



چالش دین زدایی و یا التقاط در نظام سازی مدرن و راه برون رفت

پدیدآورده (ها) : لاریجانی، محمدجواد

علوم اجتماعی :: پژوهش های اجتماعی اسلامی :: آذر و دی 1390 - شماره 91
از 43 تا 70

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/891216>

دانلود شده توسط : مرکز مدیریت حوزه های علمیه-کتابخانه ایت الله بروجردی
تاریخ دانلود : 29/04/1395

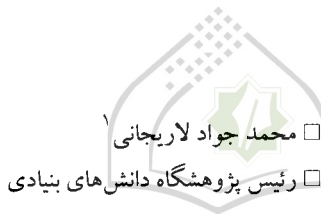
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

* چالش دین‌زدایی و یا التقاط در نظام‌سازی مدرن و راه‌برون رفت



چکیده

آیا جامعه‌ی اسلامی می‌تواند جامعه‌ای مدرن باشد؟ جامعه‌ی دینی جامعه‌ای است که در آن، اندیشه‌ی دین به شکل طبیعی در عقلانیت رفتاری مندرج شده باشد. مدرن بودن هم مسأله‌ای است مربوط به عامل بودن انسان، و پست مدرنیسم یعنی فراتر رفتن و عبور از مرزهای مدرنیته. انسان بیدار و مستقل و حق مدار در جامعه‌ی اسلامی همواره در جست و جوی فهم این مسأله است که کیست، به کجا می‌رود و برای چه می‌رود و در این جا مبنایی مهم و اساسی وجود دارد، که رئالیسم اصیل و حق مدارانه است.

در غرب، به سبب سیطره‌ی دو، سه قرن‌ه‌ی اندیشه‌ی لیبرال، به طور طبیعی عقلانیت فنی مطرح گشته است و در اندیشه‌ی لیبرال مسأله‌ی ریشه، مسأله‌ای بی‌معنی و یا بی‌ارزش اعلام شده است و لذا گشتن به دنبال حل آن عبث و بی‌فایده تلقی می‌شود. در مرتبه‌ی اول، مفهوم بسیار رایج از مدرنیته رواج

دارد که در آن به کارگیری ابزار پیشرفته‌ی تکنولوژیک علامت مدرنیسم است؛ جدای از عمل فرد یا جمع با آن. در مرتبه‌ی دوم، مدرنیته براساس عقلانیت فنی است که در مرتبه‌ی پیشرفته‌تری از تعریف اول قرار دارد و ضمن به کارگیری ابزار پیشرفته، هم به عمل فرد توجه دارد و هم به معیار عقلانیت برای ارزیابی عمل.

در مرتبه‌ی سوم، مدرنیسم براساس عقلانیت اصیل است که در مرتبه‌ی پیشرفته‌تری نسبت به تعریف دوم قرار دارد، زیرا در آن علاوه بر آن که عمل پایه‌ی مدرن بودن است، معیار ارزیابی عمل نیز دقیقاً حقیقی است و هیچ عنصر جعلی در آن نیست.

جامعه‌ی اسلامی با مفهوم دوم از مدرنیته که در جوامع دموکراتیک لیبرال رواج دارد، ناسازگار است و مفهوم اول از مدرنیته نیز اندیشه‌ای سطحی است و در حقیقت مدرن زدگی است، نه مدرنیته. اما آنچه بر عقلانیت اصیل استوار و متناسب با جامعه‌ی دینی است را فرامدرنیسم می‌نامیم و بر این اساس در جامعه‌ی اسلامی باید برای توسعه به یکباره آهنگ فرامدرنیته براساس عقلانیت اصیل نماییم.

واژگان کلیدی: جامعه‌ی دینی، مدرنیسم، پست مدرنیسم، فرامدرنیسم، التقاط، عقلانیت، عقلانیت اصیل.

در این مقاله نویسنده در صدد بررسی پیرامون نسبت مدرنیسم و جامعه‌ی دینی و پاسخ به این سؤال است که آیا جامعه‌ی اسلامی می‌تواند جامعه‌ای مدرن باشد. لذا باید بدانیم جامعه‌ی دینی چیست. همچنین مدرنیسم را باید بشناسیم.

ماهیت جامعه‌ی دینی

جامعه‌ی دینی، جامعه‌ای است که در آن، اندیشه‌ی دینی به شکل خیلی طبیعی در عقلانیت رفتاری مندرج شده باشد. به خاطر این که جامعه در واقع، به معنی جمعی آزاد از آدم‌ها نیست که در کنار هم جمع شده‌اند. موقعی این جمع تبدیل به جامعه می‌شود که موقعیت جمعی مشترکی در عمل داشته باشند؛ یعنی از آنها عمل اجتماعی حادث شود. همچنین از افراد آن نیز باید آثاری ظاهر شود. تا

قبل از آن، نظمی که در آن جا هست، نظم اجتماعی نیست، بلکه نظمی میان اعضای یک مجموعه‌ی خاص است. به گفته‌ی ارسطو (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸)، انسان حیوانی ناطق است: نطق «Logos» پدیده‌ی پیچیده‌ای است شامل سخن گفتن، فکر کردن و از آن مهم‌تر، قدرت عبور از فکر به ذهن، یعنی تماشای فکر. بسیاری از حیوانات هم صحبت می‌کنند، اما نمی‌گوییم نطق دارند، جنبه‌ای از انسانیت وجود دارد که به احتمال زیاد، از نطق در نمی‌آید و آن جنبه‌ی عامل بودنش است، یعنی انسان فعل ارادی انجام می‌دهد، عامل و کننده است و این از نطق هم فراتر است و جوهر انسانی کاملاً به این صدور عمل ارادی مربوط است و شاید از یک منظر، نطق جزئی از این عنصر اعمال ارادی است، یکی از ارکانش است؛ ربط منطقی بین این دو وجود ندارد و احتمالاً از نظر حوزه‌ی مفهومی، دومی وسیع‌تر از اولی است.

حال جامعه یا نظم اجتماعی، در واقع حیثیتی است که از توصیف مفهوم عاملیت فرد پیدا می‌شود. فرد عامل، سپس به شکل جمعی به یک عنصر اجتماعی تبدیل می‌شود و از این رو، تمام جهات ذاتی عمل ارادی فردی را با خودش عمل می‌کند. همین خصوصیتی که در عمل ارادی به شکل ذاتی، مخصوص عمل اراده‌ی فرد است، در عمل جمعی هم وارد می‌شود و عقلانیت در واقع مهم‌ترین ریشه و شیرازه‌ی عمل ارادی است. از آن جا که نظم اجتماعی و جامعه‌ی اسلامی برای ما جامعه‌ای است که دارای نظم خاصی است، بنابراین، جایی که این نظم وجود خودش را آشکار می‌کند، در اعمالی است که به شکل جمعی از آن جامعه پیدا می‌شود. پس ما سرنخ اسلامیتان را در جامعه‌ی اسلامی باید بدانیم که در کجا دنبال‌اش بگردیم. آن جا که نظم اسلامی آشکار می‌شود جایی است که عمل جمعی پیدا می‌شود. بنابراین، جامعه‌ی اسلامی جامعه‌ای است که اسلام به شکل طبیعی و ذاتی در صدور افعال، چه جمعی و چه

فردی، مندرج است. این جامعه ممکن است حکومت نداشته باشد، که در آن صورت، حالت پیشرفته‌اش نیست، و ممکن است حکومت داشته باشد، که وضعیت طبیعی‌اش است. نظم اجتماعی در حالت پیشرفته‌ی خود حتماً به نهادی به نام حکومت نیاز دارد.

ماهیت مدرنیته

برای فهم جامعه‌ی دینی وارد مقوله‌ی عمل اجتماعی شدیم. در فهم مدرنیته هم به این مفهوم نیاز داریم.

مدرن بودن هم مسأله‌ای است مربوط به عامل بودن انسان، انسان چون عامل است و از او افعال ارادی صادر می‌شود، مدرن سازی هم یکی از ویژگی‌های اعمال او به شمار می‌رود. انسان مدرن چون به گونه‌ی خاصی عمل می‌کند، مدرن می‌شود، جامعه‌ی مدرن چون به نحو خاصی انجام وظیفه می‌کند و اعمال جمعی از آن صادر می‌شود، مدرن است، نه به خاطر آن که وسایل‌اش مدرن است.

