

ارکان حجیت در اندیشه تمدن‌سازی اسلامی

مصطفی جمالی

استادیار و عضو هیئت‌علمی فرهنگستان علوم اسلامی قم، قم، ایران.

mo.jamali313@gmail.com

چکیده

مفهوم تمدن در سایه ادبیات قرآنی و واژگان قرآنی امت، مدینه و بلد معنا پیدا می‌کند؛ از این رو، تمدن به معنای شکل‌گیری امتی با هویت واحد و جهت‌گیری واحدی است که در سایه آن، تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی شکل می‌گیرد. از طرفی، تمدن‌سازی اسلامی به معنای سامان‌دهی همه شئون حیات اجتماعی بر پایه معارف وحیانی و اقامه سبک زندگی اسلامی در جهان اسلام است. به این ترتیب، اساس شکل‌گیری اندیشه تمدنی، جریان اسلامیت و حجیت در این اندیشه و ارکان حجیت عبارت از «تعبد، قاعده‌مندی، تفاهم و کارآمدی عینی» است. تعبد به معنای ایمان به جامعیت دین اسلام و عزم بر حاکمیت وحی بر همه شئون حیات، قاعده‌مندی به معنای روشمند بودن اندیشه در نسبت‌دادن آن به منابع دین، تفاهم به معنای ایجاد تفاهم عقلایی

نسبت به اندیشه تمدن اسلامی در بین اندیشمندان جهان اسلام، داشتن کارآمدی عینی به معنای ارائه معادلات تغییر و تصرف در پدیده‌های اجتماعی و طبیعی در راستای ایجاد بستر بندگی خدا و داشتن ظرفیت مقابله با اندیشه تمدنی کفر پیچیده دنیای امروز و امکان ارائه نسخه‌های کارآمد به جوامع اسلامی متناسب با اقتضات اجتماعی، جغرافیایی هر جامعه در حوزه اقامه تمدن اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: تمدن اسلامی، حجیت، تعبد، قاعده‌مندی، تفاهم، کارآمدی.

مقدمه

انقلاب اسلامی در عصری پا به عرصه وجود گذاشت که گفتمان تجدد و مدرنیته، به یک هژمونی بلامنازع در دنیای امروز بدل گشته بود و مبتنی بر مبانی، اصول و اهداف خود در پی هماهنگی همه عرصه‌های حیات بشری بود. تمدن لیبرال دموکراسی صورت تمدنی جدیدی است که تفاوت جوهری با صورت‌بندهای تمدنی در تاریخ گذشته بشریت دارد.

این تمدن با شتاب سرسام‌آور خود به تولید «علوم، ساختارها و محصولات» تمدنی خود در ابعاد مختلف «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» مبتنی بر مبانی اساسی همچون اومانیسیم و سکولاریسم پرداخت و تا آنجا پیش رفت که به تمدنی بلامنازع در دنیای امروز بدل شد و نه تنها در مغرب‌زمین، بلکه با داعیه آخرین تمدن تاریخ بشری، در پی ساخت جهانی مبتنی بر ارزش‌ها و دستاوردهای تمدنی خود برآمد و جهانی‌سازی را در دستور کار خود قرار داد؛ اما هنوز عمر چندین و چند ساله آن نگذشته بود که تعارض‌های درونی و بیرونی این تمدن خوش خط و خال آشکار شد و بشریت تشنه معنویت و کرامت به‌خوبی به سراب بودن این تمدن خیالی پی برده و خود را در منجلابی یافت که راه‌گریزی از آن نمی‌دید.

انقلاب اسلامی در یک نگاه، پاسخی است به نیاز بشر امروز و بشریت تحقیرشده در فرهنگ تجدد؛ انقلاب اسلامی در زمانی رخ داد که تمام ارزش‌های انسانی، که محصول تلاش انبیای الهی در طول تاریخ است، رنگ باخته و توحید و خداپرستی، شعار محوری ادیان الهی، مورد حمله تمدن مادی قرار گرفته بود.

ایجاد «تمدن اسلامی» و نشر جهانی آن شعار انقلاب اسلامی است و این چیزی نیست جز نیاز بشر امروز. تمدن‌سازی در یک فرایند تاریخی شکل می‌گیرد و هنگامی یک اندیشه و ارزش برتر شکل تمدنی به خود می‌گیرد که پایبند به تمام لوازم تمدنی خود باشد.

بروز انقلاب اسلامی، اولین گام در شکل‌دهی تمدن اسلامی است. مطرح کردن شعارهایی همچون دفاع از کرامت انسان، عدالت اجتماعی، معنویت و غیره در عرصه جهانی و بین‌المللی و تغییر ادبیات سیاسی حاکم و وارد کردن واژگانی همچون مبارزه با ظلم و جور، مستضعف و مستکبر و غیره خبر از تغییر نظام حساسیت‌ها و تمایلات اجتماعی می‌دهد؛ اما همه این تحولات و تغییرات در تمایلات اجتماعی اولین گام در تحقق تمدن اسلامی است و گام بعدی تولید علوم و نرم‌افزارهای تمدنی متناسب با تغییر تمایلات و گرایش‌های اجتماعی مبتنی بر اندیشه ناب اسلامی است.

اگر انقلاب اسلامی نتواند متناسب با اهداف و شعارهای سیاسی خود، اندیشه‌ها، پایه‌های فرهنگی و نرم‌افزارهای خود را تولید و بازسازی کند، هیچ‌گاه نمی‌تواند به تحقق تمدن اسلامی در عرصه جهانی امید داشته باشد.

آنچه در این میان مهم است از یک طرف توجه به الزامات ساخت تمدن اسلامی متناسب با اقتضائات دنیای امروز است و از طرفی، این تمدن مقید به قید «اسلامی» است و این بدین معناست که باید این تمدن مبتنی بر اندیشه‌ها و بنیان‌های دینی شکل بگیرد. به‌دیگر سخن، می‌بایست نسبت تمامی ابعاد این تمدن با معارف بلند اسلام ناب مشخص شود و به‌خوبی جریان حجیت در تمامی سازه‌های تمدنی قابل مشاهده و رصد باشد. البته پرواضح است که جریان حجیت در تمامی شئون یک تمدن به معنای نگاه دائرةالمعارفی به دین و رجوع مستقیم به منابع در همه شئون تمدن نیست، بلکه به‌خوبی باید مفهوم حجیت و ارکان آن در تمدن اسلامی تعریف و الزامات آن در مهندسی تمدن اسلامی تبیین شود.

۱. چیستی تمدن اسلامی

«تمدن» مفهومی بدیع و نسبتاً جدید است و در طول سده‌های اخیر، دچار تحول

مفهومی نیز شده است. اصولاً این اصطلاح از قرن هجدهم و در عصر روشنگری پدید آمد؛ هرچند واقعیت آن از گذشته موجود بوده است. با این توجه، تمدن در لغت برگردان «Civilization» از کلمه لاتین «Civilise»، متعلق به کلمه «civis» یعنی «شهروند» مشتق شده است. یونانی‌های باستان با این کلمه نشان می‌دادند که شهر را مجموعه‌ای از نهادها و روابط اجتماعی می‌دانند که شکل برتری از زندگی است (دورانت، ۱۳۶۸: ص ۲۵۶). در ترجمه فارسی این واژه از اصطلاح تمدن و البته در قالب لغت عربی استفاده شده است. کلمه «تمدن» در زبان عربی از «مدن» گرفته شده است که به معنای اقامت کردن و پیدا کردن اخلاق شهرنشینان است (معلوف، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۱۷۶۶). در فرهنگ‌های فارسی نیز «تمدن» به معنای شهرنشین شدن، به اخلاق و آداب شهریان خوگرفتن، همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و مانند آن آمده است (معین، ۱۳۷۱: ص ۱۱۳۹). البته عرب‌ها، متفاوت از ایرانی‌ها، در ترجمه این اصطلاح از کلمه «الحضاره» استفاده کرده‌اند. الحضاره در لغت از حضر بر وزن قعد است و الحضاره در مقابل البادیه گرفته شده است. این نام‌گذاری از آن جهت است که بادیه‌نشینان چادرنشین در یک منطقه حضور یافته و مسکن گزیده‌اند و قرار یافته‌اند. ابن منظور نیز حضر را خلاف بدو دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ص ۱۹۷).

