

میراث تمدنی ایران

از ایران باستان تا ایران انقلاب اسلامی
(با تأکید بر علوم انسانی)

جلد اول

دکتر سعیدرضا عاملی
استاد گروه ارتباطات دانشگاه تهران



پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی
دانشگاه مجلس شورای اسلامی



پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی
دانشگاه علامه طباطبائی

میراث تمدنی ایران

از ایران باستان تا ایران انقلاب اسلامی (با تأکید بر علوم انسانی)

دکتر سعیدرضا عاملی

ناشر: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

ویراستار: عبدالعزیز تاتار

طراح جلد: زهرا صفوی

صفحه‌آرا: سمیه شاه‌علی‌زاده

لیتوگرافی: تارنگ

چاپ اول: پاییز ۱۳۹۰

تیراژ: ۱۰۰۰

شابک: دوره: ۴-۶۹-۵۵۶۷-۶۰۰-۹۷۸-۵-۸۸-۵۵۶۷-۶۰۰-۹۷۸

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان شهید مومن نژاد (گلستان یکم)، شماره ۱۲۴، تلفن: ۲۲۵۷۰۷۷۷

سایت: www.ises.ac.ir

پست الکترونیکی: info@ises.ac.ir

کلیه آثار منتشره این پژوهشکده در جهت ایجاد فضای آزاد علمی و نظر شخصی نویسندگان محترم آن است و لزوماً مورد تأیید پژوهشکده نیست.

سرشناسه: عاملی، سعیدرضا، ۱۳۴۰ -

عنوان و نام پدیدآور: میراث تمدنی ایران / سعیدرضا عاملی.

مشخصات نشر: تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ج ۲: جدول، نمودار.

شابک: دوره: ۴-۶۹-۵۵۶۷-۶۰۰-۹۷۸-۵-۸۸-۵۵۶۷-۶۰۰-۹۷۸

ج ۲: ۴-۶۹-۵۵۶۷-۶۰۰-۹۷۸

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.

یادداشت: واژه‌نامه.

یادداشت: کتابنامه.

مدرجات: ج ۱، از ایران باستان تا ایران انقلاب اسلامی با تأکید بر علوم انسانی -.

موضوع: تمدن ایرانی - تاریخ.

موضوع: ایران - تمدن.

شناخه افزوده: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ م ۶۲/۴۲ DSR

رده‌بندی دیوبی: ۹۵۵

شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۲۸۲۵۲

فهرست

دییاجه پژوهشکده	نه
مقدمه	۱
نگرش‌های تمدنی	۴
مفهوم تمدن	۸
نمود آموزه‌های مذهبی در افکار اندیشمندان تمدن‌ساز	۱۵
مفهوم علوم انسانی	۲۰
علوم انسانی در ایران	۲۷
دوفضایی‌شدن اجتماعی و بازتعریف مفهوم تمدن	۳۳
شکل‌گیری تمدن‌ها و روندهای تمدنی	۳۶
خصوصیات تمدن مجازی جدید	۴۴

فصل ۱: سلسله‌های ایران باستان

مقدمه	۵۱
مرور اجمالی تاریخی دوره قبل از مادها	۵۵
مرور اجمالی تاریخی بر دوره هخامنشیان، سلوکیان و اشکانیان	۷۳

۷۷	میراث مادی تمدنی در ایران باستان
۷۹	۱. شهر و شهرسازی در دوره باستان
۸۶	۲. معماری در دوره باستان
۹۴	۳. ارتباطات، راهسازی و حمل و نقل در دوره ایران باستان
۱۰۶	۴. تجارت، بازار و اقتصاد در ایران باستان
۱۱۱	۵. صنعت و کشاورزی در ایران باستان
۱۱۹	میراث معنوی تمدنی در ایران باستان
۱۲۰	۱. دین به عنوان مهم ترین مرجع آموزه های متعالی تمدنی
۱۲۸	۲. دستاوردهای علمی در ایران باستان
۱۴۱	۳. نظام حکمرانی در ایران باستان
۱۵۱	۴. نظام اجتماعی و خانوادگی در دوره ایران باستان
۱۵۸	۵. هنر، خط، زبان و ادبیات در ایران باستان
۱۷۱	نتیجه گیری

فصل ۲: دوره ساسانیان

۱۷۵	مقدمه
۱۷۶	میراث مادی تمدنی در دوره ساسانیان
۱۷۶	۱. شهر و شهرسازی در دوره ساسانیان
۱۸۳	۲. معماری در دوره ساسانیان
۱۸۷	۳. ارتباطات، راهسازی و حمل و نقل در عصر ساسانیان
۱۹۱	۴. تجارت، بازار و اقتصاد در عصر ساسانیان
۱۹۲	۵. صنعت و کشاورزی در عصر ساسانیان
۱۹۴	میراث معنوی تمدنی در دوره ساسانیان
۱۹۴	۱. دین در عصر ساسانیان
۲۰۴	۲. دستاوردهای علمی در دوره ساسانیان
۲۱۵	۳. حکومت و حکمرانی دینی- سیاسی در دوره ساسانیان
۲۱۹	۴. نظام اجتماعی و خانوادگی در دوره ساسانیان
۲۲۵	۵. هنر و ادبیات در عصر ساسانیان
۲۳۵	نتیجه گیری

فصل ۳: ورود اسلام تا حمله مغول

مقدمه	۲۳۷
مرور اجمالی تاریخی دوره ورود اسلام به ایران تا حمله مغول	۲۴۱
میراث مادی تمدنی در دوره ورود اسلام تا حمله مغول	۲۵۵
۱. شهرسازی در دوران ورود اسلام	۲۵۶
۲. معماری در ایران پس از اسلام	۲۶۰
۳. راهسازی از دوره ورود اسلام به ایران	۲۶۴
۴. هنر به عنوان میراث مادی و معنوی پس از اسلام در ایران	۲۷۰
۵. تجارت، بازار و اقتصاد پس از اسلام در ایران	۲۸۳
۶. صنعت و کشاورزی پس از ورود اسلام به ایران	۲۸۵
میراث معنوی تمدنی در دوره ورود اسلام تا حمله مغول	۲۹۲
۱. دین در دوره ورود اسلام تا ظاهریان	۲۹۲
۲. دستاوردهای علمی در دوره ورود اسلام تا حمله مغول	۲۹۸
۳. نظام حکمرانی در دوره ورود اسلام تا ظاهریان	۳۳۲
۴. نظام اجتماعی و خانوادگی در دوره ورود اسلام تا ظاهریان	۳۳۸
۵. فرهنگ و زبان دوره پس از اسلام	۳۴۲
نتیجه گیری: ایران اسلامی و جهانی شدن اسلامی	۳۴۹
فصل ۴: آغاز حمله مغول تا دوره صفویه	

مقدمه	۳۵۵
میراث مادی تمدنی در دوره مغول تا صفویه	۳۶۲
۱. شهرسازی در دوره مغول تا صفویه	۳۶۳
۲. معماری در دوره مغول تا صفویه	۳۶۸
۳. ارتباطات و راهسازی در دوره مغول تا صفویه	۳۷۷
۴. هنر به منزله میراث مادی و معنوی دوره مغول تا صفویه	۳۸۰
۵. تجارت، بازار و اقتصاد از دوره مغول تا صفویه	۳۸۷
۶. صنعت و کشاورزی در عصر مغول در ایران در دوره مغول تا صفویه	۳۹۷
میراث معنوی تمدنی در دوره مغول تا صفویه	۴۰۲
۱. دین در دوره مغول تا صفویه	۴۰۲

۴۰۷	۲. دستاوردهای علمی در دوره مغول تا دوره صفویه
۴۲۷	۳. نظام حکمرانی در دوره مغول تا دوره صفویه
۴۳۲	۴. نظام اجتماعی و خانوادگی در دوره مغول تا صفویه
۴۳۵	۵. زبان و ادبیات پس از حمله مغول و در عصر مغول
۴۴۲	نتیجه‌گیری

فصل ۵: دوره صفویه تا قاجاریه

۴۴۵	مقدمه
۴۵۲	میراث مادی تمدنی در دوره صفویه تا دوره قاجاریه
۴۵۲	۱. شهرسازی در دوره صفویه تا قاجاریه
۴۵۸	۲. معماری در دوره صفویه تا قاجاریه
۴۶۹	۳. ارتباطات و راهسازی در دوره صفویه تا قاجاریه
۴۷۷	۴. هنر به‌عنوان میراث مادی و معنوی در دوره صفویه تا قاجاریه
۴۸۴	۵. تجارت، بازار و اقتصاد در دوره صفویه تا قاجاریه
۴۹۵	۶. صنعت و کشاورزی در دوره صفویه تا قاجاریه
۴۹۹	میراث معنوی تمدنی در دوره صفویه تا قاجاریه
۴۹۹	۱. دین در دوره صفویه تا قاجاریه
۵۰۴	۲. آموزش از دوره صفویه تا قاجاریه
۵۰۵	۳. دستاوردهای علمی در دوره صفویه تا قاجاریه
۵۱۹	۴. نظام حکمرانی در دوره صفویه تا قاجاریه
۵۲۸	۵. نظام اجتماعی و خانوادگی در دوره صفویه تا قاجاریه
۵۳۵	نتیجه‌گیری

فهرست جداول

۳۴	جدول ۱: مقایسه عناصر فیزیکی و مجازی تمدنی
۳۷	جدول ۲: مقایسه ابعاد مادی و معنوی تمدن
۱۴۳	جدول ۳: اسامی پادشاهان ماد (در دوران ۱۵۸ سال حکومت)
۳۳۱	جدول ۴: مقایسه مشهورترین کتابخانه‌های تمدن اسلام و بزرگترین کتابخانه‌های جهان

فهرست نمودارها

۳۸	نمودار ۱: هرم منابع تمدن‌ساز
----	------------------------------

دیباچه پژوهشکده

«قلعه حیوانات»، دلالتی سلبی بر این دارد که «تمدن»، محصول «مدینه انسانی» است. در واقع «تمدن» پیوند همگون دو مولفه «ناطقیت» و «مدنیت» انسان است. به دیگر سخن، تمدن، به زمین نهادن «بار هستی» است: آنگاه که دو انگیزه «جاودانگی فردی» و «مسئولیت اجتماعی» در هم می‌آمیزند، آنچه انسان به «همت» خویش می‌سازد، جهان در جهانی است که خداوند به «اراده» ساخته است. ساخت به تمدن، «تقلید» از خداست.

از میان این همه ملل، که خداوند آنان را «شعوب و قبائل» قرار داد، یکی این «ایرانیان» هستند که تاریخ‌شان آغشته به عمل جمعی بوده است و با روحی بی‌قرار، همواره در پی خلق عوالم مشابه بوده‌اند. در گذرگاه زمان و زمان‌کده مکان، یادگارهایی از این انسان و از این ملت بر جای مانده است که می‌توان نام آن را «میراث تمدنی» نامید. این ماترک در ادوار مختلف، آبشخور فکری و الگوی رفتاری برای ملل دیگر نیز بوده است، اما گاه، هم، چنان عظیم بوده است که چشم و عقل «دیگران» را طاقت تماشا و فهم آن نبود، تا حتی آن را مصادره به مطلوب کند و لذا، به جای بهره‌برداری، به تخریب آن دست زدند. فریاد و احسرتا آنگاه بلند می‌شود که خود آن ملت نیز در لحظه‌های مختلف، گاه به تاراج این میراث دست

زنده‌اند و فراموش کرده‌اند که میراث جمعی، ارثیه فردی نمی‌شود. به هر حال، نکته این است که تاثیر آن تمدن در افکار و گفتار و کردار دارندگان آن چیست، والا تفاخر به صرف مظاهر تمدنی، از جنس بالیدن به داشتن سنگ و چوب و فلز است. و به گفته نویسنده این کتاب «تمدن آینه ارزش کامل زمان» است و ارزش کامل زمان، به زمانی اطلاق می‌شود که تلاش انسان در مسیر «مقصد مطلوب» قرار گیرد و منشأ ظهور سرمایه‌ماندگار شود.

با این نگرش، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری اثر حاضر را که سواد مداد یکی از علمای انسانی این دیار است، به جامعه علمی تقدیم می‌کند. امید می‌رود که در معرفی و تبیین میراث تمدنی ایران، به گفته مولوی به پیامد اثر توجه داشته باشیم که هیچ کوزه‌گر کند کوزه شتاب بهر عین کوزه، نی از بهر آب چه، در گیرودار وضعیت کنونی برد با ملتی است که به روح و معنای تمدن اندیشه کند.

مقدمه

نگرش دوفضایی به میراث تمدنی و علوم انسانی

مقدمه

به لحاظ هستی‌شناختی و فهم هویت‌های جمعی و همچنین توجه به میراث برجسته، والا و ماندگار تلاش و کوشش یک ملت، موضوع تمدن مهم‌ترین دغدغه، مسأله، خواسته و تکیه‌گاه فردی و اجتماعی یک جامعه محسوب می‌شود. تمدن به نوعی منعکس‌کننده «بودن‌ها» و «نبودن‌های» تاریخی، ارزش‌های فاخر و افتخارات بزرگ گذشته، حال و آینده یک جامعه است. تمدن از «انباشته‌های مؤثر و پرشکوه» و درعین‌حال آثار برگزیده یک ملت سخن می‌گوید. به تعبیر اقتصادی می‌توان گفت، تمدن آینده «ارزش کامل زمان» است. ارزش کامل زمان، به زمانی اطلاق می‌شود که تلاش انسان در مسیر «مقصد مطلوب» قرار گیرد و منشأ ظهور سرمایه‌ماندگار شود. آثار تمدنی، ارزش افزوده تلاش انسان است که به نوعی «تلاش فرد و افراد» جامعه را «تأثیر ملی، منطقه‌ای و جهانی» و از سوی دیگر اثر ماندگار برای همه تاریخ آینده می‌بخشد. تمدن منبع و مرجع «عضویت جمعی تمدنی» نیز هست که بودن‌ها و نبودن‌های جمعی را معنا می‌بخشد.

تمدن از بعد دوفضایی برخوردار است. از یک منظر تمدن بعد مادی و معنوی دارد که وجه مادی آن منعکس‌کننده ظهور فیزیکی و محسوس تمدن و وجه معنوی آن مربوط به هستی متافیزیکی محاط بر امور تمدنی است. دوفضایی بودن تمدن از منظری دیگر ناظر بر وجه فیزیکی و وجه مجازی تمدن است که تفاوت بین امر عینی و ذهنی را منعکس می‌کند. در تقسیم‌بندی سوومی می‌توان تمدن را به امر فیزیکی و مجازی تقسیم نمود که وجه مجازی آن لزوم یک امر ذهنی در مقابل امر عینی نیست، بلکه در این نگاه عینیت به دو سطح واقعیت محسوس و واقعیت مجازی تقسیم می‌شود.^۱ در این نوشتار بر هر سه تقسیم‌بندی دوجهی تمدن تأکید خواهد شد.