میل به مدرنیته در دین، به دلیل عقلانیتی است که در مدرنیته وجود دارد؛ یعنی نحوه‌ی خاصی از عقلانیت که عمل خاصی را در مدرنیته مشخص می‌کند، یعنی عقلانیت فنی که مقداری با مفهوم عقلانیت ابزارری فاصله دارد. بنابراین انسانی مدرن است که اعمال‌اش عقلایی و بر مبنای عقل فنی باشد، جامعه‌ای مدرن است که فعل آن نظم اجتماعی باشد و افعالی که از نظم اجتماعی پیدا می‌شود عقلایی و براساس عقل فنی باشد.

برای عقل فنی چهار ویژگی وجود دارد که در این جا توضیح می‌دهم. ویژگی نخست این که عقل فنی وضعیت حقیقی خودش را همیشه در سطح اکولوژیک و محیطی می‌بیند. عامل، وقتی که می‌خواهد عملی را انجام دهد، همواره محاط در یک وضعیت عقلی است. وضعیت، بخشی از عمل واقع است که

به نحوی به آن عمل ربط پیدا کرده است. این وضعیت حقیقی چه تأثیری بر عامل دارد؟ هر وقت توجه عامل به ویژگی‌های بلاواسطه‌ی محیطی‌اش محدود شود، در آن صورت او دارد عقل فنی را به کار می‌برد، فرض کنید سربازی در خط مقدم جبهه در مقابل دشمن می‌جنگد، وضعیت حقیقی او چیست؟ عقل فنی می‌گوید تو در جبهه با این امکانات دفاعی و تهاجمی قرار داری و دشمن با امکانات خاص خودش به تو حمله می‌کند. اما آیا این تمام وضع حقیقی است یا نه، ممکن است و رای این وضعی که ما می‌بینیم، وضعیتی باشد که ما به کار نگرفته‌ایم و یا از آن اطلاع نداریم. این که ما خودمان را در سطح اکولوژیک و محیطی محصور کنیم، از ویژگی‌های عقل فنی است.

ویژگی دوم این است که عقل فنی همیشه سعی دارد که از محیط اقدامات‌اش در حد اکولوژیک، دقیق‌ترین اطلاع را داشته باشد و به همین دلیل، مبتنی بر اطلاعات و علم است. عقل فنی می‌خواهد بهترین وضعیت را داشته باشد؛ به ویژه در جهاتی که مربوط به شناخت وضعیت اقدامی است. عجیب نیست که در مدرنیته علم بسیار مهم است، چون در عقلانیت فنی اتکا به فهم دقیق از وضعیت اقدامی، یکی از جهات کاملاً اساسی است.

ویژگی سوم این است که عقل فنی در انتخاب هدف، همواره عملی بودن را مبنا قرار می‌دهد. یعنی عقل فنی اول به سراغ این نمی‌رود که وظیفه‌ی ما چیست، بلکه می‌سنجد که من با این امکانات چه می‌توانم بکنم. البته عملی بودن فراتر از امکان داشتن است. عملی بودن، حتی گاهی در بعضی جاها، به معنی آسان بودن، کم خرج بودن و مانند آن است. از این رو، عملی بودن فراتر از ممکن بودن است.

ویژگی چهارم این است که عقل فنی در برنامه‌ریزی است؛ یعنی وقتی که عامل می‌خواهد اقدام کند، در برنامه‌ای که انتخاب می‌کند مهم‌ترین سؤال‌اش این

است که این برنامه چقدر کارآمد است.

مدلی که مبتنی بر این چهار ویژگی باشد تمام خصوصیات مدرنیته را توضیح می‌دهد؛ مثلاً این که عقل مدرن، سکولار است و مردم مدرن گرایش به سکولاریزم دارند، خیلی طبیعی است. چون وقتی شما وضعیت حقیقی را متنازل در محیط اکولوژیک می‌کنید، دیگر به دنبال ریشه رفتن نوعی وقت تلف کردن است؛ اگر نگوئیم دیوانگی است. بنابراین، چندان عجیب نیست که ما در دوره‌ی مدرن می‌بینیم که مردم به ریشه و اصل هستی و چیستی‌شان علاقه ندارند، بلکه تغافل روشن و مشخصی نسبت به این گونه مسائل دارند. خصوصیتی که در این مدل قابل دیدن است، مسأله‌ی توسعه‌ی فنی است. اگر می‌بینید جوامعی که مدرن هستند، ابزار مدرن به کار می‌برند و هر روز در زمینه‌ی ابزار پیشرفت دارند، این امری طبیعی است. چون ما در اصل انتخاب، عملی بودن و در برنامه، کارآمدی را داشتیم. پس به طور طبیعی، این‌ها ما را به پیشرفت ابزار و وسایل می‌رساند. همه‌ی چیزهایی را که ما در مدرنیته به طور معمولی و با عقل عرفی می‌بینیم، سرخ‌هایش را می‌توانیم با این چهار اصل که گفتیم، پیدا کنیم و به نحوی توجیه نماییم.

ماهیت پست مدرنیسم

مفهوم پست مدرنیسم را هم از همین مدل مفهومی که ارائه شد می‌توان به خوبی درک کرد. پست مدرن به این معنی نیست که در امر پیشرفت ارتباطات تحولی پیدا شده است. پست مدرنیسم، اساساً ادامه‌ی همین پیشرفت تکنولوژیکی نیست. چیزی که ما را از مدرنیسم به پست مدرنیسم می‌برد، به طور قطع به عقلانیت مربوط می‌شود. پست مدرنیسم یعنی فراتر رفتن از عقل. در عبور از مرز عقل فنی است که ما پیوسته مدرنیته را می‌شکافیم و وارد پست مدرنیسم می‌شویم؛ یعنی این گونه نیست که پست مدرنیسم ادامه‌ی همان جاده‌ی مدرنیسم باشد.

مسیرهای مختلفی در پست مدرنیسم هست. تفاوت پست مدرنیسم با مدرنیسم در عقلانیت است. هر وقت شما عقل فنی را کنار گذاشتید و از آن فراتر رفتید، وارد حوزه‌ی پست مدرنیسم شده‌اید.

نحوه ورود و رویارویی با مدرنیته در عالم اسلام

بیش از دو قرن است که افکار غربی به دنیای اسلام صادر و تحمیل شده و می‌شود. از مهم‌ترین این افکار، تلقی غربی از دین است. می‌توانیم ورود این گونه برداشت‌ها به دنیای اسلام را به امواجی تشبیه نماییم که به نحوی در غرب از نقطه یا نقاطی آغاز شده‌اند و پس از این که فکر غربیان را درنوردیدند، «پس موج‌ها» به سوی ما مسلمانان آمده است! لذا اگر بخواهیم این پس موج‌های دریافتی را درست بفهمیم باید به سرچشمه‌ی موج نظر کنیم! شاید بتوان امواج غربی وارداتی را به دو موج مهم تقسیم نمود.

موج اول، که نقطه‌ی اوج آن در نیمه‌ی اول قرن بیستم است، هنگامی به دنیای اسلام آمده است که حکومت‌های فاسد و کوتاه فکر بر مردم مسلط و جامعه‌ی ما از دانش و علم و تکنولوژی بی‌بهره بوده است. دین همراه با خرافات فراوان سینه به سینه می‌گشته و زندگی مردم روز به روز عقب افتاده‌تر می‌شده است. در چنین شرایطی موج اول عمدتاً منادی این فکر بوده است که «دین» هر چه بوده از تحرک افتاده است و توان سربلند کردن و مشارکت فعال در بنای مدنیت را ندارد. در حالی که فرهنگ لیبرال (یا ایدئولوژی) هم از خود تحرک اجتماعی نشان می‌داد و هم آثار سرزندگی خود را مرهون «علمیت» ادعا می‌کرد. موج اول با هدایای «مستشرقان» به دنیای اسلام وارد شد.

