

کاربرد رویکردشناسی در مطالعات تمدن اسلامی

* مسعود مطهری نسب

** مجتبی سپاهی

چکیده

مطالعات تمدن اسلامی دارای ماهیتی بین رشته‌ای است. رویکردهای متعددی در حوزه تمدن‌شناسی وجود دارد که از آن جمله می‌توان به رویکردهای تاریخی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، جغرافیایی و رویکرد الهیاتی اشاره نمود. مسئله اصلی این مقاله ظرفیت سنجی کاربرد رویکردهای مختلف در مطالعات تمدن اسلامی است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که کاربرد انحصاری هر یک از این رویکردها در مطالعات تمدن اسلامی تنها وجهی از وجوه چند لایه تمدن اسلامی را روشن می‌سازد. اما توانمندی تحلیل برای پوشش سایر ابعاد پیچیده مطالعات تمدنی را نخواهد داشت. در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از روش تحلیلی، چگونگی کاربرد رویکرد های متفاوت در مطالعات تمدن اسلامی مورد نقد و تحلیل قرار گیرد.

واژگان کلیدی

رویکرد، مطالعات تمدنی، تمدن اسلامی.

پژوهش‌های تمدن‌شناسی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

*. دکترای علوم سیاسی و مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان. (نویسنده مسئول)

masoudmotaharinasab@gmail.com

m.sepahi@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۶/۶/۲۸

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۶

طرح مسئله

واژه «تمدن»^۱ از واژه «civita» - معادل «polise» در یونان قدیم - گرفته و به مفهوم خوگرفتن با اخلاق و آداب شهرنشینی ذکر شده است.^۲

در مطالعات تمدن اسلامی، اصلی‌ترین شاخص، محوریت معارف قرآن و اهل‌البیت علیهم‌السلام در متن آن است.

تمدن، مفهومی پیچیده و چند لایه است. جایگاه مطالعات تمدنی در مطالعات کلان اجتماعی، بالاتر از سطوح تحلیلی دیگر مانند «گفتمان و پارادایم» مورد توجه قرار گرفته و با رویکردهای مختلف و از منظر رشته‌های گوناگون، ماهیت و عناصر تمدن مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. مطالعات تمدن اسلامی، دارای ماهیتی بین‌رشته‌ای^۳ و از جهت دیگر فرارشته‌ای^۴ است که به لحاظ روش‌شناسی نیازمند نوعی از کثرت‌گرایی روش‌شناختی^۵ است.

مطالعات بین‌رشته‌ای، عبارت است از: «تلفیق دانش، روش و تجارب دو یا چند حوزه علمی و تخصصی برای شناخت و حل یک مسئله پیچیده یا معضل اجتماعی چندوجهی». اندیشمندان بین‌رشته‌ای، ساختار یک‌سویه و جزئی‌نگر رشته‌های تخصصی را نکوهش کرده و حوزه‌های میان‌رشته‌ای را برای دانشکده‌ها و پژوهشکده‌هایی که در پی دستیابی به مرزهای جدید در عرصه علوم، به ویژه علوم انسانی هستند، ضروری می‌دانند.^۶ تحویلی‌نگری^۷ و حصرگرایی روش‌شناختی^۸ از جمله آسیب‌های حوزه مطالعات تمدنی محسوب می‌گردد.

بر همین اساس جهت ورودی جامع به حوزه مطالعات تمدنی، باید از «نگاه تخصصی» که تا حد زیادی متأثر از رویکرد اثبات‌گرایی در علوم انسانی است، فاصله گرفت و به سمت رویکردهای ترکیبی و میان‌رشته‌ای حرکت نمود.^۹

1. Civilization.

۲. معین، فرهنگ معین، ص ۱۱۴۹.

3. Interdisciplinary.

4. Transdisciplinarity.

5. methodological pluralism.

۶. خنجرخانی، «درآمدی بر ضرورت، جایگاه و انواع مطالعات میان‌رشته‌ای در آموزش عالی»، مندرج در فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ص ۱۶۷ - ۱۸۶.

7. Reductionism.

8. methodological exclusionism.

۹. چاندراموهان، یادگیری و تدریس میان‌رشته‌ای در آموزش عالی، ص ۲۴.

کاربرد رویکردها در مطالعات تمدن اسلامی

رویکرد به معنای نوعی منظر کلان است که پژوهشگر به واسطه آن، موضوع پژوهش را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. در هر رویکرد ممکن است روش‌های متفاوتی وجود داشته باشد. رویکردهای متفاوتی در تمدن پژوهی اسلامی و مطالعات پیرامونی آن وجود دارد که می‌توان به رویکردهایی مانند: ۱. تاریخی ۲. جامعه‌شناختی ۳. جغرافیایی ۴. فلسفی ۵. فرهنگی ۶. روان‌شناختی ۷. الهیاتی ۸. فرهنگی و ... اشاره نمود. به عنوان نمونه رویکرد تاریخی، شناخت یک واقعه یا اندیشه در شرایط زمانی و مکانی آن است نه مطالعه مفاهیم در طول تاریخ که مربوط به روش تاریخی است و همچنین رویکرد جامعه‌شناختی تأثیر جامعه بر اندیشه است که تا حدودی نزدیک به رویکرد ساختار گرایان است و نقش فرد را در مقابل ساختارها کم‌اهمیت می‌داند. مثال دیگر رویکرد اقتصادی است که می‌گوید اندیشه سیاسی چیزی جز بازتاب مسائل اقتصادی نیست و بر تعیین‌کنندگی اقتصاد در همه شئون جوامع انسانی تأکید می‌کند. همچنین در رویکرد روش‌شناسانه می‌توان به نگرش‌های اثبات‌گرایی، تفسیری، انتقادی، پدیدارشناسی و پسا ساختارگرایی اشاره نمود.

برخی از مهمترین رویکردهای مطالعات تمدن اسلامی عبارتند از:

۱. رویکرد تاریخی

تاریخ عبارت است از: «مجموعه پدیده‌ها، واقعه‌ها، روابط، فعل و انفعالات، زاد و مرگ حوادث، تکوین طبقات، طلوع و رشد و افول تمدن‌ها و جامعه‌ها و مجموعه همه رویدادها و پدیده‌های ویژه انسان در رابطه با «طبیعت» و یا «دیگران» در زمان «گذشته»، از بی‌نهایت دور تا حال»^۱ در یک تقسیم‌بندی کلی، ماهیت تاریخ بر دو نوع است:

۱. تاریخ توصیفی: تاریخی که صرفاً به بیان و توصیف رویدادها و گزارش وقایع پرداخته و به علت و ریشه‌یابی رویدادها نمی‌پردازد.

۲. تاریخ تحلیلی: تاریخی که علاوه بر توصیف رویدادها به ریشه‌یابی و علت‌پدیدارشدن آنها می‌پردازد. در تحقیق تاریخی وقایع گذشته، دقیقاً جزء به جزء شناسایی می‌شوند تا وضع موجود بهتر درک شود. در روش‌هایی مانند تجربی و آزمایشگاهی محقق می‌تواند نمونه مورد مطالعه را با میل خود انتخاب نماید و حتی متغیرهای آن را تغییر دهد، اما در تحقیق تاریخی مجبور است

۱. شریعتی، مجموعه آثار، ش ۲۴، انسان، ص ۲۵۱.

فقط اطلاعات و اسنادی که از گذشته باقی مانده‌اند را مورد بررسی قرار دهد. برای نمونه بررسی روند نظام علمی در تمدن اسلامی - ایرانی از تشکیل جندی‌شاپور تا تأسیس دارالفنون مثالی از این نوع تحقیق می‌باشد.

تاریخ، حرکت مستمر و مداوم زندگی انسان‌ها، از گذشته تا حال و آینده است؛ که حامل شکست‌ها و پیروزی‌ها، پیشرفت‌ها و پس‌رفت‌ها است. لیبرال‌ها تاریخ را به‌منزله پیشرفت به‌شمار می‌آورند؛ یعنی تاریخ هنگامی پدید می‌آید که هر نسل، از راه انباشت دانش و فناوری در مقایسه با نسل پیشین پیشرفت کند. از دیدگاه لیبرال‌ها پیشرفت از طریق اصلاح تدریجی صورت می‌پذیرد و نه از راه انقلاب. مارکسیست‌ها باور دارند که تضاد طبقاتی موتور تاریخ است و اینکه یک جامعه کمونیستی و بدون طبقات، نقطه از قبل تعیین شده تاریخ است. فاشیست‌ها تاریخ را یک فرآیند انحطاط و زوال - انحطاطی از یک گذشته به عصر طلایی - می‌دانند. با این وصف، آنان پذیرای یک نظریه چرخه‌ای تاریخ هستند و امکان تجدید حیات ملی از راه پیکار مداوم انجام می‌پذیرد.^۱

همچنین متفکران عصر روشنگری به دلیل تأکید بر عقلانیت استعلایی، تفسیر دینی تاریخ را رد نموده و در بحث غایت‌شناسی، ایده پیشرفت را مطرح کردند. آنها ایده پیشرفت - حرکت انسان به سمت تمدن بهتر و عالی‌تر - را از طریق مطالعه تاریخ تمدن، قابل مشاهده می‌دانستند.

تمدن‌پژوهی را می‌توان در قلمرو تاریخ تمدن‌های جهان، در قالب رویکرد تاریخ توصیفی مورد توجه قرار داد. در این رویکرد تاریخ توصیفی تمدن‌های جهان در وجه گزارشی و رویدادنگاری مطالعه و بررسی می‌گردد. در این رویکرد مطالعاتی، تمدن اسلامی به‌عنوان تمدن عینی و بیرونی تحقق یافته در یک دوره تاریخی است که دارای عوامل و عناصری مانند سایر تمدن‌ها بوده و عناصر سلبی و ایجابی در ظهور و افول آن نقش داشته‌اند. در رویکرد تاریخی، تمدن اسلامی دارای یک جوهر و یا عناصر جاودانه نیست و در دوره‌های تاریخی بعد از دوره‌های تمدنی روم و یونان باستان بررسی می‌شود. از نمونه‌های این نوع مطالعه تمدنی می‌توان به تاریخ تمدن ویل دورانت و تاریخ تمدن هنری لوکاس اشاره نمود. ویل دورانت و هنری لوکاس، تاریخ تمدن جهان را از آغاز تا سرانجام آن، بر اساس مصادیق عینی و تحقق یافته تمدن‌ها مورد مطالعه و پژوهش توصیفی قرار داده‌اند (اگر چه این دو نیز تحت‌تأثیر مکاتب فکری لیبرالیستی و پوزیتیویستی بوده‌اند).