جهان اول و دوم تمدنی: در واقع، از یک سو فشارها و سختی‌ها همراه با محدودیت‌ها و محرومیت‌ها و از سوی دیگر آرزوها و نوستالژی‌های انسان، عامل مهمی برای انتقال فرد به جهان دوم و جهان مجازی، خیالی و ذهنی بوده است. جهان دوم، جهان آزادتر و به نوعی رهیدن از فشارهای جهان اول محسوب می‌شده است. جهان دوم در روند تطور و رشد خود، مسیر عینی‌تر شدن و نزدیک‌تر شدن به جهان فیزیکی را طی کرده است. جهان دوم در آغاز یک جهان کاملاً تخیلی بوده که خیلی زود تبدیل به نقش و نگار و بعدها تبدیل به قصه و داستان و همچنین شعر و ادبیات شده است. این روند، جهان تمدنی را به وجود آورده است که می‌توان از آن به جهان هنر و تجلیات ذهنی انسان نیز تعبیر کرد. بهر ظهور این

۱. باید توجه داشت که بشر از آغاز تولد در یک جهان دوفضایی‌شده تجربه زیستی پیدا کرده است. جهان اول، جهان عینیت‌های فیزیکی و تجربه‌های حضوری و واقعی او را تشکیل می‌داده است که از خصیصه جغرافیا داشتن و محدود به محیط زندگی بودن و همچنین طبیعی بودن و حسی بودن برخوردار بوده است. جهان دوم، جهان تخیلات، ذهنیت‌ها و هیجانات ذهنی انسان بوده است که این ذهنیت‌ها در وجوه مختلف خیالی و همچنین در ادبیات داستانی، رمان‌ها، تولیدات سینمایی، رادیویی، تلویزیونی و حتی آثار معماری انعکاس پیدا می‌کرده است. به عبارتی جهان دوم، جهان بازنمایی‌ها و «دست‌نیافته‌ها و ایده‌آل‌های جهان فیزیکی» بوده است.

جهان نیز جهان دوم است. هنرهای تجسمی، نقاشی، معماری و شهرسازی و در مرحله بعد شکل‌گیری هنر رسانه‌ای، همه «نمودهای عینی‌تر جهان دوم» هستند که در جهان اول انعکاس می‌یابند. با ظهور جهان مجازی جدید که منشأ آفرینش‌های جدید و حضور جمعی و درعین‌حال حضور خاص گرایانه همه جامعه جهانی در فضایی دوم شده است، شاهد تحولی عظیم در جهان دوم و بازتولید همه مفاهیم و مقوله‌های جهان اول بوده‌ایم. در این روند، مفهوم تمدن، عناصر تمدنی و حتی عضویت تمدنی نیز در جهان عینی‌تری به نام جهان مجازی واقعیت پیدا کرده است و ظرفیت‌های دوج جهانی شده و دوفضایی شده جهانی گسترده‌تری واقعی‌تری پیدا کرده است (عاملی، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶).

جهان دوم توسعه‌یافته مجازی از ظرفیت شبیه‌سازی شده بسیار گسترده و عمیقی برخوردار است که امکان «حیات بخشیدن به عناصر تمدنی فیزیکی در فضای مجازی» را دارد. تمدن در این فضا از فشردگی زمان و مکان برخوردار است که همه «از دست رفته‌ها» و همه «از دست دور مانده‌ها» و همه «زمان‌های گذشته و مرده تاریخ تمدنی» یک جامعه و ملت را بازتولید و بازنمایی می‌کند. منطق این فضا، بازیافت خواب «دیرینه» «دست یافتن به هر چیز، در هر کجا، در هر زمان» است. در واقع تمدن مجازی ظرفیتی است برای «انسجام و تمرکز تمدنی» و تقویت «حس جمعی» که برای مثال منبعی است برای بازتولید «همه از دست رفته‌ها، از دست دور مانده‌ها و دوره‌های گذشته و مرده». تاریخ تمدن ایرانی که امکان انسجام تمدنی ایرانی را در فضای متمرکز مجازی با قابلیت دسترسی غیرمتمرکز فراهم می‌سازد.

این مقدمه تلاش می‌کند با تکیه بر پیشینه‌های نظری و مفهومی ضمن تحلیل مفهوم تمدنی، به تحلیل دوفضایی شدن تمدن‌ها و ظرفیت‌های جدید تمدنی که در پرتو تمدن مجازی جدید فراهم می‌شود، بپردازد. در واقع سؤال اصلی این است که آیا ما با یک نوع تمدن واحد در جهان اول و جهان دوم

مواجه هستیم و آیا این دو جهان از یک ظرفیت واحد برخوردار هستند یا با ذات‌های جدیدی از تمدن در جهان دوم یا جهان مجازی جدید مواجه هستیم.

نگرش‌های تمدنی

اگرچه تمدن‌ها زبانی جهانی دارند و از یک هم‌زبانی با ارزش‌های جهانی برخوردارند، ولی اساساً به لحاظ تاریخی در بستر دیگری‌سازی و مرزبندی برجستگی پیدا کرده‌اند. به همین دلیل تمدن‌ها موضوعیت ارزشی نیز پیدا کرده‌اند و متمدن بودن در مقابل غیرمتمدن بودن و یا تمدن برتر و تمدن بربر مطرح گردیده است. مواجهه تمدن شرق و غرب یا مواجهه‌های تمدنی با محوریت ادیان نگاه رظایی و تقابلی را بین تمدن اسلامی و تمدن مسیحی نیز به وجود آورده است. در دوره معاصر نیز سیاست‌های بعد از ۱۱ سپتامبر در خصوص «چهره وحشت اسلام»، مرزبندی‌های تمدنی را تشدید کرده است (امال، ۲۰۰۷) و مرزبندی افراطی بین تمدن و بی‌تمدنی با مفهوم جنگ علیه ترور و جامعه بی‌تمدن به وجود آمده است (برت بدن، ۲۰۰۷). تمدن و جنگ نیز دو متغیر مهم هستند که در فهم فرایندهای تمدن محل مورد توجه بوده‌اند. برنگر^۲ (۲۰۰۶) معتقد است که هیچ چیز مثل نحوه ورود یک حوزه تمدنی به جنگ، منعکس‌کننده تمدن نیست. این بدین معناست که تمدن‌ها در هیجانات اجتماعی و بحران‌های سیاسی ملی و جهانی خود را معرفی می‌کنند.

تمدن‌شناسی موضوع مطالعه رشته‌ها و حوزه‌های مختلف علم است. اغلب تمدن‌شناسی در حوزه تاریخ‌شناسان (بریتون^۳، ۱۹۸۴، کانتور^۴، ۱۹۹۳، رول^۵، ۱۹۹۹ و اشپیل‌فوگل^۶، ۱۳۸۰، هوار، ۱۳۸۴) تعریف می‌شود و ریشه

1. Amal
2. Brett Bowden
3. Berenger
4. Brinton
5. Cantor
6. Rohl
7. Spielvogel

عمیقی در این حوزه دارد. گروه دیگری از تمدن‌شناسان به ابعاد مردم‌شناختی و باستان‌شناختی تمدنی توجه کرده‌اند (پل تاد، کوپر و وودراو سورنس، ۱۳۸۳) و بعضی از محققین مثل آرنولد توین بی (۱۳۷۸) با رویکرد سیاسی و مقایسه‌ای به تمدن‌های جهان توجه کرده‌اند. به لحاظ ریشه تاریخی، تمدن اروپایی را با تمدن یونانی مرتبط می‌دانند که به ۱۴۰۰ تا سه هزار سال قبل از میلاد برمی‌گردد. در این دوره، فلسفه، هنر و معماری یونانی تحول عظیمی را پایه‌گذاری کرد که طبق نظر اغلب تمدن‌شناسان قرن هجدهم، جوان‌سازی^۱ تمدن اروپایی تحت تأثیر این ارتباط و پل تمدنی بوده است (کسب^۲، ۲۰۰۳). برخی از مورخین بر ریشه‌یابی تمدن در اروپا (ترزر^۳، ۱۹۸۵) و به‌طور خاص در دیای مدرن (بایلی^۴، ۲۰۰۴) توجه کرده‌اند.

تمدن محصول انسان و روابط انسانی است. محصول این تعامل خلاقانه، تولیدی و به ظهور تراکم تلاش ذهنی و عینی منتهی می‌شود. تیم دانت^۵ (۲۰۰۶) ضمن توجه به ابعاد مادی تمدن بر این نکته تأکید می‌کند که عناصر مادی تمدن به تنهایی عامل تمدن‌سازی نیست. او معتقد است که نظریه برآوردل در خصوص تمدن مادی، زمینه مناسبی برای فهم جامعه‌شناسانه روابط اجتماعی فراهم آورد. از نظر دانت، ابعاد اخلاقی یک جامعه، معنای دقیق‌تری از جنبه‌های مادی تمدن‌ها را منعکس می‌کند. به عبارتی، فهم تمدن‌ها نیازمند فهم جنبه‌های مادی و معنوی آنهاست. او از اصطلاح «سرمایه مادی»^۶ استفاده می‌کند و معتقد است که سرمایه مادی منعکس‌کننده ارزش‌های اجتماعی عینیت‌های یک تمدن نیز هست. نوربرت الیاس^۷ (۱۹۷۸)، جامعه‌شناس آلمانی، تمدن را در یک چرخه

1. Rejuvenation

2. Kasaba

3. Treasure

4. Bayly

5. Tim Dant

6. Material Capital

7. Norbert Elias

«تکنیکی شدن»^۱ و «تمدنی شدن» مطالعه می‌کند. الیاس بر یک روند طولانی تاریخی تأکید می‌کند که طی آن تمدن‌ها ظهور پیدا کرده‌اند. نکته کلیدی که در اندیشه‌های الیاس به چشم می‌خورد عامل ذهنی، هیجانی و رفتاری انسان به عنوان منبع اصلی شکل‌گیری تمدن‌هاست. از نظر او تمدن محصول تسلط انسان بر هیجانات خود است (بالدوین^۲ و همکاران، ۱۹۹۹: ۲۸۴).

در واقع چیزی که امروز از آن به «انسان متمدن» و «انسان یا جامعه غیرمتمدن» تعبیر می‌شود، صرفاً مربوط به ابعاد مادی یک جامعه نیست، بلکه مربوط به ابعاد رفتاری جامعه انسانی نیز هست. ریشه تحولات تمدنی اروپا، در تغییرات داخلی کشورهای اروپایی که عمیقاً با مسائل قومی و دینی مرتبط بوده است، قرار دارد (رمزی^۳، ۲۰۰۴). این نگاه که برخاسته از اندیشه‌های ویکتوریایی است، به رابطه اروپا با جهان توجه دارد و به دنبال توسعه لیبرالیسم اروپایی بر جهان است. با ظهور جنگ جهانی اول و دوم، این اندیشه با شکست مواجه شد و به دنبال آن سازمان ملل شکل گرفت. شکل‌گیری سازمان ملل به عنوان مجمعی برای حضور ملل به صورت همزمان در یک جا، اندیشه تمدن جهانی با شکست مواجه شد. در واقع سازمان ملل ضمن برخورداری از ساختاری که می‌توانست بر «توافق‌های ملل» تأکید کند، به نوعی استقلال «ملت‌ها و تمدن‌ها» را نیز مشروعیت می‌بخشید.

برخی از تمدن‌شناسان، تمدن جدید را که بعد از جنگ جهانی اول و دوم با دو ویژگی مهم یعنی استفاده گسترده از انرژی و استفاده گسترده از صنعت مکانیکی برای تولید انبوه شناخته می‌شود، از تمدن‌های گذشته متمایز می‌کنند (اسمایل^۴، ۲۰۰۵). عامل متمایزکننده تمدن جدید که هم در قلمرو معماری و هم در قلمرو شهرسازی و هم در تولیدات فکری مطرح

1. Technization
2. Barldwin
3. Ramsey
4. Smil

می‌شود، ساخت مبتنی بر «تکرار» و «ساده‌سازی» است که از همین منظر نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. این عامل در گذشته امری تمدنی محسوب می‌شد که محصول کار طاقت‌فرسا و کوشش جمعی گسترده و درعین حال برخوردار از عنصر «انحصار» و «تکرار ناپذیری» بود.

درباره اینکه در فضای جهان جدید چه عواملی در شکل‌گیری تمدن جدید نقش پیدا می‌کنند، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. دالمایر^۱ (۲۰۰۵) در مورد نقطه تقاطع بین فرهنگ‌ها در بستر جهانی‌شدن صحبت می‌کند. موسیو^۲ (۲۰۰۵) بر عنصر دموکراسی به عنوان زیرساخت انسانی تمدن جدید تأکید می‌کند. برخی بر وجود «اخلاق مدنی» و شکل‌گیری جامعه مدنی تأکید می‌کنند. با پررنگ شدن مفهوم «جامعه مدنی»، گفتمان تمدنی تحت تأثیر نفوذ گفتمان جامعه مدنی قرار گرفت. جامعه مدنی از سطح انسانی و تعامل دولت و مردم سخن می‌گفت. در واقع فرص بر این بود که با شکل‌گیری جامعه مدنی مردم بتوانند قدرت دولت را کنترل کنند (باچن^۳، ۲۰۰۵).

سید حسین نصر (۱۳۸۴)، آثار متعددی را به بررسی تمدن اسلامی که نقطه تلاقی دین و تمدن است و همچنین مطالعه اسلام، تمدن و ایران اختصاص داده است. او تمدن را در مجموعه تلاش‌های برگزیدگان و دانشمندان در همه حوزه‌های علم و همچنین در سازمان‌های علمی جستجو می‌کند. علم از نظر او در انحصار حوزه خاصی مثل علوم تجربی نیست، بلکه دایره علم تمدنی از نظر او بسیار گسترده است. در حوزه علوم اسلامی از فارابی و ابن خلدون، در حوزه فیزیک از ابن هیثم، بیرونی و خازنی و در حوزه ریاضیات از اخوان‌الصفاء، خوارزمی و خیام سخن می‌گوید. در علم پزشکی نیز تاریخی طولانی را دنبال می‌کند که به زمان

1. Dallmayr

2. Mousseau

3. Buchan

پیامبر بازمی‌گردد و بزرگانی همچون رازی و ابن‌سینا را به‌عنوان ستاره‌های تاریخ پزشکی عالم اسلام و ایران مورد توجه قرار می‌دهد. در حوزه علوم انسانی بیرونی و ابن‌بطوطه و در حوزه کیمیاگری بزرگانی چون جابر بن حیان، رازی و عراقی را مورد توجه قرار می‌دهد. او در حوزه علوم تمدنی، فلسفه و عرفان را نیز در سطح وسیعی مورد توجه قرار می‌دهد و بر اندیشمندانی چون غزالی، ابن رشد، طوسی و به‌ویژه بر ابن‌سینا، سهروردی و ابن عربی (نصر، ۱۳۸۵ الف) و به‌عنوان چهره برجسته فلسفه متاخر بر ملاصدرا تأکید می‌کند.

دغدغه اصلی نصر فهم تمدن ایرانی از طریق میراث اسلام و میراث اندیشمندان مسلمان ایرانی بوده است (نصر، ۱۳۸۵ ب). او همواره بر قدرت منابع ایران بر ساخت تمدنی بزرگ تأکید کرده و تلاش کرده است تا برجستگی‌های معرفت دینی اسلام را در گفتگوی با سایر سنت‌های دینی و تمدنی قرار دهد (نصر، ۱۳۸۵ ج).

مفهوم تمدن

نسبی بودن مفهوم تمدن، چندبعدی بودن امور تمدنی و مادی بودن و درعین حال معنوی بودن آن، مجموعه بحث‌هایی است که پیرامون تمدن صورت گرفته است. با تعبیر «نمایشی»^۱ نیز آشکار بودن و پنهان بودن تولیدات تمدنی، جنبه دیگری از معرفت‌های تمدنی را منعکس می‌کند.