شرق شناسان غربی (چه لیبرال و چه مارکسیست) ابتدا دین را «موضوع» می‌کنند، سپس این موضوع را سکولاریزه می‌نمایند، آن‌گاه این موجود مفلوک جدیدالتأسیس را مورد بررسی علمی قرار می‌دهند و نتایج را به جای این که به

همین «شیء» مورد مطالعه نسبت دهند، آن را به طور مستقیم به «دین» نسبت می‌دهند!

موج دوم، که نقطه‌ی اوج آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران بوده و هم اکنون در جریان است، درست به عکس پیام نخست می‌گوید؛ اسلام زیاد فعال شده است، زیاد در صحنه است، باید برود به استراحتگاه. می‌پرسیم چرا؟ تا دیروز که می‌گفتید اسلام توان تحرک دادن به توده‌ها و مبارزه با طواغیت و مقابله و ایستادگی در مقابل قدرت‌های سلطه‌گر را ندارد. حال که معلوم شد حرفتان چندان درست نبوده، ساز دیگری می‌زنید؟! در پاسخ فیلسوفانه می‌گویند، شما ماهیت دین را نمی‌دانید، اگر بدانید این قدر برای آن پیراهن چاک نخواهید کرد!

موج دوم از هدایای فلاسفه‌ی تحلیلی دین برگزیده شده و سفارش تشکیک ایستمولوژیک در اساس اعتقادات دینی را دارد و بر این اساس نسخه‌ی «مهار» دین را می‌نویسد، در حالی که موج اول، مراسم ختم و یادبود و تدفین دین اسلام را اعلام می‌کرد! مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التقاط در پاسخ مدرنیته به سؤال تدین

برای فهم ماهیت موج دوم باید ببینیم مدرنیته به سؤال تدین چه پاسخی می‌دهد؟ می‌توانیم بگوییم که مدرنیته سه نوع جواب برای سؤال تدین ارائه می‌دهد: پاسخ اول این که می‌گوید: عقاید دینی با معیارهای بشری قابل اثبات نیست؛ یعنی ما انسان‌ها نمی‌توانیم پس از ارزیابی، درستی (یا نادرستی) آنها را به دست آوریم. از سوی دیگر این عقاید چندان کارآمد هم نیستند! علم و تکنولوژی به راحتی می‌توانند مسائل فنی زندگی بشر را سامان دهند. لذا تنها توجیهی که برای تدین باقی می‌ماند از باب تشریفات (Sentiment) است. به عبارت دیگر، دین تنها به عنوان یک کالای فرهنگی قابل قبول است.

پاسخ دوم این است که اگر چه نمی‌توان عقاید دینی را با معیارهای قابل قبول بشری ارزیابی کرد و صحت یا سقم آنها را بیان نمود، لیکن رواج اعتقادات دینی، اگر از حدی فراتر نرود، دارای آثاری مثبت برای زندگی مدنی است؛ مثلاً می‌تواند از رواج خشونت بازدارد، از بسیاری از خودکشی‌ها جلوگیری نماید.

لذا انسان امروز می‌تواند از باب کارآمدی، تدین را تجویز نماید. این همان تلقی ابزاری از دین است. البته نوع استفاده می‌تواند بسیار پیچیده‌تر از مثال‌های فوق باشد؛ مثلاً اگر کسی دین را در سامان دهی به انقلاب علیه نیروهای زورگو یا در شکل دادن به مقاومت در قبال سلطه‌ی اجنبی (مانند قیام الجزایر، مشروطه و...) مؤثر بداند و به این دلیل تدین را توجیه کند، باز تلقی ابزاری از دین است.

پاسخ سوم می‌گوید: جدای از کارآمدی، می‌توان قضایای مطروحه در دین را به نحوی تأویل کرد که با هر آنچه به کمک علوم، معارف، فلسفه و همه‌ی امکانات بشری که فکر می‌کنیم درست است، سازگار باشد. لذا براساس این سازگاری می‌توانیم به اندازه‌ای که علاقه داریم به دین معتقد باشیم. در هر صورت هرگونه فهمی که به قضایای مطروحه در دین نسبت می‌دهیم طفیلی سایر معارف بشری است.

این پاسخ در واقع بیان و توضیح تلقی تفسیری (هرمنوتیک) از دین است. در پاسخ سوم نهایت منت بر سر دیانت گذاشته شده است! به او گفته‌اند اگر قضایای اعتقادی تو، که شامل بهشت و دوزخ و جن و ملائک و... است، به قضایایی تنازل پیدا کند که در آن مثلاً به جای جن، میکروب و به جای ملائک، امواج الکترو مغناطیسی قرار گیرد، در آن صورت می‌توان مجموعه قضایایی به دست آورد که با سایر افکار تو سازگار باشد. این منتهای کمک مدرنیته‌ی غربی به «تدین» است!

اگر سه پاسخی را که مدرنیته به سؤال تدین می‌دهد، مرور نمایید، ملاحظه

می‌کنید که همگی بر ذهنیتی استوار شده‌اند که به نحوی از مطالعات فلسفه‌ی تحلیلی دین نتیجه‌گیری کرده است که عقاید دینی و تدین اصیل امکان‌ناپذیر است. این نتیجه‌گیری جزء فلسفه‌ی دین نیست، اما برداشتی است عوامانه از نتایج فلسفی و اپیستمولوژیک. هیچ انسان عاقلی نباید موضوعی جدی و اساسی مانند سؤال تدین را به این بهانه‌های منفی بافانه و حاشیه‌گودی رها نماید. اساسی بودن چنین سؤال ریشه‌ای و جدی بودن آن و ضرورتی که بر انسان تحمیل می‌نماید، همه و همه ما را وامی‌دارد که با همتی عالی و بدون توجه به این حرف‌های حاشیه‌ای به متن بپردازیم. سؤال تدین پاسخی حق‌مدارانه می‌خواهد؛ نه این که به عنوان پاسخ، صورت مسأله پاک شود.

برای این غرض نباید تدین را مانند یک وضعیت از میان صدها وضعیت دیگر بدانیم. این خطایی فاحش است. ما باید از خودمان آغاز کنیم و از خود با صدای بلند و مصمم بپرسیم: هان! چرا این قدر مشغولی؟ این آغاز راه است. این آغاز «روند سؤال‌مند» شدن است؛ زیرا اگر سؤال تدین همانند یک سؤال علمی مطرح شود، برای ما چندان بار ارزشی ندارد. سؤال تدین هنگامی که با آن درگیر می‌شویم جدی می‌شود و آغاز درگیری توجه به این مسأله است که انسان مشغول است. آن قدر مشغول است که فرصت نمی‌یابد از خود بپرسد چه می‌کند و چرا؟ این توجه، آغاز بیداری است.

دیندار بصیر و پاسخ به التقاط مدرنیته

انسان بیدار، به واسطه‌ی بودن خود پی می‌برد و متوجه می‌شود که عمدتاً یدک کشیده شده است، پس باید روی پای خود بایستد و سپس این انسان بیدار و مستقل باید حرکت کند، در چه جهت و با کدام زاویه‌ی قطب نما؟ پاسخ می‌دهد: حق! و بدین سان انسان بیدار مستقل حق‌مدار متولد می‌گردد.

اکنون می‌پرسیم، این انسان جدید بیدار، چه دغدغه یا دلمشغولی عمده دارد؟

جواب روشن است فقط یک مسأله دارد و آن مسأله‌ی ریشه است. و به بیان زیبای مولای متقیان، امام علی علیه السلام: «و تخلی من الهموم الا هما واحدا انفراد به»؛ (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۸۷) یعنی از همه‌ی دغدغه‌ها خود را رها نکرده است مگر یک دغدغه و دلمشغولی که مدام بدان مشغول است.

