

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رحیم پور (ازغدی)، حسن، ۱۳۴۲
پنج گفتار / حسن رحیم پور (ازغدی) - تهران: «طرح فردا»، ۱۳۸۸
۱۳۵ ص. - (مجموعه گفتارهای «طرحی برای فردا»، فلسفه - کلام - سیاست؛ ۵)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا
کتابنامه به صورت زیر نویس
رده بندی کنگره ۱۳۸۸ ق ۷ ر ۲۷۶ / BP231 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۸۳۳
چاپ دوم (چاپ پنجم مکرر): بهار ۱۳۸۸
شماره شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۲۴۹-۰۷-۱
ش ک: ۱۶۳۶۰
ISBN 978-600-5249-07-1

پنج گفتار

حسن رحیم پور (ازغدی)

نوبت چاپ: چاپ هفتم

شمارگان: ۲۰۰۰ جلد

قیمت: ۳۴۰۰۰ ریال

ناشر: طرح فردا - تهران

نشانی: تهران / میدان فاطمی / خیابان زرتشت / پلاک ۱۰۶ / طبقه پنجم

شماره تماس: ۰۹۱۵ ۵۵۷۱۹۸۲ و ۰۲۱-۸۸۹۵۵۶۷۴

تلفاکس: ۰۲۱-۸۸۹۵۵۶۷۴



پنج گفتار

حسن رحيم پور (آزغدی)

مخبر

◆ کلمه‌ی اوّل ◆

آن چه در دست دارید (مجموعه گفتار «طرحی برای فردا») دیدگاه‌های استاد حسن رحیم‌پور از غدی را بازتاب می‌دهد. این مجموعه، که غالباً برگرفته از سخنرانی‌های ایشان و یا تقریرات دانشجویی برخی شاگردان می‌باشد، محصول نشست‌های آزاد یا آموزشی، همایش‌ها و مصاحبه‌ها و حلقه‌های نقد و بررسی از سال ۶۳ تا امروز است. بخش اندکی از این جلسات پیش‌تر در شماری از رسانه‌های دیداری و شنیداری یا نوشتاری، منتشر شده و بخش عمده‌تر آن به تدریج و برای نخستین بار انتشار می‌یابد. این سلسله مباحث، چنان که ملاحظه خواهید فرمود، از تنوع بسیاری برخوردار است که ظرف دو تا سه دهه، به لحاظ موضوع در عرصه‌ی وسیعی از ملتقای مفاهیم علوم انسانی (سیاست، اقتصاد، حقوق، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، هنر و ادبیات) و فلسفه‌های مُضاف- به مفهوم جدید کلمه- با معارف اسلامی و علوم حوزوی (فقه، اصول، کلام، فلسفه، تفسیر و حدیث) ارائه گشته و بدین علت است که برای تفکیک آسان‌تر مباحث و احترام به حق انتخاب خواننده، گرایش اصلی موضوع هر مجلد، بر روی جلد آن ثبت شده است.

مجموعه مباحث «طرحی برای فردا» شامل چند گروه می‌باشد:

۱- غالب مجلدات، محصول سخنرانی‌ها و همایش‌هایی است که در جمع اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها و فضایی حوزه‌های علمیه در موضوعات متنوع معرفتی و با محوریت اندیشه‌ی اسلامی ایراد شده است.

۲- بخشی نیز محصول همایش‌های خارج از کشور است که عمدتاً در دانشگاه‌های گوناگون برگزار شده است.

۳- بحث‌های تخصصی‌تری نیز در «حلقه‌های نقد و بررسی» و جمع‌های محدودتری از اساتید و پژوهش‌گران یا گروه‌های پژوهش دانشجویی و یا کلاس‌های درس جریان داشته و بخشی از آنها، که حاوی نقد اندیشه یا مکتبی و گاه نقد مقاله یا کتاب خاصی بوده، اینک به تدریج منتشر می‌گردد. در این سلسله از انتشارات البته سعی می‌شود نام آن افراد یا کتاب‌های خاص - حتی الامکان - حذف شده و الغای خصوصیت شود تا

بحث‌ها جنبه شخصی یا موردی نیابد و کفّه معرفتی و عمومی آن بر جنبه شخصی‌اش بچربد.

۴- موارد اندکی، پیاده شده سخنرانی‌هایی در محافل عمومی‌تر و مناسبت‌های انتقالی و اسلامی و یا متن مصاحبه‌های منتشر شده و یا نشده است.

۵- نمونه‌هایی نیز که در مقدمه‌ی آن‌ها تصریح خواهد شد، محصول کار قلمی و نوشتاری است.

۶- نمونه‌های متفاوت‌تری وجود دارند که مستقیماً اثر شفاهی یا کتبی ایشان نیست بلکه در واقع، یادداشت‌ها و تقریرات دانشجویی برخی شاگردان و یا محصول جمع‌بندی‌شده‌ی جلسات پرسش و پاسخ و گفت‌وگو با ایشان است و آن‌ها را می‌توان غیرمستقیم، مرتبط با دیدگاه‌ها و از سنخ نظریات ایشان دانست که اینک زمینه انتشار آن‌ها نیز فراهم شده است.

پیش‌تر در برخی از پایگاه‌های مجازی، کتاب‌ها و مجلات گوناگون و غالباً بدون هیچ ویراستاری یا حتی هماهنگی، ده‌ها سخنرانی از ایشان منتشر شده است! این بار با اطلاع مولف محترم، مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا» اقدام به انتشار مکتوب آن‌ها می‌کند البته با این توضیح از جانب ایشان برای خوانندگان محترم که این مباحث، غالباً از سنخ کتاب‌های تألیف شده، که در آن به ذکر منبع پرداخته می‌شود و ویراستاری ویژه و نظم و نسقی مناسب کار مکتوب دارد، نبوده است؛ بلکه غالباً متن سخنرانی‌هایی است که پیاده شده و با ویراستاری بسیار مختصری توسط نمونه‌خوانان، در حدّ تبدیل ساختار جملات شفاهی به عبارات کتبی و جابه‌جایی برخی فعل و فاعل‌ها، منتشر می‌شود؛ بنابراین، منطقی است که مطالبه‌ی خواننده‌ی محترم نیز باید در این حدّ باشد.

طبیعی است که بازنگری مفصّل و دقیق این مباحث و ارتقای آن‌ها به سطح مقالات رسمی، کاری زمان‌بر خواهد بود که ایشان آن را به دلیل ضیق وقت نپذیرفته و به انتشار همین مجموعه نیز با کراهت، تن داده است. امید آن که در آینده، چنین مجالی برای بازنگری و ویراستاری دقیق‌تر و تکمیلی این مباحث پیش آید.

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا»، ضمن تشکر از ایشان و خوانندگان محترم، تمایل و آمادگی خود را برای دریافت پیشنهادها و نقدها اعلام می‌دارد و امیدوار است که گامی کوچک در جهت گسترش مفاهیم نظری اسلام و گرم کردن شعله‌های تفکر و ارتقای افکار عمومی برداشته باشد.

گرامی باد همیاری شما

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا»

فهرست

گفتار اول: «چرا؟»

- ۹..... اشاره
- ۹..... چرا نقد؟!؟
- ۱۳..... چرا نقد ملتزم؟
- ۱۸..... چرا «کتاب نقد»
- ۲۲..... چرا «دین و دنیا»؟
- ۴۰..... پی‌نوشتها

گفتار دوم: «مُدرنیت»، آری و نه

- ۴۳..... اشاره
- ۴۴..... گزارش تاریخی؛ ابهام در مُدرنیزم و بُست مُدرنیزم
- ۴۷..... مُدرنیت، گفتمان یا ضد گفتمان؟
- ۴۸..... پایان ایدئولوژی «مُدرنیت»؟
- ۴۹..... فروپاشی یوتوپای مدرن
- ۵۰..... «مُدرنیت»، محلی یا جهانی؟
- ۵۱..... ایستمولوژی مُدرنیت
- ۵۳..... «عقل»، لازم یا کافی؟
- ۵۴..... میوه ممنوعه
- ۵۵..... زبان دین، قلمروی دین
- ۵۶..... انقلاب کپرنیکی «کانت»؟!؟
- ۵۸..... اصلاحات مذهبی و اصلاح مذهب

- اسلام، کاتولیسیم، پروتستانتیسم..... ۵۹
- حقوق غیر مسلمانان..... ۶۳
- ما و مُدرنیزم..... ۶۴
- «مُدرنیته» را شالوده‌شکنی باید کرد..... ۶۵
- تکامل ابزاری یا تکامل انسانی؟..... ۶۷
- تمدن اسلامی؛ «عقلانیت، معنویت، عدالت»..... ۶۹
- سنت و مُدرنیته غرب، سنت و مُدرنیته جهانی نیست..... ۷۱
- تفسیر ما از «انسان»، متفاوت است..... ۷۲
- تفکیک انسان‌گرایی از ماده‌گرایی..... ۷۳
- خدا، انسان، مُدرنیته..... ۷۴
- ساختار شکنی دو قطبی «قُدسی - عُرفی»..... ۷۶
- حقوق بشر، زاده شریعت خدا..... ۷۸
- دنیای دینی یا دین دنیوی؟..... ۷۹
- آری و نه..... ۸۰

گفتار سوم: هرمنوتیک در غرب نو

- اشاره..... ۸۵
- پی‌نوشت‌ها..... ۹۶

گفتار چهارم: رازهای بزرگ «جهانی‌سازی»

- اشاره..... ۹۹
- منابع:..... ۱۱۷

گفتار پنجم: تبصره‌ای بر «پلورالیزم دینی»

- اشاره..... ۱۱۹
- پی‌نوشتها.....

◆ گفتار اوّل ◆

«چرا؟»

اشاره

«چرا؟» متن نخستین سرمقاله فصل‌نامه «کتاب نقد» است که به قلم آقای رحیم‌پور، سردبیر و مدیر مسئول وقت نشریه در سال ۱۳۷۶ منتشر و ظرف همان سال به دو چاپ و در نهایت به چهار چاپ مکرر رسید. این سرمقاله، که جهت‌گیری و علت انتشار «کتاب نقد» و فلسفه انتقادی در تفکر اسلامی را توضیح می‌داد، برنده جایزه بهترین سرمقاله در میان مجلات پژوهشی - علمی کشور شد. فصل‌نامه «کتاب نقد»، نخستین و شاید تنها فصل‌نامه تئوریک در کشور باشد که شمارگان آن تا ۲۵ هزار نسخه نیز رسید و برخی مجلدات آن ظرف سه سال، تا شش نوبت، تجدید چاپ یافت و این، شمارگان بی‌نظیری در عرصه نشر مباحث نظری است. اینک آن سرمقاله را در این مجموعه ملاحظه می‌کنید:

چرا نقد؟!!

نقد با «شک» آغاز می‌شود و منتقد با بیدار کردن «شک» می‌کوشد تا پایه‌های «یقین» را استوار کند. کار او آزاد کردن «حقیقت» از بند «جزمیت» است و امروز، بنیادگرایی «لیبرال»، با همان جزمیت بنیادگرایی مارکسیستی

(فوندامنتالیزم متعلق به دهه‌های پیشین)، سربرافراشته و ساحت تفکر را به تعطیل و تسلیم فرامی‌خواند. ما در عصر ترجمه و تقلید به سر می‌بریم. کسی «متفکرتر» دانسته می‌شود که «مترجم‌تر» است. جرات «اجتهاد در برابر غرب»، دوباره به تدریج از ما سلب می‌شود. ما اجازه نخواهیم داشت که در عرض فرهنگ «ترجمه» بیندیشیم. محکوم شده‌ایم که در طول آن بیندیشیم. اما آیا «تمدن‌سازی» بدون برخورد انتقادی با «تفکر ترجمه‌ای» و با زبان مبدا (غرب) امکان دارد؟! امروز «ترجمه» در علوم سیاسی، اقتصاد، حقوق و حتی ادبیات و الهیات «تابو»های بسیاری تراشیده است که حتی نگاه انتقادی به آنان جزء محرّمات عصر جدید درآمده است. یک رفرنس معنعن (با سلسله سندی هر چه غربی‌تر)، کار هزار اندیشه اجتهادی را می‌کند! هم اعتباری بیش دارد و هم خلل بر نمی‌دارد، زیرا «استاد فرموده» (۱) را نمی‌توان به زیر مهمیز سؤال کشید!!

