مشمول سنت‌های الهی قرار گرفته و مضمحل شدند: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» [۳۱] قطعاً پیش از شما سنت‌هایی [بوده و] سپری شده است. پس در زمین بگردید و بنگرید که فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است. «فَكُلَّيْنِ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا فَابْقِيَ حَاوِيَةٍ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْسَ مَعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَّشِيدٌ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَّسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» [۳۲] و چه بسیار شهرها را که ستمکار بودند هلاکشان کردیم و [اینک] آن [شهرها] سقف‌هایش فرو ریخته است و [چه بسیار] چاه‌های متروک و کوشک‌های افراشته را. آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیندیشند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند. در حقیقت، چشم‌ها کور نیست، لیکن دل‌هایی که در سینه‌هاست کور است.

### قواعد و علل تحولات تمدنی

در این بخش از مقاله، به تحلیل دو دسته از مسئله‌های معطوف به تحولات و دگرگونی‌های تمدنی می‌پردازیم. دسته نخست، ناظر به قواعد تحولات تمدنی هستند؛ یعنی اصول و چارچوب‌هایی که پویایی‌های تمدن‌ها در درون آن‌ها رخ می‌دهد و در واقع، منطق درونی تحولات درونی‌اند. دسته دوم، علل تحولات تمدنی هستند که از یک سو به خاستگاه‌های پیدایی و اعتلای تمدن‌ها اشاره دارند و از سوی دیگر، میرایی و انحطاط آن‌ها را در بر می‌گیرند. جعفری درباره این دو دسته از مسئله‌ها، مباحث تقریباً پراکنده‌ای را از خود به جا نهاده که محتاج طبقه‌بندی یا طبقه‌بندی مجدد است.

### ۳-۱. قواعد تحولات تمدنی

قاعده‌ی یکم: «این‌همانی علل محدثه و مبقیه در حیات تمدن‌ها». در مباحث فلسفی، از دو نوع علت یاد می‌شود: علت محدثه که ناظر به علت‌های به‌وجودآورنده‌ی شیء است و علت مبقیه که از علت‌های نگه‌دارنده و تداوم‌بخشنده‌ی شیء حکایت می‌کند. [۳۳] به کار بستن این دو مفهوم در تحلیل اعتلا و انحطاط تمدن‌ها راه‌گشاست؛ زیرا مطالعات تمدن نشان می‌دهد که سقوط نهایی هر تمدنی، معلول رکود عوامل به‌وجودآورنده‌ی آن است. جعفری تأکید می‌کند که تمدن در جوامع، شبیه رشد فردی از انسان است؛ هنگامی که عامل رشد یک فرد از فعالیت و تکاپو ساقط شد، چنین نیست که فرد در همان موقعیت متوقف گردد، بلکه او شروع به پیمودن سیر نزولی تا مرحله‌ی زوال می‌کند. از این رو، باید نتیجه گرفت که تمدنی می‌تواند دوام و پایداری خود را در تاریخ تضمین کند که مستند به عوامل همیشه پویا و جوشان بوده باشد. [۳۴] حتی اگر تمدن در دوره‌ی نزولی حیات خود به سر ببرد، چنانچه عوامل اصیل آن، دچار رکود نگشته باشد، می‌توان احتمال داد که این نزول به سقوط و انحطاط نینجامد، بلکه صعود و فزونی به دنبال آن بروز کند. [۳۵]

همچنان که در بخش قبلی بیان شد، تمدن با رکود و ایستایی سر سازگاری ندارد و رکود و ایستایی خواه‌ناخواه فروپاشی آن را رقم خواهد زد. به این ترتیب، جوشش و پویایی منابع و ذخایر اصلی تمدن، شرط استمرار و تداوم حیات آن است: «فعالیت یک تمدن، وابسته به جوشش منابع اصلی آن است. همین که منبع اصلی تمدن، از جوشش و فوران بیفتد، در حقیقت، علت واقعی آن تمدن به رکود می‌گراید. هنگامی که رکود و ایستایی یک تمدن آغاز می‌گردد، محصول فعالیت‌های آن [نیز] رو به استهلاک و زوال تدریجی می‌رود.» [۳۶]

وی به عنوان مثالی از این قاعده پویایی‌شناختی می‌نویسد چنانچه نوابغ مکتشف و تدبیرکنندگان یک تمدن، ناگهان یا به صورت تدریجی از میان بروند، ایستایی و رکود آن تمدن آغاز می‌گردد؛ چرا که خلأ و نقصان فعالیت‌های ناشی از این نخبگان و سرآمدان جبران نمی‌شود. به این ترتیب، به قهقرا و زوال فروغلتیدن چنین تمدنی، امری طبیعی و ضروری است. [۳۷]

قاعده‌ی دوم: «تغایر نوسانات متناوب با زوال». ایده‌ی بیان‌شده در قاعده‌ی دوم به این معنی نیست که فرجام هر گونه تحول منفی و پسروانه، فروپاشی تمدن است. خیر، ممکن است تمدن در طول دوران حیات خویش، مقاطعی از پسروی و پیشروی را تجربه کند و همچنان نیز به حیات خود ادامه بدهد؛ زیرا تمدن یک روند یک‌نواخت و خطی را دنبال نمی‌کند، چون عوامل

محرك و مولد تمدن، در همهي برهه‌های تاریخی، لزوماً از قدرت یکسانی برخوردار نیستند: «البته این اصل [تلازم رکود و ایستایی با زوال] نیز از امکان نوسانات متناوب در استمرار یک تمدن است؛ به این معنی که ممکن است جریان استمراری یک تمدن، دچار نوسان‌ها و بالا و پایین رفتن‌های متنوع بوده باشد.» [۳۸]

قاعده سوم: «روند غیرخطی تکاملات بیناتمدنی». جعفری درباره‌ی مناسبات میان تمدن‌ها از جهت تحولات و دگرگونی‌های تکاملی نیز معتقد است که پیدایش تمدن‌ها از پس یکدیگر، در زمینه‌ی تکامل‌یافتگی و تعمیق پیچیدگی‌ها، بر یک روند خطی [۳۹] منطبق نیست: «بروز تمدن‌ها، اعتلا و زوال آن‌ها، از قانون پیوستگی و از ساده به پیچیده (از بساطت به ترکیب) تبعیت نموده است.» [۴۰]

شاید این وضعیت بدان دلیل باشد که بسیاری از تمدن‌ها، از تجربیات و اندوخته‌های تمدن‌های پیشین یا مقارن خویش، بهره‌ی چندانی نگرفته و بیشتر به پیمودن مسیر دل‌خواه خود مبادرت ورزیده‌اند؛ حال آنکه اگر درچه‌های ذهن و اندیشه‌ی خود را به روی هم‌هی معارف و ذخایر تمدن‌های پیش از خود می‌گشودند و هم‌هی ظرفیت‌های تمدن را به کار می‌بستند، تکامل و اعتلای تمدنی جهش‌گونه‌ای را رقم می‌زدند. در حقیقت این یک خسران جبران‌ناپذیری برای بشریت در دوره‌های تاریخی‌تمدنی مختلف است که بسیاری از تحرکات و فعالیت‌های خود را از نقطه‌ی صفر یا نقاط اولیه آغاز می‌کنند؛ در حالی که تمدن‌های گذشته، معرفت‌های متراکم و انباشته‌ای در این باره در اختیار دارند.

