



۲

## تحلیلی بر جریان های فکری و فرهنگی معاصر ایران

این جزوه مطالعاتی خلاصه ای از کتاب جریان شناسی فکری ایران معاصر است که به قلم حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه نگارش و توسط موسسه حکمت نوین اسلامی منتشر شده است و به کوشش «واحد مطالعات قرارگاه شهید باقری» جمع آوری گردیده است . این جزوه می کوشد تا با معرفی، تبیین و تحلیل برخی از جریان های فکری معاصر ایران و به نقد کشیدن آنها و همچنین طالبان آشنایی با دیدگاه های مختلف فکری را به آشنایی هر چند مختصر از این جریانات برساند.

## جریان‌های روشنفکری در ایران معاصر

بحث روشنفکری از مباحث مهم جامعه‌شناسی سیاسی است و مفهوم روشنفکری، در جوامع اسلامی، مطامعی وارداتی از مغرب زمین است که تقریباً در دویست سال اخیر مطرح شده است. مفهوم اینتلکتوال یا روشنفکری و فهمندگی از قرن دوازدهم میلادی در غرب، پدید آمد، وقتی که مدارس شهری و سبک جدیدی از آموزش و پرورش در مغرب زمین پیدا شد؛ ولی در قرن هجدهم، با ظهور نهضت Enlightenment یا نهضت روشنفکری، پدیده‌ی روشنفکری با محتوای نوینی وارد عرصه‌ی اروپا شد.

بعد از رنسانس تعارض جدی بین سنت و علم، یا دین و علم در اروپا پیدا شد و از قرن شانزدهم و هجدهم تعارض‌های متعددی بین متون دینی مسیحیت و علوم جدید آشکار شد. در اوایل قرن هجدهم، شعار نهضت روشنفکری این بود که عقل ما کافی است. ما برای حل معضلت فکری، فرهنگی، اجتماعی و غیره، فقط باید به سراغ عقل برویم و وحی و شریعت و تدبیر دینی را دور می‌کنیم. با رواج این تفکر معرفت‌شناسی، انسان قرن هجدهم انسان مغروری شد و وحی را کاملاً به حاشیه راند؛

نهضت روشنفکری ابتدا در فرانسه پیدا شد. این نهضت را گروهی به نام فیلسوف‌های فرانسه پدید آوردند و پس از فرانسه به انگلستان و مستعمرات آمریکا و کشورهای دیگر راه یافت. کانت، فیلسوف معروف آلمانی، در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم رساله‌ای به نام «روشن‌گری چیست؟» نوشت.

ادعای کانت این بود که گوهر روشنفکری جسارت فکر کردن است و روشنفکر و روشنگر کسی است که به خودش جرأت فکر کردن بدهد و روحیه‌ی علمی داشته باشد؛ در مقابل هر چیز علمت سؤال بگذارد و بر اساس آن سؤال به بحث و بررسی بپردازد.

بعد از او، تمام مکتب‌های فلسفی و فلسفه‌ی اجتماعی در غرب، جسارت فکر کردن را وجه مشترک خود در مباحث فلسفی قرار دادند.

بعد از قرن هجدهم، ادعای تمام مکاتب اروپایی این بود که جزو نخله‌های روشنفکری‌اند؛ اما گاهی این نخله‌ها حتی حاضر نبودند در یک مجلس میهمان همدیگر باشند و ارتباط علمی چندانی هم باهم نداشتند؛

مثلاً مکتب اگزیستانسیالیسم و مکتب پوزیتیویسم، هر دو ادعا می کردند که ادامه‌ی نهضت نوگرایی در غرب‌اند؛ درحالی که این دو مکتب در اروپا، باهم در تعارض و چالش بسیار شدیدی بودند.

در هر صورت، ریشه‌ی روشن‌گری به همان نهضت اینلیت‌منت برمی‌گردد که قائل بودند تنها معیار معرفت، عقل است؛ و عقل ما کافی است. بعد هم کانت «روشن‌گری چیست» را نوشت و گوهر روشن‌گری را جسارت فکر کردن دانست.

## روشن‌فکری در ایران

در دویست سال اخیر، جریان‌های روشن‌فکری در کشورهای شرقی بسیار مشاهده می‌شود؛ اما سه کشور هند، مصر و ایران بیش‌تر گرفتار جریان‌های روشن‌فکری بوده‌اند؛ مثلاً در عربستان چنین چیزی نیست، یا در سوریه خیلی کم‌تر، یا در کشورهای جنوب شرقی آسیا مثل اندونزی و مالزی اخیراً تحولاتی به وجود آمده است؛ ولی در هندوستان، از همان زمانی که مستعمره‌ی انگلستان بود (قرن هجدهم)، تفکرات روشن‌گری مطرح شد.

روشن‌فکری در جامعه‌ی ایران مفهوم و اصطلاح واحدی نبود؛ زیرا خاستگاه روشن‌فکری و اهداف آن‌ها واحد نبود و ابزار و وسایل و ویژگی‌های مشترکی نداشتند.

البته از همه‌ی این‌ها می‌توان ویژگی مشترکی درآورد، ولی فاصله‌ی زیادی نیز باهم دارند. الآن در جامعه‌ی ماکسانی گرایش‌های مدرنیته و برخی نیز تفکرات پست‌مدرن و پست‌مدرن دارند که آن‌ها را می‌توانیم روشن‌فکر بدانیم.

روشن‌فکری در ایران به زمان تأسیس دارالفنون، توسط امیرکبیر برمی‌گردد که در آن زمان از روشنفکران به منور الفکرها تعبیر می‌کردند تا زمان مشروطه که روزنامه تأسیس شد و شخصیت‌هایی مثل میرزا ملکم خان (مؤسس روزنامه‌ی قانون) و روزنامه‌نگاران دیگر از آن طریق، تفکرات روشن‌فکری را در ایران گسترش دادند.

زمان محمدعلی شاه و احمدشاه که آغاز اعزام دانشجویان به کشورهای خارجی، خصوصاً فرانسه بود، اوج ورود تفکر روشن‌فکری در ایران بود؛ چون اولین تفکر روشن‌گری از نهضت اینلیت‌منت توسط فیروزوف‌های فرانسه بود و فرانسه بیش از کشورهای دیگر، متأثر از اندیشه‌ی روشن‌گری و روشن‌فکری بود. دانشجویان اعزامی ما نیز کاملاً مُرید و مقلد فیروزوف‌های فرانسه و نهضت‌های بعدازآن شدند.

در سال ۱۳۱۳ دانشگاه تهران با شش دانشکده و به سبک جدید به تصویب مجلس رسید و تأسیس گردید. این روند قدری سیر صعودی پیدا کرد و چهره‌های مختلف روشن‌فکری از کسانی که اعتقاد به غرب داشتند و هیچ اعتقادی به دین نداشتند تا افراد معتقد به دین در ایران مطرح شد.

## جریان‌های روشن‌فکری

در یک تقسیم‌بندی می‌توان تمام روشن‌فکران و جریان‌های روشن‌فکری در ایران را به دودسته تقسیم کرد: ۱. روشن‌فکران سکولار؛ ۲. روشن‌فکران دین‌دار.

روشن‌فکران سکولار کسانی بودند که اعتقادی به دین نداشتند، که این‌ها نیز به دودسته تقسیم می‌شدند: روشن‌فکران سکولار غرب‌گرا، و روشن‌فکران سکولار شرق‌گرا که ابتدا این گروه به علت حضور فعال کمونیست‌ها و نفوذ زیاد توده‌ای‌ها در ایران بیش‌تر مورد توجه بودند.

روشن‌فکران سکولار شرق‌گرا گرچه در ابتدا در ایران نضج گرفتند، اما شخصیت‌های بارز چندانی نداشتند؛ برخلاف روشن‌فکرهای سکولار غرب‌گرا که از همان ابتدا چهره‌های برجسته‌تری را پیدا کرده بودند؛ چون دانش‌جویانی که از فرانسه برمی‌گشتند می‌توانستند این تفکر را رواج بدهند؛ اما طولی نکشید که گروه‌های مختلفی پیدا شدند: مثل سازمان مجاهدین خلق که ابتدا جزء نهضت ملی بودند سپس سازمان مستقلی تشکیل دادند که کاملاً می‌توان اسم سکولار شرق‌گرا را به این سازمان نسبت داد.

روشن‌فکران سکولار غرب‌گرا، مثل میرزا ملکم خان و میرزا فتحعلی آخوندزاده، که معتقد بودند باید از نوک مو تا ناخن پا از غرب تبعیت کنیم و تنها راه علاج دردها، مراجعه به غرب است و علت عقب‌ماندگی را فاصله گرفتن از غرب می‌دانستند.

در مقابل روشن‌فکران سکولار، روشن‌فکران دین‌دار مثل مرحوم طالقانی، مرحوم بازرگان، مرحوم شریعتی، شهید مطهری و ... هستند.

بین روشن‌فکران دین‌دار هم فاصله‌ی عمیقی بود؛ یعنی نمی‌توان روشن‌فکری بازرگان را با روشن‌فکری شریعتی، یا روشن‌فکری آن دو بزرگوار را با شهید مطهری یکی گرفت.

همه‌ی روشن‌فکران ایران، چه سکولار، چه دین‌دار، همانند روشن‌فکران هند و مصر و ... معتقد بودند که وضع موجود، نقدپذیر است و ما در یک انحطاط، عقب‌ماندگی و سیر قهقراپی به سر می‌بریم؛ لذا باید این وضع را تغییر دهیم؛ اما در چگونگی و روش این تغییر اختلاف داشتند که منجر به جدایی آن‌ها از یکدیگر شد.

ما نیز مطرح بوده است، اما اگر همین الآن شما بگویید که ما از وضع موجود جامعه خوشحال و خشنود نیستیم، اینجامعه از لحاظ‌های متعدد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی نقدپذیر است، یا وضع موجود را مناسب نبینید، به این معنا شما روشن‌فکر می‌شوید.

همه‌ی روشن‌فکران علاوه بر این که می‌گفتند وضع موجود مناسب نیست، در واقع دو دغدغه داشتند: دغدغه‌ی اولشان این بود که یک نوع انحطاط و عقب‌ماندگی و نابسامانی فرهنگی و اجتماعی در جامعه احساس می‌کردند.

این دغدغه را هم شهید مطهری، هم شریعتی، هم بازرگان، هم میرزا ملکم خان و هم آخوندزاده داشتند. دومین دغدغه‌شان دغدغه‌ی ارتباط دین‌داری یا سنت با تجدّد بود.

تجدّد به معنای نوآوری، یا مدرنیته. ما چگونه مطالب‌نویسی را که وارد جامعه می‌شود با دین‌داری آشتی بدهیم؟ اصلاً می‌توانیم این‌ها را آشتی بدهیم یا نه؟ اگر تعارض دارند تعارضشان قابل حل است یا خیر؟ دین را کنار بزنیم یا نوآوری را؟

این دغدغه را هم تا حدودی همه داشتند. پس نقد وضع موجود وجه مشترک روشن‌فکران ایران بود. وقتی ما با مغرب زمین ارتباطات تجاری و اقتصادی پیدا کردیم، کال‌ها از آن طرف می‌آمد و ما هیچ‌چیز نداشتیم؛ (البته از آن طرف هم، در دوران صفویه، اروپاییان حتی نحوه‌ی استحمام را بلد نبودند و می‌آمدند از مردم اصفهان یاد می‌گرفتند). یک‌دفعه یک عقب‌ماندگی و انحطاط احساس شد.

سؤال بعدی این است که چگونه این وضع نامناسب را تغییر دهیم؟ با چه الگو و روشی؟ اینجاست که جریان‌های روشن‌فکری از هم جدا می‌شوند. بعضی از روشن‌فکران قدرت نقدشان از ترمیم و بازسازی‌شان قوی‌تر است؛ می‌توانند خراب کنند، اما نمی‌توانند آباد کنند؛ به عبارتی، بعضی‌ها تئوری انقلاب دارند، اما تئوری پیشرفت و تکمیل و اصلاح ندارند؛ و بعضی از تئوری‌ها نیز جنبه‌ی اصلاح‌گرایانه‌ی بیشتر تری دارند تا جنبه‌ی تخریب.

پس وجه مشترک همه‌ی روش فکران این بود که وضع موجود مناسب نیست و باید تغییرش داد. روشنفکران سکولار می‌گفتند راه درمان این است که دین را محدود یا حذف کنیم و به حاشیه برانیم و درست به سراغ غرب یا شرق برویم.

کسی که می‌گفت غرب، سکولار غرب‌گرا بود؛ کسی که می‌گفت شرق، سکولار شرق‌گرا بود. خوب آن موقع کمونیست هم به‌رحال مطرح بود، مثل الآن نبود.

الآنچهره‌های روشن‌فکر چپ‌گرای کمونیست بیست سال پیش، تحت عنوان روشن‌فکران پست‌مدرن، در جامعه‌ی ما فعالیت می‌کنند. نمی‌گویند ما جزء حزب توده‌ایم، اما ما سابقه‌ی این‌ها را می‌دانیم.

خیلی جدی هم حتی در بعضی از مراکز مهم فرهنگی مان فعالیت می‌کردند. آن‌هایی هم که مثل میرزا ملکم خان و میرزا فتحعلی آخوندزاده غرب‌گرا بودند، می‌گفتند کلاً باید دین را حذف کرد و درست در خدمت غرب بود. البته بعضی از این چهره‌های سکولار غرب‌گرا اعتقاد به خدا و پیغمبر و معاد و آخرت هم داشتند،

حتی اهل نماز هم بودند، ولی دین را در همین حد نماز و روزه محدود می‌کردند و کل عرصه‌ی مسائل اجتماعی را برای دین تنگ می‌گرفتند. بحث میرزا ملکم خان و آخوندزاده الآن چندان در جامعه‌ی ما مطرح نیست؛ مهم روشن‌فکران دینی دارند. کسانی مثل مرحوم شریعتی و مرحوم بازرگان و مرحوم مطهری.

