

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۲۲

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی

سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

نقش عوامل معنوی در رویش و بالندگی تمدن

سیدحسین شرف‌الدین*

چکیده

«تمدن» در تلقی بیشتر فرهنگ‌شناسان و تمدن‌پژوهان، هیئتی تألیفی و نظامی جامع است که همه خرده‌نظام‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ارتباطی و تکنولوژیکی مشترک میان مجموعه‌ای از جوامع دارای خویشاوندی معنایی، نمادین و قرابت اقلیمی و جغرافیایی را در بر می‌گیرد. تمدن تبلور عینی فرهنگ به عنوان مجموعه فرآورده‌های معنوی، فکری، تجربی و مهارتی مردم یک جامعه در فرآیند حیات اجتماعی‌شان است که در قالب هزاران مؤلفه خرد و کلان نمود می‌یابد. سؤال از خاستگاه و عوامل مادی و معنوی مؤثر در ایجاد، بالندگی، تثبیت و بقای یک هویت تمدنی از برجسته‌ترین سؤال‌های مطرح در حوزه مطالعات تمدنی است. این نوشتار با الهام از آثار جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و فلسفه تاریخی، خاستگاه و دلایل ایجاد و بقای تمدن را به صورت نظری، بررسی و با ارجاع به منابع اسلامی، بنیادهای معنوی مؤثر در شکل‌گیری و استمرار تمدن موعود مهدوی را در آینده جهان تحلیل می‌کند. بر این اساس، هدف این مطالعه، بررسی نقش عوامل غیرمادی در رویش و بالندگی تمدن‌های دارای هویت تاریخی عموماً و تمدن آینده اسلامی به صورت خاص است. روش پژوهش در بخش بررسی متون و منابع، اسنادی و در بخش اثبات و تبیین مدعا، تحلیلی، تعلیلی و تبیینی است.

واژگان کلیدی

فرهنگ، تمدن، دین، معنویت، انسان، فطرت، تاریخ، جامعه جهانی.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیات علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (sharaf@qabas.net).

مقدمه

تردیدی نیست که هر سازه و هویت تمدنی در موجودیت و استمرار آفاقی خویش بر مجموعه‌ای از زیرساخت‌های فرهنگی متناسب مبتنی و متکی است. فرهنگ نیز در یک تلقی ایستا، منظومه‌ای منسجم و ترکیب یافته از عناصر معنایی و مؤلفه‌های نمادین (بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، گرایش‌ها، آرمان‌ها، نمادها و رفتارها) است. بشر در پرتو سلوک جمعی و درگیر شدن در فرآیندهای متنوع و در هم پیچیده حیات اجتماعی و تاریخی خویش و از رهگذر فعال‌سازی ظرفیت‌ها و توانش‌های وجودی و استعدادهای فطری، تجربه‌های زیستی، دریافت‌های شهودی، ارتباطات محیطی و امدادهای غیبی به فرهنگ دست می‌یابد. فرهنگ در قالب مجموعه‌ای از عناصر انتزاعی و عینی، به هم پیوسته و دارای حدود و ثغور نامرئی تبلور پیدا کرده و با رسوب در اذهان و اعیان، قوام یافته است. ادیان الهی همواره یکی از منابع و مراجع مهم و در برخی سطوح، بی‌بدیل در آفرینش، سامان‌دهی، راهبری، تغییر و اصلاح فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری بوده‌اند. اسلام نیز به عنوان آخرین دین از سلسله ادیان ابراهیمی که عمیق‌ترین، جامع‌ترین و کامل‌ترین آموزه‌های حیات‌بخش و هدایتگر خداوند را در بر دارد، از آغازین مراحل ظهورش، بسته به موقعیت و فرصت تاریخی و شرایط محیطی، همواره به صورت مستقیم و غیرمستقیم، جامعه اسلامی را در مسیر طراحی، آفرینش، شکوفایی، ابقا و پالایش جلوه‌های تمدنی راهبری کرده است. با این حال، هنرنمایی تمام و کمال در این میدان به عصر ظهور منجی و آینده تاریخ موکول شده است.

وعده خدشه‌ناپذیر اسلام مبنی بر تحقق تمدن موعود جهانی و استقرار مدینه فاضله جهان‌گستر، امید به آینده روشن را همواره در قلوب کمال‌خواهان زنده نگه داشته است. تمدن موعود جهانی که اسلام به عنوان کامل‌ترین تعالیم الهی بدان بشارت داده و همه ملزومات تکوینی و تشریحی آن را با ارجاع به عوامل انسانی و غیبی تضمین کرده است، قابلیت لازم برای بازنمایی فرهنگ غنی اسلام را در تمام ابعاد خواهد داشت. به بیان دیگر، تمدن موعود در خلق، بالندگی و استمرار حیات و ام‌دار معنویت اصیل دینی بیشترین نقش را دارد.

چیستی تمدن

از واژه «تمدن» نیز همچون «فرهنگ»، تعریف‌های مختلفی وجود دارد که ورود توصیفی و تحلیلی بدان از حوصله و هدف نوشتار حاضر خارج است. (نک: آشوری، ۱۳۵۷؛ پهلوان،

۱۳۸۸: ۴۴-۳۵۴؛ جعفری، ۱۳۷۳) تکثر و تنوع تعاریف به جای افق‌گشایی بر ابهام معنایی تمدن افزوده است. جالب‌تر آن که برخی اندیشمندان به بهانه همین ابهام درصدد جایگزینی یابی و حذف این واژه از ادبیات علوم اجتماعی برآمده‌اند. برخی نیز به جای فرهنگ و تمدن، دو واژه «اسطوره» و «فن» یا «فرهنگ واقعیت» و «فرهنگ ارزش» را با ادعای وضوح نسبی پیشنهاد کرده‌اند. (نک: گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۹)

عنوان «تمدن» در تلقی نسبتاً مشترک تمدن‌پژوهان، ناظر به هم‌زیستی، تعامل و درآمیختگی چند نظام فرهنگی در جغرافیای فرهنگی گسترده است. این نظام‌ها یا نظام جامع فرهنگی متشکل (= تمدن)، در دیدگاه‌های گوناگون به صورت‌های مختلفی توصیف شده است: «گونه‌های فرهنگی» یا «تمدن» (دانیلسکی)؛ «فرهنگ‌های بزرگ» که در مراحل بعد به تمدن تبدیل می‌شوند (اشپنگلر)؛ «تمدن» یا «واحدهای [دارای] زمینه مطالعه تاریخی» (توین بی)؛ «الگوهای با ارزش والای فرهنگی» (کروبر)؛ «پیش‌نمونه‌های فرهنگی» (شوبارت)؛ «نظام‌های فرهنگی» یا «فرهنگ‌های جهانی» (نوتروپ)؛ «فرهنگ‌های بزرگ» (بردیایف)؛ گسترده‌ترین و نهایی‌ترین نظام‌ها یا «فرانظام‌های فرهنگی» (سوروکین). (به نقل از: سوروکین، ۱۳۷۷: ۳۱۴)

سوروکین در توضیحی تکمیلی می‌افزاید:

مرزهای این هستی یا واقعیت فرهنگی فراتر از مرزهای جغرافیایی، ملی، سیاسی یا گروه‌های مذهبی است. به بیانی عام‌تر، تمدن یک تمامیت متضمن نظام‌های بزرگ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که در یک قلمرو پهناور رخ می‌دهد و معمولاً با نوعی امپراتوری همراه است. (آشوری، ۱۳۵۷: ۱۲۸)

همچنین از دید هانتینگتون، تمدن، یک موجودیت فرهنگی، بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی است که انسان از آن برخوردار است. (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۴۸)

احمد صدیقی در بیانی جامع و شبه کارکردی می‌نویسد:

تمدن عبارت است از مجموعه پاسخ‌های عاقلانه - اعم از اینکه پاسخ‌گوینده، عقل‌ابزاری و علمی باشد یا عقل‌جوهری (substantial reason) و نظری - به چالش‌های محیط (مثلاً صیانت جامعه از عوامل محیط زیست از طریق اختراع و تکامل انواع مختلف پوشاک و معماری)؛ جوامع رقیب (مثلاً صیانت جامعه در برابر هجوم دشمنان از طریق ایجاد هنجارهای غیرت، حمیت گروهی و احیانا نهادینه کردن آنها در ارتش و نیز بهبود

تکنولوژی جنگ)؛ مسائل ناشی از مشکلات اداره درونی جامعه (مثلا اقتصاد جنسی، تخصیص ثروت‌ها، توزیع قدرت نظارت بر روابط حقوقی افراد جامعه با یکدیگر و نیز با نهاد حکومت)؛ تطور تاریخی و منحصر به فرد مجموعه این پاسخ‌ها و جرح و تعدیل مداوم آنها در پاسخ به عوامل خارجی و نیز در تقابل با یکدیگر. به بیان دیگر، تمدن عبارت است از تبلور تلاش دایم و کم و بیش موفق عقل نظری و عملی برای مقابله با نیروهای تهدیدکننده بیرونی و هسته‌های ناپایدار درون جوامع بشری. (صدری، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۹)

برخی از اندیشمندان نیز با رویکردی ارزشی به تعریف تمدن پرداخته‌اند. از دید ایشان، تمدن عبارت است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسانی یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی و مسابقه رشد و کمال را جایگزین آن کند، به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب به فعلیت رسیدن استعدادها سازنده آن باشد. (جعفری، به نقل از: نصری، ۱۳۷۶: ۳۷۳) تمدن همچنین به عنوان امری روحی، معنوی و فکری و زمینه‌ای مساعد برای شکوفایی آزادانه استعدادها بشری تعریف شده است. (شریعتی، ۱۳۵۹: ۴۶)

هر تمدن معمولاً در مقام تحقق به ظهور پیاپی و سلسله‌وار گروه‌ها و جوامع انسانی، اسکان پیوسته در یک جغرافیای مسکون، فرهنگ مشترک (دانش‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، آرمان‌ها، قواعد، رسوم، آیین‌ها، نمادها، هنرها و...)، تاریخ مشترک، نیازهای مشترک، هویت‌های تعین یافته جمعی تحت عنوان نهادها و نظام‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و ارتباطی؛ تقسیم کار اجتماعی، فرآورده‌های تکنیکی، عاری بودن جامعه از جنگ و ستیز دایم و گروه‌بندی‌های متصلب نیازمند خواهد بود. از این ملزومات غالباً به ضرورت‌های کارکردی جامعه یاد می‌شود.