پس انسان بیدار و مستقل و حق مدار همواره در جست و جوی فهم این مسأله است که کیست، به کجا می‌رود؟ و برای چه؟ (یعنی مبدأ، معاد و صراط). حال چنین انسانی از خود می‌پرسد آیا می‌توانیم به گمشده‌ی مهم و اساسی خود دست پیدا کنیم؟ آیا می‌توانم به ریشه برسم؟ در این جا به یک مبنای مهم و اساسی می‌رسیم که آن را «رنالیسم اصیل» یا «رنالیسم حق مدارانه» می‌نامیم. بر این مبنا همواره معتقدیم، آری اگر چه راه دشوار است و راهزنان بسیار در کمین هستند، اما بی‌نشانه نیست و همواره شانس توفیق داریم که به ریشه برسیم. اهمیت این اصل درست مانند اصل «رنالیسم علمی» برای کاوش عالم است؛ مثلاً عالم علم فیزیک معتقد است به رگم منفی خوانی‌های فلسفه‌ی تحلیلی که حقیقت محبوب است، درستی نسبی است و... همواره این توفیق وجود دارد که از سرّ طبیعت سر درآورد و دقیقاً به این خاطر کاوش خود را ادامه می‌دهد و موفق هم می‌شود.

البته در رنالیسم علمی این گونه نیست که بتوان با کم‌ترین زحمت پرده از حقایق عالم طبیعت برداشت؛ بلکه به عکس، تلاش و مجاهدت وسیع و عمیق عالم لازم است. به همین نحو رنالیسم اصیل هم به این معنی نیست که هر کس درد ریشه داشت به راحتی سر از سرّ عالم هستی و معنای وجود خود و دیگران درآورد.

گابریل مارسل، فیلسوف الهی معاصر، می‌گوید: وضعیت انسان بیداری که در جست و جوی ریشه است همانند کسی است که در کنار جنگلی انبوه قرار دارد

و در میان جنگل، گنج بزرگی نهفته است و او از این مطلب آگاه است، لیکن راه روشنی هم از حاشیه تا جنگل وجود ندارد، صرفاً برخی نشانه‌ها دیده می‌شود در میان انبوه درختان (رک: مارسل، ۱۳۸۸).

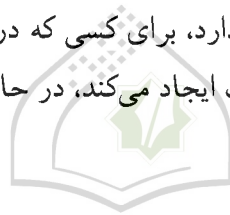
«نشانه» (آیه یا Sign) مفهوم بسیار جالبی است. نشانه برای رفتن است، کسی که نشانه در دست دارد به معنای این نیست که به مقصد رسیده است و کسی که بی‌نشانه به راه می‌افتد، توفیق کمی برای رسیدن به هدف دارد، اما آن که نشانه دارد و مطابق نشانه‌ها می‌رود، می‌تواند به هدف برسد:

سُرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ (فصلت، ۵۳).
آیه، مفهومی پیچیده و جالب است و از مدت‌ها قبل، موضوع مطالعات فلسفی مفصلی قرار گرفته است. یکی از فلاسفه‌ی معروف قرن بیستم «ادموند هوسرل»، که مؤسس مسلک پدیدارشناسی در فلسفه‌ی معاصر می‌باشد، در این زمینه بحث بسیار جالبی دارد.

وی معتقد است که «آیات» عمدتاً به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ آیات «بیان کننده» و آیات «اشاره کننده». در دسته‌ی اول ربط آیه به موضوع خود، ربطی منطقی است. مثلاً اگر کسی روی کاغذ بنویسد «حسن آمد» این جمله یک آیه است از نوع بیان کننده، اما اگر در مسیری کوهستانی چند چوب کاشته باشند که نشان دهنده‌ی پناهگاه باشد، چوب، فی نفسه مطلبی را بیان نمی‌کند، بلکه به محل پناهگاه اشاره دارد. لذا ربط علامت به موضوع، منطقی نیست؛ بلکه تحریکی و القایی است.

البته ماهیت اشاره‌ای «علامت» غیر از ماهیت تفسیری است و نباید با آن خلط شود؛ زیرا در ماهیت اشاره‌ای، موضوع آیه حقیقی و معین است، منتهی مسیر از آیه تا موضوع مسیری منطقی نیست. در حالی که در ماهیت تفسیری، برای متن موضوعی وجود ندارد، بلکه این خواننده است که باید موضوع را

اختراع نماید و آن را به صورت یک شبکه‌ی معنی ارائه دهد. حال به آیات قرآن مجید نگاه می‌کنیم؛ در واقع باید هر دو حیثیت را در این آیات جست و جو نماییم؛ حیثیت بیانی و حیثیت اشاره‌ای. تفاوت این دو مطلب بسیار است. در مواردی که جنبه‌ی بیانی مطرح است. فهم موضوع آیه به روی همگان باز است، زیرا ربط علامت به موضوع، منطقی و لذا عمومی است. اما در مواردی که حیثیت اشاره‌ای مطرح است، ربط موضوع از طریق تحریک و القا است و این امر کاملاً به زمینه‌ی القا شونده بستگی دارد. حال می‌توان فهمید که چرا قرآن «هدی للمتقین» است و در آیات و روایات فراوان آمده که برای نیل به معارف حقه، صفای باطن و پیشرفت معنوی قدم به قدم لازم است. درست مانند علامت چوبی که در کوهستان قرار دارد، برای کسی که در حال صعود است و زمینه پیدا کرده، یک علامت، تحریک ایجاد می‌کند، در حالی که برای فرد به دور از وضعیت هیچ اثری ندارد.



التقاط مدرن در تعریف جامعه‌ی اسلامی
 اسلام جامعه‌ی خاص خود را دارد. ماکس وبر و امیل دورخیم مباحث بسیار جالبی تحت عنوان «جامعه شناسی دینی» مطرح کرده اند (ر.ک: وبر، ۱۳۸۲ و دورخیم، ۱۳۸۳) که از دقت عمل قابل تحسینی برخوردار است، لیکن استفاده‌ی بی‌دقت و بی‌توجه به مبانی، از این مباحث سبب گم شدن صورت مسأله می‌شود. در آثار این دانشمندان - و به تبع در رشته‌ی جامعه شناسی دین - بحث دین کاملاً جدا از حقانیت مطرح است. جامعه شناس از یک جامعه‌ی خاص شروع می‌کند و با ملاحظه‌ی رفتار مردم آن جامعه که معروف به داشتن دین معینی هستند، سعی می‌کند توصیفی رفتاری ارائه دهد و برای فهم پدیده‌های اجتماعی مربوط، «علل» اجتماعی بیابد. در نظر جامعه شناس، دین یعنی گرایش‌های عمومی و مشترک که در رفتار منتسبین به آن در یک مختصات خاص دیده

می‌شود. اما در بحث فلسفی از جامعه‌ی دینی، نقطه‌ی آغاز ما «جامعه‌ای دینی» نیست؛ اصلاً اگر چنین جامعه‌ای تا به حال به وجود نیامده باشد باز هم بحث ما مطرح است.

نقطه‌ی آغاز ما از یک «ایده» و «مبنای فکری» است. بنابراین «جامعه‌ی اسلامی» یک مفهوم مستقل است که باید توسط ارکان منطقی آن فهمیده شود. اما اگر کسی بخواهد مبتنی بر اصطلاح جامعه‌شناسان، جامعه‌ی دینی (اسلامی) را مطرح کند اولاً، از بحث اساسی درباره‌ی جامعه‌ی اسلامی - جدای از مختصات ویژه‌ی اجتماعی مثلاً جامعه‌ی اسلامی هندوستان در قرن نوزدهم یا جامعه‌ی اسلامی چینیان در قرن پانزدهم - کاملاً دور شده است. ثانیاً، دیگر حق ندارد برای عمل (و به خصوص حکومت) نسخه نویسی کند. بازی بسیار غیرمنصفانه‌ای خواهد بود اگر در نقد فلسفی، مدعی به بهانه‌ی ماهیت جامعه‌شناسانه‌ی بحث «جا خالی» بدهد، ولی در هنگام نسخه نویسی برای عمل با غرور عالمانه قلم فرسایی نماید.