چون این سه شخصیت بیشتر در جامعه‌ی ما مطرح‌اند، جا دارد که آن‌ها را بیش‌تر بشناسیم و به‌جای تجلیل یا توبیخ این شخصیت‌ها به تحلیل دیدگاه‌هایشان بپردازیم و ببینیم چه گفته و چه قدر موفق بوده‌اند، کامیاب بوده‌اند یا ناکام مانده‌اند.

از مرحوم بازرگان شروع می‌کنیم؛ چون در فعالیت‌های فکری، فرهنگی در جامعه‌ی ما نسبت به دو شخصیت دیگر تا حدودی تقدم (زمانی) داشت.

مرحوم بازرگان می‌گفت: علت عقب‌ماندگی جامعه‌ی ما این است که مردم ما به کار اهمیت نمی‌دهند. یا به عمل توجهی ندارند. ما باید به مکتب پراگماتیسم گرایش داشته باشیم. پراگماتیسم مکتب اصالت عمل و سود و نتیجه است.

این مکتب را ویلیام جیمز، روان شناس معروف آمریکایی تأسیس کرد، الآن هم جزو مکتب های زنده ی دنیاست. بازرگان می گفت: ما فرهنگ کار نداریم. مردم ما اهل کار نیستند. دوست دارند کار راحتی دستشان بدهند که پول خوبی هم داشته باشد. یک شبه هم می خواهند صاحب همه چیز بشوند.

ما باید به نتیجه ی کار نگاه کنیم؛ مثلاً اگر کسی گفت من در این شش ماه این کارها را انجام داده ام، باید از او بپرسید چه نتیجه ای داشته است؟

ما نتیجه را می خواهیم. بازرگان مسئله ی انحطاط را این طور حل می کرد؛ اما درباره ی مسئله ی تعارض و تراحم دین داری و تجدد، معتقد بود که ما باید بر اساس علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک، شیمی، مکانیک، زیست شناسی و ... آیات قرآن را تفسیر کنیم. اگر تفسیر آیات بر اساس علوم تجربی روز باشد، تعارض حل می شود و دیگر تراحمی نیست؛

مرحوم شریعتی می گفت: علت عقب ماندگی ما معرفت غلط دینی ماست. علمای ما از ابتدا تا الآن اسلام را به صورت یک فرهنگ عرضه کرده اند. اسلام یک فرهنگ شده است؛ فقه و اصول و کلام و فلسفه دارد و مدرسه و مکتب درست کرده است. عین مدارس دیگر.

خود همین باعث عقب ماندگی و انحطاط است و برای حل آن باید فرهنگ اسلام را به ایدئولوژی تبدیل کنیم؛ یعنی یک دین انقلابی. ایدئولوژی هم از نظر دکتور شریعتی در واقع به معنای مفاهیم محرک و جوشان و خروشان است که در دین وجود دارد؛

لذا شریعتی بر مفهومی مثل جهاد، امامت و حج خیلی تأکید می کرد؛ یعنی مسائلی را که جنبه ی اجتماعی و تحریکی و تحرکی داشت می پذیرفت از طرفی هم، تفسیر خاصی از آدم و عالم داشت و این تفسیر خودبه خود بر تفسیرهای اجتماعی اش اثر می گذاشت.

اما بحران سنت و تجدد را چه طور حل کنیم؟ راه حلی که شریعتی داشت شبیه راه بازرگان بود؛ اما به جای علوم تجربی طبیعی از علوم تجربی انسانی کمک می گرفت و می گفت: ما باید از طریق علوم اجتماعی، خصوصاً جامعه شناسی، آیات را تفسیر کنیم و بر اساس این تفسیر اگر تراحمی هم بین دین داری و تجدد باشد حل می شود و خودبه خود، تحریک و تحرک های انقلابی هم از این تفسیرها پدید می آید.



شریعتی می‌گفت باید بگویند زبان قرآن، زبان سمبولیک و نمادین است. البته ایشان این حرف را از پل تیلیش گرفته است.

تیلیش هم در تعارض‌هایی که بین کتاب مقدس خودشان و تجدّد می‌دید می‌گفت برای حلش باید زبان دین را زبان سمبولیک بدانیم. زبان نمادین مثل زبانی است که کلیله و دمنه دارد.

در کلیله و دمنه گفت‌وگوهایی که بین حیوانات صورت می‌گیرد، نمادین است؛ نویسنده‌ی کلیله و دمنه نمی‌خواهد به ما بگوید که بله واقعاً در یک جنگلی چنین داستانی اتفاق افتاد. می‌خواهد پیامی به انسان‌ها بدهد.

شریعتی معتقد بود که ما باید بر اساس علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی آیات را تفسیر کنیم. شریعتی ضربه‌ی مهلکی به مارکسیست زد. نمی‌خواهم بگویم شریعتی مارکسیسم بود. شریعتی ضد مارکسیسم بود، اما گرایش‌های مارکسیستی داشت.

مسلمان و متدین بود. اعتقاد به خدا هم داشت، اما تفکر مارکس و تفسیر طبقاتی از قضایا دقیقاً همین بود. مخالفتی که ایشان با روحانیت می‌کرد و تر اسلام منهای روحانیت را مطرح می‌کرد بر اساس همین قصه بود.

می‌گفت روحانیت طبقه درست کرده است؛ و چون تفکر جامعه‌شناسی مارکسیستی ضد طبقاتی است و در واقع طرف دار تفکر زندگی اشتراکی است، من با هر چیزی که طبقه درست کند، مخالفم.

دانشگاه هم بخواهد در مقابل طبقات دیگر یک طبقه بشود، با آن مخالفت می‌کنم. شریعتی با عالم دینی مخالف نبود. نمی‌گفت ما نیاز به عالم دینی نداریم. مکرر می‌گفت ما نیاز به متخصص دین‌شناس داریم.

اما با طبقه‌ی روحانیت موافق نبود؛ چون طبقه بود. خیلی‌ها می‌گویند شریعتی ضد روحانیت بود. این درست نیست. من نمی‌خواهم داور می‌کنم و بگویم حرفش درست یا غلط است. فعلاً سخن او را توصیف می‌کنم.

شهید مطهری نیز، مانند شریعتی، می‌گفت علت مهم انحطاط ما معرفت غلطی است که از دین و اندیشه‌ی دینی پیدا کرده‌ایم. ما اعتقاد به صبر، انتظار فرج، زهد، قضا و قدر و ... داریم؛ این‌ها اعتقادات دینی و اخلاقی ماست؛

ولی عمده‌ی مردم ما برداشت‌های غلطی از این مفاهیم دارند. شهید مطهری در مورد تعارض دین‌داری و تجدد می‌گفت: علت تعارض این است که معرفت دینی ما خالص نیست و با معرفت‌های بیگانه آمیخته شده است.

اگر ما معرفت دینی ناب را از متون دینی در بیاوریم، بسیاری از این تعارض‌ها حل می‌شود. در واقع اگر تعارضی دیده می‌شود، تعارض بین معرفت غلط دینی با آن اندیشه‌ی جدید است؛ ثانیاً، ایشان بحث مفصلی در کتاب اسلام و مقتضیات زمان دارد؛ می‌گوید: ما باید توجه داشته باشیم که در اسلام دودسته آموزه‌ی دینی داریم: آموزه‌های ثابت و آموزه‌های متغیر هم چنان که نیازهای بشر هم به دودسته تقسیم می‌شوند: نیازهای متغیر و نیازهای ثابت.

مرحوم مطهری معتقد بود که نیازهای ثابت ما را آموزه‌های ثابت دین جواب می‌گوید و نیازهای متغیر را آموزه‌های متغیر دین.

ولی ما چگونه آموزه‌های متغیر را از دین به دست بیاوریم؟ می‌گفت: از طریق فرایند اجتهاد. اجتهاد آن است که نیازهای متغیر را به نیازهای ثابت ربط بدهد و از نیازهای متغیر، نیاز ثابت تولید بکند؛ خلاصه این‌که، روشن‌فکران ایران دارای گوهر مشترکی بودند که جسارت فکر کردن بود و همه آن‌ها دارای دو دغدغه بودند: یکی دغدغه‌ی انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه‌ی ایران و دوم تراحم و تعارض دین‌داری و تجدد.

اعتقاد بنده بر این است که هر کدام از شخصیت‌های روشن‌فکر دین‌دار ویژگی‌های مثبتی داشته‌اند، مثلاً بنده به اصالت کار و حس تنبلی که در فرهنگ مردم ما وجود دارد که بازرگان روی آن تأکید می‌کرد کاملاً اعتقاد دارم.

واقعاً روحیه‌ی تنبلی در جامعه‌ی ما هست. این فرهنگ را باید عوض کرد. باید کار عمیق فرهنگی و جامعه‌شناسی کرد تا عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی این فرهنگ را به دست آورد.

اما تحلیلی که مرحوم بازرگان برای تحمیل گزاره‌ها یا فرضیه‌های علوم تجربی بر متون دین ارائه داد، یا تحمیلی که شریعتی داشت و تفسیر جامعه‌شناسانه‌ی خود را از آیات قرآن بیان می‌کرد، هیچ‌کدام را روش صحیح معرفت دینی نمی‌دانم و نسبت به همه‌ی این‌ها نقدهای مفصلی در جای خودش گفته‌ام.

نکته دیگر این است که مردم، روشن فکران دین دار را بر روشن فکران سکولار ترجیح می دهند زیرا روشن فکران سکولار در دوران مشروطه امتحان خوبی پس ندادند و آن ها عمدتاً تقلید صد درصد و بدون نقد از غرب یا شرق را توصیه می کردند.

در دهه ی پنجاه، مردم، خصوصاً چهره های روشن فکر و تحصیل کرده ی ما، به این قضیه واقف بودند که بیش ترین ضرباتی که ما در مسائل اجتماعی و اقتصادی داریم می خوریم از استعمارگران غربی و شرقی است. شعار نه شرقی و نه غربی یک بار محتوایی داشت که مردم آن را لمس کرده بودند.

روشن فکران سکولار شرق گرا و غرب گرا اعتقادی به دین نداشتند و به حذف و کوتاه کردن دین از صحنه ی اجتماع را توصیه کردند. مثلاً میرزا ملکم خان که از ۶۴ سال عمر خود مدت حدود ده سال را در ایران و پنجاه و چهار سالش را در اروپا گذرانده و علاقه ی خاصی به فرهنگ و اندیشه های غرب داشته است. او یک دفترچه ی تنظیمات یا کتابچه ی غیبی دارد که الان در بازار هم هست.

ایشان آنجا می گوید: راه ترقی و اصول نظم را فرنگی ها در این دو سه هزار سال مثل اصول تلقرافیا پیدا کرده اند؛ یعنی به گونه ای ایشان این بحث را مطرح می کند که گویا فرنگی ها در این دو سه هزار سال، یعنی حتی قبل از میلاد مسیح، هیچ گونه عقب ماندگی و انحطاطی نداشته و دائماً سیر صعودی را طی می کرده اند.

خود غربی ها این حرف میرزا ملکم خان را قبول ندارند. به نظر او می توان اصول نظم اروپا را بدون معطلی در ایران برقرار ساخت؛ لکن چنانچه بخواهید اصول نظم را خود اختراع نمایید، مثل این است که بخواهید علم تلقرافیا را از پیش خود پیدا کنید؛ یعنی شما همان طوری که مجبورید مثلاً در تکنولوژی به سراغ غرب بروید، در ایجاد نظم و قوانین و مسائل اجتماعی و فرهنگ و این ها هم باید به سراغ غرب بروید. و نباید برای وضع نظم و قوانین تلاش کرد.

میرزا ملکم خان وابستگی خاصی به غرب داشت. عبدالهادی حائری در کتاب تشیع و مشروعیت در ایران راجع به ایشان می گوید: ملکم خان از پشتیبانان یک دنده ی آوردن ارزش های غربی به ایران و از هواخواهان سرمایه گذاری کشورهای استعمارگر اروپا در این کشور بود.

کسی که بیش از نیم قرن از عمرش را در فرنگ زندگی می کند، چنین شخصیتی بعید است دلش به حال انحطاط و عقب ماندگی ایران بسوزد؛ پیشنهادش هم این است که اگر می خواهید مشکلاتتان حل شود، بگذارید تمام قوانین از غرب بیاید و اصلاً بگذارید کشورهای غربی بیایند در کشورتان کار کنند.

نفت و تجارت و صنعت و کشاورزی را به اینها بدهید و تمام امکاناتی که در کشور دارید در اختیار انگلستان قرار بدهید، تا بیایند کشورتان را آباد کنند.

دقیقاً شبیه به حرفی که سید احمدخان هندی در هندوستان می زد و همان کار هم شد. تا مدتی، به هر حال، هندوستان مستعمره ی انگلستان بود و همه ی امکاناتش را در اختیار انگلستان قرار داده بود و در پایان هم جز ذلت و خواری چیزی از هندوستان به جا نماند. فروغی هم از چهره های خیلی عجیب و غریب دوران تاریخ پهلوی است.

او اولین نخست وزیر و آخرین نخست وزیر رضاشاه بود؛ محمدعلی فروغی نقش مؤثری در آوردن رضاخان و استقرار او در ایران و هم چنین در تبدیل رضاخان به محمدرضا داشته است. از همه جالب تر این که، آقای فروغی مقدمات سفر رضاشاه به ترکیه را فراهم می کند و او را وادار می کند که سفری به ترکیه داشته باشد و آنجا با کمال آتاتورک دیدار کند.

