

چهارگانه دکتر احمد رهدار



ناکارآمدی نظام معنایی غرب در تشریح نظام تمدنی اسلام

در فرهنگ غرب، انسان‌ها گرگ یکدیگرند

تفاوت فاحش مفهوم «برنامه ریزی» در اسلام و غرب

آیا با حذف دوربین‌ها، شهروندان غربی ملتزم به قوانین خواهند ماند؟

منبع: خبرگزاری فارس

ناکارآمدی نظام معنایی غرب در تشریح نظام تمدنی اسلام

یکی از کم توجهی های روشی - معرفتی مسلمانان در مواجهه با غرب، غفلت از هژمون بودن مفاهیم و تعاریف غربی در متن جامعه اسلامی می باشد. واقعیت این است که در هر جامعه، تعدادی مفاهیم کلیدی و اساسی وجود دارد که کار ویژه آن ها معنابخشی، قوام بخشی و هویت بخشی به آن جامعه می باشد. به عنوان مثال؛ مفاهیمی چون توحید، نبوت، امامت، عصمت، بیعت، شهادت، حجیت، فقاقت و... و نیز، مفاهیمی چون جامعه مدنی، شهروندی، حقوق بشر، دولت - ملت، دموکراسی، وضع طبیعی، قرارداد اجتماعی و... به ترتیب، مفاهیم معنابخش به جامعه اسلامی و جامعه غربی می باشد. واضح است که یک جامعه اگر بخواهد بر وجه متمایز خود از دیگر جوامع تأکید داشته باشد، باید خود به تعریف مفاهیم کلیدی اش همت بگمارد؛ چرا که تعاریف دیگران از مفاهیم پایه یک جامعه در بهترین شرایط باعث می شود تا جامعه مذکور در وجه مشترکش با دیگر جوامع معرفی گردد و در بدترین شرایط باعث می شود تا جامعه مذکور با تعریفی ناقص یا غلط، به نفع جامعه تعریف کننده تحریف شده و نهایتاً در جهت آن نیز حل شود.

سوگمندان باید اعتراف نمود که وضعیت جهان اسلام حداقل از دو سده قبل تاکنون چنان بوده که با شبی نه چندان آرام، تعریف مفاهیم پایه خود را به جهان غرب سپرده است. هر چند این اتفاق در هیچ یک از کشورهای اسلامی در وجه تام و تمامی تحقق نیافته و بسا این که امکانش نیز نباشد، اما این مسأله به دلیل تأثیری که در معنابخشی، قوام بخشی و هویت بخشی جامعه دارد، از چنان اهمیتی برخوردار است که شایسته است حتی کم آن نیز زیاد تلقی گردد. لازم به ذکر است که نتایج سوء ناشی از این قضیه زمانی بیش تر مشخص می شود که با رویکردی کلان نگر به شبکه معنایی گسترده و پیچیده حاصل از تعاریف مذکور مواجه شد. به عبارت دیگر؛ اگر مفاهیم پایه یک جامعه اسلامی در این عصر، حدود یک صد واژه باشند و تعداد قابل توجهی از این واژگان توسط گفتمان غرب - که در مبنا، روش، اصول و غایات خود متفاوت و بلکه متضاد با گفتمان اسلامی می باشد - معنا یافته و تعریف شده باشند، نتیجه و پیامد این اتفاق را نه با نگاه برشی به مفاهیم و تعاریف، بلکه با رویکردهای کل نگر و کلان نگر تحصیل نمود. به نظر می رسد، چنین ادراکی زمانی به صورت تام و تمام حاصل می گردد که تأثیر معناهای حاصل شده از تعاریف مذکور در همه واژگان و تعاریف پس از آن ها نیز ملاحظه گردد. به عبارت دیگر؛ واضح است که معانی و تعاریف مفاهیم پایه (به حکم پایه بودنشان) در گام های بعدی و برای مفاهیم پس از خود، نقش زمینه ای - تفسیری پیدا می کنند؛ چرا که در غیر این صورت، پیوستگی نسبی گفتمان های علمی زیر سؤال می رود.

به منظور برجسته کردن اهمیت این موضوع، در ادامه، تنها به برخی از مفاهیم پایه جوامع اسلامی که تعریف آن ها به خارج از عالم اسلام سپرده شده و نیز پیامدهای هویتی ناشی از آن اشاره می شود:

علم

اهمیت واژه علم در معنابخشی، قوام بخشی و هویت بخشی به جوامع انسانی به اندازه ای است که هیچ جامعه ای - اعم از قدیم و جدید و دینی و غیردینی - نه تنها به طور نسبی خالی از آن نبوده و از آن بهره برده، بلکه بسیاری از آن ها با تعریف هایی که از آن ارائه داده اند، آگاهانه در قبالش اتخاذ موضع نموده اند. جامعه اسلامی نیز از این قاعده استثناء نبوده و این مهم را با نگاهی مختصر به منظومه معارف اسلامی می توان به وضوح دریافت.

در حالی که واژه علم بیش از یک صد و پنجاه بار - و بسیار بیش تر از این مقدار، واژگانی که حامل بار معنایی علم هستند - در قرآن آمده و در حالی که در روایات و سیره بزرگان بر اهمیت آن بسیار تأکید شده، سوگمندان باید اعتراف کرد که با قطع نظر از برخی مباحث تخصصی در این خصوص (به ویژه در تفاسیری چون المیزان، تسنیم و...)، مفهوم مذکور با تکیه بر مختصات اسلامی آن تئوریزه نشده است تا جایی که بسیاری از خواص علمی جهان اسلام چنین می پندارند که واژه مذکور در ادبیات دینی در همان معنایی به کار رفته که در ادبیات غرب معاصر! شاید برداشت های سطحی از روایات تجویز کننده استفاده علمی مسلمانان از غیر آن ها مثل: «اطلب العلم ولو بالصین» یا «خذ الحکمه ولو من المنافق» و... باعث عدم توجه در تمایز گذاری دقیق میان معنی و مصداق علم در دو گفتمان اسلامی و غیراسلامی شده باشد. این در حالی است که بر مسلمانان لازم است در مقام امتثال امر پیامبرشان مبنی بر جست و جو و طلب علم حتی در چین و نزد منافقان، ماهیت،

معنی و مصداق امر طلب شده را احراز کنند. چنین الزامی بیش‌تر زمانی اهمیت می‌یابد که بدانیم، بزرگان اسلام خود بر تعریف این واژه مهم اهتمام ورزیده‌اند و در این صورت، پذیرش تعریف دیگران (مثل غرب) از آن را باید مصداقی از «اجتهاد در برابر نص» شمرد.

علم در اسلام با مفاهیمی گره خورده که بعضی از آن‌ها مقدمه علم، بعضی مقارن با آن و بعضی دیگر نتیجه آن هستند. نکته قابل توجه این‌که بسیاری از این مفاهیم پیرامونی علم، در گفتمان غرب یا فاقد معنی بوده و یا در صورت معنی‌دار بودن بی‌ارتباط با علم تلقی شده است. به عنوان مثال؛ در اسلام میان «علم و تقوا» نسبتی وثیق برقرار شده است تا جایی که قرآن کریم می‌فرماید: «اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ» [۱] هم‌چنان که میان «علم و اخلاص» نیز نسبتی وثیق برقرار شده است تا جایی که پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «من اخلاص لله اربعین صباحاً، فجر الله ینابیح الحکمه من قلبه علی لسانه» [۲] برخی مفاهیم عام مثل «شکر» نیز با علم نسبت دارند. حسب آیه شریفه «لئن شکرتم لأزیدنکم» [۳] شکر علمی ظرف فهم انسان را توسعه می‌دهد. شناخت و معرفت خدای متعال از هر یک از طرق کسب معرفت حاصل آید، انسان را مستعد حضور در ساحت علم می‌کند. حسب روایت: «اول العلم معرفه الجبار ... و آخر العلم تفویض الامر الیه»، انسان عالم از آن حیث که عالم است از ابتدا تا انتهای فرایند علمی خود در ساحت معرفت الهی قرار دارد. چنین وضعی از نسبت علم و مفاهیم ایمانی در گفتمان اسلامی باعث می‌شود تا انسان عالم، به حکم «ثمره العلم الخشوع»، متواضع و به حکم «ثمره العلم العبودیه»، عابد و به حکم ثمره «العلم النافع العمل الصالح» دارای عمل صالح و... باشد.

تأملی اندک درباره ماهیت علم و نیز ابزارها، روش‌ها، مؤلفه‌ها و مکان‌هایی که قوام علم در دنیای مدرن بدان‌ها وابسته است به خوبی نشان می‌دهد که نسبتی جز «اشتراک لفظی» میان علم در گفتمان اسلامی و علم در گفتمان غربی وجود ندارد. واقعیت این است که سنجه‌های علم در غرب نه تقوا، اخلاص، شکر، عمل صالح، خشوع، عبودیت و... بلکه مدرک، کمیت تألیفات، اعتبار دانشگاه و اساتید، تعداد شرکت در همایش‌های علمی، تعداد مقالات ISI و... می‌باشد. مغالطه بزرگ عصر ما درباره علم این است که مسلمانان در غفلتی فراگیر، غیرمنطقی و نابخشودنی ارتکاز خود از علم را نه با معیارهای اسلامی، بلکه با معیارها و تعاریف غربی شکل داده‌اند. به عنوان مثال؛ ملاک آن‌ها در اطلاق وصف علم به یک فرد مسلمان، نه حضور مفاهیم اسلامی هم‌چون تقوا، اخلاص و... در منظومه علم و عمل وی، بلکه وجود همان شاخصه‌های غربی در آن می‌باشد.

اگر دغدغه‌ای برای جمع میان آن‌چه علم اسلامی و علم غربی خوانده می‌شود وجود داشته باشد، شاید این ادعا موجه باشد که بگوییم: علم یک «ماده» دارد و یک «صورت» و در حالی که تلاش غرب در حوزه علم بیش‌تر ناظر به تولید ماده علم هست، تلاش عالم اسلامی برای تولید صورت آن می‌باشد. مهم‌ترین تفاوت ماده و صورت علم در این است که ماده از جنس «کمیت» بوده و شاخص‌های کمی نیاز دارد و صورت از جنس «کیفیت» است و به عناصر کیفی متکی می‌باشد. بر این اساس، تقلیل علم به داشته و پرداخته غرب، در حقیقت، تبدیل آن به توده‌ای بی صورت که تنها اعتبار و اصالت آن به کمیت و تورم است می‌باشد. این در حالی است که اعتبارسنجی پدیده‌ها با صورت آن‌ها کامل می‌گردد؛ چرا که تا صورت یک شیء حاصل نگردد، جهت آن مشخص نمی‌شود و در غیاب جهت، امکان ارزیابی وجود ندارد. البته این تحلیل، خوش‌بینانه‌ترین حالت برای وجه جمع میان علم غربی و اسلامی است که به نظر می‌رسد، بیش از آن که واقعیت داشته باشد، صرفاً یک فرض و تخیل می‌باشد.