اما در باب معنای اصطلاحی تمدن با رویکردها و تلقی‌های گوناگونی روبه‌رو هستیم. اندیشمندان مغرب‌زمین بیشتر ماهیت تمدن و فرهنگ را به یک معنا می‌دانند. ادوارد تایلور می‌نویسد: «کلمه تمدن یا فرهنگ به مفهوم وسیع کلمه، که مردم‌شناسان به کار می‌برند، ترکیب پیچیده‌ای شامل علوم، اعتقادات و هنرها، اخلاق و قوانین و آداب و رسوم و عادات و اعمال دیگری است که به وسیله انسان در جامعه خود به دست می‌آید (آشوری، ۱۳۸۱: ص ۱۱۲)؛ اما برخی با تفاوت گذاشتن بین تمدن و فرهنگ، تمدن را شامل فرهنگ و البته فرهنگ را روح تمدن می‌دانند و تمدن را صورت معنایی فرهنگ می‌دانند، یعنی فرهنگ شامل همه عقاید و آفرینش‌های انسانی مربوط به اسطوره، دین، هنر و ادبیات می‌شود و تمدن شامل حوزه خلاقیت انسانی مرتبط به فناوری و علم است (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ص ۲۶۷). مالک بن نبی، متفکر الجزایری، در عین تفکیک فرهنگ و تمدن، تمدن را مجموعه عوامل معنوی و مادی می‌داند که

زمینه را برای جامعه به گونه‌ای فراهم می‌کند که هر فردی از اعضای آن بتواند از همه وسایل و بسترهای اجتماعی ضروری برای پیشرفت بهره‌مند شود (بن نبی، ۱۹۸۸م: ص ۵۰). علامه محمدتقی جعفری هم با نگاهی عام «تمدن» را این گونه تعریف می‌کند: «تمدن تشکل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول با روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسان‌ها در همه ابعاد مثبت است» (جعفری، ۱۳۵۹، ج ۵: ص ۱۶۱) و بالأخره برخی تمدن را منحصر به سازوکارهای عینی و فنی و جنبه‌های سخت می‌دانند (آشوری، ۱۳۸۱: ص ۴۱).

اما در ادبیات و منابع دینی، اگرچه واژه تمدن نیامده است؛ اما از واژه‌های مترادف آن همچون مدینه، بلد، ملک، دارالایمان در مقابل دارالکفر، حاکمیت و امت، ملک عظیم و ملک کبیر در قرآن استفاده شده است؛ از این رو، برای شناخت دقیق مفهوم تمدن براساس معارف دینی و ویژگی‌های آن، لازم است به این اصطلاحات قرآنی توجه کرد تا در سایه این بررسی، به خوبی به ابعاد مختلف این اصطلاح دست یافت و با ادبیات دینی، این اصطلاح را در ادبیات دینی حل کرد.

الف- مدینه، بلد و قریه: اولین دقت در باب تفاوت کاربرد این سه واژه هم‌معنا (به معنای شهر یا روستا) در قرآن است. اگرچه در مواردی این سه واژه به یک معنا استعمال شده‌اند، در اکثر مواردی که سخن از بیان شهر منظم و دارای صفات خوب انسانی و محل حضور پیامبران الهی و مؤمنان است از واژه‌های بلاد و مدینه استفاده می‌شود و برعکس، آنجا که صحبت از هلاکت اقوام و ارسال رسولان به منطقه‌ای است از کلمه قریه استفاده شده است. کاربرد تعبیر «بلدالامین» به آیه ۳ سوره تین برمی‌گردد که در سال‌های آغازین بعثت نازل شده و خداوند به آن قسم خورده است: «وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ». در آیاتی دیگر که پس از این نازل شده‌اند، عباراتی به همین مفاد اشاره دارند: «وَأِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (بقره: ۱۲۶).

در مقابل، در برخی از آیات از واژه قریه استفاده شده است: «وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ...» (انبیاء: ۷۴). اینجا که صحبت از گذشته مردمی است که فاسد بودند و انجام خبائث در این آیه به آنان نسبت داده شده، قریه اطلاق کرده است.

یا در سوره یس ابتدا می‌فرماید: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ» (یس: ۱۳)؛ سپس می‌فرماید: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (یس: ۲۰). چون در آیه اول صحبت از ارسال رسول برای مردم بی‌ایمان است، از مکان آنان به قریه یاد شده و در آیه دوم چون از آمدن یک انسان مؤمن که در آن مکان زندگی می‌کند سخن گفته، به آن مکان مدینه اطلاق شده است (مصطفوی، ج ۹: ص ۲۵۴). مانند همین نسبت در سوره کهف هم آمده است، در آنجا که موسی و همراهش به منطقه‌ای رسیدند که مردم از پذیرایی این دو ولی خدا سر باز زدند، در قرآن از آن مکان تعبیر به روستا شده است: «فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا...» (کهف: ۷۷): «آن دو در همین روستا دیواری دیدند که در حال خراب شدن بود؛ بدون هیچ چشمداشتی آن دیوار را اصلاح کردند...». در چند آیه بعد وقتی به فلسفه تعمیر دیوار اشاره می‌شود، کلام درباره پدر مؤمن و صالح دو پسر است که در آنجا ساکن بوده است؛ از این رو، تعبیر قرآن تغییر کرده و از همان منطقه به شهر یاد می‌کند و می‌فرماید: «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ...» (کهف: ۸۲): «اما دیوار از آن دو پسر یتیم از مردم این شهر بود. در زیرش گنجی بود، از آن پسران، پدرشان مردی صالح بود. پروردگار تو می‌خواست آن دو به حد رشد برسند و گنج خود را بیرون آرند و من این کار را به میل خود نکردم. رحمت پروردگارت بود.»