اولین نقدی که بنده بر چهره های روشن فکری سکولار و جریان روشن فکری سکولار دارم این است که این چهره ها را به معنای واقعی نمی توان روشن فکر نامید؛ چون گفتند روشن فکر کسی است که دغدغه ی انحطاط دارد؛ یعنی واقعاً دلش به حال این مملکت می سوزد و وضع موجود را نقد می کند و می خواهد این وضع را از نابسامانی بیرون بیاورد و سیر تکاملی به آن بدهد.

کسی که این دغدغه را داشته باشد و پیشنهاد هم بدهد که راه حل این است که ما در بست چاکر و مستعمره ی غرب باشیم، تمام امکانات و امتیازاتمان را هم در بست به غرب بدهیم و هر بلایی هم که به سرمان آوردند هیچ حرفی نزنیم، چنین پیشنهادی با آن دغدغه خیلی قابل جمع نیست.

قبل از بیان اشکالتم نسبت به دیدگاه های مرحوم بازرگان و شریعتی و شهید مطهری، بد نیست اشاره ای هم به نظریه ی دکتر سروش داشته باشیم.

دکتر سروش هم در مقاله متعّددی، دغدغهی انحطاط و هم‌چنین تزاخم دین‌داری یا سنت با تجدّد را بیان می‌کند و برای هر دو راه‌حل ذکر می‌کند.

وی در مقاله‌ای به نام «درک غریزانۀ ی دین» درباره‌ی انحطاط توضیح می‌دهد و می‌گوید: علت عقب‌ماندگی ما، آن علت العلل، معرفت غلط اندیشه‌ی دینی ما نیست.

این‌که ما مفهوم غلطی از صبر، زهد، توکل، انتظار فرج و مفاهیمی از این قبیل داریم علتش این است که ما سودای سربالا نداریم.

آقای دکتر سروش می‌گوید: علت انحطاط ما این است که مردم ما سودای سربالا ندارند. انگیزه‌های بال و وال و برتر ندارند. حرف ایشان این است که در غرب زمانی آن انحطاط هزارساله پشت سر نهاده شد که همین سودای سربالا در میان مردم اروپا پیدا شد.

نداشتن سودای سربالا علت العلل انحطاط مسلمین و جامعه‌ی اسلامی است. اما ایشان برای حل نزاع دین‌داری و تجدّد، تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت را پیشنهاد می‌دهد.

می‌گوید چون علوم بشری با اندیشه‌های دینی، باهم ارتباط کلی و عمومی دارند، درواقع، حل تعارض بدین گونه است که معارف غیردینی در عرصه‌ی علوم طبیعی، انسانی و ... را بر اندیشه‌ی دینی تحمیل کنیم و اگر اندیشه‌های غیردینی (نه ضد دینی) یعنی اندیشه‌هایی که از طریق عقل و تجربه و این‌ها به دست می‌آیند را بر اندیشه‌ی دینی تحمیل کنیم، دیگر تعارضی پیدا نخواهد شد؛ یعنی ما از آیات قرآن همان قوانین علمی را می‌فهمیم.

## اشکالاتی بر دیدگاه روشن‌فکران متدین

یکی از اشکالاتی که بر مرحوم بازرگان و شریعتی وارد است نگاه‌گزینشی این‌ها به دین است؛ خود مرحوم بازرگان مکرّر می‌گوید: من در فهم دین سراغ روایات نمی‌روم.

فقط سراغ قرآن می‌روم. دوّم این‌که وقتی به آیات توجه می‌کرد، عمدتاً آیاتی را نگاه می‌کرد که صیغه‌ی تجربی دارند؛ یعنی آیاتی که بیش‌تر با علوم تجربی ارتباط دارند، تا آیاتی که مثلاً با علوم انسانی یا فلسفه و علوم عقلی ارتباط دارند.

پس همه‌ی متون دین را مدنظر نمی‌گرفت. مرحوم شریعتی هم نگاهش به دین نگاه گزینشی بود. او نیز توجهش به آیات بود نه روایات و بیش‌تر هم به آیات اجتماعی نظر داشت، تا آیات دیگر.

اشکال دوّمی که بر این دو شخصیت وارد است این است که تئوری‌های علمی تجربی طبیعی، یا تجربی انسانی را بر قرآن تطبیق و تحمیل می‌کردند و به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی در مقدمه‌ی جلد اول المیزان، به‌جای تفسیر، سراغ تطبیق می‌رفتند. ما وقتی می‌خواهیم دین را بفهمیم، باید ببینیم قرآنچه می‌گوید، نه این‌که رأی خود را بر قرآن تحمیل کنیم.

از مهم‌ترین خطرها در تاریخ اندیشه‌ی دینی، این بوده است که بعضی گرفتار التقاط می‌شدند. گروهک‌هایی مثل گروهک فرقان، سازمان مجاهدین، این‌هایی که کمونیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم اسلامی می‌ساختند، همه‌ی این‌ها تفکرات التقاطی است. در واقع نظریه‌ی خودشان را بر آیه‌ی قرآن تحمیل و تطبیق می‌کردند.

## دیدگاه برگزیده در مسئله‌ی انحطاط

به نظر بنده هر دو دغدغه واقعی است و واقعاً باید به این دو دغدغه توجه داشته باشیم. هم نقد وضع موجود و علت انحطاط و عقب‌ماندگی، هم نزاع و تعارض دین‌داری و تجددگرایی. این دو سؤال دو سؤال جدی است. امروز هم مطرح است و ما باید به این دو سؤال پاسخ بدهیم.

اما به نظر بنده، عاملی که شخصیت‌های علمی و فرهنگی به آن کم‌تر توجه داشته و کم‌تر روی آن بحث کرده و مطلب نوشته‌اند و در یک قرن اخیر ما باید بیش‌تر روی آن تأکید می‌کردیم، مسئله‌ی «حیرت در هویت فرهنگی» است. ما در هویت فرهنگی خودی گرفتار نوعی تحیر هستیم. ممکن است بپرسید که چرا این تحیر پیدا می‌شود؟

به نظر بنده علت تحیر در هویت فرهنگی تک‌آوایی اندیشه‌های غربی است. هیچ موقع اندیشه‌های فلسفه‌ی غرب و مکاتب غربی به‌طور کامل در جامعه‌ی ما مطرح نشده‌اند. اول تک‌آوا بوده‌اند؛ ثانیاً ناقص بوده‌اند.

یعنی در یک دهه، (حدود دهه‌ی چهل) فقط و فقط اندیشه‌ی اگزیستانسیالیست‌ها وارد جامعه‌ی ما می‌شود. گویا در غرب هیچ مکتب دیگری غیر از اگزیستانسیالیسم وجود ندارد و اصلاً مخالفی هم ندارد.

همه، حرف‌های سارتر، آلبر کامو و دیگران بود و ناقص هم وارد می‌شد. بعد از قصه‌ی تفکر اگزیستانسیالیست‌ها تفکر مارکسیستی آمد. باز یک تک‌آوایی دیگر، آن هم ناقص.

پس به اعتقاد بنده مهم‌ترین عامل عقب‌ماندگی ما این است که گرفتار یک نوع تحجیریم و کسی که گرفتار تحجیر باشد، پیشرفت نمی‌کند. عین کسی که سر یک‌دوره‌ای بماند، نمی‌داند کدام راه را برود؛ اگر این تحجیر صدسال طول بزرگ‌ترین خیانتی که مترجمان فرهنگ غرب در ایران کرده‌اند این است که همیشه یک فرهنگ از فرهنگ غرب را منتقل کرده‌اند، آن هم ناقص؛ مثلاً وقتی آقای سروش در باب لیبرالیسم صحبت می‌کند، می‌بینید فقط و فقط ویژگی‌های مثبت لیبرالیسم را می‌گوید. اصلاً اشاره‌ای به ویژگی‌های منفی‌اش نمی‌کند.

طوری هم می‌گوید که گویی هیچ ناقدی در غرب علیه لیبرالیسم سخن نگفته است و چون با فرهنگ ما سازگاری ندارد، تعارض لاینحل پیدا می‌شود و همان تعارض منشأ تحجیر می‌شود و تحجیر منشأ عقب‌ماندگی. این علت پرننگی است که به نظر بنده در علت عقب‌ماندگی وجود دارد بکشد، صدسال سر همان دوره‌ای می‌ماند. یک گام هم بر نمی‌دارد.

## حل تعارض دین‌داری و تجدد

تعارض دین‌داری و تجدد را چگونه حل کنیم؟ در عرصه‌ی حقوق و اخلاق بنده هم به همان فرایند اجتهادی که آقای مطهری فرمودند عقیده دارم.

در عرصه‌ی علوم طبیعی اگر دیدیم یک فرضیه‌ی علمی با ظاهر آیه تعارض پیدا کرد، عقیده‌ی بنده این است که بر روی همان آیه، به‌عنوان یک فرضیه‌ی علمی، کار کنیم.

شاید نظریه‌ی علمی غلط باشد. ظاهر معنا و مدلول آیه را محرک علمی خودمان قرار بدهیم که نظریه‌ی علمی تغییر پیدا کند. این در عرصه‌ی علوم طبیعی.

اما در عرصه‌ی علوم انسانی بحث خیلی جدی‌تر است؛ زیرا درست است که علوم انسانی (اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت، علوم تربیتی، مدیریت و ...) همه تجربی‌اند، ولی گمان نکنید که تنها روش این‌ها آمار و تجربه است. جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ها می‌توانند بر نتایج علوم انسانی اثر بگذارند.

با توجه به این‌که ابزار شناخت علوم انسانی عقلانیت ابزاری است. عقلانیت ابزاری چیست؟ عقلانیت ابزاری جایگاه عقل در شبکه‌ای از مقاصد است. اگر عقل، عقل ابزاری شد، این عقلانیت، ابزاری می‌شود.

مثال ساده‌ای برای‌تان بزنم. دو نفر را در نظر بگیرید؛ یکی هدفش انجام کار خیر و دیگری هدفش انجام کار شر است. یکی می‌خواهد دوستی را به قتل برساند، و دیگری می‌خواهد دشمن را از سرزمین براند.

هر دو از عقلشان استفاده می‌کنند. تدبیر، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی می‌کنند که چه طور این کار را انجام بدهند؟

ابزار شناخت در علوم انسانی عقل ابزاری است؛ یعنی اول هدف را مشخص می‌کنند. به عبارتی، عقل ابزاری با کمک جهان‌بینی و ایدئولوژی سیاست‌گذاری می‌کند. خیال نکنید علوم انسانی‌ای که الآن در دانشگاه تدریس می‌شوند علوم خالص تجربی‌اند.

جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های مؤلف و نظریه‌پرداز در تئوری‌های او اثر می‌گذارند. تئوری پردازان مدیریت بعضی‌ها انسان‌گرا و بعضی‌ها هدف‌گرا هستند. خود همین، یک ایدئولوژی در مدیریت است.

## جریان شناسی تجددگرایی تجددگرایی و دین‌داری

مدرنیسم پدیده‌ای کاملاً غربی است که بعد از رنسانس شکل گرفته است و از دیدگاه مدرنیست‌ها، امری مطلوب و ضروری است. گروهی مدرنیته را با رشد و توسعه یکسان داشته‌اند؛ اما در واقع چنین نیست. مخالفان مدرنیته معتقدند که جهت‌دستیابی به رشد و توسعه، لزوماً نیازی به این پدیده نیست.



برخی دست یابی به مدرنیته را مستلزم تضعیف دین و راندن آن به حاشیه می دانند و عده ای مدرنیته و دین را سازگار دانسته، و علت ناسازگاری ظاهری را، وجود عقاید خرافی و ناقص در بین متدینین می دانند؛ از آن جهت که دین موافق با علم و پیش رفت است و آن را تشویق می کند.

گروه اخیر بدون توجه به مبانی مدرنیته در غرب، آن را مساوی با علم گرفته اند. مدرنیته مساوی با علم نیست، بلکه علم یکی از محصولات و دستاوردهای آن است.

مدرنیسم بر چهار مبنای معرفت شناختی، (عقلانیت راز ستیز و ابزاری)، اومانیسزم، (نفع انسان، غایت همه چیز)، مبنای اقتصادی (اصالت سرمایه و سود) و مبانی دینی یهودیت و مسیحیت بنا شده است و هیچ یک از این ها با مبنای دین حقیقی و تحریف نشده، سازگاری ندارند.

بعضی قائل اند که برای آشتی دادن دین و مدرنیته، باید دستاوردهای مدرنیته را بپذیریم و هر جا که با متون دین مطابق نبود، برداشت خود را از آموزه های دینی عوض نماییم؛ این عقیده منجر به تفسیر به رأی می شود.

مدرنیته و تجدد وضعیتی است که از رنسانس به بعد در غرب پدیدار شده است. وضعیتی نوآور و متجدد با مدل های مختلف که گاهی از آن به تجدد لیبرالی، سازمان یافته، خودآگاه، ناخودآگاه، خوش بین و بدبین، تعبیر می شود.

مدرنیته ای که امروزه مطرح می شود، مطلق نو شدن نیست، بلکه وضعیت نوی است که در غرب تحقق یافته است؛ مثلاً اگر کسی خانه ای قدیمی را خراب کند و به جای آن خانه ای نو بسازد، نمی گوئیم که صاحب این خانه به سوی تجدد و مدرنیته رفته است. وضعیت اجتماعی و اقتصادی ما هم تغییراتی یافته، اما نمی توان گفت که جامعه ای ما به سمت مدرنیته سوق پیدا کرده است؟

پس باید به این نکته توجه داشته باشیم که نباید بین مدرنیته و هر چیز نوی خلط شود.