قاعده‌ی چهارم: «انسان به مثابه‌ی عامل تحولات تمدنی». تمدن یک ساختار اجتماعی [۴۱] بسیار کلان و پهن‌دامنه است که مناسبات و تعاملات جمع‌وسیی از انسان‌ها را صورت‌بندی می‌کند، اما این ساختار اصالتاً یک برساخته‌ی انسانی است که البته در مراحل پس از تکوین، قواعد و اصولی را بر انسان تحمیل می‌کند و در برابر اراده‌ی خودبنیادانه‌ی او، قدری مقاومت می‌ورزد. جعفری به سبب تمایلات اراده‌گرایانه و عاملیت‌خواهانه‌ی خود در حوزه‌ی علوم انسانی، دامنه‌ی گسترده‌ای برای تحقق خواسته‌های انسانی قائل است؛ تا آنجا که حتی تصریح می‌کند عامل عمده در اعتلا و انحطاط تمدن‌ها، انسان است: «آنچه که از قرآن و نهج‌البلاغه برمی‌آید این است که عامل اساسی آغاز و پایان منحنی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، خود انسان است.» [۴۲]

در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که نشان می‌دهد وقوع تحولات اجتماعی، برخاسته‌ی از اراده‌ی جمعی انسان‌هاست و هرگز چنین نیست که این قبیل تغییرات، مستند به عوامل فراانسانی و ساختاری باشند و آگاهی و خواست انسان‌ها در تحقق آن‌ها مؤثر واقع نشود. جعفری به آیه‌ی زیر اشاره کرده است: [۴۳] «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» [۴۴] در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

در بخش بعدی مقاله که از پی خواهد آمد، جزئیات و مصادیق فاعلیت‌گری انسان در زمینه‌ی تمدن‌پردازی خواهد آمد. قاعده‌ی ششم: «وابستگی تداوم تمدن به نافعیت آن». قاعده‌ی دیگری که جعفری از آن سخن گفته [۴۵] این است که بر اساس سنت الهی، پدیده‌هایی که «حق» هستند، به دلیل اینکه برای انسان‌ها «نافع»‌اند، در روی زمین باقی می‌مانند؛ اما پدیده‌های باطل، همچون کف روی آب‌اند که به صورت ظاهری و موقت نمود دارند و در نهایت، از میان می‌روند:

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّبِيلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ كَذَلِكَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» [۴۶]

[همو که] از آسمان آبی فرو فرستاد، پس رودخانه‌هایی به اندازه‌ی گنجایش خودشان روان شدند و سیل کفی بلند روی خود برداشت و از آنچه برای به دست آوردن زینتی یا کالایی در آتش می‌گذازند هم نظیر آن کفی برمی‌آید. خداوند حق و باطل را چنین مثل می‌زند، اما کف بیرون افتاده از میان می‌رود، ولی آنچه به مردم سود می‌رساند در زمین [باقی] می‌ماند. خداوند مثل‌ها را چنین می‌زند.

از مفاد این آیه می‌توان نتیجه گرفت که اولاً تمدن انسان‌محور، از آنجا که نوعی پدیده‌ی حق است، «دوام» و «ماندگاری» دارد. ثانیاً زوال چنین تمدن‌هایی نیز در اثر فاصله‌گیری آن‌ها از هویت انسان‌محورشان است که موجب می‌گردد صفت نافعیت از آن‌ها زدوده شود.

## ۳-۲. علل تحولات تمدنی

در آیاتی از قرآن کریم، عوامل پیدایش یا زوال تمدن‌ها معرفی شده که این عوامل به شرح زیر است: [۴۷]

عامل یکم: قدردانی از نعمت‌ها/ کفران نعمت‌ها؛

عامل دوم: اصلاح و تهذب و عدالت/ فساد و استکبار و ظلم؛

عامل سوم: حرکت در مسیر واقعیات/ انحراف از حقیقت و تکذیب آن‌ها.

این دوگانه‌ها، یک سلسله «سنت‌های الهی»‌اند که تحولات تمدنی را تبیین می‌کنند؛ یک سوی آن‌ها، «تکوین» تمدن را توضیح می‌دهد و سوی دیگر، «تلاشی» آن را. جعفری بر این باور است که وجود قانون در مورد هر پدیده، دلیل وجود عنصر ثابتی است که آن پدیده را به طور کلی اداره می‌کند. به عنوان مثال، وقتی که ظلم و اشاعه‌ی جهل و فساد، همواره مستلزم سقوط و اضمحلال تمدن‌ها باشد، روشن می‌شود که قانون به وجود آمدن و استمرار تمدن‌ها، ضرورت علم و معرفت و عدالت و اصلاح در جامعه است. [۴۸]

به این ترتیب، تولد و مرگ تمدن، به مثابه‌ی یک پدیده اجتماعی کلان، تصادفی و بی‌قاعده نیست؛ بلکه از قوانین کلی و عام پیروی می‌کنند. عوامل پیش‌گفته موضوعاتی هستند که بر محمول تمدن حمل می‌شوند و گزاره‌هایی از سنخ قانون علمی را در حوزه‌ی علوم انسانی می‌سازند. این نوع منطق تعلیلی درباره‌ی تمدن، دقیقاً برخاسته از تعریف جعفری از اصلاح تمدن و

متناسب با آن است. وی همچنان که در تعریف تمدن بر «انسان‌محوری» اصرار ورزید، در اینجا نیز تأکید می‌کند که زوال «انسان‌محوری» در تمدن، با زوال خود «تمدن» مساوی است؛ هرچند تمدن یادشده دارای پیشرفت‌ها و تجلیات مادی چشمگیر باشد، زیرا عوامل اصیل تمدن، معرفت و تفکر هستند، نه آسمان‌خراش‌های مرتفع و تکنولوژی‌های پیچیده. قرآن کریم از این تلقی دفاع می‌کند: «وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلُقَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَخَذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُقْسِدِينَ» [۴۹]

و به یاد آورید هنگامی را که شما را پس از [قوم] عاد جانشینان [آنان] گردانید و در زمین به شما جای [مناسب] داد، در دشت‌های آن [برای خود] کاخ‌هایی اختیار می‌کردید و از کوه‌ها خانه‌هایی [زمستانی] می‌تراشیدید، پس نعمت‌های خدا را به یاد آورید و در زمین سر به فساد برمدارید.

«أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» [۵۰]

آیا در زمین نگردیده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان بودند چگونه بوده است؟! آن‌ها بس نیرومندتر از ایشان بودند و زمین را زیر و رو کردند و بیش از آنچه آن‌ها آبادش کردند آن را آباد ساختند و پیامبران‌شان دلایل آشکار برایشان آوردند. بنابراین خدا بر آن نبود که بر ایشان ستم کند، لیکن خودشان بر خود ستم می‌کردند.