تالیفات جامعه‌شناسان، متالهان، متکلمان و حقوق‌دانان و فیلسوفان سیاسی غرب، در این‌جا بدل به متون مقدس شده‌اند. بسیاری از رجال ما و محافل آکادمیک شرق فکر کردن را کنار گذاشته‌اند. زیرا ترجمه (اغلب با ارجاع و در سایر موارد، بدون رفرنس) ما را از زحمت تفکر راحت کرده است. «تججر جدید» همانا «تجدد» است که به اندازه تججر قدیم یا بیشتر، راه «اجتهاد» را سد کرده است. اگر تججر قدیم راه را بر «اجتهاد» نمی‌بست، تجدد میدان نمی‌یافت. امروز که میدان یافته، تفکر انتقادی و «اجتهاد در برابر غرب» کاری بس خطرناک و در معرض توهین و فشار می‌باشد. نوگرایی براساس آنچه غرب «نو» می‌خواند (چنان حالت ارتدوکسی و جمود به

خود گرفته است که رابطه ما (برخی از ما) با «روند ترجمه» از رابطه «معلم - شاگرد» نیز تنزل کرده و به رابطه «میرشد - مرید» بدل شده است. حتی انسان‌های با استعداد، که قادر به جریان دادن «گفتمان»‌های جدید در محافل روشنفکری ما می‌شوند، همه استعداد خود را در «تقلید» (هر چه شبیه‌تر با نسخه اصل) مصروف می‌دارند و خطوط قرمز! را قرمزتر می‌کنند. کمیته‌های نظارتی بد اخلاق، تنگ‌چشم و خودجوشی! تشکیل شده است که با غربالی ریزبافت، همه آنچه را برخلاف آیات مقدس عصر جدید غرب در معهود نشریات دینی منتشر می‌شود، بیخته و «روحیه اجتهاد» را سرکوب و استهزا می‌کند که: «علمی نیست!»؛ «به متون خارجی ارجاع نداده است»، «لحن ایدئولوژیک دارد» و... این کمیته‌ها در برخی محافل دانشگاهی و مطبوعاتی، چنان بسته عمل می‌کنند که به جز وفاداری بی‌قید و شرط به آنچه در زبانی خاص معمول است چیزی را نمی‌پذیرند و اگر معیار یک داوری ایدئولوژیک همانا قضاوت جانب‌دار و به دور از انصاف باشد، علی‌رغم مخالفت ایشان با ایدئولوژی، از قضا، ایدئولوژیک‌ترین لحن را در نگاشته‌های همینان، باید سراغ گرفت. در این سال‌های اخیر، بسیار دقیق شده‌ایم که آیا فضای روشنفکری ما «اجازه اجتهاد» می‌دهد و توان یا تحمل چالش با اساتید غربی خود را دارد؟! آیا در دورانی که کدهای مارکسیستی در فضای روشنفکری حاکم بود و امروز که دوباره (به‌سان صدر مشروطه) جزم‌های لیبرالی (لیبرالیسم قرن هجدهمی) در این اتمسفر سیطره یافته، آیا رخصت حرکت برخلاف جریان غالب را به کسی یا نشریه‌ای داده یا می‌دهند؟ مایوسانه باید گفت: حاشا. روزی امثال شریعتی و آل‌احمد در برابر پدرخواندگان «عالم روشنفکری» (من تعبیر «مافیای روشنفکری» را دوست

ندارم) قیام کردند اما تا هم امروز نیز به قبر ایشان سنگ می‌زنند که چرا سنت‌های جاری روشنفکری و سیطره لیبرالی حاکم بر آن را زیر سوال بردند؟! آری عصر تیرگی جدید، باز منتظر (یا محتاج) «عصر روشنگری» دیگری است تا سنت‌های فسیل‌شده سده‌های اخیر را در هم بشکند و بگذارد صدای بلبلان نوخاسته عصر جدید اسلامی نیز لابه‌لای نعره دایناسورهای «تمدن پیر مغرب زمین» شنیده شود. تئوری‌های جدید در غرب، به جای (و به‌سان) مابعدالطبیعه کلیسایی، در نقدناپذیری نشسته‌اند (Dogma). «قال البوبر» و قال «الهدجر» در ردیف «قال الله» نشسته است. دیگر با متواترات روشنفکری نمی‌توان چانه زد. ذهن ما پر شده است از سمعیات غیر مدلل که در خواب هم نباید به آنان شک کرد. ما علی‌الدوام، متأثریم و معلوم نیست که پس چه وقت باید موثر بود؟ در اثر فرهنگ «ترجمه» زبانی سرشار از منقولات تعبدی، تحت تاثیر مستمر متفکران غرب پیدا کرده‌ایم. «انگیزایسیون» روشنفکری غرب با وسواسی هزار بار شدیدتر و موهن‌تر، مراقب فکر کردن ماست. هر کس به این مقدسات کفر ورزد یا مرتد شود به صلیب کشیده خواهد شد (توتالیتریزم فرهنگ مسلط؟!). آورندگان شرمنده پیام مغرب زمین، به برکت رسانه‌های جهانی غرب، در عالم فرهنگ، چنان حکومت نظامی ایجاد کرده‌اند که انتقاد از یک عالم علوم اجتماعی غرب یا از یک فیلسوف تحلیل زبانی یا یک کشیش متجدد انگلیسی، از انکار خدا و اخلاق و حقیقت در «عصر اعتقاد»، صدمه‌بار خطرتر شده است، گرچه آن انکارها امروز، مجازترین انکارهایند.

آیا مولف نقد خرد ناب-ایمانوئل کانت - هرگز گمان می‌کرد که با این کتاب، بنیاد یکی از جزمی‌ترین «اصول عقاید» را در طول تاریخ گذارده

است؟! امروز، ساده‌ترین حرف‌های غربی را در ابهامی مقدس می‌پوشاند و حق داوری را از خواننده جهان سوّمی!! سلب می‌کنند. امروز، بسیار شده‌ایم کسانی که می‌نویسیم بی‌آن که دلالات واقعی آنچه را می‌نویسیم در نظر داشته باشیم. افکار خود را فکر نمی‌کنیم. خود، حرف می‌زنیم اما حرف‌های خود را نمی‌زنیم. ما فکر نمی‌کنیم. ما فکر می‌شویم. خواهیم دید که به تدریج در جنب توده تفکرات و مکالمات «ترجمه‌ای»، تدریس نظریه‌های جدید - به محض آن که غربی نباشند - در فرهنگ جامعه علمی ما ممنوع خواهد شد و صاحبان اصلی و غربی افکار، اختیار نشر نظریات خود را به مباحثان بومی تفویض می‌کنند تا رعایای عصر جدید، کار را به مراتب عادی‌تر و موجه‌تر ادامه دهند!

چرا نقد ملتزم؟

در دورانی که این متن نگاشته می‌شود (نیمه‌ی دوّم دهه‌ی هفتاد)، فضایی بر بخشی از محافل علمی، حکومت می‌کند که غیرت نسبت به «حقیقت» را نمی‌پسندد. گمان می‌شود - و این گمان رواج دارد - که آنچه در آن به سر می‌بریم، یک بازی است و مثل هر بازی دیگری قواعدی دارد. این تفنن برای آنان که از راه تفکر و تالیف و ترجمه و مناظره ارتزاق می‌کنند، از خود «حقیقت» جدی‌تر شده است. آنچه اصالت یافته، خود «گفت‌وشنود» است. سرنوشت آب و سراب یا حق و باطل، مهم نیست. بهتر است بازی ادامه یابد. خاصه که دگم‌های اپیستمولوژی جدید به ما آموخته که دیگر حق و باطلی معلوم و اساسا مطرح نیست. اما «معیشت» و «وجاهت»، واقعیتی تمام‌عیار است که مقتضیات آن باید لزوماً مراعات شود!! باید چیزهایی ترجمه شود.

عده‌ای به موافقت و عده‌ای به مخالفت، کنفرانس بدهند، چیز بنویسند، نشریاتی منتشر شود، حق‌التالیف‌ها و دست‌مزدهایی بر اساس جدول وزارت‌خانه‌ها مبادله شود، محافل موافق، درباره آن غلو کنند و محافل مخالف، آن را به سطحیت و بی‌سوادی متهم کنند و... تا یک بازی تمام‌عیار جمعی، گرم شود و عده‌ای را سرگرم، گروهی را مشهور و زندگی عده‌ای دیگر را تامین کند! این‌ها همه، خصایص تفکر غیرمتعهدانه است. «حقیقت» به مثابه ماده‌ای برای گفت‌وگو!! و البته مایه‌ای هم برای معیشت (برخلاف «تفکر ملتزم» که به «حقیقت» به مثابه «مرکزی برای زندگی» می‌نگرد). در این نگره، «علمی بودن»، «بی‌تفاوت بودن» است. درجه علمیت به درجه بی‌طرف‌ماندن است. ولی ما می‌گوییم «علمی بودن» یعنی منصف بودن و دقیق بودن در اسنادها و استنادها. «بی‌موضع بودن»، در هیچ‌کجای تعریف «علمی بودن» وجود ندارد. هیچ جریان اجتماعی و حتی فلسفی (مثبت یا منفی) در تاریخ، به دست بی‌طرف‌ها پای نگرفته است.

برای «فضلائی حرفه‌ای»، که حرفه‌شان «فاضل بودن» است، شئونات خودشان در کانون اهمیت است و نه شأن دین خدا و حقیقت بزرگ زندگی بشری. در برابر این جماعت کثیر، فاضلان حساس و دردمند و موضع‌گیر قرار دارند که عافیت و ایمنی آکادمی را رها کرده و تن به گرداب می‌سپارند و خطاب به فاضلائی که جهت ندارند، درد ندارند و فقط فضل دارند، استدلال می‌کنند که: تفکر، تفکر ارادی و عمیق، اتفاقاً از جایی شروع می‌شود که آرمانی هست. پس تفکر بدون غرض نداریم. باید غرض‌ها را دسته‌بندی و ارزیابی کرد؛ غرض‌های متعالی از قبیل «کشف حقیقت» و سپس «دفاع سرسختانه» از آن. و اغراض سافل، از قبیل «جاه‌خواهی علمی» و «اشتغال

ذهنی» و «گسترش معیشت». پس منصف بودن نباید با بی طرف بودن مشتبه شود. شورمندی و آرمان‌داری، ضد ارزش نیست. ما نباید همه نیروی خود را - نیروی فردی و نیروی تاریخی جامعه را - صرف اظهار فضل کنیم. در برابر انحرافات واقعی نباید سکوت کرد. سکوت نوعی موضع‌گیری است. سکوت می‌تواند به منزله دروغ تلقی شود. سکوت در برابر مسئولیت، به مسئولیت در برابر سکوت منجر خواهد شد. اندیشمندانی که می‌ترسند اگر نظر قاطع (مستدل اما قاطع و روشن) بدهند و با بدعت و خرافات (هر دو) درافتند، ممکن است فضل ایشان لک بردارد و علمیت ایشان رقیق به نظر آید، ملتفت باشند که (خود بدانند یا ندانند) در «طرح جامع» دیگران قرار گرفته و ساحل خود را گم می‌کنند و هر بادی که در بادبان‌شان خواهد افتاد، از این سوی، بدان سوی‌شان خواهد غلتاند و آنچه به قصد اظهار فضل و برای فتح چشم‌ها و گوش‌ها و زبان‌ها نوشته می‌شود با آنچه بوی صداقت می‌دهد و به دل‌ها سرازیر می‌شود و برای حل مسائل واقعی مخاطب بشری نگاشته می‌شود، تفاوت دارد و این تفاوت را حتی خواننده عامی متوجه است. اگر «کتمان ما انزل‌الله» شود و اگر یک متفکر دینی در برابر بدعت‌های قدیم و خرافات جدید، تماوش و تماوت کند، فَلَيْتَبُوءَ مَقْعَدَهُ فِي النَّارِ. آری، خیلی زود دیر می‌شود و آنان که حقایق الهی را فدای یک تار موی خود کردند، در زبان پیام‌آوران خداوند نفرین‌شدگانند. «وجیه بودن» خوب است اما اصیل نیست.

می‌دانیم که امروز، باد در جهت عکس حرکت «منتقد» می‌وزد و پیشروی سخت است. منتقد اصلاح‌طلب، با ملامت ملامت‌گران، سینه به سینه است ولی طاقت باید. باد نیز تغییر جهت خواهد داد. صبر لازم است اما «صبری فعال» نه «صبر منفعل». چنانچه روزی روزگاری، از «ادبیات ملتزم»

و «هنر ملتزم» می‌گفتند، امروز باید از «نقد ملتزم» نیز گفت. نقد اجزا در شرایطی که یک کلیت غلط و یک چگونگی عام رو به خطا در فضای فرهنگی کشور وجود دارد، «نقد متفنن» است. نقد به قصد خودنمایی نیز، به اندازه «نظریه‌پردازی غیرملتزم» در ردیف تفریحات سالم! و مربوط به اوقات فراغت خواهد بود نه یک رسالت اجتماعی. اگر فعالیت فرهنگی تبدیل به مؤسسه (انتفاعی) شود، ما تاجر هستیم به جای آن که عالم باشیم. به هوش باشیم که «مرزهای خلوص فکر» با پرتاب ایده‌های خود به جلو تعیین می‌شود. پرتابی آرش‌وار که در آن تیر از چله، و جان از غلاف توامان برآید. زیرا پیام فرهنگی (مثبت یا منفی) به‌زودی، در جامعه تبدیل به نیرو می‌گردد و زمام جامعه را این سوی و آن سوی می‌کند. باید دقیق بود که (علاوه بر معنای لغوی و وضعی) راستای تاثیر و معنای اجتماعی هر حرف کدام است؟ زیرا هر پیام، خواستار «پذیرش و باورداشت» است و در دورانی که «اصل حقیقت» انکار می‌شود، اشتغال به خاتم‌کاری «حواشی حقیقت» کاری غیرمسئولانه و بی‌توجیه است.