## مفهوم مدرنیسم

مدرنیسم یک نوع ایدئولوژی و مکتب است و مدرنیست به کسی گفته می شود که معتقد باشد آن وضعیتی که در غرب پس از رنسانس رخ داده است، یک وضعیت ضروری و حتمی و از طرف دیگر، مطلوب و مفید است؛ یعنی هم مطلوب و شایسته است و هم بایسته؛ و ما حتماً باید همان وضعیت نوی را که در آنجا تحقق پیدا کرده است، بسته بندی شده در جامعه ی خودمان وارد و آن را اجرا کنیم و ناچاریم که آن را داشته باشیم. اگر کسی چنین اعتقادی داشته باشد، مدرنیست است.

مدرنیسم مخالفانی حتی در غرب دارد، در غرب سنت گرایان و بعضی تاریخ نگاران خصوصاً در رمانتیک مخالفان این مکتب و ایدئولوژی هستند؛ و اخیراً پست مدرنیست هایی، مثل هابرماس، کاملاً با این ایدئولوژی مخالفاند.

این ها این فرآیند تاریخی را نه تنها ضروری نمی دانند، بلکه آن را نامطلوب و تغییرش را ضروری می دانند.

## مفهوم مدرنیزاسیون

مدرنیزاسیون یعنی رویه، سیاست و برنامه ی خاصی که طبق آن، حکومت و نظامی بخواهد وضعیت موجود خود را با توجه به وضعیت متجددی که در غرب است سامان بدهد.

## مدرنیته و توسعه

برخی، تجدد و مدرنیته را با رشد و توسعه مترادف و یکسان می دانند و تصور می کنند چون در مدرنیته نوعی رشد و توسعه تحقق پیدا کرده است، پس الزاماً هر رشد و توسعه ای زاییده ی مدرنیته است؛ در حالی که رشد و توسعه را می توان لازم اعمی برای مدرنیته دانست.

غربی بودن مدرنیته و تجدد اصولاً مدرنیته و تجدد، با غربی بودن آمیخته است؛ بنابراین، اعتقاد کسانی مثل میرزا ملکم خان، کسروی ها و بعضی از متفکران معاصر ما که معتقدند برای اجرا کردن مدرنیته در جامعه، راهی جز راندن دین به حاشیه نداریم، اعتقاد درستی است؛ یعنی مدرنیته به همان معنایی که در غرب مطرح است،

با اسلام سازگاری ندارد. تجدد، به‌عنوان یک پروسه و وضعیت خاص غربی، دقیقاً بازسازی‌شده‌ی سنت غرب است.

در آغاز رنسانس یک رفورمیسم دینی در غرب تحقق پیدا کرد و اشخاصی، مثل مارتین لوتر و کالون، یک نهضت اصلاح دینی متأثر از منابع دینی خودشان را به راه انداختند و گفتند: طبق منابع دینی، اصلاً دین باسیاست و مسائل اجتماعی آمیخته نشده است.

باید توجه داشت که رفورمیسم و نهضت اصلاح دینی که لوتر و کالون مطرح کردند، دقیقاً مبتنی بر منابع دینی خودشان بود که بعدها به اصلاح دینی و به عقلانیت دکارت منجر شد و ادامه پیدا کرد، تا این‌که به عقلانیت روشن‌گری فرانسه در قرن هجدهم مبدل گشت و درنهایت با تحقق مدرنیته، پایان یافت.

## مفهوم دین و اسلام

وقتی می‌خواهیم اسلام را با مدرنیسم و مدرنیته مقایسه کنیم، مراد ما از اسلام، آموزه‌ها و دستاوردهایی است که از کتاب (قرآن) و سنت معتبر ما به دست می‌آید؛ انواع و اقسام خرافه‌هایی که در طول تفکر اسلامی ما مطرح شده است و خصوصاً در عوام‌الناس رواج دارد، (مثل اعتقاد به صبر کردن هنگام عطسه) ربطی به اسلام ندارد، ولی قدر متیقن این است که از دیدگاه کتاب و سنت، عقل و تجربه معتبر است.

## تقابل دین و مدرنیته

در تفکر مسیحیت، معرفت و ایمان باهم جمع نمی‌شوند. آنجا که جای معرفت است، جای ایمان نیست. دقیقاً در سفر پیدایش تورات، که کتاب مقدس مسیحی‌ها و یهودی‌هاست، این قضیه مطرح شده است که معرفت و ایمان باهم جمع نمی‌شوند.

از ابتدای مسیحیت تاکنون، این تفکر، یک تفکر پذیرفته‌شده در جهان مسیحیت است؛ و تمام ایسم‌ها و مکاتب دنیا، از قبیل اگزیستانسیالیسم و پوزیتیویسم، ایمان و معرفت را ناسازگار می‌دانند.

پس علت مطرح‌شدن این نوع اندیشه‌ها در فیزیک این است که این فیزیک با آن نسبت سازگاری دارد. حال اگر ما مدرنیته را با تمام لوازم، دستاوردها و پیش‌فرض‌هایش به جامعه‌ی خودمان بیاوریم، قطعاً با اسلام سازگاری نخواهد داشت.

مدرنیته با آن بسته‌بندی‌اش، با اسلام سازگاری ندارد. حال چه باید کرد؟ عده‌ای، مثل سید قطب، عقیده دارند که ما باید مدرنیته را حذف کنیم و جلوی ورود این پدیده را بگیریم. اما اول، از دیدگاه جامعه‌شناختی، چنین عملی ممکن نیست و نمی‌توان با وجود ابزارهای ارتباطی پیش رفته، مانند اینترنت، مانع ورود هیچ اندیشه‌ای شد؛ ثانیاً، باید بحث شود که آیا تمام اجزا و ارکان مدرنیته با اسلام ناسازگار است یا خیر؟

بعضی مثل کسروی، میرزا ملکم خان و امثال این‌ها؛ گفته‌اند: چون بین مدرنیته و اسلام تعارض وجود دارد، ناچاریم دین را کلاً حذف کنیم؛ یعنی سکولار منش بشویم؛ بعضی از غرب‌زدگان در هند، پاکستان و مصر نیز، صاحب همین تفکر بودند. امروز هم بعضی همین نظر را دارند.

بعضی از متفکران معتقدند که می‌توان میان این دو جمع کرد؛ و دیدگاه‌هایی را ارائه داده‌اند. سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردان ایشان، مثل شیخ محمد عبده و رشید رضا تا آنجا که بنده آثارشان را مطالعه کرده‌ام معتقدند که می‌توان بین مدرنیته و اسلام جمع کرد.

پیش نهاد سید جمال‌الدین این است که ذات مدرنیته با اسلام تعارضی ندارد؛ اگر تعارضی هست، تعارض با مسلمانی ماست.

محمد عبده در تفسیر المنار که تألیف رشید رضا، شاگرد ایشان، است، می‌گوید: علت عقب‌ماندگی ما مسلمان‌ها در همین است که اسلام را خوب پیاده نکردیم.

توصیه‌های بسیار اسلام در باب تعلم و تعقل، دلیل عدم تعارض اسلام با مدرنیته است. به نظر من، این راه‌حل، ناتمام و بسیار ابتدایی است؛ چون این بزرگان، مدرنیته را با علم، دانش و تعقل مساوی دانسته‌اند که در این صورت با اسلام تعارض ندارد.

اصلاً وقتی اسلام در جزیره‌العرب مطرح شد، طولی نکشید که شش قرن، زمام امور علمی را در دست گرفت؛ و این سخن درستی است. معنای مدرنیته، علم نیست.

مدرنیته مجموع وضعیتی است که در غرب اتفاق افتاده است؛ البته محصول آن، علم هم هست، علمی، مانند جامعه‌شناسی مارکس و روان‌شناسی فروید، محصول مدرنیته است. نمی‌توانیم تفکیک قائل شویم و هر جا با اسلام تعارض داشت، بگوییم مدرنیته نیست و هر جا سازگاری داشت، بگوییم مدرنیته است.

راه حل دیگری را شخصیت‌هایی مانند بازرگان و شریعتی ارائه داده‌اند (البته باروی کرد واقعی، ولی موضوع متعدد که بعداً توضیح خواهیم داد). این دو نفر، تعارض بین مدرنیته و اسلام را خوب درک کردند و یک روش هرمنوتیکی پیش نهاد دادند.

آنان یک روش تفسیری و یک روش فهم متن ارائه نمودند و گفتند هرگاه دستاوردی از مدرنیته با اسلام تعارض داشت از آن دستاورد استفاده کنیم و تفسیر و فهم و برداشت خود را از آیه عوض نماییم، با این کار، تعارض حل می‌شود؛ یعنی درواقع آن نظریه را بر آیه تطبیق و تحمیل کنیم.

روی کرد این دو نفر واحد است؛ اما بازرگان بیش‌تر تعارض‌ها را در فیزیک و بعضی آموزه‌های اسلامی می‌دید و شریعتی بعضی از تعارض‌های جامعه‌شناسی جدید را با اسلام مشاهده می‌کرد.

این روش و روی کرد، مشکلی را حل نمی‌کند و درواقع پاک کردن صورت مسئله است؛ اصلاً ما اجازه نداریم که معنایی از آیات را برداریم و معنای دیگری به آن بدهیم.

ما باید طبق قواعد ادبیات عرب و زبان‌شناختی و ده‌ها قاعده‌ی عمومی دیگر، آیه را تفسیر کنیم و اگر هنگام تعارض دستاوردی از مدرنیته با ظهور یا نص آیات، معنای آیات را برداریم و معنای دیگری به آن بدهیم خطاست، چون تفسیر به رأی است. قرآن، خود، کتاب ناطق است؛ «تبیانا لکل شیء» است.

مرحوم مطهری راه حل دیگری پیش نهاد می‌کند، راه حل ایشان تقریباً شبیه راه حل سید جمال‌الدین است، اما ریشه و علت این پدیده را هم ذکر می‌کند.

خلاصه‌ی فرمایش ایشان این است که واقعاً اسلام با مدرنیته تعارض ندارد؛ اگر تعارض هست در مسلمانی ماست؛ چون ما معرفت‌های دینی غلطی در جامعه‌ی اسلامی خودمان داریم. برداشت ما از زهد، صبر، توکل، انتظار فرج و غیره غلط است.

اگر معرفت دینی‌مان را اصلاح کنیم و خرافه زدایی نماییم، مشکل تعارض و هم‌چنین مشکل عقب‌ماندگی ما هم حل می‌شود.

معرفت شناسی

## مبنای مدرنیسم:

اولین مبنای مدرنیسم مبنای معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژیکال است. این مبنای معرفت‌شناسی در واقع بدین معناست که حس و عقل برای آدمی کفایت می‌کند. اصولاً معتقدین به این مکتب قائل‌اند که ما حاجتی به وحی، دین و شریعت نداریم؛ یعنی حس و عقل به شرط حذف دین می‌باشد و عقلانیتی را می‌پذیرد که با عقلانیت دینی سر سازگاری ندارد.

## سه دوره‌ی عقل‌گرایی در غرب

دوره‌ی اول: عقل در این دوره در مسیحیت هم واضع وحی و هم تابع وحی بوده است و تلمیح مسیحیان بر این بود تا هرآنچه را به وسیله‌ی تعقل به دست می‌آید، با دین مسیحیت سازگاری دهند.

دوره‌ی دوم: این دوره که از رنسانس شروع می‌شود، دوره‌ی عقل مستقل از وحی است، ولی عقلی که وحی را و هم‌چنین خود عقل را مخلوق خدا می‌داند.

ولی عقل و وحی را مخلوق خدا می‌دانستند و معتقد بودند که در واقع خداوند این دو نعمت را برای تکامل و هدایت بشر خلق کرده است.

دوره‌ی سوم: در این دوره، عقل آفریدگار است. عقلی که هم آفریننده‌ی خود و هم آفریننده‌ی خداست. عقل در دوره‌ی دوم، مخلوق خدا بود، ولی در دوره‌ی سوم، عقل می‌گوید: اگر خدایی باشد، خدایی است که مخلوق من است؛ این منم که هر جا مصلحت بدانم خدا را می‌سازم و او را در صحنه‌ی زندگی، علم و جامعه جای می‌دهم و هرگاه مصلحت ندیدم آن را کنار می‌گذارم.

درواقع، این عقل منشأ پیدایش مدرنیته شده است. مدرنیته، وضعیتی است که چنین عقلی را می‌پذیرد و به دنبال عقلی است که راز ستیز و راز زداست و با عقل‌های راز آلوده کاملاً مخالف است؛ بنابراین، اگر مسائلی در دین آمده است که رازش برای عقل روشن نیست، آن را کنار خواهد گذاشت.

## اومانیسیم

رکن دوم مدرنیسم، اومانیسیم است. قبل از ورود به بحث، به یک نکته‌ی متدولوژیکی و روش‌شناختی اشاره می‌کنیم؛ بعضی‌ها در هنگام بحث، معنای لغوی واژه‌ها را در نظر می‌گیرند و نظر می‌دهند. معنای لغوی این اصطلاحات، مشکلی را حل نمی‌کند. این‌ها اصطلاحاتی هستند که دارای بار معنایی‌اند.

واژه‌ی اومانیسیم نیز چنین است. بعضی خیال می‌کنند اومانیسیم به معنای اصالت انسان و احترام و ارزش گذاشتن به انسان است؛ لذا تعارضی بین اومانیسیم و اسلام نمی‌بینند برای این‌که اسلام درباره‌ی احترام و کرامت انسان بسیار سخن گفته است؛ «کرمنا بنی آدم (علیه السلام)» دارد. بعداز آن می‌گوید ما اومانیسیم اسلامی داریم.