یکی دیگر از تمدن‌پژوهانی که با رویکردی نسبتاً تاریخی به بررسی تمدن اسلامی پرداخته است، حنفی می‌باشد. وی معتقد است، اندیشه‌ها در شرایط تاریخی و تمدنی خاصی پدید می‌آیند

۱. کارگر، جستارهایی در مهدویت، ص ۵ - ۴.

و دین در تمدن اسلامی تنها یک فرض عقلی و امکانی است که جز از خلال تفسیرهای تاریخی مفسران، وجودی ندارد. کتاب مقدس از خود سخن نمی گوید و از گذرگاه تاریخ است که اندیشه دینی به وجود می آید. بر این اساس، تفسیرهای دینی لزوماً مختلف و بعضاً متعارض و هر یک عکس‌العملی در برابر دیگری است، زیرا تاریخ و شرایط تمدنی امر ثابتی نیست.^۱

حنفی مطابق مبنای فوق می گوید؛ قرآن تاریخی است و حدیث تاریخی تر از قرآن بوده و تفسیر تاریخی تر از قرآن و حدیث، و نیز سیره تاریخی تر از قرآن و حدیث و تفسیر می باشد و سرانجام فقه را تاریخی ترین علم از میان علوم نقلی معرفی می کند. او با مبنای تاریخی بودن احادیث، مفاد و معانی آن را ناظر به محیط جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی اعراب زمان صدور روایات و گاه عرب جاهلی می داند.^۲ اسلام از دیدگاه حنفی پدیده‌ای تمدنی است که در تاریخ اتفاق افتاد و آنچه باید برای ما اهمیت داشته باشد منبع و منشأ اصلی اسلام نیست، بلکه اسلام به عنوان تمدن باید مورد توجه و بررسی ما باشد. در عین حال می گوید تلقی اسلام به عنوان پدیده‌ای تاریخی و تمدنی به معنای انکار وحی نخواهد بود.^۳

ایراد اساسی دیدگاه تاریخی حنفی این است که میراث اسلامی تنها مجموعه‌ای از تفاسیر قومی - ملی به تناسب شرایط متغیر زمانی نیست تا «نیازهای عصری» و یا نسبیت فرهنگی و جغرافیایی موجب تغییر و تفسیر جدید از اصول دین مبین اسلام شود.

اسلام دینی مبتنی بر فطرت بوده و اصول فطری انسانی مانند عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی، تعالی‌خواهی، آزادی طلبی و یکتاپرستی در طول زمان و مکان مختلف تغییرناپذیر خواهند بود. (اگرچه تفاسیر از این عناصر ذاتی ممکن است متفاوت باشد) همچنین حنفی تمدن غرب را تمدنی تاریخی و مرکز‌گریز می داند و در مقابل، تمدن اسلامی و آگاهی آن را ماهوی و مرکز‌گرا معرفی می کند. ماهوی دانستن تمدن اسلامی و آگاهی خودی و درونی داشتن آن، در تعارض با دیگر گفته‌های وی در ارتباط با تاریخی بودن میراث اسلامی و تأثیرپذیری آن از شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی است.

ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن می گوید:

تمدن نظمی اجتماعی است که در نتیجه وجود آن خلاقیت فرهنگی امکان پذیر می شود و جریان پیدا می کند. در تمدن چهار، رکن و عنصر اساسی می توان

۱. حنفی، قضا یا معاصره فی فکرنا المعاصر، ص ۸۰ - ۷۹.

۲. همو، «از نقد سند تا نقد متن»، مندرج در: فصلنامه علوم حدیث، ش ۱۵ تا ۲۱، مقاله ۴، پاییز ۱۳۸۰.

۳. حنفی، التراث و التجدید، ص ۲۴.

تشخیص داد که عبارت‌اند از: ۱. پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، ۲. سازمان سیاسی، ۳. سنن اخلاقی و ۴. کوشش در راه معرفت و بسط هنر.^۱ ظهور تمدن هنگامی امکان پذیر است که هرج و مرج و ناامنی پایان پذیرفته باشد، چون تنها هنگامی از بین رفتن ترس است که کنجکاوی و احتیاج به ابداع و اختراع به کار می‌افتد و انسان را برای نسل‌های آینده باقی می‌گذارد. وقتی فرهنگ عمومی به حد معینی برسد، فکر کشاورزی تولید می‌شود و تنها تمدن است که انسان را به فکر ایجاد شهر می‌اندازد. تمدن با سنجیه و خصلت مؤدب بودن و حسن معاشرت یکی می‌شود. در شهر است که ثروت و هوشمندی مردم مزارع و دهات اطراف شهر، گرد می‌آید و در همین جاست که روح اختراع وسایل آسایش زندگی و تجمل و خوش‌گذرانی و راحت‌طلبی را فراهم می‌سازد. بازرگانان در شهر به یکدیگر می‌رسند و کالای مادی و فکری خود را باهم مبادله می‌کنند. در محل برخورد راه‌های بازرگانی و در شهرهاست که عقل مردم بارور می‌شود و نیروی خلاق آن آشکار می‌گردد. در شهر است که دسته‌ای از مردم به فکر ایجاد علم و فلسفه و ادبیات و هنر می‌افتند. آری، مدنیت در کلبه برزگر آغاز می‌شود، ولی در شهر به گل می‌نشیند و بار می‌دهد.^۲

«نژاد در ایجاد تمدن تأثیری ندارد» تمدن در جاهای مختلف، یا در نزد ملت‌هایی که رنگ‌های گوناگون دارند، آشکار می‌شود، از سوی دیگر خون، که نباید آن را با جنس و نژاد یکی دانست، می‌تواند بر روی تمدن معین تأثیری داشته باشد، زیرا در نتیجه اختلاط خون‌ها ممکن است تمایلات اساسی یک ملت به شکل زیستی (بیولوژیک) - و نه به شکل نژادی - تغییر کند و به شکل عالی‌تر یا پست‌تری درآید.^۳

این شرایط مادی یا زیستی، شروط لازم برای تحقق یک تمدن است، اما شروطی کافی نیست. در جامعه باید نظامی سیاسی، ولو بسیار ضعیف و نزدیک به هرج و مرج، مانند آنچه در رم و فلورانس در دوره رنسانس بود، برقرار گردد؛ باید مردم کم‌کم احساس کنند که سر هر پیچ راه زندگی، مرگ یا مالیات جدیدی در انتظار آنها کمین نکرده است. ناگزیر باید وحدت‌زبانی تا حدود معینی وجود پیدا کند تا مردم بتوانند به راحتی افکار خود را با یکدیگر مبادله

۱. دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۳.

۲. همان، ص ۳.

۳. همان، ص ۴.

کنند؛ و نیز لازم است که قانونی اخلاقی از راه معبد یا خانواده یا مدرسه یا غیر آن برقرار شود تا کسانی که در میدان بازی زندگی مشغول‌اند و حتی آنان که در خارج به تماشا نشسته‌اند، آن را بپذیرند و به‌این‌ترتیب، رفتار مردم با یکدیگر تحت انتظام درآمد و هدفی در زندگی ایجاد شود.^۱

وی می‌گوید: قرآن شامل مقرراتی است که دربرگیرنده: ادب، تندرستی، ازدواج، طلاق، رفتار با فرزندان و حیوانات و بردگان، تجارت، سیاست، ربا، دین، عقود، وصایا، امور صنعت، مال، جنگ و صلح و ... است.

ویل دورانت در کتاب معروف خود تاریخ تمدن درباره قرآن می‌نویسد:

این کتاب آسمانی، اخلاق و فرهنگ مسلمانان را به برکت خویش ترقی بخشید و اصول نظم اجتماعی و وحدت جمعی را در میان آنها استوار کرد. به‌علاوه به پیروی مقررات بهداشت، ترغیبشان کرد؛ عقولشان را از بسیاری اوهام و خرافات و از ظلم و خشونت رهایی داد؛ مردم زبون را از حرمت و عزت نفس برخوردار کرد و در جامعه مسلمانان (اگر از رفتار برخی از خلفای دوران بعدی صرف‌نظر کنیم) اعتدال و تقوایی به وجود آورد که در هیچ یک از مناطق جهان که قلمرو انسان سفیدپوست بوده، نظیر نداشته است. قرآن به مردم تعلیم داد که بدون شکایت، با مشکلات زندگی روبرو شوند، محدودیت‌های آن را تحمل کنند؛ در عین حال آنها را به توسعه و پیشرفتی برانگیخت که از عجایب تاریخ بود.^۲

رویکرد فلسفی در مطالعات تمدن اسلامی

فلسفه تاریخ یک نوع مطالعه درجه دوم است که به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. فلسفه نظری یا جوهری تاریخ: که عبارت است از مطالعه فلسفی، درباره چرایی و چگونگی وقوع تحولات تاریخی و کشف منطق آن. ۲. فلسفه تحلیلی تاریخ: که درباره علم تاریخ و حجیت استنتاجات علم تاریخ و تبیین و علیت در تاریخ می‌باشد. به تعبیر دیگر فلسفه تحلیلی تاریخ روش‌شناسی علم تاریخ می‌باشد. در فلسفه نظری تاریخ سه عنصر مورد توجه است: ۱. اصل حرکت (هدف و مقصد)، ۲. مکانیسم حرکت (محرک)، ۳. منازل و جوامع. از منظر فیلسوفان تاریخ، تاریخ یا اراده الهی را پیش می‌برد و یا هدف مهمی را دنبال می‌کند

۱. همان، ص ۵.

۲. همان، ص ۷۸.

(مثل نگاه هگل به تاریخ که طبق آن تاریخ به دنبال ظهور آزادی انسان است). ویکو در فلسفه تاریخ خود مراحل بنیادی تمدن انسانی را مشخص کرده است، چون معتقد است ماهیت انسان در طول تاریخ ثابت مانده و به همین دلیل تمدن‌های مختلف، مراحل مشابهی دارند.