واژه تمدن از ریشه «مدن» به معنای شهر گرفته شده است و به شهرنشینی و ویژگی‌های مربوط به زندگی شهری اطلاق می‌شود. این معنی در تقابل با بربریت اقوام بدوی مطرح شده است. از نگاهی دیگر، واژه «تمدن» در مقیاس وسیع‌تر، به مرحله‌ای از رشد فکری، علمی، ادبی و

فرهنگی گفته می‌شود که فرد متمدن را به عنوان انسانی فرهیخته از دیگر انسان‌ها متمایز می‌کند. این واژه به مفهوم نظام اجتماعی بلندمرتبه‌ای است که شاخص‌های آن عبارتند از «هنر»، «علوم»، «فرهنگ»، و «نظام حکومتی پیشرفته» همراه با قانونمند شدن روندهای زندگی. بر این اساس، هر اجتماع انسانی در قالب شهر یا کشور و حتی منطقه را نمی‌توان تمدن نامید، مگر آنکه در خصلت‌های مدنی و روابط انسانی و همچنین هنر، فرهنگ و دانش و حکمت از خصلت‌های والا و برجسته برخوردار باشند و مدنیت اجتماعی آنها را به سمت رفتار قانونی و انتظار حقوقی از زندگی سوق دهد.

در سال ۱۷۷۲ ساموئل جانسون واژه لاتین سیویلایزیشن^۱ را به معنای تمدن وارد فرهنگ لغات انگلیسی کرد. جانسون ترجیح می‌داد که واژه سیویلیتی به معنای مدنیت^۲ را استفاده کند، چرا که مدنیت در همه فرهنگ‌های مدرن به عنوان یک واژه مشترک با معنایی خاص یا مرحله‌ای خاص از فرهنگ شناخته می‌شد که در مرحله خاصی از تاریخ وجود داشته است (دانیل^۳، ۱۸:۱۹۶۸). کاربردهای مشهور واژه تمدن در ادبیات انگلیسی قرن نوزدهم مورد توجه قرار گرفت. در اواخر قرن نوزدهم لیبوک (۱۸۷۰) بحث ریشه‌های تمدن را مطرح کرد. در مباحث مردم‌شناسی نیز ادوارد تیلور (۱۸۸۱) بحثی با عنوان درآمدی بر مطالعه بشر و تمدن مطرح کرد.

تمدن امر پیچیده و ناپایداری است که به عوامل گوناگونی وابسته است و هر یک از این عوامل می‌تواند مایه عظمت یا انحطاط یک ملت شود (دورانت، ۱۳۷۹:۲۹۸). ویل دورانت عوامل مؤثر در شکل‌گیری تمدن را در چهار عنصر زیر که همه آنها در پیوند با معرفت‌های دینی و همچنین از سنخ تولیدات انسانی و دستاورد معرفت‌های علوم انسانی هستند، تبیین

می‌کند: ۱- پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، ۲- سازمان سیاسی، ۳- سنن اخلاقی و ۴- کوشش در راه معرفت و بسط هنر (دورانت به نقل از ولایتی، ۱۳۷۸: ۷۵).

متفکران مسلمان سال‌ها قبل از متفکران غربی در خصوص تمدن با مفاهیم متفاوتی بحث کرده‌اند. بیش از هزار سال قبل واژه «مدینه» در نام کتابی با عنوان «السیاسة و المدینة» نوشته ابونصر فارابی آمده است (۳۳۹ هجری قمری). براساس نظر فارابی شهرها نیازمند روش ملوکانه زندگی و قوانین مقدس وحی (شریعت) هستند (نجار، ۱۹۶۴: ۹). واژه مدینه از واژه مدینه به معنای شهر ریشه گرفته که معرف معنای تمدن یا فرهنگ متکی بر شهر است. در واقع همان ارتباطی که بین واژه (civilization) و (civitas) در انگلیسی هست. در زبان و ادبیات عربی بین مدینه و مدینه وجود دارد (عبدالجبار بگ، ۱۹۸۰: ۱۵). روزنتال (۱۹۶۷) واژه «عمران» را به معنای شهری کردن و تمدن معنا کرده است.

ابن خلدون واژه عمران را مکرراً در ارتباط با شهرهایی که توسط حاکمان اسلامی و خلفای قدیم تأسیس شده بودند، استفاده کرده است. ابن خلدون همچنین واژه «حضاره» را همراه با واژه عمران استفاده کرده است. حضاره در ادبیات ابن خلدون برای اشاره به نوع «استقرار یافته زندگی»^۱ و یا زندگی غیرمهاجر یا در مقابل زندگی کوچ‌نشینان استفاده شده است. در واقع ابن خلدون یکی از سرشناس‌ترین اندیشمندان تمدن‌شناسی است که مفهوم تمدن را در رابطه با عصیت، تأسیس دولت و مقوله «عمران» مطالعه کرده است. ابن خلدون شاید نخستین متفکری باشد که مفهوم «تمدن» را وارد بحث فلسفه قدیم کرده است. از نظر او

«تمدن حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی» است. تمدن خروج از مرحله بادیه‌نشینی و گام نهادن در شاهراه نهادینه شدن امور اجتماعی است و به قول ابن‌خلدون تمدن در بستر عمران تحقق پیدا می‌کند. از نظر ابن‌خلدون جامعه‌ای که با ایجاد حاکمیت، نظم‌پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده، تا بر حفظ نظم نظارت نماید و از حالت زندگی فردی به زندگی شهری و شهرنشینی روی آورده و موجب تعالی فضائل و ملکات انسانی چون علم و هنر شده است، حائز مدنیت است (ولایتی، ۱۳۸۳: ۳۲). ابن‌خلدون معتقد است که اجتماع انسانی مفهومی است که از آن باید به مدنیت یاد کرد. لذا تمدن به حالت اجتماعی انسان اطلاق می‌گردد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶: ۵۷).

از نظر اتکینسون (۲۰۰۶) «تمدن، بیان محسوس فهم اجتماعی است». بنیاد اروپایی مطالعه وضعیت توسعه پایدار (۱۹۹۶) مهم‌ترین بعد تمدن را بعد «مشارکتی تمدن» می‌داند. با این نگاه تولیداتی تمدنی محسوب می‌شوند که بیشترین مشارکت اجتماعی را پیرامون خود جمع کنند. این مشارکت می‌تواند در قالب یک وابستگی و تعلق با در قالب یک حس افتخار یا یک خاطره ماندگار یا «حس بودن با جمع» معنا پیدا کند. برخی از محققان به دلیل پیوند تمدن با شهر و دولت، این مفهوم را همواره در کنار شهر و دولت توضیح می‌دهند و شهرها را کانون مهم ظهور تمدن‌ها می‌دانند (مگا^۱، ۲۰۰۰) و معتقدند شهرها نقطه مرکزی تمدن‌ها و کانون ارزیابی آینده تمدنی در قلمرو جغرافیایی هستند (کلالت و نیکولوس^۲، ۱۹۹۵). علاوه بر «جایگاه شهری»، وجود دولت‌ها به عنوان متغیر مهمی برای بروز تمدن‌ها مطرح است.

در این زمینه جان لوئیس می‌نویسد: «تمدن مرتبه‌ای از فرهنگ نسبتاً پیشرفته‌ای است که در آن فنون و علوم، و همین‌طور حیات سیاسی، رشد لازم را یافته باشد و نمودارهای آن: وجود طبقات اجتماعی، تخصص، پیدایش شهرها، حساب و نویسندگی است» (حلبی، ۱۳۷۲: ۱۷).

ویل دورانت نیز در تعریف تمدن چنین می‌گوید:

«تمدن عبارت است از خلاقیت فرهنگی که خود در نتیجه وجود نظم اجتماعی و حکومت قانون و رفاه نسبی امکان وجود می‌یابد (همان: ۱۸).»
به عقیده دورانت (۱۳۸۲: ۱۰۳)، تمدن، نظامی اجتماعی است که در نتیجه آن فعالیت‌های فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. از نظر او تمدن در کلبه دوتایی متولد شد و در شهر به ثمر نشست. به عبارت دیگر، وی معتقد است که تمدن از زمانی شروع شد که بشر توانست کشاورزی کند. بنابراین، از نظر ویل دورانت آغاز تمدن با شروع کشاورزی و توسعه تمدن از زمان شهرنشینی است.

«بعضی تمدن را محصول نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور می‌دانند و می‌گویند تمدن‌ها را اقلیت‌ها و اشخاص هوشمند و برجسته پدید آورده‌اند و بقیه از آن اقلیت تبعیت کرده‌اند» (ولایتی، ۱۳۷۸: ۷۵). نظر توین‌بی بر این است که تمدن محصول نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور است. در واقع به باور او اقلیت‌ها و اشخاص هوشمند و برجسته تمدن‌ها را ایجاد کرده‌اند و بقیه از آن‌ها تبعیت کرده‌اند (توین‌بی، ۱۳۷۸: ۲۹).

به گفته هانتینگتون، «تمدن یک موجودیت فرهنگی است» (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۴۴) و در تعریفی کلی، تمدن عبارت است از مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی. «وقتی می‌گوییم ساخته‌های انسانی، مقصود آن چیزی است که در طبیعت در حالت عادی وجود ندارد و انسان آن را می‌سازد. بنابراین، ساخته انسانی در برابر ساخته طبیعت قرار

می‌گیرد و مقصود از اندوخته عبارت است از انباری از تجربه‌ها، داده‌ها و دانش‌ها و قراردادهای گذشته یا دیگران که به جامعه به ارث می‌رسد. اما منظور از مادی بودن عبارت است از آنچه نیاز غریزی و طبیعی آدمی را برآورده می‌کند، و آنچه نیازهای غیرطبیعی و غیرغریزی و غیرمادی انسان را برآورده می‌کند؛ معنوی است. به عنوان مثال: لباس پوشیدن مادی است ولی مد و رنگ لباس جزو پدیده‌های معنوی است. همچنین انسان دو نوع دستاورد دارد: مادی و معنوی. یکی صندلی می‌سازد که مادی است و دیگری شعر می‌سراید که معنوی است» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۷).

دین و تمدن: دین مهم‌ترین عامل تمدن‌ساز و اثرگذار بر شکل‌گیری «مای تمدنی» است. اساساً بخش عمده‌ای از پدیده‌های تمدنی حول دین شکل گرفته و در مراکز دینی اعم از مساجد و یا کلیساهای باشکوه و یا مدرسه‌های علوم دینی تجسد یافته است. دین فرامتغیری است که در پرتو آن بنیان‌های جمعی و سامانه‌های بزرگ اجتماعی شکل گرفته است. برای مثال دین اسلام دربردارنده نظام ساختارمند مقررات اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی فردی و اجتماعی و روش‌های معاشرت اجتماعی است که برای همه اشکال زندگی جمعی، ضوابط روشنی را تعریف کرده است. از این منظر، دین شالوده همه تمدن‌های بزرگ را تشکیل می‌دهد و مهم‌ترین مرجع و منبع همه تمدن‌های بزرگ محسوب می‌شود. جنگ‌های بین دینی غالباً محصول آمیخته شدن دین با عصبیت‌های قومی و اندیشه‌های طبقاتی بوده است. لذا تفکیک بین پیام دینی و انواع دینداری‌های آمیخته‌شده با عصبیت‌ها بسیار اهمیت دارد.

تمدن‌ها از یک سو محصول نظام‌های حقوقی، اخلاقی و سازمان‌های اجتماعی و از سوی دیگر تجسد پیدا کردن تلاش‌های بشری برخاسته از تعالیم دینی هستند. خصوصاً در جوامعی که همه عناصر اجتماعی و حتی حرفه‌ای ارتباط معناداری با دین برقرار می‌کنند، پیوند گسترده‌تری بین دین

و تمدن برقرار است. دین در همه مسیرهای زندگی دارای توصیه‌ها و الزامات حقوقی است (عباس^۱، ۲۰۰۵) و می‌توان گفت قدرت دین خصوصاً در قلمروهای مدنی و اجتماعی که لایه مهمی از تمدن‌ها را تشکیل می‌دهد، بسیار گسترده است. هانتینگتون (۱۹۹۳) که اساساً تمدن را یک امر فرهنگی می‌داند، تفاوت‌های حوزه‌های تمدنی را به تفاوت در زبان و سنت‌های فرهنگی و به‌طور گسترده مرتبط با تفاوت در دین جوامع و حوزه‌های تمدنی مختلف می‌داند. اگرچه دیدگاه افرادی همچون هانتینگتون دین را مهم‌ترین عامل چالش‌ها و جنگ تمدن‌ها می‌داند، دیدگاه مقابل، مثل نگاه آلبرو (۲۰۰۶) بر نقش دین به‌عنوان مهم‌ترین منبع آرامش و صلح جهانی تأکید دارد. به نظر نگارنده، جهان قدرت از تفاوت‌های دینی و سیاه‌نمایی و ترس‌رایی نسبت به بعضی از ادیان و به‌طور مشخص اسلام‌هراسی که در سیاست «اسلام و وحشت» یا «اسلام‌هراسی» نمود پیدا می‌کند، به دنبال تشدید چالش‌های بین دینی است، اما با توجه به کاهش «لایه‌های عصبيت» جهان جدید از همه گذشته تاریخ، جهان آسان‌تر و بهتری خواهد بود. جهان جدید در ناحیه مردم، «جهان آسان» محسوب می‌شود. آسان بودن این جهان به دلیل تقویت «اندیشه‌های مشورتی یا اندیشه‌های جمعی»^۲ و «کاهش اندیشه‌های بین فرهنگی تعجلی»^۳ است. رهیدن از عصبيت‌های دینی، نتیجه طبیعی «فضای توسعه‌یافته انتخاب‌ها» است. فضای توسعه‌یافته انتخاب‌ها، فرد را در معرض خودآگاهی و رفتار خودآگاهانه قرار می‌دهد. قرار گرفتن در معرض تکثر انتخاب‌ها، عامل مهمی برای تعامل گسترده با دیگری و زمینه مؤثری برای فهم دیگری است.

1. Abbas

2. Deliberative Thought

3. Spontaneous Thought

در ارتباط دین با تمدن و فرهنگ می‌توان گفت که دین در ساخت تمدن و فرهنگ مؤثر است و آنها را شکل می‌دهد و گاهی نیز از آنها شکل می‌پذیرد. با یک نگاه اجمالی می‌توان دید که پیدایش مدارس و آموزشگاه‌های دینی، قدرت‌های بزرگی بوده‌اند که توانسته‌اند بر فکر، تمدن و فرهنگ ملل اثرات قابل ملاحظه‌ای داشته باشند و از آنها نیز تأثیر بپذیرند.

شرق‌شناسان نه از منظر ارزشی، بلکه از منظر توجه به الزامات قهری زندگی، دین را یک امر ضروری برای زندگی مدنی و سالم دانسته‌اند. در واقع دین عامل مهم برای کنترل خودخواهی‌ها و رعایت قوانین اخلاقی است. به عقیده بنیامین کید^۱ «برای رهایی دادن مردم از توحش، دین ضروری است؛ چه تمام تمدن بر پایه ضمانت‌های فوق‌طبیعی که دین به اخلاق داده بنا شده است» (دورانت، ۱۳۷۹: ۴۴۴). پلوتارک^۲ می‌گوید: «بنای یک شهر روی زمین آسان‌تر از بنای دولتی بدون دین است و ناپلئون نیز می‌گوید: اگر دستگاه پاپ نبود، مجبور بودیم آن را بسازیم» (دورانت، ۱۳۷۹: ۴۴۵).