این دقیقاً مغالطه‌ای از نوع خلط بین معنای لغوی و اصطلاحی است. معنای اومانیسیم این است که غایت همه‌چیز انسان است.

اصالت انسان و اومانیسیم آنچه را که برای انسان سود دنیوی نه اخروی دارد، می‌پذیرد و اگر چیزی سود دنیوی برای انسان نداشته باشد یا نداند که سود دارد یا ندارد، آن را نمی‌پذیرد.

۲۲

همه‌چیز باید خادم انسان باشد. اگر خدمت‌گزاری یک‌چیز به انسان محرز نشد آن را نمی‌پذیرد. در اینجا اگر سخنی از خدا و دین به میان می‌آید، باید دید که آیا برای زندگی دنیوی انسان نافع است و می‌تواند به آباد کردن دنیای انسان پردازد یا نمی‌تواند.

اگر توانست، می‌پذیریم، و گرنه نمی‌پذیریم؛ و باید این را هم درک کنیم و هر جای آن را درک نکردیم، آن را کنار می‌گذاریم؛ مثلاً اگر کسی اومانیسیم اسلامی را به معنای اصطلاحی‌اش می‌پذیرد، آیاتی از قرآن که نفع دنیایی داشت می‌پذیرد و آیاتی را که نفع دنیایی نداشت و ندانست که دارد یا نه، کنار می‌گذارد.

اومانیسیت‌ها در قرن‌های هیجده و نوزده معتقد بودند که زندگی دنیوی انسان، نیازی به خدا ندارد؛ بنابراین، اومانیسیم در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی اعتقادی به خدا نداشت، حتی اشخاصی مثل نیچه می‌گویند: «خدا مرده است»؛ اما کم‌کم در قرن بیستم به این نتیجه رسیدند که اعتقاد به خدا یکی از نیازهای دنیوی ماست.

پس اومانیسیم، به معنای اصالت انسان و ارزش گذاری به انسانیت نیست؛ به این معناست که غایت همه چیز، نفع دنیوی انسان است. پس مدرنیته به این معنا، با دین و دین داری درگیری دارد.

## مبنای اقتصادی

مبنای سوم مدرنیسم یک مبنای اقتصادی است. در مبنای اقتصادی مدرنیسم و مدرنیته، سود مادی انسان اصل است؛ یعنی در مقوله‌ی اقتصادی، مدرنیته همه چیز را برای کال و سرمایه می‌داند و تلاش می‌کند تا سرمایه و پول افزایش یابد.

## مبنای دینی یهود و مسیحیت

مبنای چهارم، مبنای دینی مسیحیت و یهودیت است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نباید گمان کرد که دستاوردهای علمی و تکنولوژی و علوم طبیعی و انسانی که در غرب اتفاق افتاده است، فقط زاییده‌ی حس و تجربه است؛ بلکه در پشت پرده‌ی این دستاوردها و تحقیقات، یک متافیزیک وجود دارد.

متافیزیک، یعنی یک سری باورهای غیرتجربی که تحقیقات تجربی را هدایت می‌کند که به بعضی از آن‌ها قبلاً اشاره کردیم مثلاً تفکیک ایمان از معرفت، یا مسئله‌ی «یدال مغلوله» که به فرموده‌ی قرآن، یهودی‌ها به آن قائل‌اند.

مبنای دینی مسیحیت و یهودیت، بر تحقیقات علمی عالمان مسیحی یا یهودی اثر می‌گذارد و در صورت اثرگذاری، اگر آن مبنای دینی با مبنای دینی ما سازگاری نداشت، دستاورد متأثر از آن مبانی نیز، با مبنای دینی ما تعارض خواهد داشت.

## راه حل چیست؟

با توجه به چهار مبنای معرفت‌شناختی، اومانستی، اقتصادی و دینی که در مدرنیته وجود دارد، روشن می‌شود که چرا مدرنیته و مدرنیسم با دین، خصوصاً دین اسلام، تعارض دارد. وقتی اینترنت به ایران آمد، مطابق آمار، هشتاد و هشتاد و پنج درصد استفاده‌ی غیراخلاقی از آن می‌شود.



این از آفات و پیامدهای این فرآیند است؛ گمان نکنید که این فقط در ایران است، در خود غرب هم طبق آمار، شصت تا شصت و پنج درصد استفاده‌ی غیراخلاقی از اینترنت می‌شود.

یکی از شخصیت‌های معاصر که به نحوی تلش کرده است تا چالش میان دین‌داری و تجدد را حل نماید دکتر سروش است.

ایشان در دهه‌ی ۶۷ تا ۷۶ یک راه‌حل پیش نهاد داد و از سال ۷۶ به بعد هم راه‌حل دیگری ارائه داد، که تا حدود زیادی این دو راه‌حل باهم متناسب نیستند.

### راه‌حل اول از کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت:

همه‌ی معرفت‌های دینی، متأثر از معرفت‌های بیرون دینی‌اند؛ چون در تاریخ فکر و اندیشه، همه‌ی علوم، اعم از علوم تجربی، مانند فیزیک و شیمی، و علوم انسانی، مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و هم‌چنین فلسفه، در حال تکامل و تحول‌اند.

این معرفت‌ها که با عقل و تجربه و با ابزارهای غیردینی به دست آمده‌اند، باید به‌نوعی بافهم ما از کتاب و سنت سازگاری پیدا کنند.

برای این که ما بتوانیم معرفت‌های بیرون دینی را با معرفت‌های دین سازگار کنیم، راهی جز تحمیل و تطبیق این معرفت‌ها بر کتاب و سنت نداریم.

دلیل ایشان این است که متن دینی یعنی قرآن و سنت صامت است و سخنی ندارد و ما هستیم که الفاظ را با همین معرفت‌های بیرون دینی معنا دار می‌کنیم؛ بنابراین، آیات قرآن ظهور و دلالت و معنایی ندارد.

بنابراین مطالب، ما می‌توانیم تمام محصولت مدرنیته را با دین سازگاری دهیم؛ البته در این صورت ما دیگر یک اسلام نخواهیم داشت، بلکه ده‌ها، صدها و هزاران قرأت از اسلام خواهیم داشت و فهم ما از اسلام ساجکتیو (Subjective) و شخصی خواهد بود.

این نظریه‌ی دکتر سروش که به‌طور خلاصه مطرح شد از گادامر، فیلسوف و هرمنوتیست معروف آلمانی قرن بیستم، گرفته شده است. وی در کتاب حقیقت و روش این بحث‌ها را مطرح می‌کند. هرچند دکتر سروش، نه به گادامر اشاره‌ای می‌کند و نه به منتقدان او در غرب.

نقد راه حل اول: این راه حل دکتر سروش دارای اشکالات متعددی است:

اگر فهم هر متنی، نسبی، و مبتنی بر پیش فرض های شخصی باشد، هیچ مفاهمی بین انسان ها صورت نمی گیرد و هیچ گفت و گویی بین ادیان، تمدن ها و فرهنگ ها صورت نخواهد گرفت و همه لغو و بیهوده خواهد بود.

اگر هر کسی با پیش فرض شخصی خود، کلامی را تفسیر و یا آن را نقد کند، در واقع کلام خود را تفسیر و نقد کرده است، نه آن کلام را. در این صورت، علم نه قابل فهم است، نه قابل رشد و نه قابل انتقال.

ما اگر از میراث گذشته فهمی نداشته باشیم، نمی توانیم آن را جلوتر ببریم و رشد یا انتقال دهیم. خود ایشان هم حتی موقعی که می خواهد به سراغ متن خود برود، ممکن است با پیش فرض های مختلف برداشت های متفاوتی از متن خود داشته باشد. و این اشکال نقضی گریبان گیر خود نیز می شود.

اشکال دیگر این است که، درست است که ما با پیش فرض های خود، سراغ متون می رویم، ولی این پیش فرض ها، پیش فرض های شخصی نیست، پیش فرض های عمومی است؛ مثلاً وقتی آیه ای را می خوانیم باید از پیش فرض هایی استفاده کنیم و با قواعد زبان عرب، معانی، بیان و امثال این ها که قواعد عمومی هستند نه شخصی آشنا باشیم.

این قواعدی نیستند که در اختیار من و شما باشند که هر وقتی که خواستیم، یک قاعده ای ادبی را در یک زبان تغییر دهیم. اصولاً زبان که یک نهاد اجتماعی است به این دلیل اختراع شده است که مافی الضمیر خود را برای هم نوعان خویش بیان و آن را منتقل کنیم.

البته این که آقای سروش گفته است ما باید نظریه ای را بر قرآن تحمیل و تطبیق کنیم، این همان سخن آقای مهندس بازرگان است؛ البته ایشان این قاعده را در بعضی از علوم قائل بودند، ولی آقای سروش این مسئله را در تمام علوم و فلسفه ها تعمیم می دهد.

راه حل دوم از کتاب بسط تجربه نبوی: راه حل دومی که آقای سروش ارائه می دهد (بعد از سال ۱۳۷۶) این است که ما در دین، ذاتیات و عرضیاتی داریم. ذاتیات دین همان چیزهایی است که در هر زمانی باید به آن برسیم و حقیقت دین است.

سایر چیزهایی که در دین آمده، عرضیات است و برای این آمده است که به ذاتیات برسیم. خاصیت عرضی بودن، موقت بودن آنهاست و فقط مختص زمان پیامبر(صلی الله علیه و آله وسلم) است و نباید آنها را به کار بگیریم و باید فقط با ذاتیات کار داشته باشیم.

گوهر دین، صدف دین، لب دین و قشر دین، عناوین دیگر ذاتیات و عرضیات دین است. گوهر دین در نظر آقای سروش «تجربه‌ی عرفانی» است. گوهر دین آن است که با حضور و شهود، خداوند را پیدا کنیم؛ یعنی تجربه‌ی عرفانی.

آیاتی که درباره‌ی نماز، روزه، حج، جهاد و سایر فروع دین، یا آیاتی که درباره‌ی معاملات، ازدواج، طلاق، اجاره و دیگر احکام جزایی، قضایی و امثال این‌ها هستند، همه از عرضیات دین اند که وظیفه‌شان رساندن مسلمانان به آن تجربه‌ی عرفانی یا عدالت بوده است.

این عرضیات تغییرپذیر و موقتی هستند؛ البته ایشان هنوز نسبت به عبادات به‌صراحت این مطالب را نگفته است هرچند به کنایه گفته است ولی در مباحث دیگر، به‌صراحت این نظر را ارائه می‌دهد.

نقد راه حل دوم: در این راه حل نیز برای حل تعارض دین‌داری و مدرنیته، صورت مسئله را پاک نموده‌اند؛ یعنی باید دین‌داری را کنار بگذاریم و مدرنیته را بپذیریم. این نظر دکتر سروش نیز متأسفانه ارمغان بعضی از فیلسوفان غرب است، که بدون اشاره به منبع نظریه، آن را ارائه می‌دهد.

این مطلب که در فلسفه و دین‌شناسی هگل و پدیدارشناسی هوسرل ظاهر گردید توسط هایدگر و گادامر بنا شد؛ البته برای گادامر طبیعی بود که این نظریه را تقویت کند؛ زیرا او با کتاب مقدس روبه‌رو بود که به اعتقاد خود مسیحیان، این کتاب زمینی و بشری است نه آسمانی، و الهی، و اصول اساسی آن با علم و فلسفه تعارض دارد؛ اما قرآن بدون شک کتاب وحی الهی است

پاسخ دوّم این است که اگر ما نگاه درون دینی داشته باشیم، آیات و روایات ما به‌صراحت این نظریه را رد می‌کنند.

امیر مؤمنان(علیه السلام) در ابتدای وصیت خود می فرماید:

«اوصیکما وجميع ولدی واهلی و من بلغه کتابی بتقوی ال و نظم امرکم و صلح ذات بینکم»؛ یعنی هرکسی که این وصیت نامه به دست او می رسد مشمول این توصیه ها است. سپس به تقوا و قرآن و رسیدگی به کار یتیمان و امثال این امور سفارش می فرماید. آیا این سفارش ها، مثلا، رسیدگی به کار یتیمان، فقط برای زمان امیرالمؤمنین(علیه السلام) بوده است؟

## راه حل برگزیده

بنده معتقدم که باید عقلانیت راز آگین را با عقلانیت راز زدا جمع نمود. همان طور که ماکس وبر مطرح می کند، عقلانیت مدرنیته، راز زداست و ابهام و اجمال در برنامه معنا ندارد. در مدرنیته، حتی برای پنج سال، ده سال و بیش تر، مسیر آینده مشخص است ما باید این دو ویژگی را باهم جمع کنیم (راز آلودگی دین + راز زدایی مدرنیته). ما الآن (اواخر قرن بیست و اوایل قرن بیست و یکم) در دوران تواضع عقلانی هستیم؛ برخلاف قرن هجدهم و نوزدهم، که دوران غرور عقلانی بود.

امروزه عقل بشر به این نتیجه رسیده است که بسیاری از حقایق را درک نمی کند و درک آن نیاز به زمان دارد. اگر این مطالب را بپذیریم که به طور عمده، بیش تر مکاتب پذیرفته اند و ناچار به پذیرش آن هستند می توان این دو را باهم جمع کرد و عقلانیت راز آلود را پذیرفت.

مطلب دیگر، جمع بین عقلانیت ابزاری و عقلانیت هدف ساز (معاد) است. در هیچ جای دین، عقلانیت ابزاری رد نشده و آمده است که عقلانیت ابزاری را باید در مسیر عقلانیت هدف ساز استفاده کرد؛ در غیر این صورت عقلانیت ابزاری ممکن است انسان را به انحرافات بکشاند

دین به ما می گوید: اگر عقل نقّاد (عقل غایت گرا و هدفمند) را از دین به دست نیاورید، مطمئن باشید، عقل ابزاری، شمارا به اهداف ناصوابی سوق خواهد داد.