من می‌دانم که امروز و هر روز، خرمن امتیازات و افتخارات را به پای افراد بی‌طرف و بی‌ضرر می‌ریزند و به اهل فضل هم توصیه نمی‌کنم که نابردبار، تنگ‌افق و تجاوزپیشه باشند. می‌گوییم که «نقد ملتزم»، راست فتنه‌انگیز است اما امروز، راست فتنه‌انگیز از دروغ مصلحت‌آمیز بالاتر است. در دورانی که بضاعت یا جرات نقد «غرب» را ندارند، مردان و زنانی فرهیخته و دقیق باید، تا به این مجاهدت علمی برخیزند و با شک در داده‌های انبوه، خواب ذهنی جامعه علمی کشور را برآشوبند. گرچه منتقد جدی، همواره تنهاست و کم‌ترین توطئه‌ای که او را هدف خواهد گرفت، توطئه

«سلب اعتبار» است. به خصوص که می‌بینیم مکتوبات آقای «ماکیاولی» کتاب بالینی عده‌ای از ما شده و اخلاقیات ایلی به طبقه‌بندی‌های جدیدی در ساحت فرهنگی جامعه انجامیده است. اینک بسیاری می‌خواهند همه‌چیز به سرگرمی و تفریح، کاهش یابد و هیچ‌کس جدی نباشد، اما آفرینش بی‌آرمان، تحقیق و تالیف بی‌هدف و نیز نقد بی‌سمت‌وسو، هر چند فنی و هر چند سنگین از ارجاعات غلاظ و شداد، اما کاری غیرمتعالی است و عقل و ایمان را خشک می‌کند. در چاه خشک، اگر صد دلو هم بیندازیم، جز سنگ بالا نمی‌آید.

در میان اهل علم، امثال مطهری و بهشتی و باهنر، اگر وارد عرصه نبرد نظری نمی‌شدند و اگر «فاضل حرفه‌ای» می‌ماندند، چیزی در حد بسیاران بودند. علامه طباطبایی (رض) چرا آستین بالا زد و موضع گرفت؟! از مردان خدا بگذریم. حتی متفکر پیچیده‌ای چون سارتر (اگزستانسیالیست ملحد) وقتی مجله‌اش (Lets Temps Modernes) را راه‌انداخت (۱۹۴۵) اعلامیه‌ای داد و نوشت: «وقتی یک نویسنده قلم به دست گرفت و شناخته شد، به محض آن که در مورد مسئله معینی سکوت کند، همه خوانندگان حق دارند یقه‌اش را بگیرند که چرا سکوت کردی؟!»

آری، به راحتی می‌توان با تصنع لفظی مطالب ساده را گنگ و مغلق ساخت تا عامه‌فهم نباشد و مضامین را از کتاب‌ها به دفترها و از دفترها به کتاب‌ها کاسه به کاسه کرد ولی مخاطب شما دیر یا زود متوجه ماجرا خواهد شد که چه کسانی خواندند و نوشتند تا گذران زندگی و کسب و جاهت کنند و چه کسانی ادای رسالت کردند و سوختند تا تاریکی‌ها را عقب زنند و ذهن‌های خاموش را برافروزند و در برابر بدعت‌ها بایستند؟! ناقد ملتزم نیز می‌تواند نظاره‌کنان، تفاضل کند اما زبان حال او این است که: «من به عنوان

یک انسان باید عکس‌العمل نشان دهد و گرنه انسانیت من مشکوک خواهد شد زیرا کلمات، معنی دارند و من نیز شعور دارم. بنابراین، طبیعی است که حس و وظیفه در من بیدار شود و بیدار می‌شود اگر من بگذارم و اگر مطامع غیر متعالی، مانع نشوند.»

هر کلامی و حتی فکری، هویتی و مآلی دارد و این مآل اگر الهی نباشد، حتماً شیطانی است. فاضل بی‌درد و بی‌مسئله و غایب از صحنه، که جز در ازای «مابازای شخصی» (حق‌الزحمه یا تشویق محافل) حاضر (بلکه قادر) به فکر کردن و نوشتن نیست و نه هرگز برای اصول، رنج نوشتن می‌برد و نه در راه دفاع از «حقیقت» احرام تفکر می‌بندد، هیچ مسئله تازه علمی را نیز حل نخواهد کرد. زیرا مسئله‌ها را متفکران دردمندند که حل می‌کنند و تا بوده، چنین بوده است. آنان که تا ذائقه مستعمین را محک نزنند، لب تر نمی‌کنند و همه چیزشان بر مدار محاسبات می‌چرخد، تاجران عالم «اندیشه» اند. (۲) اما می‌دانم آن‌چه گفته آمد، «خلاف آمدی» در اوضاع تلقی می‌شود و به رسته «عصبیت» ملحق می‌گردد.

چرا «کتاب نقد»

تفاوتی است میان چاقوی جراحی و ساتور قصابی. طرفین یک نقد، هر دو، باید ملتفت این تفاوت باشند. انتقاد، هر چه هم رادیکال و ریشه‌ای، باید از نوع اول باشد. من این عبارات را نمی‌نویسم تا برای «کتاب نقد» مشتری جمع کنم. «کتاب نقد» خوانندگانی از پیش آماده (موافق و معترض) دارد. منظور آن بود که کوبیدن آدم‌ها در نقشه ما نیست. گرچه تئوری‌هایی که ترجمه و طرح می‌شود، احیاناً محمل غرض‌های غیرعلمی و کاملاً سیاسی برخی افراد و

جریان‌هاست، ولی برخورد با آدم‌ها جزء طرح ما نیست. خواهید دید که ما به ضرب‌وشتم «دله مخالفان» نپرداخته‌ایم. با آرامش، دلایل «له و علیه» را خوانده‌ایم و رأی (علیه) داده‌ایم. احساس کردیم که محافل مطبوعاتی ما احتیاج به هیئت‌های منصفه فکری نیز دارند. جایی که در آن، بر روی عبارات، ذره‌بین بگذارند و از نظر فلسفی - نه حقوقی - به مذاقه بر روی مدلول و نیز دلایل آن‌چه به جامعه عرضه می‌شود، بپردازند. این کار باعث نوعی «مشروطیت» در نظریه‌پردازی می‌شود و همه احساس خواهند کرد که تنها مطالعه نمی‌کنند بلکه مطالعه نیز می‌شوند. بنابراین، همه حرف‌ها زده می‌شوند اما مشروط. مشروط به آن که در برابر نقد تاب بیاورند و این «مشروطیت»، قانون یک مباحثه علمی است.

«نقد»، هم‌چنین، با بازجویی و تفتیش متفاوت است و نباید چنین تلقی نیز از آن شود. اما در عین حال، بالاخره، افکار را اشخاص هستند که نشر می‌دهند و نقد «فکر» مآلاً متضمن نقد «فرد» نیز خواهد شد. برای فهم یک سخن، باید «من قال» را از «ما قال» تفکیک کرد اما در مقام نقد، تعرض به فکر، حتی بدون قصد ناقد، تعرض به «ناشر فکر» نیز محسوب می‌شود. این جنبه، خاص طبیعت «نقد» است زیرا «مطلب»، کالبدی است که باید تشریح شود و اگر در حین تشریح، مقداری چرکابه یا خون نشت کند، نباید جراح را جلاد نامید. مضافاً این که، نحوه اعمال هر کس به نحوه افکار او آغشته است. نمی‌توان به کلی بند ناف یک نظریه را از صاحب آن برید. جدا از اختیارات ما، بخشی از تحلیل «صاحب نظریه»، مندرج در تحلیل خود نظریه خواهد بود و نمی‌توان خواننده را از غور در ضمیر یک نظریه، منع کرد به خصوص که وقتی مقدمات یک قضاوت فراهم شود، تکوین آن قضاوت، قطعی و لابدی

خواهد بود. از جمله، بدین علت است که همواره یکی از واژه‌های نیرومند و تحریک‌کننده، واژه «نقد» بوده است.

ما می‌کوشیم با گشودن باب «نقد» زمینه‌های اندیشیدن را فراهم کنیم. کار ما این است که بنویسیم و سوال ایجاد کنیم زیرا مطمئنیم که سوال‌های موجود در یک جامعه، کما و کیفاً، در باروری و تعیین سطح فرهنگ آن جامعه، به جد، موثر است و این‌جاست که «تعقل» جای «عاطفه» را و «تعلیم» جای «تبلیغ» را تنگ خواهد کرد و نویسندگان و گویندگان و مدعیان حرف تازه را عملاً، به دقت در گفتار و نوشتار، توصیه بلکه مجبور می‌کند. کشاکش تقریباً مداومی که در عالم بحث وجود دارد، باید قانون‌مند و منضبط باشد و هر کس سخنی می‌گوید، با صداقت و صراحت، پای آنچه گفته است، بایستد و به منتقدین پاسخ دهد. یا دفاع کند (بدون تعصب) و یا عذر بخواهد (بدون تکبر).

شجاعت در پذیرش خطا، شجاعتی انسانی و قابل تحسین است و از کم‌تر محقق‌ی مشاهده می‌شود که با عباراتی سلیس بگوید: «خطا کردم»، زیرا به زبان آوردن این عبارت، به مقدار معتناهی «کرامت انسانی» منوط است که به دست آوردن آن، کار همه ما نیست. به ویژه که شایعه‌ای بر سر زبان‌ها است که می‌گوید: «خطا» از جمله مایملک خصوصی هر کسی است که باید پنهانش کرد!! پس بی‌دلیل نیست که «فرهنگ نقدپذیری» در میان نخبگان و اهل فضل، کمتر از هر صنف دیگری است. نقد را فحش می‌پندارند، حال آن که نقد، «خدمت» است. البته طبیعی است که هتاکان هتک می‌شوند ولی نقادان، مستحق چیزی بیش از «نقد» نیستند. نقادی خصومت با شخص نیست. «هو و جنجال» یا نفرت‌پراکنی با اغراض فردی یا صنفی نیست. آرمان ما

تشدید «دقت شنیداری و گفتاری» جامعه در ساحت تفکر است؛ تا گوینده یک حرف و نویسنده یک دعوی مهم نظری، نسبت به آنچه می‌گوید و می‌نویسد، احساس مسئولیت کند. نه آن که سنگی بپراند و پی کار خویش رود و حتی به فرهنگی‌ترین لوازم گفته‌ها و کرده‌های خویش نیز ملتزم نباشد و خود را به محض آن که هدف اعتراض و انتقاد مستدل ببیند در پرده قدس بپیچد. در میزان «قد»، صاحب یک نظر نمی‌تواند از نظر خویش، فاصله گیرد و نسبت خود با آن را انکار کند. نفس به گنجایش سینه باید کشید. حرفی را نباید زد که نمی‌توان به آن تن داد. در این صورت «کتاب نقد» میزبان هر کسی است که حرفی - حتی کفرآمیز - برای گفتن دارد. کتاب نقد به وجود آمد زیرا مقالات متعددی در نقد مکتوبات منتشر شده به مجلات مربوطه فرستاده می‌شد اما سردبیران آن مجلات، «بسته» عمل کرده و علی‌رغم آن که مقاله مورد نقد را به چاپ رسانده بوده و در واقع، با صاحب آن مشارکت کرده و متعرض مضامین مهمی شده بودند، اما حاضر به انتشار پاسخ آن نبودند. «نقد» انفعال نیز نیست. مبارزه با کلی‌گویی‌های دبستانی و دفاع از شعور خوانندگان است. «ناقد»، خواننده‌ای است که شعور بیش از حد!! نشان می‌دهد. در واقع، در کتاب نقد، «خوانندگان»، نویسندگان مقالاتی را که در نشریات گوناگون نوشته می‌شود، به گفت‌وگوی رو در رو دعوت می‌کنند و این بار، نویسندگانند که باید بخوانند. همین‌جا کسانی را که در کتاب نقد مورد نقد قرار خواهند گرفت نیز دعوت به همکاری کرده و پاسخ ایشان به نقد را سند همکاری آنان تلقی خواهیم کرد.

چرا «دین و دنیا»؟

به دین و دنیا خواهیم پرداخت. چرا؟! واقعیت آن است که معلومات دهه‌های اخیر، در برخی محافل، دوباره مجهول شده‌اند و کسانی برای صرفه‌جویی در ادراک حقایق، از خود آن حقایق صرف نظر کرده‌اند. تاکنون تقریباً اجماع بوده (و حتی مستشرقین، علی‌رغم اغراض خود، بدین اجماع معترف بودند) که اسلام، دین دنیاساز و محیط بر مسائل انسان و مشرف بر همه حوایج او و ناظر به کلیه کمالات و استعدادهای اوست.

اما دستگاه فرهنگ‌ساز «ترجمه»های جهت‌دار و رسانه‌هایی که متخصص دست‌کاری در دانایی‌های مردم‌اند، ثنویت کلیسایی و تفکیک ابعاد گوناگون انسان از یکدیگر را (که باید آن را مثله‌سازی «شخصیت انسانی» نامید) به فرهنگ اسلامی نیز نسبت داده‌اند تا در واقع، نرم‌افزار «کلام آسیب‌خورده مسیحی» را در سخت‌افزار تعابیر مذهبی مصطلح در جامعه اسلامی، به جریان انداخته و تکثیر کنند. تفکیک دین از دنیا (که مورد اتفاق کلیسا و نیز رویکرد سکولار، هر دو، قرار گرفته) و تقسیم کار میان مسیح و قیصر، ریشه در کلام کلیسایی قدما (در همان قرون میانه) داشت، گرچه شاخ و برگ خود را بعدها داد. اما امروز، سوءتفاهم بزرگی در جریان تکوین است. سرانگشتانی آگاه به لطف بازوانی غافل، به این سوءتفاهم دامن می‌زنند. تحت نام «کلام جدید» عقاید و حقایق مهمی ممکن است در جهان اسلام، دست‌کاری شود.

سکولاریزم، گرچه مشکل اصلی‌اش با دین، در برابر «خدای شارع» ظهور می‌کند و علی‌الظاهر با «خدای خالق» مسئله ندارد، اما فی‌الواقع، مخالفت تعصب‌آلود سکولاریزم با «شارع و شریعت» (به ویژه در تفکیک دین از

حکومت) ریشه در یک «الهیات» منحرف دارد. هرگونه «وضع‌گیری اصولی» (سلبی یا ایجابی) نسبت به فقه، دقیقاً، ملهم از نوعی ربوبیات و مبادی کلامی خاصی است.