واقعیت این است که علم غربی، نه فقط ماده، بلکه صورت خود را نیز دارد و به همین علت نیز می‌توان آن را در بوته ارزیابی و نقد قرار داد، اما می‌توان ادعا کرد که حداقل برای عالم غیرغربی چنین وانمود کرده (یا وانمود شده) که علم غربی صرفاً ماده و به همین علت، عاری و خالی از ارزش می‌باشد! سوگمندانه باید اذعان نمود: در حالی که در خود غرب، کوس رسوایی ایده «جدایی دانش و ارزش» قریب به یک قرن است که به صدا درآمده، هنوز جهان اسلام - که نخبگان آن وقتی به نسبت دانش و ارزش توجه می‌کنند، عموماً به پیوند آن دو و عدم امکان تفکیک‌شان تصریح می‌کنند - در عمل، مناسبات علمی خود را بر اساس همان باور غلط «تفکیک دانش و ارزش» تنظیم می‌نمایند.

چنین تقریری از تفاوت علم در دنیای اسلام و غرب را البته نباید به معنی بی‌اعتنایی به سنجه‌های ظاهری علم در دنیای مدرن از جمله مدرک، کمیت تألیفات و... دانست، بلکه مقصود، ضرورت توجه مسلمانان به مفاهیم دینی مفسر علم می‌باشد. به عبارت دیگر؛ می‌توان ادعا کرد که مفاهیم پیرامونی و مفسر علم در دنیای غرب در بهترین شرایط، مفاهیم «قوام‌بخش» علم می‌باشند. این در حالی است که مفاهیم پیرامونی و مفسر علم در دنیای اسلام، علاوه بر آن، مفاهیم «هستی‌بخش» آن می‌باشند؛ چرا که بر اساس باور اسلامی، خارج از ظرف تقوا، اخلاص، معرفت الهی و... اساساً علم، تکوین نمی‌یابد، نه این که تکوینش ناقص و ناکارآمد صورت پذیرد.

بی‌شک، کم و کیف اشتراک و افتراق علم در دو دنیای غرب و اسلام به همین مسأله‌ها و ابعاد ذکر شده ختم نمی‌شود و بلکه بسیار فراتر از آن می‌باشد. به عنوان مثال؛ پذیرش این مسأله که برخلاف غرب که همه سطوح و مراتب علم را «اکتسابی» می‌داند، در اندیشه اسلامی مراتبی از آن (که از قضاء هم به لحاظ گستره و هم به لحاظ کم و کیف بسیار بیش‌تر می‌باشد)، «اعطایی» می‌باشد، به تنهایی مستلزم دو نوع سیاست، ساختار و انتظار از علم می‌باشد. آنچه تأسفیرانگیز است غفلت جهان اسلام از همه یا بسیاری از این پرسش‌ها، مؤلفه‌ها، روش‌ها و ویژگی‌های مربوط به علم اسلامی است که توجه به آن‌ها عقلانیت سنجش علم اسلامی را در ترازوی علم غربی زیر سؤال می‌برد.

مرگ

مفهوم «مرگ» در همه فرهنگ‌ها - حتی فرهنگ‌هایی که به حیاتی پس از حیات دنیا باور ندارند - وجود داشته و مهم تلقی شده است. واقعیت این است که از آن‌جا که پدیده مرگ به حکم «و لکل امه اجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون»، [۴] یکی از ثابت‌ترین سنت‌ها در تاریخ همه اقوام تاریخ بشریت می‌باشد، همه ملل و نحل درباره این مفهوم، نظریه‌پردازی و اتخاذ موضع کرده‌اند. این نظریه‌ها در دو طیف کلان و متضاد تقسیم می‌شوند: نظریاتی که مرگ را «پایان» حیات آدمی تلقی کرده‌اند و نظریاتی که آن را پایان نوعی حیات و «آغاز» نوعی دیگر از آن دانسته‌اند. واضح است که هر یک از این دو تلقی می‌تواند در نوع مواجهه با مرگ و حتی با حیات دنیایی انسان تأثیر به‌سزا داشته باشد.

در عالم اسلامی، مرگ، پل انتقال آدمی از حیات محدود دنیا به عوالم پس از آن معرفی شده است. به حکم «الدنیا مزرعه الاخره»، اهمیت آخرت به مثابه «دارالقرار» از دنیا به مثابه «دارالفرار» بیش‌تر می‌باشد. چنین نگاهی به نسبت دنیا و آخرت باعث می‌شود تا مرگ برای انسان یک میقات تکاملی معطوف به بازگشایی یک حیات اصیل و جاودانه تلقی گردد. در فرهنگ اسلامی چنین میقاتی به‌ویژه به دلیل این‌که مشیر به وضع آدمی در فراسوی این حیات دنیایی‌اش می‌باشد، بسیار مورد اهتمام قرار گرفته است به گونه‌ای که علاوه بر بسیاری از آیات و روایت تذکردهنده و یادآور مرگ، سیره بزرگان اسلام در توجه دائمی بدان می‌باشد. عقلانیت این توجه ویژه به مرگ، در این است که کیف نگاه به مرگ در کیف زندگی آدمی تأثیرگذار می‌باشد.

فرهنگ غرب نیز بی‌توجه به مسأله مرگ نبوده است با این تفاوت که تلقی غرب از مرگ با تلقی اسلام از آن تفاوت بسیار دارد که یکی از آن‌ها به مسأله «تعریف مرگ» باز می‌گردد. شاید تبیین این نکته از طریق نقل خاطره ذیل زیباتر باشد:

زمانی که دانشجوی کارشناسی ارشد در رشته علوم سیاسی بودم، با یکی از اساتیدم در خصوص مسأله کنترل مرگ و میر اختلاف نظر پیدا کردم. واقعیت این است که تقریباً در همه کتاب‌هایی که درباره شاخص‌های توسعه‌یافتگی نگارش یافته‌اند، از «کنترل مرگ و میر» به عنوان یکی از شاخص‌های مذکور یاد شده است. استادم متکی بر تحلیل همین نوع کتاب‌ها، چنین استدلال می‌کرد: «از آن‌جا که میانگین عمر انسان در آمریکا ۶۵ و در آفریقا ۵۵ سال است و یا از آن‌جا که از هر هزار کودک متولد شده در آمریکا تنها ده تا آن‌ها و در آفریقا صد تا آن‌ها می‌میرند، پس آمریکا از آفریقا پیش‌رفته‌تر است». مخالفت من اما نه به دلیل تردید در صحت و سقم این آمار، بلکه به دلیل تلقی خاص این نوع استدلال‌ها از ماهیت مرگ بود. مجادله‌ام با استاد به آن‌جا منجر شد که مقرر گشت تا نظریه‌ام در این خصوص را در قالب تحقیقی کلاسی به ایشان تقدیم کنم. پژوهش مذکور نهایتاً با عنوان «مدرنیته و افسانه کنترل مرگ و میر» به استاد تقدیم شد. در این پژوهش، مثل هر پژوهش دیگر در ابتدا به تعریف کلیدواژه‌های بحث - از جمله مفهوم مرگ - پرداخته و ادعا کرده بودم: در نگرش اسلامی، مرگ فقط به ایستادن تپش قلب آدمی تعریف نمی‌گردد، بلکه چنین تلقی از آن، ناظر به نازل‌ترین معنی‌اش می‌باشد. این در حالی است که مرگ در نگرش مذکور تعریفی دیگر نیز دارد که از قضاء، نه فقط به لحاظ محتوایی با روح دین سازگارتر بوده، بلکه عین این روایت است که می‌فرماید: «مرگ آن است که زنده بمانی و ذلیل باشی و حیات آن است که بمیری و عزیز باشی». این ادعا چنان استاد را برآشفته که برخلاف رویه آرام و بادبش، جزوه را پرت کرده و مرا متهم به نگرش ایدئولوژیک در پژوهش نمود. سؤالات من اما واضح بود: به چه دلیل باید به عنوان یک مسلمان، تلقی‌ام از مرگ بر پایه همان تعریفی باشد که نویسندگان مادی‌گرای غرب ارائه نموده‌اند؟ به عبارت دیگر؛ در دوران امر میان تعریف یک امام معصوم از پدیده مرگ و یک دانشمند غیرمعصوم و غیرمسلمان، اصل در انتخاب یک مسلمان کدام است؟ اساساً آیا اصرار بر درک یکسان و ثابت از مفهوم مرگ، خود رویکردی ایدئولوژیک به قضیه نیست؟! دلیل آشفتگی استاد، واضح بود: اگر ذلت از مصادیق مرگ به شمار می‌آمد، این قاعده ثابت و فراگیر در کتاب‌های مربوط به توسعه که «کشورهای غربی از کشورهای اسلامی توسعه‌یافته‌تر هستند»، به وضوح نقض می‌شد؛ چرا که نشانه‌های ذلت در جوامع اروپایی - به‌ویژه اگر درک اسلامی از عزت و ذلت پایه

تحلیل قرار گیرد - به مراتب بیش‌تر از جوامع اسلامی خواهد بود و در این صورت، لازم است تغییراتی اساسی در تئوری‌های توسعه، مصادیق توسعه، مفاهیم معنابخش به توسعه و... به وجود آید. واضح است که با تغییر ادبیات، سنجه‌ها و حتی افق توسعه، کشورهای غربی از محوریت توسعه یا لااقل از انحصار توسعه‌یافتگی خارج خواهند شد.

غرض از نقل این خاطره طولانی، تبیین این نکته بود که تغییر مفاهیم پایه تا چه اندازه می‌تواند در تغییر جهت‌گیری‌ها، تغییر ساختارها، تغییر تبیین‌ها و نهایتاً تغییر روش‌ها مؤثر باشد. به عنوان مثال؛ پیوند زدن مفهوم مرگ با مفهوم ذلت می‌تواند تفسیری متفاوت از شعار سیاسی «مرگ بر آمریکا» در رویکردهای انقلابی ارائه نماید. بسیاری از منتقدان شعار مذکور، با طرح این شبهه که با سر دادن شعارهای مرگ، اتفاقی نمی‌افتد و تجربه تاریخی نیز ثابت کرده که این شعارها نمی‌توانند مرگ عینی آمریکا، اسرائیل و... را رقم زنند، عقلانیت آن را زیر سؤال می‌برند. این در حالی است که با فرض صحت تفسیر مرگ به ذلت، واضح است که این هدف و متعلق این شعارها در متن تحقق آن‌ها، محقق شده است. به عبارت دیگر؛ نفس ایجاد این شعارها، عین ذلت آمریکا و اسرائیل - و در واقع، عین مرگ آن‌ها - می‌باشد.