## مبانی معرفت شناختی مدرنیسم

برای طرح این پرسش که آیا اسلام با مدرنیسم قابل جمع است یا خیر؟ باید زیرساخت ها و بنیادهای فکری پشت پرده ای که مدرنیسم و اسلام بر آن استوار است را باهم دیگر بسنجیم.

تفاوت گوهری این دو گرایش (اسلام و مدرنیسم) در مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی نهفته است.

گوهر، ریشه، زیرساخت و بنیاد این دو دیدگاه و مکتب در مبانی معرفت‌شناختی است. هیچ مکتب فلسفی و جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی در دنیای غرب وجود ندارد، مگر این‌که از مبانی معرفت‌شناختی برخوردار باشد.

پس این پرسش اصلی را «آیا اسلام با مدرنیسم قابل جمع است یا نه»، اگر بخواهیم از حیث مبانی و بنیادهای فکری خرد بکنیم با سه پرسش فرعی روبه‌رو خواهیم شد. ۱. آیا معرفت‌شناسی اسلامی با معرفت‌شناسی مدرنیسم قابل جمع است یا خیر؟ ۲. آیا هستی‌شناسی اسلامی با هستی‌شناسی مدرنیسم قابل جمع است یا خیر؟ ۳. آیا انسان‌شناسی اسلامی با انسان‌شناسی مدرنیسم قابل جمع است یا خیر؟

در اینجا فقط به پرسش نخست پاسخ می‌دهیم که آیا معرفت‌شناختی اسلام با معرفت‌شناختی مدرنیسم قابل جمع است یا خیر؟ مراد از مدرنیسم در اینجا یک مکتب است، نه تجدد، تکنولوژی، صنعت و دست‌آوردهای جدید.

روش تحقیق در شناخت معرفت‌شناسی اسلامی، مراجعه‌ی به قرآن و سنت است؛ چون منبع دینی ما قرآن و سنت است. حال برای این‌که گرفتار بحث قرائت‌های مختلف از دین نشویم روشی که به ما یاد می‌دهد که قرآن و سنت را بفهمیم روشی است که مبتنی بر قواعد و اصول فهم دین باشد؛ چون دین ما متن محور است و متن دینی ما هم عربی است، پس حتماً باید با قواعد زبان عربی آشنا باشیم.

به تعبیر شهید صدر: «بین لفظ و معنا قرن و ارتباط اکیدی هست». هر لفظی حامل معناست. این‌که بعضی، الفاظ را صامت دانسته‌اند در واقع توجه نداشته‌اند که لفظ بامعنا اقتران دارد؛ یعنی مثلاً وقتی لفظ لیوان به کار برده می‌شود بلافاصله از آن معنای لیوان فهمیده می‌شود نه معنای پارچ.

## معرفت‌شناسی اسلام

معرفت‌شناسی اسلام بر این باور است که تحصیل معرفت به معنای باور صادق مدلل امکان‌پذیر است. این یعنی چه؟ یعنی اولاً، واقعیتی خارج از ذهن ما وجود دارد؛ ثانیاً،

معرفت و شناخت مطابق با واقع ممکن است؛ یعنی می‌توانیم بگوییم معرفت ما صادق است (یعنی مطابق با واقع است) یا کاذب است (یعنی مطابق با واقع نیست).

به عبارت دیگر ما در بحث معرفت‌شناسی اسلام، رئالیسم و واقع‌گرایی را می‌پذیریم نه ایدئالیسم را؛ این را هم قبول داریم که معرفت مطابق با واقع ممکن است؛ یعنی در بحث صدق، معتقد به نظریه‌ی انسجام‌گرایی، پراگماتیسم و سودگرایی و فایده‌گرایی نیستیم، بلکه معتقدیم که اگر شناخت مطابق با واقع بود درست، صادق و حق است و اگر مطابق با واقع نبود کاذب است؛ ثالثاً، ما می‌توانیم این معرفت مطابق با واقع را مدلل کنیم؛ یعنی معرفت مطابق با واقع، استدلال‌پذیر است.

اگر از ما سؤال شود، از کجا می‌گویید که این معرفت مطابق با واقع است؟ گوییم ما روش و راهی داریم. روش ما همان روش مینا‌گرایی است؛ یعنی معتقدیم اگر شناخت و معرفت ما از سنخ علم حضوری باشد در علم حضوری بین عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد. خطانا‌پذیر و مطابق با واقع است.

اما بعضی معرفت‌های ما علم حصولی‌اند، یعنی بین شخص عالم و معلوم خارجی یک صورت ذهنی وجود دارد. این صورت ذهنی ممکن است مطابق با واقع باشد و ممکن است نباشد. ممکن است تصویر شما با واقعیت تطابق داشته باشد و ممکن است تطابق نداشته باشد.

خوب، از کجا بفهمیم علم حصولی ما درست است یا غلط؟ روش این است که ما بگوییم علوم حصولی به دودسته تقسیم می‌شوند:

علوم حصولی بدیهی؛ ۲. علوم حصولی نظری

پس روشن است که: ۱. از نظر اسلام واقعیت وجود دارد. ۲. می‌توان به شناخت مطابق با واقع رسید. ۳. می‌توانیم این معرفت مطابق با واقع را با علم حضوری و یا بدیهیاتی که در علم حصولی‌اند مدلل و مستدل کرد.

## معرفت‌شناسی مدرنیسم

مدرنیسم فرزند رنسانس است؛ یعنی بعد از رنسانس، مدرنیسم شکل گرفت و تا فاصله‌ی بین جنگ جهانی اول تا جنگ جهانی دوم ادامه پیدا کرد. البته الآن هم ادامه دارد،

ولی از آنجا به بعد یعنی فاصله‌ی بین ۱۹۱۸ که پایان جنگ جهانی اول است تا ۱۹۴۰ که آغاز جنگ جهانی دوم است یک مکتب دیگری به نام پست‌مدرنیسم نیز به وجود آمد.

تقریباً با آغاز جنگ جهانی دوم کم‌کم پست‌مدرنیسم به‌عنوان یک مکتب مطرح شد. پس مدرنیسم یک مکتبی در فاصله‌ی حدود چهار صدسال است.

ما اگر بخواهیم مبانی معرفت‌شناسی مدرنیسم را بشناسیم باید این چهار صدسال را مطالعه کنیم.

نکته قابل توجه این‌که در این فاصله‌ی چهار صدسال با یک مکتب فلسفی روبه‌رو نیستیم، بلکه مکتب‌های گوناگونی وجود دارد؛ برای نمونه:

۱. مکتب عقل‌گرایی (ناسیونالیسم). ۲. مکتب تجربه‌گرایی (مکتب امپریسم). ۳. مکتب فلسفه‌ی استعلایی کانت. ۴. مکتب نسبی‌گرایی که تقریباً این مکتب با «مارکس» و «فونر باخ» و «فروید» شکل گرفت.

## مکتب عقل‌گرایی

عقل‌گرایان کسانی بودند که پس از رنسانس مطرح شدند، اولین شخصیت این طایفه‌ی عقل‌گرا، دکارت است، سپس این مکتب توسط افرادی مثل اسپینوزا، لایب‌نیتز رواج پیدا کرد. این مدل عقل‌گرایی معتقد است که واقعیتی در خارج وجود دارد و

می‌توان به شناخت مطابق با واقع هم دسترسی پیدا کرد که تا اینجا با معرفت‌شناسی اسلامی تفاوتی ندارد. معمولاً عقل‌گرایان غربی روش تجربی را قبول ندارند.

این عقل‌گرایان مثل دکارت و غیره... با کشف، شهود عرفانی و وحی نیز مخالف نیستند، هرچند اظهار نظر خاصی هم نداشتند، اما چندان تعارضی هم ندارند؛ لکن این عقل‌گرایی در قرن هجدهم با یک نهضتی به نام نهضت روشن‌گری روبه‌رو شد. این نهضت معتقد بود که عقل ما کافی است و با آن می‌توان تمام نیازهای بشر را حل نمود.

## دستاوردهای مدرنیسم (آزادی)

آزادی از مفاهیم بسیار پیچیده، ولی دل نواز است. شاید کمتر کسی را سراغ داریم که از آزادی بیزار باشد؛ همه به نحوی خواهان آزادی هستیم و هیچ آزادمردی خواهان اسارت نیست. با این که فطرتاً طالب آزادی هستیم، ولی مفهوم آزادی، جزء پیچیده‌ترین مفاهیم علوم اجتماعی است.

متفکران مشرق زمین و مغرب زمین بیش از صد تعریف برای آزادی ارائه کرده‌اند. سر این اختلاف چیست؟ چرا مفهوم آزادی به راحتی تعریف پذیر نیست؟ چرا در تعریف این لفظ بسیار بسیط، این قدر ابهام و اجمال گویی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد که هیچ متفکری بدون پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه (اپیستمولوژیکی) و انسان‌شناسانه، به تعریف آزادی اقدام نکرده است.

همه‌ی متفکران، حتی کسانی که مخالف آزادی بودند و نوعی حکومت فاشیستی را می‌پذیرفتند، از دیدگاه معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی معینی واژه‌ی آزادی را تعریف می‌کردند؛ یعنی این تعاریف در پس پرده‌ی آکسیوم‌ها و پیش فرض‌های فراوانی است؛ بنابراین چون مفهوم آزادی چنین است، ما همیشه گرفتار اختلاف خواهیم بود و این اختلاف هم هیچ‌گاه حل نخواهد شد.

پس به دو صورت می‌توان درباره‌ی آزادی بحث نمود:

معالسه بحث‌های سؤال گونه‌ای در مدح یا ذم آزادی در جامعه‌ی ما رواج دارد. عده‌ای آزادی را منشأ سعادت و کمال انسان و فعلیت بخشیدن به استعدادهای انسانی وعده‌ای نیز آزادی را مترادف با بی‌بندوباری می‌دانند.

باید از سخن‌های شعارگونه درباره‌ی آزادی دوری جویم و معرفت خود را نسبت به این مفاهیم افزایش دهیم؛ باید دید ابهام‌ها و علمت سؤال‌ها کجاست؟ چه طور می‌شود این پرسش‌ها را پاسخ داد؟ چون بحث آزادی یک بحث بسیار دامنه‌دار، و دقیقاً مبتنی بر نگاهی است که ما از آدم و عالم داریم.

انسان‌شناسی ما دقیقاً رویکرد ما را از آزادی عوض خواهد کرد؛ چنان که اگر معرفت‌شناسی مشخصی داشته باشیم آن معرفت‌شناسی یک ره‌یافت مشخصی برای تعریف ما از آزادی است.



هر یک از لیبرالیسم، اومانیسم و... در غرب، نحله‌ها و فرقه‌های متعددی دارند، در صورت قبول، کدام فرقه و نحله‌اش را قبول داریم؟ طبیعی است که در هر یک از تفکرهای اومانیستی و یا اگزیستانسیالیستی و یا انسان‌شناسی دینی و... رویکرد و ره‌یافت متفاوتی از آزادی وجود دارد.

پس اگر بخواهیم بحث علمی نه شعاری از آزادی داشته باشیم، باید دقیقاً موضع خود را نسبت به معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مشخص کنیم. بعد از مشخص شدن آن، سؤال‌های آزادی مطرح می‌شود.

آزادی در رشته‌های مختلف مطرح شده است؛ چنان‌که در فلسفه و کلام چه در فلسفه و کلام اسلامی، چه در فلسفه و کلام غرب، چه در کلام اهل سنت و چه در کلام تشیع آزادی جایگاه عمیقی دارد.

همچنین در رشته‌های اجتماعی، مثل حقوق، اقتصاد و سیاست نیز آزادی جایگاه مشخصی دارد؛ یعنی اگر بخواهیم درباره‌ی آزادی یا رابطه‌ی آزادی با دین‌داری بحث کنیم، باید مشخص نماییم که مرادمان از آزادی، آزادی حقوقی است، یا آزادی سیاسی، یا آزادی اقتصادی؟ آزادی اقتصادی بازار آزاد سنتی‌ها، یا آزادی اقتصادی مکاتب سرمایه‌داری؟

در اخلاق و عرفان هم آزادی معنای مشخص دیگری دارد؛ چنان‌که بعضی از اندیشمندان در باب آزادی از مدح آزادی سخن گفته‌اند؛ مثلاً گفته‌اند منظور از آزادی، آزادی درونی، اخلاقی و عرفانی و آن چیزی است که انسان را از هوا و هوس نجات می‌دهد.

خوب این آزادی اخلاقی و عرفانی با آزادی سیاسی و اجتماعی منطبق نیست؛ یعنی جوابی که در آزادی عرفانی و اخلاقی می‌دهیم، نمی‌تواند دقیقاً بر جوابی منطبق شود که در آزادی حقوقی، سیاسی و یا اقتصادی مطرح است. به نظر بنده، آزادی، با سه مقوله، ارتباط وثیق و محکمی دارد:

رابطه‌ی آزادی و خدامحوری

این سؤال در علم کلام و فلسفه مطرح است. که آیا می‌توان آزادی اراده‌ی انسان را با اراده و قدرت نامتناهی ذات اقدس اله جمع کرد؟ می‌توان پذیرفت که خدا موجود مطلق و نامتناهی است و صفاتش، از جمله قدرت و اراده‌ی او نیز، عین ذاتش نامتناهی‌اند؟ آیا با پذیرش این پیش‌فرض می‌توان اراده‌ی انسان را پذیرفت؟ به عبارتی دیگر، آیا اراده‌ی انسان با اراده‌ی خدا قابل جمع است؟

این همان بحث جبر و اختیار است که در کلام و بین اشاعره، معتزله، شیعه و نیز در بین غربی‌ها مطرح است؛ مثلاً در بین متفکران غربی، مکتبی به نام اگزیستانسیالیسم مطرح است که توسط «کیر کگارد» تأسیس شد و از مکاتب قرن نوزدهم میلادی است.