نمود آموزه‌های مذهبی در افکار اندیشمندان تمدن‌ساز

حس مذهبی یکی از احساسات فطری بشر است که در طول تاریخ به شکل‌های مختلفی بروز یافته است. زمانی بشر با پرستش بت‌ها، این حس را ارضا نموده و زمانی نیز به چندگانه‌پرستی و یگانه‌پرستی روی آورده است و در هر مورد آثار فرهنگی و تمدنی متأثر از آموزه‌های دینی از خود به یادگار گذاشته است. تأثیری که آموزه‌های دینی بر نخبگان و توده مردم می‌گذارد، می‌تواند تمام انرژی‌ها و فعالیت‌ها را در جهت انقلاب‌ها، اصلاح تمدن‌ها و

فرهنگ‌ها به کارگیرد و آثار عظیمی را از خود به یادگار بگذارد، تا آنجا که برخی معتقدند تمدن بشری بدون وجود کلیسا و عبادتگاه‌ها ممکن نبوده است و نیست (بختیارنصرآبادی و دیگران، ۱۳۸۶). دین و فرهنگ به عنوان دو مقوله درهم تنیده منسجم، آموزه‌هایی می‌آفرینند که می‌توانند در نقش روح فرهنگی، تحول، بالندگی و رشد فرهنگ و تمدن را به دنبال داشته باشند. در ایران نیز به دلیل وضعیت سیاسی، اقتصادی و جغرافیایی خاص، آموزه‌های دینی در همه دوره‌ها علاوه بر حفظ اساس کشور، تمدن‌ساز بوده و هرگاه آموزه‌ها به انحراف کشیده شده یا خاصیت خود را از دست داده است، تحول‌آفرینی و حرکت از فرهنگ گرفته شده و جامعه با نوعی بی‌هویتی و بی‌فرهنگی روبه‌رو شده و رو به اضمحلال گذاشته است (همان). این‌سینا هدف فرهنگ را تقویت ایمان، فضیلت، تأمین تندرستی، سوادآموزی و تعلیم هنر و پیشه می‌دانند. او به خواسته‌ها و علایق نسل جوان توجه می‌کند. تشویق و تهدید را در آموزش به کار می‌گیرد و اگر ترساندن مؤثر واقع نمی‌شد، تنبیه را به خدمت می‌گرفت و بر تربیت بدنی تأکید می‌کرد و معتقد بود که جامعه باید از افراد دیندار و هنرمند برخوردار شود (صدیق، ۱۳۶۳: ۱۳۷).

«غزالی هدف از فرهنگ و تعلیم و تربیت را رسیدن به خوشبختی در دنیا، پیروی از دین و رعایت اصول اخلاقی می‌داند. او اهمیت حواس در آموزش را مورد تأکید قرار می‌دهد. به اعتقاد او ذهن کودک گوه‌ری نفیس و نقش‌پذیر است و از این جهت حس تقلید در آنان قوی است و رفتار اشخاص بالغ تأثیر زیادی در تربیت کودکان دارد. به نظر غزالی تشویق و تنبیه تأثیر زیادی در تربیت دارد و نقش انگیزش و عادت را نیز نباید از نظر دور داشت. از نظر او خردمندی مهم‌تر از علم است و خردمندی و ویژگی‌های اخلاقی مادرزادی است» (همان: ۱۵۷). خواجه نصیرالدین طوسی مبنای

روان‌شناسی تدریس را ارائه کرد و بر لزوم توجه به طبیعت کودک به‌ویژه در انتخاب شغل تأکید ورزید. او طرفدار آموزش دختران نیز بود و به پرورش شخصیت کودک و اهمیت پیروی از تمایلات وی اعتقاد داشت. خواجه در تربیت اخلاقی به محیط پرورشی کودک اهمیت زیاد می‌داد. از نظر او معلم باید به سرشت کودک پی ببرد و استعدادهای نهفته او را کشف کند و او را به کار و حرفه‌ای وا دارد که توانایی انجام دادنش را دارد. به نظر خواجه، برنامه تحصیل کودک باید شامل اصول دین، تاریخ، بهداشت، حفظ کردن اشعار، پرورش صفات نیک اخلاقی، آموزش آداب زندگانی، ورزش، بازی، صنعت و علم باشد و فرهنگ باید زمینه رشد انسان را فراهم نماید (همایی، ۱۳۶۴).

«سعدی تأثیر وراثت را در طبیعت آدمی بسیار مهم می‌داند. به نظر او ویژگی‌های هوشی و روانی هر کسی از پدر و مادرش به او می‌رسد. در نتیجه، آموزش و پرورش نقطه محدود در تغییر شخصیت و نحوه تفکر و رفتار شخص دارد. همشینی در شکل دادن رفتار و تفکر کودک مؤثر است. او معتقد است که تنها کوشش، علم و کاردانی برای سعادت‌مندی انسان کافی نیست، بلکه خواست خدا، اتفاق و بخت نیز در این کار تأثیر دارند. سعدی توجه فوق‌العاده‌ای به پرورش اخلاقی دارد و به همین جهت است که وارد جزئیات آموزش و پرورش نشده است. به نظر او انسان برای فهم امور و قضاوت درباره آن‌ها باید حواس را به کار گیرد و هدف آموزش و پرورش را آموختن هنر و ایجاد عادت‌ها و خواهی‌های پسندیده می‌داند» (صدیق، ۱۳۶۳: ۱۵۷).

«کیکاؤوس بن اسکندر آموختن پیشه را حتی برای توانگران و اشراف مهم می‌داند و پرورش شخصیت، روابط انسانی و تربیت حرفه‌ای را از اجزای مهم آموزش و پرورش می‌داند. او آموزش و پرورش را به دو قسمت عمومی و خصوصی تقسیم می‌کند و معتقد است که قوانین،

مقررات، اصول و احکامی که همه افراد جامعه برای سعادت خود و رفاه جامعه باید بپذیرند، در قلمرو آموزش و پرورش عمومی است. از نظر او در مرحله آموزش و پرورش خصوصی هر طبقه از مردم باید به فراخور کار و شغل خود آموزش یابند تا بتوانند به نحو شایسته‌ای از عهده انجام دادن کارهایی که به آن‌ها محول می‌شود، برآیند. فراگرفتن پیشه‌ها، دانش پزشکی، نجوم، هندسه، فقه، موسیقی و آیین جوانمردی در قلمرو آموزش و پرورش خصوصی است» (غروی، ۱۳۴۳: ۴۱-۴۵).

«روش تربیت صوفیان نیز متأثر از آموزه‌های تربیت دینی بود. در تربیت آنها عمل اصلی وصال به حق بود. لذا تربیت عبارت بود از پیمودن مراحل و یگانه شدن با حق یا رسیدن به کمال در سراسر زندگی. برای دستیابی به این هدف روش‌هایی به کار می‌رفت که در فرقه‌ها و شاخه‌های گوناگون تصوف مختلف بود. صوفیان به ارزش‌های اسلامی و اولیای دین ارج می‌نهادند و با پیمودن مراحل، حالات ذهنی و رفتاری خود را به گونه‌ای می‌پروراندند که خویشان را در وجود معشوق یگانه ببینند و با او یکی شوند. عرفان ایرانی چهره‌ای از این گونه باور است که در حسین بن منصور حلاج نماینده پرقدرت عارفان آن عصر تجلی می‌یابد. او با آموزه‌های مذهبی در برابر ستمگری‌های زمانه و به حمایت از مردم ستم‌دیده برمی‌خیزد و با فنا کردن خود به هستی اصلی می‌رسد و اسطوره عرفان و ادبیات می‌گردد» (چگینی و دیگران، بی تا به نقل از بختیارنصرآبادی، ۱۳۸۶: ۳۳).

فرهنگ و تمدن؛ برخی فرهنگ و تمدن را یکی می‌دانند و معتقدند که این دو، رابطه مفهومی تنگاتنگی دارند که در عین حال می‌توان معانی متفاوتی را از این دو واژه استخراج نمود.

در سنت انگلیسی و فرانسوی مفهوم فرهنگ اغلب مترادف با تمدن به کار می‌رود و از نظر آنان فرهنگ یا تمدن کلیت درهم بافته‌ای است که

شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت‌هایی که آدمی به عنوان عضوی از جامعه به دست می‌آورد، می‌شود (آشوری، ۱۳۵۷: ۳۹). با گسترش مفهوم فرهنگ به مواردی می‌رسیم که شامل تمدن نیز می‌شود (آشوری، ۱۳۵۷). در این حالت فرهنگ شامل تمامی کارهای اجتماعی با گسترده‌ترین معنای آن مانند زبان، زناشویی، نظام مالکیت، ادب و آداب صناعات و هنر است (باتامور، ۱۳۷۰: ۷۹) که تمدن را نیز شامل می‌شود.

اگرچه برخی از اندیشمندان دو تفاوت عمده بین فرهنگ و تمدن ذکر کرده‌اند و در واقع تمدن را مربوط به ابعاد ذهنی، معنوی و فردی دانسته‌اند و فرهنگ را مرتبط با ابعاد عملی، عینی و اجتماعی و از سوی دیگر تمدن را وسیع‌تر، قدیمی‌تر و فرهنگ را جوان‌تر و محدودتر دانسته‌اند (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۵: ۷۹ و باتامور، ۱۳۷۰: ۷۹). ولی به نظر می‌رسد هر دو مفهوم یعنی فرهنگ و تمدن به عناصر والا و متمایزکننده یک جامعه مربوط می‌شود، با این تفاوت که فرهنگ امور والا و زنده جامعه را دربر می‌گیرد و گذشت زمان این عناصر را تبدیل به جنبه‌های تمدنی زندگی می‌کند. با این نگاه تمدن مربوط به امور پیشینی و فرهنگ موجودی زنده و امروزی است. البته این تعریف بدین معنا نیست که تمدن همواره در گذشته قرار دارد، بلکه بدین معناست که حس مربوط به امور تمدنی نیازمند یک دوره زمانی است که فرد همواره در یک روند جریان‌دار زندگی به بر ساخته‌های خود و جامعه بازمی‌گردد تا «خود و مای تمدنی» را دریابد.

با نگاهی دیگر می‌توان گفت منظور از تمدن یک مجموعه فرهنگی است که از خصایص فرهنگی عمده و مشابه چند جامعه خاص تشکیل شده است؛ مثلاً نظام سرمایه‌داری غربی را می‌توان به عنوان یک تمدن توصیف کرد؛ زیرا شکل‌های خاص علم، فناوری، مذهب، هنر و دیگر خصایص آن

را باید در چند جامعه متفاوت پیدا کرد (باتامور، ۱۳۷۰: ۱۳۷). در این تلقی فرهنگ بیشتر ویژگی‌های قومی را متبلور می‌سازد، ولی تمدن بر فرهنگ‌هایی اطلاق می‌شود که فراتر از هویت‌های جمعی شکل گرفته است.

مفهوم علوم انسانی

ظهور رنسانس و به دنبال آن مدرنیته، نقاط عطف مهمی در شکل‌گیری علوم انسانی جدید به شمار می‌آیند. ملاحظه عقل به منزله معیار نهایی اندیشیدن و طرد تمامی باورهای فراتر از اصول عقلانیت در این دوران اصل کلی به شمار می‌رفت. از همین روی، عبور تفکر غربی از مدرس‌گرایی متعده فزون وسطی به بازاندیشی‌های متأملانه رنسانسی زمینه را برای تأسیس نهادهای معرفتی که امروزه «علوم انسانی» نامیده می‌شوند فراهم کرد (آریایی نیا، ۱۳۸۸).

به گفته فروند (۱۳۶۲: ۷-۸) «این تصور که علوم انسانی بتوانند حوزه مستقلی از تحقیقات را تشکیل دهند و اینکه دارای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خاصی باشند فقط در طی قرن هجدهم به تدریج قوت گرفت و در قرن نوزدهم به شکل یک ضرورت درآمد زیرا تا این تاریخ تصور از مفهوم علم بسیار مبهم بود و هر پژوهش روش‌مندی، علم به شمار می‌رفت. اما دو واقعه موجب تأمل درباره ویژگی علمی شدند که امروز آنها را علوم انسانی می‌نامیم: یکی پیشرفت چشمگیر علوم طبیعی و دورنمای جدیدی که عرضه می‌کردند که آثار گالیله تأثیر زیادی در این امر داشتند و دیگری قبول اصل ثنویت نفس و بدن یا روح و ماده است.»

در فرهنگ اندیشه نو (۱۳۶۹) درباره زمینه فلسفی پیدایش علوم انسانی به معنای جدید آن آمده است که بازتاب نظری و رشد علوم انسانی در قرن نوزدهم را در فلسفه نفس هگل می‌توان دید: هگل طبیعت بشری، نهادهای

اجتماعی و جنبه‌هایی از فرهنگ والا (هنر، دین و فلسفه) را در حکم سازنده یک قلمرو مستقل می‌دانست که از قلمرو جهان مادی متمایز و از آن برتر است. در اواخر قرن نوزدهم این فکر که روش‌های مناسب برای بررسی طبیعت و نفس کاملاً با هم فرق دارند، اندیشه‌ای پذیرفته شده و متداول بود. طبیعت را باید با استفاده از روش‌های تحصیلی و از طریق کشف قوانین کلی رویدادهای آن که از راه استقراء به دست می‌آیند، شناخت و تبیین کرد اما ساحت علوم انسانی، نفس است و نیاز به «فهم» دارد و باید کوشید تا جنبه‌های خاص و یگانه اشخاص، نهادها و رویدادهای واقع در قلمرو نفس را از راه ادراک مبتنی بر همدلی شناخت (به نقل از خلیلی، ۱۳۸۸: ۲۷۰).

مترجم «مقدمه‌ای بر علوم انسانی» نوشته ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) در مقدمه خود بر این کتاب آورده است: «آنچه دیلتای «علوم انسانی» نامیده است و امروز به همین نام خوانده می‌شود، اولین بار در نوشته‌های ارسطو به عنوان «دانش شهرنشینی»^۱ آمده (که معمولاً به نادرست «سیاست» ترجمه شده است و می‌شود)^۲ و در قرن نوزدهم یک نسل پیش از دیلتای در فرانسه آگوست کنت آن را «جامعه‌شناسی» نامیده است. دیلتای این مجموعه را به زبان آلمانی Geistwissenschaften نامید که ترجمه تحت‌اللفظی آن «علوم روحی» است و در زبان فارسی از طریق ترجمه انگلیسی آن (human sciences) به «علوم انسانی» ترجمه شده است. بنابراین دانش‌هایی که در کنار علوم طبیعی به بررسی رفتار انسان در بافتار اجتماعی پرداخته‌اند به ترتیب از سوی ارسطو «دانش شهرنشینی»، کنت «جامعه‌شناسی» و دیلتای «علوم انسانی» نامیده شده است» (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۳).

۱. politics

۲. «سیاست» به معنی فن مجازات کردن و تنبیه کردن است، اما واژه politics که مشتق از واژه polis به معنی شهر است، به معنی دانش شهرنشینی است.

توجه به دیدگاه‌های دیلتای در مفهوم‌سازی و تعیین حدود علوم انسانی ناشی از جایگاه والای وی در این حوزه است؛ فروند (۱۳۶۲: ۷۱) درباره اهمیت این متفکر آلمانی می‌گوید: «... دیلتای نظریه‌پرداز مسلّم علوم انسانی بوده و همواره خواهد بود. اثر وی نیز فقط مرحله‌ای از تحول نظریه نیست، بلکه تغییر جهتی حقیقی است که علاوه بر آن که راه تازه‌ای را به روی تفکر فلسفی باز می‌کند که پس از وی بسیاری از متفکران آن در پیش می‌گیرند، بحث مهمی را بر می‌انگیزد که هر روش‌شناسی علوم انسانی باید آن را برعهده بگیرد. به بیان دیگر، دیلتای نخستین کسی است که در علوم انسانی معرفت‌شناسی مستقلی را به وجود آورد؛ آثار وی برای کل مسئله علوم انسانی و نتایج فلسفی و منطقی و معرفت‌شناختی آن منبع آگاهی مهمی به‌شمار می‌رود».