ب- امت: واژه دیگری که در تبیین مفهوم تمدن بسیار راهگشاست واژه امت است؛ تا جایی که برخی معتقدند اصلاً باید به جای واژه تمدن از این واژه استفاده شود. واژه امت در قرآن کریم ۶۵ بار به صورت مفرد یا جمع آمده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ» (بقره: ۲۱۳). اما در خصوص مفهوم «امت» باید گفت که از لحاظ لغوی از ریشه ام، یوم مرادف قصد، یقصد است (ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۱۲: ص ۲۲). اطلاق «ام» بر مادر نیز بدان جهت است که کودک در زمینه نیازمندی‌های خود یا به جهت احساس آرامش او را قصد می‌کند. اما در اصطلاح «امت» به مجموعه‌ای از انسان‌ها اطلاق می‌شود که هدف و مقصد واحدی آنان را گرد هم جمع کرده باشد. برخی از ویژگی‌های امت در قرآن عبارت‌اند از:

۱. امت بر مدار عقیده شکل می‌گیرد و مرز آن نه جغرافیایی و بلکه مرز میان «امت‌ها» مرزی عقیدتی است. همه آنان که بر محور توحید، نبوت و معاد متمرکز شده‌اند، امت واحده اسلامی را تشکیل می‌دهند. «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ...» (بقره: ۲۱۳). بر همین اساس، ساموئل هانتینگتون با محوریت قرار دادن مفهوم کلیدی «امت» در اندیشه عقیدتی و سیاسی مسلمانان، به تقسیم‌بندی قابل‌توجهی از نسبت جامعه مسلمانان با سایر جوامع اشاره می‌کند و در کتاب خود با عنوان *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، در این باره می‌نویسد: «دین اسلام با طرح جامعه‌ی دینی و تنظیم روابط اجتماعی براساس قوانین آسمانی، تقسیم‌بندی نوینی را در جوامع بشری به‌وجود آورد و آن را به دو بخش عمده دارالاسلام و دارالحرب دسته‌بندی کرد. در این دسته‌بندی، امت اسلام، بدون لحاظ تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی و نژادی، در بخش دارالاسلام قرار گرفته و غیرمسلمانان در بخش دارالحرب؛ لذا معیار اصلی در این طبقه‌بندی، ایمان و اعتقاد به دین اسلام یا عدم ایمان و اعتقاد بدان است» (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ص ۲۲۴). البته این تقسیم‌بندی از منظر معارف قرآنی درست نیست. در مقابل دارالاسلام، دارالکفر است و اسلام هم دین توحیدی همه ادیان الهی است و بنای اسلام هم بر حرب نیست، بلکه اصل بر دعوت با جدال احسن است و جهاد آخرین راه مقابله با کفار عنود است.

۲. امت بر مدار امام شکل می‌گیرد و امام هم از ریشه امت است. در ادبیات قرآنی، انبیا مدار شکل‌دهی و هدایت امت‌ها هستند: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷).

۳. آنچه از منظر قرآنی اهمیت قابل‌توجهی دارد زندگی افراد در جمع و جامعه است و اصلاً انبیا نیز برای هدایت گروه‌های مردمی و جوامع انسانی مبعوث می‌شدند و تعالیم آنان ناظر به بعد اجتماعی زندگی انسان‌ها بوده است و حتی تهذیب فردی آن‌ها در شعاع تهذیب اجتماعی معنا پیدا می‌کند. زیرا فرد در بستر جامعه رشد می‌کند و انسان‌ها بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ بر این اساس، انبیا^{علیهم‌السلام} با تعالیم خود سعی بر این داشته‌اند که زندگی اجتماعی و جوامع انسانی را برای زیست بهتر اعضای آن اصلاح کنند تا سعادت فردی در بستر جامعه‌ای صالح تأمین شود؛ چراکه تأثیر اصلاحی یا انحرافی

جامعه بر اعضای خود امری است که در آن کمتر می‌توان تشکیک کرد و این بدان سبب است که چون زندگی انسان در کنار هم‌نوعان خود و در جامعه خود سپری می‌شود و فرد از آن جهت که در برخی نهادهای اجتماعی از قبیل خانواده، طبقه اجتماعی و سازمان‌های اجتماعی عضویت دارد، تحت تأثیر عمیق جامعه و آداب و رسوم آن قرار دارد و در صورت اصلاح جامعه، صلاح و سعادت اعضای آن نیز تأمین می‌شود.

بر همین اساس، در قرآن امر به معروف و نهی از منکر یکی دیگر از ویژگی‌های «امت اسلامی» شمرده می‌شود که موجب رستگاری امت اسلامی است؛ یعنی در صورتی که امت اسلامی به این دو وظیفه اجتماعی عمل کنند، در جامعه، ارزش‌ها و معروف‌ها رایج خواهد شد و ضدازش‌ها و منکرات فرصت شیوع و رواج نخواهد داشت. در نتیجه، جامعه‌ای سالم به وجود می‌آید و از آنجا که جامعه بر افراد خود تأثیر عمیق می‌گذارد، در نهایت موجب اصلاح و رستگاری افراد شده و در کل، جامعه به رستگاری می‌رسد «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴).

۴. هر امتی دارای مناسک و برنامه خاصی است که متناسب با آن به آرمان‌های خود دست پیدا می‌کند: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ» (حج: ۶۷) و مهم‌ترین آرمان امت اسلامی اجتناب از طاغوت است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اِعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ بنابراین، از مجموع این آیات در کنار آیات دیگر می‌توان فهمید که در هر مکانی که گروه‌های عمده انسانی و جوامع انسانی شکل می‌گرفت و زندگی اجتماعی برقرار می‌شد، «ارسال رسل برای آنان و ابلاغ رسالت الهی و تعیین مسیر و برنامه زندگی اجتماعی برای آنان و جهت‌دار کردن جامعه در راستای توحید و عبادت خدا و آزادی و رهایی از طاغوت‌ها، سنت‌های جاریه الهی در میان جوامع انسانی بوده است» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۰: ص ۷۳). البته در قرآن پیرامون امت اسلامی ویژگی‌های دیگری همچون امت وسط بودن و واحده بودن ذکر شده است.

۱-۱. تعریف تمدن اسلامی

در پرتو مباحث قرآنی یادشده و متناسب با پیچیدگی تمدن‌ها در عصر حاضر می‌توان تعریف جامع تمدن اسلامی را در قالب ویژگی‌های زیر این‌گونه برشمارد:

الف- تمدن با امت تعریف می‌شود؛ یعنی تنها اندیشه‌ای می‌تواند شکل تمدنی به خود بگیرد که بتواند حول اندیشه خود، امتی را شکل دهد؛ امتی که هویت واحد و جهت‌گیری واحدی داشته باشند تا در سایه آن بتواند تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی خود را سامان‌دهی کند.

ب- همچنین، با توجه به مفهوم امت می‌توان به این ویژگی دیگر توجه کرد که یک اندیشه تمدنی باید به منصفه ظهور عینی برسد و امتی را شکل دهد تا شکل تمدنی پیدا کند. یعنی کارآمدی عینی از لوازم یک تمدن است.

ج- مهم‌ترین ویژگی در مفهوم تمدن، پذیرش اجتماعی است. وقتی پدیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی شکل تمدنی پیدا کرده و ماندگار می‌شود که به پذیرش اجتماعی برسد و شاید توجه به همین معناست که برخی فرهنگ و تمدن را به یک معنا گرفته‌اند و حال اینکه این ویژگی در فرهنگ هم یافت می‌شود و اصلاً تفاوت مفهوم فرهنگ با باورها و ارزش‌ها، که برخی فرهنگ را به این دو مقوله تعریف می‌کنند، در این است که باورها و ارزش‌هایی را می‌توان فرهنگ نامید که به پذیرش اجتماعی رسیده باشند و البته پذیرش دلیل بر حقانیت نیست و چه بسا باوری نادرست و یا خرافه‌ای در یک جامعه فرهنگ شود (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹، ج ۷).