توجه به این نکته مهم است که تفسیر مرگ به ذلت، منافاتی با مرگ فیزیکی ناشی از ایستادن تپش‌های قلبی را مصداقی از مرگ دانستن ندارد، بلکه سخن در ارزیابی نهایی یک فرد یا یک جامعه از قِبل این مفهوم است و اهمیت این قضیه زمانی خود را نشان می‌دهد که درصدد مقایسه میان دو مصداق ذکر شده از مرگ باشیم: آیا به راستی در فرهنگ اسلامی اگر امر دوران یابد میان انتخاب مرگ فیزیکی و حیات معنوی (مثل انتخاب حر در کربلا) با انتخاب حیات مادی و مرگ معنوی (مثل انتخاب عمر سعد در کربلا)، کدام یک مقدم بوده و اصالت می‌یابد؟ نباید پنداشت که پرسش مذکور همیشه درباره انتخاب «فرد» یا «افراد» بوده و قابلیت طرح درباره انتخاب «جوامع» را ندارد؛ چرا که حتی بر مبنای کسانی که در دوگانه «فرد و جامعه»، اصالت را به فرد می‌دهند نیز، پرسش از صعود و سقوط جوامع معنی‌دار می‌باشد و می‌توان چنین پرسید که: در دوران امر میان مرگ ظاهری جامعه (که در آن، مثل جوامع به اصطلاح توسعه‌نیافته، «آسایش» وجود ندارد) و مرگ معنوی جامعه (که در آن، مثل جوامع به اصطلاح توسعه‌یافته، «آرامش» وجود ندارد)، کدام یک خطرناک‌تر می‌باشد؟

پی نوشت:

[۱]. سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۸۲.

[۲]. بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۲۴۹. حسب روایات ما، حکمت بالاترین درجه علم است که از سویی به حکم «الحکمه لاتنجع فی الطباع الفاسده» در طبایع فاسده قرار نمی‌گیرد و از سویی به حکم «الحکمه ضاله المؤمن»، گم‌شده مؤمن است نه فاسق. مجموعه روایات مربوط به حکمت نشان می‌دهد که نیل به حکمت، جز از طریق تقوا، اخلاص، شکر و دیگر مفاهیم دینی ممکن نیست و حتی در خصوص وجود حکمت نزد منافق نیز، روایات ما تصریح دارند که حکمت در قلب منافق استقرار نمی‌یابد: «إن الحکمه لتکون فی قلب المنافق، فتجلجل فی صدره حتی یخرجها فیوعیها المؤمن». تعبیر «یخرجها» به این معنی است که خود منافق حکمت را از قلبش خارج می‌کند و دلیل این قضیه نیز روشن است؛ زیرا نسبتی میان وضع نفاق و وجود حکمت وجود ندارد.

[۳]. سوره مبارکه ابراهیم، آیه شریفه ۷.

[۴]. سوره مبارکه اعراف، آیه شریفه ۳۴.

در فرهنگ غرب، انسان‌ها گرگ یکدیگرند

انسان (بشر)

در «نظام احسن» الهی، انسان در جایگاه «اشرف مخلوقات» قرار دارد؛ چرا که تنها او لیاقت «مقام خلیفه الهی» [۱] یافته و از همین روی، حامل بار امانت الهی، [۲] مورد تکریم خداوند سبحان [۳] و عجین با روح یزدان [۴] شده است. بر اساس آموزه‌های قرآنی، همه آسمان‌ها و زمین‌ها در تسخیر انسان بوده [۵] و اساساً برای او خلق شده‌اند. [۶] وصف انسان در منظومه معارف اسلامی چنان متعالی است که بدون شک در هیچ مکتب دیگری از چنین جایگاهی برخوردار نمی‌باشد. باور این ادعا زمانی حاصل می‌شود که درباره نسبت «خلیفه الهی» انسان تأمل کرد: جانشین معمولاً به لحاظ شأنی در مرتبه‌ای پایین‌تر از مافوق خود قرار دارد، اما فاصله این دو مرتبه آن قدر نیست که اساس رسالت خلیفه الهی به خطر افتد، [۷] بلکه چنان است که انسان با اطاعت حداکثری حضرت حق حتی می‌تواند بهره‌ای از «مثلیت الهی» پیدا نماید. [۸] به نظر می‌رسد، آن چه در همه مراحل و مراتب تکاملی انسان وجود، «حیث ربطی» آن با ایزد منان است به گونه‌ای که به درستی می‌توان ادعا کرد همه داشته‌های انسان ظلی و عاریه‌ای بوده و با قطع نظر از دریافت فیض الهی، «هیچ» می‌باشد.

برخلاف تصور و تصویری که از انسان در اسلام وجود دارد، تشخیص انسان غربی نه در حیث ربطی‌اش، بلکه در «شأن استقلالی» وی از خداوند سبحان می‌باشد. انسان در این مقام نه تنها خلیفه یک ساحت لایتنهای نیست، بلکه خود، حدّ همه اشیاء و حیثیات دیگر می‌گردد. ماجرای تکامل انسان نیز در این گفتمان چیزی بیش از «تورم» نمی‌باشد؛ زیرا برخلاف انسان مسلمان که پرسش‌های اساسی‌اش درباره «علل فاعلی و غایی» می‌باشد، پرسش‌های انسان غربی معطوف به «علل مادی و صوری» می‌باشد. علل فاعلی و غایی، علل هستی‌بخش و ناظر به مبدأ و مقصد انسان بوده و علل مادی و صوری، علل قوام‌بخش و ناظر به موقف او (نه قبل و نه بعدش) می‌باشند. تکامل آن‌گاه معنی می‌یابد که برای موقف، افقی در نظر گرفته شود، وگرنه، اگر مقام موقف و افق یکی باشد، حرکتی متصور نمی‌باشد. بی‌جهت نیست که دغدغه تاریخی انسان غربی، نه تکامل که «توسعه» می‌باشد. توسعه - برخلاف تکامل که حرکتی چندبعدی (هم در سطح و هم در ارتفاع) می‌باشد - تنها حرکتی در سطح می‌باشد. چنین تلقی‌ای از وضع انسان در غرب باعث شده تا انسان نه اشراف مخلوقات که هم‌سطح آنان باشد. برای چنین انسانی، تکامل همان «تطور» خواهد بود و وقتی همه کائنات هم‌سطح هستند، دیگر چه تفاوتی دارد که انسان از نسل میمون باشد یا برعکس؟!

نگاه تاریخی به ترسیم وضع انسان در اندیشه متفکرانی که مناسبات اجتماعی غرب مدرن با تکیه بر آنان تنظیم شده، به خوبی جایگاه و حدّ وجودی انسان غربی را نشان می‌دهد: در ابتدای قرن پانزدهم میلادی، نیکولو ماکیاوولی ایتالیایی در دو کتاب «شهریار» و «گفتارها» وضعی از انسان ترسیم کرد که حسب آن، انسان تیپیکال انسانی بود که بسان «روباه» جوهر مکرش فعال باشد و به عبارتی، به «مفید» بودن بیندیشد نه به «خوب» بودن؛ سه قرن پس از ماکیاوولی، توماس هابز انگلیسی در کتاب معروفش به نام «لویاتان»، انسان‌ها را «گرگ» یک‌دیگر نامید؛ یک قرن پس از هابز، چارلز داروین انگلیسی در کتاب پرجنجالش به نام «تبار انسان»، انسان‌ها را از نسل «میمون» نامید؛ و نهایتاً در پایان قرن نوزدهم، فریدریک نیچه آلمانی در کتاب غیرمعروفش به نام «دجال»، در یک جمع‌بندی از وضع انسان مدرن، او را که هم جوهر روپهی و هم حیث گرگی و هم نسل میمیونی داشت، «ابرحیوان» نامید و جوهرش را «هوس» دانست! به راستی که چنین بود؛ ابرحیوان سراسر هوس، وقتی به قرن بیستم پاگذارد، در فاصله کم‌تر از سی سال از ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵ دو جنگ جهانی به وجود آورد که رهاوردش برای بشریت، قریب به هشتاد میلیون کشته بود!

از عجایب روزگار این که فاتحان جنگ جهانی دوم - همان‌هایی که دست‌شان به خون قریب به پنجاه میلیون انسان آغشته بود - پس از اتمام جنگ به دور هم جمع شده و ضمن تأسیس سازمان ملل متحد، منشوری حقوقی به نام «منشور جهانی حقوق بشر» تدوین کردند که در آن سخن از حق برابری، آزادی، کرامت، حیات و... برای بشر به میان آمده است. عجیب‌تر این که منشور مذکور را بسان بسته‌ای حقوقی به چنگالی به نام «حق وتو» آویزان کرده و صریحاً اعلام داشتند که مردم همه برابرند، مگر با «ما»!!!

تاریخ قرون اخیر غرب به خوبی بیان‌گر این نکته هست که انسان غربی، بشری تنزل یافته در ساحت صرف حیوانیت بوده و حقوق، رسالت، افق و همه چیز او نیز از دایره نیازمندی‌های یک حیوان فراتر نمی‌رود. البته این بدین معنی نیست که همه تعاریف موجود از انسان در غرب

مدرن، بر پایه چنین تلقی‌ای از انسان استوار هستند، بلکه بدین معنی است که برنامه‌ریزی اجتماعی در غرب مدرن بیش‌تر بر پایه همین تعاریف حیوانی از انسان صورت گرفته تا تعاریف ناشی از دین یا حداقل هم‌سوی با آن.

طرفه این‌که در حالی که بسیاری از مسلمانان - متعلق به هر ملل و نحلی که باشند - در صورت توجه یافتن به آن‌چه گذشت در مقام انکار انسان‌شناسی غربی قرار می‌گیرند، چنین خودآگاهی تاریخی تاکنون حاصل نیامده تا جایی که متأسفانه در بسیاری از مراکز و متون متداول اسلامی، به تبع غرب، همین تلقی حداقلی از انسان صورت می‌گیرد. این در حالی است که حسب تقریر ذیل، در هر سه برش ممکن از انسان، انسان در منظومه اسلام، قلمرویی فراتر از انسان غربی داشته و لازم است تعریف آن به گونه‌ای صورت بگیرد که بدو امکان حرکت در قلمرو مذکور را بدهد.