توضیح و ادله‌ی بیشتر ما باید متوجه بنیاد بحثمان شود و آن مفهوم عقلانیت است. برای ارزیابی عمل ارادی - در حد فرد یا عمل دسته جمعی مانند حکومت - ما از ترازوی عقلانیت استفاده می‌کنیم. برای احتراز از اشتباه در اصطلاح باید مجدداً تأکید کنم که مفهوم ما از عقلانیت با آنچه ماکس وبر عقلانیت مثبت می‌نامد، ملایم است و آنچه وی صرفاً عقلانی می‌خواند ما آن را به نحو مندرج در مفهوم عمل ارادی داریم. برای ما، عقلانیت ملاک ارزیابی است؛ یعنی اگر عملی عقلانی‌تر (= عقلایی‌تر) بود، مدرن‌تر هم خواهد بود و مدرن‌تر باید حتماً عقلانی‌تر هم باشد. بنابراین مهم خواهد بود که این ترازوی اساسی را بیشتر توضیح دهیم و مبنای آن را روشن سازیم. ابتدا باید میان دو مفهوم از عقلانیت تمایز بگذاریم که یکی را «عقلانیت فنی» (Technical Rationality) و دیگری

را «عقلانیت اصیل» (uthentic Rationality) می‌نامیم.

در عقلانیت فنی، دغدغه‌ی «توفیق» بسیار اساسی است و عقلانیت باید هر چه بیشتر این دغدغه را پاسخ بگوید. برای روشن تر شدن مسأله لازم است به ارکان سه‌گانه‌ی «فعل ارادی» یعنی وضعیت فهم شده از سوی عامل، وضعیت مراد و برنامه (پروتکل) عمل وی توجه کنیم و آثار این عقلانیت را در هر یک از این ارکان ملاحظه نماییم. در عقلانیت فنی، برنامه‌ی عمل مهم‌ترین رکن است. این برنامه شامل توصیف یک رشته اقدامات است که ارتکاب اولین آن، عمل را به وجود می‌آورد. فرض کنید عامل X به عمل A دست زده باشد؛ برنامه‌ی عمل وی P عبارت است از رشته‌ی P_1, \dots, P_n که $P = \langle P_1, \dots, P_n \rangle$ عمل A را متولد می‌کند. حال دغدغه‌ی توفیق این است که آیا تبادر به اقدام، مطابق برنامه‌ی فوق، یعنی P ما را به هدف که همان تحقق وضعیت مراد است می‌رساند یا نه؟ آیا این برنامه برای نیل به هدف، سریع‌ترین است؟ آیا کم‌ترین تلاش و امکانات را می‌طلبد یا نه؟ و از این گونه سؤالات.

در این تلقی از عقلانیت، روی دو رکن دیگر عمل، تأمل و تأکید زیادی نمی‌شود؛ مثلاً در فهم وضعیت حقیقی، به اولین و در دسترس‌ترین شرایط بسنده می‌شود. غالباً این تأمل به «محیط زیست» محصور می‌شود و امکانات صرفاً مادی و در دسترس، مورد تکیه قرار می‌گیرد، به عنوان نمونه عامل X دنبال این می‌رود که جایگاه خود و وضعیت حقیقی را در «محیط زیست موجود» و غالباً مادی محصور کند. دنبال ریشه‌ی وضعیت موجود نیست، بلکه همان «لایه‌ی در تماس» کافی است. همچنین در مورد رکن دوم یعنی انتخاب هدف، کاملاً بی‌تفاوت است؛ یعنی نمی‌گوید این هدف درست است یا نه، بلکه می‌پرسد قابل حصول است یا نه! قابل حصول بودن هدف، رکن اصلی در برگزیدن آن است. در اصطلاح ماکس و بر این گونه عقلانیت با عنوان «عقلانیت توفیق محور» (به

آلمانی (Zweck Rationalitat) مندرج می‌شود (ر.ک: وبر، ۱۳۸۲).

پس به طور خلاصه در عقلانیت فنی، سؤالات اصلی که در هر عمل، پایه‌ی ارزیابی است عبارتند از:

۱) برنامه‌ی عمل تا چه حد با توفیق قرین است؟

۲) آیا هدف مورد اراده - وضعیت مراد - قابل حصول است؟

البته این بدان معنی نیست که عقلانیت فنی به سؤالات دیگری توجه ندارد، بلکه دو سؤال فوق در هر عمل، مبنای عمده‌ی ارزیابی عقلانیت فعل می‌باشد. در عقلانیت اصیل، دغدغه‌ی اصلی، «درستی» و یا به عبارت دیگر «حقانیت» فعل است و برای ارزیابی عقلانیت فعل باید دید که این دغدغه چه اندازه جواب داده می‌شود.

برای روشن شدن بیشتر موضوع، مجدداً باید برخورد این عقلانیت را با ارکان سه‌گانه‌ی فعل بررسی کرد. اول، در خصوص تصویر از وضعیت حقیقی نباید به محیط در تماس و امکانات در دسترس اکتفا نمود، بلکه باید براساس موقعیت در کل جهان (عالم وجود) تصویر را ترسیم کرد؛ یعنی تصویر وضعیت حقیقی تا اتصال به ریشه (اصل) ادامه پیدا کند. دوم، در مورد وضعیت مراد، سؤال مهم این است که چرا عامل باید از بین تمامی انتخاب‌های ممکن، وضعیت مراد را برگزیند؟ آیا این انتخاب «درست» است؟ آیا این انتخاب جدای از مسائل فنی (همانند درجه‌ی عملی بودن و میزان امکانات مورد نیاز) آیا انتخابی «به حق» است؟ سوم، در مورد برنامه‌ی عمل (پروتکل)، علاوه بر نیل به مقصود، که سؤال فنی است، درباره‌ی «درستی» اقدامات نیز باید پاسخ داشت. به نحو خلاصه، در عقلانیت اصیل دو سؤال مهم، پایه‌ی ارزیابی عمل است:

۱) آیا انتخاب وضعیت مراد، درست (به حق) است؟

۲) آیا پروتکل عمل، درست (به حق) است؟

بدیهی است که فرد در یافتن درستی «انتخاب»، با مسأله‌ای بنیادی درگیر می‌شود و آن مبنای درستی همه‌ی کارها است. این مبنا به سرعت، فرد را به سؤال بسیار حساسی می‌کشاند که آیا انسان برای غرض خاصی آفریده شده و دارای مسؤولیت ویژه‌ای است؟

آیا انسان دارای کمال حقیقی (سعادت) است، یا نه، تنها تولیدی انبوه از یک نوع دیگر از جانوران است؟ این عمیق‌ترین، اساسی‌ترین و فراگیرترین سؤال برای انسان است و لذا به حق باید سؤال «ریشه» خوانده شود و دلیل نام گذاری «عقلانیت اصیل» هم دقیقاً از همین نکته است. مسأله‌ی «درستی»، «حق» و «حقانیت» همه از همین ریشه آب می‌خورد.

بدیهی است که ارزیابی عمل، مطابق با «عقلانیت اصیل» می‌تواند نتایج بسیار متفاوتی با ارزیابی آن براساس «عقلانیت فنی» داشته باشد. عقلانیت فنی نوعی بریدگی در کاوشی به سوی سرچشمه دارد که هیچ توجیهی جز «عدم رغبت» سؤال کننده نمی‌تواند داشته باشد.

بدیهی است این بدترین توجیه و دلیل از دید کشف حقیقت است و با اصل عقلانیت در تضاد می‌باشد.

عقلانیت (مثبت) براساس تسلیم محض به حقیقت بودن است و بس. لذا کاوش‌گر باید بدون هیچ محظوری تا هر کجا که این مرکب حقیقت او را می‌کشاند، برود و در هر کجا این مرکب ایستاد، بایستد. «حوصله»، «رغبت»، «فرصت» و امثال این‌ها تماماً «جعلی» (Conventional) است؛ لذا عقلانیت فنی به نظر من از دیدگاه «حقیقت محور» ابرتر می‌باشد.