تقابل «دین و دنیا» و تقسیم امور به «مقدس - عرفی» یا «دینی - دنیوی»، و تقسیم حوایج انسان به «حوزه‌های دولتی و عمومی» (پابلیک) و «خصوصی و دینی»، استناد دانش حقیقی به گزاره‌های تجربی و تفکیک آن از حوزه ارزش‌ها و عدم تنقیح مفهوم «جوهر تخیلی اعتبار ساز» و... جزء حلقه‌های وصل (بلکه فصل) «الهیات» با «احکام عملی» در غرب بوده است. تفسیر سوء یا ناقص که از «خدا» (و صفات ربوبی) صورت گرفت و غلبه یافت، به نفی احکام خدا و حقوق الهی بشر و نفی تعریف دینی «حیات» و «مسئولیت» و «انسانیت» و ... انجامید و بنابراین است که معتقدیم اگر تنقیح استوار و دقیقی در «الهیات» صورت نگیرد، راه سکولاریزم، مسدود نخواهد بود. در این شماره به ابعاد کلامی سکولاریزم و نتایج فقهی آن، هر دو، پرداخته شده ولی حق، همان است که عرض کردم و رخنه خطر از همان منفذ کلام آسیب‌خورده مسیحی به ذهنیت متکلم مسلمان قابل تصور است.

در این جا مناسب می‌بینم که وجه نگرانی خود (به عنوان طلبه‌ای که اشتغال اصلی او کلام و فقه است) و نگرانی بسیاری از دوستان و همفکران را در این خصوص توضیح دهم. این توضیح را از نقطه‌ای شروع می‌کنم که اثبات و تبیین آن شأن و فرصتی دیگر می‌طلبد اما از مفروضات مسلمانی ماست: کلام چندپاره مسیحی، «الهیات بشرساخته» است. مرادم از الهیات وحیانی و تحریف‌نشده، توصیف «خداوند» است؛ «خداوند» آن‌گونه که خود را تعریف و توصیف کرده است. «الهیات بشرساخته»، تصویری بشری

(مخلوطی از خرافه و آموزه‌های مکاتب فلسفی و مکاشفات غیرمنسجم و بی‌اعتبار یا کم‌اعتبار شخصی و انواع ملاحظات اجتماعی نهاد کلیسا و شبه ماثوراتی از یهود و بودا و یونان و ...) درباره «خداوند» است. اینک، دوّمین نوبتی است که ما مسلمانان با کلام مسیحی، از نزدیک مواجه می‌شویم. نخستین‌بار، در دهه‌های نخست صدر اسلام بود که قرآن کریم، مستقیماً و به صراحت، کلام مسیحی و یهودی و صابئی و الهیات مشرکانه بت‌پرستان و توتم‌پرستان و تمثال‌پرستان را تخطئه فرمود. موضع‌گیری کلامی پیامبر اکرم(ص)، دقیقاً نوعی اعتراض به تصویرسازی سایر ادیان و فرق از «خداوند» و نحوه رابطه «ملک-ملکوت» و «ماده-معنی» و «دنیا-آخرت» بود، به علاوه ادعای خاتمیت و جامعیت. پس از پیامبر اکرم(ص) و در دورانی که عترت معصوم (مفسران الهیات اصیل اسلامی) در زنجیر و تبعید و سکوت تحمیلی به سر می‌بردند، ترجمه الهیات مسیحی و یونانی (و یهودی و مجوسی و ...) اصول عقاید اموی و عباسی (نه اسلامی) را در حوزه تاثیر خود قرارداد. دوری از معصومین و صاحبان قرآن، در مواردی، باعث ایجاد التقاط و خرافه میان برخی متکلمین مسلمان شد و مدرسه‌هایی کلامی تحت تاثیر رویکردهای الهیاتی غیراسلامی به وجود آمد. چیزهایی «مسئله» شد که مسئله مسلمانان نبود. مسئله دیگران بود که به حوزه‌های کلامی مسلمین تزریق می‌شد و چون گوش‌ها بدهکار معلمان حقیقی الهیات قرآنی (اهل بیت پیامبر(ص) و هم‌نشینان «ثقل اکبر») نبود، به تدریج صورت مسئله‌ها و نیز پاسخ‌هایی غیراسلامی به آن‌ها (در باب جبر و اختیار، شرور و ...) با ظاهری اسلامی، وارد ذهن و زبان محافل مسلمان می‌گشت و منشا اختلافات و انحرافات می‌شد. اینک بار دیگر، آموزه‌های کلام متأخر مسیحی، که به کلی

در زیر ضربات فلاسفه انگلیستانس و پوزیتیویست و... تغییر ماهیت داده است، با هیئت و ماهیت جدیدی، به سرعت ترجمه می‌شود و مسئله‌هایی را که در سده‌های اخیر، در غرب، «مسئله» شده‌اند، به همراه «پاسخ‌های تلفیقی» (تلفیقی از مسیحیت با مکاتب بشری) وارد «گفتمان کلامی» محافل اسلامی و شیعی می‌کنند. این نخستین تجربه جدی و جدید ما در تماس با «کلام جدید مسیحی» (پس از تأثیرات عمیق «کانت»، «هیوم»، «هگل»، «ماخر»، «بولتمان» و ...) است.

تصویر وسیعی در برابر ماست که هنوز در ذهن ما با ابعاد کاملاً مشخصی، شکل نگرفته ولی داریم از آن می‌آشامیم و بی‌مهابا و بدون تصور درستی از مدخل و مخرج بحث، به گرداب زده‌ایم. حال آن که «کلام مسیحی» امروزه، حتی از آن‌چه در صدر اسلام بود نیز، زخم‌های بیشتری برداشته و خرافاتی بر خرافات پیشین افزوده شده است. روحی ضعیف در قالب کالبدی حجیم در برابر ماست. شاکله‌ای منظم که مضمون دینی ناچیزی را حمل می‌کند. اما وقتی هاضمه قوی و ذهنیت منسجمی در این سوی، در کار نباشد حتی «ترجمه» هم به جای گسترش افق ذهن، به تاریکی و ابهام بیشتری انجامیده و زمینه‌های التقاط را فراهم می‌آورد. طلاب نوحاسته، که مایه امیدواری‌اند، اگر عجول باشند و پیش از تنقیح عقاید کلامی خود (براساس نصوص قرآنی و روایی) بر کرسی «تحلیل» و «آموزگاری» تکیه زنند، مایه نگرانی خواهند شد. به ویژه که شهرت زودرس، مرد «علم» را عقیم می‌کند. ما نباید کاریکاتوری از «کلام جدید و منفع‌ل مسیحی» را (که به همان اندازه کلام کلیسایی و قدمایی بلکه بیش از آن، غیردینی است) در مباحثات کلامی اسلام بازسازی کنیم. بسیاری چیزها در این دو سازمان کلامی (اسلامی و مسیحی)

از همان ابتدا، با یکدیگر متفاوت بلکه متناقض بوده است و نام مشترک «دینی» نباید کسی را اغفال کند.

در کلام مسیحی، از همان ابتدا و در قرون وسطی، مفاهیم متافیزیکی، به شدت در معرض تفسیرهای ماتریالیستی قرار داشت و نمونه «انسان دینی» که ابداعات آقایان (و تباری کلیسا با مکاتب الحادی و خرافی) به وجود آورد، اکنون پیش چشم ماست. اینک چه داعی بر تکرار آن در جهان اسلام داریم؟! نباید با سردی و تحقیر به مائورات الهیاتی و تراث کلامی جهان اسلام نگریم. اردوی مقابل، اردوی مقابل است. مذاکره، منطقی است اما تقابل را نباید از یاد برد. این همه حساسیت‌های غلاظ و شداد که قرآن کریم راجع به کفار و مشرکین نشان می‌دهد، آن همه مرزبندی‌های روشن نظری و عملی میان مومن و کافر، این همه حساسیت در باب مسئله بدعت و سکوت در برابر بدعت‌گزاران و تحریف «کلام» از مواضع الهی خود (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ) (۳) و انتساب آموزه‌های بشری به خداوند (يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) (۴) و... همه و همه برای آن است که متکلم اسلامی، خود را مرزبان عقاید ناب اسلامی بداند و مسامحه و مصانعه نکند. باید دقیق و جدی بود.

مخالفت بدوی کلام مسیحی با عقل، در حالی که از «نقل» و منصوبات مورد وثوق و کافی نیز محروم بود، اینک به یک سمساری (نه اصول عقاید متفق دینی) انجامیده است زیرا هر مدرسه و نظریه‌ای که در جامعه‌شناسی دین، روانشناسی، معرفت‌شناسی و... از کمونیزم تا لیبرالیزم، پدید آمده، اثری بر آن گذارده است و هر نحله، سهمی در آن یافته است.

کلام جدید مسیحی، در بعد تبیینی (Discriptive) و در بیان مفاهیمی که موضوع یا محمول قضایای کلامی و مبادی تصویری آنها قرار می‌گیرند، تحت تاثیر مکاتب بشری است. هم‌چنین در بعد اثباتی (Positive) که از تصدیقات و عقاید دینی می‌گوید و نیز در بعد سلبی (Apologetic) نه معلوم است که مفاد «کان تامه» در اصول عقاید خود را از کجا می‌آورد و نه روشن است که تفاوت «شبهه» و «مسئله» را در چه چیز توضیح می‌دهد و از کدام بنیادهای دین و از کدام مدافعه کلامی سخن می‌گوید!

از روزگاری که اصطلاح «تنولوژی» در جهان مسیحی، در آثار اریگن (۵) در باب «معرفت خدای مسیحی» به کار رفت و در زبان آباء کلیسا جای اصطلاح افلاطونی «تنولوژی» را گرفت، گرچه علی‌الظاهر از میتولوژی و الهیات اساطیری فاصله گرفت، اما باید بررسی کرد که فی‌الواقع، متکلمان مسیحی چه مقدار توانسته‌اند از دکتترین به اصطلاح موسسان الهیات یونانی (شاعرانی کهن چون هومر و هسیود که در باب خدایان سروده‌اند) فاصله بگیرند؟! و چه مقدار در چاه و چاله التقاط و خرافه‌پردازی درغلتیدند؟!

این را می‌پرسم زیرا همه می‌دانیم که ترجمه آثار کلاسیک لاتین به یونان و انتقال آموزه‌های اساطیری یهودی، از همان آغاز، ناخالصی‌های بسیار در عقاید مسیحی به وجود آورد. نوع منازعات کلامی درون‌دینی در جهان مسیحیت، دقیقاً دعوی «عقل‌گرایی» و «نص‌گرایی» نبود زیرا نه نصوص اصیل و واضح به قدر کافی در دست آباء کلیسا بود و نه عقلانیت منقح و فوق‌ایدئولوژیک و مهذب از مفروضات شرک‌آلود یونانی و... وجود داشت که به نقد ماثورات مسیحی بپردازد. تقابل Rationalism و Revelationism یک نام‌گذاری صوری و یک تفسیر غیرمستند از ماجرا

است. این است که جشن ارتدوکسی (Fest of Orthodoxy) در ۸۳۴ م، که اوج پاسداشت اصول مسیحی است، چیزی جز بازگشت به بت پرستی رسمی و اعتراض به شمائل شکنی نباید تلقی شود و سنت شرق یونانی کلیسا، از قرن چهار میلادی، تماما صرف دفاع از تجسد کلمه الله و الوهیت مسیح شده و مناقشات مربوط به مکتب پالاما (عقلانیت زدایی از الهیات) به جای احیای دین، به فوندامنتالیزم شرک آمیز می‌انجامد.

ضابطه آگوستینی در استعمال نوعی عقلانیت نیز در حکمت مدرسی، گرچه تلاشی در جهت تنقیح نسبی این الهیات به شمار آمد اما مآل روشنی نداشت. در قطب مقابل جزم گرایی ارتدوکسی، جزمیت لوتری به وجود آمد که گرچه از جهاتی به حقیقت مسیحیت نزدیک شد و بر برخی بدعت‌های شرک آمیز ارتدوکسی و کاتولیکی فایق آمد اما چون از نقطه عزیمت نامنقح آغاز شد، به خطاهای دیگری انجامید و «سکولاریزاسیون مسیحیت» را تسریع کرد. شخص لوتر تحت تاثیر ویلیام اکامی و «راه نو» او (۶) و زبان باستانی اومانیزم یونانی، در برابر حکمت مدرسی کاتولیک و نیز مفاهیم فلسفی قیام کرد و به مفهوم ایمان ناب و «بشارت لطف» و ارتباط «نجات» با کتاب مقدس پرداخت و به نوعی عرفان شخصی بدون ضوابط دست‌وپاگیر کلامی!! ارجاع داد، اما حتی سنت لوتری، پس از او و در آغاز قرن ۱۷، مابعدالطبیعه ارسطویی را دوباره وارد الهیات پروتستان کرد.