د- عنصر مهم دیگر در مفهوم تمدن، توجه به مفهوم مدیریت و رهبری در یک تمدن است. آنچنان که در مفهوم بلد و تمدن گذشت، در بلد امام رکن بلد است. در زیارت جامعه کبیره در اوصاف امام آمده است: «... وَ سَاسَةَ الْعِبَادِ وَ أَرْكَانَ الْبِلَادِ» (مفاتیح الجنان: زیارت جامعه کبیره) و یا در قرآن هر امتی بر مدار رسول شکل می‌گیرد: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷). با توجه به این ویژگی، شاید بتوان ترجمه این اصطلاح در ادبیات مغرب‌زمینیان را مرتبط با نگاه فلسفه تاریخی آنان دانست که با نگاه خطی به تاریخ معتقدند که توسعه حیات بشر پس از طی کردن مراحل غارنشینی و شکار به مرحله کشاورزی و سپس شهرنشینی رسیده است؛ از این‌رو، برخی در مقابل این نگاه این‌گونه بیان می‌کنند که تمدن لزوماً به معنای شهرنشینی نیست، بلکه انسان متمدن انسانی است که وارد مرحله شهرنشینی شده است؛ درواقع، شهرنشینی معلول تمدن بوده است نه علت آن. بر همین اساس، جان برنال

می‌گوید: «شهر جزء تمدن است، نه اینکه شهرنشینی تمدن را به وجود آورده باشد» (جان برنال، ۱۳۸۰: ص ۸۶). اما بنابر معارف شیعی و مبتنی بر فلسفه تاریخ شیعی، عالم با نبی و خلیفه خدا آغاز شده و جامعه و تمدن از ابتدا شکل گرفته و با نبی و امام ادامه پیدا کرده و با امام هم ختم خواهد شد؛ هرچند در مسیر تکامل، تمدن الهی در حال گسترده‌گی و پیچیدگی مخصوص خود است.

ه- مؤلفه دیگری که در باب تعریف تمدن باید بدان توجه کرد توجه به عنصر اراده در مفهوم تمدن است و شاید بتوان گفت تمدن، تعیین نظام اراده‌های اجتماعی است که حول اراده‌های اولیای تمدن‌ساز شکل می‌گیرد؛ بر این اساس، این اراده‌ها هستند که تمدن‌ها را شکل می‌دهند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). بر همین اساس، می‌توان گفت عالم تجدد و تمدن مادی امروز محصول ترکیب و فشردگی اراده‌هایی است که می‌خواهند سمت و سوی تاریخ را تعیین کنند. درحقیقت، عالم تجدد برآیند اراده‌های ظاهر و پیدایی است که با هماهنگی نسبی توانسته در مسیر توسعه مادی و سکولاریزاسیون، اراده‌های دیگر ملل و تمدن‌ها را به زنجیر کشیده و تسخیر کند. بر همین اساس، می‌توان گفت تمدن بر تمامی مؤلفه‌های اجتماعی گسترده است؛ چراکه تمامی عناصر تمدنی محصول اراده بشری و قوه خلاق او هستند.

و- ویژگی دیگر در مفهوم تمدن این است که تمدن‌ها بر خلاف حکومت‌ها، محدود به مرزهای ملی نیستند، بلکه مرز تمدن‌ها عقیدتی و تفاوت آن‌ها به تفاوت در آرمان‌ها، مبانی و ارزش‌ها بازگشت می‌کند؛ از این رو، گستره یک تمدن به مراتب بیشتر از یک حکومت و یا حتی یک فرهنگ خاص است و بالطبع عمر طولانی‌تر از عمر حیات اجتماعی و یک جامعه خاص را دارد.

ح- نکته آخر در مفهوم تمدن اسلامی آن است که اسلامیت یک تمدن هم از حیث جریان مشیت و اراده الهی و اراده‌های اولیای الهی و هم از حیث بنا شدن تمامی ارکان و شئون تمدن براساس معارف و فقه تمدنی و هم از حیث کارآمدی و ایجاد علو برای امت اسلامی^۱ و توسعه بندگی تأمین می‌شود؛ به عبارت دیگر، تحقق اسلامیت یک تمدن

۱. «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه».

هم به وجود ایمان مؤمنان و تولی تام آنان به امام امت و هم به وجود فقه جامع اسلام و شبکه علوم و دانش‌های اسلامی و هم به وجود ساختارهای اجتماعی و الگوها و برنامه‌های اجتماعی و تحقق سبک زندگی اسلامی وابسته است.

۲. معنای حجیت و اسلامیت

پس از تبیین معنی تمدن اسلامی و ارکان آن، در ادامه به معنای اسلامیت تمدن و کیفیت احراز حجیت در ساخت تمدن اسلامی پرداخته می‌شود. صاحبان ایده تمدن اسلامی معتقد به اصول، ارزش‌های ثابت و پایه در دین اسلام هستند که بر پایه این اصول و ارزش‌ها می‌توان بنیان تمدنی را براساس آن طراحی و فرایند ساخت آن را ولایت و سرپرستی کرد. بر این اساس، دین جامع اسلام تنها به ارائه جهت‌گیری‌های کلی در هدایت انسان و جامعه بسنده نمی‌کند و یا به ماشین امضای محصولات تمدن‌های غیرالهی بدل نمی‌شود، بلکه دین اسلام دینی حداکثری است و شامل مجموعه هدایت‌هایی است که همه عرصه‌های حیات بشر را می‌پوشاند؛ از حوزه اندیشه‌های ذهنی تا نوع وابستگی‌ها و گرایش‌های نفسانی تا سرپرستی و هدایت انسان در عینیت و واقعیت اجتماع، همه را دین سرپرستی می‌کند.

«حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمام زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمام معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ص ۹۸).

به عبارت دیگر، از آنجاکه میان تمامی شئون حیات فرد و جامعه، ارتباطی محکم و پایدار برقرار است، نمی‌توان چنین بیان کرد که دین فقط بخشی از این شئون را در فرد یا جامعه پوشش می‌دهد و احکام آن را بیان می‌کند و احکام بخشی دیگر را به خود انسان وا گذاشته است. این تلقی، افزون بر اینکه ظرفیت موجود دین اسلام را نمی‌شناسد، گویی درک و شناخت صحیحی از جامعه و انسان به‌ویژه در این دوران ندارد؛ دورانی که مدیریت و سرپرستی همه شئون زندگی در الگوی جامع و طرح کامل صورت می‌گیرد و حکومتی موفق است که بتواند توسعه‌ای همه‌جانبه برای حیات افراد جامعه خود رقم زند.

هدایت حقیقی زمانی رخ می‌دهد که همه جنبه‌های وجودی انسان و جامعه در نظر گرفته شود و برای همه جنبه‌های تکاملی انسان برنامه‌ریزی شده باشد؛ بنابراین، ممکن نیست که دین فقط عرصه‌ای از زندگی انسان را بدون در نظر گرفتن دیگر جنبه‌ها رهبری کند. «چهره زیبای دین آنگاه بیشتر نمایان می‌شود که در شئون مختلف حاضر شود و دست انسان را بگیرد و او را به منزل مقصود و مطلوب رهنمون شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۷۶).

«معنای قلمرو دین همانا تحدید حدود و تعیین مرزهای ره‌آورد انبیاست. به این معنا که آیا ارمغان پیامبران فقط تعیین تکالیف عبادی، دستورهای اخلاقی، وظایف حقوقی و بیان حد و تعزیر مختلف از تکلیف و حقوق است و درباره مسائل علمی و جهان‌شناختی و فنون سیاسی، نظامی، اقتصادی جامعه‌شناسی و مانند آن مبنایی ندارد یا آنکه دین مجموعه وظایف و اصول علمی و عملی است که همه ارزش‌ها و دانش‌های مورد نیاز بشر را به همراه داشته و حداکثر پیام را آورده است؟ دین نه تنها تشویق به فراگیری علم را عهده‌دار است و انسان‌های مستعد را به تحصیل کمال‌های علمی ترغیب می‌کند، علاوه بر آن، خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۱۹۶).