نسبت میان فرهنگ و تمدن

گستره معنایی دو واژه «فرهنگ» و «تمدن» و نسبت مفهومی آن دو در دیدگاه‌های اندیشمندان به گونه‌های مختلفی تقریر شده است. این مقایسه می‌تواند در فهم دقیق‌تر مراد از واژه «تمدن» مؤثر افتد. گفتنی است که نوع نسبت میان فرهنگ و تمدن در تلقی‌های مختلف، یکی از پیش‌نیازهای نهفته در تعریف تمدن است. (نک: دورانت، ۱۳۷۰: ج ۱، ۲-۷؛ سوروکین، ۱۳۷۷: ۱۴۲-۱۴۳) در ادامه، به گزیده‌ای از این نسبت‌سنجی‌ها اشاره می‌شود:

فرهنگ و تمدن، مترادف و متداخل و ناظر به همه دستاوردها، مصنوعات و اندوخته‌های مادی و غیر مادی بشرند. (روشه، ۱۳۶۷: ۱۲۰)

فرهنگ مرکب از دو دسته عناصر مادی و غیر مادی است و تمدن نمود مادی و عینیت یافته فرهنگ است. (شریعتی، ۱۳۵۹: ۵) به بیان دیگر، تمدن صورتی از فرهنگ است که با دیگر صورت‌ها تفاوت کیفی دارد. (این تلقی از مقبولیت و رواج بیشتری در میان اندیشمندان علوم اجتماعی برخوردار است)

تمدن شکل متصلب و متحجر فرهنگ در قالب یک امپراتوری است. از دید اسپنگلر، همه جوامع متمدن ابتدا در تب و تاب جوشش و غلیانی شدید، موجد «فرهنگ» (Kultur) بسیار غنی و پیچیده‌ای می‌شوند، ولی سرنوشت هر فرهنگ در اوج خود این است که دچار تصلب شود و به شکل متحجر «تمدن» (Zivilization) درآید و بالاخره به امپراتوری عظیمی تبدیل گردد. فرهنگ محبوس در پشت دیواره‌های عظیم و قطور تمدن به تدریج می‌پژمرد و در نهایت، می‌میرد. بر اثر این مرگ، تمدن‌های عظیم از درون پوک می‌شوند و یک باره فرو می‌ریزند. (به نقل از: صدری، ۱۳۸۰: ۱۷)

فرهنگ شامل عقاید و آفرینش‌های انسانی همچون فلسفه، اسطوره، هنر و ادبیات است و تمدن، حوزه خلاقیت‌های انسانی مرتبط با فن‌آوری و علم. (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۷) به بیان دیگر، آن‌چه با اصالت پیوند دارد و به غنای فکری و معنوی کمک می‌کند، با فرهنگ در ارتباط است. در مقابل، آن‌چه جز ظاهر درخشانده و ظرافت سطحی نیست، به تمدن تعلق دارد. بنا بر این، نسبت فرهنگ با تمدن، نسبت ژرفا با سطح و ظاهر است. (کوش، ۱۳۸۱: ۱۸) از دید برخی دیگر، فرهنگ به بیان حالات زندگی (ایدئولوژی، دین و ادبیات) و تمدن به تشکیل جامعه، نظام، کنترل شرایط اجتماعی (تکنیک‌ها و سازمان‌های اجتماعی) ناظر است. برخی نیز فرهنگ را به ارزش‌های اجتماعی و تمدن را به واقعیت‌های اجتماعی تقلیل داده‌اند. (روح‌الامینی، ۱۳۷۹: ۵۰)

تمدن همان فرهنگ است با درجه پیچیدگی بیشتر و تعدد خصوصیات و مشخصه‌های فراوان‌تر و متنوع‌تر. (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۷) به بیان دیگر، تمدن مجموعه مرکب و ساخت یافته‌ای از عناصر متنوع و متکثر فرهنگی است که در قالب یک کلیت منسجم و به هم پیوسته تبلور یافته است.

تمدن همان فرهنگ است با عناصر و خصوصیات پیشرفته‌تر. این ویژگی کیفی را می‌توان با

معیارهای پیشرفت سنجید. (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۷) بدیهی است اطلاق «تمدن» به این معنا، تنها در مورد جوامع شهری و صنعتی با ویژگی‌های زیستی خاص (که البته در شاخص‌های آن اختلاف نظر هست) روا خواهد بود.

تمدن به عنوان یک موجودیت فرهنگی جامع، وجه مشترک چند حوزه فرهنگی خرد، متمایز و نامتجانس جاری در یک جغرافیای فرهنگی وسیع است. به بیان دیگر، دهکده‌ها، ناحیه‌ها، گروه‌های قومی، ملت‌ها و فرقه‌های مذهبی موجود در یک محدوده مشخص، فرهنگی متمایز دارند و در سطوح گوناگون، میان آنها عدم تجانس فرهنگی برقرار است، اما در کلّیتی به نام «تمدن» مشترکند. از این رو، تمدن، برترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی انسان است. (هانتینگتون، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵) بدیهی است در این تلقی، قلمرو فیزیکی و جغرافیای تجلی تمدن، گسترده‌تر از قلمرو استقرار هر یک از حوزه‌های فرهنگی درونی است. هم‌زیستی و تعامل چند فرهنگ یا چند نظام فرهنگی در یک بافت فرهنگی بزرگ، تمدن را شکل می‌دهد. اطلاق «تمدن» بر مجموع نظام‌های فرهنگی هم‌زیست در یک جغرافیا، ظاهراً به اعتبار ویژگی‌های مشترک این مجموعه است.

فرهنگ، معنا و باطن تمدن و تمدن، ظهور و بسط آثار اندیشه در مناسبات افراد و اقوام و رفتار و علوم و فنون آنهاست. (داوری اردکانی، ۱۳۷۲: ۷۲) به بیان دیگر، فرهنگ به ابعاد فکری و ذهنی رسوب یافته در نظام‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ارتباطی جامعه و تمدن به ابعاد ساختی، عینی و عملی این نظام‌ها و فن‌آوری‌های مختلف ناظر است. فرهنگ ماهیتی اساساً معنوی و تمدن ماهیتی فیزیکی دارد و مبتنی بر علم و فن‌آوری است. پیشرفت فرهنگی حاصل عملکرد اقلیت خلاق از هنرمندان، شاعران و فیلسوفان است، اما تمدن دربرگیرنده تلاش توده‌هاست. (نک: محسنی، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۰)

توین بی به نقل از برخی اندیشمندان به جای ارائه تعریف بر آن است که خصلت یک تمدن در انسجام معینی است که میان مظاهر گوناگون آن وجود دارد یا در انسجام معینی است که در جهت‌گیری آن موجود است یا در سبک فرهنگی معینی است که نهادهای قضایی و سیاسی و نیز ادبیات و مذهب و فلسفه اخلاقی آن را شکل می‌دهد. (توین بی، ۱۳۷۶: ۵۱)

گفتنی است نسبت میان فرهنگ و تمدن، از نسب اربعه عام و خاص مطلق است؛ یعنی هر تمدنی در مقام تحقق، الزاماً و قهراً به یک منظومه فرهنگی (مجموعه‌ای از حوزه‌های فرهنگی دارای اصول و قلمرو نفوذ مشترک) ارجاع و استناد دارد، اما هر فرهنگ یا نظام فرهنگی لزوماً در

چرخه آفرینش تمدن (نظام‌ها یا فرانظام‌های بزرگ فرهنگی) طیّ طریق نمی‌کند. اینکه چرا برخی فرهنگ‌ها در مرحله پیشاتمدنی می‌مانند و از توان لازم برای بسترسازی جهت خلق سازه‌های تمدنی متناسب باز می‌مانند، سؤال است که تمدن پژوهان درصدد پاسخ بدان برآمده‌اند.

چیستی معنویت

معنویت نیز از جمله مفاهیمی است که به دلیل تعدد خاستگاه، تنوع گونه‌ها و تکثر ابعاد، طیفی از دیدگاه‌های توصیفی و تحلیلی را پدید آورده است. از دید برخی نویسندگان، نظام معنوی یا معنویت (نظامی از بینش‌ها و گرایش‌های روحی و باطنی است که گاه در قالب دین، اخلاق، عرفان، تصوف، رهبانیت و گاه در قالب هنر، ادبیات، موسیقی و گاه در قالب جنبش‌های ادبی، فرهنگی و اجتماعی) نمود می‌یابد. (نک: گولد و کولب، ۱۳۷۸: ۲۶۸-۲۶۹)

نسبت معنویت با دین‌داری (یا دین که در تلقی‌های جامعه‌شناختی از دین غالباً مرز متمایزی میان آن دو در واقعیت عینی وجود ندارد) از جمله سؤال‌هایی است که نحوه پاسخ‌گویی بدان در موضوع این نوشتار تعیین‌کننده است. برخی اندیشمندان، نسبت‌های محتمل میان این دو را برای مطالعه میدانی در بخش‌های زیر احصا کرده‌اند:

- (۱) دین‌داری و معنویت با هم تداخل دارند، اما یکی نیستند؛
- (۲) معنویت، مفهومی گسترده‌تر از دین‌داری است و شامل دین‌داری هم می‌شود؛
- (۳) دین‌داری مفهومی گسترده‌تر از معنویت است و شامل معنویت هم می‌شود؛
- (۴) دین‌داری و معنویت یک مفهومند و کاملاً با هم تداخل دارند؛
- (۵) دین‌داری و معنویت با هم فرق دارند و هیچ تداخلی ندارند. (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۶۳)

الکینس در توصیف معنویت به ویژگی‌هایی اشاره کرده است که عبارتند از:

معنویت امری جهان‌شمول است؛ یعنی معنویت در دسترس هر انسانی است و محدود به یک دین، فرهنگ یا گروه خاصی نمی‌شود؛
معنویت، پدیده‌ای انسانی است؛ یعنی معنویت استعدادی ذاتی و طبیعی در انسان است و معنویت اصیل و معتبر در انسانیت ما ریشه دارد؛

هسته مشترک معنویت در سطحی پدیدارشناسانه و باطنی قرار دارد. معنویت در اشکال ظاهری بی شماری جلوه‌گر می‌شود. عنصر مشترک در تمام این اشکال ظاهری، دل‌بستگی به امر قدسی و اشتیاقی جهان‌شمول برای لمس کردن و بزرگداشت راز زندگی است؛

معنویت با ظرفیت ما در پاسخ به امر مینویی مرتبط است. خصیصه ذاتی معنویت، رازآمیزی آن است. معنویت در جان آدمی ریشه دارد و به واسطه تجربه امر قدسی پرورش می‌یابد و با احساس تأثیر عمیق ابتهاج و خشیت قوت می‌یابد. سرشت حقیقی معنویت، ترجمانی از راز زندگی و عمق ناپیدای وجود ماست؛

نوعی انرژی اسرارآمیز همراه معنویت است. هر فرهنگی به این نیروی حیاتی که در سرتاسر خلقت در جریان است، اذعان دارد. جان آدمی هنگامی که از این انرژی قدسی نیرو می‌گیرد، سرزنده می‌شود و سرشار از شور، قدرت و عمق می‌گردد؛