عاقبت خصلت ارتدوکسی شدیدی، شبیه حکمت مدرسی کاتولیک بر «ربوبیات پروتستانی» نیز غالب شد. این جنگ‌و‌گریز با «عقل»، محصول بدعت‌گزاری‌های مکرر و اختلاط «وحی» با خرافات بود و اگر در قرن ۱۸، «آیین تورع (Pietism)» الهیات را به حوزه تجربه آزاد شخصی، عقب راند

و الهیات نظری را «اصول جزمی» خواند و در ایمان مابعدالطبیعی، بدعتی بزرگ را مضمهر دید، در واقع، اعتراف به بن‌بست بزرگ کلام مسیحی بود. در قرن ۱۹، که از سوی راسیونالیزم شرک‌آمیز در الهیات تاثیراتی سنگین گذارد و از سوی دیگر، پوزیتیویزم نیز اساسا دین را فاقد مفاد «معرفت‌بخش» دانست، حس فرار از «عقل و معرفت» در کلام جدید مسیحی تقویت شد. هگل، فیشته، شلینگ، فوئرباخ و... بسیاری از رویکردهای متعارض یا متقارب نیز در تغییر عقاید مسیحی مشارکت ورزیدند. این تغییرات برخی صحیح و برخی مشرکانه بود. از نیمه قرن نوزده، دیدگاه‌های «فردریش شلایر ماخر» الهیات را از «مابعدالطبیعه» و حتی از «اخلاق» تفکیک و صرفا در احساس شخصی ارتباط با خدا متمرکز کرد و تا امروز، همواره، الهیات پروتستانی در نوسان میان «رمانتیسیم» ماخر و «رادیکالیسم» کارل بارث، به سر می‌برد.

آنچه باید محققان جوان در حوزه کلام اسلامی را بدان توجه داد، این است که آنچه مآلا در جهان مسیحی تحت عنوان «الهیات فرا فرقه‌ای (Meta Confessional)» مطرح شده، به نام قیام علیه الهیات فوندامنتالیست (بنیادگرایی دگماتیک)، در واقع، به غربال کلیه الهیات قدمایی از فرقه‌های مختلف پرداخته تا با نوعی مصالحه، کلی‌گویی‌های بی‌ثمر و سمبلیک را جایگزین کلام و عقاید مسیحی کند. به عبارت دیگر، تعالیم کلیسای (۷)، که قرار بود به جای حکمت اولای ارسطویی و مابعدالطبیعه فلسفی او (۸) بنشینند، در برابر هجوم الهیات طبیعی و بشری (Natural Theology) و برای دفاع از خرافاتی چون تثلیث، تجسد، تصلیب و عشای ربانی و... ابتدا از «الهیات ماورای عقل» (Super Natural) گفت و سپس در برابر فشار پوزیتیویزم و

... دست از مدعیات اصلی به اصطلاح الهیات خود کشید و لب الهیات و اصول عقاید دینی خود را به عنوان (Dogma) (آن هم با تفسیر ضد ارزشی و غیر عقلانی این عبارت در «مابعد کانت») کنار گذارد، به نحوی که الهیات عملی (پراکتیکال) مسیحیان را نیز به شدت متزلزل و آسیب پذیر نمود و رابطه دین و دنیا به کلی قیچی شد. کار به جایی رسید که در کلام جدید!! اساسا معضلات قول به عیسای تاریخی، متکلم جدید را وامی دارد که در عیسای اساطیری (بخوانید عیسای واقعی!) بیش از این، معطل نشود و برای امروزی کردن عیسی، او را از جزمیت تاریخی و سنت‌ها رها کند!! زیرا عیسای عصری، عیسای تاویلی است. آن عیسا که خدا با او سخن گفت!! به روزگار خودش تعلق دارد. او یک معمای مقدس است و فرهنگ قدسی، یادگاری از فرهنگ باستانی است. پس آموزه‌های وحیانی به جهان فکری منسوخ تعلق دارند و مبادی مسیحی، جزء توالی رستاخیزشناسی اساطیری یهود و یا تراوشات جهان یونانی‌مآب هم‌چون مکتب غنوصی‌گری (Gnosticism) شمرده خواهد شد. متوجه هستید که در این‌جا-و دقیقاً در این‌جا- «الهیات و کلام» دیگر منتفی است و از این پس، تنها به دنبال فواید اجتماعی، روانی، فرهنگی، سیاسی و اخلاقی دین باید رفت و به اصطلاح، نه از «ماهیت دین» (که به کلی زیر سوال است) بلکه از «وجود دین» (آثار خارجی دینداری) به عنوان یک عنصر آبجکتیویتی می‌توان سخن گفت.

پس «کلام جدید» با این تعبیر، همان نفی «کلام» است. «کلامی» است که بی‌دینان برای دینداران می‌نویسند. امروز، «کلام جدید» در غرب، به جایی رسیده که حتی واژه «خدا» را مشروط می‌پذیرد. مشروط بدان که از دلالت‌های غیرمادی و مدلول‌های مابعدالطبیعی سنتی‌اش!! پیراسته شود. و تصریح می‌کنند

که خدا تنها و حداکثر می‌تواند به صورت یک وحدت خیالی از ارزش‌های آرمانی و سمبل انسانیت ایده‌آل، ادراک شود تا دست کم باعث تحریک علائق مردم (عوام متدین) شود. کارکردهای پیشنهادی برای «خدا» دیگر نه ربوبیت و الوهیت و تشریح، بلکه چیزی در حد کارکرد آموزش و پرورش، رسانه‌های ارتباطی و مواد مخدر و... خواهد بود. فاصله کلام مسیحی با عقاید توحیدی، چنان شده است که به سختی می‌توان ارتباط منطقی میان آن‌چه امروز در غرب «الهیات» می‌خوانند با آن‌چه یک موحد، از توحید و معاد و نبوت می‌فهمد، یافت. وحی عیسوی (تازه اگر به عیسای تاریخی قایل باشیم!!) حداکثر، یک تجربه شخصی برای خود اوست. او از تجربه خود، تعابیری کرده است اما این تفاسیر و تعابیر، نباید حجیت تاریخی و سنتی پیدا کند و گرنه مانع از تجربیات باطنی «من» به عنوان یک «انسان آزاد»!! می‌شود. کشیش متجدد، آلفرد فرمین لویزی ۹ کتابی دارد به نام (L'evangile et L'eglise).

در آن کتاب، وی معتقد است که «وحی» اساساً یک آموزه نامشروط و خلاصه‌شده در حقیقتی ثابت و واضح و استوار (Stedfast) نیست بلکه یک علاقه زنده است، یک حقیقت سرمدی و نامتعیین (به مثابه نوعی جوهر افلاطونی) در افلاک و آسمان‌هاست که هر کس در هر دوره‌ای، تعبیری از این حقیقت می‌کند و آن‌چه تحول و تکامل می‌یابد، شیوه فهم ما و نحوه تعبیر و تبیین بشری از آن حقیقت است (که نامش و صفاتش، نه مهم و نه ثابت است). اما این حقیقت ثابت (که همواره دچار تعبیرهای متغیر و فهم‌های عصری ماست) آیا خود، به راستی حقیقت است و واقعا ثابت است؟ او درباره این حقیقت ثابت کذایی (که قاعدتا باید محور الهیات باشد) می‌گوید:

«حقیقت حاضر و آماده، وارد اذهان نمی‌شود و نمی‌توانیم بگوییم که «حقیقت»، خودبه‌خود، کامل و ثابت است.» «حقیقت» در حال ساخته شدن است و ما آن را می‌سازیم زیرا حقایق، صرفاً نمادهایی ناقص و محصول تجربه‌های شخصی مایند.» (۱۰)

جالب است که این متکلم مدرن، این سخنان را در نقد «هارناک» نوشته است که خواسته بود با حذف «افزوده‌ها» (۱۱) به اصطلاح، محتوای اصلی و ثابت دین و گوهر مسیحیت را (که به قول وی «اخلاق» است) نگاه دارد و بنابراین از یک حقیقت ایستا و غیرپویا و سنتی دفاع کند!! به عبارت دیگر، رئالیسم مسیحی، (۱۲) حداکثر، به خدای غیر ثابت و حقیقت در حال ساخته شدن و کاملاً نسبی و شخصی و ذوقی و مبهم تن می‌دهد و به گفته لابر تونی پیره: «حقیقت، نفس‌الامری نیست تا با تأمل، بتوان بدان رسید و آن را کشف کرد. امری درونی است که در زندگی باید حاصل شود.» به عبارت دیگر، حقیقت ساختنی است نه یافتنی. و کیست که تاثیر معرفت‌شناسی کانت و هیوم و نیز پوزیتیویزم را در این نوع مکاشفات!! در نیابد.

متکلم مدرنیست دیگری (ادوارد لی روی) با یک برهان دو حدی، مومنین را بر سر این دو راهی قرار می‌دهد که: «اگر عقیده دینی حقیقت مطلق را با اصطلاحات تمام و کمال، روایت کند- به فرض که محال نباشد - در آن صورت ما قادر به درک آن نیستیم و اگر با اصطلاحات ناقص و نسبی، روایت کند، در این صورت نمی‌تواند به طور مطلق، الزام‌آور باشد. تنها دو تلقی از دین مقبول است. یکی، معنی سلبی و دوم، یک دگم عملی و فرمان مقدس برای سلوک عملی بدون توجیه نظری.» (۱۳) بنابراین، محصول این قضیه مانعه‌الخلو ادعایی مدرنیست‌ها باید و باید «الهیات عقلی شده» را - که

انتزاعی و ایستاست!!- کنار بگذارند(Dogmaet Critique). حساب مدرنیست‌های کاتولیک و کلیساهای رومی که این باشد، تکلیف پروتستان‌ها معلوم است. کشیش‌های متجدد پروتستان، اتحادیه‌ای علیه بنیادگرایی (Fundamentalism) تشکیل دادند به نام (Maden Churchmen's union). این اتحادیه معتقد شده است که کتاب مقدس صرفاً گزارشی شخصی از تجربه‌ای شخصی از خدایی شخصی است و این تجربه امروزه، رو به تکامل است و «وحی» مطلقاً، گزارشی از یک رستگاری عام بشری و یک حقیقت قطعی الوهی، «یک‌بار برای همیشه» و «یک‌نفر به جای همه (One-For-all) نیست. به عبارت دیگر، «حجیت» ندارد.» (۱۴) این رویکرد شدیداً، تحت تاثیر پراگماتیسم «دیویی»، از شرح عملی، نسبی و غیر جزمی و سودمند!! در تجربه‌ای کاملاً شخصی، سخن می‌گوید. چنانچه سانتایانا در کتاب خود می‌نویسد: «این تلقی دعوت دین به خودکشی است. مدرنیسم و تجددطلبی دینی، ظاهراً همه مدعیات دین را تصدیق می‌کند حال آن که در واقع، همه آن‌ها را تکذیب می‌کند زیرا تصدیق می‌کند که همه مفاد دین «پندار» است ولی این «پندارها» می‌تواند مفید واقع شود.» (۱۵) تنها پراگماتیسم و انسترومنتالیسم، نیستند که مفاد «معرفت دینی» را لای فکین خود خورد کرده‌اند. در کلیه ساحات «کلام جدید»، چنین بلایایی به سراغ حقیقت «وحی» آمده است. در جامعه‌شناسی دین، آنچه دور کیم، پارسونز، مارکس و ماکس وبر و... گفتند، در کلام مسیحی تلاطم انداخت. (تئوری «انجیل اجتماعی» در آمریکا - Social Gospel - در باب کفار، نجات امت، فدای عیسی، و... دقیقاً و فقط از منافع اجتماعی سخن می‌گوید.)

در روانشناسی دین نیز، از روزی که ویلیام جیمز، در کتاب «انواع تجربه دینی» (The Varieties of Religions Experience) عملاً دین را به پراگماتیسم در روانشناسی معطوف کرد تا امروز، که «ال - اس - دی» و مسکرات قوی، رقیب جدی مکاشفات عرفانی و تجربیات باطنی دینی شده‌اند!!، ظاهراً راهی مهم پیموده شده است. واقعیت آن است که نظریات انسان‌شناختی برگسون، یونگ، فروید و جیمز و... هر کدام، خواسته یا ناخواسته، در کلام مسیحی، تغییرات مهمی وارد آوردند و حتی به «اخلاق» که می‌رسیم، کلام جدید، دیگر به غایاتی کاملاً مادی انجامیده است. از روزی که «ایمانوئل کانت»، بر روی تفسیر مابعدالطبیعی از «واقعیت» قلم قرمز کشید و وصول به نتایج اخلاقی و عملی یک نظریه را ممتنع دانست و حکمت عملی را مستغنی از حکمت نظری و گزاره‌های حکمی و الهی را «جدلی‌الطرفین» نامید، در واقع باب «الاهیات» را بست و کلام دینی پس از «کانت»، دیگر عبارتی فاقد ما به ازاء حقیقی و دقیق است. اخلاق نیز دیگر فلسفه ندارد. اخلاق «منهای آخرت» و «منهای وحی» و «منهای عقلانیت»، یک «آتوریتی» بی‌وجه است. زیرا در اخلاق کانتی و نئوکانتی، ما به مثابه «فاعل اخلاقی» عمل می‌کنیم چنان‌چه گویی مفاهیم مابعدالطبیعه درست‌اند (حال آن که درستی آن‌ها محرز و اصلاً قابل اثبات نیست و همه پایه‌های نظری و استدلالی اخلاق، مشکوک‌کند.) عده‌ای مدعی شده‌اند که «نقد عقل عملی کانت» (Critique of Practical Reason) ضربه‌ای را که او به حکمت نظری در کتاب «نقد عقل نظری» (Critique of Pure Reason) وارد آورده، جبران کرده است اما حق آن است که چنین نیست و امروزه نوکانتی‌ها به «دین» از منظر یک اخلاق مجهول‌الهویه و غیرمستدل می‌نگرند

و این اخلاق هم اتفاقاً وجهه پوزیتیویستی یافته و معطوف به فواید عینی در اخلاق شخصی شده است. این است که تفکیک ارزش از دانش (و قول به امتناع «دانش مابعدالطبیعی» و قول به عدم حجیت «معرفت وحیانی») و سد باب حکمت نظری، مآلاً به نوع پیچیده‌تری از پراگماتیسم می‌انجامد زیرا تحکم اخلاقی نمی‌تواند جای حکمت نظری (حقیقت و مابعدالطبیعه) را هم بگیرد.