انسان در برش طولی (فرد، جامعه، تاریخ و فراتاریخ): سیر بزرگ شدن و تکامل یافتن انسان به گونه‌ای است که سلطه وی ابتدا بر وجود فردی‌اش و سپس به میزان رشدش بر حوزه‌های جامعه، تاریخ و فراتاریخ محقق می‌شود. حوزه فراتاریخ مربوط به آن مرحله از اشتداد وجودی است که انسان را ماقبل زمان و عامل به وجود آوردن آن قرار می‌دهد. از روایاتی متعددی از جمله حدیث معروف «لولاک» برمی‌آید که انوار مقدسه پنج تن آل عبا، علاوه بر وجود «درزمانی»، وجود «برزمانی» نیز دارند. واضح است که این حوزه، قلمرو انسان‌های معمولی تا چه رسد به انسان‌هایی که به صرف بعد حیوانی‌شان تقلیل یافته‌اند، نمی‌باشد. در حوزه تاریخ نیز، از آن‌جا که انسان غربی سکولار بوده و اصل حاکم در سکولاریسم، «این‌جا و اکنون» می‌باشد، به حکم اصالت «این‌جا»، فاقد «کلیت» و به حکم اصالت «اکنون»، فاقد «دیروز و فردا» است و از این روی نمی‌تواند سوار بر تاریخ - که به لحاظ زمانی، قلمرویی از ابتدای گذشته تا انتهای آینده و به لحاظ مکانی، قلمرویی شامل بر ابعاد و سطوح مختلف دوره‌های زمانی دارد - گردد. بر این اساس، در حالی که حرکت طولی انسان اسلامی قلمرویی از فرد تا فراتاریخ را شامل می‌شود، انسان غربی تنها در دو سطح فرد و جامعه امکان حرکت دارد.

انسان در برش عرضی (طبع، غریزه و فطرت): انسان‌ها از سه ساحت متفاوت اما مرتبط با یکدیگر به نام‌های ساحت طبع (که مشترک انسان و جمادات می‌باشد)، ساحت غریزه (که مشترک انسان و حیوان می‌باشد) و ساحت فطرت (که خاص انسان می‌باشد) برخوردار هستند. کمال انسان در اندیشه اسلامی، سیر از طبع به فطرت بوده و واضح است که در حالی که انسان در فطرت نشسته، واجد کمالات طبیعی و غریزه‌ای نیز می‌باشد، عکس قضیه درست نمی‌باشد. این در حالی است که بنیادهای معرفتی غرب جدید - از جمله فردگرایی، نگرش سکولار و تک‌ساحت و... - به گونه‌ای است که وضع انسان در ساحت فطرت را بر نمی‌تابد و از این روی، کمال انسان در این فرهنگ، چیزی جز تردد غیر منضبط میان دو ساحت طبع و غریزه نمی‌باشد. بر این اساس، در برش عرضی به انسان نیز، در حالی که انسان اسلامی امکان حرکت در سراسر مسیر تعیین‌شده را دارد، انسان غربی تنها در بخش از این مسیر که همان قلمرو طبع و غریزه باشد، قادر به حرکت می‌باشد.

انسان در برش عمودی (جسم، روان و روح): وجود آدمی دارای سه بُعد به نام‌های جسم، روان و روح می‌باشد. در اندیشه اسلامی، جسم، محمل روان و روح بوده و ضمن مهم بودنش، از اصالتی به اندازه روح برخوردار نمی‌باشد. از همین روست که به هنگام تزامن در پاسخ به نیازهای جسم و روح، برآورده شدن نیازهای روحی مقدم می‌شوند و اساساً تکامل انسان در اندیشه اسلامی چیزی جز حاکمیت نیازهای روحانی بر نیازهای جسمانی نیست. این در حالی است که در اندیشه غربی سیر حرکت انسان در این برش، از روح به جسم می‌باشد؛ بدین معنی که کمال انسانی وضعی است که انسان در برآوردن نیازهای جسمانی خود توان‌مند باشد. مهم‌تر این‌که اساساً اندیشه غربی به دلیل نگرش مادی‌اش، امکان تأمل و ورود به بُعد روح را نداشته و بیش‌تر در همان بعد جسمانی و روانی سیر می‌کند. برخلاف آن‌چه پنداشته می‌شود، روان آدمی همان روح او نیست و روان‌شناسی نیز چیزی جز یک برش مکانیکی به بخش کوچکی از روح آدمی - آن هم بیش‌تر در محدوده احساسات و عواطف و غرایز او - نمی‌باشد. انسان غربی در این برش نیز قلمرویی بسیار کوچک‌تر از قلمروی جولان انسان اسلامی دارد.

به نظر می‌رسد، تا زمانی که جهان اسلام خود به بازتعریف انسان نپرداخته و اجازه دهد تا انسان در قلمروی محدود غربی‌اش تعریف یابد، نباید انتظار کار ویژه‌ای حداکثری از انسان اسلامی داشت.

پیش

در همه ملل و نحل، انسان‌ها دارای اهداف و غایات عالی‌های هستند که به منظور سنجش نتایج اعمال و افکارشان دائماً بدان‌ها توجه می‌کنند. با نگاهی اجمالی به تاریخ فرهنگ اقوام مختلف، به وضوح درمی‌یابیم که اهداف و غایات مذکور هرگز ثابت نبوده، بلکه از قومی به قوم دیگر و حتی در درون تاریخ یک قوم، از دوره‌ای به دوره دیگر تغییر یافته‌اند. از آن‌جا که اکثر اقوام، صورت تام و تمام اهداف و غایات عالی‌ خود را تحقق‌نیافته دانسته و بلکه تحقق آن را در آینده امید دارند، ناگزیر باید به منابعی پناه آورند که بتوانند حدود و ثغور اهداف و غایات‌شان را ترسیم نمایند. واقعیت تاریخی این است که بیش‌ترین ظرفیت برای این منظور در ادیان - که قابلیت پیش‌گویی دارند - و سپس در متفکران و نخبگان علمی وجود دارد. واضح است که آرمان یا همان اهداف و غایات عالی‌ نمی‌توانند نسبت به فرایند نیل به خودشان بی‌توجه باشند. به عبارت دیگر؛ بر اساس اندیشه اسلامی، «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند» و با هر وسیله‌ای به هرگونه هدفی نمی‌توان رسید و اگر هم رسید، ضرورتاً حجت و اصالت نخواهد داشت.

در عصر ما، غرب از آرمان خود با نام «پیش» یاد کرده و افراد و جریان‌هایی را که به سوی آن آرمان در حرکت هستند، «پیش‌رفته» نامیده است. آن‌چه توجه به این بحث را مهم می‌کند این است که غرب نه فقط ادعا کرده که «پیش» نزد همه دیگر اقوام غیرغربی نیز لاجرم باید همین «پیش» نزد غرب باشد، بلکه راه و روش نیل به «پیش» نیز باید همان راهی باشد که غرب طی نموده است! طرفه این‌که غرب، همه جریان‌هایی را که نخواهند به «پیش» او یا به راه و روش نیل به آن ایمان بیاورند، «عقب‌مانده» نامیده است و البته این ادعا در زمانه‌ای که به دلایل عدیده، غرب در مبنا، روش، ابزار، اصول و حتی غایات، هژمون می‌باشد، چندان بعید به نظر نمی‌رسد. البته واضح است که اصرار غرب بر این‌که همگان - در هر موقفی که هستند - باید افق و نیز فرایند نیل به افق‌شان در هماهنگی با او انجام پذیرد، چیزی جز تلاش برای مهندسی اقوام جهان در جهت تحقق نوعی از یک‌سان‌سازی که خود بر آن نام «جهانی شدن» نامیده، نمی‌باشد.

با نگاهی اجمالی به منظومه معارف اسلامی به وضوح درمی‌یابیم که «پیش» در فرهنگ اسلامی همان «قرب الهی» می‌باشد. خوش‌بختانه در فرهنگ اسلامی شرایط و مراحل نیل به قرب الهی به خوبی تبیین شده است و از این روی، نمی‌توان به بهانه اجمال و ابهام این مقام، آن را عین یا شبیه «پیش» در فرهنگ غرب قلمداد نمود. سوگمندها باید اعتراف نمود در حالی که «پیش» در فرهنگ اسلامی به‌طور واضحی متفاوت از آن چیزی است که غرب بدان اطلاق می‌کند، گو این‌که همگان پذیرفته‌ایم تا در فرهنگ علمی‌مان، «پیش» همان «پیش» غرب باشد. طرفه این‌که این پذیرش چنان سریع و فراگیر صورت گرفته که در میان ده‌ها و بلکه صدها جلد کتاب و مقاله‌ای که تاکنون در خصوص توسعه و پیش‌رفت نوشته شده، به زحمت می‌توان نوشته‌های را یافت که در آن قبل از قضاوت درباره این‌که کدام جریان پیش‌رفته و کدام عقب‌مانده هست، واژه‌های «پیش» و «پس» تعریف شده باشند. آیا به‌راستی بدون ارائه تعریف از مفهوم پیش و مکان‌یابی آن در منظومه معرفتی یک فرهنگ، امکان سنجش و ارزیابی نسبت جریان‌ها با این مفهوم می‌باشد؟

نباید پنداشت که تعریف نشدن «پیش» در کتاب‌ها و مقالات، تصادفی و از سر غفلت بوده، بلکه «آگاهانه» و از سر تغافل بوده است. چنین رویکردی القاء‌کننده این مطلب است که مفهوم و مصداق «پیش» چنان واضح بوده که چون و چرا درباره آن معقول نمی‌باشد. این در حالی است که اگر دو غایت را برای دو جریان متفاوت در نظر بگیریم: غایت نخست، قله یک کوه و غایت دوم، جزیره‌ای در عمق یک دریا، واضح است که نه سو و جهت این دو غایت، یکسان‌اند و نه ابزار (مرکب) و جاده نیل به آن‌ها. از این روی، نمی‌توان برای نیل به قله کوه، از قایق و پارو و لنگر و... که برای سیر در دریا و نیل به جزیره به کار می‌آیند - استفاده نمود. هم‌چنان که نمی‌توان برای سیر در دریا از چکش و میخ و طناب و... که برای فتح قله به کار می‌آیند، بهره گرفت.

اهمیت مفهوم «پیش» از آن روست که در همه فرهنگ‌ها، نه تنها «غایت» بر «فرایند» تأثیر می‌گذارد، بلکه اگر مواجهه یک قوم با غایتش در ساحت «آگاهی» صورت گرفته باشد، الزامات غایت، «قلب و ذهن و زبان و قدم» قوم را تسخیر می‌نماید. به عبارت دیگر؛ هرچند سه‌گانه «میل، ذهن، عین» یا همان «قلب، قول، قدم» به صورت پیشینی در تصور و تصویر غایت، خود مؤثرند، اما به صورت پسینی از آن متأثر می‌شوند. به عنوان مثال؛ در حالی که سه‌گانه مذکور در فرهنگ غرب، غایتی که برای زندگی آدمی ترسیم می‌کند، «لذت مادی» یا همان «رفاه و آسایش» می‌باشد، اما پس از پذیرش این غایت توسط مردم، میل و ذهن و عین آیندگان تحت تأثیر همین غایت پیشینی قرار می‌گیرد. بی‌شک، اگر «پیش» غربی به عنوان «پیش» معیار برای دیگر فرهنگ‌ها از جمله جهان اسلام قرار گیرد، دیری نخواهد پائید که قلب و ذهن و زبان مسلمانان در تسخیر غرب قرار می‌گیرد.