اگزیستانسیالیسم یعنی اصالت وجود؛ اما نه هر اگزیست، بلکه وجود انسان، اصالت بخشیدن به وجود انسان. اگزیستانسیالیست‌ها قائل شدند که باید به وجود انسان اصالت بخشید.

سپس این سؤال را مطرح کردند که با اصالت بخشیدن به وجود انسان می‌توان وجود، اراده و اختیار نامتناهی خدا را پذیرفت یا نه؟ اینجا بود که اگزیستانسیالیست‌ها به دو نحله‌ی الهی و الحادی تقسیم شدند.

برخی مثل «کیرکگارد» این دو را قابل جمع می‌دانستند، ولی برخی دیگر مثل «سارتر» معتقد بودند که این‌ها قابل جمع نیستند و نمی‌توانیم بپذیریم هم انسان آزاد است و هم خدا مُرید است؛ چون اصالت از آن انسان است، اراده‌ی انسان را می‌گیریم و اختیار و قدرت خدا را «نعوذ بالله نفی» می‌کنیم

اما «مالبرانش» فرانسوی، اگرچه معتقد بود که اراده‌ی انسان با اراده‌ی خدا جمع نمی‌شود، ولی اراده‌ی خدا را نفی نکرد، بلکه اراده‌ی انسان را نفی کرد و معتقد به جبر شد تا بتواند انسان مجبور را باخدای مُرید جمع کند.

امام صادق (علیه السلام) با طرح تئوری «الامر بین الامرین» مطلب را این‌گونه تفسیر نمود که خدا اراده کرده که ما انسان‌ها کارهای خود را با اراده انجام دهیم؛ یعنی فعل ما متعلق اراده‌ی خدا نیست، فعل مریدانه‌ی ما متعلق اراده‌ی خداست؛ در نتیجه، اراده‌ی ما و اراده‌ی خدا کاملاً قابل جمع‌اند.

## رابطه‌ی آزادی با حکومت دینی

یکی از مهم‌ترین بحث‌های حاکمیت و حکومت، بحث مشروعیت و مقبولیت است. اراده و آزادی مردم در مشروعیت حکومت چه حکومت دینی، چه آریستوکراسی، چه لیبرالیستی و ... و مشروعیت شخص حاکم چه نقشی دارد؟

## رابطه‌ی آزادی با جامعه‌ی دینی

صرف‌نظر از عصر حکومت، افراد در جامعه‌ی دینی چقدر می‌توانند مشارکت‌های سیاسی و اجتماعی داشته باشند. بحث آزادی احزاب، آزادی مطبوعات، و ... همه در اینجا قرار می‌گیرد و وجه مشترک آن‌ها آزادی بیان و بنان است.

پس در اسلام و فقه ما اصل آزادی حاکم است؛ مگر این‌که در این آزادی بیان یا بنان، نشر کتب ضاله و نشر امر گمراه‌کننده‌ای باشد که جایز نیست و باید جلوی آن گرفته شود.

اگر محرز شد که افرادی خودشان و قلمشان گمراه‌کننده است، نباید اجازه‌ی چاپ و نشر کتاب و نوشته‌هاشان داده شود؛ پس علاوه بر نظارتی که از حکم حرمت فقهی به دست می‌آید، آیه‌ی «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» نیز به ما حکم می‌کند که در مقابل این شبهات بایستیم و خود را برای دفاع جدی فرهنگی تقویت کنیم؛ در غیر این صورت مغلوب می‌شویم و خدای نکرده همان قصه‌ی اندلس (اسپانیای فعلی) رخ خواهد داد.

آزادی از نظر قانون اساسی: در اصل ۲۴ قانون اساسی که در باب نشریات و مطبوعات است آمده: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آن‌که مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند؛ تفصیل آن را قانون معین می‌کند». البته خبرگان قانون اساسی، اموری را به‌عنوان موارد اختلال و برانگیز مبانی اسلامی نام برده‌اند؛ مثل: مخالفت با عفت عمومی، توهین به مقامات و شعایر اسلامی، افترا و تعرض به شرف و حیثیت اشخاص، ترویج فساد، انتشار مطالب موجب گمراهی مردم، نشر کتب ضاله‌ی مبتنی بر ردّ خدا و پیامبر و قرآن، و تضعیف عقاید مردم.

آزادی از نظر اعلامیه‌ی حقوق بشر: ماده‌ی نوزدهم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌گوید: هر کس حق آزادی عقیده و بیان را دارد و نباید بیم و اضطرابی داشته باشد. هر موقع بخواهند می‌توانند با استفاده از وسایل مختلف، عقیده و اندیشه‌ی خود را ابراز کنند؛ یعنی یک آزادی مطلق در بیان و بنان، و آزادی مطلق مطبوعاتی. معمول بعضی افراد در دفاع از آزادی مطلق مطبوعات، به همین ماده‌ی نوزده استناد می‌کنند؛ درحالی‌که ماده‌ی نوزده چند بند دارد که در بند سوم آن دو استثنا ذکر شده است: یکی آنجا که امنیت ملی یا نظم عمومی به هم بخورد، که در این صورت مطبوعات یا منشورات آزاد نیستند و آزادی بیان، عقیده و بنان محدود می‌شود.

اگر شخصی، مطلبی را که موجب تزلزل امنیت ملی یا نظم عمومی است بنویسد یا بگوید، از نظر قانونی خلف کرده و مجرم شناخته می‌شود. دوم آنجا که اخلاق عمومی و اجتماعی تزلزل پیدا کند. این‌ها از نظر اعلامیه‌ی حقوق بشر هم ممنوع است.

## دستاوردهای مدرنیسم (دمکراسی لیبرال)

موضوع بحث، تبیین دمکراسی و اصول اساسی لیبرال دمکراسی که از مهم‌ترین دستاوردهای مدرنیسم است و همچنین مقایسه آن با مردم‌سالاری دینی که از مباحث جدی روزگار ماست.

مقدمه اول: پیشینه‌ی بحث

بحث از جایگاه نقش مردم در حکومت از مسائلی است که همواره متفکران بدان اهمیت داده و جایگاه ویژه‌ای را برای آن قائل بودند، بحثی است که اندیشه‌ی اندیشمندان و به‌ویژه فیلسوفان سیاسی را به خود مشغول کرده است.

مقدمه دوم: واژه‌شناسی بحث

واژه دموکراسی، تلفیقی از دو لفظ یونانی «دموس» و «کراتوس» «یا کراتیا» است، این واژه‌ها به معنای مردم و حاکمیت یا قدرت و حکومت است. و بدین ترتیب، معنای تحت‌اللفظی دموکراسی حاکمیت و قدرت مردم است. که در ترجمه‌ها گاه به حکومت مردم بر مردم، حکومت مردم برای مردم یا مردم‌سالاری نیز یاد شده است.

مقدمه سوم: تقسیمات دموکراسی و تبیین موضوع بحث

با توجه به اینکه دمکراسی یکی از اصول‌های حکومت است، در اینجا به‌اختصار به بیان انواع حکومت‌ها می‌پردازیم:

حکومت به لحاظ جهان‌بینی به الهی و طاغوتی با دینی و سکولار و به لحاظ مشارکت شهروندان به دمکراسی و توتالیتار و به لحاظ تمرکز قدرت به دولت متمرکز و دولت فدرال تقسیم می‌شود طبقه‌بندی دیگر حکومت به لحاظ تعداد حاکمان است که به حکومت فردی و حکومت گروهی دسته‌بندی می‌شود.

حکومت فردی به موروثی، استبدادی، انتخابی (بزرگان جامعه) و مشروطه (پادشاهی با حاکمیت محدود) و حکومت گروهی به آرسیتوکراسی (حکومت اشراف)، الیگارشی (شکل فاسد آرسیتوکراسی)، نخبگان و جمهوری (ریاستی یا پارلمانی)

تقسیم می‌گردد. حکومت دموکراسی نوعی از انواع حکومت‌هاست که از لحاظ‌های مختلف دارای تقسیماتی است.

از یک نظر دموکراسی به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم شده است. دموکراسی مستقیم بیشتر در دوران یونان باستان بوده است. این مشارکت مستقیم به معنای عدم انتخاب وکیل نبود، بلکه مراد، حضور مستقیم و مشارکت دسته‌جمعی در تصمیمات بوده است.

در دموکراسی غیرمستقیم، نظام حکومتی به‌صورت نظامات پارلمانی و حکومتی با مشارکت مردم در انتخابات مجلس و... است که البته گونه‌های آن در کشورها متفاوت است. مردم مستقیماً وضع قانون ندارد بلکه به‌واسطه وکل و نمایندگان این امر شکل می‌گیرد. امروزه نظام دموکراتیک محض در دنیا نداریم، هر نظام دموکراتیک دارای پشتوانه‌ای فکری است و به همین لحاظ پسوندی را برای خود برمی‌گزیند و آن پسوند نشانگر پشتوانه فکری آن طرز دموکراسی است.

می‌توان دموکراسی را به آبی تشبیه کرد که در ظرف‌های مختلف قابل شکل‌گیری است.

مک فرسن، سه مدل دموکراسی پیش‌گفته را چنین توضیح می‌دهد:

لیبرال دموکراسی، محصول جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر بازار است و برای خدمت به نیازهای جامعه رقابتی مبتنی بر بازار ابداع گردیده است. دولت لیبرال بر بنیاد رقابت میان احزاب سیاسی قرار داشت که در شرایط غیر دموکراتیک به قدرت می‌رسند.

دموکراسی کمونیستی به مفهوم نخستین دموکراسی در یونان یعنی حکومت به‌وسیله و برای مردم زحمت‌کش و زیر ستم نزدیک‌تر است.

انقلاب پرولتری، وظیفه‌اش سرکوب طبقات حاکم کهن برای تغییر بنیادی جامعه برای بی‌نیازی جامعه از طبقات استثمارگر و دولت طبقاتی شکل می‌گیرد.

مردم‌سالاری دینی با تأیید احزاب و حقوق کارگران و آزادی اقتصادی مدل خاصی را ارائه می‌کند که با هر سه مدل پیش‌گفته متفاوت است البته روزنامه‌نگاران غربی و مبلغان جهان غرب با استفاده از کارتلها و کمپانی‌های سرمایه‌داری تنها مدل لیبرال دموکراسی را مردم‌سالاری می‌دانند گرچه با کودتای اسفندماه رضاخان یا کودتای

مردادماه پهلوی دوم مردم ایران به خاک و خون کشیده شوند به همین جهت، فوکویاما در مقاله پایان تاریخ، دمکراسی سرمایه‌داری را بیانگر نهایی‌ترین و بالاترین تکامل نهادهای سیاسی و اقتصادی انسان می‌شمارد.

## ویژگی‌های لیبرال دمکراسی

این مدل از دموکراسی مبتنی بر یک سری آموزه‌هایی است. اصول مهم مطرح شده در دموکراسی لیبرال عبارت‌اند از:

الف. اصل سرمایه‌داری: یکی از مقولت دموکراسی لیبرال، سرمایه‌داری است، سرمایه‌داری غیر از سرمایه‌گذاری است، اگر فعالیت بخش خصوصی مورد پذیرش در جامعه‌ای باشد به معنای پذیرش سرمایه‌داری نیست.

در سرمایه‌داری، حاکمیت نهایی جامعه در اختیار سرمایه‌داران است. این اصل را فرانسیس فوکویاما مطرح کرد و آن را جزو ارکان اصلی دموکراسی لیبرال دانست که بین قدرت و حاکمیت و سرمایه‌داران پیوند محکمی برقرار است. امروزه در کشورهای اروپایی فعال‌ترین شبکه‌های تلویزیونی در اختیار سرمایه‌داران است و همین‌ها شخصیت‌های مطرح و فعال در احزاب هستند.

امروزه سرمایه و ثروت در دنیا با یکدیگر پیوند دارد.

ب. تکثر احزاب: یکی از شعارهای دموکراسی لیبرال، پلورالیزم سیاسی است. احزاب متکثر باید حضور داشته باشند. نظام دموکراتیک توده‌وار مورد قبول لیبرالیسم نیست جایگاه سیاسی مردم ملازم با عضویت و انتساب به حزب است و انتخابات و حتی رأی مردم به اعتبار آن حزب است نه اعتبار و لیاقت شخص.

ج. حاکمیت عقل جمعی: اگر گفته می‌شود حکومت‌های لیبرال معتقد به اومانیزم هستند، این بدان معنی نیست که برای انسان ارزش قائل هستند و...، اومانیزم در آنجا عبارت از انسان‌خدایی است.

خداوند در اندیشه‌های مکاتب دینی دارای جایگاه ویژه‌ای بوده است اما در اندیشه لیبرالیسم، حاکمیت عقل جمعی انسان به جای خدا نشسته است و اگر خدا هم در جامعه بخواهد مورد پذیرش قرار گیرد، باید دید آن خدا برای جامعه دارای نفع است یا خیر.

لذا خدای برای انسان است نه انسان برای خدا. اصالت انسان و عقل جمعی جایگاه خود را در پارادایم حزبی پیدا می‌کند، یعنی حزبی که قدرت را در دست دارد.

آن حزب دارای عقل جمعی است که اصیل است، سخن از عقل جمعی کل انسان‌ها نیست بلکه بحث در اصالت عقل جمعی حزب است. و لذا اومانیسیم پیوندی وثیق با پلورالیسم سیاسی دارد، این‌ها حلقه‌های یک زنجیرند و با دیالوگ متقابل همدیگر را تعریف می‌کنند.