حصول شفقت (compassion = دل‌سوزی)، هدف معنویت است. حیات معنوی از عطف و مهر قلب سرچشمه می‌گیرد و معنویت اصیل خود را از طریق رفتار محبت‌آمیز با دیگران نشان می‌دهد. هم‌دردی (شفقت) همواره ملاک معنویت اصیل بوده و برترین آموزه دین است. معنویت بی‌نصیب از عشق نوعی تناقض‌گویی و محال هستی‌شناختی است. (الکینس، ۱۳۸۵: ۹۹-۱۰۰)

همین نویسنده در بیان تکمیلی می‌نویسد:

وقتی جان آدمی از طریق تماس پی در پی با امر قدسی پرورش می‌یابد، رشد معنوی یا معنویت به بار می‌نشیند. معنویت هم یک فرآیند و هم حالتی از بودن است که در آن حالت، قلب ما به روی بعد قدسی زندگی گشوده می‌شود. هنگامی که جانمان از طریق تجربه امر قدسی پرورش می‌یابد، از نظر معنوی رشد می‌کنیم. (الکینس، ۱۳۸۵: ۱۰۱)

شووان نیز با طرح مفهوم «نیایش» به عنوان تنها مجرای نیل به معنویت می‌نویسد:

نیایش محل تلاقی زمین و آسمان است. هر چه ما را به خدا متصل و با او یکی کند، باید بعدی از ابعاد نیایش باشد، اعم از اینکه مایه اتصال در تعالیم باشد، اخلاقی باشد، هنری و زیبایی‌شناسانه باشد و اعم از اینکه در مرتبه عقل (یا روح) صورت بندد یا در مرتبه نفس یا بدن باشد. نیایش حرکت ما به سوی خداست. ایمان چیزی است که آن حرکت را میسر می‌سازد؛ نیروی پیش‌برنده‌ای است که در پس تمام جوانب سلوک معنوی شخص حضور دارد. نیایش گوه‌رین، نوعی خلاصی از جهان و زندگی پدید می‌آورد و از این طریق، نوعی نیروی حیات‌بخش تازه و الهی به حجاب ظواهر و جریان‌های صورت‌در عالم می‌بخشد و معنی نویی به حضور ما در میان بازی پدیده‌های عالم می‌دهد. (کاتسینگر، ۱۳۸۸: ۲۴۳)

بررسی دیدگاه‌های مختلف نشان می‌دهد که اندیشمندان این حوزه با وجود اختلاف در نوع نسبت میان دین و معنویت، در این اتفاق نظر دارند که دین عموماً و ادیان الهی خصوصاً مهم‌ترین منبع خلق معنویت اصلیند:

هیچ معنویت راستینی جدای از دین وجود ندارد. (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳)

دین و مذهب یکی از اصولی‌ترین روش‌ها برای تشریح نیازهای معنوی انسان است. مذهب، نقشه‌ای از مسیر رسیدن به معنویت است. مذهب موجب پرورش و بارورسازی معنویت می‌شود، اما معنویت تنها به یک مذهب خاص وابسته نیست. (کالی، ۲۰۰۴: به نقل از: تهماسبی و باباشاهی، ۱۳۸۶: ۲۰۳) به بیان دیگر، معنویت، انرژی حیاتی است که به زندگی معنا می‌دهد و در تلقی بسیاری، معادل دین است؛ امری عاری از تعلقات جغرافیایی و تاریخی است و پیام و گوهر مشترک همه ادیان است. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۷۵)

از دید برخی دیگر، معنویت، ارتباط با وجود متعالی، باور به غیب، باور به رشد و بالندگی انسان در راستای گذشتن از پیچ و خم‌های زندگی و تنظیم زندگی بر مبنای ارتباط با وجود متعالی و درک حضور دایمی و جهت دار وجود متعالی و الوهی است. این بعد وجودی انسان فطری و ذاتی است و در نتیجه تمرین و مناسک دینی رشد و بالندگی و ارتقا می‌یابد. (غباری بناب و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۳۰) به بیان دیگر، معنویت به عنوان یک تجربه روان‌شناختی و وجودی، همان احساس تقرب به خداوند است که به صورت تشکیکی برای افراد مختلف بسته به نوع سلوک و میزان توفیق در تأمین ملزومات ایجابی و سلبی این مسیر حاصل می‌شود. عمده‌ترین هدف ادیان الهی، هدایت مؤمنان در مسیر ایصال تدریجی و اختیاری به این نوع معنویت در پرتو ایمان و عمل صالح است. از این رو، گوهر معنویت، خداگرایی و تمایل بنیادین به ارزش‌های متعالی است؛ اگر چه در مواردی ممکن است به خطای در تشخیص و تطبیق مبتلا شود. به بیان حسین نصر، عرفان حقیقی، تنها با مبدایی الهی و در قالب یکی از ادیان وحیانی می‌تواند تحقق طلب عرفانی را قرین موفقیت گرداند. فقط طریق الهی می‌تواند آدمی را به خداوند هدایت کند و تنها چنین طریقی تضمین‌کننده سعادت غایی نفس و اتحاد با خدای واحد است. تنها مرجع دینی می‌تواند حفاظت‌کننده نفس از خطرهای عظیم کمین کرده بر سر راه کسانی باشد که می‌خواهند بدون راهبری و بدون تحمل ناملایمات به قلل معنوی صعود کنند. نفس آدمی، مخلوق خداوند است و فقط او حق دارد آن را دیگر بار، شکل و

قالب دهد. حق تعالی، انگیزه سلوک عرفانی و کمال طلبی (غایت سلوک) را در انسان به ودیعه نهاده و او طرق اصیل رسیدن به آن غایت را در اختیار آدمی نهاده است و بر آدمی است که طریقه‌ای را اختیار کند که او را از مرتبه اسفل السافلین به مقام احسن تقویم برساند؛ همان طریقی که او را به خود حقیقی‌اش نایل می‌گرداند. (نصر، ۱۳۸۲: ۵۷)

معنویت اسلامی

معنویت‌گرایی و عرفان‌گرایی به عنوان یکی از نیازهای اصولی، ثابت و فطری انسان، سویه تصعید و تعالی روحی، سیر استکمال نفسانی و جهت‌گیری ترقی‌جویانه وجودی انسان است. این نوع معنویت در شکل جامع و کامل آن، معنویتی اخلاق‌بنیاد، فطرت‌پذیر، توحیدمحور، معاداندیش، شریعت‌مدار، معقول، معتدل، زندگی‌ساز، شهوت‌گریز، ضد خرافه، ضد جهالت و غفلت، ضد انزوا و رخوت است و معنویتی مبتنی بر تفکر و تذکر، معرفت و محبت، تعقل و عشق، خلوص و اخلاص، عبادت و عبودیت، تهذیب و تزکیه نفس و عقل، اطاعت‌پذیری و الگوگیری از انسان کامل معصوم علیه السلام است. بی‌شک، این نوع معنویت را با بنیادهای اعتقادی و ارزشی و جلوه‌های رفتاری آن تنها در ادیان الهی به ویژه کامل‌ترین آنها یعنی اسلام می‌توان سراغ گرفت. (نک: رودگر، ۱۳۸۸)

به بیان نصر، تعالیم عرفانی اسلام می‌تواند سخن‌گوی مهم‌ترین نیازهای فکری انسان‌های امروز باشد و حضور معنوی جای گرفته در عرفان اسلامی، آسان‌تر از هر چیز دیگر، عطش مشتاقان طالب خداوند را فرو می‌نشاند. (نصر، ۱۳۸۳: ۱۱۴)

«معنویت‌گرایی اسلام، نه سلوکی منحاز و منعزل از چرخه عادی حیات که در متن زندگی روزمره جاری است و در آن، مرزی بین ماده و معنا و عرفی و قدسی وجود ندارد. روح کلی آن عبادت و عبودیت خداوند است که از حیث مفهوم و مصداق همه شئون زندگی را در بر می‌گیرد... سیر و سلوک همه جانبه و فراگیر تنها در عرفان ناب اسلامی امکان می‌یابد.» (رودگر، ۱۳۸۸: ۵۴)

علامه طباطبایی نیز در تحلیل معنویت مورد نظر اسلام و جایگاه و اهمیت آن می‌نویسد:

در آیین مقدس اسلام، روش زندگی طوری تنظیم شده که زندگی اجتماعی و مادی انسان به منزله گاهواره‌ای است که زندگی معنوی در آن پروریده می‌شود. نورانیت معنوی يك فرد مسلمان که دستورات اسلامی را اجرا می‌کند، نورانیتی است که همه اعمال فردی و اجتماعی، وی را نورانی ساخته، پاك می‌کند. وی در حالی که با مردم است، با خدای خود

است و در حالی که در میان جمع است، در خلوتگه راز به سر می‌برد و در حالی که برای مقاصد مادی خود در تکاپو و تلاش می‌باشد و گرفتار يك سلسله پیش آمدهای شیرین و تلخ، گوارا و ناگوارا و زیبا و زشت و پای بند حوادث این جهان پر آشوب است، دلی دارد آزاد و در جهانی است آرام و به هر سو که روی می‌آورد، جز روی خدای خود نمی‌بیند. يك فرد مسلمان معتبد زندگی معنوی خود را در هر گوشه و کنار زندگی مادی خود پهن کرده، هر جا باشد و به هر عملی بپردازد، به خدای خود راه دارد و هر اشتغال مادی برای وی به منزله آینه‌ای است که خدای خود را به وی نشان می‌دهد، ولی دیگران که به فکر زندگی معنوی می‌افتند، زندگی عادی و فطری را میان خود و حقیقتی که می‌جویند، حجابی فرض می‌کنند و در نتیجه، ناچار، زندگی عادی را ترك گفته و مانند رهبانان نصارا یا برهمنان هندی یا مرتاضان جوکی برای زندگی معنوی و تکامل روحی، راهی غیر معتاد در پیش می‌گیرند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۵؛ نک: مطهری، ج ۳: ۲۹۳)

به بیان دیگر، در اسلام، هیچ مرز مفارقی میان عمل مفید به حال آخرت و عمل اختصاصا دنیوی وجود ندارد و از مفهوم عمل صالح که پاداش آن لقای پروردگار است، (کهف: ۱۱۰) هیچ تخصیصی معطوف به این جهان یا آن جهان فهمیده نمی‌شود. در اسلام حتی به لحاظ فیزیکی و جغرافیایی نیز هیچ حایل و فاصله‌ای میان اعمال مناسکی و اعمال معیشتی فرض نشده است و برخلاف تمایزگذاری معمول، امور قدسی و عرفی، به شدت در هم آمیخته‌اند؛ (جمعه: ۱۰) چه بسا عمل دنیوی مصاب که از بسیاری از اعمال مناسکی اخروی، مؤثرتر و نزد پروردگار، محبوب‌تر باشد. (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۱۹)