فلسفه تمدن را می‌توان به یک تعبیر، زیر مجموعه فلسفه تاریخ لحاظ کرد. با طرح سؤالاتی از این دست که: آیا تمدن موجودی زنده، پویا، متحرک و متحول است و هدف، قاعده و قانونی دارد و بر نظامی استوار است؟ آیا این حرکت تصادفی است یا بر قواعد و اصولی استوار است؟ این قواعد و قوانین حاکم بر تاریخ کدام‌اند؟ گذر از منازل و مراحل گوناگون سیر جوامع در تاریخ اجتناب‌ناپذیر است یا چاره‌پذیر؟ فلسفه تمدن درصدد است تا نشان دهد تمدن‌ها در سیر تاریخ از چه جایی شروع و در چه شرایطی شکوفا شده و ثبات می‌یابند و تحت چه شرایطی افول کرده و یا به سمت چه مقصدی در حال حرکت هستند. چگونگی سیر تطور جوامع و تحول تمدن‌ها مورد توجه برخی از اندیشمندان علوم انسانی بوده است تا با کشف قوانین حاکم بر تاریخ و چگونگی حرکت تاریخی جوامع، به عنوان مبنایی برای طراحی الگوهای پیشرفت مورد استفاده قرار گیرد.

با توجه به مباحث مطرح شده، این سؤال مطرح می‌شود که علل و عوامل شکل‌گیری، شکوفایی و افول تمدن اسلامی چیست؟ از جمله این عوامل تمدن‌ساز می‌توان به عقلانیت و خلاقیت، اخلاق و معنویت، رفاه و عدالت، تسامح و تساهل، امنیت و آرامش و همچنین وحدت در عین کثرت در زمینه فرهنگ و مذهب اشاره نمود. از سوی دیگر تقلیدگرایی و تقلیل‌گرایی، تعصب و تکفیر، صوفی‌گرایی و جبرگرایی و فساد و بی‌عدالتی و همچنین تأکید بیش از حد حاکمیت بر وحدت و یکپارچه‌سازی عقاید و فرهنگ‌ها و یا کثرت افراطی بدون پیوستگی و اتحاد و تفرقه بین اقوام و طبقات مختلف جامعه، از جمله عواملی است که تمدن‌ها را به سمت صعود یا افول خواهد برد.

فلاسفه با مفاهیم و نظریه‌های کلی و انتزاعی مدعی تمدن‌سازی و طراحی جوامع آرمانی هستند. افلاطون جامعه ایدئالی را ترسیم می‌کند که فیلسوف شاه در رأس آن، طبقات میانی پاسداران و طبقات پایین‌تر را پیشه‌وران و کارگران تشکیل می‌دهند و تحقق مدینه فاضله افق ایدئالی است که باید جامعه به سوی آن سیر داشته باشد. فلسفه تاریخ در عصر جدید حدوداً از قرن هفدهم میلادی یعنی از طرح نظریه ولتر به بعد درباره تاریخ مکتوب بیان شده است. ویکو در کتاب *اصول علم جدید* معتقد است:

هر قومی در مدارج سیر خویش می‌بایست از سه مرحله پیاپی بگذرد: ربانی، قهرمانی و انسانی. این سه مرحله به ترتیب با مراحل سه‌گانه زندگی انسان: کودکی، جوانی و کهولت،

مطابقت دارد. در نظر اگوست کنت جوامع انسانی سیری از مرحله الهی، ربانی به عقلی، فلسفی و در نهایت علمی و طبیعی داشته‌اند و به سوی صلح و آزادی در حرکت هستند. این صلح ابدی یک نقشه خیالی برای مدینه فاضله فیلسوفانه نیست، ضرورتی است که ناشی از طبیعت اشیاء است و بدین گونه تاریخ نوع انسان در نظر او عبارت است از تحقق تدریج یک طرح پنهانی طبیعت که با ایجاد حکومت قانونی جهان هم روابط دولت‌ها را تحت ضابطه می‌آورد و هم روابط افراد با دولت‌ها را. این نظر اگوست کنت که تاریخ عبارت از ترقی و توسعه «آزادی» است، منشأ افکار تازه، به‌ویژه نزد هگل شد.^۱

در دیدگاه هگل فلسفه تاریخ قسمتی از فلسفه روح است. او تاریخ را دارای روح یا عقلی می‌داند که به سمت هدف راهنمایی می‌کند. از دیدگاه او فیلسوف تاریخ به دنبال معنایی والاتر است و آن عبارت از حدس و گمان درباره مفهوم و هدف جریان‌های تاریخی است.^۲ همچنین مارکس نیز ساخت جامعه را به روبنا و زیربنا و در جوامع صنعتی به دو طبقه فرادست سرمایه‌دار و فرودست کارگر تقسیم می‌کند و با نگرشی خطی، حرکت جوامع را از کمون اولیه به جوامع برده داری، فئودالی، سرمایه‌داری و سوسیالیستی و در نهایت تحقق کمون ثانویه - جامعه آرمانی بی‌طبقه و بهشت زمینی - می‌داند. هنگامی که فلسفه با تاریخ پیوند می‌خورد، سطح توانمندی تحلیل آن از تاریخی تحلیلی به سطح تحلیل تمدنی ارتقا پیدا خواهد کرد. فلسفه تاریخ به بررسی عوامل اساسی مؤثر در وقایع تاریخی و تحقیق در قوانین عمومی حاکم بر رشد و توسعه جوامع انسانی و دگرگونی‌های آن در طول زمان می‌پردازد.^۳ پرسش‌هایی مانند: ماهیت تاریخ چیست؟ نیروی محرکه تاریخ کدام است؟ آیا تاریخ تکرار می‌شود؟ آیا می‌توان از گذشته چیزی درباره آینده آموخت؟ در فلسفه تاریخ پاسخ داده می‌شود.^۴

دیدگاه فیلسوفان تاریخ پیرامون تمدن را می‌توان به‌صورت زیر دسته‌بندی نمود:

۱. جامعه‌های بشری در حال تحول دائمی هستند و آنها به‌تنهایی و در مجموع مسیر معینی را طی می‌کنند؛

۲. طی این مسیر عبارت است از پیمودن مراحل که حاصل تضادها و برخوردهای داخلی جوامع یا اثرات محیط خارج است؛

۱. زرین کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۰۹.

۲. همان، ص ۹۳.

۳. صلیبیا، فرهنگ فلسفی، ص ۲۰۴.

۴. دادبه، کلیات فلسفه، ص ۲۸.

۳. جامعه‌های بشری، دائماً در حال پیشرفت هستند و در طی مراحل خود، به سمت کمال پیش می‌روند؛

۴. این مسیر را می‌توان با علت‌یابی تاریخ، شناخت و از آن قوانینی استخراج کرد؛

۵. بر اساس تجزیه و تحلیل این قوانین و بررسی سیر گذشته، می‌توان درباره آینده جامعه‌ها به پیش‌بینی پرداخت؛

۶. در نظر دو دسته از دانشمندان، این دگرگونی به نحوی خاص صورت می‌گیرد؛ به طور خلاصه یا ادواری است یا ثانوی و یا قهقرایی و یا حتی در جهت سقوط و اضمحلال جامعه‌ها و تمدن‌ها؛

۷. در بحث سرنوشت بشر در تاریخ، هر کسی روال مطلق برای خود قائل شده است.^۱

در ادامه به عنوان نمونه، «نظریه توین‌بی» که با رویکرد فلسفه تاریخ به مطالعات تمدنی ورود کرده است، بررسی می‌شود.

توین‌بی از جمله اندیشمندانی است که از منظر فلسفه تاریخ به تحلیل تمدنی پرداخته است. یکی از اصول کلان یا ارکان اصلی فلسفه نظری تاریخ توین‌بی، انتخاب تمدن به عنوان «واحد مطالعه تاریخی» است. موضوع یا عنوان مورد بررسی توین‌بی در فلسفه تاریخ و قانون‌مندی تاریخ، به نوع بشر به طور عام، نه ملت و نه طبقه اجتماعی است، بلکه تمدن، تنها واحد مطالعه تاریخی برای کشف قوانین تاریخی حاکم بر جوامع است. او تمدن را تنها واحد قابل درک در مطالعه تاریخی می‌داند و از قانون حاکم بر تمدن‌ها، قانون حاکم بر کل تاریخ را استنباط و استخراج می‌کند.^۲

از نظر توین‌بی، تمدن‌ها دارای فرایند تکاملی مشخصی نیستند اما رویکرد و روند حرکتی آنها تشابهی جدی با همدیگر دارد، روند حرکتی تمدن‌ها تحت قاعده است و بر اساس آن می‌توان قانون‌مندی تاریخ را تحلیل کرد. از دید توین‌بی، تمدن‌ها با تهاجم به وجود می‌آیند، با تهاجم رشد می‌کنند و با تهاجم نابود می‌شوند؛ اما تهاجم، تنها دلیل نابودی نیست. او البته این را نیز باور ندارد که تمدن‌ها بر اساس دوره‌های ثابت و معین ظهور کنند، رشد یابند و از بین بروند.^۳ وی حتی پیش‌گویی در مورد تمدن‌های زنده را سخت می‌داند. به نظر وی درست است که قواعد و الگوهایی در تاریخ دیده می‌شود، ولی بر اساس آنها نمی‌توان پیش‌گویی کرد؛ چون امور بشری واجد عنصر

۱. کارگر، جستارهایی در مهدویت، ص ۸ - ۶.

۲. والش، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ص ۱۷۸.

۳. توین‌بی، تمدن در بوته آزمایش، ص ۱۶.