در غرب به سبب سیطره‌ی دو-سه قرن‌ه‌ی اندیشه‌ی لیبرال، به طور طبیعی «عقلانیت فنی» مطرح می‌گردد؛ زیرا در اندیشه‌ی لیبرال، مسأله‌ی ریشه، مسأله‌ای بی‌معنی و یا بی‌ارزش اعلام شده است و لذا گشتن به دنبال حل آن،

عبث و بی‌فایده تلقی می‌شود. اگر با عینک لیبرالیسم به ارزیابی عقلانی عمل پردازیم باید عقلانیت فنی مبنای این کار باشد. البته این که اصلاً عقلانیت، محور ارزیابی باشد، خود پیشرفت قابل توجهی نسبت به آنان که به کلی منکر آن هستند، محسوب می‌شود، لیکن «عقلانیت اصیل» بدون تردید نوع کامل و دقیق قاندهی عقلانیت است و لذا فعلی که در ارزیابی مطابق آن نمره بیاورد باید نسبت به ارزیابی نوع دیگر، کاملاً «مدرن‌تر» و پیشرفته‌تر محسوب شود. چرا ما باید فکر کنیم لیبرالیسم نهایت تکامل است و مدرنیته‌ی منتج از آن، نهایت مدرنیسم؟ این یک «تابوی قرن» (بلکه چند قرنه) است و در واقع یک خرافه‌ی تمام‌عیار به شمار می‌آید.

سه مفهوم مدرنیته و رابطه‌ی آن با جامعه‌ی اسلامی

با استفاده از مباحث گذشته، می‌توانیم سه مفهوم مختلف از «مدرن بودن» را با هم مقایسه کنیم و آنها را براساس «معقولیت» درجه بندی نماییم. در مرتبه‌ی اول، مفهوم بسیار رایج از مدرنیته است که در آن به کارگیری ابزار پیشرفته‌ی تکنولوژیک، علامت مدرنیسم است؛ جدای از عمل فرد یا جمع با آن.

در مرتبه‌ی دوم، مدرنیته براساس عقلانیت فنی است که مسلماً در مرتبه‌ی پیشرفته‌تری از تعریف اول قرار دارد. البته به کارگیری ابزار پیشرفته در آن مندرج است، لیکن هم به عمل فرد توجه دارد (به عنوان محور اصلی) و هم به معیار عقلانیت برای ارزیابی عمل.

تنها اشکال آن، عدم تسلیم قطعی و محض در برابر حقیقت است و «عقلانیت حقیقت محور» را به حساب‌گری فنی تنازل داده است.

در مرتبه‌ی سوم، مدرنیسم براساس «عقلانیت اصیل» است که در مرتبه‌ی پیشرفته‌تری نسبت به تعریف دوم قرار دارد، زیرا در آن علاوه بر آن که «عمل» پایه‌ی مدرن بودن است، معیار ارزیابی عمل نیز دقیقاً «حقیقی» است و هیچ

عنصر جعلی در آن نیست.

«جامعه‌ی اسلامی براساس مفهوم مدرنیته‌ی نوع پیشرفته می‌تواند یک جامعه‌ی کاملاً مدرن باشد».

جامعه‌ی اسلامی با مفهوم دوم از مدرنیسم که در جوامع دموکراتیک لیبرال رواج دارد. ناسازگار است و مفهوم اول از مدرنیته نیز به یک مرض شبیه‌تر است تا یک اندیشه‌ی ناظر به یک واقعیت و در حقیقت «مدرن زدگی» است نه مدرنیته.

برای سهولت در ارجاع، مدرنیسم مبتنی بر عقلانیت فنی را فقط با کلمه‌ی «مدرنیسم» خطاب می‌کنیم و مدرنیسم مبتنی بر «عقلانیت اصیل» را «فرامدرنیسم» (Postmodernism).

ما در جامعه‌ی اسلامی ایران برای توسعه باید یکباره آهنگ «فرامدرنیته» ساز کنیم و توسعه‌ی ما به «فرامدرنیسم» نباید و نمی‌تواند از ویرانه‌های مدرنیسم عبور کند.

برای مقایسه‌ی مدرنیسم و فرامدرنیسم طبیعی است که ما مبنای مناسبی داریم و آن ساختار عمل است که مطابق تئوری ما اثر «عقلانیت» را در عمل فرد و یا جامعه (حکومت) می‌توان در جریان آن به راحتی مشاهده نمود. این مقایسه را با تفصیل و دقت بیشتری دنبال می‌کنیم.

اول مقایسه‌ی مدرنیسم و فرامدرنیسم را در مورد تصویر از وضعیت حقیقی ارائه می‌کنیم. وضعیت حقیقی، بخشی از جهان واقعی است که عامل در عمل، با آن مقابل می‌شود و بستری است که عمل در آن متولد می‌گردد. تصویری که عامل از این وضعیت دارد نقش مهمی در تصمیمات وی (چه در مورد وضعیت مراد و چه در مورد برنامه‌ی عمل) بازی می‌کند؛ اما این تصویر دارای سه رکن مهم است؛ رکن اطلاعات، رکن علمی و رکن فلسفی (متافیزیک).

در رکن اطلاعات، نقش تکنولوژی ارتباطی و انقلاب انفورماتیک بسیار مشهود است. این که بتوان اطلاعات فراوان به دست آورد، نیازمند «مشاهدات» بیشتر حواس انسانی است که مسلح به وسایل باشد، و سپس این اطلاعات را انبار کردن و دسته‌بندی نمودن (Sorting) و پالایش (Process) کردن و به نحو قابل دسترس ذخیره ساختن، نیازمند کشفیات جدید در علوم کامپیوتر و صنعت آن بوده است. بر این امر باید «هوشمندی فزاینده» ماشین‌ها را افزود که خود بعد جدیدی است. لکن اطلاعات در مدرنیته آغاز و در فرامدرنیته تداوم یافته و تکمیل خواهد شد.

رکن دیگر، اساس «علمی» در فهم وضعیت است؛ زیرا اطلاعات هرگز جای علم را نمی‌گیرد. اما در پالایش مدل‌هایی که عالم از پدیده‌ی حقیقی می‌سازد، مسلماً نقش مهمی دارد. عالم به کمک مشاهدات، ترجیحات خود را مدلل می‌کند و این امر، یعنی ملاک ترجیح یک مدل بر دیگری، مهم‌ترین ضابطه‌ی حقیقت (و یا نزدیکی به واقع (Verisimilitude) است. «انسان فرامدرن» در تکیه بر علم و در فهم وضعیت حقیقی نسبت به انسان مدرن هیچ تغییر و یا افتی ندارد. به همین نحو است در «حکومت فرامدرن» نسبت به حکومت مدرن یا هر تجمع (Collective) فرامدرن نسبت به تجمع مدرن. (البته مقصود تجمعاتی است که مصدر «عمل ارادی» در مفهوم توسعه یافته از عمل ارادی فرد می‌تواند باشد).

رکن سوم، بینش فلسفی به وضعیت حقیقی است. در این جا من فلسفه را در مفهوم بسیار اصیل و سقراطی آن یعنی حکمت اولی (متافیزیک) به کار می‌برم. در این جا یک اختلاف مهم بین دو تیپ ایده‌آل است. در تیپ ایده‌آل مدرنیسم، انسان مدرن از اسم متافیزیک می‌ترسد، از سؤال اصلی آن که همان سؤال ریشه و معنای وجود است، فرار می‌کند و صرفاً خود را به «امور فنی» زندگی مشغول می‌نماید. اما انسان در تیپ ایده‌آل فرامدرن در مرز «فیزیک» نمی‌ایستد و حتماً

کاوش خود را به اعماق حقیقت تا هر کجا که نیاز باشد ادامه می‌دهد و برای او مرزهای متافیزیک یک «تابو» نیست. انسان فرامردن وقتی خود را در وضعیت حقیقی می‌یابد. به کمک اطلاعات و علم، «محیط» خود را می‌شناسد، اما این معرفت اکولوژیک او را از سؤال در باره ی معنی حقیقی مقابله با وضعیت (Enconte) باز نمی‌دارد؛ حتماً «وضعیت» خود را با توجه به این معنی در ذهن به تصویر می‌کشد.

ارکان و مبانی عقلانی جامعه‌ی اسلامی

در نیمه‌ی دوم قرن بیستم ما شاهد ظهور نوع دیگری از عقلانیت در جهان اسلام هستیم. مراحل اولیه‌ی این عقلانیت در ایران مقبولیت عمومی پیدا کرد و آن قدر موج عظیمی به راه انداخت که منجر به تولد نظام حکومتی خاصی (حکومت اسلامی) شد و امواج آن در کشورهای دیگر اسلامی با قدرت پیش می‌رود. البته هم اکنون در مراحل اولیه‌ی تکوین نظری این عقلانیت و گسترش مقبولیت عمومی آن در جهان اسلام هستیم.