یکی از بنیادهای معرفتی، بینشی و عاطفی معنویت دینی، ایمان و اعتقاد قلبی جازم به برخی متعلقات به تبع و در شعاع ایمان به خداوند است. به بیان مطهری:

زیربنای همه اصول اخلاقی و منطق همه آنها و بلکه سرسلسله همه معنویات، ایمان مذهبی یعنی ایمان و اعتقاد به خداست. کرامت، شرافت، تقوا، عفت، امانت، راستی، درست‌کاری، فداکاری، احسان، صلح و سلم بودن با خلق خدا، طرفداری از عدالت، از حقوق بشر و بالاخره همه اموری که فضیلت بشری نامیده می‌شود و همه افراد و ملت‌ها، آنها را تقدیس می‌کنند و آنهايي هم که ندارند، تظاهر به داشتن آنها می‌کنند، مبتنی بر اصل ایمان است. زیربنای هر اندیشه معنوی، ایمان به خداست. (مطهری، ۱۳۸۳: ج ۲۳، ۷۶۱-۷۶۲)

مؤمن برای نیل به کمال معنوی، علاوه بر اعتقاد و ایمان به برخی اصول باید عمل خود را نیز بر پایه قواعد و احکام شریعت و بایدها و نبایدهای فقهی و اخلاقی آن مبتنی سازد. به بیان برخی اندیشمندان:

شریعت تجسم اراده الهی است که آدمی هم در زندگی خصوصی و هم زندگی عمومی‌اش [باید] طبق آن زندگی کند. شریعت، راهنمای فعل بشری است و همه وجوه حیات او را شامل می‌شود. آدمی با زیستن طبق شریعت، تمامی وجود خویش را در «دست» خدا می‌نهد. بدین سان، شریعت با مد نظر قرار دادن تمامی جوانب فعل بشری، همه زندگی را قداست می‌بخشد و به آن چه دنیوی‌ترین فعالیت‌ها می‌نماید، فحوایی دینی می‌بخشد. شریعت، راهی است که آدمی با کمک آن می‌تواند به حیات روزمره‌اش، معنایی دینی ببخشد و این حیات را به یک مرکز معنوی پیوند دهد. شریعت الهی بسان شبکه‌ای از احکام و نگرش‌هایی است که بر همه حیات بشری حاکمند و در تمامیت خویش و به لحاظ ماهیت همه‌گیرشان می‌توانند انسان و جامعه را طبق اصل مسلط اسلام یعنی توحید، متحد سازند. شریعت، وسیله‌ای است که به کمک آن، توحید در حیات بشری محقق می‌شود. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۶ و ۱۳۱؛ نصر، ۱۳۹۰: ۱۵۲)

خاستگاه تمدن

در بیان چيستی تمدن روشن شد که تمدن به عنوان یک مفهوم انتزاعی، نمایانگر مجموعه‌ای از عناصر و مؤلفه‌های متکثر، متنوع و در هم آمیخته‌ای است که از آنها با وصف تألیفی و ترکیبی، عنوان «تمدن» انتزاع می‌شود. در بحث از خاستگاه نیز بیشتر دیدگاه‌ها به خود تمدن به عنوان هویت ترکیبی و تجمعی و نه عناصر و مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن توجه کرده‌اند.

تردیدی نیست که با استناد به منطق جهان شمول علی و معلولی، تمدن نیز به مثابه سازه تألیفی، هویت ترکیبی و نظام جامع فرهنگی و اجتماعی، در مرحله رویش، بالندگی، قوام و استمرار به مجموعه‌ای از علل و عوامل مادی و غیرمادی متکی است. برخی از اندیشمندان نیز به صورت صریح یا ضمنی در مقام احصای این عوامل برآمده‌اند. گفتنی است در بیشتر دیدگاه‌ها، دین و معنویت دینی همواره به عنوان یکی از بنیادهای مقوم به ویژه در خلق و استمرار تمدن‌های شرقی ذکر شده است.

این نوشتار برای تبیین چرایی تمدن به مثابه یک عینیت تاریخی و اجتماعی تلاش می‌کند با کاوش در عوامل مؤثر در شکل‌گیری و بقای آن، جایگاه معنویت را در این چرخه مشخص کند و از این طریق، یکی از بنیادهای اصیل همه تمدن‌های بشری به ویژه تمدن اسلامی موعود، بیشتر معرفی شود. مراد از خاستگاه معنوی، همه عوامل، زمینه‌ها و وضعیت‌های ذهنی، روحی، اندیشه‌ای و معنایی است که مستقیم و غیرمستقیم در آفرینش مؤلفه‌های تمدنی و تطور و تکامل آنها مؤثر بوده است.

معضل اساسی در مسیر کشف روابط علی در جهان فرهنگ و تمدن این است که به دلیل ماهیت شبکه‌ای و درآمیختگی و تأثیر و تأثر متقابل و لاینقطع عناصر آن، تعیین جایگاه علت و معلول در میان آنها آسان نیست. قوای روحی و افعال وجودی انسان (نظیر میل به سازگاری با محیط، ادراک و شناخت، تأمل و ورزی و دانش‌اندوزی، تجربه‌گرایی و مهارت‌افزایی، خیال‌پردازی و تخیل‌ورزی، خلاقیت و نوآوری، تنوع‌جویی، کمال‌طلبی، میل به تسخیر و استخدام) نیز به عنوان عمده‌ترین منابع خلق و شکوفایی عناصر فرهنگی و تمدنی، علاوه بر ارتباطات گسترده و درآمیختگی وجودی و کارکردی آنها با یکدیگر، خود نیز از آثار و جلوه‌های عینی خویش در یک چرخه دیالکتیکی پایان‌ناپذیر متأثرند. علاوه بر آن، انسان اجتماعی هم خالق فرهنگ و تمدن و هم مخلوق آنهاست. این ویژگی‌ها مجموعاً کشف روابط علی و معلولی را پیچیده و گاه ناممکن می‌سازند. شاید به همین دلیل، برخی از فیلسوفان تاریخ، توسل به منطق تعلیل برای شناسایی عوامل ایجاد و حفظ هویت‌های ترکیبی، انتزاعی و دیرینه همچون فرهنگ و تمدن را ناموجه و عقیم دانسته‌اند.

از دید اسپنگلر، پیدایش فرهنگ و جهان‌های تاریخی، امری مرموز و ناشناخته است و توضیح و توجیه چرایی و چگونگی آن نه از طریق اصل علیت و احصای عوامل علی، بلکه تنها از طریق بینش شهودی ممکن خواهد بود. سوروکین نیز در توضیح تکمیلی آن می‌افزاید:

مفاهیم علی تنها در چارچوب جهان طبیعی، صادق و قابل اطلاق‌اند و تعمیم آنها به جهان تاریخی، اشتباهی بزرگ و غیرقابل‌جبران است. در این‌جا ضرورت فطری هدایت یا سرنوشت - که با رویکردهای ادراکی مفاهیم ممکن نیست - خود، عامل تعیین‌کننده و توجیه‌کننده است. تجربه شهودی حیات، روزه‌ای از منطق تقدیر و سیر زندگی فرهنگ به روی ما می‌گشاید. شمار واقعی فرهنگ‌های بزرگ و زمان و مکان پیدایش آنها تصادفی است که خاستگاه آن را باید در کاینات و ورای مرزهای ادراک علی جست. البته سرنوشت این فرهنگ‌ها تنها از طریق منطق غریزی، شهودی و تاریخی قابل فهم و درک و توجیه است. (سوروکین، ۱۳۷۷: ۱۳۰ - ۱۳۱)

بیشتر جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به جای بحث مستقل از عوامل مؤثر در شکل‌گیری، استقرار و استمرار فرهنگ و تمدن به عنوان اساسی‌ترین دستاورد مادی و غیر مادی بشر در فرآیند زیست اجتماعی و تاریخی، از زمینه‌ها و عوامل مؤثر در اصل شکل‌گیری، تثبیت و پایایی جامعه انسانی و زندگی اجتماعی سخن گفته و فرهنگ و دیگر مؤلفه‌های حیات جمعی به عنوان محصولات و مصنوعات مشترک را به مثابه نتایج و پی‌آمدهای طبیعی و معمول این

روند، با واسطه به همان عوامل زیرساختی مستند ساخته‌اند. در خصوص علل و زمینه‌های سوق‌یابی بشر به زندگی اجتماعی، بیشتر اندیشمندان به ترکیبی از عوامل درونی و بیرونی استناد جسته‌اند. ادعای برخورداری انسان از طبیعت مدنی؛ گرایش خاص همچون غریزه جنسی؛ عوامل عاطفی (که موجب گرایش افراد به پیوند و انس با یکدیگر می‌گردد)؛ عقلانیت و انتخاب عقلانی (گزینش زندگی اجتماعی به عنوان طریقی معقول جهت تأمین و ارضای نیازهای متنوع مادی و معنوی)؛ روحیه استخدام‌گری (یعنی میل طبیعی انسان‌ها به بهره‌کشی متقابل از یکدیگر برای تأمین نیازهای مشترک یا دیگر دواعی)؛ تفاوت افراد در استعدادها و مواهب جسمی و روحی و نیاز و وابستگی متقابل آنها به یکدیگر از جمله این زمینه‌ها شمرده شده‌اند. (نک: مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۳۳۳ - ۳۳۵؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۶، ۴۳۶؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۳: ۲۴۹-۳۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ج ۳، ۲۷-۲۸)

۱. تمدن و مبانی انسان‌شناختی آن

الف) تطور وجودی انسان و پیدایش تمدن

انسان‌شناسان تکامل‌گرا در فرآیند رشد و تطور زیستی انسان و در چینه‌شناسی تاریخی و خطی، گونه‌های مختلفی را با استناد به برخی شواهد باستان‌شناختی برشمرده‌اند. گونه‌هایی که هر یک با خصوصیات فیزیکی و توانش‌های جسمی و ذهنی خاص در مقطعی از تاریخ این جهان و در بخشی از جغرافیای مسکون به شیوه‌های نه‌چندان مشخصی زندگی کرده و یکی بعد از دیگر دست‌خوش انقراض شده‌اند. نسل کنونی بشر، آخرین بازپس‌گشته در داستان آفرینش انسان است که تاکنون حدود صد هزار سال از عمر خود را پشت سر گذاشته است.

از دید ایشان، هر چند نسل‌های پیشین به نوعی در خلق مراحل اولیه فرهنگ نقشی ایفا کرده‌اند، اما این تنها «همو»ها (انسان خردمند) هستند که در کار فرهنگ‌سازی و تمدن‌آفرینی فعالانه وارد شده و هر نسل، رشد یافته‌تر از نسل قبل در این چرخه درگیر شده‌اند. توان‌مندی این گروه برای خلق و شکوفایی محصولات فرهنگی به کمال یابی قوا و ظرفیت‌های جسمی و روحی خاص همچون برخورداری از مغز شگفت‌انگیز، فیزیک بدنی مناسب و کسب قابلیت‌های لازم برای تعامل پیچیده با محیط مستند شده است. (نک: امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۹۳: ۷۸ - ۱۱۷) نسل امروز بشر، نسل کمال یافته یعنی هموساپین‌ها یا انسان‌های خردمند خردمند است.