براساس تقسیم‌بندی دیلتای که می‌توان آن را آخرین و کامل‌ترین جداسازی علوم به‌شمار آورد، علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی قرار می‌گیرد و به نام علوم فرهنگی شناخته می‌شود؛ این علوم عبارتند از: اقتصاد، حقوق، سیاست یا علوم حکومت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، جغرافیا، دین‌شناسی یا علم کلام، اسطوره‌شناسی، اخلاق، زبان‌شناسی، ادبیات و تحقیق در اقسام هنرها یا هنرشناسی (دیلتای، ۱۳۸۸). براساس این تقسیم‌بندی و علوم گوناگونی که در ذیل این مفهوم قرار می‌گیرند می‌توان گفت علوم انسانی به مجموعه علمی اطلاق می‌شود که به مطالعه امور مرتبط با نوشتار، گفتار، رفتار اجتماعی و روانی انسان می‌پردازد و یا به عبارت دیگر «علوم انسانی معرفت‌ناظر به انسان در آینه ذهن، زبان، رفتار و نهادها و ساختارهای اجتماعی مصنوع است» (آریایی‌نیا، ۱۳۸۸: ۳). در دانشگاه‌های فرانسه، علوم انسانی شامل گروهی از علوم اصلی می‌شود که مرتبط با شناخت ابعاد اجتماعی، قومی و رفتاری انسان می‌شود، لذا

روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و گاهی زبان‌شناسی و تاریخ به آن افزوده می‌شود و به آن علوم انسانی گفته می‌شود.

علوم اجتماعی بیشتر علوم جامعه به معنای واقعی کلمه مانند اقتصاد، علوم سیاسی، جغرافیا و باز هم جامعه‌شناسی را دربرمی‌گیرد. برای آنکه بخش مربوط در مرکز ملی تحقیقات علمی سی.ان.آر.اس.^۱ مجموعه این شاخه‌ها را نام‌گذاری کند، نام خود را «علوم انسان و جامعه» گذاشته است. در ایالات متحده که عبارت علوم انسانی بسیار کم بر زبان جاری می‌شود، پیش از این، عبارت «علوم اجتماعی و رفتاری»^۲ به این علوم اطلاق می‌شد (دورتیه، ۱۳۸۲).

علوم انسانی با همسو بودن بین‌رشته‌ای با علوم سخت، می‌تواند روش‌هایی برای مواجهه با موضوع هویت و حساسیت ارائه دهد. افزون بر این، روایت‌های تفسیری پیچیده علوم انسانی و توانایی آن برای خلق و مواجهه با پیچیدگی‌ها، این علوم را به لحاظ ارائه الگو در این جهان چندبعدی پیش‌تاز ساخته است (بارکر، ۲۰۰۸).

براساس تعریف شورای علوم انسانی اوهایو^۳، علوم انسانی روایت، عقیده و کلماتی است که ما را در درک درست از زندگی و جهان یاری می‌کند. علوم انسانی ما را با مردمانی که تاکنون ندیده‌ایم، مکان‌هایی که تاکنون ملاقات نکرده‌ایم و افکاری که تاکنون در سر نپرورانده‌ایم، مواجه می‌سازد. علوم انسانی با نمایان کردن اینکه دیگر مردمان چگونه زیسته‌اند و درباره زندگی چگونه اندیشیده‌اند، به ما در درک اینکه در زندگی خودمان چه چیزی اهمیت بیشتری دارد، کمک می‌کند. علوم انسانی با ارتباط برقرار کردن میان مردمان با همدیگر، مسیر درست و غلط را به آنها در زندگی می‌آموزد. علوم انسانی ما را در چالش‌هایی که در زندگی با

1. C.N.R.S

2. Behavioral and Social Sciences

3. Ohio Humanities Council

خانواده، اجتماع و دوستانمان مواجه هستیم، یاری می‌کند. رشته علوم انسانی بر تحلیل و تبادل افکار تأکید می‌کند. شورای علوم انسانی اوهایو رشته‌های علوم انسانی را به چهار گروه طبقه‌بندی می‌کند (شورای علوم انسانی اوهایو، ۲۰۰۹):

- تاریخ، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی و باستان‌شناسی در پی مطالعه پیشرفت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بشر هستند.
- ادبیات، زبان و زبان‌شناسی به ما می‌آموزند که چگونه با همدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم و چگونه افکار و تجربیات بشری بیان و تفسیر می‌شود.
- فلسفه، اخلاق و مطالعات مقایسه‌ای مذهبی، افکار و عقاید بشری را درباره معنای زندگی و دلایل اعمال و افکار بشر بررسی می‌کنند.
- رویکردهای تاریخی، انتقادی و نظری به هنر، روند خلاقانه پیشرفت بشر را منعکس می‌کند.

درک و شناخت مرزبندی‌ها و شباهت‌های میان علوم انسانی، اجتماعی و طبیعی برای روشن شدن مفهوم کلی علوم انسانی دارای اهمیت است؛ اما مروری کلی بر بخشی از ادبیات این حوزه حاکی از کم‌رنگ بودن مرز میان آنها و حضور برخی از رشته‌ها در هر دو قلمرو علوم انسانی و اجتماعی است؛ اما مرز میان علوم انسانی و اجتماعی و علوم طبیعی مشخص و روشن است؛ مباحثی که در ادامه می‌آیند مؤید این امر است.

در فرهنگ اندیشه نو آمده است که اصطلاح علوم انسانی در غرب به‌طور خاص برای تفکیک رشته‌های ادبیات، زبان‌ها، فلسفه، تاریخ، هنرها، خداشناسی و موسیقی از علوم اجتماعی و علوم طبیعی به‌کار برده می‌شود (خلیلی ۱۳۸۸: ۲۶۹). هرچند در نگاهی کلی‌گرایانه‌تر مجموعه علوم اجتماعی در ذیل علوم انسانی و در برابر علوم طبیعی قرار می‌گیرند و همان‌طور که گفته شد چهره اصلی در این میان دلتای است که تلاش کرد

تا موضوع، منطق، روش و هدف این علوم را از خاصیت زیستی انسان استنتاج کند و علوم انسانی را به عنوان مجموعه‌ای متمایز از علوم طبیعی - از نظر موضوع، روش و هدف معرفی کند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۸).

در عمل استفاده از عبارات نمی‌تواند حقیقتاً دقیق باشد، زیرا نمی‌توان خط فاصله‌ای مشخص بین این زمینه‌ها و حوزه‌های علمی ترسیم کرد و گفت انسان اینجا شروع می‌شود و جامعه آنجا پایان می‌پذیرد. ژان پیاز، در کتابی که خود آن را «شناخت‌شناسی علوم انسانی نام نهاد نوشت: «نمی‌توان هیچ‌گونه تمایز ماهوی میان آنچه اغلب علوم اجتماعی نامیده می‌شود و آنچه علوم انسانی خوانده می‌شود قائل شد زیرا بدیهی است که پدیده‌های اجتماعی به همه خصوصیات انسانی، حتی فرآیندهای روانی - فیزیولوژیک وابسته‌اند و در مقابل علوم انسانی همه از جهت معینی اجتماعی‌اند» (دوریه، ۱۳۸۲).

ارائه تعریف دقیق «علوم انسانی»، «علوم اجتماعی» یا «علوم انسان» با کشیدن خط مرزی مشخص بین آنها کاری بیهوده است. این عبارات، بی‌آنکه کاملاً مترادف یکدیگر باشند تا حدودی با هم آمیخته‌اند. تعاریف بیشتر نتیجه تقسیم کار دانشگاهی هستند تا حاصل واژه‌پردازی‌های دقیق علمی و تقسیم‌بندی‌های دانشگاهی بر حسب کشورها و کاربرد علوم تغییرپذیر هستند (همان).

اما به هر حال، دیدگاه‌های دیگری وجود دارند که علوم اجتماعی را نیز از علوم انسانی جدا می‌کنند. اصلی‌ترین عامل تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی و علوم اجتماعی تنها براساس تفاوت روش‌شناسی‌هایی است که این حوزه‌های گسترده مطالعاتی را از هم تفکیک می‌کند که این تفاوت نیز ناشی از موضوعات مورد مطالعه و افرادی است که به مطالعه آنها می‌پردازند؛ طبق این دیدگاه، اسکولز (۱۹۸۲) علوم انسانی را آن دسته از روش‌هایی تعریف می‌کند که در بدو امر به مطالعه متون اختصاص

یافته‌اند؛ همان‌گونه که علوم طبیعی توجه خود را به پدیده‌های طبیعی معطوف کرده‌اند و علوم اجتماعی به مطالعه رفتار مخلوقات ادراک‌کننده می‌پردازند. علوم انسانی به واسطه علاقه به ابژه‌های ارتباطی یا متون به هم مرتبط می‌شوند؛ انسان‌ها، حیوانات تولیدکننده متن هستند و عمده‌ترین دل‌مشغولی رشته‌هایی که علوم انسانی نامیده می‌شوند، در اصل تحلیل، تعبیر، ارزیابی و تولید متون است (اسکولز، ۱۹۸۲: ۳).

دقیقاً به همین دلیل درک معانی متون تولیدشده توسط انسان در کانون توجه روش‌شناسی علوم انسانی قرار دارد؛ همان‌گونه که پالمر می‌گوید واژه کلیدی در علوم انسانی «فهم» است، اما فهم نه به منزله نوعی شناسایی علمی، بلکه مواجهه‌ای تاریخی است که تجربه شخصی هستی را می‌طلبد و به همین دلیل دانش هرمنوتیک با پرسش از آنچه در رویداد فهم متن به وقوع می‌پیوندد و پرسش از آنچه خود فهم است، از سوی دیلتای به منزله روش‌شناسی اصلی علوم انسانی به کار گرفته شد (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

از بعد روش‌شناختی و آنچه علوم طبیعی را از علوم انسانی متمایز می‌سازد، نگاه تفهمی بسیار تعیین‌کننده است. همچنان که پالمر می‌گوید «در نگاه دیلتای تأویل بیان و جلوه بزرگی از زندگی بشر، چه قانون و اثر ادبی باشد و چه متنی مقدس، مستلزم فعل فهم تاریخی است که عمل آن از بنیاد متمایز درک کمی و علمی جهان طبیعت است؛ زیرا در این فهم تاریخی، آنچه به بازی خوانده شده دانشی شخصی است از آنچه به معنای انسان بودن است» (پالمر، ۱۳۸۴: ۵۰).

به گفتاری دیگر، «توضیح برای علوم طبیعی است، اما رویکرد به پدیدارهایی که جهان درونی و بیرونی را یکی می‌کند، فهم است. علوم طبیعی طبیعت را توضیح می‌دهند و علوم انسانی بیان‌ها و جلوه‌های زندگی را می‌فهمند. فهم می‌تواند موجودیت فردی را درک کند و به‌ویژه

در هنرها است که ما این جز یعنی فرد را به خاطر خودش ارزش می‌گذاریم و در فهم پدیدار در تفرّد آن درنگ می‌کنیم» (همان: ۱۱۷).

بدین ترتیب، گرچه، گاه رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی یکسان انگاشته می‌شوند، اما با علوم طبیعی کاملاً متفاوتند. زیرا راه شناخت علوم انسانی فهم و علوم طبیعی روش اثباتی است و باید قوانین کلی حاکم بر طبیعت را از راه استقرا شناخت.

علوم انسانی در ایران

در ایران باستان همانند سایر کشورهای مشرق زمین کسب علم و معرفت و رشد معرفت بشری همواره مورد توجه بوده و آثار فکری و علمی ملل دیگر همچون هند، چین و مصر باستان در راستای مدیریت و رهبری امپراتوری بزرگ ایران پیش از اسلام مورد استفاده قرار می‌گرفته است. اما رشد و شکوفایی علوم انسانی (علوم نقلی) در جوامع اسلامی و به‌ویژه ایران به سده‌های اولیه هجری برمی‌گردد که همراه با حکمت و علوم طبیعی در مراکز علمی آموزش داده می‌شدند. به‌ویژه پس از نهضت ترجمه، مباحث علمی و مراکز آموزشی رونق بسیاری یافتند و در زمینه‌هایی همانند فلسفه، کلام، عرفان و الهیات، شعر و ادب، هنر و موسیقی، تاریخ و ... اندیشمندان بسیاری ظهور کردند (عزیزی، ۱۳۸۵: ۳۵).

علوم انسانی به معنای جدید آن به دوران معاصر برمی‌گردد که برخی زمان آغاز آن را همزمان با تأسیس دارالفنون و برخی احداث دانشگاه تهران و راه‌اندازی رشته‌های علوم انسانی می‌دانند و برخی نیز معتقدند که مدت‌ها پیش از شروع به کار این رشته‌ها، دانش مرتبط با آنها وارد کشور شده بود.

به اعتقاد عزیزی (۱۳۸۵) پس از یک دوره طولانی رکود علمی در کشور و پس از تأسیس دارالفنون، با ایجاد مدرسه سیاسی، مدرسه عالی

حقوق و دارالمعلمین مرکزی، توسعه علوم انسانی در کشور مورد توجه قرار گرفت و دانشکده‌های علوم انسانی در کشور افزایش یافت.

از سوی دیگر، آزاد ارمکی (۱۳۸۵) می‌نویسد که علوم انسانی از دهه اول قرن سیزدهم و با شکل‌گیری دولت مدرن در ایران مطرح شد. همه این رشته‌ها در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تأسیس و سپس توسعه یافته است و به همین دلیل و به‌طور طبیعی، فضای دانشکده ادبیات و حوزه ادبیات ایران بر فضای کلی رشته‌هایی چون فلسفه، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و... غلبه داشته است. خلیلی (۱۳۸۸: ۲۶۲) قدمت علوم انسانی در ایران را نزدیک به یک قرن می‌داند و معتقد است که «حتی پیش از تأسیس دانشگاه تهران و به‌منال آن تأسیس رشته‌هایی همانند علوم سیاسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، این علوم به ایران راه یافته بودند. ترجمه آثار فلاسفه عصر روشنگری، اصحاب دایره‌المعارف و اندیشه‌هایی که توسط جریان‌های سیاسی از قبیل اجتماعیون و اجتماعیون عامیون در ایران عرضه و مطرح شده بودند، برای ما روشن می‌کنند که حضور آنها را در ایران بسیار پیشتر از تأسیس رشته‌های منتسب به آنها بدانیم».

وی اعتقاد دارد برخلاف نظر افرادی که معتقدند علوم انسانی در ایران کارکردی ندارد، تمامی گفتمان‌هایی که در تمام این دوران در جامعه ایران به‌وجود آمده‌اند، تقریباً همه آنها از علوم انسانی نشأت گرفته‌اند و اگر آنها را در چهار دسته کلی گفتمان‌های تجددخواهی، ملیت‌خواهی یا ملی‌گرایی، پیشرفت و توسعه و گفتمان اسلام‌خواهی تقسیم‌بندی کنیم، تمامی این گفتمان‌ها نه تنها اصول خود را از علوم انسانی اخذ کرده بودند، بلکه محتوا، صورت‌بندی و نظام نشانگی آنها نیز توسط علوم انسانی به‌وجود آمده است (همان: ۲۶۳).