واقعیت این است که علاوه بر مفاهیم ذکر شده، مفاهیم قابل توجه دیگری نیز هستند که در سایه تصرفات مفهومی غرب، معانی ناقص یا غلط یافته و در نهایت در شکل‌دهی و معنابخشی به عالم اسلامی مؤثر واقع شده‌اند. با فاصله گرفتن از مصادیق مفاهیم مذکور، می‌توان چند قاعده ذیل را انتزاع نمود:

مفاهیم پایه به دلیل پایه بودن‌شان نقش تفسیری در مفاهیم مادون خود دارند و از این روی، برای مدیران فرهنگی جوامع اسلامی لازم است تا بر معنی دقیق اسلامی این مفاهیم تحفظ داشته و نسبت به تصرف معنایی آن‌ها توسط گفتمان‌های رقیب حساس باشند.

سیستمی بودن فرهنگ‌ها مقتضی شبکه‌ای بودن مفاهیم پایه آن‌ها می‌باشد. بر این اساس، تصرف معنایی در هر مفهوم پایه، زمینه و مقدمه تصرف در دیگر مفاهیم پایه‌ای هستند که به صورت ارگانیک با یک‌دیگر در ارتباط هستند.

هرچه توفیق غرب در تصرف معنایی مفاهیم پایه اسلامی بیش‌تر باشد، به همان میزان، هم انحلال فرهنگ اسلامی در فرهنگ غربی سریع‌تر و سهل‌تر خواهد بود و هم خارج کردن عالم اسلامی از سیطره معنایی عالم غربی سخت‌تر خواهد بود.

تصرف معنایی در مفاهیم پایه از طریق علوم انسانی صورت می‌گیرد. از این روی، مادام که علوم انسانی غربی در جهان اسلام رایج باشد، روند تصرف مذکور هم‌چنان ادامه خواهد داشت و یکی از بهترین راه‌های جلوگیری از آن، جدی گرفتن ایده «جنبش نرم‌افزاری و نهضت تولید علم» می‌باشد.

از آن‌جا که مقتضای جامعیت و خاتمیت اسلام، توان‌مندی آن برای تصرف در گفتمان‌های رقیب می‌باشد، شایسته است به امکان‌های تصرف اسلامی در مفاهیم پایه در فرهنگ غرب اندیشید. این مهم اینک با طرح ایده‌هایی چون: مردم‌سالاری اسلامی، تمدن نوین اسلامی، الگوی اسلامی - ایرانی پیش‌رفت و... در حال تجربه شدن است.

پی نوشت:

[۱]. «إني جاعل في الارض خليفه»: سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۳۰. البته نباید گمان کرد که شأن خلیفه الهی برای همه انسان‌ها بالفعل موجود است، بلکه خلیفه الهی شأنی بالقوه می‌باشد که برای همه کسانی که از «فساد فی الارض» و «سفک دماء» دوری کرده و معلّم به «الاسماء» می‌شوند بالفعل می‌گردد. از مجموعه معارف اسلامی نیز چنین برمی‌آید که هرچند تعداد قابل ملاحظه‌ای از انسان‌ها دارای سوگیری‌های مناسب مقام خلیفه الهی هستند، اما تعداد اندکی از آن‌ها که موفق می‌شوند تا مراتب تکامل انسانی از «اسفل السافلین» تا «اعلی علیین» را طی کنند، به این مقام نائل می‌گردند.

[۲]. «انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال، فأبین أن یحملنها و أشفقن منها و حملها الانسان، انه کان ظلوماً جهولاً»: سوره مبارکه احزاب، آیه شریفه ۷۲.

[۳]. «و لقد کرما بنی آدم»: سوره مبارکه اسراء، آیه شریفه ۷۰.

[۴]. «و نفخت فیہ من روحی»: سوره مبارکه ص، آیه شریفه ۷۲.

[۵]. «و سخر لکن ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعاً»: سوره مبارکه جائیه، آیه شریفه ۱۳.

[۶]. «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»: سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۹.

[۷]. در رویکردهای عرفی نیز، فاصله مجموعه توان‌مندی‌های یک رئیس (مثلاً رئیس دانشگاه) با جانشین وی چندان زیاد نیست؛ چرا که جانشین به «تناسب حکم و موضوع» باید در غیاب رئیس، رسالت وی را بر دوش گیرد، پس منطقاً توان‌مندی وی نمی‌تواند آن‌قدر با توان‌مندی‌های رئیسش فاصله داشته باشد که نتواند بار رسالت او را در موارد خاص حمل کند.

[۸]. «عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی؛ انا حی لا اموت، اجعلک حیا لاتموت و انا اقول للاشیاء کن فیکون و انت تقول للاشیاء کن فیکون» الجواهر السنیه، ص ۳۶۳ و بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۳۷۶.

تفاوت فاحش مفهوم «برنامه ریزی» در اسلام و غرب

جهت

یکی دیگر از نارسایی های روشی - معرفتی مسلمانان در مواجهه با علم غربی، غفلت از تأثیر «جهت» بر «فرایند» می باشد. این مسأله با قطع نظر از صحت و سقم بحث «جهت‌داری علوم» می باشد که برخی از مراکز علمی از جمله فرهنگستان علوم اسلامی در قم بدان معتقدند و شاید به زبان فلسفی بتوان از آن با عنوان تأثیر علت غایی بر سایر علل (فاعلی، مادی و صوری) یاد کرد. توجه به این نکته از این حیث حائز اهمیت است که اگر معتقد به تفاوت و تضاد جهت حرکت تاریخی غرب با جهت حرکت تاریخی اسلام باشیم، ضرورتاً باید به تأثیر این دو جهت در فرایند حرکت اذعان کنیم و در این صورت، نباید انتظار داشته باشیم متناظرهای عالم اسلامی و غربی دارای یک کارکرد باشند؛ چرا که جهت، بُعد عمل و حرکت می باشد.

غفلت از تفاوت ماهوی برخی متناظرهای عالم اسلامی و غربی به طور ناخواسته بر این پیش فرض معرفتی استوار بوده که ساختارهای مشابه در عالم‌های متفاوت کارکردهای یکسانی دارند. این در حالی است که به عنوان مثال؛ ساختار علم، ساختار حقوق، ساختار سیاست و... در هر یک از دو عالم اسلامی و غربی کارکردی در جهت تأمین اهداف و غایات عالم مناسب خود را دارند؛ زیرا هر ساختار در صورتی می تواند قائمه و رکن یک عالم باشد که اولاً از چنان نظم درونی برخوردار باشد که منطقاً بتوان عنوان ساختار را بر آن اطلاق نمود و ثانیاً ارتباطش با دیگر ساختارها در نظامی شبکه‌ای و معطوف به اهداف یک عالم خاص باشد تا بتوان اتصافش به آن عالم را تصدیق کرد.

به عبارت دیگر؛ همه اقوام دارای حرکت تاریخی هستند که جاده این حرکت در میانه «موقف» و «افق» آن‌ها کشیده شده است. بی شک، اگر افق اقوام متفاوت باشد، حتی اگر موقف یکسانی هم داشته باشند، جاده آن‌ها متفاوت خواهد بود. حال، اگر به دلیل تفاوت در غایت (افق)، جهت حرکت در اسلام و غرب یکسان نباشد، انسان غربی و انسان مسلمان لاجرم باید در دو جاده متفاوت حرکت کنند و ساده‌انگاری است که بپنداریم قواعد حرکت در دو جاده متفاوت که در دو جهت متضاد و معطوف به تحقق اهدافی متضاد امتداد یافته یکسان هستند. کار ویژه علوم، توصیف، تبیین و تجویز کم و کیف حرکت انسان در بستر تاریخ است. در این صورت، واضح است قواعد حرکت در جاده‌ای که غایت آن لذات دنیوی می باشد با قواعد حرکت در جاده‌ای که به لذات مذکور اصالت نداده و کمال خود را در قرب الهی می بیند متفاوت خواهد بود؛ چرا که اگر غیر از این بود، از هر مقدمه‌ای وصول به هر نتیجه‌ای حاصل می شد.

اگر دو جاده معطوف به غایتی واحد باشند تا حد قابل توجهی قواعد حرکت در آن دو جاده یکسان می باشد. به عنوان مثال؛ در عالم اسلامی هر چند مسیر حرکت زن و مرد به سوی خداوند متعال یکسان نیست، اما از آن جا که غایت حرکت آن دو یکسان و معطوف به قرب الهی می باشد، بسیاری از قواعد نیل به قرب الهی از جمله اخلاص، پرهیز از محرّمات و تحفظ بر واجبات و... برای هر دو جاده لازم الاتباع می باشد. به رغم این، باز هم مجرد تفاوت در جاده باعث شده تا برخی از قواعد حرکت زن و مرد به سوی قرب الهی متفاوت باشد. به عنوان مثال؛ به فرموده امام علی (ع) در حالی که مکاری چون غیرت، شجاعت و سخاوت برای مردان شایسته می باشد، این مکارم برای زنان قید و قیودهایی دارد؛ چه، شجاعت زن باعث می شود تا انگیزه مخالفت و مجالست وی با مردان زیاد شود، سخاوت وی باعث می شود تا در حفظ اموال شوهرش احتیاط لازم را به خرج ندهد و نهایتاً غیرتش باعث می شود تا رفتارش با هوو از اعتدال خارج گردد. یا به عنوان مثال‌هایی دیگر، مصداق جهاد مرد با مصداق جهاد زن متفاوت می باشد، وجوب نماز جمعه از زن برداشته شده است و...

با توجه به نکته فوق درمی یابیم که هر چیزی که در جاده غرب و در جهت غایت آن کار ویژه مثبت دارد، ضرورتاً در جاده اسلام همان کار ویژه را نخواهد داشت. بر این اساس، منطق و روش ارزیابی یک پدیده برای استفاده آن در عالم اسلامی نباید همان منطق و روش ارزیابی اش در عالم غرب باشد و در این صورت، در ارزش علمی آن دسته از قواعد علوم انسانی موجود در دانشگاه‌های جهان اسلام که عین یا هم‌سوی قواعد علوم انسانی در غرب می باشند - که ظاهراً کم هم نیستند - باید تردید جدی نمود.