از نظر این اندیشمندان، جلوه‌های تمدنی بشر نیز در فرآیند تکامل خود تاکنون مراحل

پنج‌گانه (کهن سنگی، میانه سنگی، انقلاب سنگی، انقلاب نو‌سنگی، انقلاب شهرنشینی و انقلاب صنعتی) را با شاخص‌ها و جلوه‌نمایی‌های ویژه پشت سر نهاده و در عصر کنونی یعنی عصر صنعتی، ظرفیت‌های محیرالعقولی از آن به ظهور رسیده است و روند تکاملی آن با شتابی باور نکردنی همچنان ادامه دارد. آفرینش محصولات فرهنگی و تمدنی و تطور آنها در هر یک از این دوره‌ها به عوامل و زیرساخت‌های متعددی با محوریت شکوفایی ظرفیت‌های وجودی انسان و تجربه‌های اکتسابی وی مستند شده است. (نک: لنسکی و لنسکی، ۱۳۶۹: ۱۲۵-۵۰۲؛ لوکاس، ۱۳۶۸: ج ۲؛ امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۲۶۰)

ب) استعداد‌های طبیعی و سرشتی

در سامانه وجودی و سرشتی بشر، استعدادها، تمایلات، فطریات و غرایز متعددی به ودیعت نهاده شده است. همه این تمایلات مربوط به اموری است که بشر در سیر تکاملی خود به آنها احتیاج دارد. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۳، ۴۰۴) علامه طباطبایی در بیان نقش زیرساختی فطرت در شکل‌گیری جامعه و فرهنگ می‌نویسد:

آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تأسیس مدنیت [دست زده] و به حکم فطرت، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است، فطرتش، او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۴۷۸)

بی شک، فرهنگ و تمدن با همه عناصر متنوعش جزو این ضرورت‌هاست.

همچنین علامه طباطبایی به هدایت تکوینی بشر در انتخاب زندگی اجتماعی و برخورداری او از همه قوا و جهازات لازم برای خلق ملزومات زیستی‌اش اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۴۱۳؛ ج ۱۴، ۱۳۱؛ ج ۱، ۶۱۹) و با استناد به آیاتی، نقش الهام‌های فطری را در هدایت انسان به تشخیص ارزش‌های مثبت و منفی و طرح علوم عملی به عنوان یکی از بخش‌های کانونی فرهنگ و تمدن تبیین می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۵۸؛ ج ۲، ۱۷۴؛ ج ۵، ۵۰۷؛ ج ۶، ۳۷۳؛ ج ۸، ۱۰۰؛ ج ۱۰، ۴۸۰) ایشان بر برخورداری فطری انسان از حس زیباشناختی برای تشخیص زشتی‌ها و زیبایی‌های حسی و عقلی و خلق جلوه‌های هنری تأکید کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۶، ۳۶۶)

امیال، کشش‌ها و گرایش‌های سرشتی متعدد و متنوع انسان منشأ رفتارهای مختلفی می‌شوند. امیال انسان از ویژگی‌هایی نظیر آگاهی و شعور، اراده و اختیار، هدفمندی و محرک بودن برای انجام دادن اعمال برخوردارند. این امیال در یک دسته‌بندی کلی به دو بخش

مشترک (امیال مشترک میان انسان و حیوان نظیر: میل به تغذیه، مسکن و جفت جویی) و اختصاصی (امیال اختصاصی انسان نظیر: خداجویی و خداخواهی، حقیقت جویی یا گرایش به شناخت حقایق، فضیلت خواهی یا گرایش به ارزش‌های اخلاقی، زیبایی خواهی و زیبایی دوستی (و زیبایی آفرینی یا هنر)، گرایش به خلاقیت و ابداع، گرایش به عشق و پرستش، جامعه‌گرایی، جاودانه خواهی، قدرت جویی و قدرت‌افزایی تقسیم می‌شوند. از دید انسان‌شناسان فلسفی، گرایش حقیقی در انسان، «میل به کمال» است و دیگر گرایش‌ها، بسته به تشخیص مصداق کمال و حدود دانش انسان، جلوه‌هایی از این میل شمرده می‌شوند. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۴۳۴-۴۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ۴۹۱-۵۰۱)

مجموعه‌ای از هیجان‌های اصلی (ترس، خشم و مهر) و فرعی (حسادت، رقابت و هم‌دلی) نیز برای انسان ذکر شده است. بدیهی است هیجان‌های فرعی و اکتسابی نیز همچون انگیزه‌های فرعی و اکتسابی به تبع محیط فرهنگی و اجتماعی، از تعدد و تنوع مصداقی فراوانی برخوردارند و تاکنون شمار دقیقی از آنها به دست نیامده است. برای گرایش‌های فطری انسان، ویژگی‌هایی ذکر شده است که مهم‌ترین آن عبارتند از:

۱. در همه افراد بشر وجود دارد؛
۲. در همه ادوار تاریخ وجود دارد؛
۳. در همه محیط‌ها، اقوام و جوامع به چشم می‌خورد؛
۴. قابل سلب و نفی کلی از انسان نیست؛
۵. عوامل خارجی در اصل وجود و عدم آن اثر ندارند، ولی در فعلیت و عدم فعلیت و شدت و ضعف آن نقش دارند. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۴۷۴؛ نک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۳۶۹-۵۲۳؛ کلاین برگ، ۱۳۶۸، ج ۱، ۸۷-۲۵۹؛ ج ۲، ۳۷۷-۴۲۵؛ فرانسوا دورتیه، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۲۲۵ و ۴۷۳-۵۲۷)

ج) توانش‌های انسانی

برخی اندیشمندان از توانش‌های فطری و غریزی انسان به عنوان پیش‌نیازهای ضروری برای خلق فرهنگ و تمدن یاد کرده‌اند:

توان انسان در ابزارسازی، تجربه‌اندوزی، حفظ و نگه‌داری تجارب به عنوان پایه‌ای برای تجارب بعدی، قدرت انتقال تجربیات و مکتسبات خود از طریق تفهیم و آموزش، استعداد یادگیری و کسب تجارب و مکتسبات دیگران از راه زبان و خط، مجهز بودن به نیروی عقل و خرد، برخورداری از قدرت خلاقیت، آفرینندگی و ابداع، میل ذاتی و علاقه فطری به

نوآوری، کمال جویی و میل غیر متناهی به پیشرفت. برخی عوامل نیز همچون داشتن نیازهای متنوع و انگیزه و تلاش مستمر برای ارضای آنها به عنوان عوامل تقویت‌کننده انگیزه و سرعت بخش به روند پیشرفت انسان ذکر شده است. (نک: مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۴۹۵؛ ۱۳۸۰: ج ۱۳، ۷۸۸، ۷۹۴)

برجسته‌ترین توانش انسان، قدرت خلاقه اوست. بی‌تردید، تمدن در یک نگرش ایستا، نمودی از انبوه خلاقیت‌های متنوع و متراکم است که در قالب مظاهر مختلفی به ظهور رسیده. اکنون باید پرسید: خلاقیت به عنوان یک متغیر وابسته بر اثر چه عواملی و در چه موقعیت‌هایی امکان ظهور دارد؟ برخی تمدن‌پژوهان به پنج عامل مهم در این باره اشاره کرده‌اند:

نبوغ فراحسی و فراعقلی (عامل مهم اکتشاف یا آفرینش نظام‌های فرهنگی توسط افراد یا گروه‌ها)؛ نیاز اجتماعی (احساس نیاز به داشتن یا ضرورت ایجاد نظامی نواعم از علمی، تکنولوژیکی، نظامی، دینی، اخلاقی و هنری)؛ پیوند جریان‌های فرهنگی (اشاعه فرهنگی)؛ آزادی فرهنگی (زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مناسب برای خلق اندیشه‌ها، عینیت دادن به آنها و انتقال آنها به جمع)؛ شانس (مجموعه‌ای از شرایط مساعد اتفاقی و نامنتظره که موجب برانگیختن اندیشه می‌شود). مجموع این عوامل در خلاقیت افراد و گروه‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند. (نک: سوروکین، ۱۳۷۷: ۲۷۰-۲۷۱)

د) عقلانیت نظری و عملی

تفکر و تعقل دارای خاستگاه فطری است، اما شکوفایی و فعلیت‌یابی استعدادهای آن به ظروف و شرایط محیطی بستگی دارد. از آنجا که آثار و نقش‌های آن به وضعیت فعلیت‌یافته آن منتسب است، از آن نه تنها به عنوان عاملی مستقل در کنار دیگر قوای وجودی دارای خاستگاه فطری یاد می‌شود، بلکه در رأس و به عنوان مهم‌ترین و بنیادی‌ترین قوای نفسانی قرار دارد. دریافت‌های شهودی نیز به دلیل سازگاری با ادراکات عقلی در این بخش ذکر می‌شود. علامه طباطبایی به نقش عقل سلیم و مدرکات عقلانی (فهم‌های متعارف) در هدایت بشر به حق و صواب، اجابت دعوت حق، سیر در آفاق و انفس، تفسیر وحی، تشخیص حق و باطل، حسن و قبح، سعادت و شقاوت، کنترل احساسات، هیجان‌ها و تمایلات نفسانی و تأمین بخش قابل توجهی از ملزومات زیستی‌اش در مسیر نیل به کمال و سعادت غایی توجه داده است. (نک: طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۲۲۲، ۲۸۲؛ ج ۵، ۳۲۴، ۴۴۳؛ ج ۶، ۲۱۶، ۲۵۲؛ ج ۸، ۶۶؛ ج ۱۰، ۷۹)

عقل عملی انسان (با وجود اختلاف نظرهایی که در چیستی، کارکرد و نسبت آن با عقل

نظری وجود دارد)، به دلیل نقش‌آفرینی در خلق برخی آثار بسیار مهم و زیرساختی (همچون اعتبارسازی، شوق‌انگیزی و هدایت اراده‌های فردی و جمعی در خلق واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی، راهبری در مسیر سیاست‌گذاری، تصمیم‌سازی، مدیریت و اجرای امور، تدبیر اراده‌ها و گزینش‌های فردی و جمعی، تشخیص تناسب میان فعل با نتایج و آثار آشکار و پنهان، هدایت بینش‌ها و گرایش‌ها در قالب مشهورات، مسلمات، آرای محموده، تجربه‌های زیستی، سیره‌های عقلایی و عادت‌واره‌های جمعی) یکی از عوامل بنیادین در خلق و آفرینش فرهنگ و تمدن بشری به شمار می‌آید.