البته در باب این نگرش به دین و نحوه جریان آن در سازه‌های تمدنی توجه به چند نکته زیر لازم است:

۱. دین اسلام مجموعه معارفی است که تنها به حوزه شریعت، احکام و تکالیف منحصر نمی‌شود بلکه شامل تمام حوزه‌هایی می‌شود که مربوط به حیات انسانی ارزش‌ها، احکام و عقاید دینی بیرون است؛ از این‌رو، دین اسلام تبیین‌کننده احکام «توصیفی، ارزشی، تکلیفی» در دو حوزه روابط فردی و اجتماعی است.

۲. معارف اسلام اعم از قرآن و سنت، دارای احکام و ارزش‌های جاودانی هستند و می‌توانند در هر شرایط متحول و گوناگون زمانه، سرپرستی و هدایت بشر را به عهده بگیرند و احکام متناسب را عرضه کنند. البته در باب نحوه برخورد اسلام با شرایط زمان و مکان نباید تنها به تطبیق دین به اقتضائات تحول و توسعه عصر حاضر بسنده

کرد؛ زیرا مشکل اصلی این نگاه در این است که تحول در واقعیت اجتماعی را مستلزم تغییر و تجدیدنظر در شریعت و اخلاق اسلامی می‌دانند؛ تا آنجا که به حذف دین از تمامی صحنه‌های حیات انسانی منجر می‌شود. همچنین، نباید با پافشاری بر اصول واحکام ثابت اسلام، توان حضور احکام و ارزش‌های ثابت را در دنیای امروز و صحنه مدیریت اجتماعی منتفی دانست. باید میان اصول‌گرایی و توسعه‌گرایی جمع کرد؛ بدین‌گونه که با دفاع عالمانه از اصول و ارزش‌ها و احکام اسلامی و دور داشتن آن‌ها از دو خطر جهل و خرافه از یک‌سو و التفاظ و انحراف از سوی دیگر، براساس این احکام به شرایطسازی پرداخته و با برنامه‌ریزی دقیق به سمت تحقق اصول و ارزش‌های اسلامی در عرصه حیات فردی و اجتماعی حرکت کرد.

۳. باید توجه داشت که دین اسلام یک نظام و یک سیستم جامع برای اداره حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها ارائه داده است؛ یعنی تمام احکام اسلام (اعم از احکام توصیفی، تکلیفی و ارزشی در دو حوزه فرد و جامعه) روی هم به‌صورت نظام‌مند مطرح هستند که این نظام معارف اهداف مشخصی را دنبال می‌کنند و همه در یک جهت خاص که همانا توحید در پرستش است، شکل گرفته‌اند و که این نظام معارف اسلام هیچ شباهتی با دیگر نظام معارف بشری ندارد؛ اگرچه در ظاهر شباهت‌هایی در نظر آید.

۴. برای تحقق عینی احکام نورانی اسلامی تنها دستیابی به ساحت نظام معارف و حقایق اسلامی کفایت نمی‌کند، بلکه علاوه بر نظام معارف باید اندیشه، علوم و دانش‌های اسلامی جهت تبدیل کیفیات (احکام اسلامی) به کمیات، شاخصه‌ها و برنامه‌های اجرایی، مبتنی بر نظام معارف تولید شود. توضیح این نکته در بخش چهارم مقاله خواهد آمد.

۳. ارکان حجیت در اندیشه تمدنی

پس از تبیین معنای اسلامیت و حجیت در اندیشه تمدنی، در ادامه به ارکان حجیت اندیشه تمدنی پرداخته می‌شود. البته قبل از تبیین این ارکان توجه به دو نکته مهم لازم است: اولاً، احراز اسلامیت و حجیت اندیشه تمدنی به تعبیر فلسفی مقول به تشکیک است؛ یعنی

اگرچه معارف بلند قرآنی و روایات ناظر به هدایت کل جوامع بشری در تمامی ادوار تاریخ هستند؛ اما همواره فهم مجتهدانه از این منابع متناسب با بلوغ فهم و تولی انسان و با پیچیده‌تر شدن حیات انسانی کامل‌تر می‌شود و با این همه، می‌توان به اصول حاکم بر فرایند تکامل اندیشه دینی تا حد استخراج اندیشه تمدنی اسلام اشاره کرد.

ثانیاً، با مطالعه سیره اجتهادی شیعی به‌خوبی می‌توان به ارکان قوام‌بخش این اجتهاد رهنمون شد. در اجتهاد شیعی تنها ظرفیت عقلی مجتهد در مواجهه با منابع حضور ندارد بلکه فتوای مجتهد محصول تقویم سه بُعد روحی، ذهنی و عینی است. مجتهد در بُعد روحی با تهذیب روحی و اخلاقی و تقویت ایمان خود به وحی و با توسل به محضر منابع شرفیاب می‌شود و نه به قصد بازیگری و یا تحمیل نظرات خود به منابع و بلکه با ایمان به جامعیت دین و راهگشایی آن در حل معضلات بشری و با وسواس زیاد (صفت روحی) سراغ قواعد عقلی و عقلایی رفته و با استفراغ و سع از همه ظرفیت عقلانی خود در استنباط حکم استفاده می‌کند. البته فعل استنباط بعد از استنباط اولیه تمام نمی‌شود و بلکه در گام آخر، مجتهد فتوای خود را به آزمون عینی می‌برد، یعنی از یک‌طرف نظر دیگر مجتهدان و ارزیابی آن‌ها را نسبت به فتوای خود جهت بالندگی فتوا جویا می‌شود (تفاهم عقلایی) و از طرف دیگر، تأثیر فتوا در حل مشکلات عینی زندگی را مشاهده می‌کند (کارآمدی عینی) و در صورت ناکارآمدی فتوا متوجه ضعف در استنباط خود می‌شود؛ چراکه ایمان دارد که دین و منابع دینی به جهت خطاناپذیر بودن آن‌ها، در هدایت بشر کارآمد هستند و این ناکارآمدی برگشت به ضعف در فهم از منابع دارد.

حال در مهندسی اندیشه تمدنی اسلام هم لازم است متناسب با این لایه از اندیشه این چهار رکن حجیت بازخوانی شود.

۱-۳. تعبد

اولین رکن احراز حجیت در اندیشه تمدنی مربوط به روح حاکم بر اندیشه و عقلانیت تمدنی است. پرواضح است که حرکت عقلانی انسان حرکتی بی‌جهت و بی‌اقتضا نیست؛ بلکه عقلانیت آدمی در بستر تعلقات روحی انسان حرکت می‌کند و هرچند

همواره با یک تعامل دوسویه به اصلاح تعلقات روحی انسانی هم می‌پردازد، با این همه باید توجه توجه داشت که تغییر تمایلات اجتماعی خاستگاه اولیه شکل‌گیری هر تمدنی است و این ادعا با مطالعه تاریخی به خوبی قابل اثبات است. به تعبیر دیگر، نقطه عزیمت تحول تمدنی، تغییر در تمایلات، عاطفه‌ها و زیباشناسی اجتماعی است و به تعبیر ماکس وبر، این اخلاق اجتماعی است که پایه شکل‌گیری یک تمدن می‌شود (وبر، ۱۳۷۴: ص ۶۲).

بر این اساس، می‌بینیم که غرب مدرن هم ابتدا با تغییر تمایلات و حس زیباشناسی مردمان آن دیار بر مدار دنیاپرستی و تلذذ از دنیا آغاز می‌شود. ویل دورانت، «پترارک» و «بوکاچیو»، دو شاعر و نویسنده ایتالیایی قرن چهاردهم را نخستین انسان‌های عصر مدرن می‌نامد. «هرچه هست از حدود اواسط قرن چهاردهم نهضت فرهنگی - ادبی‌ای در برخی شهرهای ایتالیا به ویژه فلورانس پدید می‌آید که حکایتگر ظهور تدریجی بشر جدیدی بود که دیگر دلبستگی‌ها و علایق و تعلقات قرون وسطایی نداشت. دیگر این بشر علاقه‌مند به افق ناسوتی حیات و زندگی سوداگرانه و منش سودجویانه است» (زرشناس، ۱۳۸۲: ص ۸۶).