واقعیت دیگر آن است که وقتی راه را بر حکمت نظری و الاهیات بر بندیم، جای خالی آن را چیزهایی مشابه «ناتورالیسم» بوخنر و «پوزیتیویسم» اسپنسر پر می‌کند. زیرا «شکاکیت در مابعدالطبیعه»، «جزم‌های ماتریالیستی» را در پی می‌آورد و کلام دینی، اینگونه جدید و متجدد می‌شود!! بنابراین، کلام جدید، کلام کسانی است که دیگر به چیزی اعتقاد ندارند و از ماده اصلی عقاید دینی و از الاهیات، عقب‌نشینی کرده‌اند با این تفاوت که در جهان مسیحیت، «الاهیات سنتی» از آغاز نیز آغشته به بدعت و خرافات بود اما اصول عقاید اسلامی، مستند به متن اصیل و دست‌نخورده «وحیانی» و تفسیر مستقیم نبی اکرم (ص) و اهل بیت عصمت (ع) از آن است.

اینک و این دوران، دو مین ملتقای جدی ما با کلام مسیحی است. بار نخست، ما این کلام را پس از دخل و تصرفات کلیسایی قرون وسطی، قرائت کرده‌ایم و اینک پس از دخل و تصرفات فلاسفه آگزیستانس و پوزیتیویست و... آن‌چه پیش چشم ماست، کلامی است که در قرون میانه توسط کلیساهای گوناگون و پس از آن در چهار سده اخیر، توسط مکاتب غیردینی، موضوع تجدید نظرهای اساسی (گاه در جهت قرب به «حقیقت مسیحی» و گاه در خلاف آن) قرار گرفته است. محققان حوزه کلام اسلامی (به ویژه طلاب

جوان و فضیلتی نوخاسته که با متون غربی محشور می‌شوند و ان‌شاءالله سهم‌های مهم‌تری در باروری کلام اسلامی باید ایفا کنند) مراقب باشند که نمی‌توان ترجمه (با رفرنس یا بدون رفرنس) چند مقاله از یکی دو دایرةالمعارف دین، چون «پل ادواردز» و «میرچا الیاده» و... را «کلام جدید اسلامی» نامید. نباید هیجان‌زده شد و به دنبال روزنه‌هایی مشابه کلام مسیحی، در اصول عقاید قرآنی و روایی گشت و سوار بر موج شکاکیت‌ها و نسیت‌های اپیستمولوژیک، سخن از تعدد قرائت و از قرائت سنتی و جدید!! به میان آورد و با این «قرائت‌بازی»ها، عملاً راه داوری را بست و حق قضاوت در باب «دینی» یا «غیر دینی» بودن یک «نظریه» و تشخیص حق از باطل را از متکلم مسلمان سلب کرد. «کلام جدید» نباید به معنای تجدید نظر در مبانی عقاید اسلامی گرفته شود. آن قرائت از «وحی» که به تکذیب نبوت بیانجامد، آن قرائت از «معاد» که به تاویل آخرت منجر شود و...، دیگر قرائتی از آن «حقیقت» نیست بلکه تکذیب یا تحریف آن «حقیقت» است. طبیعی است که از عقاید غلط و الاهیات «من عندی»، نمی‌توان و نباید دفاع کرد اما التقاط‌گری نیز به همان اندازه خرافه‌پراکنی، مضر است زیرا همه خرافات، روزی، بدعت بوده‌اند و بدعت‌ها، خرافات جدید خواهند بود.

جهان اسلام از قاضی عضدالدین ایجی، که «کلام» را متکفل اثبات عقاید دینی و دفع شبهات دانسته (المواقف)، تا ابن‌خلدون، که آن را عقاید ایمانی خوانده (احتجاج بر عقاید دینی با ادله عقلی و رد بدعت‌گزاران)، (۱۶) و تفتازانی و غزالی، که موضوع «کلام» را «هستی در تعریف اسلام» (موجود بما هو موجود علی نهج الاسلام) خوانده‌اند، (۱۷) و لاهیجی، که کلام را صنعت نظری بر اثبات عقاید دینی خوانده، (۱۸) و فارابی، که آن را ملکه‌ای

برای یاری آرا و افعالی که واضع شریعت آنها را بیان کرده و غیر آن را ابطال می‌کند، (۱۹) و سایر متکلمان اسلامی (قاموس البحرین و...) همه و همه، برای اسلام معارف واضح و مرزهای روشن عقیدتی قایل بودند. امروز نمی‌توان به نام «تجدید کلام» این مرزها را برچید و این وضوح را آلود. مسلمین، حتی در ترجمه کلام مسیحی در صدر اسلام، این دغدغه را داشته‌اند. (اگرچه گاه قادر به تأمین از این خطا نبودند). دقایقی که حضرت باقر(ع) و صادق(ع) و به ویژه حضرت رضا(ع) در مناظرات کلامی خود با متکلمان مسیحی (جاثولیق - کاتولیک) و ... نشان دادند (۲۰) و گاه حتی مخاطب را به ماثورات اصیل تر کلامی خود او ارجاع می‌دادند، همه، خبر از این حساسیت می‌دهد. در آن وقت، تئولوژی غربی، با این ملاحظات، ترجمه می‌شد و معادلاتی که برای آن آوردند، از قبیل «مباحث ربوبی» (اثولوجیا) یا «دفاعیات دینی» (ابولوجیا) و یا «معرفة العلال» (اثولوجیا) و «علم اللاهوت» و... همگی، به نحوی خبر از تعیین مرزهای عقاید دینی و اصرار بر سر آنها و مبارزه با درهم ریختگی و انفعال می‌داد. اما آنچه اینک مایه نگرانی است، آن است که امروز ترجمه‌ها، با ملاحظات و تاملات کافی توأم نباشد و با شتابزدگی صورت گیرد.

وقتی مبدا کلام جدید اسلامی را حمله ناپلئون به مصر (۱۷۹۸) (۲۱)، یعنی تنفیذ قاهرانه فرهنگ غربی با کمک صنعت چاپ و سلاح آتشین، می‌خوانند؛ معلوم است که مراد برخی از «کلام جدید» چیست!!

از سراحمدخان هندی و عبدالرزاق و شمیل تا آرکون و فضل‌الرحمان و نصر ابوحامد زید و... در جهان اهل سنت و عمدتاً در بستر کلام اشعری بارآمدند و بسترسازی برای انواع التقاطها را در کلام اهل سنت، تمهید کردند

و گرچه بر مقاومت‌های ارتدوکسی اشاعره، غلبه نکردند اما پایه‌های گرایش مادی را در الاهیات اهل سنت، بنیان گذاردند و به ویژه امروز، ترجمه‌های مکرر فلسفه تحلیل زبانی (تحت تاثیر نئوپوزیتیویسم) از سویی و مدرسه آگریستانس از سوی دیگر، به عنوان قرائت بدیل!! برای قرائت سنتی از کلام اسلامی توصیه می‌شود!! واقعیت نیز همین است که «اشعری‌گری» در کلام و «طالبان‌گری» در فقه، بهترین بستر برای رشد «کلام جدید» (الاهیات‌زدایی) و «شریعت جدید» (فقه‌زدایی) است. مدرنیزم غربی و تحجر اشعری، هیچ‌یک به احیای فکر دینی نمی‌انجامد و انتقال‌گفتمان کلام مسیحی به جهان اسلام (به ویژه حوزه علمیه قم) باید با تمرکز و شعور و احتیاط عقلی صورت گیرد و «معاصرانی که متکلم نیستند» یا «متکلمانی که معاصر نیستند»، هر دو، به حال رشد کلام اسلامی، مضر خواهند بود. نمونه‌ای از مضرات کمبود «متکلم معاصر» را که به راستی متکلم (اسلام‌شناس) و به راستی معاصر (شبهه‌شناس) باشد، در همین تقریر غلط از رابطه «دین با دنیا» ملاحظه خواهید کرد. زیرا بنابه قرائت سنتی!!، دین به دنیا سر و کار دارد ولی براساس قرائت مدرن، «دین» امری شخصی است و حاکمیت و سیاست باید سکولاریزه گردد!!

«کتاب نقد» کلیه صاحب‌نظران و متفکران جامعه را جزء هیئت تحریریه خود دانست و ادامه این راه حساس و مقدس را جز به کمک اهل فضل، میسر ندانست. استقبال عزیزان دانشگاهی و حوزوی و توصیه اساتید و بزرگان، باعث شد علی‌رغم همه مشکلات، برادرانی مصمم در این میانه، بکوشند تا با اغتنام حسن‌ظن اساتید و کرامت اهل تحقیق و خلوص نیت فضیلت‌جویی جوانی که با دغدغه دینداری وارد عرصه فرهنگ شده‌اند، کار سترگ دفاع از حریم تفکر دینی را سامان دهند و این دفتر را پُر رونق نگاه دارند. این کمترین نیز،

که خود را خادم اهل علم می‌داند، دست استمداد به سوی فاضلان حوزه و دانشگاه بلند نمود و انتقادات و پیشنهادات آنان را بر دیده نهاد. برادران فاضل و بزرگواری که این فصلنامه محصول زحمات ایشان بود، مایل نبودند که نام آنان آورده شود، اما بی‌شک، نام ایشان و همهٔ خادمان دین و بشریت، در نامه‌ای که باطن این عالم را می‌نگارد، آورده می‌شود.

والحمد لله اولاً و آخراً

پی نوشتها:

۱- "Philosophusdixit" «حکیم فرموده» و استناد به اقتداری ذاتا مشروع که نه محتاج به حجیت، بلکه خود منشا حجیتها باشد. امروز، نظریات متفکران غربی برای روشنفکران و مولفان جهان سوم، چنین حالتی تحقیر آمیز و آمرانه یافته است.

۲- دکتر محمد غلاب، رئیس دانشکده فلسفه دانشگاه قاهره، در نامه‌ای خطاب به مرحوم علامه امینی (رض)، در تجلیل از «الغدیر» این کار را سترگ می‌شمارد: «... لا سیما الیوم ... و آن الحركتين العلمیه و الادبیه قد تحوّلتا الی حرکه تجاریه بحته.» (تغریضات الغدیر)

۳- سوره نسا، آیه ۴۶ و سوره مائده، آیه ۱۳: تحریف و تلویث مفاهم الاهی.

۴- سوره بقره، آیه ۷۹ «یکتوبون الكتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عندالله لیشتروا به ثمنا قليلاً فویل لهم مما کتبت ایدیهم و ویل لهم مما یکسبون.»

۵. Origen قرن سه میلادی

۶. Viamoderna ویلیام اکامی، نقش منفی مهمی در نشر مکتب ضد عقلی «نومینالیزم» در قرون میانه، ایفا کرد.

7. Doctorina Fidei
8. Prote Philosophia
9. Alfered Fimin Loisy
10. Autour,um Petit Liver
11. accretion
12. Realism chretien et l,idealism Grec

۱۳. فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، طاطه ووس میکائیلیان.

۱۴. تفکر دینی در قرن بیستم، جان مک کویری - عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی.
۱۵. در (Modernism and christiority, inwinds Of doctrine- P 75).
۱۶. مقدمه ابن خلدون - / ۴۵۸
۱۷. شرح المقاصد تفتازانی - ۷۶/۱
۱۸. شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد - صفحه ۵.
۱۹. احصاء العلوم - صفحه ۱۱۴
۲۰. عیون اخبار الرضا (ع)، ۱/۱۴۴-۱۹۵ - مسند الامام الرضا، احتجاج طبرسی
۲۱. مصر و شبه جزیره هند، از دوران استعمار انگلیس و فرانسه، نخستین دروازه‌های ورودی فرهنگ معاصر غربی به جهان اسلام بوده‌اند و دست‌مایه‌های روشنفکری، معمولاً نخستین بار از این دو مدخل به سایر نقاط سرازیر می‌شده و اکنون نیز فعال‌ترین مجاری ترجمه و انتقال مفاهیم غربی می‌باشند و اغلب نکاتی که در جامعه روشنفکری ایران (مذهبی و غیر مذهبی) مورد بحث قرار می‌گیرد، با تاخیر حدود یک دهه پس از مصر و شبه جزیره هند وارد گفتمان روشنفکری در مقوله دین، فلسفه، هنر و علوم اجتماعی می‌گردد. (از جمله بحث‌های مربوط به «معرفت دینی»).