جعفری در توضیح این آیات می‌نویسد: «آیاتی در مورد بحث ما اصرار دارد که به ظواهر فریبای تمدن‌ها، که نمودهایی ناآگاه از فعالیت‌های ذهنی است، مغرور نشوید و گمان مبرید که قصرهای سر به فلک کشیده و کامپیوترهای ماشینی و حرکت‌های سریع می‌توانند عامل یک تمدن انسانی و بقای آن باشند. تمدن انسانی هنگامی که انسان‌محوری خود را فراموش کند و تکیه بر نمودهای ناآگاه نماید که محصول بعضی از امواج اندیشه و اراده‌ی آگاهانه است، زوال و نابودی آن حتمی است؛ اگرچه بتواند طول یک دو قرن هم دوام بیاورد، زیرا دوام و پایداری مربوط به عوامل اساسی تمدن است که عبارت است از اندیشه و اراده‌ی آگاه انسان‌ها.» [۵۱]

از میان این عوامل، جعفری بیشتر به تحلیل مدخلیت عامل «ظلم» در فروپاشی و اضمحلال تمدن‌ها علاقه نشان داده است. او می‌نویسد قرآن کریم در آیات فراوانی، علت نابودی تمدن‌ها و جوامع را ظلم (تعدی) معرفی کرده است: [۵۲] «وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ / فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» [۵۳]

و چه بسیار شهرها که [مردم] آن را به هلاکت رسانیدیم و در حالی که به خواب شبانگاهی رفته یا نیمروز غنوده بودند، عذاب ما به آن‌ها رسید و هنگامی که عذاب ما بر آنان آمد، سخن‌شان جز این نبود که گفتند راستی که ما ستمکار بودیم.

«وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» [۵۴] و پروردگار تو [هرگز] ویرانگر شهرها نبوده است تا [پیش‌تر] در مرکز آن‌ها پیامبری برانگیزد که آیات ما را برایشان بخواند و ما شهرها را تا مردمشان ستمگر نباشند، ویران‌کننده نبوده‌ایم.

«وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ» [۵۵] و قطعاً نسل‌های پیش از شما را هنگامی که ستم کردند، به هلاکت رساندیم و پیامبران‌شان دلایل آشکار برایشان آوردند، و [لی]

«فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْسَ مَعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ» [۵۶] و چه بسیار شهرها را که ستمکار بودند، هلاکشان کردیم و [اینک] آن [شهرها] سقف‌هایش فرو ریخته است و [چه بسیار] چاه‌های متروک و کوشک‌های افراشته را.

«وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» [۵۷] و این گونه بود [به قهر] گرفتن پروردگارت وقتی شهرها را در حالی که ستمگر بودند [به قهر] می‌گرفت. آری، [به قهر] گرفتن او دردناک و سخت است.

«فَقُطِعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا» [۵۸] پس ریشه‌ی آن گروهی که ستم کردند برکنده شد.

«وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا وَلَا تَخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرَقُونَ» [۵۹] و زیر نظر ما و [به] وحی ما کشتی را بساز و درباره‌ی کسانی که ستم کرده‌اند با من سخن مگو؛ چرا که آنان غرق‌شدنی‌اند. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةٍ كَانَتْ أَمِينَةً مَطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ / وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ» [۶۰]

و خدا شهری را مثل زده است که امن و امان بود [و] روزی‌اش از هر سو فراوان می‌رسید. پس [ساکنانش] نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن چشانید و به یقین فرستاده‌ای از خودشان برایشان آمد، اما او را تکذیب کردند. پس در حالی که ظالم بودند، آنان را عذاب فروگرفت.

«وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ» [۶۱] و کسانی را که ستم ورزیده بودند، آن بانگ [مرگ‌بار] فراگرفت و در خانه‌هایشان از پا درآمدند.

«وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» [۶۲]

و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند، هلاکشان کردیم و برای هلاکتشان موعدی مقرر داشتیم.

البته وی می‌افزاید که ظلم، معنای وسیعی دارد و منحصر در برخی مصادیق متداول نیست. بر این اساس، مخالفت با ندای وجدان، ایجاد خفقان اجتماعی، ایجاد تضادهای مصنوعی در مردم برای عرضه کالاها و یا تفکرات بی‌ارزش، قرار دادن خود در معرض مدیریت سیاسی جامعه بدون تسلط بر هوس، پایمال کردن قدرتی که بتواند زندگی مادی و معنوی مردم را بهبود ببخشد و... همگی از موارد و مصادیق ظلم هستند. [۶۳]

عامل چهارم: «روحیه خطرپذیری». آرمان‌هایی که جامعه برای خود برمی‌گزیند همه در یک سطح قرار ندارند؛ بعضی از آن‌ها محتاج بضاعت و فعالیت آن‌چنانی نیستند، اما برخی دیگر، نقاط بسیار بلندمرتبه و دوردستی‌اند که نه در کوتاه‌مدت قابل وصول هستند و نه با اهمال کاری و محافظه‌کاری، بلکه ضرورت دارد جامعه، تمام قوا و استعدادهای خود را به کار بگیرد و تلاش و کوشش‌های طاقت‌فرسایی را به جان بخرد. تمدن‌پردازی هدفی از این سنخ اخیر است. به این سبب، جعفری به صورت مستقل بر عامل تن دادن به مخاطرات و فروغلتیدن به عرصه‌ی چالش‌ها و دشواری‌ها اشاره می‌کند و از آن به عنوان یکی از شروط قطعی و لازم برای ساخته‌وپرداخته کردن تمدن نام می‌برد:

«هیچ پیشرفت و تمدنی که از اصالت برخوردار بوده باشد، بدون تکاپو و ورود در مخاطرات بزرگ و تلاش در دشواری‌ها و گلاویز شدن با مشکلات تحصیل دانش و معرفت درباره‌ی طبیعت و بنی نوع انسانی به دست نمی‌آید، زیرا همواره میان ما انسان‌ها و هدف‌هایی که از طبیعت یا انسان‌ها باید به دست بیاوریم فاصله‌هایی کم‌وبیش از مشکلات و مسائل مبهم وجود دارد که حتماً باید از آن فاصله‌ها عبور کنیم تا به امتیازات مطلوب برسیم؛ چه در علم و چه در صنعت و غیر ذلک. لذا دست به مخاطره زدن برای وصول به آن هدف‌ها، ضرورت یک تمدن اصیل انسانی است.» [۶۴]

جوامع «روزمهراندیش» و «کوتاه‌مدت» نمی‌توانند تصویری از آینده‌های دور در ذهن خود طراحی کنند و برای دستیابی به ایده‌آل‌های کلان و راهبردی، برنامه‌ریزی جمعی نمایند؛ چون شهامت و جسارت جمعی برای پا نهادن به مسیر «پُرهرینه» و «مشقت‌بار» پیش رو را ندارند. چنین جوامعی توقف در وضعیت نامطلوب را به مخاطره‌پذیری در راستای وصول به وضعیت مطلوب ترجیح می‌دهند. مطالعه‌ی تاریخی مسلمین در تمدن اسلامی، به روشنی نشان می‌دهد که فرهیختگان و تصمیم‌سازان، با اعتمادبه‌نفس مثال‌زدنی، از رویارویی مستقیم با فرآورده‌ها و محصولات سایر تمدن‌ها نهراسیدند و به داشته‌های خویش نیز بسنده نکردند، بلکه پیشروی مستمر و شتابان را در دستور کار خود قرار دادند تا آنکه در کمتر از دو قرن، به عالی‌ترین منزلت تمدنی در دوره‌ی خود دست یافتند. متأسفانه جامعه‌ی کنونی مسلمین، از نظر ضریب مخاطره‌پذیری، ضعیف است؛ چنان که حاضر نیست برای گذار از موقعیت فرودستانه و تحقیرآلود به موقعیتی با اقتدار و عظمت تمدنی، متحمل هزینه و ریاضت شود. بدون شک، اصلاح این نگرش فرهنگی، یعنی محافظه‌کاری کوتاه‌اندیشانه، یکی از مقدمات بایسته و لازم برای تمدن‌پردازی است.