د. سکولاریسم: دین در حکومت‌های لیبرال، حتماً از صحنه اجتماع حذف می‌شود. نه تنها دین از صحنه سیاست حذف شده، بلکه از صحنه اجتماع نیز برکنار است. سکولاریسم دنیاگرایی و عرفی‌گرایی است.

و سکولاریزاسیون هم به معنای عرفی شدن است. آنچه در وضع قوانین و اداره جامعه حاکمیت دارد عرف است. اما مراد از عرف باز همان عقل جمعی تنیده شده در حزب است.

تا اینجا روشن شد عنصر اصلی لیبرال دموکراسی رأی اکثریت مردم نیست به همین جهت حکومت هیتلر را دموکراتیک نمی‌داند باینکه وی در سال ۱۹۳۳ با روندی متکی بر قانون اساسی و بالاترین رأی مردم، صدراعظم آلمان شد یا دولت‌های تک‌حزبی کمونیستی گونه‌هایی از انتخابات دارند یا فیلپین در دوران حکومت پرزیدنت مارکوس، انتخابات داشت یا انتخابات در نیکاراگوئه میان احزاب مختلف برگزار شد حتی ساندینیست‌ها که مخالف دولت بودند در این انتخابات شرکت کردند ولی هیچ‌کدام این‌ها نزد لیبرالیسم، دموکراتیک نیستند اما دولت انگلستان که طی ۴۰ سال اخیر هیچ‌گاه بار رأی اکثریت واجدین شرایط انتخاب نشد دموکراتیک تلقی می‌شود پس عناصر اصلی لیبرالیسم، پلورالیسم سیاسی سرمایه‌داران است.

## ویژگی‌های مردم‌سالاری دینی

این مدل از دموکراسی که از زمان مرحوم امام تحقق روشنی یافت، نیز دارای اصول و پایه‌هایی است:

الف. اصل رعایت حقوق مردم: مراد از مردم، عموم افراد جامعه است نه مردم پیرو حزب پیروز در انتخابات. هرچند وجود حزب‌ها در نظام مردم‌سالاری دینی ممنوع نیست و احزاب دارای نقش فعال نیز هستند، اما رعایت کل مردم

از اصول این نظام است. و به قول مقام معظم رهبری «تکلیف و وظیفه مسئولان در نظام جمهوری اسلامی ایران به‌کارگیری تمام توان برای خدمت به مردم است»

یعنی اگر مسئولان در مسیر خدمتگزاری به مردم گام بردارند، در مسیر مردمسالاری دینی هستند و اما اگر قدم هاشان به نفع گروه و حزب خاص باشد، مردمسالاری دینی نیست.

به فرموده‌ی مقام رهبری: «منت نگذاشتن بر مردم در قبال کارهایی که انجام داده‌اند، مبالغه نکردن در گزارش عملکردها، پرهیز از دادن وعده‌های بدون عمل، خودداری از خودمحوری در قبال مردم و تلاش برای کسب رضایت مردم...» ملاک مردمسالاری است. علی(علیه السلام) در نامه‌ی خود به مالک اشتر تأکید می‌کند که بیشتر به فکر رضایت اکثر مردم باش تا رضایت افراد دوروبر خودت، پس رضایت اکثریت و توده‌ی مردم از اصول مسلم این مدل است.

ب. اصل ارزش‌مداری: ارزش‌ها در مردمسالاری دینی عبارت از خواهش‌ها و خواسته‌های حزب پیروز نیست، ارزش عبارت از آن است که در متن دین بیان شده است.

خدا در مردمسالاری دینی ارزش است. ما نمی‌توانیم در یک جامعه دینی و با حاکمیت دینی خدا را حذف کنیم و یکی از مهم‌ترین حقوق، حق است.

حق خدا بر ما انسان‌ها اطاعت خدا در اوامر و نواهی او است. هرچند که اطاعت و عصیان او نفع و ضرری بدو نمی‌رساند چراکه او غنی مطلق است و احکامی را که ذکر کرده است هدفمندانه است. تمام احکام او به نفع ما است.

برخی معتقدند: اسلام دین تکلیف مدار است نه حق مدار، درحالی‌که این اشتباه فاحش و آشکاری است. این نسبت، خیانت به دین است. احکام دین مجموعه‌ای از حق و تکلیف است و اصولاً حق از تکلیف جداشدنی نیست.

نمی‌توان هیچ حقی فرض کرد که تکلیفی را به همراه نداشته باشد.

دین در مردمسالاری دینی ارزش است، مردم در این نظام، ارزش پیدا می‌کنند. هیچ‌گاه مردم در عرض دین و در برابر دین نیستند، زیرا در بطن دین مردم حضور دارند. و اصول مردمسالاری دینی در برابر حاکم سالاری است نه دین‌سالاری.

در نظام مردمسالاری دینی، الله ارزش است، دین ارزش است و خود مردم ارزش‌اند، و هم‌چنین عدالت دارای ارزش است. عدالت باید در همه عرصه‌ها ظهور پیدا کند.



ج. اصل قانون مداری: در نظام مردم سالاری دینی قانون اسلام، ملک است، و این قانون در قانون اساسی تجلی پیدا کرده است و به تعبیر رهبری میثاق بزرگ ملی، دینی و انقلابی است. قانون اساسی مملو از حقوق مردم است. بنابراین، یکی از نکاتی که به مردم سالاری دینی مشروعیت می بخشد کارآمدی اوست، تحقق حقوقی که اسلام برای مردم قائل شده است به آن مدل حکومت مشروعیت می بخشد.

حضرت امام (ره) در سرتاسر صحیفه نور، هفتاد بار واژه دموکراسی را به کار برده است؛ یکبار در سال ۱۳۵۴، دو بار در سال ۱۳۵۶، سی و یکبار در سال ۱۳۵۷، سی و سه بار در سال ۱۳۵۸، و یکبار در سال ۱۳۶۲، یکبار در سال ۱۳۶۷، و یکبار در سال ۱۳۶۸. اکثر موارد، حضرت امام برای تبیین دروغ پردازی مدعیان دموکراسی این واژه را به کار گرفته است، یعنی بیشتر در مقام نقد دموکراسی غرب بوده است.

به عنوان مثال می فرماید:

«در منطق کارتر این جنایتها، اختناقها، وحشیگریهای شاه، کوشش در راه استقرار اصول دموکراسی است اما مردم ایران را متهم می کند که با آزادی مخالفاند.»  
 «مع السیف در ممالک غرب که بیشتر دم از دموکراسی می زنند خبری از دموکراسی نیست، غریبان با آن افسون می خوانند، ما را خواب می کنند، بهره برداری از ما می کنند که ما هم تحت لوای اسلام نباشیم.»

«می گویند این دموکراسی است، دموکراسی غیر از این است که مردم خودشان سرنوشت خودشان را در دست بگیرند. کجای دنیا این قدر دموکراسی است که برای قانون اساسی دو دفعه مردم رأی دهند.»

در کشف السرار امام (ره) آمده است:

«هیچ فرقی بین دموکراسی فعلی غرب با دیکتاتوری نیست.»

نکته آن که امام که واژه دموکراسی را هفتاد بار، آن هم اکثراً در مقام نقد دموکراسی غرب به کار برده است، لفظ «مردم» را هزار و دویست و دوازده بار بکار برده است، لفظ ملت را هزار و پانصد و بیست و سه بار به کار گرفته است.

در تاریخ افراد کمی چون امام (ره) به چشم می خورد که این قدر به مردم اهتمام ورزیده باشد و نه تنها در مقام سخن بلکه در عمل نیز بدان پای بند باشد. امام دموکراسی را قبول نمی کرد ولی مردم سالاری دینی را می پذیرفت و بدان عمل می کرد.

پس اگر فرض کنیم دموکراسی لیبرال برای افراد خودشان مفید باشد، برای کشورهای دیگر مفید نیست، لذا ماهیتاً به لحاظ اصول مبانی و هم به لحاظ کارکردها بین دموکراسی لیبرال و مردمسالاری دینی تفاوت است، و حضرت امام (ره) به هیچ عنوان اعتقادی به دموکراسی به معنای غربی نداشت و آن دموکراسی را اصیل می دانست که در آن حقوق مردم رعایت شود و هیچ آئینی چون اسلام طرفدار حقوق توده مردم نیست.

نتیجه سخن آنکه:

مردمسالاری دینی تعبیر دیگری از جمهوری اسلامی است جمهوری یعنی متکی به آراء مردم و اسلامیت یعنی متکی به دین و معرفت دینی.

مردمسالاری دینی یا اسلامی، مدلی از مردمسالاری است که از متن اسلام به دست می آید. به همین دلیل، مردم سالاری با دین سالاری جمع می شود. و نقطه مقابل حاکم سالاری است.

مردمسالاری دینی یک حقیقت است و اسلامیت آن از جمهوریتش یا جمهوریتش از اسلامیت آن انفکاک ناپذیر است.

مردمسالاری دینی هیچ سنخیتی با لیبرال دموکراسی ندارد و با مبانی آن یعنی عقل گرایی منهای وحی، سکولاریسم و اومانیزم در تعارض است.

مردمسالاری دینی، حقوق اساسی شهروندان را به رسمیت می شمارد و تضمین می کند و بارونق اقتصادی و عدالت محوری و صلح جویی همراه است. پس مفهوم مردمسالاری دینی به معنای پیش گفته، پارادوکسیکال و متنافرالجزاء مفهومی و مصداقی نیست هر چند لیبرالیسم اسلامی متناقض و متنافرالجزاء است.

## دستاوردهای مدرنیسم (تولرانس)

تولرانس در سیر تاریخی اندیشه اروپائی و مسیحی، از میان حوزه های مختلف، در حوزه مذهب از قدمت بیشتری برخوردار است.

مسیحیان اولیه که از سلطه امپراتوری روم نجات یافتند بیشتر از مسیحیان بعدی اهل تساهل بودند و در جنبش رفورم دینی به دلیلی این بحث به اوج خود رسید.

اینک به اشکالتی که به احکام یا حکومت اسلامی در حوزه بحث خشونت و مدارا شده، اشاره می‌کنیم:

۱کسانی، «ولایت مطلقه فقیه» را به مصلحت‌اندیشی فراتر از احکام اولیه و ثانویه تفسیر کرده‌اند و ضمن شمردن آن در زمره قرائت رسمی از دین، آن را «خشونت بار» معرفی می‌نمایند.

پاسخ:

اولاً ولایت مطلقه فقیه خود از احکام اولیه است و احکام حکومتی فقیه در ذیل حکم اولی، قلمداد می‌شوند؛ بنابراین، مصلحت‌اندیشی فقیه از دایره شریعت خارج نمی‌گردد، زیرا احکام شرعی به سه دسته اولیه، ثانویه و حکومتی تقسیم می‌شوند و پاره‌ای مصادیق احکام حکومتی نیز عیناً همان احکام اولی و ثانویه‌اند اما ملک صدور آن‌ها مصلحت موقت مسلمین است پس مصلحت‌اندیشی فراتر از اسلام نیست.

ثانیاً اداره جامعه و جریان قوانین اجتماعی آن منوط به مصلحت سنجی اجتماعی از سوی حاکمیت اسلامی است و این حقیقت به‌هیچ‌وجه با خشونت، ملازمه ندارد.

اگر چنین تلازمی پذیرفته شود باید تمام حکومت‌های مصلحت‌اندیش از جمله دموکراسی را هم، خشونت‌زا دانست.

ثالثاً توجه به مصالح مسلمین، از آموزه‌های مسلم اسلام است. اگر ولایت‌فقیه بدین دلیل، خشونت‌بار دانسته شود باید اصل اسلام را نیز خشونت‌بار دانست و هیچ مسلمانی چنین اعتقادی ندارد.

رابعاً مصلحت‌اندیشی فقیه به‌هیچ‌وجه، جنبه ذوقی و شخصی ندارد بلکه بر اساس ملاک‌های شرعی و با توجه به مقاصد شریعت و اخلاق اسلامی و نیز تشخیص مصادیق آن توسط کارشناسان صورت می‌پذیرد.

«والسلام علیکم و رحمه الله برکاته»

انقلاب اسلامی ایران در دهه سوم، دوره‌ی دفاع را می‌گذراند و بیشک از مهم‌ترین ضرورت‌های این دوره، توصیف، تبیین و تحلیل جریان‌های فکری - فرهنگی ایران معاصر است. اثری که پیش روی شماست گزارشی کوتاه از مهم‌ترین جریان‌ها و گرایش‌های فکری این مرزوبوم است. جریانی مانند تجددگرایی، فمینیسم، بهائیت، سنت‌گرایی، خرده فرهنگها در بخشی از این نگاه‌ها معرفی شده است البته جریان تجددگرایی و رابطه آن با دین‌داران و مبانی معرفت‌شناختی، اقتصادی، دینی، انسان‌شناختی و دستاوردهای مدرنیسم مانند آزادی، لیبرالیسم و تولرانس و نیز جریان‌های روشنفکری و روحانیت و تصوف بیش از سایر جریان‌ها پرداخته شده است.

مرکز مطالعات قرارگاه شهید باقری

سازمان بسیج دانشجویی

آدرس: تهران | خیابان طالقانی | تقاطع مفتوح

سازمان بسیج دانشجویی | ساختمان شهید باقری

شماره تماس: ۰۲۱-۸۸۳۸۱۵۵۶

سامانه پیامکی: ۶۶۰۰۰۶۵۰۰۰

نشانی اینترنتی: q-b.ir

رایانامه: info@q-b.ir

کانال تلگرام: Telegram.me/qb\_ir



قرارگاه شهید باقری