اگر این عقلانیت سیر تکامل خود را طی کند بدون شک «تمدن نوینی» را به جهان عرضه خواهد کرد. می‌توانم بگویم که این تمدن از لحاظ انتساب به اسلام به مراتب قوی‌تر از چیزی است که در تاریخ به نام تمدن اسلامی از آن یاد می‌شود، زیرا آن تمدن پس از رحلت پیامبر ﷺ به سرعت راه دیگری را در پیش گرفت.

این چالش بزرگی است. راه آسانی نیست. از بعد نظری نیاز دارد که ژرف اندیشان امت اسلامی ساختارهای نظری لازم را عرضه کنند و به تدریج، هم نقد و اصلاح شوند و هم مقبولیت عمومی پیدا کنند. در بعد تاریخی حتی چالش مهم‌تری در پی داریم. ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که عقلانیت لیبرال، به دنبال فتح‌الفتوح می‌گردد و جهان‌گشایی کامل را در دسترس می‌بیند. لذا با همه‌ی

امکاناتی که تمدن غربی در دست دارد - و این امکانات بسیار وسیع و قوی و نافذ هستند - به اندیشه‌ی بشری هجوم برده است. اطفال نه تنها از بدو تولد در معرض امواج تحمیلی عقلانیت لیبرال قرار دارند که هم اکنون دستکاری ژنتیک بر روی نطفه و جنین می‌خواهد زمینه‌ی تأثیر را به دوران قبل از تولد طفل هم گسترش دهد!

سؤال مهم این است که آیا بشر اصلاً می‌تواند گوش شنوایی برای حرف دیگر داشته باشد؟ آیا به او فرصت روبه رو شدن با عقلانیت دیگری داده می‌شود؟ پیش قراولان عقلانیت اسلامی در نسل حاضر باید در چنین شرایطی دنبال مقبولیت عمومی کالای خود باشند.

در بهمن ۱۳۵۷ معجزه‌ی بزرگ اتفاق افتاد و معلوم شد می‌توان امواج سهمگین ظلمت غربی را با کیمیای حقیقت و نور نافذ آن شکست و پشت سر گذاشت. تمدن اسلامی را نباید محصور در دنیای اسلام پنداشت، بلکه برای غرب نیز هدیه‌ای در دوران فرامدرن خواهد بود.

ارکان و مبانی عقلانیت اسلامی

می‌توانیم اصول ذیل را اجمالاً برشماریم:

۱) همه‌ی موجودات مخلوق پروردگار متعال هستند و برای غرض خاصی خلق شده‌اند. انسان نیز از جمله مخلوقات و بلکه اشرف آنهاست. در زندگی این جهان، انسان باید به وظیفه‌ی خود عمل کند تا سعادت‌مند شود. عمل به وظیفه رضای خدا را جلب کرده و قرب او را حاصل می‌آورد و این سعادت انسان است. خداوند متعال برای آشنا نمودن بندگان به وظایفشان، پیامبران را فرستاده است تا نشانه‌های راه را تعلیم دهند.

۲) انسان در هر وضعیت «وظیفه» دارد و هر چه فاصله‌ی عمل با این وظیفه‌ی حقیقی بیشتر باشد عقب‌تر افتاده است. اولین محصول عقلانیت اسلامی،

تشخیص وظیفه در هر وضعیت است. فقه، حدیث، سنت، تفسیر و... همه جداگانه هستند که عقلانیت اسلامی را تجلی می‌بخشند.

۶۵

۳) پس از تشخیص وظیفه، یافتن بهترین راه عمل بدان باید در فضای عقلانیت اسلامی انجام شود. «بهترین»، یعنی «مؤثرترین» راه مشروع. در این مرحله از آخرین دستاوردهای علمی و تکنولوژی استفاده می‌شود، لیکن باید مشروعیت هر مسیر هم روشن گردد. البته برای موفق شدن باید نهایت تلاش را کرد، لیکن عمل به وظیفه خود اصالت دارد. ما مسؤول نتیجه نیستیم؛ ما باید وظیفه را دانسته، مهم‌ترین تلاش را برای انجام بهترین راه در جهت انجام وظیفه ارائه دهیم. باقی با خدای سبحان است.

۴) همان‌طور که اشاره شد، وظیفه، مفهومی کلیدی در عقلانیت اسلامی است و منحصر به زندگی فردی نیست. از مهم‌ترین وظایف مسلمانان اقامه دین است و این امر تمام نیست، مگر به اقامه‌ی حکومت براساس عقل اسلامی؛ یعنی اگر حکومت مشروع بر سر کار نیست وظیفه‌ی مهم، سعی در استقرار آن است و اگر بر سر کار است تلاش در یاری آن (تولی) مهم‌ترین وظیفه است. حکومت در عقل اسلامی، مشروعیت خود را براساس ولایت فقیه می‌سازد و در کارآمدی تابع بهترین روش موجود است.

۵) در زندگی فردی نیز عمل فرد باید براساس انجام وظیفه باشد. از یک سو حدود شرعی مرزهایی را روشن می‌کند و از سوی دیگر تلاش در انجام وظایف، تلاشی مستمر و تحرک آفرین است.

۶) تشخیص وظیفه باید مبنای عقلایی داشته باشد؛ لذا رجوع به عالم که معقول‌ترین روش است اصالت می‌یابد. این رجوع در حوزه‌های مختلف، فروعات خاص خود را دارد و فقط برخی در امر اجتهاد و تقلید نهفته است. نقش عالم در آگاه کردن مردم به وظیفه فراتر از صرف بیان احکام است. همچنین

از این امر نتیجه گرفته می‌شود که نقش و اهمیت علمای دین در حیات انسانی (در فضای عقلانیت اسلامی) از مسیر سیطره‌ی یک سازمان خاص نیست (مانند کلیسا که یک سازمان - Institution - است)، بلکه مجرای کاملاً عقلایی دارد و آن «رجوع به عالم» از سوی مردم است.

در ادامه‌ی بحث لازم است در مورد این که عقلانیت اسلامی تا چه حد در جریان عمل (فرد و جمع) مؤثر است (در ارکان مختلف عمل) توضیح کوتاهی داده شود.

رکن اول عمل ارادی، وضعیت حقیقی است که بستر تولد عمل است. انسان چه تصویری از وضعیت حقیقی می‌تواند داشته باشد؟ طبیعی‌ترین و اولین سطح محیط مادی - اجتماعی است که از آن می‌توان به اکولوژی عمل تعبیر کرد. همان طور که قبلاً توضیح داده شد برای عقلانیت لیبرال، همین مقدار کافی است و ورای آن رفتن توجیهی ندارد. اما در عقلانیت اسلامی موضوع کاملاً فرق دارد. عامل به خود نگاه می‌کند و خود را بنده‌ی خدای قهار و قوی و مسیطری می‌داند که هم به نحو کامل بر او و بر تمام جهان مسیطر است و هم مراقب و دلسوزترین و رحیم‌ترین ملجأ و متکا و بهترین یاور اوست. آن‌گاه امکانات موجود - صرفاً بخشی از مراحم الهی است که خدای متعال در اختیار عامل قرار داده است. لذا فرد در فضای عقلانیت اسلامی، اکولوژی عامل را نهایت امکانات نمی‌داند، بلکه عقبه‌ی وضعیت تا اراده‌ی خدای متعال گسترش دارد. از سوی دیگر، عامل علاوه بر این که وضعیت را از لحاظ شرایط باید بشناسد، باید از لحاظ وظیفه نیز آن وضعیت را دنبال نماید؛ زیرا معتقد است در هر وضعیتی در محضر الهی و در معرض امتحان بوده و عمل به وظیفه، تنها راه موفقیت از امتحان است.

در رکن دوم و سوم عمل، آثار عقلانیت اسلامی آشکارتر می‌باشد. اولاً هدف نهایی معین است و آن کسب رضای الهی است و این امر جز از طریق انجام

وظیفه میسر نیست.