عامل پنجم: «پدید آمدن نخبگان و نوابغ متفکر». تصریح به مدخلیت این عامل در شکل‌گیری تمدن، نشان می‌دهد که جعفری برداشتی نخبه‌گرایانه از تحولات تمدنی دارد. وی می‌نویسد ظهور نوابغ اندیشه‌پرداز، شرط لازم برای ایجاد شدن تمدن است: «آنچه موجب بروز تمدن در یک جامعه و در دوران خاص می‌باشد، به اضافه مساعدت محیط زیست، که فقط زمینه را می‌تواند برای به دست آمدن تمدن آماده بسازد، ظهور نوابغی که دارای اندیشه‌ها و تلاش‌های مثبت بوده باشد و مسئله‌ی بروز احتیاجات حیاتی که موجب گسترش معلومات و توسعه‌ی روابط با طبیعت و انسان‌های دیگر است نیز بسیار اهمیت دارد.» [۶۵]

### منشأ و ماهیت قدسی تمدن اسلامی

جعفری همچون همه‌ی محققان دیگر بر این باور است که آیین اسلام زمینه‌ساز شکل‌گیری یک تمدن متعالی و کم‌نظیر بوده که اغلب آن را «تمدن اسلامی» می‌خوانند. آنچه توجه وی را جلب می‌کند این است که تمدن اسلامی با وجود اینکه از جهت عناصر و اجزای تمدنی، در بالاترین سطح قرار داشته، اما اقلیم اولیه‌ی پیدایش آن شبه‌جزیره‌ی عربستان است که مردمانی آکنده‌ی از جهل و عقب‌افتادگی و وحشی‌گری در آن به سر می‌بردند. چه شد که این مبدأ و نقطه‌ی آغاز به تأسیس تمدنی انجامید که به سبب انسان‌محور بودنش، معرفت و حکمت در ساحات گوناگون را به جوامع دیگر عرضه نمود و همه را در برابر فضیلت‌ها و کامیابی‌ها و عظمت‌های درونی‌اش، متواضع و تسلیم ساخت؟

«پیامبر اسلام در چنین سرزمین [عقب‌مانده‌ای...] تمدنی انسان‌محور را بنا می‌گذارد که هیچ محقق باانصافی، در اصالت آن تردید ندارد. [...] این تمدن، با رسالت پیامبر اکرم بنا نهاده می‌شود.» [۶۶]

همچنان که از عبارات نقل‌شده پیداست، جعفری دست کم دو خصوصیت برجسته را به تمدن اسلامی نسبت می‌دهد: یکی «انسان‌محوری» و دیگری «اصالت». او درباره‌ی خصوصیت نخست می‌نویسد: «اسلام، بنیان‌گذار تمدن انسان‌محوری است.» [۶۷] پیش از این بیان شد که مقصود او از تعبیر تمدن انسان‌محور آن است که در تمدن‌پردازی و حیات تمدنی، اولاً موقعیت انسان به وسیله، فروگاهیده نشود و مقولات دیگر از قبیل شئون و جنبه‌های مادی به عنوان هدف تعریف نگردند و ثانیاً انسان نه به صورت خودبنیاد، بلکه در امتداد ربوبیت الهی معنا شود.

بدیهی است که تمدن اسلامی را به دلیل آنکه از متن دین اسلام جوشیده و در بسیاری از ابعاد و لایه‌های خود با مضامین و آموزه‌های آن، هماهنگی و سنخیت داشته است، باید یک تمدن انسان‌محور قلمداد کرد و نه یک تمدن قدرت‌محور. البته این واقعیت نیز قابل انکار نیست که تمدن اسلامی پس از دوره‌هایی، همین اندازه از مطابقت با معارف اسلام را نیز از دست

می‌دهد و در نقطه‌ی مقابل آن قرار می‌گیرد و از این رو، طعم تلخ انحطاط را می‌چشد. یکی از نمونه‌های این چرخش، شیوع یافتن مجدد تعصبات و تفاخرات قومی و نژادی، به ویژه در میان عرب‌ها، بوده است:

«این نژاد [عرب] تدریجاً عامل پیشرفت تمدنی خود را، که اسلام بود، فراموش می‌کند و گمان می‌کند که تمدن و پیشرفت عظیمی که نصیبش گشته بود، مربوط به عظمت مخصوص نژاد او بوده است.» [۶۸]

حال آنکه یکی از علل شکل‌گیری و آن گاه اوج‌یابی تمدن اسلامی این بود که در قلمرو جامعه‌ی اسلامی، عصبیت‌های قومی و نژادی از سوی قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) به شدت طرد و تقبیح گشت و بر این اساس، دین اسلام به ملاک هم‌بستگی و همگونی این جامعه تبدیل شد. مساوات اسلامی، حتی در مناسبات میان مسلمین با یکدیگر (عرب و عجم و سفید و سیاه و...) منحصر نماند، بلکه به مناسبات مسلمین با اهل کتاب نیز سرایت یافت و مسلمین در تعامل با آن‌ها، سعه‌ی صدر ورزیدند و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را اختیار کردند. بنابراین شکاف‌های اجتماعی فرساینده و مخرب، غیرفعال شدند و جامعه توانست با همه‌ی ظرفیت انسانی خود و همچنین بهره‌گیری از ظرفیت‌های بیرونی، یک تمدن مستحکم و پرمایه را ایجاد نماید.

خصوصیت دوم تمدن اسلامی «اصلت» است؛ به این معنی که تمدن اسلامی نه دنباله‌ی یکی از تمدن‌های دیگر است و نه آمیزه‌ای التقاطی از میراث چند مورد آن‌هاست. جعفری تمدن‌ها را از لحاظ هویت درونی، در مقایسه با تمدن‌های دیگر، به دو دسته تقسیم می‌کند: «تمدن‌های تقلیدی‌التقاطی» که استقلال و تمایز هویتی ندارند و وابسته‌ی محض به تمدن‌های دیگرند و «تمدن‌های اصیل» که با وجود پاره‌ای اقتباسات از تمدن‌های دیگر، از نظر خاستگاه شکل‌گیری و هویت درونی، مستقل و متمایزند. وی معتقد است که «تمدن اسلامی» را باید یک تمدن اصیل دانست؛ چرا که روح و شخصیت متفاوتی نسبت به تمدن‌های دیگر دارد:

«بایستی میان تمدن‌های اصیل و تمدن‌های تقلیدی و التقاطی، تفاوت بگذاریم و آن‌ها را با یکدیگر مخلوط نسازیم، مانند فرهنگ‌های اصیل و تقلیدی و التقاطی. نوع اول مانند تمدن بیزانس و اسلام، چنان که محققان آگاه از سرگذشت تمدن‌ها و ریشه‌های آن‌ها معتقدند و می‌گویند، این دو تمدن از هیچ تمدنی متأثر نگشته‌اند و خود جوامع آن‌ها بوده‌اند که جوشیده‌اند و حرکت کرده‌اند و بنای تمدن را پی‌ریزی نموده‌اند.» [۶۹]

مطالعه‌ی دقیق نوشته‌های جعفری نشان می‌دهد که وی بحث جدی دیگری را درباره‌ی تمدن اسلامی مطرح ساخته، اما در کتاب فاخری با عنوان «علم و دین در حیات معقول»، پس از آنکه در بخش اول از مبادی و مبانی معرفت‌شناسی و علم در قرآن سخن گفته، به پیشینه و اندوخته‌ی شاخه‌های مختلف علوم طبیعی و علوم انسانی در تمدن اسلامی پرداخته و پاره‌ای از نظریه‌پردازان و محققان و آثار آن‌ها را برشمرده است. [۷۰] تأمل در این بخش از اثر یادشده، این حقیقت را بر انسان نمایان می‌سازد که مسلمین در دوره‌ی اعتلای تمدن اسلامی، اهتمام خاصی به تحصیل و تولید علم ورزیدند و گام‌های بلندی در بسیاری از رشته‌ها و قلمروهای معرفتی برداشتند، به صورتی که:

یکم) مسلمین به دلیل تأکید قرآن کریم و توصیه‌های پیامبر اکرم (ص)، علاقه‌ی وصف‌ناپذیری به علم و معرفت داشتند و برای آن ارزش و منزلت فراوانی قائل بودند (حساسیت‌مندی نسبت به ساحت علم).