پیش‌گویی ناپذیر، یعنی اراده آزاد است.^۱ اگر تمدنی نتواند از عهده حل تضادهایش برآید و پاسخ‌های مناسب و روزآمد به آنها بدهد، محکوم به شکست است. ما موجودات انسانی، موهبت انتخاب داریم و نمی‌توانیم مسئولیت اعمال خود را به گردن خدا، طبیعت یا سرنوشت بیندازیم.^۲

توین‌بی در بررسی تاریخ به این نتیجه رسید که تاریخ بشر در یک خط مستقیم حرکت نمی‌کند، بلکه مشتمل بر رشته‌ای از تمدن‌ها است که زاده می‌شوند، تحول می‌یابند، سپس روبه‌زوال می‌روند و دست‌آخر از میان می‌روند. به گمان او هر تمدنی که مسیر کامل تحول را می‌پیماید ناگزیر از این مراحل می‌گذرد. توین‌بی می‌گوید هدف بررسی تاریخ، درک وحدت تاریخ است. انسان به این وسیله می‌تواند معنی و مقصود تاریخ را آشکار کند. او معتقد است که معنی و مقصود تاریخ «خارج از مرزهای تاریخ» آشکار می‌شود و تاریخ، آینه حرکت مخلوقات خدا، جدایی آنها از خدا و بازگشت آنها به منشأ خود، یعنی خداست. این مفهوم الهی تاریخ است. قصد خدا - آفریننده تاریخ - مجهول است و فقط می‌توان آن را تا حدی از طریق عرفان و کشف و شهود درک کرد، اما خدا تاریخ را به دست مردم می‌آفریند. از نظر وی تاریخ تحقق نقشه الهی است و بشر در محدوده این نقشه از آزادی اراده - اختیار - برخوردار است او معتقد است تاریخ را افراد می‌سازند، هرچند همه افراد نمی‌توانند تاریخ بسازند اما سازنده واقعی تاریخ «شخصیت خلاق» است. توین‌بی این برگزیدگان را «آبرانسان»، «نابغه»، «آبرمرد» و «انسان ممتاز» می‌نامد. به اعتقاد او در عصر حاضر پنج تمدن وجود دارد: تمدن مسیحی غربی، تمدن مسیحی ارتودوکسی شرقی، تمدن اسلامی، تمدن هند و تمدن خاور دور (شامل چین، کره و ژاپن). او می‌گوید چهار تمدن از این مجموعه در حال جذب شدن به تمدن مسیحی غربی هستند. تمدن غرب تنها تمدنی است که هنوز از پرتو الهی نیروی خلاق برخوردار است.^۳

توین‌بی معتقد است: سیر تکوین و پیدایش تمدن‌ها به دو شرط زیر وابسته است: الف) وجود اقلیتی خلاق در جامعه؛ ب) وجود محیطی نه چندان مطلوب و نه چندان نامساعد. جوامعی که واجد چنین شرایطی باشند و در فرآیند الگوی چالش - پاسخ یا پیکار متقابل یا الگوی تهاجم - تدافع قرار گیرند، در قالب تمدنی بزرگ جلوه‌گر می‌شوند. جوامعی که فاقد دو شرط مذکور باشند و در فرآیند این الگوی چالش - پاسخ قرار نگیرند، در سطح پاره تمدن یا مادون تمدن باقی می‌مانند.

۱. همو، مورخ و تاریخ، ص ۵۸.

۲. همو، تمدن در بوته آزمایش، ص ۴۵.

۳. کاسمینسکی، نقد فلسفه تاریخ توین‌بی، ص ۳۸.

از نظر توین بی وقتی تمدن در چنین شرایطی قرار می‌گیرد، یعنی محیط جغرافیایی نه‌چندان مساعد و نه‌چندان نامساعد و وجود گروه‌های اقلیت خلاق، نتیجه چنین فرآیندی، به وجود آمدن پیکار و پاسخ متقابل است که به تولد تمدن و رشد و پویایی آن می‌انجامد. بنابراین به صورت دورانی همیشه بین اقلیت خلاق و محیط جغرافیایی با شرایط گفته شده، درگیری و پیکار رخ می‌دهد که این درگیری و پیکار متقابل دورانی، به اقتضای ماهیت خویش همیشه پاسخ جدید دریافت می‌کند. این روند بی‌وقفه ادامه دارد و از حرکت نمی‌ایستد و چنین روندی جامعه را در مسیر مدنیت و تمدن قرار می‌دهد.^۱ از نظر توین بی، بر اثر پیکار متقابل اقلیت خلاق جامعه با اکثریت فاقد خلاقیت جامعه، تمدن به مرحله انهدام می‌رسد.^۲ انتقادی که متوجه نظریه توین بی است ثبات بعد از تحقق تمدن مسیحی غربی است، چرا در آن دوره تاریخی تقابلی بین اقلیت خلاق و سایر طبقات وجود ندارد و جامعه دچار ایستایی می‌شود.

نظریه توین بی در زمینه قانون‌مندی تاریخ، مثل نظریه‌ها و دیدگاه‌های بسیاری از فیلسوفان نظری و جوهری تاریخ غرب، دارای یک وجه جبرگرایانه است. مفاد نظریه توین بی حاکی از آن است که روند بلندمدت حوادث و جریان تاریخ، بدون توجه به تلاش‌ها و اقدامات و فعالیت‌های افراد بشر، مسیر خود را طی خواهد کرد. تاریخ چیزی بیش از آنچه باید باشد، نیست و هر کاری که انسان‌ها انجام دهند، در نهایت نوعی جبر مختوم و ضرورت اجتناب‌ناپذیر بر کل روند تاریخ حاکم است.^۳

توین بی درصدد ارائه الگوی عام و فراگیر برای تطورات تاریخی بوده است.^۴ وی روش خود را روشی اساساً «استقرایی» می‌شمرد اما استقراء تام به لحاظ منطقی اگرچه امکان مفهومی دارد، به لحاظ تاریخی امکان وقوعی ندارد و استقراء ناقص نیز بر اساس مکاتب فلسفه علم، حجیت و اعتبار علمی ندارد که در جای خود اثبات شده است. در نظریه وی، انحصار روش‌گرایی قابل مشاهده است. این نظریه به دلیل اینکه مبتنی بر استقراء ناقص تاریخی و یک مبنای سست و شکننده تجربی است، قدرت صدق‌پذیری یا کذب‌پذیری را از دست می‌دهد.^۵

۱. همان، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۴۶.

۳. همان، ص ۱۴۴.

۴. همان، ص ۶۱.

۵. همان، ص ۳۱۶.

۶. میرمحمدی، «نقد و بررسی نظریه توین بی در فلسفه تاریخ»، مندرج در: تاریخ اسلام در آینه پژوهش، س هفتم، ش ۱، ۱۳۸۹.

از جمله اندیشمندان مسلمان دیگری که با رویکرد عقلی و جامعه‌شناختی در حوزه مطالعات تمدنی نظریه‌پردازی کرده‌اند، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (۸۰۸ - ۷۳۲ ق) است. ابن خلدون اولین متفکری است که به وجود قانون در تحولات اجتماعی و تاریخی اذعان کرده است. در واقع مقدمه او به تعبیر «عبدالرحمن بدوی» آمیخته ای است از سه‌گانه فلسفه تاریخ و روش آن، علم سیاست و جامعه‌شناسی که می‌توان آنها را تحت عنوان علم عمران بشری به مفهومی که ابن خلدون در نظر دارد، به شمار آورد.^۱

ابن خلدون جهان آفرینش را سراسر در حال تغییر و تحول و تبدیل پدیده‌ها به یکدیگر می‌بیند. این تغییر و تحول، تابع قوانین علت و معلول است و همین قوانین هستند که پدیده‌ها را همچون زنجیره‌ای به یکدیگر متصل می‌دارند و درعین‌حال، باعث ایجاد سلسله مراتب در جهان هستی می‌گردند.^۲ از نظر ابن خلدون عمران بشری بر دو گونه است: الف) عمران بدوی که زندگی به شکل قبیله‌ای و یا سکونت در روستاها است. در عمران بدوی، انسان‌ها تنها به دنبال برآورده ساختن نیازهای اولیه خود همچون غذا، پوشاک، غریزه جنسی و ... بوده و به دلیل زندگی در طبیعت، دارای شخصیتی بسیط و ساده می‌باشند. ب) عمران حضری یا زندگی در شهر و تمدن بشری که مرحله پیچیده زندگی جمعی بشر می‌باشد.

ابن خلدون در ارتباط با روش تاریخی معتقد است: مورخ، نیازمند به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها، اخلاق، عادات، مذاهب، رسوم و دیگر کیفیات است، همچنین لازم است در مسائل مزبور، وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بدانند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجند و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابند و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی‌برد و نیز به درک اصول و شالوده‌های دولت‌ها و ملت‌ها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را به کمال فراگیرد؛ و در این هنگام می‌تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند؛ اگر آن خبر را با اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد، صحیح خواهد بود وگرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست. همچنین ابن خلدون نظام‌های سیاسی و حکومت‌ها را همچون موجود زنده‌ای می‌داند که

۱. بدوی، ملحق موسوعة الفلسفة، ص ۱۲.

۲. خوش‌رو، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، ص ۸۹.

متولد می‌شود، به اوج جوانی و قدرت رسیده و به کهولت و پیری و سرانجام به مرگ و نیستی خواهد رسید. در به دست گرفتن قدرت حکومتی، عصیبت - همبستگی دینی و مذهبی یا ملی و قومی و نژادی - نقش مهمی دارد و تأکید می‌کند: «تأسیس دولت و استیلا بر دیگران از راه غلبه یافتن حاصل می‌شود»^۱. ساختمان‌سازی در شهرها از انگیزه‌ها و تمایلات شهرنشینی است که تجمل‌خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب بنیان‌گذاری آنها می‌شود و این وضع پس از مرحله بادیه‌نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن است.^۲ از نظر ابن‌خلدون فرآیند دولت‌ها دارای سه دوره متوالی و دوره چهل ساله تولد، قدرت و میرایی است که بر پایه عنصر عصیبت تحول می‌یابد. در دیدگاه ابن‌خلدون نوعی جبرگرایی و ساختارگرایی دیده می‌شود که اراده‌گرایی انسان را محدود کرده است و با معرفت‌شناسی اسلامی نیز در تعارض است.

۲. رویکرد جغرافیایی

عوامل مختلف طبیعی، تأثیرات بسزایی در جریان فعالیت‌های انسانی دارند و جریان بشری در عرصه‌های تربیتی، آموزشی، فردی و اجتماعی از جمله در زمینه سهولت جریان ارتباطات و غیره بر اثر این عوامل شکل می‌گیرد. در مکتب جغرافیایی واقعیات حیات اجتماعی با اتکا به تأثیر عوامل جغرافیایی تبیین می‌شود. در این مکتب، مناطق مسکونی و اجتماعات انسانی بر اساس نوع آب‌وهوا تقسیم می‌شود و آنچه مورد توجه است، تطابق انسان در رابطه با جبر جغرافیایی است. بر اساس الگوهایی که مکتب جغرافیایی ارائه می‌دهد، رشد و انهدام تمدن‌ها در رابطه با میزان استیلا جغرافیایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۳

ارسطو معتقد بود: «مردم سرزمین‌های سردسیر، به‌ویژه در اروپا، بیشتر دلیر اما کم‌هوش و کم‌هنرند و اگرچه نسبتاً آزادی خود را همچنان نگه داشته‌اند، دارای سازمان‌های سیاسی نیستند و از فرمانروایی بر همسایگان‌شان ناتوان‌اند. آسیایی‌ها هوشمندتر و هنرمندترند، اما از دلیری بی‌بهره‌اند و از این‌رو همیشه به حال بندگی و فرمان‌برداری به سر می‌برند. یونانیان که میان این دو سرزمین زیست می‌کنند، به علت آب‌وهوای کشورشان صاحب مجموعه‌ای از محسنات و خصوصیات این دو دسته مردم می‌باشند. هم دلیرند و هم هوشیار، هم آزادی خود را پاس می‌دارند و هم در سیاست مدبر و خردمند و اگر همه ایشان به صورت یک ملت درآیند و دارای یک حکومت باشند،

۱. ابن‌خلدون، مقدمه، ص ۷۴۲.