نظم

نظم مفهوم و دغدغهای دیرینی در تاریخ بشریت است. اهمیت این مسأله برای انسان‌ها از آن روست که اساساً قوام جامعه و حکومت و حتی زندگی فردی در پرتو رعایت قانون نظم میسر می‌شود. در دین اسلام بر تحفظ بر نظم تأکید فراوان شده [۱] و بزرگان دین آن را از نشانه‌های ایمان دانسته‌اند.

در قرون اخیر، تمدن غرب به مثابه غیریت هویت اسلامی نمایان شده و شرایط نشاط خود و ضعف جهان اسلام را تبدیل به فرصتی برای تبیین حداکثری مرزهای تمدنی خود با جهان اسلام نموده است. نشاط تاریخی غرب در این قرون باعث شده تا نه فقط مسأله‌های خود را تبدیل به مسأله دیگر فرهنگ‌ها نماید، بلکه حتی باعث شده تا حد و حدود مسأله‌های دیگر فرهنگ‌ها را نیز به حدود نازل ظرف فرهنگی خود تقلیل دهد. رویکرد مذکور باعث شده تا غرب اولاً نتواند همه مسأله‌های فرهنگ‌های غیر خود را رصد کند و ثانیاً نتواند مسأله‌های رصد شده را خارج از معیارهای فهم موجود در عالم غرب فهم نماید. به عنوان مثال؛ غرب هرگز نتوانسته مفهوم «غیب» در عالم اسلامی را به طور کامل رصد نماید و اگر در مواردی هم درباره آن صحبت نموده بیش‌تر درباره یکی از دو مصداق آن یعنی «غیب عالم» بوده و اساساً نتوانسته درباره مصداق دیگرش یعنی «عالم غیب» سخن به میان آورد. هم‌چنان که یکی از مفاهیم رصد شده عالم اسلامی توسط غرب، مفهوم «نظم» می‌باشد که به صورتی حداقلی و از طریق تطبیق تعریف غربی‌اش بر مصداق اسلامی، آن را تفسیر نموده است.

طرفه این‌که چون بر اساس معیار نظم در غرب، جهان اسلام فاقد نظم یا دارای نظم حداقلی می‌باشد، مسأله نظم همواره به مثابه یک پاشنه آشیل برای جهان اسلام مطرح می‌شود. این در حالی است که اساساً تعریف نظم در دو عالم اسلام و غرب متفاوت بوده و نمی‌توان با معیار یکی، دیگری را ارزیابی نمود. به عنوان مثال؛ در حالی که نظم در فرهنگ غرب به «تعهد به قراردادهای» تعریف می‌شود، در فرهنگ اسلام به «تعهد به اولویت‌ها» تعریف می‌شود. واضح است که اگر عالم اسلامی با تعریف عالم غربی ارزیابی گردد، عالمی بی‌نظم خواهد بود و البته عکس این قضیه نیز صادق می‌باشد. تفاوت این دو تعریف در قالب یک مثال بهتر ادراک می‌گردد:

مسلمانی که از مدت‌ها قبل برای سخنرانی در یک همایش بین‌المللی - که توسط خبرگزاری‌های زیادی پوشش رسانه‌ای می‌یابد - قول داده، اگر در روز موعود با محاسبه همه احتمالات رایج (مثل ترافیک، پنجری ماشین و...) بسیار به موقع برای شرکت در همایش مذکور حرکت نماید و در مسیر با صحنه تصادفی روبه‌رو گردد که احتمال می‌دهد اگر مصدومان را به بیمارستان نرساند، جان آن‌ها تلف گردد، به حکم «تعهد به اولویت‌ها» از «تعهد به قرارداد» خود مبنی بر سخنرانی در همایش، دست شسته و راهی بیمارستان می‌گردد. در حالی که در موضع مشابه، انسان غربی هم‌چنان راه خود برای رسیدن به همایش را ادامه داده و نهایتاً پلیس را از تصادف مذکور باخبر می‌سازد.

به عنوان مثالی عینی و رایج، دولت ایران در بسیاری از موارد به دلیل تعهدش به اولویت‌ها از جمله دفاع از مظلومان فلسطین، بحرین، یمن و... دست از تعهدش به قراردادهای برداشته و این مسأله جدای از این‌که نوعی بی‌نظمی سیاسی در مقیاس بین‌المللی تلقی می‌گردد، مشکلات سیاسی - اقتصادی زیادی را بر آن تحمیل می‌نماید. واضح است که ارزیابی موضع‌گیری مذکور و پیامدهای آن از طریق تعریف نظم در غرب روشی ناصحیح می‌باشد؛ چرا که در اقدامی مشابه، می‌توان بسان رویکرد رنه گنون در کتاب «سیطره کمیت و علائم آخرالزمان» با تکیه بر مبانی اسلامی، نظم موجود در غرب را که ظاهراً در جهت تأمین منافع غرب، کارآمد هم بوده نیز به چالش کشید. [۲] این تحلیل البته به معنی نفی امکان ارزیابی یک فرهنگ با معیارهای خارج از آن فرهنگ نمی‌باشد، بلکه بدین معنی است که در ارزیابی مذکور لازم است میان «سطح مبنا» و «سطح بنا» تفکیک قائل شد. اگر اختلاف میان دو فرهنگ در خصوص یک مسأله، اختلافی مبنایی باشد، در این صورت، اصل نزاع باید در محور آن مبنا و نه نتایج مترتب بر یک مصداق مرتبط با آن مبنا حل شود. به عنوان مثال؛ اختلاف غرب و اسلام در غایت حرکت تاریخی انسان - که نیل به لذت‌های مادی باشد یا نیل به قرب الهی - یک اختلاف مبنایی است. بر این اساس، به عنوان مثال؛ نقد نظم غربی به این علت که پشتوانه سرمایه‌داری و معطوف به تحقق آرمان‌های آن می‌باشد، یک نقد بنایی بوده و برای حل کردن یک اختلاف مبنایی کفایت نمی‌کند. به عبارت دیگر؛ غرب می‌تواند اساس تعریف اسلام از نظم، مبنی بر تعهد به اولویت‌ها را به چالش بکشد، اما تا زمانی که موفق به این مهم نگردد، اجازه ندارد مصادیق این نوع تعهد را بی‌نظمی قلمداد نماید.

علوم انسانی موجود در مغالطه‌های آشکار، اختلاف در تعریف مفاهیم میان عالم اسلامی و غربی را که اختلافی مبنایی بوده به سطح اختلاف در مصادیق تقلیل داده‌اند و احتمالاً دلیل این غفلت واضح، مفروض گرفتن اصالت و صحت تعاریف غربی از مفاهیم بوده است. این در حالی

است که اگر در صحت تعاریف مفروض گرفته شده تردید نماییم، نتایج بسیاری از پرسش‌ها از جمله این که نظم اجتماعی در غرب بیش تر است یا در جهان اسلام، متفاوت از پاسخ‌های رایج خواهد بود.

برنامه‌ریزی

در عصر ما اصل برنامه‌ریزی برای پیش‌برد بهتر امور مورد پذیرش همگان قرار گرفته و همین پذیرش عمومی باعث شده تا کم‌تر در خصوص تفاوت‌های روشی آن در فرهنگ‌های مختلف یا اساساً در عقلانیت خود اصل چند و چون و تأمل داشته باشیم. برنامه‌ریزی به معنی ملاحظه همه قیود و شرایط برای تحقق سریع‌تر و دقیق‌تر امور در زمان از قبل تعیین شده است.

واقعیت این است که انسان غربی به دلیل تک‌ساحت‌نگر بودنش در مقام برنامه‌ریزی نمی‌تواند جز شرایط ظاهری و مادی را در نظر بگیرد. این قضیه باعث می‌شود که بسیاری از برنامه‌ریزی‌های آن به دلیل ندیدن عوامل باطنی، غیبی و... غلط یا کم‌نتیجه باشد. این در حالی است که انسان دینی به دلیل آن که در نسبت با باورهای بسیار متفاوتی در مقایسه با انسان مادی‌گرا قرار دارد، درک بسیار متفاوتی از مقوله برنامه‌ریزی دارد تا جایی که با ملاک‌های پارادایم غیردینی شاید بتوان گفت فاقد برنامه می‌باشد. برخی از باورهایی که نسبت انسان دینی و آموزش را تبیین می‌کند عبارتند از:

به نظر می‌رسد، عمل انسان مادی در مقایسه دوگانه هزینه - نتیجه مقرون به صرفه نمی‌باشد؛ بدین معنی که بسیار بیش‌تر از آن که در مقام برنامه‌ریزی هزینه می‌کند، نتیجه می‌گیرد. به عنوان مثال؛ می‌توان به هزینه‌ای که غرب برای جلوگیری از تحقق انقلاب اسلامی یا تداوم آن نموده اشاره کرد. واقعیت این است که اخلاص حضرت امام در امتثال تکالیف دینی‌اش - بدون این که برای تحقق انقلاب اسلامی برنامه‌ریزی (به معنی غربی کلمه) داشته باشد - نتایجی بسیار فراتر از برنامه‌ریزی‌های غربی طراحی شده در برابر آن داشته است. هم‌چنان که شیعه شدن هزاران هندو در پی فتوای تاریخی آیت‌الله سید محسن حکیم مبنی بر حرام بودن گوشت گاو برای شیعیان هند را نمی‌توان با ملاک‌ها و روش‌های برنامه‌ریزی عرفی توجیه نمود.

شایسته است در روش‌شناسی تحقیق در علوم انسانی، روش مواجهه عالمان شیعه با علم را مورد مطالعه قرار داد. به نظر می‌رسد، در حالی که مواجهه عالمان مذکور با علم از منطق روش‌شناسی‌های موجود در حوزه علوم انسانی تبعیت نمی‌کند و ظاهراً نسبت اندکی با برنامه‌ریزی به معنی رایج آن دارد، نتایج علمی آن‌ها شگفت‌آور می‌باشد تا جایی که به عنوان مثال؛ آثار علمی آیت‌الله سید عبدالحسین شرف‌الدین - که چنددهه اخیر عمرش علاوه بر مرجعیت علمی در مقام زعامت سیاسی و اجتماعی مردم لبنان آن هم در اوج جنگ‌های داخلی آن کشور بوده - هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی قابل ملاحظه می‌باشد. به‌رغم وجود نتایج چشمگیر در روش علمی عالمان دینی، آیا برای کسانی که دغدغه تولید علم دینی پیدا کرده‌اند، رواست که روش‌های عالمان دینی در مواجهه با علم را وانهاده و این مهم را تنها در بستر روش‌های غربی تولید علم پی‌جویند؟

پی‌نوشت:

[۱]. «وصیکما و جمیع ولدی و اهلی و من بلغه کتابی بتقوی الله و نظم امرکم»: نهج‌البلاغه، ن ۴۷.