دوم) علم‌خواهی و معرفت‌اندوزی مسلمین به اقتباس و کسب، محدود نماند و آن‌ها تنها نگه‌دارنده‌ی میراث نظری سایر تمدن‌ها نبودند، بلکه توانستند به حوزه‌ی تولید و تکثیر علم نیز وارد گشته و از مرزهای تعریف‌شده و بسته عبور کنند (قرار گرفتن در سطح عالی نظریه‌پردازی) [۷۱] و تولید علم.

سوم) بسیاری از مورخین اعتراف می‌کنند که رشد علمی مسلمین در زمانی بسیار اندک رخ داد و این شتاب در تمدن‌های دیگر نظیر ندارد (شکوفایی معرفتی جهش‌وار).

چهارم) تمدن کنونی مغرب‌زمین، که بسط جهانی یافته، مرهون ذخیره‌ی علمی مسلمین و ابداعات و خلاقیت‌های متعدد آن‌هاست؛ چنان که در سده‌های پیشین به ترجمه‌ی کتاب‌های مسلمین متمایل گشت و به این واسطه، زیرساخت و بن‌مایه‌ی نظری خود را پدید آورد (وام‌داری علمی تمدن معاصر غرب به تمدن اسلامی).

### تک‌بعدی‌اندیشی و مادی‌نگری در تمدن معاصر غربی

در تفکر جعفری، تمدن به مثابه‌ی یک پدیده‌ی اجتماعی کلان دارای دو بُعد است: [۷۲]

یکم) «بُعد عینی‌مادی تمدن» که ناظر به نمودهای ظاهری از قبیل وسایل تسلط بر طبیعت، امنیت و نظم اجتماعی، بناها و ساختمان‌های عالی، شکوفایی‌های صنعتی، علمی و... است.

دوم) «بُعد ذهنی‌معنوی تمدن» که از رشد و عظمت روحی انسان‌ها حکایت می‌کند و دلالت بر گذر از حیات طبیعی به حیات معقول دارد.

وی تأکید می‌کند که در مقایسه‌ی میان این دو بُعد، اصلت از آن بُعد ذهنی‌معنوی است؛ یعنی اگر تمدنی در قلمرو شکوفایی‌ها و پیشرفت مادی متوقف بماند و انسان را از شأن هدف و اصیل بودن ساقط کند، هرچند هم که وسایل و ابزارهای عالی بسازد و بر طبیعت تسلط یابد و نظام اجتماعی پیچیده‌ای را بیافریند، نمی‌توان آن را یک تمدن مطلوب و ایده‌آل قلمداد کرد. همان گونه که در شرح تمدن انسان‌محور آمد، وسایل و ابزارها نباید بر جای هدف‌ها تکیه بزنند و تمدن نباید از بالندگی روحی و معنوی انسان غفلت ورزد و او را به اسارت مادیات و حوائج حیوانی گرفتار نماید:

«اگر رشد و عظمت روحی انسان‌ها برای به وجود آوردن حیات معقول در یک تمدن به عنوان هدف مطرح نگردد، آن تمدن اگرچه دارای هر گونه نمودهای عینی جالب هم بوده باشد، از اصلت انسانی برخوردار نیست. [...] تمدنی که بر مبنای

انسان محوری پی‌ریزی نگردد، انسان را فدای وسایلی خواهد کرد که با دست خودش آن‌ها را ساخته و پرداخته کرده [است...]. نمودهای عینی پیشرفت در ارتباط انسان با طبیعت و باز شدن ابعاد انسانی در فضای طبیعت محض، غیر از تمدن انسان محوری است.» [۷۳]

البته این سخن بدان معنی نیست که در تمدن انسان محور و مطلوب، شئون مادی و معیشتی انسان نادیده انگاشته می‌شود و نوعی زندگی راهبانه و دنیاگريزانه برای انسان طراحی می‌گردد. جعفری بر این باور است که پیشرفت‌های اقتصادی و مادی، شرط لازم برای ایجاد تمدن است و نمی‌توان از آن صرف نظر کرد، ولی مسئله این است که برخورداری تمدن از شکوفایی مادی و معیشتی، نشان‌دهنده وصول آن تمدن به نقطه‌ای ایده‌آل نیست. به عبارت دیگر، اقتدار اقتصادی، نه تنها شاخص داوری در باب تمدن‌هاست، نه برجسته‌ترین و عالی‌ترین شاخص. وی آن گاه تصریح می‌کند که تمدن غرب، با وجود دستیابی به رشد و رونق اقتصادی، از نظر معنوی و اخلاقی تهی‌مایه و سست هستند: «هیچ تمدنی نمی‌تواند بدون نظم و رفاه اقتصادی صحیح، به وجود بیاید، ولی چنین نیست که اگر نظم و رفاه اقتصادی یک جامعه، تکمیل شده باشد، حتماً و بالضرورة بایستی از تمدن به معنای [حقیقی] این کلمه برخوردار بوده باشد. ما امروز کشورهایی را در اروپا و جوامعی را در آمریکا می‌بینیم که از لحاظ اقتصادی در حد اعلا برخوردارند، ولی از آرمان‌های اعلای انسانی و اخلاقی و بلکه از درک هدف اعلای زندگی در فقر اسف‌انگیزی به سر می‌برند.» [۷۴]

او می‌نویسد برخی ساده‌لوحان گمان می‌کنند استحکام و زیبایی کاخ‌ها و قصرها در تمدن‌ها، نشان‌دهنده استحکام شخصیت و زیبایی‌های اخلاق انسان‌های آن تمدن‌ها هم هست. به همین ترتیب، چنین افرادی آن گاه که می‌خواهند درباره تمدن و فرهنگ، تصویری داشته باشند، در ذهنشان جز همین ظواهر و شئون مادی، که فقط با ابعاد مادی انسان‌ها مرتبط است، چیزی نقش نمی‌بندد. [۷۵]

جعفری با صراحت به نظریه‌ی ترقی، [۷۶] که مبنای فکری شکل‌گیری تمدن غرب و بسط جهانی آن است، [۷۷] انتقاد می‌کند و می‌گوید انسان غربی، عالی‌ترین ارزش‌های معنوی و انسانی را به فراموشی سپرده و همچون ابزار به آن‌ها می‌نگرد؛ اما در مقابل، پست‌ترین و حیوانی‌ترین تمایلات نفسانی خود را، در لفافه‌ی ترقی، اصالت بخشیده است: «هنوز بشر در قربانگاه هواهای خود، سرگرم قربانی کردن عالی‌ترین ارزش‌ها، به عنوان وسیله، در راه به دست آوردن بی‌ارزش‌ترین خواسته‌های خود، به عنوان ترقی می‌باشد.» [۷۸]