◆ گفتار دوم ◆

«مُدرنیتَه»، آری و نه

اشاره

آنچه می‌خوانید متن سخنرانی آقای رحیم‌پور در کنفرانس بین‌المللی «مُدرنیتَه» در دانشگاه تورنتوی کانادا است که در آبان ماه سال ۱۳۸۱ برگزار شد. در این نشست، جمعی از صاحب‌نظران از کانادا، آمریکا، انگلیس، آلمان و... مشارکت داشتند. در حاشیه سمینار، نشست و مقایسه‌ای بین اسلام و پروتستانیزم (و به ویژه مذهب «منونایت») نیز برگزار شد:

آقایان، خانم‌ها، بسیار خوشوقتم که فرصت گفت‌وگوی علمی با برخی اساتید برجسته کانادا و آمریکا، این‌جا در دانشگاه تورنتو، فراهم آمده است. از همه حضار محترم، از پروفیسور جیمز رایمر، دکتر دیوید شنگ، خانم سوزان کنل‌هاریسون، خانم دکتر لیدیا نیوفلدهارد، جان هوور و سایر اساتید محترم و دانشجویان عزیز، پیشاپیش تشکر می‌کنم. هر چه پنجره فرهنگ‌ها و ادیان بر

روی یکدیگر گشوده‌تر باشد بیشتر معلوم می‌شود که گم‌شده حقیقی همه بشریت یکی است و اگر این گفت‌وگوها در سطح جهانی، فعال‌تر می‌بود امروز شاید بشریت مجبور نبود که بیش از زبان، از دست‌ها و سلاح‌هایش استفاده کند. امیدوارم که گفت‌وگوهای آکادمیک میان جهان اسلام و مسیحیت ادامه یابد و نقاط اشتراک و نیز نقاط تفاوت، واضح و مستدل شود. نقاط مشترک، ما را به یکدیگر نزدیکتر می‌کند و نقاط اختلاف نظر هم چیزی از دوستی ما کم نخواهد کرد بلکه راه تفکر و دغدغه جستجو را بیشتر باز خواهد کرد. در این دو جلسه خواهم کوشید چهار نکته را به بحث بگذارم. یکی ابهام در مفهوم مدرنیسم است. زیرا مشکل نخست، تعریف مدرنیسم است. نکته دیگر، وضعیت دو‌گانه ما در برابر مدرنیته است که پاسخ «آری و نه» به آن می‌دهیم نه پاسخ «آری یا نه». در دو عنوان دیگر بحث، به ایستمولوژی مدرنیته و نسبت انسان و خدا در مدرنیته خواهم پرداخت و امیدوارم در فرصت پاسخ به سوالات اساتید و دانشجویان عزیز، اگر ابهامی در عرایض من به دلیل کمبود فرصت، باقی ماند، برطرف شود و در هر حال آماده هستم تا نکات تازه‌ای از شما دوستان بیاموزم. من بحث را با پرسشی تاریخی از ابهام مفهوم مدرنیسم آغاز می‌کنم.

گزارش تاریخی؛ ابهام در مُدرنیسم و پُست‌مُدرنیسم

مدرنیته را از جهت ابهام و کشداربودن به آکاردیونی تشبیه کرده‌اند که بلند و کوتاه می‌شود و با آن موزیک‌های متنوع می‌توان نواخت. این کلمه برچسبی است که بر امور متعدد و گاه متناقض زده می‌شود و اگر در غرب مسیحی، ابهامی را رفع می‌کند، در شرق اسلامی، ابهاماتی می‌آفریند.

به راستی امر مدرن از غیر مدرن، با چه چیز، تفکیک می‌شود؟! آیا با زمان خاص و دقیق تاریخی؟! آیا با فیلسوف، متکلم یا هنرمند خاصی؟! آیا با سرزمین ویژه‌ای؟! مدرنیته آیا در قرن ۱۴ و ۱۵ با رنسانس و بازتولید اومانیسم باستانی در ایتالیا آغاز شده و یک پدیده در عرصه ادبیات، هنر، مجسمه‌سازی و نقاشی است؟! آیا در قرن ۱۶ و با رفرماسیون مذهبی و پروتستانیزم و جنبش نفی کلیسای کاتولیک روم در آلمان و انگلیس، در گرفته است؟! آیا در قرن ۱۷ و اوایل قرن ۱۸ با نظریات دکارت، کانت، هابز، لاک، گالیله و نیوتن، هویت یافته؟! یا اواخر قرن ۱۸ و قرن ۱۹ با انقلاب صنعتی و پیدایش کارخانه‌ها و صنایع جدید و شهرنشینی و... در اروپا پدید آمده است؟! یا با نظریه‌های سیاسی جمهوری خواهانه فرانسه و آمریکا؟! آیا رئالیسم گوستاو کوربه، سمبل نقاشی مدرنیستی است یا امپرسیونیسم کلودمونه یا اکسپرسیونیسم تجربیدی پولاک؟! آیا ادبیات مدرنیستی، نوع روایت ویرجینیا ولف و جیمز جویس است یا ارنست همینگوی؟! آیا موسیقی مدرن، صداهای غیر هم‌وزن آرنولد شوئنبرگ است یا آثار استراوینسکی؟! آیا معماری مدرن، آثار لوکوربوزیه است یا والتر گروپوس؟! آیا مدارا و تولرانس، مظهر مذهب مدرن است و در قرن ۱۶، که قرن اصلاح مذهب است، آیا مدارا بیشتر شده است؟! مذهب مدرن، کدام یک از مذاهب پدید آمده در قرن ۱۶ اروپاست؟! خروج از ولایت کلیسا با کدام مقصد اصلی و ایجابی صورت گرفت؟! معرفت‌شناسی مدرن، معرفت‌شناسی استقرایی بیکنی (Induction) است یا شناخت قیاسی (Deduction) دکارتی؟! آیا تجربه‌گرایی کلاسیک انگلیسی و نگاه خشک پوزیتیویستی به عالم و آدم، یا نگاه رماتییک به انسان و جهان، کدام یک مدرن است؟! دستگاه شناخت لاک

یا بارکلی؟! هیوم یا اسپینوزا؟! و یا روش انتقادی کانت؟! کدام اپیستمولوژی مدرن تر است؟! آیا شکاکیت و نسبی گرایی جدید فرانسوی یا اصالت تجربه انگلیسی، یا ایده آلیسم آلمانی یا پراگماتیسم آمریکایی کدام یک فرزند اصلی مدرنیسم اند؟! مدرنیته منادی امکان شناخت صد در صد است یا امتناع صد در صد شناخت؟! در برجسته ترین مکاتب اجتماعی جدید غرب، فاشیسم، استالینیسم و لیبرالیسم، کدام مدرن ترند؟! این هر سه، محصول مدرنیته اند و اتفاقاً هر سه با شمایل امپریالیستی در قرن بیستم به سر وقت جهان اسلام آمده اند و ما هر سه را تجربه کرده ایم.

در فلسفه سیاسی، آیا تمرکز قدرت هابز، «دولت مدرن» است یا تکثر قدرت و تفکیک قوای منتسکیو؟! آیا قرارداد اجتماعی روسو یا لیبرالیسم جان لاک و یا سوسیالیسم مارکس، کدام مدرن اند؟! یوتوپیا یا ضد یوتوپیا؟! ایدئولوژی یا نفی ایدئولوژی؟! دموکراسی یا توتالیتاریسم؟! سرمایه داری بازار آزاد یا سرمایه داری دولتی؟! کاپیتالیسم یا سوسیالیسم؟! اصالت فرد یا جمع؟! برابری خواهی یا نفی عدالت توزیعی و دفاع از نظم خودجوش (گالاتاکسی)؟! ناسیونالیسم و مفهوم دولت-ملت یا انترناسیونالیسم و جهانی شدن؟! آیا اخلاق ستیزی و شخصی کردن ارزش ها یا اخلاق سازی غیردینی؟! آیا اخلاق عملی کانت، مدرن است یا اخلاق پوزیتیویستی کارناب؟! آیا مثل بنتام و میل، «خیر اخلاقی» را به «لذت و سود» (فردی یا جمعی) ارجاع دادن، تفسیر مدرن اخلاق است یا تحویل اخلاق به عاطفه و احساس یا شهود؟! اخلاق طبیعی، اخلاق تکاملی و تطورگرایی یا نیهیلیزم اخلاقی؟! پذیرش کدام یک جواز ورود به مدرنیته است؟! اخلاق را روبنای ابزار تولید بدانیم یا به نیروی وجدان روسویی، اعتماد کنیم تا مدرن باشیم؟! جهانی سازی و غربی سازی یا

پلورالیزم جهانی، کدام مدرن تر است؟ آیا حقوق وضعی یا حقوق طبیعی و یا حقوق عرفی، کدام مدرن است؟ «سودگرایی» یا «خردناب» یا «قرارداد»، کدام منشاء «حقوق بشر» مدرن است؟ پوزیتیویزم حقوقی، نسبی گرایی و یا واقع گرایی در مبنای حقوق بشر؟! می بینید که در حوزه نظری، صدها ابهام در پس کلمه «مدرنیته» وجود دارد.

مدرنیته، گفتمان یا ضد گفتمان؟

اگر بگویید که «مدرنیته» چیزی شامل همه این ایده‌هاست، پس آن گاه معلوم می‌شود که مدرنیته، در واقع، نه یک گفتمان، بلکه مجموعه‌ای از پاسخ‌های متناقض به گفتمان قبلی یعنی «فرهنگ اروپایی مسیحی قرون میانه» بوده است، یعنی «نه» گفتن به نظام مسیحی- فئودالی اروپا و حرکت در جهت عکس آن در قالب تحولات موثری در چهار حوزه اپیستمولوژی، انتولوژی، انسان‌شناسی و تکلیف‌شناسی (حقوقی و اخلاقی) بروز کرده است. به عبارت دیگر، دری باز شده که همه این مفاهیم متناقض و پراکنده، ظرف پانصد سال گذشته به تدریج جایگزین مسیحیت پنج قرن پیش شده است. در این صورت، پس آیا مدرنیته، یک بحران در جواب بحران قبلی است؟ به یک معنا، شاید. اما به معنایی که من به آن خواهم پرداخت «مدرنیزم» علی‌رغم همه ابهام و اغتشاشی که در مفهوم خود دارد، یک ایدئولوژی متصلب با جنبه سلبی شدیدالحن است و خود به «دگما»ی جدیدی تبدیل شده است. البته این نکته چیزی از ابهام در جنبه ایجابی «مدرنیته» کم نمی‌کند و بی‌شک، ابهامی که در مفهوم پست‌مدرنیزم است نیز ریشه در ابهام مفهوم «مدرنیته» دارد. در اواخر قرن بیستم، به هر چیزی «پست مدرن» گفته شده

است؛ از هنر و اخلاق و اقتصاد و سیاست و تاریخ و الهیات و کیهان‌شناسی و روش‌شناسی و وسایل ارتباط جمعی تا آرایش مو و لباس.

پایان ایدئولوژی «مدرنیته»؟

شاید جنبش «پسا ساختارگرایی»، که حدود ۴۰ سال قبل در فرانسه اعلام موجودیت کرد، تنها یکی از علایم پایان ایدئولوژی مدرنیته بود و فعالیت‌های پلورالیستی، نسبی‌گرا، فمینیستی و نقد مدرنیسم ادبی، جنبش محیط زیستی و... علایم دیگر آن بود که در جهت شالوده‌شکنی مدرنیته و برخورد با جزمیت مدرنیستی در گرفت و مدرنیسم را نوعی فوندامنتالیسم و بنیادگرایی و ناکجاآبادگرایی بر باد رفته و افشا شده نامید. مسئله به نقدهای ادبی محدود نماند بلکه نیهیلیزم از شکم مدرنیسم بیرون آمد و مدرنیته و مدرنیسم، پروژه پایان‌یافته‌ای دانسته شد که صدمات غیر قابل جبرانی به غرب و بشریت وارد کرده است و غرب از چاه قرون وسطی و سنت مسیحی کاتولیک به چاله مدرنیسم دنیازده و شهوت‌ران در غلتیده است. حال باید این راه حل جدید نیز نفی شود. سلطه طبقاتی سرمایه‌داران، که از نتایج مدرنیسم صنعتی بود و به کالاپرستی، از خودبیگانگی، سلطه پول، شیء‌گشتگی انسان و فاصله‌های طبقاتی شدید و تبعیض انجامیده بود، یکی از نقاط مورد حمله در گفتمان مدرنیته لیبرالی و سرمایه‌داری بود که از سوی گرایش‌های چپ و به ویژه مارکس طرح شد. تبدیل جامعه عقلانی مدرن به قفس آهنین و بوروکراتیزه شدن سلطه سرمایه‌داری و ابزار شدن انسان و له شدن او زیر چرخ‌های ترقی و توسعه و اسارت جدی انسان، نقد دیگری بود که ابتدا از سوی مارکس سرمایه‌داری (ماکس وبر) و پاره‌تو و موسکا به عنوان «اعترافات» طرح شد و

سپس حلقه فرانکفورت و دیگران به نحو دقیق‌تر و شجاعانه‌تری آن را ادامه دادند. پیدایش «جامعه مدرن آنومی»، سرگشتگی اخلاقی، درهم شکستن ارزش‌ها و فقر اخلاقی و معنوی نیز جزء عوارض مدرنیسم بود که توسط جامعه‌شناسانی چون دورکهایم مطرح می‌شود و البته این مشکلات با پیشنهادات او چون تشکیل گروه‌های مدنی و تقسیم کار اجتماعی و... نیز حل نشد بلکه بغرنج‌تر شد.