علامه طباطبایی در توضیح اعتبارات به عنوان یکی از برجسته‌ترین مصنوعات عقل عملی و نقش آن در شکل‌گیری و استمرار حیات اجتماعی به نکات بدیعی اشاره کرده است. از دید ایشان، هسته کانونی فرهنگ به اندیشه‌های حقیقی و عناصر پیرامونی آن به اندیشه‌های اعتباری بشر مستندند. اندیشه‌های اعتباری، محصولات عقل عملی در ارتباط با نیازها و اقتضائات محیط اجتماعی‌اند. اعتبارات عقل عملی در متن واقعیت‌های انسانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی قرار می‌گیرند. این اعتبارات هم با وساطت آگاهی، اراده و عزم انسانی موجود می‌شوند و هم پی‌آمدهای غیر اعتباری و تکوینی دارند. اعتبارات عقل عملی به دو قسم اعتبارات قبل از اجتماع و اعتبارات بعد از اجتماع تقسیم می‌شوند. اعتباریات بعد از اجتماع به زندگی اجتماعی بشر مربوطند و موضوع مطالعه علوم اجتماعی هستند.

اعتباریات عملی، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) هستند. این اعتباریات مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله‌اند و از جهت ثبات، تغییر، بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند. احساسات نیز دو گونه‌اند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حبّ و بغض و احساسات خصوصی قابل‌تبدل و تغییر. به دلیل همین دوگانگی، اعتباریات عملی نیز به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت نامتغیر مانند اعتبار اجتماع؛

۲. اعتباریات خصوصی قابل‌تغییر مانند زشتی‌ها و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون

اجتماعات.

انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده می‌شود، روزی دیگر، بد بشمارد، ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع چشم‌پوشد یا اصل خوبی و بدی را فراموش کند. انسان

در اعتباریات عملی خود، محکوم طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه خود است. طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود، انسان را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد و ادراکی که در خارج به طور اطلاق می‌تواند در ظرف وی بگنجد، همان علم است و بس. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۴۱۳، ۴۲۸، ۴۴۰)

مطهری نیز در پانوشت توضیحی خود می‌نویسد:

ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد. ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراکات اعتباری مولود «اصل کوشش برای حیات» و تابع «اصل انطباق با احتیاجات» است و مانند بسیاری دیگر از شئون جسمانی و نفسانی یک سیر تکاملی و «نشو و ارتقا» را طی می‌کند. نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها - اندیشه‌های اعتباری - تابع و طفیلی هستند و به منزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خویش ساخته است. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۷، ۴۱۱)

۲. تمدن و منشأ حیوانی آن

از دید بیشتر تمدن‌پژوهان، وحی، امر متعالی، امداد غیبی، معنویت دینی یا دین (به مثابه یک فرائه‌اد، از طریق اعطای جهان‌بینی، نظام ارزشی، قواعد رفتاری، منطق زیستی و آیین زندگی) یکی از عوامل مؤثر و بلکه از جهاتی بی‌بدیل در خلق، بالندگی، استقرار و استمرار تمدن‌های بشری شمرده می‌شود.

به ادعای نصر، تمامی تمدن‌هایی که ما از آنها آگاهی داریم، چه آنهایی که هنوز وجود دارند و چه آنهایی که از بین رفته‌اند، به وسیله یک دین خلق شده‌اند:

تمدن چینی بر اساس کنفوسیوس‌سیسم و تائویسیسم، تمدن غربی بر اساس مسیحیت، تمدن اسلامی بر اساس اسلام، تمدن رومی بر اساس دین رومی، تمدن مصر بر اساس دین مصری ایجاد شده‌اند. (به نقل از: بابایی، ۱۳۹۳: ۳۹۴)

سوروکین نیز در استدلالی معکوس، مذهب‌ستیزی را از جمله علایم مرگ روحی و معنوی یک فرهنگ یا تمدن شمرده است. (سوروکین، ۱۳۷۷: ۱۱۸)

از دید برخی تمدن‌پژوهان، «اگر اختراع‌ها، اکتشاف‌ها و آفرینش‌های بزرگ را [مطالعه کنیم]، خواهیم دید که شهود فراحسی و فراعقلی، روشنگری و وحی و الهام در مراحل اولیه خلاقیت و اکتشاف‌های علمی، فنی، دینی، فلسفی، هنری، حقوقی، اخلاقی و سیاسی نقش

مهمی ایفا کرده است». (سوروکین، ۱۳۷۷: ۲۸۶) کروبر، از فیلسوفان تاریخ نیز بسط و تعمیق باورهای دینی را در جامعه خاستگاه تحقق تدریجی دیگر عناصر و مؤلفه‌های تمدنی می‌داند: «عموما چنین به نظر می‌رسد که ابتدا دین است که به اوج و اعتلا می‌رسد و سپس نوبت به پویایی‌های هنری و فکری (علمی و فلسفی) می‌رسد که به تدریج، خود را از قید و تمهیدات دینی می‌رهانند... من حتی برای نمونه هم نمی‌توانم تصور کنم ملتی ابتدا در علم و فلسفه و هنر به اوج برسد، سپس با الگوهای دینی که از نظر غریزی و نهادی بسیار مهم‌ترند، پا به عرصه پویایی خود گذاشته باشد.» (به نقل از: سوروکین، ۱۳۷۷: ۲۰۵) طبق این بیان، فرآیند شکل‌گیری فرهنگ و تمدن همواره با ظهور و بالندگی دین، آغاز شده و در ادامه، با جلوه‌ها و مظاهر هنری، علمی و فلسفی ناشی از آن استمرار یافته است.

علامه طباطبایی نیز در بیان جایگاه محوری دین در فرهنگ‌سازی و تمدن‌آفرینی می‌نویسد:

در خصوص بشر باید طریق دیگری غیر از طریق تفکر و تعقل برای تعلیم راه حق و طریق کمال و سعادت بوده باشد و آن طریق، وحی است. [خدا بدین وسیله] دستوراتی عملی و اعتقادی به او می‌آموزد که به کار بستن آن دستورات، وی را در زندگی دنیوی و اخروی رستگار می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۰: ۳۹۰)

تمدن و اصلاح حال دنیا و همچنین عبادت و اصلاح حال آخرت را وحی الهی به انبیای گذشته و امت‌های آنان آموخته است و آنان را به انواع عبادات و وضع قوانین کلی که عقل سلیم درک می‌کند (مانند دستورهای مربوط به هم‌زیستی صالح و اجتناب از ظلم و اسراف و اعانت ظالم و از این قبیل خیرات و شرور) هدایت کرده است. انبیا، مردم را به اجتماع و تشکل جامعه دعوت کرده و آنان را به خیر و صلاح و اجتناب از شر و فحشا و فساد واداشته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۲۹۸) آن‌چه سنت پسندیده - اعتقادی و عملی - در جوامع بشری یافت می‌شود، همه از آثار نبوت انبیاست. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۳۰۶ و ۳۸۵) تمامی احکام و قوانین صالح که در میان مردم جاری بوده و هست، همه به وسیله انبیا بین آنان جریان یافته است. عواطف و افکار بشر ممکن است او را به غذا و مسکن و نکاح و لباس صالح برای زندگی و جلب منافع و دفع مضار و مکاره هدایت کند، اما معارف الهی و اخلاق فاضله و شرایی که عمل به آن، حافظ معارف و اخلاقیات است، از رشحات افکار بشر نیست، هر چند بشر نابغه و دارای افکار عالی اجتماعی هم باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۳۷۶) از دید مطهری، تمدن بشر دو جنبه دارد: مادی و معنوی. جنبه مادی تمدن، جنبه فنی و صنعتی آن است که دوره

به دوره تکامل یافته تا به امروز رسیده است. جنبه معنوی تمدن نیز مربوط به روابط انسانی انسان هاست. جنبه معنوی تمدن مرهون تعلیمات پیامبران است و در پرتو جنبه معنوی تمدن، جنبه‌های مادی آن نیز مجال رشد می‌یابد. از این رو، پیامبران در تکامل جنبه معنوی تمدن، مستقیم و در تکامل جنبه مادی، غیر مستقیم نقش دارند. (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۷۱) مطهری نقش دین را در تأمین دو منبع کانونی فرهنگ یعنی جهان بینی و ایدئولوژی، مکتب یا به تعبیر دین، شریعت (مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدهای مبتنی بر جهان بینی = حکمت عملی)، بی‌بدیل می‌داند و می‌نویسد:

امروز دیگر جای تردید نیست که مکتب و ایدئولوژی از ضروریات حیات اجتماعی است. این چنین مکتبی را چه کسی قادر است طرح و پی‌ریزی کند؟ بدون شک، عقل یک فرد قادر نیست. آیا عقل جمع قادر است؟ آیا انسان می‌تواند با استفاده از مجموع تجارب و معلومات گذشته و حال خود چنین طرحی بریزد؟ پس چه باید کرد؟ این جاست که اگر دیدی راستین درباره هستی و خلقت داشته باشیم، نظام هستی را نظامی متعادل بدانیم، خلأ و پوچی را از هستی نفی نماییم، باید اعتراف کنیم که دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را، این بزرگ‌ترین نیازها را مهمل نگذاشته و از افقی مافوق افق عقل انسان یعنی افق وحی، خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است (اصل نبوت). کار عقل و علم، حرکت در درون این خطوط اصلی است. (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۵۵-۵۶؛ همچنین نک: مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۴۲-۲۴۴)

مطهری در بیان دیگر گونه‌های تأثیر تعالیم انبیای الهی در فرهنگ بشری به نقش مذهب در تحکیم پشتوانه ارزش‌های اخلاقی، استوار ساختن پیمان‌ها، آزادی انسان‌ها از اسارت‌های اجتماعی (استبداد، ظلم و تبعیض)، کمک به خودشناسی و خودسازی، پرورش استعداد‌های متنوع انسانی (اعم از جسمی و روحی، مادی و معنوی، فکری و عاطفی، فردی و اجتماعی) اشاره کرده است. (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۷۳، ۲۴۲، ۲۸۴)

ظرفیت‌های فکری، معنوی و عاطفی موجود در عرفان‌های دینی نیز (که به ویژه در صورت‌بندی برخی مؤلفه‌های تمدنی همچون هنر نقش داشته است) و عشق اولیا به کمال روحی و معنوی از مجرای جامعه‌سازی و سیر من الحق الی الخلق و سیر من الخلق الی الحق، یکی دیگر از نمودهای تمدن‌سازی دینی ذکر شده است.