وی می‌افزاید که متأسفانه از دیدگاه عده‌ی فراوانی از تمدن‌شناسان، اندیشه‌پردازی و تفکر در زمینه‌ی نموده‌ها و ابزارهای مادی تمدن، مقدم بر تأمل و تدقیق درباره‌ی طرق تکامل شخصیتی انسان‌هاست. [۷۹] در حقیقت، روح و روان انسان به عنوان یک موضوع حساس و کلیدی در جامعه‌پردازی و تمدن‌پردازی، مورد غفلت جمعی واقع شده و کاملاً به حاشیه رانده شده است؛ تا حدی که گویا اساساً چنین موضوعی وجود خارجی ندارد: «امروزه بعضی از کشورها به جهت زیبایی‌های ساختمان‌ها و پارک‌ها و نظم امور زندگی و عدم تراحم افراد آنان با یکدیگر و پیشرفت تمام وسایل زندگی در حد خیره‌کننده، ارواحی خشک و نومید و زندگی جامد (که نه برای لذیذش اصالتی وجود دارد و نه دردهایش از روی انگیزه‌های منطقی است)، از اینکه در ارواح مردم جامعه‌ی آنان چه می‌گذرد و یا چه می‌تواند بگذرد، چنان در غفلت‌اند که گویی اصلاً موضوعی به عنوان روح و روان برای آدمیان مطرح نمی‌باشد.» [۸۰]

تمدن غرب در ذیل اصطلاح موجه «آزادی»، این حوزه از حوائج انسانی را به حال خویش رها ساخته و ساحت فرهنگ و معنویت و مقولات عالی انسانی را به عرضه و تقاضا در بازار آزاد نفسانیت‌مدار واگذار کرده، اما بدیهی است که با این رویکرد، فضایل انسانی رشد نمی‌کنند و رونق نمی‌یابند، بلکه با شتاب در مسیر زوال و اضمحلال به حرکت می‌افتند؛ همچنان که تمدن غرب به چنین سرنوشتی دچار شده است. اکنون تمدن غرب، در گرداب رذایل و آفت‌های اخلاقی و معنوی فروافتاده و اگر آنچه را که در بخش تعلیل تحولات تمدنی بیان شد معیار قضاوت قرار بدهیم، باید گفت تمدن غرب در معرض فروپاشی است.

خداوند در قرآن کریم این مطلب را به عنوان یک سنت اجتماعی مطرح می‌سازد که چنانچه جوامع و تمدن‌های بشری، مؤمن و متقی گردند، برکات و نعمات الهی از آسمان و زمین بر آن‌ها گشوده خواهد شد و به این واسطه، به تعالی و ثبات جمعی دست می‌یابند؛ اما اگر به تکذیب حقایق قدسی (مفاد دین) بپردازند، مستحق عقوبت الهی خواهند شد و این هر دو (یعنی نزول نعمت یا نعمت) معلول اراده و اختیار خود انسان‌هاست که کدام یک از این دو طریق را برمی‌گزینند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» [۸۱] و اگر مردم شهرها، ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند. پس به [کیفر] دستاوردشان، [گریبان] آنان را گرفتیم.

جعفری به برخی از ناهنجاری‌ها و نابسامانی‌ها و از جمله خودکشی در تمدن غرب اشاره می‌کند و از صاحب‌نظران می‌خواهد که دست کم این لایه‌ها از موقعیت تمدنی غرب را نیز در نظر آورند: «با نظر به این نابسامانی‌ها [ی معنوی و اخلاقی در غرب]، نباید در مقایسه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، بیماری‌های جدید جسمانی و روانی را به حساب آورد؟» [۸۲]

در نهایت، جعفری نتیجه‌ی تجویزی می‌گیرد که باید ابتدا درباره جنبه‌های معنوی و روحی تمدن چاره‌ای اندیشید و آنگاه پیشروی در حوزه امور و شئون مادی را طلبید: «بباید نخست درباره‌ی آبادی‌های دل‌ها و سلامت عقول انسان‌ها بیندیشیم، سپس در پیشبرد استحکام و زیبایی‌های قالب‌های مادی، مانند قصرها و کاخ‌ها و دیگر وسایل زندگی گام برداریم.» [۸۳]

**نتیجه‌گیری**

یکم) «تلازم اقتداربایی با تمدن‌پردازی». چندین سده است که جامعه اسلامی در وضعیت افول و تحقیرشدگی و انفعال به سر می‌برد؛ به صورتی که از موقعیت اقتدارآمیز و مسلط پیشین خود ساقط گشته است و با بسیاری از واقعیت‌های جهانی، منفعلانه و تدافعی روبه‌رو می‌شود. به نظر می‌رسد چنانچه مسلمین بخواهند اقتدار نخستین خود را بازتولید کنند و یا حتی به سطحی فراتر از آن دست یابند، چاره‌ای ندارند جز اینکه از تمام مرزهای محلی و ملی و قومی و نژادی درگذرند و بر اساس وابستگی جمعی به ایدئولوژی اسلامی، یک واحد اجتماعی کلان و پهن‌دامنه به عنوان «تمدن اسلامی» پدید آورند.

به عبارت دیگر، مسلمین برای حفظ هویت ایدئولوژیک خود و برخورداری از قدرت اعمال اراده‌ی آزادانه، می‌باید از یک سو، بسیاری از شکاف‌ها و گسست‌های درونی خود را نادیده بگیرند و یک جامعه‌ی پیوسته و یک‌پارچه را رقم بزنند و از سوی دیگر، تشکیل و تأسیس «تمدن اسلامی» را به مثابه‌ی نقطه‌ی ایده‌آل بینگارند تا با تکیه بر ظرفیت‌های اقتدارزا و قدرت‌آفرین تمدن، بتوانند به حیاتی عزت‌مندانه و در مسیر شکوفایی و بالندگی هر چه بیشتر دست یابند. طراحی چنین مقصدی، به صورت ویژه از آن جهت اهمیت بیشتر می‌یابد که درباره‌ی فزون‌خواهی و سلطه‌جویی «تمدن غرب» اندیشه کنیم و دریابیم که این تمدن، به سبب ذات الحادی و گسترش طلب خویش، به هیچ حد از بسط، قناعت نمی‌ورزد و به کمتر از جذب و هضم و استحاله هر آنچه هست بسنده نمی‌کند. حاصل اینکه مسلمین برای وصول به اقتدار مستحکم و فراگیر، باید در امتداد تمدن‌پردازی اسلامی گام بردارند.

دوم) «وابستگی تمدن‌پردازی به نظریه‌پردازی». تأسیس و ایجاد تمدن به مثابه‌ی یک واحد اجتماعی پهن‌دامنه و عظیم، متوقف بر تولید فکر و ایده و چشم‌انداز است؛ یعنی می‌باید ابتدا «نقشه‌ی راه» طراحی گردد و در آن نیز مقصد و مسیر به روشنی بیان شود تا جامعه‌ی اسلامی، هم از بیراهه‌روی مصون بماند و هم از انگیزه‌ی لازم برای تحرک و تکاپو برخوردار شود. از این رو، در شرایط امروز، بیش از هر امری به اندیشه و نظریه‌پردازی باشیم و به این واسطه، ماهیت تمدن مورد نظر خویش و چگونگی وصول به آن را کشف و شفاف سازیم.