۲. همان، ص ۶۷۳.

۳. محسنی، جامعه‌شناسی عمومی، ص ۲۳۵.

می‌توانند بر سراسر جهان سروری کنند»^۱.

ابن سینا اعتقاد داشت: «ساکنان مناطق مرتفع و کوهستانی، نیرومند، قوی‌بنیه، دلیر و چالاک‌اند و کسانی که در مناطق خوش آب‌وهوا سکنی گزیده‌اند، از نشاط و شادابی و سلامتی خاصی برخوردارند. مردمان سرزمین‌های مرتفع، تندرست، نیرومند، چست و چالاک و دارای عمر زیاد هستند و ساکنان مناطق سنگلاخی دارای تن سخت و درهم‌فشرده و مفاصل محکم‌اند، قوی‌بنیه و در جنگ‌ها دلیرند، در یادگرفتن حرفه‌ها زیرک و اغلب کم‌خواب و بداخلاق هستند»^۲.

نظر ابن‌خلدون در رابطه با تأثیر جغرافیا بر رفتار انسان چنین بود که: ساکنان مناطق معتدل - که از حرارت سوزان جنوب و سرمای شمال کره زمین در امانند - از جهت خلق‌وخوی و صورت و سیرت در اعتدال قرار دارند و برای ایجاد تمدن و عمران، معاش و اقتصاد و هنر و دانش مناسب‌ترند. او مرز این بحث را تا مسئله نبوت‌ها پیش برده و دلیل بعثت انبیا در این مناطق را - چراکه خبری از بعثت پیامبری در مناطق قطب شمال یا جنوب به ما نرسیده است - در همین نکته دانسته و رشد علوم و صنایع را در این مناطق در ارتباط با همین مطلب می‌داند و متذکر می‌شود که دوری از اعتدال در آب‌وهوا، موجب دوری از دانش و دین و نیز دوری از رفتارهای انسانی می‌شود. وی در ادامه می‌گوید: محیط زیست بر هوش و استعداد، درایت و کفایت فردی اثر می‌گذارد و سلامتی عقل و روح و میانه‌روی در اعمال و رفتار درگرو سلامت محیط زیست است. ساکنان مناطق معتدل کره زمین، از نشاط و شادابی ویژه‌ای برخوردارند، روش آنان معتدل و منشی‌میانه دارند، افراط و تفریط در زندگی آنان کمتر و آبادانی و عمران در مناطق آنان بیشتر است. اعتدال بر جسم و رنگ پوست و اخلاق و عقاید آنان حاکم است، دوراندیشی و تعقل در امور، شیوه آنهاست و سبک‌سری و شادی بیش از حد کمتر در بینشان رواج دارد، نوع قد و قامت، رنگ و چگونگی اندام ظاهری و درونی و حتی فکر و اندیشه و اخلاق و منش هرکس به طبیعت و محیط زیست وی بستگی دارد.^۳

منتسکیو در کتاب *روح القوانین* خود اثر شرایط جغرافیایی ناشی از محیط طبیعی را در امور اجتماعی و رفتار افراد بررسی کرده و معتقد است: هوای سرد جریان خود را در بدن تندتر و هوای گرم کندتر می‌کند؛ بنابراین در اقلیم‌های سردسیر، مردم قدرت بیشتری دارند. در نقاط سردسیر،

۱. ارسطو، سیاست، ص ۳۹۷.

۲. ابن‌سینا، قانون، ص ۲۱۳.

۳. ابن‌خلدون، مقدمه، ص ۱۵۵ - ۵۷.

کار قلب و واکنش انتهای الیاف بهتر صورت می‌گیرد ... جریان خون به سوی قلب آزادانه‌تر و در نتیجه قلب قدرت بیشتری پیدا می‌کند. این برتری قدرت، نتایج متعددی به بار می‌آورد، مثلاً یکی از نتایج آن، گستاخی و دلاوری بیشتر است و نتیجه دیگر آن، احساس برتری و میل شدید به کینه جویی و نیز امنیت خاطر و صراحت بیشتر، بدگمانی و سیاست و حيله کمتر است. در سرزمین‌های گرمسیر چون اعضای بدن لطیف و حساس هستند، روح آدمی بیشتر به‌وسیله آنچه مربوط به آمیزش جنسی زن و مرد است، تحریک می‌شود. در اقلیم‌های گرمسیر عشق را به خاطر نفس عشق دوست دارند؛ در این کشورها، عشق تنها علت خوشبختی و عین زندگی است. (منتسکیو، ۱۳۷۰: ۹۴ - ۴۸۱) وی معتقد است: تفکیک قوا و جمهوری در کشورهای سردسیر یعنی جایی که احساسات تند وجود ندارد، برقرار می‌شود و حال آنکه حکومت استبدادی متناسب حال کشورهای گرمسیر است و محیط مناسب برای حکومت سلطنتی مناطق معتدل است.^۱

جان دیویی معتقد است: «هر محیطی یک فرصت یادگیری است». کارکردهای ذهن انسان بیشتر به این تجربیات زنده یا محیط‌های طبیعی غنی نیاز دارد. به‌طور کلی عوامل پویا در محیط طبیعی به‌طور چشمگیری موجب رشد ذهنی انسان می‌شود.^۲ قطعاً تحولات اکولوژیکی بر رفتار انسان تأثیر دارد.^۳ فرهنگ‌ها تک اقلیمی و تمدن‌ها چند اقلیمی هستند. چند اقلیمی بودن تمدن‌ها، قابلیت ظرفیت‌سازی آن تمدن‌ها را افزایش می‌دهد. یکی از نقاط ضعف تمدن غرب این است که نمی‌توان آن را چند اقلیمی نامید. تمام کشورهای اروپایی با اندکی تفاوت، یک اقلیم و آب‌وهوا دارند؛ اقلیم بر زبان، ژن، روحیه و بسیاری از فاکتورهای دیگر مؤثر است. از آنجاکه تمدن غرب تک اقلیمی است، معمولاً ظرفیت‌های محدودی ایجاد می‌کند؛ درحالی‌که اقلیم‌های اسلامی بسیار گسترده است و تقریباً در همه جا وجود دارد. این قضیه را با ایران مقایسه کنید که اقلیم‌های متفاوت دارد، اقلیم‌های متفاوت، ظرفیت‌های متفاوت ایجاد می‌کند. همان‌طور که اشاره شد فرهنگ نوعاً تک اقلیمی است و تمدن‌ها چند اقلیمی هستند، اما تمدن‌های تک اقلیمی مانند تمدن غرب نیز وجود دارد و این پاشنه آشیل تمدن غرب است.^۴ واکنش در برابر جبرگرایی محیطی و جغرافیایی، منجر به نشأت گرفتن حتمیت‌گرایی فرهنگی شده است. یکی از گزاره‌های حتمیت‌گرایی فرهنگی

۱. گاتانو، تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی، ص ۲۴۱.

۲. یارمحمدیان، اصول برنامه‌ریزی درسی، مبانی فلسفه و روان‌شناختی، ص ۸۲.

۳. رازجویان، آسایش به‌وسیله معماری همساز با اقلیم، ص ۲۵.

۴. رهدار، «نقطه ثقل فرهنگ اسلام»، مندرج در: هفته‌نامه پنجره، ش ۲۱۰، ۱۳۹۳، ص ۲۰.

این است که فرهنگ، تعیین کننده مفهوم محیط نزد انسان است. بدین معنا که فرهنگ با نقش تعیین کننده خود، پدیده‌های جغرافیایی محیط را به خدمت می‌گیرد. دیدگاه دیگری نیز معتقد است از آنجا که ادراک، تحت کنترل فرهنگ است، توضیح رفتار انسان نیز فرهنگی فرض می‌شود.^۱

تأثیرات متقابل ساختار اجتماعی و ساختار محیطی که حاصل آن درهم تنیدگی پدیده‌ها در سطح زمین و شکل‌گیری فضاها و جغرافیایی است، نقش عمده‌ای در تعیین نوع زندگی بشر بازی می‌کند. از نیمه دوم نظریه جغرافیایی، مظهر یک اعتقاد یک‌جانبه، طبیعی و ساختارمحور بوده و منکر عامل انسانی و اراده آزاد انسان در تعیین سرنوشت خود است. آنچه از دید اصحاب نظریه جغرافیاگرا دورمانده، این حقیقت است که اگرچه بشر متأثر از محیط جغرافیایی خویش است، ولی نسبت به آن منفعل نبوده و در مقابل شرایط محیط خویش واکنش نشان می‌دهد و آن را تغییر می‌دهد و همین تغییرات و سازندگی‌ها به تدریج منجر به تمدن‌سازی شده است. بشر ابزار کار خود را از طبیعت اخذ می‌کند و توسط همان ابزار بر طبیعت تأثیر می‌گذارد، محیط جغرافیایی عامل قطعی تغییرات اجتماعی و تاریخی نیست، بلکه تنها یکی از شرایط ضرورت تکامل تاریخی است.^۲ درنهایت می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که تأثیر جغرافیا بر فرد و جامعه، گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم است. به میزان رشد فرد انسانی و پیشرفت تمدنی جامعه، رهایی از جبر جغرافیایی در حد خود انجام می‌پذیرد؛ همان‌گونه که این تکامل تمدنی تسلط عوامل دیگر چون عامل اقتصادی، نژادی و محیطی را می‌تواند محدود کند.^۳ در قرآن کریم در آیه ۱۳ سوره جاثیه آمده است: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» یعنی: «آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است همه را از سوی خودش مسخر شما ساخته، در این نشانه‌های مهمی است برای کسانی که اهل فکرند.» اما تسخیر طبیعت همه از سوی خداوند است. در واقع خدای تعالی تمامی آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است مسخر شما کرد، در حالی که هستی همه آنها از ناحیه خدا آغاز شده است. پس ذات همه موجودات از ناحیه خدا آغاز شده، چون او آنها را ایجاد کرده، در حالی که قبل از ایجاد، الگویش را از

۱. آتش پنجه، «نقش عوامل جغرافیایی در رفتار انسان»، مندرج در: *فصلنامه جغرافیایی سرزمین، س پنجم، ش ۱۸، ۱۳۸۷*.