۳. تمدن و دیگر عوامل اثرگذار

برخی از اندیشمندان بر عوامل دیگری به عنوان منشأ اصلی یا تمهیدی و تکمیلی برای همه

یا برخی مؤلفه‌های فرهنگی و تمدنی تأکید کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: برخورداری انسان از مغز بزرگ و سیستم عصبی پیچیده، زبان و تفکر انتزاعی (چاپلید، ۱۳۵۲: ۱۴-۳۲)؛ کثرت ورود یک فکر به مغز انسان، توارث افکار، تلقین، اعتیاد، تربیت، تکامل معلومات (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۴۴۲-۴۴۴)؛ تجربه‌های زیستی و فعالیت‌های عملی؛ نقش میراث فرهنگی و نیز نقش محیط و سیاست‌های تشویقی و تنبیهی آن در حصول عادت‌واره‌های جمعی و ترجیح دادن برخی الگوها و رویه‌ها؛ نقش الگوها و اسوه‌های تربیتی، انتخاب و عمل اکثریت بر الگوگیری، تقلید و تبعیت دیگر اعضای جامعه (طباطبایی، ج ۶: ۱۱، ۱۱۷، ۲۳۳، ۲۴۵)؛ مبارزه دایم و تکاپوی بی‌وقفه جامعه به ویژه اقلیت خلّاق آن با محیط نه چندان مساعد و مطلوب و نه چندان نامساعد و سخت برای تأمین نیازهای ضروری (توین بی، به نقل از: سوروکین، ۱۴۲-۱۴۳)؛ تسری اصل اخلاقی اراده معطوف به حیات (به مثابه نوعی جهان‌بینی و فلسفه اخلاقی جهان‌شمول) در فکر، رفتار، فرهنگ و نهاد‌های اجتماعی (شوایتزر، به نقل از: سوروکین، ۲۱۳)؛ باور غالب (آرمان‌ها یا ارزش‌های سیاسی، اقتصادی، زیباشناختی و دینی تسخیرکننده اذهان اکثریت اعضای یک جامعه) (نورتروپ، به نقل از: سوروکین، ۱۷۸)؛ سرزمین‌های نامساعد (که انسان را به معارضة قوی طلبیده و واکنش‌های فوق‌العاده خلّاقی را در او برمی‌انگیزاند)، تقسیم کار اجتماعی، تقابل و واکنش (پیکار و ستیز انسان‌ها با یکدیگر، با طبیعت، با شیاطین و نیروهای شرور هستی، با موانع و محدودیت‌ها، با دردها و رنج‌ها، تلاش بی‌وقفه جهت پاسخ‌دهی به نیازها، سیر و سلوک معنوی برای رهایی از برخی محدودیت‌های نفسانی و جلب توجه و عنایات خداوند و البته آمادگی انسان برای تحمل رنج‌های قهری ناشی از این مبارزه بی‌پایان) (توین بی، ۱۳۷۶: ۹۶-۱۳۳، ۹۹، ۱۱۸)؛ عوامل محیطی و جغرافیایی (که در تأثیر آنها بسیار سخن رفته است: نک: منتسکیو، ۱۳۶۲: ۳۹۰-۴۸۴)؛ ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۵۰-۱۶۷)؛ کنیک، ۱۳۵۵: ۴۹-۵۳)؛ نیازهای اساسی و ضرورت‌های کارکردی (اعم از نیازهای فردی و ضرورت‌ها و اقتضائات حیات جمعی (ریتزر، ۱۳۸۴: ۱۲۷-۱۳۰)؛ ارتباط متقابل انسان با محیط طبیعی و محیط انسانی یا نظام فرهنگی اجتماعی (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۷۵)؛ ضرورت‌های انسان‌شناختی (مثل بی‌ثباتی ذاتی ارگانسیم انسانی، میل به خودشکوفایی و رهایی از در خود بودن، پاسخ‌گویی به نیازها، هدایت سابق‌های وجودی) (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۷۹-۸۰)؛ انرژی‌های ذخیره شده، جاذبه‌ها و دافعه‌های وجودی و میل به بقا (دیرکس، ۱۳۸۰: ۸۰)؛ قشر روشن‌فکران و متفکران به عنوان

مولدان، موجدان و حاملان هسته‌های عقلانی و صور نهادی شده تمدن (صدری، ۱۳۸۰: ۳۱)؛ اخلاق ریاضت‌کشانه پروتستانی (به عنوان یکی از بنیادهای اصلی تمدن صنعتی غرب در تلقی ماکس وبر)، تضادهای اجتماعی بر سر اقلام کم‌یاب و تلاش برای اصلاح نظام و روابط اقتصادی حاکم (در تلقی کارل مارکس)؛ ظهور قهرمانان، ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌های اجتماعی، رهبران قدرتمند سیاسی به عنوان سلسله‌جنبانان تحولات فرهنگی و تغییرات اجتماعی (نک: روشه، ۱۳۸۱)؛ اشاعه فرهنگی، استقراض فرهنگ‌ها از یکدیگر و مبادلات فرهنگی و تمدنی میان جوامع مختلف.

معنویت اسلامی و تمدن مهدوی

تعبیر «تمدن اسلامی» ناظر به تمدنی است که در قرون اولیه ظهور اسلام و تحت تأثیر آن در کشورهای اسلامی به وقوع پیوست. در گفتمان شیعی، علاوه بر این کاربرد، به تمدن آرمانی و بی‌بدیل مهدوی اشاره دارد که در پایان تاریخ، به اقتضای وعده خداوند و بر پایه تفسیر مترقی تعالیم دینی به رهبری مستقیم امام معصوم علیه السلام و در راستای تحقق آرمان‌های متعالی ادیان الهی استقرار خواهد یافت.

در این نوشتار، تمدن اسلامی در یک تلقی ارزش‌گذارانه و تجویزی، ناظر به این تمدن موعود است. بدیهی است معنویت مورد نظر به عنوان خاستگاه مدینه فاضله دینی و تمدن تمام‌عیار مهدوی، معنویت برآمده از ایمان و باور عمیق به اصول اعتقادی اسلام و سلوک روحانی زاهدانه، مراقبانه و بی‌وقفه بر مدار شریعت اسلام و در هم‌سویی کامل نظری و عملی با اصول اسلام و روح حاکم بر آن و غایت‌طلبی کمال‌جویانه در تقرب به خداوند است. جلوه‌های شناختی، عاطفی و رفتاری این سلوک بی‌منتها، ابتدا در سطوح مختلف زندگی فردی و اجتماعی مؤمن سالک نمود می‌یابد. سپس از مجرای اندیشه، اراده و عمل اجتماعی آحاد مؤمن در حیات جمعی و شبکه‌های بین‌الذهانی آنها بازتاب پیدا می‌کند و به تدریج، به شکل‌گیری جهان‌زیست مشترک آنها منجر می‌شود. صورت ترکیبی، تراکمی و تجمیعی جلوه‌های نرم و سخت این جهان‌زیست مشترک را در تجلی آفاقی‌اش، مدینه فاضله یا تمدن اسلامی می‌نامند.

تمدن جهان‌شمول موعود اسلام به اقتضای طبیعی در مرحله شکل‌گیری، استقرار، گسترش و استمرار بر عنصر دین و معنویت دینی اتکا دارد. استقرار این تمدن، بیشترین زمینه و فرصت را برای تبلیغ، گسترش و تعمیق این نوع معنویت در سطوح انفسی (ذهن، ضمیر، شخصیت و

باطن آدمیان) و سطوح آفاقی (نهادها، ساختارها، نظام‌ها، روابط و رفتارهای فردی و اجتماعی آنها) فراهم خواهد ساخت.

تحقق قطعی این آرمان در منابع دینی نوید داده شده است. علامه طباطبایی در تحلیلی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی از روند تحقق این وعده الهی می‌نویسد:
سرانجام، دنیا تسلیم دین حق خواهد گشت؛ چون این وعده خداوند است که «و العاقبة للتقوی». (طه: ۲)

علاوه بر اینکه نوع انسانی به دلیل فطرتی که در او به ودیعه سپرده‌اند، طالب سعادت حقیقی خویش است و سعادت حقیقی او این است که بر کرسی فرماندهی بر جسم و جان خویش مسلط شود، زمام حیات اجتماعی‌اش را به دست خویش بگیرد، حظی که می‌تواند از سلوک خود در دنیا و آخرت بگیرد، به دست آورد و این همان اسلام و دین توحید است. اسلام، هدف نهایی نوع بشر و کمالی است که بشر با غریزه خود، رو به سویش می‌رود، چه به طور تفصیل توجه به این سیر خود داشته باشد یا نداشته باشد، تجربه‌های پی در پی که در سایر انواع موجودات شده، نیز این معنا را به طور قطع ثابت کرده که هر نوع از انواع موجودات در سیر تکاملی خود متوجه به سوی آن هدفی است که متناسب با خلقت و وجود اوست و نظام خلقت، او را به سوی آن هدف سوق می‌دهد. انسان هم یک نوع از انواع موجودات است و از این قانون کلی مستثنا نیست». (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۴، ۲۰۸-۲۰۹)
مطهری نیز از موضع فلسفه تاریخی می‌نویسد:

جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن و متحدالشکل شدن و در نهایت امر، در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن، همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسند و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالاخره به انسانیت اصیل خود دست خواهد یافت.
(مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۳۵۹)

بی‌تردید، آرمان‌های بزرگ و بی‌بدیل موعود در مدینه فاضله جهان‌گستر اسلام، تنها و تنها با محوریت و مرجعیت اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین نسخه حیات بخش و هدایت‌گر الهی ممکن خواهد شد. به بیان مطهری:

اسلام به حکم اینکه مذهب و دین خاتم است، بیش از هر مذهب آسمانی دیگر برای برپا داشتن عدالت اجتماعی آمده است... اسلام، تئوری پیروزی انسانیت بر حیوانیت، علم بر جهل، عدالت بر ظلم، مساوات بر تبعیض، فضیلت بر ذلیلت، تقوا بر بی‌بند و باری،

توحید بر شرک است. پیروزی مستضعفان بر جباران و مستکبران یکی از مظاهر و مصادیق این پیروزی است. (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ۵۹)

بی شک، ایمان عمیق عموم توده‌ها به اصول اعتقادی و ارزشی اسلام، پیش‌نیاز تحقق تدریجی آن آرمان‌ها در سطوح مختلف خواهد بود. به بیان روشن‌تر، آن چیزی که بیش از هر چیز، حق را محترم، عدالت را مقدس، دل‌ها را به یکدیگر، مهربان و اعتماد متقابل را میان افراد برقرار می‌سازد، تقوا و عفاف را تا عمق وجدان آدمی نفوذ می‌دهد، به ارزش‌های اخلاقی اعتبار می‌بخشد، شجاعت مقابله با ستم ایجاد می‌کند و همه افراد را مانند اعضای یک پیکر به هم پیوند می‌دهد و متحد می‌کند، ایمان مذهبی است. تجلیات انسانی انسان‌ها که مانند ستارگان در آسمان تاریخ پرحادثه انسانی می‌درخشند، همان‌هایی است که از احساس‌های مذهبی سرچشمه گرفته است. (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ۴۷-۴۸)