سوم) «تکیه بر آموزه‌های برخاسته از تمدن اسلامی». همچنان که در این مقاله به صورت اجمالی بحث شد، اسلام و مسلمین پیش از این نشان دادند که از استعداد و توانایی تمدن‌پردازی برخوردارند. ایدئولوژی اسلامی، اندکی بیش از یک قرن پس از بعثت پیامبر اکرم، آن‌چنان قابلیت‌های انسانی مسلمین را به فعلیت رساند که در طول پنج قرن، از قرن دوم تا قرن هفتم، یکی از عالی‌ترین و عظیم‌ترین تمدن‌های بشری به دست مسلمین شکل گرفت. تأمل و مداقه‌ی هر چه بیشتر در این گذشته‌ی درخشان و پُر افتخار، اعتماد به نفس جمعی از دست‌رفته‌ی مسلمین را بیشتر به آن‌ها باز می‌گرداند و آنان را در راستای تمدن‌سازی، مصمم‌تر می‌سازد.

علاوه بر این، تمدن اسلامی افول یافته، به مثابه‌ی یک واقعیت اجتماعی، درس‌ها و عبرت‌های فراوانی را در اختیار ما می‌نهد که می‌توان آن‌ها را به منظور ارتقای ضریب عقلانیت در ایجاد تمدن اسلامی به کار بست. به صورت خاص، درنگ در باب علل اعتلا و انحطاط تمدن اسلامی، اصلی‌ترین موضوع در این باره است. بر ما مسلمین فرض است که دریابیم چگونه از متن فرهنگ و آموزه‌های اسلامی، تمدن اسلامی برخاست و همچنین چگونه این تمدن به نقطه‌ی اوج دست یافت و بر فراز همه‌ی تمدن‌های دیگر نشست و در نهایت، چه شد که این تمدن بی‌نظیر، در مسیر اضمحلال فروغلتید و دستاوردهایش نابود گشت.

چهارم) «شکل‌گیری خودآگاهی جمعی در میان مسلمین». اکنون در جوامع اسلامی و در میان امت اسلامی، نوعی خودآگاهی و تنبه جمعی نسبت به ایدئولوژی اسلامی و نامطلوبیت موقعیت جهانی آنان شکل گرفته است که «بیداری اسلامی» خوانده می‌شود. چون این حالت جمعی در حوزه‌ی ذهنیت‌ها منحصر نمانده، بلکه انقلاب‌هایی را در برخی از کشورهای اسلامی ایجاد کرده است، می‌توان آن را عمیق و ماندگار توصیف کرد.

در یک تحلیل کلی، به نظر می‌رسد که این خودآگاهی و تنبه تاریخی، مقدمه‌ای بر پیدایش تمدن اسلامی باشد؛ یعنی تحول انفسی یادشده، که هم وسعت دارد و هم قدمت، مسلمین را به سوی ایجاد تمدن اسلامی سوق می‌دهد. البته از این واقعیت تلخ نیز نباید غفلت نمود که در دهه‌های اخیر و در پاره‌ای موارد، شکاف‌ها و تعارضات فرقه‌ای در جوامع اسلامی تشدید گشته و به عنوان مثال، نزاع میان شیعه و سنی، سبب‌ساز درگیری و گسست بوده و به شیوع اسلام تکفیری و تروریستی انجامیده است. این در حالی است که در تجربه‌ی پشت‌سرنهاده‌ی تمدن اسلامی، چنین وضعیتی حاکم نبوده است، بلکه نوعی رواداری و مدارای اسلامی در میان مسلمین نسبت به یکدیگر و حتی نسبت به اهل کتاب وجود داشته است. به جرئت می‌توان گفت تا هنگامی که گروه‌ها و تفکراتی از این دست در جوامع اسلامی حضور دارند و از قدرت اثرگذاری و فاعلیت برخوردارند، تشکیل تمدن اسلامی با یک مانع اساسی و مخرب روبه‌رو خواهد بود.

پنجم) «اهمیت اصالت و اسلامیت تمدن اسلامی». در مقاله این مطلب بیان شد که تمدن اسلامی انحطاط یافته، از یک سو، تمدنی اصیل بوده، نه تقلیدی یا التقاطی و از سوی دیگر، روح حاکم بر آن ایدئولوژی اسلامی بوده است. تمدن اسلامی پیش رو نیز آن گاه به اعتلا دست می‌یابد و به بستری برای کمال و سعادت انسان تبدیل می‌شود که از دو خصوصیت پیش‌گفته برخوردار باشد؛ یعنی «اصالت» و «اسلامیت» آن نادیده انگاشته نشود.

برخلاف این نظر، برخی با دنباله‌روی از تمدن غرب و اقتباس التقاطوار از اندیشه‌ها و محصولات آن، مقوله‌ای با عنوان «مدرنیته‌ی اسلامی» را پدید آورند. در این مقاله، به دیدگاه علامه محمدتقی جعفری درباره‌ی تمدن غرب اشاره و گفته شد که ایشان بر این باورند که این تمدن، تمدنی «تک‌بعدی»، «قدرت‌گرا»، «مادی» و «رو به انحطاط» است که از آب‌شخور نظریه‌ی ترقی تغذیه کرده و صورت تعیین‌یافته آن است؛ حال آنکه تمدن اسلامی می‌باید تمدنی انسان‌گرا باشد که به وجوه معنوی و روحانی انسان اصالت می‌دهد و او را در مسیر اقتضائات فطری و جاذبه‌ی الهی، به تحرک و تلاش متمایل می‌سازد. بنابراین

اگرچه بهره‌برداری از پاره‌ای اجزاء و عناصر تمدن غرب، ناصواب نیست، اما وابستگی به آن و تبعیت از جوهره و روح الحادی‌اش، خطایی مهلک است.

#### منابع

قرآن کریم.

آوتویت، ویلیام؛ باتامور، تام (۱۳۹۲)، فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران، نی، چاپ اول.  
ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، مقدمه‌ی ابن‌خلدون، جلد اول، ترجمه‌ی محمد پروین‌گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.

اسپوزیتو، جان (۱۳۷۷)، «اسلام و غرب» در: ایران، اسلام، تجدد: مقالاتی در باب فکر و فرهنگ اسلامی در جهان جدید، تهران، طرح نو.

آسیموف، ایزاک (۱۳۶۶)، دایره‌المعارف علم و صنعت، ترجمه‌ی محمود مصاحب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

بورلو، ژوزف (۱۳۶۸)، تمدن اسلامی، ترجمه‌ی اسدالله علوی، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول.

جعفری، محمدتقی (۱۳۹۰)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد پنجم، تهران، مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد هشتم، تهران، مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد شانزدهم، تهران، مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه محمدتقی جعفری.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد بیست‌ودوم، تهران، مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد بیست‌وچهارم، تهران، مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، علم و دین در حیات معقول، تهران، مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار.

جوزف توین‌بی، آرنولد (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن: تحلیلی از تاریخ نظم جهانی، ترجمه‌ی محمدعلی رفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

خاکرند، شکرالله (۱۳۹۰)، سیر تمدن اسلامی، قم، مؤسسه‌ی بوستان کتاب.

فیلیپ جی، آدلر (۱۳۸۴)، تمدن‌های عالم، جلد اول، ترجمه‌ی محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.

دورانت، ویل (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن (۴): عصر ایمان: بخش اول، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، چاپ سیزدهم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، کارنامه‌ی اسلام، تهران، امیرکبیر، چاپ شانزدهم.