۲. حمید، *علم تحولات جامعه، ص ۳۴*.

۳. آتش پنجه، «نقش عوامل جغرافیایی در رفتار انسان»، مندرج در: *فصلنامه جغرافیایی سرزمین، س پنجم، ش ۱۸، ۱۳۸۷*.

جایی نگرفته و همچنین آثار و خواص آنها نیز مخلوقات اویند، یکی از آثار و خواص آنها همین ارتباط آنها به یکدیگر است که نظام جاری در آنها بوجود آورده، نظامی که با زندگی انسانها مرتبط است، همچنان که در جای دیگر فرموده: «اللّٰه یبدو الخلق ثم یعیده» و نیز حضرت حق فرموده است: «انه هو یبدي و یعیده».

رویکرد جامعه‌شناختی در مطالعات تمدن اسلامی

تمدن‌پژوهی برخاسته از علوم اجتماعی به معنای کلان است. جامعه‌شناسی به بررسی جوامع بشری، برهم‌کنش‌های آنها، و فرایندهایی که جوامع را در وضعیت جاری‌شان نگاه داشته یا تغییر می‌دهد، می‌پردازد. هدف این حوزه علمی، پرداختن به تجزیه جامعه به بخش‌های تشکیل‌دهنده‌اش - مانند انجمن‌ها، نهادها، گروه‌های هم‌جنس، هم‌نژاد، یا هم‌سن - و بررسی نحوه برهم‌کنش فعال این اجزا با همدیگر است. در رویکرد جامعه‌شناسی از روش‌های مشاهده‌ای مختلف، نظرسنجی و مصاحبه، تحلیل‌های آماری، آزمایش‌های کنترل‌شده، و روش‌های دیگر استفاده می‌شود. علاوه بر شاخه جامعه‌شناسی تاریخی که در رویکرد تاریخی تا حدی به آن پرداخته شد، یکی از شاخه‌های مهمی که در مطالعات تمدنی مورد کاربرد قرار گرفته است، جامعه‌شناسی تکاملی است. بر این اساس تاریخ همواره به‌سوی تکامل در حرکت است و هرچه زمان بگذرد، جامعه انسانی به کمال و سعادت خویش نزدیک‌تر می‌شود. جامعه‌شناسانی که از نظریه‌های تکاملی استفاده می‌کنند، به دنبال الگوهای تغییر و توسعه هستند که در جوامع گوناگون ظاهر می‌شوند تا ضمن شناسایی شباهت‌ها و یکسانی بین کل جوامع، عوامل تعیین‌کننده در تحول جامعه از مرحله ساده به مرحله پیچیده را بیابند.^۱ در قرن ۱۹ با ظهور اسپنسر - پدر تکاملیون کلاسیک - و دیگر جامعه‌شناسان پس از آن مانند مارکس، این نظریه به نهایت گسترش خود رسید.^۲ نظریه‌هایی که سیر جوامع را به‌صورت پیش‌رونده و در طول زمان روبه‌پیشرفت می‌دانند، نظریه‌های تکاملی هستند که می‌توان آنها را به دو صورت دوری و خطی تقسیم نمود:

۱. نظریات دوری یا چرخه‌ای: طبق این نظریه حیات جوامع از زمان معینی شروع می‌شود، رشد پیدا می‌کند و به اوج خود می‌رسد و سپس به سمت انحطاط می‌رود و دوباره حرکت و مراحل تکامل جدید را از ابتدا شروع می‌کند و به تدریج مراحل تکاملی خویش را با همان شیوه

۱. آزاد ارمکی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۸۷.

قبل می‌پیماید. افرادی نظیر سورکین و توین‌بی و با کمی اختلاف ابن‌خلدون را می‌توان در این دسته جای داد.

۲. نظریات خطی: مخالف نظریات دوری است، این نظریه حرکتی تصاعدی و روبه پیشرفت را برای جوامع در نظر می‌گیرد به طوری که در این سیر جوامع پیشرفته‌تر را در مراحل بالاتری نسبت به جوامع ساده و ابتدایی می‌دانند. این نظریه را می‌توان بر سه‌گونه مختلف تقسیم نمود:

الف) تکامل صعودی: طبق این دیدگاه حرکت جوامع، صعودی و بدون هیچ توقف و برگشتی است و ارتجاع و شکستی در آن دیده نمی‌شود، ضمن اینکه مسئله‌ای که در آن حالت غیرتکاملی داشته باشد وجود ندارد. نظریه تکاملیون اولیه بر همین مبنا است. امروزه این نظریه به دلیل وجود چنین جبری، مورد قبول نیست.

ب) تکامل ماریپیچ: این نظریه مانند دسته اول به حرکت صعودی جوامع در یک مسیر مشخص معتقد است اما درعین حال به شکستگی و توقف جوامع در برخی مراحل اذعان دارد.^۱ به عبارتی تکامل در عین شکستگی، محوری استوار دارد که از پایین به بالا امتداد می‌یابد و با نظامی موزون به بالا می‌گراید.^۲

ج) تکامل چندخطی: با توجه به انتقادات وارده بر تکامل تک‌خطی حاکم بر قرن ۱۹، در قرن ۲۰ تکامل گرایی شدیداً تحول پیدا کرد. آنها پذیرفتند که پیشرفت و تحول به یک معنی نیست و تکامل جوامع به آن شکلی که پیروان نظریه خطی اعتقاد داشتند به صورت پیوسته و بدون ایست و پس رفت نیست. ولی همچنان اعتقاد داشتند که در تاریخ انسانیت سیر تکاملی اصل بوده و سیر قهقرایی و ایستا، استثنا است. امکان دارد که برخی از جوامع از پیشرفت بازمانند یا درهم شکنند، اما با این همه جامعه انسانی کلاً به پیش می‌رود و فقط گاهی دست‌خوش درنگی موقتی که مقدمه جهشی به پیش است، می‌شود. تکامل چندخطی، سیر تاریخ را نه دایره‌ای مسدود و نه خطی راست و بی‌شکست می‌داند، بر همین اساس بسیاری از جامعه‌شناسان از تکامل زیگزاگ و ماریپیچ اجتماعی صحبت می‌کنند.^۳ از سوی دیگر برخی تکامل‌گرایان برای تاثیر اراده و اندیشه بشری بر تکامل جامعه نقش بیشتری قائل هستند که این دسته، تکامل‌گرایان ذهنی نامیده می‌شود.^۴

۱. تنهایی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ص ۹۸ - ۱۰۰.

۲. آگیرن و نیم‌کوف، زمینه جامعه‌شناسی، ص ۴۵۹.

۳. همان.

۴. همان.

نظریه تکاملی، به خصوص تکامل تک خطی امروزه مردود شده‌اند.^۱ نسبی‌گرایان و اندیشمندان مطالعات میان‌فرهنگی از جمله منتقدان این نحله جامعه‌شناسی تکاملی هستند. اما بر حسب نگرش اسلامی، تکامل‌گرایی تا حدی که منجر به جبرگرایی تاریخی و یا زیستی نشود مورد تأیید اسلام است، چرا که ماهیت وجودی انسان تشکیکی بوده و از درجات پایین به بالا و از درجات بالا به پایین در سطح فردی و اجتماعی قابلیت سیلان دارد اما با نسبی‌گرایان از آن جهت که انسان‌ها دارای فطرتی پاک و یگانه هستند و خداوند از روح خود در آن دمیده است^۲ در تعارض قرار می‌گیرند. لذا می‌توان برای جامعه اسلامی با رویکرد تکاملی بر حسب توکل به خدا، امید به تکامل و تعالی در آینده با عقلانیت جمعی جهت تحقق وضعیت مطلوب تمدنی برنامه‌ریزی نمود.^۳

رویکرد روان‌شناختی در مطالعات تمدن اسلامی

تمدن‌پژوهانی که از یک‌سو نبوغ رهبری و از سوی دیگر اراده جمعی انسان را در شکل‌گیری تمدن‌ها مؤثر می‌دانند، به تأثیر عوامل روان‌شناختی در تمدن‌سازی توجه داشته‌اند. در حوزه کاربرد رویکرد روان‌شناختی در مطالعات تمدنی می‌توان به این آثار اشاره نمود: کتاب *تمدن و ملالت‌های آن* اثر زیگموند فروید، کتاب *روانشناسی جمعی فاشیسم* اثر ویلهلم رایش، کتاب *ترس از آزادی* اثر اریش فروم، کتاب *شخصیت مستبد* از تئودور آدورنو، کتاب *اروس و تمدن* اثر هربرت مارکوزه، کتاب *مراقبت و تمیبه* اثر میشل فوکو و همچنین کتاب *فرآیند گسترش تمدن* اثر نوربرت الیاس.

کتاب الیاس کوششی بود در راه تحلیل تاریخی رشد و تحول ساختار شخصیت بشر، و به تعبیر خود وی، نقدی بود بر روان‌شناسی آکادمیکی که بر مطالعات و تحقیقات دانشگاهی آن دوره مسلط بود. مارکوزه در کتاب *اروس و تمدن* که در نقد کتاب *تمدن و ملامت‌های آن* اثر فروید نوشته بود، معتقد است: «ایدئولوژی» سلطه‌گری را موجه، فرهنگ را توسعه و تجملات را ارزان می‌کند؛ و این درحالیست که کار سخت و مشقت را زیاد کرده، آگاهی و رویاها را قربانی می‌کند. ایدئولوژی مدرن تلاش می‌کند هرچه بیشتر عرصه‌های زندگی را به سمت صنعت بکشانند و در این راه خوشبختی را فدای پیشرفت می‌کند.

۱. باتومور، جامعه‌شناسی، ص ۴۸۲.

۲. «الذي خلقكم من نفس واحدة» و همچنین «فطرت الله التي فطر الناس عليها» - «ونفخت فيه من روحي».