بدین‌سان، نطفه مدرنیته در رنسانس با این میل محوری، یعنی دنیاگرایی و روی‌گردانی از اندک‌مایه‌های میراث معنوی تفکر غربی بسته می‌شود و این تغییر در تمایلات، عاطفه‌ها و احساسات در مغرب‌زمین، به دنبال خود، علوم و تکنولوژی مدرن را به همراه آورده و تمدنی به قامت مادی می‌سازد. به عبارت دیگر، به تعبیر ماکس وبر، روح نظام سرمایه‌داری، اخلاق پروتستانی است؛ اخلاقی با روحیه خوشگذرانی و میل به ثروت‌جویی و کسب درآمد بیشتر (وبر، ۱۳۷۴: ص ۵۴).

در مقابل تمدن‌های مادی و الحادی، پایه اساسی شکل‌گیری تمدن اسلامی تسلیم و تعبد به دستگاه ربوبی حضرت حق است. انسانی که مبتنی بر فطرت الهی با درک شهودی خود و با هدایت الهی از یک سو به عظمت الهی، عظمت خلقت او و پیچیدگی‌های عالم واقعیت و از سوی دیگر، به عجز خود در این عالم واقف شود، اراده خود را تسلیم حضرت حق می‌کند و سعادت خود را در این می‌بیند که با چشم او

ببیند، با گوش او بشنود و با پای او حرکت کند.^۱ اندیشه و عقلانیت چنین انسانی مسیر بسط خداپرستی را در حیات فردی و اجتماعی او فراهم می‌کند.

بنابراین، باطن تعبد به وحی، تسلیم اراده انسان به اراده الهی و تولی تام به ولایت حضرت حق است و ظاهر تعبد به وحی به معنی دلدادگی تمام به کلمات نورانی وحی در شکل‌دهی ادراکات انسانی است. در سایه چنین تعبدی، شخص مؤمن و طالب حقیقت به دنبال آن است که همه ادراکات خود را بر مدار کلمات نورانی وحی بازسازی و هماهنگ کند و براساس آنها، زمینه پرستش الهی را در تمامی حوزه‌های حیات خود فراهم کند و در این راه جهد بلیغ و سعی وافر داشته باشد و استفراغ وسع کند. رعایت همین شاخصه (تعبد به وحی) در طی هزاران سال گذشته، در دستور کار فقیهان و مجتهدان فقه شیعی قرار گرفته است. البته این تعبد به وحی خود محور شکل‌گیری نظام تمایلات تمدنی و مبدأ شکل‌دهی به اخلاق تمدنی می‌شود. محبت به دیگران، از سر عشق به انسان‌های دیگر احترام گذاشتن، تواضع و خلوص بالای انسانی و میل به از خود و مال خود گذشتن در راه اعتلای مکتب، ایثار، انفاق و غیره، همه این‌ها نشان از شکل‌گیری زیباشناسی الهی و نظام تمایلات ناب انسانی بر مدار حب به خدا و اولیای الهی دارد که تفاوت جوهری با نظام تمایلات دنیای مدرن بر مدار حب به دنیا و خودپرستی است و در بستر همین زیباشناسی و تعبد به وحی عقلانیت تمدنی و اندیشه تمدنی تکامل پیدا کرده و می‌تواند در مقابل اندیشه‌های مادی، خلوص خود را حفظ کند.

۱. در حدیث قرب نوافل که با سندهای معتبر در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت روایت شده، آمده است: «عن ابی‌عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله قال الله: ما تحب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضه علیه و انه لیتحب الی بالنافله حتی احبه، فاذا احببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به، و یده الی یتطش بها و رجله الی یمشی بها اذا دعانی اجبته و اذا سألتنی اعطیته»: «امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که خداوند فرمود: اظهار دوستی نکرد بنده من به چیزی دوست‌داشتنی‌تر از آنچه واجب کردم بر او، و او با نوافل به‌سوی محبت من می‌آید تا اینکه من نیز او را دوست بدارم؛ پس هنگامی که او را دوست بدارم، شنوایی او می‌باشم آنگاه که می‌شنود و بینایی او می‌باشم آنگاه که می‌بیند و زبان او می‌باشم آنگاه که سخن می‌گوید و دست او می‌باشم آنگاه که ضربه می‌زند و پای او می‌باشم آنگاه که راه می‌رود، هنگامی که به درگاه من دعا کند، اجابت می‌کنم و اگر از من درخواست کند، به او می‌دهم» (کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲).

۳-۲. قاعده‌مندی

دومین رکن اساسی در احراز اسلامیت و حجیت در اندیشه تمدنی توجه به روش‌مندی و قاعده‌مندی در نسبت‌دادن اندیشه‌ها به منابع دینی (قرآن و روایات) است. قاعده‌مندی بدین معناست که باید تمامی سطوح و لایه‌های اندیشه تمدنی نسبت خود را با معارف دین به صورت منطقی و نه سلیقه‌ای و یا درویشی تمام کنند. همچنین، نباید با معارف دین بازیگری صورت بگیرد و از دین استفاده ابزاری در راه توجیه اندیشه‌های وارداتی و الحادی صورت بگیرد. به دیگر سخن، باید در باب تولید اندیشه تمدنی و نسبت‌دادن آن به اسلام به شیوه مجتهدانه عمل کرد و از روش‌های انحرافی قدیم (قیاس، استحسان و تأویل وغیره) و روش‌های انحرافی جدید (قبض و بسط، هرمنوتیک وغیره) در فهم دین پرهیز کرد.

البته در باب روش اجتهادی باید به نکات زیر توجه داشت:

الف- حفظ اسلامیت اندیشه تمدنی بدین معنا نیست که برای احراز حجیت و اسلامیت تمامی لایه‌های اندیشه تمدنی و یا تمامی علوم و دانش‌های اسلامی باید مستقیماً به منابع رجوع کرده و پاسخ مسائل را در آن‌ها دنبال کنیم؛ بلکه پر واضح است که جریان دین در حوزه‌های مختلف علوم و دانش‌های مختلف در عرصه تمدن اسلامی به گونه‌ای خاص است. به عنوان مثال، در تمدن مادی با شبکه علمی مواجه هستیم که طبقه‌بندی خاصی دارند و جریان مادیت و الحاد از علوم پایه و فلسفه‌های مادی شروع می‌شود و سپس بر لایه‌های دیگر علوم انسانی و تجربی حاکم می‌شود. به دیگر سخن، علوم از طریق مبانی و پیش‌فرض به یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند و در کل، این مبانی و مبادی الحادی و مادی است که در محتوای علوم و دانش‌های تمدن مادی مغرب‌زمین جاری و ساری می‌شود. در مقابل، در اندیشه تمدن اسلامی هم باید شبکه علوم بر مدار مبانی توحیدی شکل گرفته و تمامی علوم براساس مبانی و مبادی و پیش‌فرض‌های اسلامی بازتولید شوند.