زی‌دان، جرجی (۱۳۸۹)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه‌ی علی جواهرکلام، تهران، امیرکبیر، چاپ سیزدهم.

سارتن، جرج (۱۳۷۶)، سرگذشت علم، ترجمه‌ی احمد بیرشک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سیاهپوش، سید ابوتراب (۱۳۹۰)، بیت‌الحکمه و نقش آن در تحول علوم و پیشرفت تمدن اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لوبون، گوستاو (۱۳۸۲)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه‌ی محمدتقی فخر داعی‌گیلانی، تهران، دنیای کتاب.

متز، آدام (۱۳۷۷)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری: رنسانس اسلامی، ترجمه‌ی علی‌رضا ذکاوتی‌قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.

ناصرح‌علوان، عبدالله (۱۳۸۴)، دستاوردهای تمدن اسلامی و نقش آن در رنسانس. ترجمه‌ی مولود مصطفای، تهران، احسان.

نصر، حسین (۱۳۸۴)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

هونکه، زیگرید (۱۳۶۰)، فرهنگ اسلام در اروپا: خورشید الله بر فراز مغرب‌زمین، جلد دوم، ترجمه‌ی مرتضی‌رهبان‌ی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

پی‌نوشتها:

[۱]. Civilization.

[۲]. Civilizational authority.

[۳]. Macro Sociology.

[۴]. Historical Sociology.

[۵]. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد ۵، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

[۶]. Humanism.

[۷]. همان، جلد ۱۶، ص ۲۳۴.

[۸]. همان، جلد ۵، ص ۱۶۱.

- [۹]. همان.
- [۱۰]. Ethnic.
- [۱۱]. National.
- [۱۲]. Hedonism.
- [۱۳]. همان، جلد ۵، ص ۱۶۵.
- [۱۴]. همان، ص ۱۶۶.
- [۱۵]. Culture.
- [۱۶]. همان، ص ۱۵۹.
- [۱۷]. همان.
- [۱۸]. همان.
- [۱۹]. Generalization.
- [۲۰]. همان، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
- [۲۱]. همان، ص ۱۶۱.
- [۲۲]. همان.
- [۲۳]. Anthropological.
- [۲۴]. Anthropological.
- [۲۵]. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد ۵، ص ۱۶۱.
- [۲۶]. Observations.
- [۲۷]. Facts.
- [۲۸]. همان، جلد ۵، ص ۱۵۸.
- [۲۹]. همان.
- [۳۰]. همان.
- [۳۱]. آل عمران، آیه ۱۳۷.
- [۳۲]. حج، آیه ۴۵ و ۴۶.
- [۳۳]. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد ۵، ص ۲۳۹.
- [۳۴]. همان، ص ۲۲۸.
- [۳۵]. همان، ص ۲۲۷.
- [۳۶]. همان.
- [۳۷]. همان.
- [۳۸]. همان.
- [۳۹]. Linear trend.
- [۴۰]. همان، جلد ۱۶، ص ۲۳۱.
- [۴۱]. Social Structure.
- [۴۲]. همان، ص ۲۳۶.
- [۴۳]. همان، جلد ۸، ص ۱۰۱.
- [۴۴]. رعد، آیه ۱۱.
- [۴۵]. همان، جلد ۸، ص ۱۰۱.
- [۴۶]. رعد، آیه ۱۷.
- [۴۷]. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد ۱۶، ص ۲۳۶؛ همان، جلد ۸، ص ۱۰۱.
- [۴۸]. همان، جلد ۲۴، ص ۷۹.
- [۴۹]. اعراف، آیه ۷۴.
- [۵۰]. روم، آیه ۹.
- [۵۱]. همان، جلد ۸، ص ۱۰۲.
- [۵۲]. همان، جلد ۵، ص ۱۶۷.
- [۵۳]. اعراف، آیه ۴ و ۵.
- [۵۴]. قصص، آیه ۵۹.

[۵۵]. یونس، آیه‌ی ۱۳.

[۵۶]. حج، آیه‌ی ۴۵.

[۵۷]. هود؛ آیه‌ی ۱۰۲.

[۵۸]. انعام، آیه‌ی ۴۵.

[۵۹]. هود، آیه‌ی ۳۷.

[۶۰]. نحل، آیه‌ی ۱۱۲ و ۱۱۳.

[۶۱]. هود، آیه‌ی ۶۷.

[۶۲]. کهف، آیه‌ی ۵۹.

[۶۳]. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد ۵، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

[۶۴]. همان، جلد ۱۶، ص ۲۵۳.

[۶۵]. همان، جلد ۵، ص ۲۴۶.

[۶۶]. همان، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.

[۶۷]. همان، ص ۱۵۷.

[۶۸]. همان، ص ۲۴۶.

[۶۹]. همان، ص ۲۴۶.

[۷۰]. محمدتقی جعفری، علم و دین در حیات معقول، ص ۱۲۷ تا ۲۳۲.

[۷۱]. Theorizing.

[۷۲]. همو، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد ۵، ص ۲۴۷.

[۷۳]. همان، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

[۷۴]. همان، ص ۲۱۹.

[۷۵]. همان، جلد ۲۲، ص ۱۴۸.

[۷۶]. Progress.

[۷۷]. اگرچه ترقی در عمل، در بسیاری از دوره‌های تاریخی زندگی انسان وجود داشته، اما ایده‌ی «ترقی» در بستر دوره‌ی روشنگری، مفهوم خاصی یافت که گفته می‌شود نوظهور و بی‌پیشینه است و آن مفهوم خاص این است که ایده‌ی ترقی به معنای ابتکار نبوغ‌آمیز برخی از محققان و متفکران برای رفع نیازهای جاری نیست، بلکه ایده‌ی ترقی عبارت است از تلاش‌های هدفمند و متمرکز گروه سازمان‌یافته‌ای که در چارچوب علوم طبیعی، به دنبال بهبود بخشیدن به وضعیت بشر به شیوه‌ای عینی و محاسبه‌پذیر هستند. بر این اساس، ادعا می‌شود که ترقی، به مثابه‌ی ایده و آرمان، ناگهان در قرن هفدهم و در انگلستان پدیدار شد و واضع کلاسیک آن فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) بود که در کتاب خود، با عنوان «آتلانتیس نو»، خواهان تلاشی عظیم برای پایان دادن به قرن‌ها رکود، به واسطه‌ی اتکای به علوم طبیعی و تجربی شده بود. بنابراین عنصر «برنامه‌ریزی» و «هدفمندی» انسانی (در مقابل تقدیرگرایی الهی) از یک سو و تکیه‌ی بر «علوم طبیعی» (در مقابل علوم الهی و فلسفی)، دو جزء ذاتی ایده‌ی ترقی بوده‌اند. در جهان مدرن، شوقی به آرمانی تبدیل شده که همه‌ی آرمان‌های دیگر را از میدان به در برده است (ارنست توسن، «واژه‌ی پیشرفت»، در: فرهنگ علوم اجتماعی در قرن بیستم، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، ص ۲۲۳ و ۲۲۴).

[۷۸]. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد ۲۲، ص ۱۴۸.

[۷۹]. همان، ص ۱۴۹.

[۸۰]. همان.

[۸۱]. اعراف، آیه‌ی ۹۶.

[۸۲]. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، جلد ۲۲، ص ۱۴۹.

[۸۳]. همان.

نویسنده: مهدی جمشیدی؛ پژوهشگر و کارشناس ارشد جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی  
منبع: فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۹۳