۳. إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. (رعد (۱۳): ۱۱)؛ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ. (طلاق (۶۵):

در این جا به عنوان نمونه نظریه زیگموند فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹) که در کتاب معروفش *تمدن و ملامت‌های آن* مطرح شده و یکی از مهمترین آثار در این حوزه است، به اختصار اشاره می‌شود؛ فروید در تحلیل مسائل و آسیب‌های اجتماعی جوامع می‌گوید: تمدن قوه جنسی مخرب افراد را سرکوب می‌کند؛ تمدن در راستای تأمین منافع جمع به سرکوب منافع فردی می‌پردازد. لذا تمدن موجب ناراحتی‌ها و نارضایتی‌هاست.

تمام جوامع متمدن در ابتدا موجد فرهنگ بوده ولی درنهایت به تصلب متحجرانه تمدن گرفتار می‌شوند و فرهنگ آن از درون پوچ شده و می‌میرد. سؤال اصلی فروید در این کتاب این است که چرا سعادت‌مند شدن انسان اینچنین دشوار است؟ او برای پاسخ دادن به این سؤال شیوه اصلی زیر را درپیش می‌گیرد: بحث در باب تضاد آشتی‌ناپذیری میان دو نیروی متخاصم در دروان نوع بشر که غالب شدن یکی بر دیگری سرنوشت تمدن و زندگی انسان‌ها و چه بسا آینده و سعادت آنها را تعیین می‌کند. فروید نیرویی را که در پس‌نیازها وجود دارد و ما را به سوی ارضای آنها می‌کشاند، «سایق» می‌نامد. سایق‌های بسیاری وجود دارند ولی می‌توان تمام آنها را ذیل دو سایق اصلی دسته‌بندی کرد؛ که بر هم تأثیر مخالف می‌گذارند؛ و تاریخ نوع بشر راه‌حلی برای از میان برداشتن تضاد میان این دو نیرو نیافته است.

الف) سایق عشق: که بر اصل لذت استوار است که باعث صیانت نفس؛ تولیدمثل و حفظ نوع می‌شود و هدف آن اتصال آحاد به یکدیگر و ایجاد آحاد بزرگ‌تر است.

ب) سایق تخریب: هدف آن انفصال رابطه‌های آحاد و ویرانی ارگانسیم است.^۱

به نظر فروید ما می‌بایست به ارضای سایق‌هایی که به‌طور طبیعی در نهاد ما به ودیعه گذاشته شده است بپردازیم و این کار امری فردی است و از انسانی به انسان دیگر متفاوت است، اما فروید در ادامه ادعان می‌دارد که ما موجودات اجتماعی هستیم و برای ارضای سایق‌های خویش به اجتماع نیاز داریم و این آغاز دشواری و تنگناهایی است که بر نوع بشر حادث می‌شود، چراکه بشر برای ارضای نیازهای خویش به جمع نیاز دارد ولی آن روی سکه آن است که اجتماع، محدودیت‌هایی را برای انسان به بار می‌آورد. فروید اصل زندگی انسان را سعادت او می‌داند و سعادت را به اصل لذت تقلیل می‌دهد. او برای پاسخ به این سؤال که؛ چرا سعادت‌مند شدن انسان تا این حد دشوار است؟ سه عامل مهم ایجاد رنج را برای انسان بیان نمود: ضعف بدن، چیرگی طبیعت و رابطه ما با خودمان.^۲

۱. فروید، *تمدن و ملامت‌های آن*، ص ۲۲ - ۲۰.

۲. همان، ص ۲۸ - ۲۰.

وی تمرکز خویش را بر عامل سوم گذاشته و معتقد است دو عامل اول را انسان به خوبی درک می کند. او همواره موجود ضعیفی در برابر طبیعت بوده ولی چه طور روابطی که مابین خودمان سامان می دهیم باعث شوربختی ما می گردد؟ از همین نقطه است که پای تمدن به میان می آید. او تمدن را این گونه تعریف می کند: تمدن به مجموعه دستاوردها و نهادهایی گفته می شود که زندگی ما را از زندگی اسلاف حیوانی ما دور می کند و دو مقصود دارد: یکی حفاظت از انسان در مقابل طبیعت و دیگری تنظیم روابط میان انسان ها.

فروید پس از تعریف تمدن به انتظاراتی که ما از آن داریم می پردازد: ۱. سودمندی و امکان چیرگی بر طبیعت وحشی؛ ۲. ارج نهادن به زیبایی؛ ۳. پاکیزگی و نظم؛ ۴. ارج نهادن به فعالیت های فکری؛ ۵. تنظیم روابط اجتماعی میان انسان ها. فروید اعتقاد دارد که انسان ها برای رسیدن به لذت به عنوان هدف زندگی، باید سایق های خویش را ارضا کنند و تنها راه رسیدن به این مرحله، زندگی جمعی است. در زندگی جمعی است که امکان ارضای سایق های ما حاصل می شود؛ اما از آن سو زندگی جمعی که منجر به ایجاد تمدن می گردد، وضعیتی را ایجاد می کند که ما را در ارضای سایق های خویش محدود می کند. کشمکش میان این دو عامل - تمایل به ارضای سایق ها و محدودیت هایی که تمدن بر ما اعمال می کند - منجر به وضعیتی می گردد که فروید آن را تمدن و ملالت های آن می نامد. ۶. عدالت. حال که در تمدن قدرت جمع به جای قدرت شخص در تمایل به ارضای سایق ها به وجود می آید دیگر خصوصیت غیرقابل انکار تمدن از پشت پرده نمایان می شود. عدالت یعنی ضمانتی جهت نظام حقوقی استقرار یافته تا قوانین به نفع فرد شکسته نشود. نتیجه نهایی آنکه همگی جهت پذیرفته شدن در این نظام نوین - تمدن - می بایست از قوانین آن تبعیت کرده و با قربانی کردن سهمی از سایق هایشان تن به عدالت موجود در آن دهند.^۱

اما اندیشمندان منتقد نظریه فروید معتقدند: ما بیشتر توسط تجربیات اجتماعی شکل می گیریم تا تجربیات جنسی و از سوی دیگر تمدن ها با تعامل نسبت به هم و در یک مناسبات پیچیده اجتماعی شکل می گیرند. مالبینوفسکی از منتقدان فروید با مشاهدات خود در جزیره تروبریانند، محدود بودن عقده ادیپ را به تمدن غرب ثابت کرده است. یکی از ایراداتی که پوزیتویست ها نسبت به نظریه فروید مطرح می کنند این است که وی نگرش ارزشی داشته و بینش عقیدتی خود را در روش تحقیقاتی خود دخالت می دهد و اساساً یکی از مهمترین دلایل

۱. همان، ص ۲۸ - ۲۰.

قطع همکاری فروید و یونگ این بود که یونگ معتقد بود فروید روش تحقیق خود را با نظریه‌ای که درباره جنسیت داشت مخلوط و یکی می‌کرد، و این چیزی نبود که یونگ بتواند قبول کند. برخی منتقدین نظریه فروید با تصویر جبرگرایانه وی از ماهیت انسان مخالف هستند و معتقدند که ما اراده آزاد بیشتری نسبت به آنچه فروید قبول داشت دارا هستیم و می‌توانیم انتخاب عمل داشته و به طور خودانگیخته رشد کنیم، به صورتی که حداقل کنترل محدودی بر سرنوشتمان داشته باشیم.^۱ آلفرد آدلر نظر فروید را درباره اهمیت «نیمه خودآگاه» و «ناخودآگاه» قبول ندارد و همه اهمیت را به خود آگاه می‌دهد و معتقد است که آدمی متوجه اعمال خود هست و با وجود خودنگری می‌تواند بفهمد چرا می‌فهمد و چرا حالاتش متغیر است. کاربرد این رویکرد مطالعات تمدن اسلامی، تقسیم‌بندی سائق‌های انسان به دو قسم: سائق عشق - مبتنی بر اصل لذت - و سائق تخریب - که هدف آن انفصال رابطه‌های آحاد و ویرانی ارگانسیم - است. فروید ویژگی تمدنی را جهان‌شمول فرض کرده و به تفاوت‌های عمده‌ای که در نظام‌های تمدنی مختلف وجود دارد و نوع دیدگاه عقیدتی آن تمدن‌ها را نسبت به نیرو و سائق‌های جنسی نیز مورد توجه قرار نداده است. متفکران نئوفرویدی نظیر نورمن براون^۲ و هربرت مارکوزه^۳ که تحت تأثیر اندیشه‌های مارکس جوان بودند، به بیگانگی کامل انسان در یک جامعه بیش از پیش صنعتی اشاره می‌کردند و درباره امکان تحقق تمدن غیر سرکوب‌گر اندیشه و تأمل می‌کردند، اما آنها برخلاف مارکس، بر این عقیده نبودند که در یک جامعه پیشرفته - از نظر فنی - با ابزار پیچیده سلطه آن، تناقضات موجود در جامعه مستقر، نیروهای تاریخی آزادی بخشی را خواهد آفرید که موجب تحول آن خواهند شد. (دایرة المعارف) چگونگی کاربرد روان‌شناسی در مطالعات تمدن اسلامی را می‌توان اینچنین تقریر نمود:

براساس تقسیم‌بندی حکمت، به حکمت نظری و حکمت عملی، حکمت عملی دارای سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن است. به نظر می‌رسد که حکمت اسلامی در وجه نظری آن از معرفت‌النفس - شناخت نفس انسان و قوای آن - شروع نموده و سپس وارد رفتار و اخلاق در سطح فردی شده و در ادامه، در یک سطح بالاتر به تدبیر منزل و چگونگی رفاه فرد و نقش آن در خانواده می‌پردازد و در نهایت به سیاست مدن و رفتارشناسی اجتماعی و چگونگی عملکرد فرد و جایگاه نهاد خانواده در درون جامعه می‌پردازد. به عبارت دیگر از یک سو سیری از جزء به

۱. شولتز و شولتز، نظریه‌های شخصیت، ص ۹۵.

2. Norman Brown.

3. Herbert Marcuse.

کل را مدنظر قرار داده است و از سوی دیگر تحول از درون را مقدم بر تحول از برون می‌داند و همچنین تحول در سطح فردی را مقدم بر تحول در سطح اجتماعی در نظر دارد.