ب- مبتنی بر نکته پیشین باید به این نکته اساسی توجه داشت که در باب دستیابی به اندیشه تمدن اسلامی، تنها نمی‌توان به روش‌های موجود استنباط و بسنده کرد، بلکه در گام نخست باید فقاهت و به دنبال آن فقه شیعه ارتقای کمی و کیفی پیدا کرده و

ظرفیت خود را در حد استنباط الهیات تمدنی، اخلاق تمدنی و نظامات تمدنی (نظام حقوقی، نظام اقتصادی، نظام فرهنگی و نظام سیاسی وغیره) بالا ببرد و سپس در گام بعدی، روش و قواعد جریان اندیشه‌های ناب اسلامی در علوم کاربردی و الگوهای اداره جامعه به خوبی مشخص شود.

۳-۳. تفاهم

سومین شاخص احراز اسلامیت و حجیت اندیشه تمدنی، ایجاد تفاهم نخبگانی نسبت به این اندیشه است.

آنچنان که در باب مفهوم تمدن بیان شد، هنگامی می‌توان سخن از شکل‌گیری تمدن گفت که تمدن با تمامی ارکان خود به پذیرش اجتماعی برسد؛ مثلاً اگر سبک زندگی تمدنی به پذیرش اجتماعی برسد، سبک زندگی تمدنی می‌شود. در باب اندیشه تمدنی هم باید این اندیشه به پذیرش اجتماعی برسد و البته پرواضح است که سطوح اندیشه متفاوت است و اندیشه‌های بنیادی یک تمدن و به‌ویژه احراز اسلامیت اندیشه تمدنی باید به تفاهم نخبگانی مؤمنان برسد؛ از این رو، می‌بینیم که در سیره اجتهادی حوزه‌های علمیه همواره مجتهد با برقراری درس‌های خارج و عرضه فهم‌های فقیهانه خود در جمع شاگردان، صاحب‌نظران و مجتهدان دیگر، به جرح و تعدیل فهم خود پرداخته و بر قوت اندیشه خود می‌افزاید. البته در جهان علم هم همواره به دنبال عرضه نظریه‌ای جدید، برای صاحب‌نظریه کرسی نظریه‌پردازی برپا شده و او باید از نظریه خود در مقابل نقدهای وارده دفاع کند و البته پس از اثبات کارآمدی خود (رکن بعدی حجیت) این نظریه تبدیل به قانون علمی می‌شود.

در باب اندیشه تمدنی هم توجه به این امر مهم بسیار ضروری است که تولید اندیشه و علم ذاتاً اجتماعی است و لازمه اجتماعی بودن، شکل‌گیری تفاهم اجتماعی حول آن اندیشه است. به دیگر سخن، مشروعیت علمی به پذیرش اجتماعی و مقبولیت بین‌الذهانی جامعه متخصص بازمی‌گردد. البته تحقق مقبولیت اجتماعی، تأیید ضمنی بر عقلانی بودن نظریه علمی نیز است؛ چراکه جامعه علمی با قواعد عقلانی مشترک نسبت به یک نظریه علمی به تفاهم و توافق می‌رسند.

۳-۴. کارآمدی

آخرین رکن در احراز اسلامیت و حجیت در اندیشه تمدنی ناظر به بُعد عینی اندیشه تمدنی است؛ یعنی اندیشه تمدنی علاوه بر اینکه باید براساس جریان تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم شکل بگیرد، باید بتواند کارآمدی عینی هم داشته باشد و امکان نفوذ و تصرفاتی را در عالم واقعیت ایجاد کند تا در سایه این تصرفات عینی، بستر بندگی و حیات مؤمنانه به بهترین شکل فراهم آید. بر همین اساس، اگر اندیشه‌ای دینی، ولو ظاهراً منسوب به کلمات وحی، نتواند معضلات فرد یا جامعه اسلامی را حل کند و پایگاه هماهنگی در حرکت فرد و جامعه بشود، به وضوح مشخص می‌شود که مدرک چنین اندیشه‌ای از دین به خطا رفته است و نتوانسته آن‌گونه که باید، به فهم معارف دینی و نظام‌مندی آن نائل شود؛ چراکه براساس مبانی اعتقادی، اسلام دین خاتم و جامعی است که برای رشد و سرپرستی همه‌جانبه فرد و جامعه در تمامی ادوار تاریخ و برای وضعیت‌های متفاوت، بهترین نسخه عمل را ارائه می‌دهد.

بنابراین، اگر انقلاب اسلامی به دنبال برپایی مدنیتی دینی و تمدن اسلامی است و سعی در اشاعه آن در جهان دارد، تحقق این آرمان بزرگ به معنای ساخت و تصرفات مؤمنانه در عالم انسانی و عالم طبیعت است؛ همچنان‌که کفر پیچیده دنیای امروز در همه ساحت‌های حیات انسانی تصرف الحادی کرده و به پشتوانه علوم کاربردی خود بستر زیست دنیاپرستانه را در عالم فراهم کرده است.

البته در باب تصرف مؤمنانه و کارآمدی عینی هم باید به این نکته اساسی توجه کرد که قدرت تصرف انقلاب اسلامی باید فراتر و حداقل قابل مقایسه با تمدن غرب - به‌عنوان محیط پیرامونی خود - باشد؛ به‌عبارت دیگر، کارآمدی تمدن اسلامی باید فراتر از کارآمدی تمدن غرب باشد؛ وگرنه همان‌گونه که بیان شد، امکان تأثیرگذاری بر محیط و اشاعه دین ناممکن می‌شود.

البته شاید برخی از اندیشمندان چنین خصوصیتی را از اساس مذموم بدانند. به عقیده این اندیشمندان، «مهم‌ترین نقطه عزیمت علم جدید، که دستاوردهای عظیم تکنولوژیک به همراه داشت، میل به استیلا و تسلط بر طبیعت بود که این خود ناشی از مبانی جدیدی بود که در غرب پا گرفت و به ظهور مذهب اصالت انسان (اومانیزم) انجامید» (نصیری،

۱۳۸۱: ص ۱۰۷). «بشر جدید انسانی است که میل‌هایی دارد و آنچنان این میل‌ها برایش مهم شده که باید حتماً آن‌ها را ارضا کند و معنی زندگی را جز در جوابگویی به این میل‌ها نمی‌داند. حال اگر نظام طبیعی عالم نتوانست جواب آن میل‌ها را بدهد، آن‌قدر نظام طبیعی عالم را تغییر می‌دهد تا مطابق میل‌های او شود» (طاهرزاده، ۱۳۸۸: ص ۴۱)؛ بنابراین، اساس میل به تصرف در عالم ناشی از تفسیر جدید از انسان در تمدن جدید است و همین اثرگذاری سبب شده است که نیاز به علمی داشته باشیم که خواهان سلطه جهانی باشد و البته تا حدود زیادی به آن نائل شده است (نصر، ۱۳۷۹: ص ۱۲۸).