ثانیاً مناسب‌ترین راه برای رسیدن به مقاصد باید انتخاب گردد. در این نقطه نقش علوم و تکنولوژی کاملاً روشن است. به کمک آخرین پیشرفت‌های علمی و فنی است که می‌توان نزدیک‌ترین و مناسب‌ترین راه رسیدن به مقصد را پیدا کرد. ثالثاً، در مسیر نیل به هدف، اقدامات صرفاً نمی‌توانند در رسیدن به نزدیک‌ترین راه ارزش‌گذاری شوند، بلکه باید مشروع هم باشند. عقلانیت اسلامی برای رسیدن به هدف، حدودی را در عمل معین می‌کند. رابعاً، عامل همواره باید خود را در مسابقه‌ای به سوی هدف بداند و لذا عدم تحرک، خود خلاف عمل به وظیفه است.

آثار و نتایج عقلانیت اسلامی

جامعه‌ی اسلامی و حکومت در واقع مهم‌ترین نتیجه‌ای است که از عقلانیت اسلامی در سطح اجتماعی به دست می‌آید. جامعه‌ی اسلامی، یعنی جامعه‌ای که عقلانیت اسلامی در حرکت فردی و جمعی آن حاکم است. از این مطلب نتایج مهمی به دست می‌آید که برخی از آنها عبارتند از:

۱) تأسیس جامعه، یعنی تجمع بشری با به هم پیوستگی سازمان یافته، اگر طبیعی یا مصلحتی نباشد حتماً وظیفه است. عقلانیت اسلامی، ما را از زندگی انفرادی بازمی‌دارد و تجمع مدنی را تجویز می‌کند.

۲) حکومت سموّی تجمعات عامل در جامعه است و عقلانیت اسلامی هم در اساس مشروعیت آن حرف دارد و هم در بنای کارآمدی آن. در اساس مشروعیت، «صلاحیت برای انجام وظیفه» ملاک است و لذا ولایت فقیه دقیقاً بیان همین مطلب است و در طراحی سازمان عامل دولتی (حکومتی) وظیفه، سیر به سوی کارآمدترین را ایجاب می‌نماید. یکی از دستاوردهای این الزام این است که مردم مشارکت سیاسی فعال داشته باشند؛ لذا دموکراسی عملی یکی از نتایج

آشکار عقلانیت اسلامی است.

۳) حدود اختیارات دولت و میدان عمل او تا کجاست؟ دستاورد بشر در آخر قرن بیستم در این زمینه این است که حکومت هر قدر کوچک‌تر باشد و هر قدر امور با تصدی مردم انجام شود بهتر است. بنابراین مبتنی بر این دستاورد علمی (در علم سیاست) دولت باید اصل را بر کنار ماندن در کارها و صرفاً هدایت و نظارت بگذارد. به نظر من این مدرن‌ترین نحوه‌ی تفکر درباره‌ی حکومت است، زیرا در آن همواره آمادگی برای استفاده از نتایج علمی بشر در امر حکومت می‌باشد.

۴) تسامح مطلق نتیجه‌ی عقلانیت لیبرال و ناشی از رفض اندیشه‌ی وظیفه است. البته از باب مصلحت حکومت‌های لیبرال قیدهای متعددی بر تسامح می‌زنند که مهم‌ترین آنها امنیت و عفت عمومی است.

۵) آزادی بیان، موضوع دیگری است که در عقلانیت اسلامی باید روشن شود. در عقل لیبرال، از لحاظ نظری باید تسامح مطلق داشت، لذا همان‌طور که در اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده است هر کس آزاد است دین خود را عوض کند، دین جدید را تبلیغ کند و... در عمل دولت‌های لیبرال این امور را مقید به عدم تعارض با امنیت نظام و عفت عمومی کرده‌اند؛ مثلاً در فرانسه، استفاده از روسری توسط دختران مسلمان در مدارس ممنوع شده است. آقای پاسکوا، وزیر کشور وقت دولت میتران در توجیه این نظر اعلام کرد که این حرکت، ترویج فکری است که اگر رشد یابد ماهیت سکولار حکومت را تهدید می‌کند و دولت فرانسه احساس می‌کند زمینه‌ی رشد دارد.

در عقلانیت اسلامی «بیان عقیده» مانند هر عمل دیگر انسان، درست و نادرست دارد. بیان عقیده اگر در جهت استقرار اسلام باشد خوب است و اگر خلاف آن باشد، بد است. لذا اگر حساسیت مردم در سطحی باشد که به راحتی

بطلان عقیده‌ی نادرست را تشخیص دهند، در آن صورت لزومی به دخالت دولت نیست، اما در غیر آن صورت، دولت موظف است جلوی بیان عقیده‌ی نادرست را بگیرد. همچنین امکانات بیت‌المال از قبیل رادیو، تلویزیون‌های دولتی، روزنامه‌های دولتی و حتی امکانات دانشگاهی دولتی نمی‌تواند در خدمت تبلیغ نظری خلاف اسلام باشد.

۶) نقش علمای دین در عقلانیت اسلامی نیز امری است که باید براساس عقلانیت تبیین گردد. مردم و دولت در تشخیص وظیفه باید به علمای دین رجوع کنند. البته از باب کارآمدی لازم است مکانیزمی موجود باشد که سردرگمی نیاورد. نقش علمای دین سیطره‌ی یک مؤسسه بر دیگری نیست، بلکه به نحو طبیعی در جامعه‌ی اسلامی مندرج است.

به هر حال تمدن اسلامی بدون عمومی شدن عقلانیت اسلامی به وجود نمی‌آید، لذا امروز وظیفه‌ی اندیشمندان و روشنفکران مسلمان است که از یک سو در عقلانیت اسلامی به کاوش بپردازند و با اتکا به معارف فقهی و اصولی و همچنین با استفاده از دستاوردهای علمای ما در فلسفه، عرفان، حدیث و... و معارفی که امروز بشر بدان‌ها نائل آمده است، ماهیت عقلانیت را کشف و اجزا و ارکان آن را دریابند و از سوی دیگر این معرفت را در حد مبانی و اصول که در عمل قابل کاربرد باشد، برای عموم توضیح دهند.

نتیجه

پس از شناخت دقیق ماهیت جامعه‌ی دینی، مدرنیته و پست مدرنیته و نحوه‌ی ورود این اندیشه‌ها به جهان اسلام و انواع رویارویی حکومت‌ها و متفکران عالم اسلام با آنها و برداشت‌های التقاطی از این اندیشه‌ها به این نتیجه می‌رسیم که راه برون رفت از چالش‌هایی که مدرنیته برای عالم اسلام و جامعه‌ی اسلامی ما ایجاد نموده است، توجه تام و تمام به عقلانیت اسلامی و تبیین و توسعه‌ی

جامعه‌ی دینی براساس آن است.

به کارگیری ابزار پیشرفته تکنولوژیک سطحی‌ترین برداشت و رایج‌ترین برداشت از مدرنیته است و سطح دیگر آن، که مرتبه‌ی پیشرفته‌تری از برداشت اول است، توجه به عقلانیت فنی و ابزاری است که سطح اول را در درون خود دارد، لکن حقیقت محوری را به حساب‌گری فنی تنزل می‌دهد، اما سطح دیگری از رویارویی با مدرنیته می‌تواند وجود داشته باشد که براساس عقلانیت اصیل اسلامی شکل گیرد، که واجد عناصر پیشرفته مدرنیسم است، لکن براساس حقیقت محوری از وضعیت خود و جهان پیرامون خود و نسبت آنها با یکدیگر تعریفی حقیقی دارد و می‌تواند در سیر تکاملی خود تمدن نوینی را به جهان عرضه نماید.

منابع و مآخذ

- ۱) ارسطو (۱۳۷۸)، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه‌ی میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
- ۲) مارسل، گابریل (۱۳۸۸)، *انسان مسأله گون*، ترجمه‌ی بیتا شمسینی، تهران، ققنوس.
- ۳) وبر، ماکس (۱۳۸۲)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران، هرمس.
- ۴) دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.