نتیجه

در مطالعات تمدن اسلامی که در ذیل مطالعات تمدنی بررسی می‌شود، از رویکردهای مختلفی استفاده شده است. در این مقاله تلاش شد تا چگونگی کاربرد برخی از اصلی‌ترین رویکردهای مطالعات تمدن اسلامی مورد تحلیل، نقد و بررسی قرار گیرد. رویکرد تاریخی علی‌رغم توجه به عوامل شکل‌گیری تمدن‌ها، موجب کم‌توجهی به زمان حال و مقتضیات زمانی و مسائل مستحدثه است. رویکرد فلسفی، محقق را از شئون عینی جامعه دور نموده و در سطح نظریات ناظر بر مبانی تمدن‌شناسی و فلسفه تاریخ متوقف می‌کند. رویکرد جامعه‌شناسی متمرکز بر جامعه آماری خاص بوده و در زمان و مکان منحصر به فرد در قالب نظریه‌های مرسوم جامعه‌شناختی قرار داده و مطالعات تمدنی را در سطح حوادث جاری جامعه نگاه می‌دارد. رویکرد روان‌شناختی بر تحلیل رفتاری و روانی تک‌تک افراد جامعه تأکید نموده و توجه به ساخت جمعی یک تمدن کمرنگ می‌شود، رویکرد جغرافیایی نیز با تأکید بر عوامل زیستی و طبیعی تأثیر بوم و محیط را بر رفتار انسان بررسی می‌کند و نقش اندیشه و اراده انسانی را در حاشیه قرار می‌دهد. همچنین رویکردهای دیگری چون فرهنگی الهیاتی و فقهی نیز در مطالعات تمدن اسلامی مورد کاربرد قرار گرفته است.

در نهایت ذکر این نکته حائز اهمیت است که تمدن اسلامی مقوله‌ای چند وجهی و ذاتاً بین‌رشته‌ای است که تعریف، ترسیم و قلمرو مطالعاتی آن در پهنه علوم انسانی و اسلامی گسترده و درهم تنیده شده است. تمامی این رویکردها نوع ارتباط انسان را با خود، جامعه و محیط زیست و از همه مهمتر نوع ارتباط با خالق و مدبر هستی را مشخص نموده و به تعبیر دیگر وجوه متفاوت سبک زندگی را در یک زیست تمدنی مشخص می‌سازد. تمدن از دین، انسان و طبیعت تأثیر می‌پذیرد. از سوی دیگر رابطه‌ای متقابل با فرهنگ، سیاست، اقتصاد و علم دارد و بر همه آنها تأثیر داشته و تأثیر می‌پذیرد. لذا نمی‌توان با یک روش و رویکرد انحصاری در یک وضعیت پژوهشی ایزوله شده و تقلیل‌گرا به توصیف، تحلیل و تبیین و طراحی وضعیت‌های مربوط به تمدن پرداخت. تمامی رویکردهای مذکور جهت ورود به مقوله تمدن‌شناسی و تلاش برای روشمندسازی مطالعات تمدن اسلامی لازم و ضروری است اما هیچ یک به تنهایی کافی و مطلوب نخواهد بود. تأکید بر هر یک از این رویکردها در مطالعات تمدنی باعث تقلیل‌گرایی و

تحویل‌گرایی شده و از یک سو باعث توصیف و تبیینی ناقص و فروکاهنده از فهم تمدن‌های گذشته و فعلی گردیده و از سوی دیگر موجب عدم درک متکامل و متعادل برای ترسیم مختصات تمدن اسلامی خواهد شد. بر همین اساس مطالعات تمدن اسلامی اعم از تمدن‌شناسی - وجه تئوریک - و تمدن‌سازی - وجه پراتیک - باید بر مبنای رویکرد ترکیبی انجام پذیرد و از تمامی رویکردهای بنیادی، راهبردی و کاربردی جهت شناخت و طراحی الگوهای تمدن اسلامی استفاده نمود.

منابع و مأخذ

۱. آتش پنجه، بایندر، «نقش عوامل جغرافیایی در رفتار انسان»، فصلنامه جغرافیایی سرزمین، س پنجم، ش ۱۸، ۱۳۸۷.
۲. آزاد ارمکی، تقی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
۳. آگبرن، ویلیام و مایر نیم کوف، زمینه جامعه‌شناسی، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران، گستره، ۱۳۸۰.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۵.
۵. _____، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۶. ابن سینا، قانون، کتاب اول، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، چ ۶، سروش، ۱۳۷۰.
۷. احمدی، بابک، رساله تاریخ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.
۸. ادواردز، پل، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۹. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴.
۱۰. استنفورد، مایکل، «گذشته، حال، آینده در فلسفه تاریخ»، مدخلی بر فلسفه تاریخ، ترجمه حسینعلی نودری، نشریه تاریخ معاصر، ش ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۷.
۱۱. بابایی، حبیب‌الله، کاوش نظری در الهیات و تمدن، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.

۱۲. باتومور، تامس برتون، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن منصور، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۲۵۳۵.
۱۳. بدوی، عبدالرحمن، *ملحق موسوعة الفلسفة*، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۹۶.
۱۴. تنهایی، ابوالحسن، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، مشهد، مرندیز، ۱۳۸۷.
۱۵. توسلی، غلام عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت، ۱۳۶۹.
۱۶. توین‌بی، آرنولد، *تمدن در بوته آزمایش*، ترجمه ابوطالب صارمی، چ ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.
۱۷. _____، *مورخ و تاریخ*، ترجمه حسن کامشاد، چ ۱، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
۱۸. چاندراموهان، بالاساب رامانیام، *یادگیری و تدریس میان‌رشته‌ای در آموزش عالی: نظریه و عمل*، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
۱۹. حشمتی مولایی، حسین، «*رهیافت میان‌رشته‌ای در آموزش و پژوهش اقتصاد اسلامی*»، *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره ۲، ش ۳، تابستان ۱۳۸۹، ص ۲۱۳ - ۱۹۱.
۲۰. حمید، حمید، *علم تحولات جامعه*، تهران، کتاب‌های سیمرخ، ۱۳۵۶.
۲۱. حنفی، حسن، «*از نقد سند تا نقد متن*»، *فصلنامه علوم حدیث*، ش ۱۵ تا ۲۱، مقاله ۴، پاییز ۱۳۸۰.
۲۲. _____، *التراث والتجديد*، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۲.
۲۳. _____، *قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر*، القاهرة، دار الكفر العربي، ۱۹۷۶.
۲۴. _____، *مقدمة في علم الاستغراب*، القاهرة، دار الكفر العربي، ۱۹۹۱.
۲۵. خنجرخانی، ذبیح‌الله، *حسنعلی بختیاری نصرآبادی و آرزو ابراهیمی دینانی*، «*درآمدی بر ضرورت، جایگاه و انواع مطالعات میان‌رشته‌ای در آموزش عالی*»، *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره دوم، ش ۱، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۸۶ - ۱۶۷.
۲۶. خوش‌رو، غلامعلی، *شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲.

۲۷. دادبه، اصغر، کلیات فلسفه، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۰.
۲۸. دورانت، ویل، تاریخ تمدن مشرق زمین، گاهواره تمدن، مترجم احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۲۹. ———، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی و امیرحسین آریانپور، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۰. رازجویان، محمود، آسایش به وسیله معماری همساز با اقلیم، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۷.
۳۱. رژ کوله، نیکول، آموزش دانشگاهی و مطالعات میان رشته‌ای، ترجمه محمدرضا دهشیری، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸.
۳۲. رهدار، احمد، «نقطه ثقل فرهنگ اسلام»، هفته‌نامه پنجره، ش ۲۱۰، تهران، شهریور ۱۳۹۳.
۳۳. زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۳۴. شایان‌مهر، علیرضا، دایرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران، کیهان، ج ۱، ۱۳۷۷.
۳۵. شرف‌الدین، سید حسین، عیار پژوهش در علوم انسانی، روش‌شناسی ابن‌خلدون، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۳۶. شریعتی، علی، مجموعه آثار: اسلام و انسان‌گرایی مقاله‌ها و خطابه‌ها، ش ۲۴، تهران، انتشارات الهام.
۳۷. شکوئی، حسین، اندیشه‌های نو در فلسفه جغرافیا (جلد اول)، تهران، گیتاشناسی، ۱۳۷۸.
۳۸. شولتز، دوان و سیدنی ال‌ن شولتز، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران، نشر ویرایش، ۱۳۸۴.
۳۹. شیخ، محمدعلی، پژوهشی در اندیشه ابن‌خلدون، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۳.
۴۰. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.
۴۱. طباطبایی، جواد، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۲. فروید، زیگموند، تمدن و ملامت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران، ماهی، ۱۳۸۷.
۴۳. فکوهی، ناصر، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۲.

۴۴. کارگر، رحیم، جستارهایی در مهدویت، تهران، نشر مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۶.
۴۵. کاسمینسکی، نقد فلسفه تاریخ توین بی، ترجمه علی کشتگر و عطا نوریان، تبریز، احیا، بی تا.
۴۶. کاکایی، عباس، روش شناسی علوم سیاسی، تهران، مکتب ماهان، ۱۳۹۰.
۴۷. کوش، دنی، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
۴۸. گانتانو، موسکاووتو، تاریخ عقاید و مکتب های سیاسی، ترجمه شهیدزاده، تهران، مروارید، ۱۳۶۳.
۴۹. لاندسمان، چارلز، درآمدی بر معرفت شناسی، ترجمه مهدی مطهری، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
۵۰. محسنی، منوچهر، جامعه شناسی عمومی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۶.
۵۱. مشکانی، عباس علی، «درآمدی بر فقه حکومتی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۶۰، ۱۳۹۱.
۵۲. معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۸.
۵۳. میرزایی، حسین، درآمدی بر روش شناسی مطالعات فرهنگی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، ۱۳۹۲.
۵۴. میر محمدی، سید ضیاء الدین، «نقد و بررسی نظریه توین بی در فلسفه تاریخ»، فصلنامه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال ۷، ش ۱، ۱۳۸۹.
۵۵. هانتینگتون، ساموئل، نظریه برخورد تمدن ها، ترجمه مجتبی امیری، تهران، چ ۷، نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۸۶.
۵۶. هنری، لوکاس، تاریخ تمدن؛ از کهن ترین روزگار یا سده ما، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۷.
۵۷. والش، دیلو، مقدمه ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء الدین علایی طباطبائی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۵۸. یار محمدیان، محمد حسین، اصول برنامه ریزی درسی، مبانی فلسفه و روان شناختی، تهران، یادواره کتاب، ۱۳۷۷.