البته بر اهل نظر پوشیده نیست که تحقق همه آرمان‌ها و غایات متعالی موعود و تعبیر همه رویاهای باور نکردنی، تنها به یمن ظهور و زعامت منجی کل، حضرت مهدی علیه السلام و همراهی مؤمنان پاک‌نهاد امکان‌پذیر است. در آن زمان، با پیروزی حق بر باطل، عدالت به ارکان عالم انسانی نفوذ می‌کند، ظلم و جور برای همیشه از قاموس بشر حذف می‌شود و در یک کلام، حاکمیت زمین به وارثان اصلی‌اش یعنی مستضعفان و خوارشمردگان باز خواهد گشت. (نور: ۵۵؛ قصص: ۵)

این بخش را با ذکر فقرات آخر دعای افتتاح در توصیف برخی نشانه‌های تمدن موعود یا برخی تحولات فرهنگی اجتماعی دوره آخرالزمان به پایان می‌بریم:

ظهور آشکار دین خدا (محوریت‌یابی دین)، دعوت مردم به قرآن کریم و سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تحقق جانشینی خداوند در زمین، استقرار امنیت و زوال خوف، عبودیت خداوند (و رفع همه مظاهر شرک)، عزت‌یابی، اقتدار و شوکت مؤمنان، خوار شدن نفاق و اهل آن، فتح جهان و تحقق دولت کریمه، اجرای کامل و بدون واگمه حق، دعوت عموم به طاعت خداوند و راهبری آنها در مسیر تعالی و تقرب، نیل مؤمنان به کرامت دنیوی و اخروی، تبدیل تفرقه به وحدت و یک‌پارچگی، اصلاح جمیع امور، رفع فقر، پریشانی‌ها و گرفتاری‌ها، رفع نیازها و روا شدن حاجات، آسان شدن مشکلات، آزادی مؤمنان از بند اسارت، استجاب درخواست‌ها، تحقق آمال دنیوی و اخروی (سعادت دنیا و آخرت)، شفایابی دردهای باطنی و خالی شدن دل‌ها از عقده‌ها و کینه‌ها، هدایت عموم به صراط مستقیم، افزایش جماعت مؤمنان، نصرت کامل مؤمنان بر دشمنان». (نک: دعای افتتاح در مفاتیح الجنان، ۱۳۸۹: ۳۶۸-۳۶۹)

در برخی دیگر از شواهد دینی به پیروزی نهایی صلاح، تقوا، صلح، عدالت، آزادی، صداقت و دیگر ارزش‌ها بر قرینه‌های مقابل آنها، آبادانی تمام زمین، وفور ثروت و نعمت، بلوغ بشریت به خردمندی کامل و رهایی از اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی، رفع تبعیض و برقراری مساوات کامل میان انسان‌ها در امر ثروت، زوال کامل مفاسد اخلاقی، برقراری محبت و تعاون میان انسان‌ها و رفع کامل جنگ و خصومت و سازگار شدن انسان با طبیعت بشارت داده شده است. (نک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ۴۳۵-۴۳۶)

نتیجه‌گیری

تمدن به عنوان یک مفهوم انتزاعی، نمایانگر مجموعه‌ای از عناصر و مؤلفه‌های متکثر، متنوع و در هم آمیخته است که از آنها با وصف تألیفی و ترکیبی، عنوان «تمدن» انتزاع می‌شود. در بحث از خاستگاه نیز دیدگاه‌ها به خود تمدن به عنوان یک هویت ترکیبی و تجمعی و نه عناصر و مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن توجه کرده‌اند.

فرآیند شکل‌گیری، بالندگی، گسترش و استمرار تمدن به عنوان یک هویت ترکیبی جامع بر اساس دیدگاه‌های تبیینی ارائه شده به سه دسته عوامل یا مبانی به صورت انفرادی یا ترکیبی مستند است:

۱. مبانی انسان‌شناختی (با عناوین مختلفی همچون ظرفیت‌های وجودی، استعداد‌های متنوع فطری و غریزی، قوای ادراکی و تحریکی؛ نیازهای متعدد مادی و غیر مادی؛ توانش‌های انحصاری (همچون خلاقیت پایان‌ناپذیر، تکاپوی مستمر، تنوع‌خواهی و تکامل‌جویی، قدرت اعتبارسازی، معناسازی، ابزارسازی، تجربه‌اندوزی، ذخیره‌سازی و انتقال اطلاعات و تجربه‌ها، عادت‌پذیری و عادت‌شکنی، نظم‌پذیری، نهادسازی، میل مستمر به انطباق با محیط و اراده معطوف به تسخیر طبیعت)؛ ضرورت‌های کارکردی حیات جمعی، تجربه‌های ناشی از سلوک و صیورورت اجتماعی و تاریخی، وجود نخبگان و چهره‌های مولد و مؤثر، مصلحان و قهرمانان تاریخی، موقعیت استراتژیک و امکان‌یابی اشاعه فرهنگی یا تبادل تجربه‌ها و خلاقیت‌ها میان جوامع و ملل مختلف، شانس‌ها و موفقیت‌های تاریخی پیش‌بینی‌ناپذیر؛

۲. مبانی متافیزیکی و وحیانی (ارسال رسل و انزال کتب یعنی دین یا ادیان آسمانی و نقش محوری آنها در اعطای جهان‌بینی، نظام ارزشی، فلسفه و قواعد زیستی و منطق نظری و عملی

در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی به عنوان کانونی‌ترین ابعاد فرهنگ بشری)؛
۳. مجموعه دیگری از عوامل متفرقه اثرگذار.

تمدن موعود و جهان شمول اسلامی نیز در مرحله شکل‌گیری، توسعه، استقرار و استمرار به دین و معنویت دینی با مختصات ویژه متکی است. این نوع معنویت در همه ابعاد آن جاری و ساری است و بسط و تعمیق و تقویت این نوع معنویت از مجرای حاکمیت و اقتدار جهان‌گستر، مهم‌ترین رسالت آن شمرده شده است.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۵۷). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۷۵). مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- اسپیلکا، برنارد و دیگران (۱۳۹۰). روان‌شناسی دین، ترجمه: محمد دهقانی، تهران: رشد.
- ال‌کینس، دیوید. ن. (۱۳۸۵). «فراسوی دین، به سوی معنویت انسان‌گرا»، ترجمه: مهدی اخوان، فصل‌نامه هفت آسمان، شماره ۲۹، بهار (صص ۸۵ - ۱۰۵).
- امان‌اللهی بهاروند، سکندر (۱۳۹۳). تأثیر فرهنگ بر انسان و طبیعت، تهران: افرند.
- امیری، مجتبی (ترجمه و ویراسته) (۱۳۷۴). نظریه برخورد تمدن‌ها، ساموئل هانتینگتون و منتقدانش، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وابسته به وزارت امور خارجه.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳). کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- برگر، پتر. ل. و توماس لوکمان (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸). فرهنگ و تمدن، تهران: نی.
- توین بی، آرنولد (۱۳۷۶). بررسی تاریخ تمدن (خلاصه دوره دوازده جلدی)، ترجمه: محمدحسین آریا، تهران: امیرکبیر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- چایلد، و. گوردون (۱۳۵۲). انسان خود را می‌سازد، ترجمه: اسد پور پیران‌فر، تهران: پیام.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). اوتویی و تفکر غربی، تهران: ساقی.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴). فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۷۳). مبانی جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۰). انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه: محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ تمدن: مشرق زمین (ج ۱)، ترجمه: احمد آرام و همکاران، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- روح الامینی، محمود (۱۳۷۹). زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: عطار.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸). «جریان‌ها و جنبش‌های معنویت‌گرا»، فصل‌نامه کتاب نقد، شماره ۵۰ و ۵۱، بهار و تابستان (صص ۴۱ - ۷۱).
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸). سیر و سلوک در قرآن، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- روشه، گی (۱۳۶۷). کنش اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی‌زاده، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- _____ (۱۳۸۱). تغییرات اجتماعی، ترجمه: منصور وثوقی، تهران: نی.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۱). نظریه‌های معاصر در جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- سوروکین، پی. تیریم الکساندروویچ (۱۳۷۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ، ترجمه: امیر نوروزی، تهران: حق شناس.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱). عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). تاریخ تمدن، تهران: قلم.
- صدری، احمد (۱۳۸۰). مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- تهماسبی، رضا و جبار باباشاهی (۱۳۸۶). «نقش مذهب و معنویت در جهانی شدن»، فصل‌نامه مطالعات مدیریت، شماره ۵۶، زمستان (صص ۱۹۷ - ۲۱۲).
- غباری بناب، باقر و همکاران (۱۳۸۶). «هوش معنوی»، فصل‌نامه اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره دهم، پاییز (صص ۱۲۵ - ۱۴۷).
- فرانسوا دورتیه، ژان (۱۳۸۹). انسان‌شناسی، ترجمه: جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران: خجسته.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۹). مفاتیح الجنان، قم: انتشارات الزهرا.
- کاتسینگر، جیمز. اس (۱۳۸۸). تفرج در باغ حکمت (تأملاتی بر تعالیم معنوی فریتویف

- شووان)، ترجمه: محمدحسین صالحی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کلاین برگ، اتو (۱۳۶۸). روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: اندیشه.
- کوش، دنی (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه: فریدون وحید، تهران: سروش.
- کنیک، ساموئل (۱۳۵۵). جامعه‌شناسی، ترجمه: مشفق همدانی، تهران: کتاب‌های سیمرغ.
- گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی، جمعی از مترجمان، تهران: مازیار.
- لنسکی، گرهارد و جین لنسکی (۱۳۶۹). سیر جوامع بشری، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- لوکاس، هنری (۱۳۶۸). تاریخ تمدن، از نوزایی تا سده ما، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: مؤسسه کیهان.
- محسنی، منوچهر (۱۳۸۶). بررسی در جامعه‌شناسی فرهنگی ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). اخلاق در قرآن (ج ۳)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). مجموعه آثار (ج ۲)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج ۳)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج ۶)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج ۱۳)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۳). مجموعه آثار (ج ۲۳)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۵). مجموعه آثار (ج ۲۴)، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
- منتسکیو، دوسکوندا شارل لویی (۱۳۶۲). روح القوانین، علی اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
- نصر، حسین (۱۳۸۳). اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

- _____ (۱۳۸۲). آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۰). قلب اسلام، ترجمه: محمدصادق خرازی، تهران: نی.
- _____ (۱۳۸۲). آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه: حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده‌سرا.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۶). تکاپوگراندیشه‌ها (زندگی و آثار و اندیشه‌های استاد محمدتقی جعفری)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۴). «برخورد تمدن‌ها»، در: پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدن‌ها، ویرایش: سلیم رشید، ترجمه: محمدصادق خرازی، تهران: خورشیدآفرین.