اگر نگاهی اجمالی به تاریخ معاصر ایران بیندازیم، می‌توانیم نقش تعیین‌کننده هر یک از این گفتمان‌ها را، که اکثر آنها ریشه در اشاعه علوم انسانی غربی در کشور ما دارند، در جهت‌دهی به حرکت کلی تمدنی جامعه ایران مشاهده کنیم. شاخص‌تر از همه، نوگرایی و تجددخواهی در جامعه ایران است که از اواخر سلطنت قاجار آغاز شد و در دوران پهلوی اول به نحوی شتابان از سوی حکومت دنبال شد و ریشه در آشنایی روشنفکران با پیشرفت‌های خیره‌کننده مغرب زمین داشت که بدون توجه به بنیان‌های فکری و معرفتی لازم بیشتر بر جنبه‌های ظاهری تمدن تکیه کردند و تلاش کردند تا با تقلید صرف، کشور ما را نیز مدرن سازند. حاصل این حرکت، دگرگونی در ابعاد مادی و معنوی تمدن ایرانی بود که نمود آن در حوزه‌هایی چون شهرسازی، معماری و روابط و ساختارهای اجتماعی و همچنین خود ورود رشته‌های رایج علوم انسانی غربی به کشور و تدریس آنها بدون توجه به تمایز اساسی بافتار اندیشه‌های غربی با جامعه غربی مشهود است. شاید بحثی که هم اکنون با عنوان بومی‌سازی علوم انسانی در میان است، فارغ از تعریف مفهومی بومی‌سازی و عملی یا غیرعملی بودنش، ناظر بر همین بی‌توجهی به بافتار پذیرنده علوم انسانی غربی و مؤلفه‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی آن است.

برخلاف علوم تجربی و مهندسی که از قاعده‌های نسبتاً ثابت و قابل تطبیق بر جوامع مشابه پیروی می‌کند، علوم انسانی یک دانش چسبیده به «جامعه و فرهنگ» است و منهای درک شرایط خاص یک جامعه، نمی‌توان مدعی درک شرایط جوامع شد. به همین خاطر است که نمی‌توان منهای «بوم زیست» زندگی و صرفاً بر مبنای الگوهای اثباتی، نگاهی ثابت به همه جوامع داشت.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، بحث نسبت میان علوم انسانی و فرهنگ و تمدن است. در وهله نخست، آنچه حائز اهمیت است، تعریف

مفهومی فرهنگ و تمدن و نیز نسبت میان این دو است؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای متفاوتی درباره معنای هر یک از این مفاهیم به تنهایی و نیز درباره نسبت میان آنها وجود دارد.

با وجود تنوع مفهومی در تعریف فرهنگ یا تمدن، ما می‌توانیم فرهنگ را همچون یک کلیت جامع در نظر بگیریم که کل زندگی اجتماعی را می‌سازد و عرصه‌های گوناگون تشکیل‌دهنده آن را دربرمی‌گیرد. تعریف تیلور این برداشت از فرهنگ را به خوبی نمایان می‌سازد. به اعتقاد وی «فرهنگ یا تمدن... آن کل پیچیده‌ای است که دانش، باور، هنر، قوانین، اخلاقیات، رسوم و هرگونه قابلیت‌ها و عادات دیگری را که انسان به‌عنوان عضوی از جامعه فراگرفته است، شامل می‌شود» (به نقل از اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۶).

با این تعریف و با مراجعه به آرای دیلتای در بحثی که درباره نظام‌های فرهنگی می‌کند و آنها را شامل اخلاق، دین، زبان، هنر و علم می‌داند (دیلتای، ۱۳۸۸) مشخص می‌شود که اصولاً بسیاری از عناصر و فرهنگ و علوم انسانی با هم مشترک هستند؛ به عبارت دیگر، مطالعه و اندیشه‌ورزی درباره فرهنگ، اندیشه‌ورزی درباره دانش‌هایی است که در قلمرو علوم انسانی مطالعه می‌شوند. از این حیث، مطالعه علوم انسانی در واقع مطالعه پدیده‌ها یا عناصر فرهنگی است.

از سوی دیگر، علوم انسانی یک شیوه فکری درباره جهان و پاسخ به پرسش‌های مطرح شده است. این علوم، این امکان را به انسان‌ها می‌دهند که نسبت به زندگی خویش فکر کنند و سؤالاتی اساسی را درباره ارزش‌ها، اهداف و معنای زندگی به شیوه‌ای دقیق و نظام‌مند طرح کنند. به علاوه، هدف این علوم تعمیق و گسترش درک روش‌هایی است که از طریق آنها عوامل فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، محیطی، جغرافیایی، تاریخی، سیاسی، دینی و... جهت شکل بخشیدن به جهانی که در آن

زندگی می‌کنیم، به هم مرتبط شده‌اند. همچنین این علوم، شناسایی و کشف فرهنگ، ایده‌ها و آرا را از منابع متنوع و مختلف ارج نهاده، بر رشد خلاقیت، تفکر خلاق و بیان خود تأکید می‌کنند (عزیزی، ۱۳۸۵).

آگوست کنت (به نقل از صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۸) می‌گوید که همه تحولات اقتصادی و علمی و یا به عبارت دیگر، پیشرفت را معلول تحولات قوای ذهنی انسان بدانیم، مهم‌ترین نقش علوم انسانی را باید تغییر نگرش بشری دانست. به دیگر سخن، علوم انسانی با شناساندن بافتار زندگی انسان و آگاه نمودن وی از ضعف‌ها و کاستی‌های حاکم بر آن، وی را بر آن می‌دارد تا در جهت تغییر شرایط موجود گام بردارد. نتیجه این امر در گذر زمان، پیدایی جامعه‌ای متجدد است که براساس ارزش‌های تولیدشده علوم انسانی زندگی را معنا می‌کند و جهت‌های زندگی را تعیین می‌کند.

در هر جامعه‌ای و در هر عصری که علوم انسانی شکوفا و بالنده بوده است، شاهد پیشرفت و دگرگونی‌هایی عمده بوده‌ایم که آثار آن بر جای مانده است؛ شاهی بر این مدعا در تاریخ ایران را می‌توان دوران سلسله صفویه دانست که در آن رونق علوم انسانی با دگرگونی بهبود عمومی جامعه ایران همراه شده بود. نکته دیگری که در حوزه همه علوم به معنای عام و نیز علوم انسانی اهمیت خاص پیدا می‌کند، نوع روایت‌سازی‌های علوم انسانی از مفاهیم اساسی مثل تمدن، فرهنگ، دولت و سیاست است. در واقع نگاه استعماری غرب به جهان غیرغرب موجب شده است که اساساً جهان غیرغرب از بسیاری از روایت‌های تاریخی و تحلیل‌های اجتماعی حذف شود و یک نوع مرکزیت‌گرایی غرب شکل گرفته که جهان پیرامون آن، جهان کم ارزش یا بی‌ارزش محسوب شده است. عمق فاجعه، زمانی است که شرقیان نیز تفسیر شرق را با روایت ناعادلانه و تبعیض‌آمیز نظریه‌پردازان حوزه علوم انسانی غرب خوانش نمایند. از

همین منظر است که خوانش دوباره تاریخ ایران فارغ از تاریخ‌نگاری‌ها و تمدن‌نگاری‌های شرق‌شناسان غربی (براون، ۱۳۶۳ و ادواردز، ۱۳۷۱، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۲) اهمیت پیدا می‌کند.

از منظری دیگر باید توجه داشت که مکتب‌های فکری ناظر و اثرگذار بر نظریه و روش‌های تحقیق علوم انسانی مثل تجربه‌گرایی، طبیعت‌گرایی، عمل‌گرایی و همچنین فلسفه‌های سیاسی مثل لیبرالیسم، سکولاریسم و فردگرایی ایدئولوژی‌های فکری هستند که در آنها پارادایم کلی لائیتیه و انکار خدا شکل گرفته است و بر بسیاری از فهم‌ها اثر می‌گذارد. در عین حال مرز بین علوم انسانی ایدئولوژیک و علوم انسانی غیرایدئولوژیک بسیار باریک است و لزوماً همه عرصه‌های درک، پژوهش و مطالعات انسانی از مرجعیت ایدئولوژیک برخوردار نیستند. به‌طور حتم فقه اسلامی، کلام دینی، فلسفه اسلامی و ابعاد اجتماعی اسلامی و اسلام به‌عنوان برنامه زندگی بازتولید متفاوتی از علم جامعه (یا علم الاجتماع) و علوم انسانی را ارائه می‌دهد. البته مفاهیم متفاوتی در عرصه زبان زمانه و مسائل زمانه وجود دارد که علم شناخت جامعه و برنامه‌ریزی اجتماعی و درک اجتماعی را تغییر می‌دهد. با ظهور تجدد غربی و غلبه تجدد غربی بر جهان اسلامی، بازتولید تقاطی در ادبیات علوم اجتماعی و علوم انسانی به‌وجود آمد که این تقاط، از یک‌سو التقاط بین اندیشه اسلامی، جامعه اسلامی و اندیشه‌های برخاسته از لائیتیه و سکولاریسم بود و از سوی دیگر، التقاطی بین ارزش‌های اسلام و مسیحیت و به‌طور خاص مسیحیت عصیان‌گر که در ظرف پروتستانسم مسیحی ظهور پیدا کرده بود، شکل گرفت. التقاط جامعه اسلامی و اندیشه اسلام با تجدد غربی، چه تجدد غربی دینی شده پروتستان و چه تجدد غربی دورشدن از خدا و دین، روشنفکری ایرانی و علوم انسانی ایرانی را به‌وجود آورده است که

ناخواسته، خواسته‌های غیرمتجانس با جامعه اسلامی و اقلیم فرهنگی جهان اسلامی و جهان ایرانی را منعکس می‌کند.

دوفضایی شدن اجتماعی و بازتعریف مفهوم تمدن

آنچه در این بخش گفته شد، تأکیدی بود بر معانی متداول تمدنی. در بخش بعدی ظرفیت دوفضایی شده تمدن مورد توجه قرار می‌گیرد و عناصر و ویژگی‌های تمدن مجازی مورد تحلیل بیشتر قرار خواهد گرفت. از آنجا که تمدن محصول یک قضاوت جمعی و اجتماعی است، به نظر می‌رسد، تمدن مفهومی جمعی و نسبی است که رابطه عمیقی با ارزش‌های اجتماعی زمانه دارد به عبارتی می‌توان گفت تمدن که مربوط به «ابعاد ماندگار فرهنگ» است، نسبت معناداری با «فرهنگ» دارد و فرهنگ امری است که مرتبط با عامل «زمان و جغرافیا» است. با این نگاه می‌توان با تأکید بر متغیرهای شکلی (عام) و نه متغیرهای محتوایی (خاص)، تعریفی برای امر تمدنی ارائه کرد. متغیرهای شکلی تمدنی، از پایداری بیشتر برخوردارند و می‌توان گفت یک ویژگی مطلق دارند. در اینجا می‌توان بر شش متغیر محوری که در هر تمدنی وجود دارد تأکید کرد. این شش عنصر در واقع ویژگی‌های عام‌گرایانه^۱ تمدن را تشکیل می‌دهند که روح و ذات یک امر تمدنی را توضیح می‌دهند. این شش عنصر را می‌توان با دو جهان تمدنی یعنی تمدن فیزیکی و تمدن مجازی مرتبط کرد. سه عنصر اول در درون تمدن فیزیکی قابل درک است و سه عنصر دوم مرتبط با تمدن مجازی است. باید توجه داشت که مجاز در اینجا یعنی جهان بازنمایی‌شده‌ای که محصول ذهن، خیال و بازنمایی هنری و یا بازتولید آنها در فضای اینترنت است.

۱. پیچیدگی، پرکاری و ظرافت: امر تمدنی محصول پرکاری، ظرافت‌ها و پیچیدگی‌هایی است که دانشمندان، هنرمندان و کار حرفه‌ای جمعی، عامل خلق آن است. این پیچیدگی، پرکاری و ظرافت در بناهای عظیم، شهرهای بزرگ، اختراعات مهم و آثار هنری و نقاشی‌های خیره‌کننده تاریخ ظهور پیدا می‌کند.

۲. سادگی و ساده‌سازی^۱: امر تمدنی، ضمن اینکه امری پیچیده و ذاتاً چندعنصری است، ولی با ویژگی «ساده شدن» به امر تمدنی تبدیل می‌شود. در واقع ساده بودن مقوله‌های فیزیکی تمدنی در شکل‌گیری «درک مشترک» و «حس مشترک تمدنی» نقش اساسی دارد. البته به قول هارتلی^۲ (۲۰۰۵) ساده‌سازی یا ساده شدن خود امری پیچیده است و لزوماً به معنای سطحی بودن نیست. امر ساده‌سازی تمدنی، در بسیاری از موارد محصول قدرت «تراکم بخشیدن به معانی متکثر و پیچیده» توسط متفکران حوزه مطالعات انسانی است. اینکه یک تمدن، تمدن صلح یا یک تمدن، تمدن پیشرفت و یا یک تمدن، تمدن اخلاق و عرفان به حساب می‌آید، محصول نگرش‌های منطق‌گرایانه و فیلسوفانه است که قدرت «کانونی کردن امور پیچیده» را در یک عنصر خاص دارد.

جدول ۱: مقایسه عناصر فیزیکی و مجازی تمدنی

عناصر فیزیکی تمدنی - جهان اول	عناصر مجازی تمدنی - جهان دوم
پیچیدگی و ظرافت	مقبولیت جمعی
سادگی و قابل درک بودن	تعلق آرمانی
برجستگی و والایی	حس عضویت

1. Simplification

2. Hartley

۳. برجستگی منحصر به فرد: امر تمدنی محصول تلاش و کوششی خیره‌کننده و ابتکار و اختراعی برجسته و خلاقیت‌های سحرآمیز است که به صورت برجسته و برگزیده در کنار سایر آثار تمدنی قرار می‌گیرد. لذا عنصر فیزیکی تمدنی باید از این برجستگی و جذابیت برخوردار باشد.

۴. مقبولیت جمعی: اموری تمدنی محسوب می‌شوند که هم در حوزه ملی و هم در حوزه بین‌المللی مورد توجه سلیقه‌های متفاوت محلی، ملی و جهانی قرار گیرند. در واقع مقبولیت به دلیل ذهنی بودن و حسی بودن یک امر غیر فیزیکی و از جنس حلقه مجازی تمدن محسوب می‌شود.

۵. تعلق آرمانی: تمدن مرجع «حس بودن» برای یک ملت است. دوری از آن، چه به لحاظ معنایی و چه به لحاظ فیزیکی، یک نوستالژی عمیق ایجاد می‌کند و فرد را در پیوندهای آرمانی قرار می‌دهد.

۶. حس عضویت: اموری تمدنی محسوب می‌شود که ظرفیت بالایی از حس افتخار و همراه آن «حس عضویت» در یک قلمرو تمدنی ایجاد کند. وجه اشتراک هر سه عنصر مجازی تمدن، فیزیکی نبودن آنهاست. اگرچه بعد عام‌گرایانه تمدن به ویژگی‌های مطلق یک تمدن اشاره دارد، ولی هر تمدنی یک ابعاد خاص‌گرایانه دارد که محتوای هر تمدن را توضیح می‌دهد و از ویژگی کاملاً نسبی برخوردار است و در هر زمانه و جغرافیایی متفاوت است. در واقع تمدن امری نسبی و مربوط به زمان، مکان و فرهنگ است، ولی به لحاظ عناصر فعلی و تحقیقی با متغیرهایی «مطلق» مرتبط است که در ویژگی‌های شش‌گانه عام تمدنی مورد توجه قرار می‌گیرد. تمدن لایه‌های مختلفی دارد که در مصادیقی مثل هنر، معماری، شهرسازی، و سایر میراث محسوس فرهنگی انعکاس پیدا می‌کند. تمدن یک مفهوم مشکک است که با این نگاه همه مراتب و لایه‌های تمدنی، عنصر تمدنی محسوب می‌شوند و بر مبنای آنها حس تمدنی به یک امر عینی و ذهنی تبدیل می‌شود.