[۲]. رنه گنون در کتاب «سیطره کمیت و علائم آخرالزمان» خود با رویکردی فلسفی، بحثی درباره نسبت نظم و سرمایه‌داری مطرح می‌نماید. از نظر وی، نظم موجود در غرب، پوشش و ابزاری است برای تسریع در استثمار سرمایه‌داری. مشابه این تحلیل را آلون تافلر با رویکردی جامعه‌شناختی و البته هم‌سو و هم‌دلانه با سرمایه‌داری در کتاب «موج سوم» خود مطرح می‌نماید. از نظر وی، استانداردسازی - که نتیجه وجود نظم در یک ساختار می‌باشد - رویکرد و بستری مناسب برای پیش‌برد سرمایه‌داری می‌باشد.

آیا با حذف دوربین ها، شهروندان غربی ملتزم به قوانین خواهند ماند؟

قانون

بی‌شک، یکی از مقدمات و مقومات تمدن، قانون می‌باشد به گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ تمدنی بدون حاکمیت قانون - ولو قانون غیرحق - تحقق و تداوم نمی‌یابد. این مسأله علاوه بر تأیید و تأکید متون دینی و حکم عقل، مورد تأیید تجارب تاریخی بشری نیز می‌باشد. البته واضح است که قانون حق در مقایسه با قانون باطل از دوام بیش‌تری برخوردار می‌باشد.

یکی از موضوعاتی که نویسندگان بسیاری به صورت تطبیقی آن را در غرب و جهان اسلام مورد مطالعه و گفت‌وگو قرار داده و متأسفانه ملاک‌های تناظر را در آن رعایت نکرده‌اند، همین مسأله قانون و قانون‌گرایی می‌باشد. واقعیت این است که بسیاری از مسلمانانی که به غرب سفر کرده‌اند، مسأله قانون و قانون‌گرایی در آن‌جا برای‌شان چشم‌گیر و اعجاب‌انگیز بوده و در اکثر موارد، الگوی قانونی غرب برای آن‌ها سرمایه نقد وضعیت به ظاهر ضعیف قانون‌گرایی در جوامع اسلامی گشته است. آن‌ها بر این باورند که در جوامع اسلامی در حالی که قانون‌های زیادی «وضع» می‌گردد، قانون‌های کمی «عمل» می‌شود. به عبارت دیگر؛ در جوامع اسلامی به دلیل غلبه «روابط» بر «ضوابط»، قانون نقشی حاشیه‌ای در سامان زندگی اجتماعی دارد. نمونه بارز این نوع قانون‌گریزی را می‌توان در نحوه تعامل پلیس و رانندگان متخلف مشاهده کرد: در حالی که التزام به قانون راهنمایی و رانندگی در غرب بسیار بالا بوده به گونه‌ای که حتی رانندگان در نیمه شب و در غیاب وجود پلیس نیز وقتی به چراغ قرمز برخورد می‌کنند خود را ملزم به رعایت آن می‌دانند، در جوامع اسلامی، حتی در حضور پلیس، عده‌ای قانون را نادیده گرفته و نقض می‌نمایند و بدتر این‌که وقتی گرفتار پلیس می‌شوند نیز هم‌چنان برای شکستن قانون از طریق غلبه دادن روابط بر ضوابط و یا حتی پیشنهاد رشوه و... تلاش می‌نمایند!

ضمن اعتراف به صحت برخی از گزارش‌ها و تحلیل‌ها در خصوص وضعیت قانون در جوامع غربی و اسلامی، به نظر می‌رسد، برای تحلیل درست موضوع، لازم است به ابعاد و زوایای مختلف آن از جمله موارد ذیل توجه نمود:

در خصوص مسأله قانون‌گرایی در غرب، گزارش آن دسته از مسلمانانی که در غرب زندگی کرده و بیش‌تر از آن‌ها، گزارش خود غربی‌ها با گزارش آن دسته از مسلمانانی که بدان‌جا سفر کوتاه‌مدت نموده‌اند، تا حد قابل توجهی متفاوت است. به عبارت دیگر؛ گزارش‌های دقیق‌تر از وضعیت سامان اجتماعی غرب حاکی از آن است که گو این‌که غرب دو چهره دارد: چهره‌ای ظاهری و روئین که به غایت منظم و فریبنده به نظر می‌آید و چهره‌ای پنهانی و زیرین که بسیار متفاوت از چهره ظاهری و بلکه متضاد با آن می‌باشد. واقعیت این است که چهره پنهانی غرب جز برای کسانی که مقیم آن هستند رخ عیان نمی‌کند و بیش‌تر مسافران به غرب معمولاً با همان چهره ظاهری‌اش روبه‌رو می‌شوند و برای درک لایه‌های پایین‌تر آن یا باید مقیم غرب شد و یا باید نسبت به ماهیت آن آگاهی تفصیلی پیشینی داشت.

عمده گزارش‌های مسلمانان از وضعیت قانون‌گرایی در غرب، توسط سه گروه ارائه شده است: نخست، مسافرانی که به عنوان سیاحت بدان‌جا سفر کرده‌اند و واضح است که به حکم «لکل جدید لذه» در آن‌جا تازه‌هایی را یافته‌اند که در صورت مواجهه مکرر با آن‌ها در بسیاری از آن‌ها چندان امتیازی در مقایسه با متناظرهای‌شان در جهان اسلام نخواهند یافت؛ دوم، مسلمانانی که در غرب مقیم هستند که بسیاری از آن‌ها تحت تأثیر فضای هژمونیک غربی - حتی در شرایطی که گرفتاری‌های غربی را لمس و حس کرده‌اند - کم‌تر فرصت یافته‌اند که در ماهیت آن تأمل کنند (هرچند برخی از گزارش‌های عمیق و قابل اعتماد درباره غرب توسط همین گروه ارائه شده‌اند).

این معضل به‌ویژه برای ایرانیان مقیم در غرب که تعداد قابل توجهی از آن‌ها وابستگان به نظام طاغوت پهلوی می‌باشند، بُعد انگیزشی مضاعفی مبنی بر تعریف از غرب به منظور تحقیر وضعیت ایران نیز پیدا کرده و باعث شده تا گزارش آن‌ها از غرب، بیش از گزارش دیگرانی که در این گروه قرار دارند، غیر قابل اعتماد باشد؛ سوم، مسلمانانی که تلاش کرده‌اند تا شناخت‌شان از غرب، مسبوق به تحقیق و مطالعه باشد. این گروه نیز هرچند از آن‌جا که عموماً پژوهش‌های خود را در بستر روش‌های پژوهش علوم انسانی موجود دنبال می‌کنند، به دلیل غلبه کمی غرب در حوزه علوم انسانی در موارد قابل توجهی به نتایجی مشابه ادعاهای دو گروه پیشین می‌رسند، به‌رغم این، توانسته‌اند در مواردی چه در بستر همان روش‌های مذکور و چه از طریق استفاده از روش‌های کاملاً بومی و غیرغربی به نتایجی بسیار متفاوت از ادعاهای دیگران برسند. متأسفانه به دلیل هژمونیک بودن ادعاهای غربی، نتایج این پژوهش‌ها بسیار کم در فرایندهای آموزشی و پژوهشی مسلمانان

مورد توجه قرار گرفته است. این در حالی است که با مراجعه به این پژوهش‌ها که به لحاظ علمی منطقاً باید بیشتر در معرض استماع و استفاده قرار گیرد، درمی‌یابیم که مسأله قانون‌گرایی در غرب بسیار شکننده و متفاوت از ادعاهای رایج می‌باشد.

احترام به قانون آن‌گاه ارزش اخلاقی دارد که با اراده و اختیار آدمی صورت بگیرد. این در حالی است که قرائن و بلکه دلایلی وجود دارد که بیان‌گر آن است که خاستگاه احترام به قانون در غرب، پذیرش ارادی و اختیاری آن نمی‌باشد. به عنوان مثال؛ احترام به چراغ قرمز، حتی در نیمه شب و در غیاب پلیس، در بسیاری از موارد نه به دلیل رعایت قانون، بلکه به دلیل احتمال وجود دوربین - پلیس منتشر و پنهان غرب - در آن‌جا می‌باشد. واقعیت این است که نقض قانون در غرب جرمه‌های بسیار سنگینی را در پی دارد، به گونه‌ای که حتی اگر احتمال کمی هم برای وجود دوربین وجود داشته باشد، از آن‌جا که محتمل (جریمه) بسیار بالاست، افراد به ریسک نقض قانون اقدام نمی‌کنند. به نظر می‌رسد، برای سنجش میزان اعتقاد شهروندان غربی به قوانین مدنی، باید شاهد مثال‌هایی از آن دسته مواردی آورد که آن‌ها به عدم وجود پلیس و دوربین اطمینان داشته و در عین حال، به قانون عمل نموده‌اند. این در حالی است که گزارش‌های موجود از موارد مذکور بیان‌گر وضعیتی بسیار فجیع‌تر از موارد مشابه آن در جوامع غیرغربی می‌باشد. به عنوان مثال؛ می‌توان به قطع ۲۴ ساعته برق در شهر نیویورک در سال ۱۹۹۸ اشاره کرد که پس از اطمینان شهروندان به عدم کارایی پلیس و دوربین در آن وضعیت، چنان اتفاقاتی از جنس دزدی، قتل و دیگر موارد نقض قانون صورت گرفت که نخستین جمله شهردار نیویورک پس از آمدن برق، اعلام وضعیت جنگ‌زدگی برای شهر مذکور بود! مقایسه این وضعیت با موارد مشابه آن در شهرهای جوامع اسلامی که در سال چندین بار با چنین وضعیتی مواجه می‌شوند، اما به دلیل التزامشان به رعایت حقوق دیگران، تعرضات و تجاوزات اندکی در آن‌ها به وجود می‌آید، در سنجش میزان قانون‌گرایی واقعی در جوامع غربی و جوامع اسلامی بسیار کارگشا خواهد بود.