اما به نظر می‌رسد چنین ادعایی به صورت مطلق صحیح نیست؛ زیرا تصرف در عالم حتماً ملازم با انانیت نیست و این استدلال که هر جا به دنبال تصرف هستیم هدف و غایت ما لذت‌جویی است امری ناتمام است؛ هرچند چنین جمله‌ای برای تمدن غرب صدق کرده است. غرب مدرن در حقیقت تمدنی مادی است و منشأ و ریشه انانیت نفس و لذت‌جویی در این تمدن را باید در همین خصیصه مادی‌نگری به عالم جست‌وجو کرد. طبیعتاً چنین تمدنی وقتی به سمت تصرف در عالم می‌رود، تصرفات خاصی را نیز مدنظر دارد و به دنبال رفع محدودیت‌های انسان غربی در تمتع از عالم است. یعنی آنچه تحت عنوان «استیلاجویی اومانستی» علم مدرن موردنظر است همانا سلطه بی‌ضابطه و نامشروع و نفسانیت‌مدارانه و استکباری بشر اومانست است که ریشه در تعریف خودبنیادانه از عالم و آدم دارد. در ساحت تفکر اومانستی، شریعت رابطه انسان با طبیعت، با دیگر انسان‌ها و خود را تنظیم، تعیین و محدود نمی‌کند تا مانع سیطره بهیمیت و نفسانیت‌مداری بر رابطه شود و چهارچوب و جوهر و جهت کمال‌بخش رابطه را حفظ کند. به همین دلیل، تعریفی که از علم به‌عنوان ابزار تحقق استیلائی نفسانی مطرح است، اساساً پیوندی بیمارگونه مابین علم جدید و قدرت پدید می‌آید که ماهیتاً استعمارگرانه، ایزاری، سلطه‌جویانه، نامشروع، غیراخلاقی و مخرب روابط مابین آدمیان با خود و یا با طبیعت و ویران‌کننده محیط‌زیست و طبیعت است. اما این نکته به معنی عدوانی بودن هر گونه تصرفی در عالم نیست، بلکه تصرف الهی در عالم امکان دارد؛ همچنان‌که تمامی انبیا با تصرف در محیط پیرامونی خود و ایجاد جامعه الهی درصدد ایجاد بستر خداپرستی و اقامه توحید بودند.

بنابراین، به دلیل تحقق اندیشه توحیدی و به دلیل مبارزه با کفر پیچیده دنیای امروز، جریان حق هم باید به دنبال هماهنگی تمامی عرصه‌های حیات بر مدار اندیشه توحیدی باشد. هماهنگی در تمامی عرصه‌ها هم تنها در سایه هماهنگی معادلات تغییر در تمامی پدیده‌ها در راستای واحد است. به عبارت دیگر، صحنه دنیای امروز صحنه درگیری تمدنی در کلان‌ترین شکل آن بین تمدن الهی و تمدن مادی است که ریشه در درگیری تاریخی نور و ظلمت دارد و اگر تمدن مادی امروز یعنی تمدن لیبرال دموکراس به دنبال تصرف در همه روابط عالم و ایجاد نظم نوین در جهان امروز است، در مقابل جریان حق و جریان تمدن نوین اسلامی هم باید به یک مدل تصرف شامل و حاکم بر تمامی مدل‌های تصرف در عرصه‌های مختلف حیات انسانی دست پیدا کند و استعلای خود را بر نظام کفر جهانی به اثبات برساند و این به معنای کارآمدی اندیشه تمدنی است که از ارکان حجیت اندیشه تمدنی است.

نتیجه‌گیری

تمدن اسلامی به معنای بناکردن مدنیتی جامع بر پایه معارف اسلامی است؛ به گونه‌ای که دین در تمامی شئون این تمدن جاری و ساری شود و تمامی ارکان آن از علوم، ساختارها و محصولات تمدنی گرفته تا سبک زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی مبتنی بر فرهنگ دین شکل گرفته و به پذیرش اجتماعی برسد. حال جهت تحقق این مهم لازم است شاخص‌ها یا ارکان احراز حجیت و اسلامیت چنین تمدنی به خوبی تبیین شود. در این مقاله با ارائه معیاری ترکیبی چهار شاخص تعبد، قاعده‌مندی، تفاهم و کارآمدی طرح شد. تعبد به وحی به معنی دلدادگی تمام به کلمات نورانی وحی در بناکردن تمدن جدید و باور به جامعیت دین اسلام و احتراز از التقاطی فکر کردن و بازیگری با معارف دین است. قاعده‌مندی بدین معنا که تمامی سطوح و لایه‌های اندیشه تمدنی باید نسبت خود را با معارف دین به صورت منطقی و روشمند تمام کند و به دیگر معنای مجتهدانه در نسبت‌دادن تمدن با اسلام برخورد شود. تفاهم به معنای اجماع نخبگانی پیرامون اندیشه تمدنی و کارآمدی به معنای امکان قدرت تصرف اندیشه تمدنی و برخورد فعال در درگیری تمدنی با تمدن الحادی و مادی دنیای امروز است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. مفاتیح الجنان.
۳. آشوری، داریوش. ۱۳۸۱. **تعریف و مفهوم فرهنگ**. تهران: انتشارات آگه. چاپ دوم.
۴. ابن خلدون. ۱۳۷۵. **مقدمه ابن خلدون**. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ هشتم.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم. ۱۴۱۰ق. **لسان العرب**. بیروت: دار صادر، الطبعة الأولى.
۶. امام خمینی، سید روح الله. ۱۳۷۹. **صحیفه امام**. جلد ۱۵ و ۲۱. تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ سوم.
۷. بن نبی، مالک. ۱۹۸۸م. **مشکله الافکار فی العالم الاسلامی**. لبنان: انتشارات دارالفکر.
۸. جان دزموند، برنال. ۱۳۸۰. **علم در تاریخ: پیدایش علم، انقلاب های علمی و صنعتی**. ترجمه حسین اسدپور پیرانفر. تهران: امیرکبیر.
۹. جعفری، محمد تقی. ۱۳۵۹. **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۱. **شریعت در آئینه معرفت**. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. حسینی الهاشمی، سید منیرالدین. ۱۳۷۹. **جهانی شدن فرهنگی دوره دوم**. کد پژوهش ۴۳۵. پرتال فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۲. دورانت، ویلیام جیمز. ۱۳۶۸. **درآمدی بر تاریخ تمدن**. ترجمه احمد بطحایی و خشایار دیهیمی. تهران: آموزش انقلاب اسلامی. چاپ دوم.
۱۳. _____ ۱۳۷۰. **تاریخ فلسفه**. ترجمه عباس زریاب. تهران: نشر علمی فرهنگی.
۱۴. زرشناس، شهریار. ۱۳۸۲. **مبانی نظری غرب مدرن**. تهران: انتشارات کتاب صبح. چاپ دوم.
۱۵. طاهرزاده، علی اصغر. ۱۳۸۸. **فرهنگ مدرنیته و توهم**. اصفهان: لب المیزان. چاپ سوم.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۳. **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۸۵. **اصول کافی**. ترجمه صادق حسن زاده. تهران: موسسه قائم آل محمد علیهم السلام.
۱۸. گولد، جولیس؛ کولب، ویلیام. ۱۳۷۶. **فرهنگ علوم اجتماعی**. ترجمه گروه مترجمان. تهران: انتشارات مازیار.

۱۹. لوکاس، هنری. ۱۳۶۶. **تاریخ تمدن**. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: آذرنگ.
۲۰. معلوف، لوئیس. ۱۳۷۴. **المنجد**. ترجمه محمد بندر ریگی. تهران: ایران.
۲۱. معین، محمد. ۱۳۷۱. **فرهنگ فارسی**. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ هشتم.
۲۲. نصر، سید حسین. ۱۳۷۹. **نیاز به علم قدسی**. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۳. نصیری، مهدی. ۱۳۸۱. **اسلام و تجدد**. تهران: کتاب صبح. چاپ دوم.
۲۴. وبر، ماکس. ۱۳۷۴. **اخلاق پروتستان و روح نظام سرمایه‌داری**. تهران: انتشارات سمت. چاپ دوم.
۲۵. هانتینگتون، ساموئل. ۱۳۷۸. **برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی**. ترجمه محمدعلی حمید رفیعی. چاپ اول. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۶. ولایتی، علی‌اکبر. ۱۳۸۲. **پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران**. تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی. چاپ دوم.