تمدن را در ساختاری دوفضایی شده می‌توان مرتبط با عناصر عینی و ذهنی دانست که از یک‌سو با جهان اول مرتبط است و از سوی دیگر با جهان دوم. عناصر عینی تمدنی به‌طور عمده شامل «عناصر محسوس فرهنگی» مثل معماری، شهرسازی، نقاشی، خطاطی، مجسمه‌سازی، موسیقی، لباس، و حتی دست‌ساخته‌های کوچک بشری است که در سطح «فرهنگ بالا» قرار می‌گیرند و از نوعی برجستگی، قدرت و توانایی خیره‌کننده برخوردارند. عناصر ذهنی و حسی تمدنی می‌تواند نتیجه نوع ارتباط فرد با عناصر محسوس تمدنی و فرهنگی باشد و درعین حال می‌تواند با فلسفه اخلاقی و دینی زندگی نیز مرتبط باشد. عناصر ذهنی، حوزه شناخت، علائق و تعلقات عاطفی یک جامعه را تشکیل می‌کند. عناصر ذهنی به نوعی با جهان دوم تمدنی مرتبط است. هماهنگی موجود در جامعه، نظم و احترام اجتماعی، حس بودن و عضویت داشتن در قلمرو ملی و حس برخورداری از آرامش و صلح، عناصری است که قلمرو تمدنی ذهنی و شناختی و درعین حال هیجانات روحی تمدن را با خود مرتبط می‌کند. در کنار عناصر عینی و ذهنی که حوزه تعامل فرد را با تمدن ملی یا سایر تمدن‌ها مرتبط می‌کند، مجموعه «ایده‌آل‌های تمدنی» وجود دارد که فرد و جامعه دائماً در حال تردد بین واقعیت‌های عینی و ذهنی تمدنی بومی و این «ایده‌آل‌های تمدنی» هستند.

شکل‌گیری تمدن‌ها و روندهای تمدنی

اگرچه تمدن در جهان اول و جهان دوم قابل تفکیک و تحلیل است، ولی از سوی دیگر می‌توان تمدن را به تمدن مادی و معنوی تقسیم نمود. با این نگاه، تمدن فقط ناظر بر میراث محسوس تمدنی نیست و صرفاً از سنخ ساخت‌وساز و امور فیزیکی جهان محسوب نمی‌شود، بلکه تمدن از جنس رفتار، اخلاق فردی و اجتماعی و چگونگی مدیریت اجتماعی نیز محسوب می‌شود. تمدن پیوند عمیقی با اخلاق اجتماعی و روابط انسانی

و «سازمان پیشرفته اجتماعی»^۱ دارد. با این نگاه، تمدن پیوند گسترده و عمیقی با مفهوم «مدیریت اجتماعی»، «عدالت اجتماعی» و «اخلاق اجتماعی» برقرار می‌کند. در نگاه دیگر، تمدن صرفاً با مکان‌ها و مناطق مردم‌پسند و مشهور جهان پیوند نمی‌خورد.

در این نگاه، تمدن از جنس و سنخ عناصر فیزیکی و درعین‌حال عناصر برجسته هنری است که تمدنی شدن آنها بستگی به عواملی دارد که از جنس علوم تجربی نیست، بلکه محصول تلاش‌های علوم انسانی است. بر این مبنا، تمدن را می‌توان به تمدن مادی و معنوی تقسیم نمود که به‌طور حتم رابطه‌ای انضمامی بین این دو نوع تمدن وجود دارد. در واقع هیچ تمدنی منهای عناصر مادی و معنوی امکان ظهور و ماندگاری پیدا نمی‌کند. از سوی دیگر، همه تمدن‌ها هم در عرصه مادی و هم در عرصه معنوی ریشه‌ای وسیع و عمیق در «ارتباط با امر قدسی و الهی»، «قوانین و مقررات اجتماعی»، «مدیریت و سازمان اجتماعی» و «اخلاق و عدالت اجتماعی» دارند و همه این عرصه‌ها، تولیدات علوم انسانی محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر ریشه همه تمدن‌ها هم در بعد مادی و هم در ابعاد معنوی ارتباط گسترده‌ای با تولیدات حوزه‌های فکری علوم انسانی دارد.

جدول ۲: مقایسه ابعاد مادی و معنوی تمدن

ابعاد معنوی تمدن	ابعاد مادی تمدن
توجه به خدا و ابعاد قدسی تمدنی اخلاق و عدالت اجتماعی، روابط انسانی سالم و سازمان پیشرفته اجتماعی	معماری، شهرسازی، مجسمه‌سازی، نقاشی و تولیدات رسانه‌ای
حکمرانی سالم	ابزار، فناوری و پیشرفتگی
روشنفکری - تولیدات علوم انسانی	موفقیت‌های بزرگ در قالب اختراعات و اکتشافات

در نگاهی دقیق‌تر، همه میراث تمدنی اعم از مادی و معنوی از سه بعد و عنصر اساسی برخوردارند که بدون یکی از این سه عنصر، یک پدیده والا، پیشرفته و فاخر مادی و معنوی تبدیل به عنصر تمدنی نمی‌شود. این سه عنصر عبارتند از: ۱) ابعاد وجودی و حسی، ۲) عناصر تعلق و هویتی و ۳) پیوسته‌های استمرار و ماندگاری. این سه عنصر رابطه‌ای پیوسته و سلسله مراتبی دارد که بدون وجود عنصر اول، عنصر دوم معنا پیدا نمی‌کند و همچنین بدون وجود دو عنصر اول، استمرار و پیوستگی تمدنی بی‌معنا می‌شود.

«هرم تمدنی» یک پایه و بنیان اصلی دارد که به عنصر اول که خود «پدیده تمدنی» است، مربوط می‌شود. پدیده‌های تمدنی هم در اشکال محسوس و فیزیکی نمود پیدا می‌کنند و هم در امور غیر محسوس در قالب قوانین و مقررات و ضوابط اخلاقی و مدنی زندگی، تجلی پیدا می‌کنند. پدیده‌های تمدنی باید منعکس‌کننده یک «تغییر بزرگ» باشند و اهمیت آنها به میزان «تغییرسازی» بستگی دارد که در روندهای زندگی به وجود آورده‌اند. بدون وجود این عنصر اول «آغاز تمدنی» به وجود نمی‌آید. باید شهری مانند پارسه ساخته شود و مدرسه‌ای به نام مدرسه بغداد و یا دارالفنون به وجود آید و قوانین و مقررات مدنی ارائه و نوشته شود و انقلابی اجتماعی تحقق پیدا کند تا در پرتو آن «حس بودن هویتی» و در پرتو ادامه یافتن آن، ذخائر ماندگار تمدنی شکل بگیرد.



نمودار ۱: هرم منابع تمدن‌ساز

عنصر دوم، عنصر تعلقی و هویتی تمدنی است که موجب «عضویت در یک حوزه تمدنی» می‌شود. تعلق تمدنی، در حس یک فرد، جامعه، ملت و ملل جهان ظهور پیدا می‌کند و رابطه تنگاتنگی با عملکرد تمدنی دانشمندان علوم انسانی دارد. اینکه یک پدیده اهمیت پیدا می‌کند و از جایگاه مهم هویتی برخوردار می‌شود، صرفاً مربوط به «جنبه‌های عینی» یک پدیده نیست، بلکه این حس برخاسته از «فهم و انتقال حقیقت یک امر تمدنی» به دیگران است. ایرانیان صاحب و وارث علوم، فنون و خلاقیت‌های بزرگی در عرصه تاریخ ایران بوده‌اند، اما اینکه چرا و به چه میزان در یک فرد ایرانی حس تعلق و احساس هویت نسبت به این دستاوردهای بزرگ تاریخی به وجود می‌آید، مربوط به آن «فضای تمدنی» است که در پرتو «تصورپردازی تمدن» از طریق تولیدات روشنفکری یک نسل به وجود می‌آید. تصورپردازی تمدن، محصول معرفت‌هایی است که از طریق فلسفه، ادبیات، فرهنگ‌شناسی و مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ‌نگاری و حتی تولیدات حوزه‌های علوم سیاسی و روابط بین‌الملل تولید می‌شود.

باید توجه داشت که ما در روند تاریخی با «ریزش تمدنی» مواجه هستیم. لذا پایه هرم که به «عینیت‌ها و پدیده‌های واقعی تمدنی» مربوط است، بسیار وسیع و بزرگ است، ولی تبدیل شدن آن به یک ماندگاری تمدنی، روند کوچک شدن حلقه‌های تمدنی را طی می‌کند. اینکه چه مقدار از عینیت‌های تمدنی، یک پدیده تمدنی شناخته می‌شود و «حس تعلق تمدنی» ایجاد می‌کند، به «پیوند روشنفکری با امور تمدنی» و عمل تمدنی در حوزه «تمدن معنوی» بستگی دارد. به طور حتم در فرایند حرکت از پدیده‌های تمدنی به «حس و تعلق تمدنی» با ریزش پدیده‌های تمدنی مواجه هستیم. ماندگاری پدیده‌های تمدنی که به «حضور آثار تمدنی در آینده تاریخ» مربوط است، پیوند گسترده و عمیقی با روش عمل «عناصر معنوی تمدن» دارد.

اگر انقلاب آمریکا، انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه به یک عنصر تمدنی تبدیل می‌شود که در سطح ملی برای ملت آمریکا، ملت فرانسه و ملت روسیه جایگاه «عضویت ملی» و حس تعلقی تاریخی به وجود می‌آورد، محصول «تصویری شدن تمدن» به عنوان یک اتفاق مهم تاریخی است. بدون تولیدات گسترده فیلسوفانه، تاریخ نگارانه، جامعه شناسانه، هنرمندانه و ادیبانه، چنین تصویر تمدنی از این سه انقلاب در تاریخ جهان نمی‌توانست خلق شود. در واقع در «تصویرسازی تمدن» ما با «خلق دوم تمدن» مواجه هستیم که بدون این خلق دوم، اثر تمدنی دچار مرگ تاریخی می‌شود. تولیدات روشنفکری در «واقع نگاری» و یا «تحلیل‌های عمیق فیلسوفانه و جامعه‌شناسانه» خلاصه نمی‌شود. تولیدات روشنفکری تمدنی، یک حس همراه با شیفتگی و هیجان و یک نوع «عشق تمدنی» را به وجود می‌آورد که در پرتو آن پدیده‌های تمدنی از ظرفیت ماندگاری و ایجاد عضویت و وابستگی فراگیر برخوردار می‌شوند.

برای مثال، در تاریخ معاصر ایران، ظهور انقلاب اسلامی ایران نمونه برجسته‌ای از علت «تمدنی شدن پدیده‌های بزرگ اجتماعی» و تمدنی نشدن آنهاست. به طور حتم، انقلاب اسلامی ایران در عرصه ملی و جهانی یک «تغییر بزرگ» و یک جریان عمیق و گسترده تمدنی به حساب می‌آید. در واقع «اصل اتفاق» یک پدیده بی‌نظیر تاریخی است که در عصر «نشدن‌ها» و در فضای غیرقابل تصور، یک «تغییر بزرگ» که منعکس کننده «یک اثر بزرگ تمدنی» است، تلقی می‌شود. اینکه این پدیده عظیم تمدنی و این تغییر بزرگ دینی، اجتماعی و سیاسی تبدیل به یک پدیده تمدنی شود که نقطه اتکا «حس ایرانی بودن» نسل جدید را احاطه کند، به طور جدی به تولیدات روشنفکری زمان ما، هم در عرصه ملی و هم در عرصه منطقه‌ای و جهانی، بستگی دارد.

به‌طور حتم عرصه جهانی، فهم ناقصی از انقلاب اسلامی ایران را منعکس کرده است و در فرایند تصویرسازی انقلاب اسلامی ایران، کارگزاران شاه، مخالفان بعد از انقلاب اسلامی ایران، شرق‌شناسان کینه‌توز، روشنفکران متعصب و متأثر از گفتمان قالب «استثنا‌گرایانه آمریکایی» و غرب‌گرایانه «اروپای مرکزی»، عواملی شدند که بخش عمده‌ای از ادبیات «انقلاب اسلامی ایران» با تصویرسازی منفی از یک نهضت اسلامی و الهی، ملی، آفادی‌بخش، عدالت‌گرا و درعین‌حال دموکراتیک مواجه شد. این تصویرسازی، در واقع اسیر گفتمان قدرت بود. گفتمان قدرت متأثر از عصبیت‌های «استثنا‌گرایانه آمریکایی» یا نگاه «اروپای مرکزی» و همچنین متأثر از تصویرسازی‌های مبتنی بر تفاوت‌های دینی و تمدنی بوده است. به‌وجود آمدن «اسلام وحشت» و «ایران وحشت» یک «بازنمایی ساخته‌شده توسط رسانه‌های غربی» بود که توسط فضای روشنفکری غرب و روشنفکران مخالف انقلاب اسلامی که از فعالان تولیدات علمی علوم انسانی هستند، بازتولید شده است. در این روند، تولیدات رسانه‌ای با استفاده از صنعت بازنمایی و برجسته‌سازی «تصویر متفاوت و متضاد» با واقعیت‌های انقلاب اسلامی ایران را به‌وجود آوردند. باید توجه داشت که «صنعت واقعیت مجازی تمدنی» یا به تعبیر مکتب فرانکفورت «صنعت فرهنگ» قدرت تصویرسازی سیاه از یک امر تمدنی یا اساساً «تمدنی نشدن یک پدیده» مهم را دارد.

از سوی دیگر، در یک گفتمان تعاملی بین عرصه ملی روشنفکری ایران و عرصه غربی روشنفکری و همچنین فاصله بین فرهنگ شفاهی و فرهنگ نوشتاری موجب «عدم تصویری‌سازی تمدنی» از پدیده شگفتی‌آفرین تاریخ معاصر جهان یعنی ظهور انقلاب اسلامی ایران شد.

تحقق انقلاب اسلامی ایران در دوره توسعه سکولاریسم و لائیتیه و همچنین در دوره گسترش قدرت لیبرالیسم و سازوکار زندگی مدرن مبتنی

بر تمدن آمریکایی و اروپایی و قدرت سیاسی شاه در قلمرو ملی و منطقه‌ای و همچنین در جامعه‌ای که «قدرت مردم» به‌عنوان عامل تغییر اجتماعی، کاملاً ناشناخته بود، امری استثنائی و تغییر تاریخی بزرگ یا امر تمدنی عظیمی محسوب می‌شود که جایگاه آن «ناشناخته» مانده است.

نقش جریان قدرت و سیاست مدرن و سیاست‌گذاران در «تمدنی‌شدن تغییرات بزرگ» نیز بسیار اهمیت دارد. داشتن تصویر شفاف از «چیستی تمدنی» و «نگاه تاریخی» و همچنین برخورداری از «گفتمان فراگیر جمعی» که به عضویت همگان در «حس تمدنی» منجر شود، نقشی کلیدی در ایجاد عنصر دوم یعنی «حس تعلقی و هویتی تمدنی» دارد. عصیت‌های قومی، عربی و ایدئولوژیک قدرت جمع‌زدایی بالایی دارد که خود نقش مهمی در «جمع‌شدن پدیده‌های تمدنی» دارد.