سرژ لاتوش در پایان کتاب معروفش به نام «غربی‌سازی جهان» - که به همت آقای امیر رضایی در نشر قصیده در سال ۱۳۷۹ به فارسی بازگردانده شده - جدولی از ۳۰ شرکت فراملیتی بزرگ جهان معاصر به همراه سرانه اقتصادی‌شان در یک سال مشخص را ارائه می‌دهد. وی پس از جمع زدن سرانه همه این شرکت‌ها و نسبت‌سنجی آن‌ها با سرانه کشورهای دنیا در آن سال متوجه می‌شود که ۷۳ درصد سرانه اقتصادی کل دنیا در اختیار همین ۳۰ شرکت است که در مجموع متعلق به چهارصد نفر می‌باشند. مشابه این آمار و تحلیل، پیش از این نیز توسط مایکل تودارو در کتاب «توسعه اقتصادی در جهان سوم» - که به همت غلام‌علی فرجادی در نشر بازتاب به فارسی بازگردانده شده - ارائه شده است. با فرض صحت این ادعاها جای این سؤال به صورت جدی پیش می‌آید که آیا به راستی در جهانی که ۷۳ درصد سرانه اقتصادی‌اش در اختیار ۴۰۰ نفر و ۲۷ درصد دیگر آن در اختیار نزدیک به هفت میلیارد می‌باشد، به صورت اینی می‌توان سخن از وجود نظم و قانون در آن نمود؟! با اذعان به شبکه‌ای بودن مکارم اخلاق، واضح است که نظم و قانون اگر به واقع نظم و قانون باشند، لاجرم باید به برابری و عدالت ختم شوند. چنین انتظاری آن‌گاه بیش‌تر موجه می‌نماید که بدانیم ودایع الهی در وجود آدمیان نه آن گونه است که در فرد یا قومی خاص به اندازه مثبت بینهایت و در فرد و قوم خاص دیگری منفی بینهایت باشد، بلکه آن‌ها با مقداری تفاوت غیر قابل ملاحظه در میان انسان‌ها توزیع شده‌اند به گونه‌ای که آزاد شدن حداکثری آن‌ها به شکاف طبقاتی اقتصادی منجر نخواهد شد. در این صورت، شکاف‌های طبقاتی اقتصادی بی‌شک، معلول خروج از فرایند طبیعی مناسبات آدمیان بوده و به تعبیر حضرت علی (ع)، برای برپایی هر کاخ، کوخ‌های زیادی فروریخته‌اند! با اذعان به بیش‌تر بودن شکاف طبقاتی در غرب در مقایسه با جهان اسلام به وضوح درمی‌یابیم که میزان پای‌بندی غربی‌ها به نظم و قانون واقعی به مراتب پایین‌تر از متناظر آن‌ها در جهان اسلام می‌باشد.

حتی اگر به غلط، تعهد غربی‌ها به قانون را بیش از مسلمانان بدانیم، باز هم به نظر می‌رسد، مغالطه‌ای پنهان در این مقایسه صورت گرفته که در فرایند آن، قانون در غرب و جهان اسلام یک‌سان پنداشته شده است. واقعیت این است که قانون در دنیای غرب، متن یا موادی هست که با تکیه بر آن‌ها سامان اجتماعی صورت می‌گیرد. حق این است که وقتی سخن از قانون در جهان اسلام به میان می‌آید نیز باید به متن و نصوصی اشاره نمود که سامان اجتماعی در این بوم را صورت می‌دهد. واضح است که آن‌چه در دنیای غرب محور سامان اجتماعی قرار می‌گیرد، قانون‌های عرفی‌ای است که در مراکز تقنینی و توسط افرادی غیرمعصوم جعل می‌شوند. دلیل قضیه این است که از آن‌جا که دین مسیحیت هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی، فاقد آموزه‌های اجتماعی لازم برای مدیریت و سامان اجتماعی می‌باشد، غربی‌ها ناگزیر بوده‌اند تا با عقل عرفی، خود قوانین لازم برای سامان جامعه را جعل نمایند. این در حالی است که برخلاف مسیحیت، اسلام اساساً دینی اجتماعی بوده، به گونه‌ای که حتی فردی‌ترین آموزه‌های آن نیز کارکرد اجتماعی دارد. بر این اساس، سامان اجتماعی در جوامع اسلامی نه با قوانین عرفی، بلکه با قوانین دینی و شرعی صورت می‌گیرد و اگر مقایسه‌ای در میزان پای‌بندی به قانون جامعه میان جهان غرب و جهان

اسلام بخواهد صورت بگیرد باید این مقایسه میان قانون عرفی در غرب و قانون شرعی در جهان اسلام باشد و سؤال این مقایسه این باشد که آیا غربی‌ها به قوانین عرفی خود بیش‌تر از مسلمانان به قوانین شرعی خود پای‌بند هستند یا خیر؟ واقعیت این است که در حالی که انسان غربی در خلوت نیمه شب از ترس احتمال وجود دوربین چراغ قرمز را رعایت می‌کند، انسان مسلمان در ماه مبارک رمضان (به‌رغم تشنگی و گرسنگی‌اش)، با علم به فقدان وجود پلیس و دوربین و تنها با این درک که در محضر الهی بوده و خداوند شاهد بر اعمال اوست، به قانون شرع پای‌بند بوده و روزه خود را در خارج از وقت اجازه داده شده افطار نمی‌نماید. همچنین است پای‌بندی انسان مسلمان به نماز صبح، دادن خمس و زکات، دزدی نکردن، زنا نکردن و... البته واضح است که مسلمانان به قوانین عرفی که از نظر آن‌ها در درجه اهمیت به مراتب کم‌تری در مقایسه با قوانین شرعی قرار دارند، پای‌بندی کم‌تری نشان می‌دهند. دلیل این قضیه، حداقل در جوامع اسلامی شیعی این است که قرن‌های متمادی، شیعیان حاکمان جهان اسلام را مشروع ندانسته و بر همین اساس، به قوانین معمول آن‌ها نیز پای‌بندی نشان نداده‌اند. به عنوان مثال؛ در ایران، دوگانه قوانین عرفی - شرعی تنها پس از انقلاب اسلامی و با فتوا و نگاه ویژه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی مبنی بر «در حکم شرع بودن احکام عرفی حکومتی» برداشته شده است.

در خصوص همین مسأله قانون، گاه مقایسه‌ای درباره «قانون اساسی» در جهان غرب و جهان اسلام صورت می‌گیرد که به نظر می‌رسد، در آن، قانون مقایسه متناظر رعایت نمی‌شود. به عنوان مثال؛ ادعا می‌شود که در ادبیات علوم سیاسی، کشور باثبات کشوری است که قانون اساسی ثابتی داشته باشد تا بتواند با تکیه بر آن، استراتژی‌های طولانی‌مدت خود را با اطمینان پیاده نماید. اهمیت این قضیه زمانی خود را بیش‌تر می‌نماید که بدانیم در حالی که در ایران با گذشت یک دهه از انقلاب اسلامی، بازنگری در قانون اساسی صورت گرفته و پس از گذشت دو دهه پس از آن، دوباره نیاز به بازنگری در آن احساس می‌شود، قانون اساسی انگلستان بیش یک سده است که مورد بازنگری قرار نگرفته است. به نظر می‌رسد، در خصوص این مسأله نیز باید نکاتی چند را مورد ملاحظه قرار داد:

هر جامعه‌ای نیازمند اصولی ثابت و ماندگار می‌باشد که اولاً به زودی تغییر نیابد تا بتوان طرح‌های استراتژیک را بر پایه آن‌ها استوار ساخت و ثانیاً بتوان کثرات و متغیرات جامعه را از طریق ارجاع به آن‌ها به وحدت رساند. به‌رغم این، باید به این نکته توجه داشت که اصول ثابت مذکور در جوامع دینی و غیردینی متفاوت می‌باشند. به عبارت دیگر؛ اصول مذکور در جوامع دینی، از وحی و نبی و در جوامع غیردینی، از قانون اساسی گرفته می‌شود. بر این اساس، ثبات قانونی در جوامع اسلامی، ارزش‌های اسلامی (نص قرآن کریم و...) و در جوامع غیردینی، قانون اساسی خواهد بود. به همین علت است که در قوانین اساسی اسلامی، اعتبار قوانین مذکور مقید به عدم مخالفت قطعی با ارزش‌های دینی یا به موافقت قطعی با ارزش‌های مذکور می‌باشد. با توجه به این نکته واضح است که ثبات و اعتبار قانون‌های پایه‌ای در جوامع اسلامی - که حسب آن، «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه» می‌باشد - به مراتب بیش‌تر از ثبات قانون‌های اساسی در جوامع غربی می‌باشد.

اساساً ارزش بودن ثبات و دیرپایی قانون‌های اساسی، مربوط به جوامعی می‌باشد که از داشتن ارزش‌هایی باثبات‌تر از قانون‌های اساسی محروم هستند. این در حالی است که ثبات در مقیاس قانون اساسی در زمانه‌ای که تحولات عصر، هم به لحاظ کم و هم به لحاظ کیف از نرخ شتابی با سرعت بالا برخوردار شده، نه تنها امتیاز نیست، بلکه عیب می‌باشد. مهم‌ترین آسیب ثبات قانون‌هایی که توسط کسانی جعل شده که حسب فرض از مقام عصمت و پیش‌گویی برخوردار نمی‌باشند این است که اولاً مستحدثات زیادی به دلیل عدم نسبت با اصول کلی قانون اساسی، بدون ارزیابی و سنجش در جامعه ایفای نقش خواهند کرد و ثانیاً مستحدثات زیادی نیز تطبیق‌های غیرمنطقی با قانون اساسی خواهند یافت؛ چرا که قانون‌های اساسی عرفی قابلیت تطبیق حداکثری با مستحدثات جامعه به‌ویژه در بازه‌های زمانی طولانی نخواهند داشت.

اساساً اصل ادعای ارزش بودن ثبات قانونی اساسی مورد تردید جدی می‌باشد. به عبارت دیگر؛ عقلانیت ثبات قانون‌های اساسی با تکیه بر مفروضات و مقدمات حکمی - نظری پشتیبان آن‌ها - که خود خاستگاه و بستر عرفی دارند - قابل دفاع نمی‌باشد؛ چرا که مفروض این است که از سوئی، واضعان این قوانین، معصوم نبوده و از سوی دیگر، آن‌ها و جوامع‌شان همواره در حال رشد، شدن و تغییر هستند. این دو در کنار یک‌دیگر منطقاً ما را به این نتیجه می‌رساند که قانون اساسی نباید تا مدت زمانی مدید هم‌چنان ثبات داشته باشد، مگر این که ادعا شود که قانون‌های مذکور برای کسانی جعل شده باشد که «حرکت» دارند، اما «کمال» ندارند که به نظر می‌رسد، غرب دیروقتی است که به این عارضه گرفتار شده و در غیاب حرکت‌های عمودی (کمالی)، تنها حرکت‌هایی عرضی و طولی دارد. این در حالی است که در اندیشه

اسلامی از آنجایی که انسان‌ها موظفاند تا امروزشان با دیروز و فردای‌شان با امروزشان متفاوت باشد، حرکت تاریخی‌شان بالضروره باید از جنس کمال باشد. چنین انسان‌هایی نمی‌توانند مراتب کمالی حرکت تاریخی خود را تنها به قوانینی کلی که توسط انسان‌هایی غیرمعصوم و ناآشنا به همه ظرفیت‌های آینده گره زنند.

تنظیم جزوه توسط سید هادی مصطفوی

وبلاگ راز ۵۷: www.raz57.blog.ir