در واقع پیوستگی و استمرار، عنصر «ادامه حیات تمدنی» است. تمدن‌ها می‌توانند در روند تاریخ دچار مرگ شوند. تاریخ پرشکوه ایران و فرازهای برجسته سه‌هزار سالهٔ این دوره که دانشمندان، فرهیختگان بزرگ و تولیدات بزرگ علمی و آثار تمدنی عظیمی را به‌وجود آورده است، نمونهٔ بارزی از پیوستگی و یا عدم پیوستگی «آثار تمدنی» است. جامعهٔ معاصر ایران و نسل جدید ایران اسلامی چقدر با ادوار پیش‌گانهٔ معماری پارسی، پارتی، رازی، آذری، خراسانی و اصفهانی (پیرنیا، ۱۳۶۹) آشنا هستند و چقدر حس مرکزی و ملی نسبت به این میراث عظیم دارند؟

معماری، مانند بسیاری از منابع اجتماعی دارای هویت و درعین‌حال در پیوند عمیق با شکل‌گیری هویت‌های جمعی است که می‌تواند نوعی مرکزگرایی تمدنی را به‌وجود آورد. روزگار ما به پیچیده‌ترین، متناقض‌ترین و بی‌هویت‌ترین فضای هنری تاریخ تعبیر شده است (اسماگولا، ۱۳۸۱). در عرصه‌ای که تمایز و هویت جزء ذاتی «بودن ما» تلقی می‌شود، بی‌هویتی امری متناقض است. معماری یعنی دانش عمران و آبادی و منعکس‌کننده

زیبایی، تناسب، همخوانی، مرکز‌گرایی و برجستگی است که در همه اشکال آن مظاهری از جمال و جلال یک فرهنگ و تمدن خاص وجود دارد. از این زاویه، معماری در عین خاص بودن، یک جاذبه جهانی دارد که «جمعیت‌های بزرگ» و «هویت‌های جمعی» را پیرامون خود جمع می‌کند. از طرفی فضاهایی که دارای بعد فیزیکی هستند، خصوصاً معماری که در معرض دید روزمره است، نقش نمایندگی یک دوره، اندیشه و هویت جمعی یک ملت را نیز ایفا می‌کند (متکالف^۱، ۱۹۸۴).

دیدگاه گیرتز^۲ (۱۹۸۳) در خصوص «حس مشترک به عنوان یک نظام فرهنگی»^۳، یا نظر برونر^۴ (۱۹۹۰) در مورد «روان‌شناسی مردم» یا نگاه بوردیو^۵ (۱۹۹۰/۱۹۸۰) به مفهوم «ساخت»^۶ و همچنین نظر فوکو^۷ (۱۹۷۰/۱۹۶۶) درباره «معرفت»^۸، همگی به نوعی معرف رابطه عینیت‌های بیرونی، حافظه فرهنگی و ماندگاری و نقش مرکز‌گرایی بعضی از «عینیت‌های تجسد یافته» در شکل‌گیری «حس مشترک» و «هویت جمعی» در جهان خارج هستند. در این روند، عینیت‌هایی مانند بناهای خیره‌کننده و افتخارآمیز ملی که به نوعی حس افراد یک جامعه و مرزوبوم را به یکدیگر وصل می‌کند، اهمیت می‌یابد و ظرفیت ایجاد «جماعت فرهنگی» متعلق و وابسته به یک «اقلیم فرهنگی خاص» را در درون خود می‌پروراند. برای رسیدن به ظرفیت «انسجام تمدنی» چهار متغیر اهمیت دارد: (۱) عنصر تمدنی که یک اثر بزرگ تمدنی است که در دوره‌هایی از تاریخ جایگاه نمادین پیدا می‌کند و در واقع نقطه اتکا اصلی است. (۲) حس تعلق که در واقع برخاسته از جاذبه‌ها و تشویق‌های روشن‌گرانه تمدنی و تطبیق با حس

1. Metcalf
2. Geertz
3. Common sense as a cultural system
4. Bruner
5. Bourdieu
6. Habitus
7. Foucault
8. Episteme

ملی است. ۳) ماندگاری که به طور حتم ریشه در استمرار اهمیت یک اثر تمدنی در مسیر تاریخ دارد. ۴) حس جمعی ملی و فراملی که در واقع محصول سه فرایند قبلی است. در این نقطه، نوعی انسجام تمدنی و فرهنگی شکل می‌گیرد. این حس جمعی زمانی پایدار می‌ماند که دچار تناقض‌های معرفتی زمانه و ادوار بعدی نشود. لذا برای مثال، اگر در تحولات جامعه ایرانی، به دوره میراث تمدنی دینی بی‌توجهی شود و در دوره دیگر به میراث تمدنی دوره هخامنشیان و ساسانیان توجه نشود، بستر «مرگ این میراث» و گم شدن تمدن در عین بودن آن به وجود می‌آید. با این نگاه صرف وجود یک میراث تمدنی، جایگاه تمدنی یک اثر ادامه پیدا نمی‌کند، بلکه این استمرار نیازمند پایداری در حوزه شناختی یک ملت و همچنین حضور در قلمرو تعلق و عشق تمدنی نسل‌های پی‌درپی است.

از سوی دیگر، تمدن‌ها در مدار «اثرگذاری محدود» و «اثرگذاری ملی و جهانی» حرکت می‌کنند. اگر در کنار یک عنصر تمدنی، حس تعلق شکل بگیرد و ظرفیت‌های فکری و روشنفکری فعال، مسیر استمرار و توسعه «حس عضویت تمدنی» را فراهم کنند، با توسعه این حس در سطح ملی و فراملی مواجه خواهیم شد. به عبارتی، اگر دانشمندان حوزه‌های علوم انسانی و روشنفکری‌های برخاسته از این حوزه به «برجسته‌سازی»، «معرفت‌سازی» و «تمدنی کردن» تولیدات والا و فاخر تمدنی بپردازند، پدیده‌های تمدنی از مرزها می‌گذرانند و تبدیل به یک ظرفیت تمدنی جهانی می‌شوند.

خصوصیات تمدن مجازی جدید

ما دنیای مجازی را در خیال‌پردازی‌ها و داستان‌های تخیلی تجربه کرده‌ایم، ولی مفهوم «مجاز مجازی ناب»^۱ (بارت: ۱۹۹۴) این تجارب با واقعیت مجازی که

1. purely virtual virtuality
2. Barth

به مجازهای واقعی مربوط است (همان) فرق می‌کند. جان بارت، به این ترتیب، واقعیت مجازی الکترونیکی را در برابر ادبیات تخیلی قرار می‌دهد.

«در عصر ما واژه مجازی امتیاز جدیدی از زندگی را کسب کرده است» (بینسبرگن^۱، ۱۹۹۷: ۹). مجازبودگی در پرتو ظهور فضای مجازی و شکل‌گیری روندهای جدید و نگاه جدید در فضای مجازی، دوره و بستر جدیدی از کار و تلاش و زندگی، به وجود می‌آید (عاملی، ۱۳۸۵: ۱۱). عاملی (همان) مجازبودگی را به همراه مجازی شدن و مجازی‌گرایی، دال بر ظهور مدنیت یا تمدن مجازی معرفی می‌کند. این تمدن دستاورد استفاده از فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطاتی در جهان واقعی است که افراد از آن‌ها استفاده می‌کنند و به فضای مجازی دسترسی می‌یابند و دارای فرهنگ، مهارت‌ها و شیوه رفتاری خاصی می‌شوند که در اثر حضور در فضای مجازی به دست آورده‌اند (اجاق، ۱۳۸۶).

در تعریفی ساده‌تر می‌توان گفت در هر ملت و تمدنی نوعی رویکرد غیرفیزیکی به امور وجود دارد که بخش معنوی تمدن یا تمدن مجازی نامیده می‌شود و این همان دیدگاه‌ها و اصول کلی فکری افراد جامعه است که بیشتر در علوم انسانی جلوه‌گر می‌شود. در واقع علوم طبیعی بخش فیزیکی تمدن را شکل می‌دهند و علوم انسانی به تمدن مجازی وجود می‌بخشد. در اینجا است که جایگاه علوم انسانی در تولیدات تمدنی و شکل‌گیری حوزه‌های تمدنی روشن می‌شود. چگونگی شکل‌گیری فهم‌های تمدنی در قلمرو «اقليم‌های تمدنی» را باید در علوم انسانی و بخش مجازی تمدن جستجو کرد. افکار و ذهنیات افراد در درجه اول به تمدن شکل می‌دهند و در نهایت به صورت فیزیکی جلوه‌گر می‌شوند.

تمدن مجازی جدید که با خصیصه‌های ذاتی جهان مجازی یعنی دیجیتالی بودن، تعاملی بودن، هایپرلینک بودن، غیرمرکزی بودن و واقعیت مجازی بودن ضمن متفاوت بودن، با تمدن فیزیکی پیوند می‌خورند، ظرفیت‌های جدید تمدنی را تعریف می‌کند. تمدن مجازی بر محوریت ظرفیت خارق‌العاده «زمان مجازی» و «کار مجازی» (عاملی، ۱۳۸۶) ظرفیت‌های توسعه‌یافته تمدنی را می‌سازد که شش بعد جدید به ظرفیت تمدن‌های فیزیکی اضافه می‌کند:

۱. ایجاد عناصر موازی تمدنی: از آنجایی که زمان و مکان مجازی از ظرفیت چندلایه‌ای شدن و هندسی شدن و درعین حال افقی و عمودی بودن برخوردار است، منطق خطی تمدن‌ها را به منطق «موازی بودن تمدن‌ها» تبدیل می‌کند. درعین حال، منطق تمدن دوره هخامنشی، دوره ساسانیان و همچنین میراث تمدنی ایران بزرگ که سرزمین‌های زیادی از دایره آن خارج شده‌اند، درون تمدن مجازی ایرانی قرار می‌گیرند. در این بستر «پارسه»، جندی‌شاپور، ربع رشیدی و اصفهان را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. از یک سو به پرواز در آوردن همه عناصر فیزیکی تمدنی و از سوی دیگر به صدا در آوردن «تمدن‌های فیزیکی» نوعی پیوست‌های موازی تمدن فیزیکی و مجازی را به همراه می‌آورد.

۲. تغییرپذیری عناصر تمدنی: میراث فیزیکی تمدن‌ها از ظرفیتی ثابت و تغییرناپذیر برخوردار است. تمدن مجازی با ویژگی رشد تکاملی و انعطاف در تغییر با رویکرد «دوباره‌سازی»، «تکاملی بودن» و «پیوند خوردن» به سایر عناصر تمدنی، مسیر رشد و کمال را برای «ساختارهای تمدنی» فراهم می‌سازد.

۳. مرکزی کردن حضور تمدنی: شکل‌گیری حس جمعی به یک تمدن مستلزم نوعی مرکزیت یافتن «هست‌ها و بودن‌های تمدنی» است. این تمرکز به‌طور کلی یک امر ذهنی و حسی است که برآیند مجموعه‌ای از

ارجاعات ذهنی به «هست‌ها و بودن‌های تمدنی» است. پدیده‌های تمدنی از دو منظر محکوم به پراکندگی هستند. در درجه اول پراکندگی آنها به چسبیدگی آنها به جغرافیا و مکان مربوط می‌شود و در درجه دوم این پراکندگی مربوط به عامل زمان است. پدیده‌های تمدنی چه در جهان واقعیت (جهان اول) و چه در جهان بازنمایی (جهانی دوم) در بستر خطی زمان اتفاق می‌افتند و به نوعی در تاریخ پراکنده می‌شوند. ظرفیت جدید جهان مجازی امکان تمرکز بخشیدن به «حضور تمدنی» را فراهم آورده است. میراث مادی و معنوی همه دوره‌های زمانی گذشته ایران و همه عناصر پراکنده تمدنی در جغرافیای ایران می‌تواند در فضای متمرکزی ظهور و بروز یابد. تمدن مجازی ظرفیت «مرکزی شدن همه پدیده‌های تمدنی» را فراهم می‌سازد.

۴. متراکم کردن عناصر تمدنی: تراکم در اینجا به معنای فشردگی اجزای گسترده در یک حجم و عرصه نمایشی کوچک‌شده است.

۵. زنده کردن عناصر تمدنی: رفتار دادن و تشخیص بخشیدن به تمدن‌های پیشین بخشی از فرایند صنعت «واقعیت تشدیدشده»^۱، «واقعیت مجازی»^۲، «صنعت شبیه‌سازی»^۳ و همچنین «مغز رایانه‌ای»^۴ (دورن هگ و همکاران^۵، ۲۰۰۷) که به دنبال ارتباط بین مغز انسان و کامپیوتر است نیز امروزه عرصه‌های گسترده متحرک کردن و زنده نگه داشتن عناصر تمدنی گذشته را یافته است.

۶. دوفضایی کردن عناصر تمدنی: در واقع پیوند خوردن فضا به مکان و بوم‌شناسی فیزیکی به بوم‌شناسی مجازی^۶ (واندر و همکاران^۷، ۲۰۰۸ و

1. Augmented Reality

2. Virtual Reality

3. Assimilation Industry

4. The Brain-computer Interface

5. Dornhege et al.

6. Virtual Ecology

7. Wunder

بلیر^۱ (۲۰۰۸) و از سوی دیگر پیوند خوردن جغرافیا به اطلاعات در سامانه‌های جغرافیای اطلاعات. برآیند دوفضایی تمدن‌ها را به نمایش می‌گذارد که تمدن‌ها در فضای فیزیکی به صورت پراکنده و در فضای مجازی به صورت متمرکز و پیوندخورده با منابع فیزیکی حیات می‌یابند.

از آنچه گفته شد بنیان‌های نگاه دوفضایی به رابطه تمدن و علوم انسانی تا حدودی تبیین شد و مفاهیم پایه مرتبط با تمدن، دین و فرهنگ مورد بررسی قرار گرفت. در این نوشتار تلاش خواهد شد با ارائه دوره‌بندی تاریخی روندهای تمدنی ایران، عناصر سه‌گانه تمدنی را در ادوار مختلف تاریخی ایران بررسی کنیم. از بحث‌های تمدن‌شناسان ایرانی درمی‌یابیم که هفت دوره تمدنی از یکدیگر قابل تفکیک است. محور و معیار دوره‌های هفت‌گانه تمدن ایرانی پیوند عمیق آن با تحولات مربوط به حوزه علم و سیاست است. در واقع علم را می‌توان جزئی از تاریخ تمدن دانست و این دو مقوله از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. در این راستا به تاریخ علم ایران نیز نگاهی می‌کنیم و در سراسر این تحقیق سعی می‌کنیم تأثیر علوم انسانی و بخش مجازی (غیر ملموس) تمدن را در شکل‌دهی تمدن ایران بررسی نماییم. در هفت فصل بعدی، هفت دوره تمدنی یعنی ۱) دوره ایران باستان که منعکس‌کننده تاریخ تمدنی ایران از آغاز تا دوره ساسانیان است، ۲) دوره ساسانیان، ۳) دوره ورود اسلام به ایران تا حمله مغول، ۴) دوره آغاز حمله مغول تا دوره صفویه، ۵) دوره صفویه تا قاجاریه، ۶) دوره قاجار تا انقلاب اسلامی و ۷) دوره معاصر: بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران تاکنون، بررسی خواهد شد. دستاوردهای دوره انقلاب اسلامی نیازمند گذر زمان بیشتری است، لذا در فصل هشتم کتاب بیشتر به تأثیرات کلان توجه شده و از تحلیل دستاوردهای علمی و

پژوهشی و همچنین تولیدات تمدنی این دوره خودداری شده است. به طور حتم پرداختن به ابعاد مختلف این دوره مستلزم بحث‌ها و تحلیل‌های مستقل است. در فصل نهم به تحلیل مطالعه میدانی می‌پردازیم که به صورت کمی و کیفی حس ایرانیان امروز را در خصوص تمدن ایرانی-اسلامی و رابطه علوم در شاخه‌های مختلف و به طور خاص علوم انسانی با حس تمدنی مورد ارزیابی قرار گرفته است. فصل دهم کتاب به نتیجه‌گیری اختصاص پیدا کرده است.

www.ketab.ir