فروپاشی یوتوپای مدرن

نقد‌های هگلی چه از سوی هگلیان جوان و حتی هگلی‌های راست به جامعه مدرن سرمایه‌داری و انحطاط‌های بزرگی که پتانسیل عقل مدرن را تمام شده، اعلام کردند، نقاط دیگری از آسیب‌پذیری مدرنیته را نشان داد و امروز، اساساً معرفت‌شناسی مدرنیته، که نقطه شروع مدرنیسم است، زیر سوال رفته است و پست‌مدرنیست‌ها از چیزهایی سخن می‌گویند که هر یک برای تخریب مبانی فکری ایدئولوژی مدرنیته کافی است؛ از تلقی علم به عنوان جزئی از فرهنگ، نفی مفاهیم کلیدی، وابستگی علوم اجتماعی و انسان‌شناسی به متن، مرکززدایی از علم، نفی پارادایم علمی واحد و قواعد عام، پایان یوتوپای مدرنیته، نفی امکان استقلال فرد و فردگرایی قرن هفدهمی، نفی فهم‌پذیری کل جهان اجتماعی، نفی عقلانیت رفتارها و نفی «سوژه» به عنوان پایه فلسفی ایدئولوژی مدرنیته و پایان فراروایت‌ها.

فلسفه اروپایی بعد از هایدگر و بعد از فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین و ابرهای پراکنده دیگری به تدریج، به یکدیگر متصل شدند و عقلانیت ابزاری سرمایه‌داری و فردگرایی لیبرال را مخدوش کردند، امکان ادراک، حتی ادراک «خود» گرچه از نوع مدرن آن، زیر سوال می‌رفت و داوری جزمی له

یا علیه هر ارزشی ناممکن شده است. پست‌مدرنیسم تاریخی از تغییر بنیادین سازمان‌های اجتماعی، سیاسی مدرنیته و فرهنگ آن خبر می‌دهد، پست‌مدرنیسم روش‌شناختی، بنیادهای معرفت‌مدرن غربی را متزلزل می‌خواند و دیگر هیچ وحدت و غایتی در عالم و آدم نمی‌بیند، نه از نوع مادی و کور و نه از نوع الهی و دینی آن. متلاشی شدن خانواده، ترویج مفاسد اخلاقی، سقط جنین، همجنس‌بازی، شهوت‌پرستی در محراب نفس و نفی همه اصول اخلاقی و ارزش‌های دینی اجتماعی نیز جزء فرآورده‌های مدرنیته خوانده شده است. برخی معتقدند که مدرنیسم جنبشی علیه اروپای مسیحی و فئودالی بود و پست‌مدرنیسم، مرحله انکار مدرنیسم و اعلام پایان پروژه و بن‌بست انسانی است. اما من در این‌جا تنها از خود متفکران غرب نقل قول کردم و هنوز نمی‌خواهم قضاوت ارزشی و داوری اخلاقی یا... در باب سنت‌های مسیحی، مدرنیسم یا پست‌مدرنیسم کرده باشم که آیا هر یک نسبت به قبلی، پدیده‌ای لزوماً متعالی‌تر و متکامل‌تر است یا نازل‌تر و یا هیچ.

«مدرنیته»، محلی یا جهانی؟

نخستین سوالی که اینک بدان می‌پردازم آن است که آیا «مدرن»، در قیاس با سنت‌های اروپایی و مسیحی، مدرن است یا کلیشه‌ای عام و بشری است و حتی نسبت به همه فرهنگ‌ها و ادیان - و در این‌جا به ویژه «اسلام» - مضمون غربی مدرنیته، لزوماً مدرن و مترقی و تازه است؟!

بی‌شک علی‌رغم همه ابهامات و تشتت در تعریف مدرنیته، می‌توان به برخی از مهم‌ترین شاخص‌های آن در آثار کلاسیک مدرنیته اشاره کرد که در ذیل عناوینی چون رنسانس، انقلاب صنعتی، اومانیزم، رفورمیزم مذهبی و پروتستانیسم، لیبرالیسم، روشنگری و نقد سنت‌های محافظه‌کار کلیسایی ذکر

شده‌اند. من این شاخص‌ها را علی‌الاصول در دو دسته معرفتی و عملی دسته‌بندی کرده‌ام. مفاهیمی چون عقل‌گرایی، علم‌گرایی و استقرار و تجربه، شکاکیت در الهیات مسیحی، عقل‌ابزاری، تکنولوژی و ماشینیزم، شهرنشینی و تقسیم کار و تفکیک نهادها و بوروکراسی، فردگرایی، اومانیزم، آزادی، سکولاریزم، دموکراسی لیبرال، سرمایه‌داری و بازار آزاد، مصرف‌گرایی، ترقی و توسعه مادی، تقریباً همه این مفاهیم در اروپا برای نخستین بار در تعارض صریح فرهنگ مسیحی و ساختار معیشتی و اقتصادی قرن‌های پیشین اروپا وارد عرصه فرهنگ و تمدن غرب شده و آن را متحول کرده‌اند. همه این مولفه‌ها را شاید بتوان در دو نقطه کانونی متمرکز کرد که یکی تعریف عقل (توانایی و حدود معرفت انسانی) و دیگری تعریف انسان (حقوق و کرامت انسان) است و نظریه‌پردازان برجسته غرب، بدون آن که خود در قرن‌های قبل بدانند و ما امروز آنان را تئوریسین‌های مدرنیته می‌خوانیم، مدعی کشف دوباره قدرت عقل انسان و نیز حقوق او بوده‌اند.

اپیستمولوژی مدرنیته

در باب شناخت، دو جریان بیکنی و دکارتی را بدیل‌های اپیستمولوژی قرون وسطی دانسته‌اند که عاقبت به نحوی در پروژه کانت، به یکدیگر رسیدند و لذا «کانت» را «فیلسوف مدرنیته» خوانده‌اند. اسلام سه سطح از «شناخت» یعنی معرفت حسی، معرفت عقلی، معرفت شهودی را به رسمیت می‌شناسد و معرفت وحیانی را با مضامینی از سنخ هر سه حوزه معرفت (حسی، عقلی، شهودی) و حوزه‌های فراتر از آن، منبع مستقل معرفت می‌داند. بخشی از حقایق عالم، از نوع محسوسات، معقولات، مشاهدات و... کم‌وبیش

در دسترس افراد بشر است که در صورت تعلیم و تربیت، این ادراکات، افزایش می‌یابند. هم‌چنین انضمام این ادراکات به یکدیگر، ادراکات مرکب و پیچیده‌تری پدید می‌آورد و در هر حال، افزایش هیچ یک از علوم تجربی، عقلی و تجربیات باطنی، اگر با متد صحیح صورت گیرد، تعارضی با وحی ندارد و در عین حال، برخی گزاره‌های معرفتی و ضرورت‌های عملی متعالی‌تر وجود دارند که جز از طریق «وحی»، قابل کسب نیستند.

ادراک حسی، ابتدایی‌ترین نوع درک بوده و در حوزه خود، معتبر است و فقدان هر حس به فقدان بخشی از آگاهی‌ها می‌انجامد زیرا محسوسات را بدون وساطت حس، عقل به تنهایی نمی‌تواند درک کند. اما بدون عقل نیز، ادراک حسی، بی‌فایده و بی‌سرانجام خواهد بود. نه از خطای حواس، بی‌اعتباری درک حسی را می‌توان نتیجه گرفت و نه بدون کمک عقل، اعتبار ادراک حسی، قابل اثبات خواهد بود. بنابراین، باید نه چون آمپریست‌ها و به ویژه پوزتیویست‌ها، شناخت حسی را مطلق کرد و نه چون دکارت، منکر اعتبار شناخت حسی شد. شناخت حسی معتبر است اما اگر منکر شناخت حضوری و بدیهیات شدیم، هیچ تجربه و احساسی منشاء علم نمی‌شود و کل علوم تجربی، غیرقابل توجیه شده و منطقا، فرو می‌پاشند و هیچ قانون علمی نخواهیم داشت. به علاوه، خطاپذیری حس، امر تجربه‌شده‌ای است و علوم غیرتجربی هم اعتبار خود را از شناخت حسی نمی‌گیرند. تجربه و استقرا در حوزه محسوسات، مفیدند اما مستغنی از عقل نیستند، خطاپذیرند، محدود به زمان و مکان خاص‌اند، جزئی‌اند، ظاهری‌اند، متأثر از شرایط بدنی و نفسانی انسانند و در عین حال، با رعایت همه شرایط و در حوزه خود و حدود خود، محترمند. ادراک عقلی، منشاء اساسی‌ترین معرفت‌های بشری است. بدون عقل، دین نیز

نه قابل اثبات و نه قابل درک است. عقل یک ارزش بنیادین است و حتی امور تعبدی اسلام، مبنای عقلی دارند. ما به صدق گزاره‌های اسلامی معتقدیم و «حقانیت» را در گزاره‌های خبری، مترادف با «صدق» می‌دانیم و «صدق» را علاوه بر «صدق اخلاقی» به مفهوم «صدق منطقی و فلسفی» می‌دانیم که البته اعم از «صدق تجربی» است و به مفهوم صرفاً «انسجام درونی گزاره‌ها» برای توجیه باور نیز نیست تا یک «افسانه منسجم» را نیز صادق بدانیم.

«عقل»، لازم یا کافی؟

متفکران مسلمان، عقل‌گرایند گرچه دکارتی نیستند و عقل را کافی و خودکفا نمی‌دانند. به عبارت دیگر اولاً، شناخت حسی را انکار نمی‌کنند و ثانیاً، اعتبار «گزاره‌های عقلی محتاج به استدلال» را بر اعتبار «گزاره‌های عقلی بی‌نیاز از استدلال» (چون امتناع تناقض یا رفع تناقض، امتناع انفکاک معلول از علت تامه، اصل هو هویت، حمل اولی و... اولیات و وجدانیات) مبتنی می‌کنند و اعتبار «گزاره‌های بدیهی عقلی» را - که یقینی‌اند - ذاتی و یا ناشی از شناخت شهودی می‌دانند که خطاناپذیر است؛ زیرا واسطه‌ای در کار نیست مگر آن که خطا در تفسیر آن صورت گیرد. به عبارت دیگر، قضایای وجدانی (من هستم، می‌ترسم، شک دارم) خطاناپذیرند چون گزاره و واقعیت، هر دو، نزد ما حاضرند. در خطاناپذیری «قضایای منطقی» که حاکی و محکی، هر دو در ذهن‌اند (مفهوم انسان، کلی است) و یا قضایای تحلیلی که مفهوم موضوع و محمول، در آن‌ها یکی است نیز بحثی نیست. بدیهیات ثانویه نیز از بدیهیات اولیه استخراج می‌شوند. پس صدق گزاره‌ها، یا با شهود و بدهت و یا با استدلال منطقی مبتنی بر آن‌ها احراز می‌شود و بسیاری از

معارف اصلی بشری (اعم از دینی و غیر دینی) با همین روش، قابل درک است. گزاره‌های اسلامی با چنین ادراک عقلی، نباید تعارضی داشته باشند و معتقدیم که نه تنها چنین تعارضی ندارند بلکه مستقیم یا غیر مستقیم، به عقل، مستظهرند و «اعتبار شرعی و دینی» به چنین ادراکات عقلی داده و از عقل حمایت کرده و آن را جزء منابع دین دانسته‌اند.

میوه ممنوعه

بنابراین، از منظر اسلام میوه ممنوعه در بهشت، عقل و علم نبوده‌اند بلکه عقل، پایه اسلام است و خود نیز در سایه اسلام رشد کرده است. علوم تجربی و استقرا نیز، حتی اگر برای کسب قدرت و فایده (مفاهیم بیکنی) به کار روند مشروط به آن که به «حقیقت»، «عدالت» و «اخلاق» پشت نکنند، نه تنها حرام و تابو نیستند بلکه مورد تشویق اسلام بوده‌اند. این است که تعارض «علم و دین» یا «عقل و دین» در جهان اسلام، به عنوان مسائل عمده‌ای مطرح نشدند و تنها پس از ترجمه از الاهیات غرب، مورد بحث متفکرین مسلمان در قرون اخیر قرار گرفته‌اند و به همین دلیل است که هم علوم تجربی و فناوری و هم علوم عقلی و فلسفی در سایه اسلام رشد کرده و بالیدند. در اسلام حتی اعتبار ادله نقلی و مرجعیت دینی نیز با عقل، اثبات و یا تایید می‌شوند و شرط «عدم مخالفت با عقل»، جزء شروط اعتبار گزاره‌های دینی ماست و معتقدیم گزاره‌ای مخالف با عقل در سراسر قرآن کریم و سنت قطعی پیامبر(ص) وجود ندارد. ما در سراسر معارف اسلامی، داوری عقل را لازم می‌دانیم و البته آن را کافی نمی‌دانیم و محدودیت‌های عقل را نیز در نظر داریم و این بدان معنی است که «وحی» مضامین فراتر از «عقل» را در اختیار

می‌نهد، زیرا عقل محدودیت‌هایی دارد و خطاپذیر نیز هست اما هیچ یک از مفاهیم وحی اسلامی با عقل در نمی‌افتد و ناسازگار نیست. اگر «عقل»، پیامبر باطنی و «پیامبران»، عقل ظاهری‌اند و اگر وحی و عقل، راه‌هایی برای درک مراتب گوناگون «حقیقت»‌اند پس نمی‌تواند میان آن‌ها تعارضی باشد و اگر تعارضی دیده شود، بدوی و ظاهری است. خدای اسلام، در تاریکی مجهولات علمی و معضلات عقلی، اثبات نشده تا با پیشرفت علوم یا عقل ورزی بشر، عقب‌نشینی کرده و کوچک و محو شود بلکه پیشرفت عقول و علوم، همواره مویذات بیشتری بر عقاید اسلامی می‌افزاید و هیچ تجربه عملی و آزمایش طبیعی، نقض هیچ یک از مدعیات اسلامی را اثبات نکرده است.

زبان دین، قلمروی دین

ما در اسلام، نه به «سمبلیک دانستن زبان دین» و نه به «تفکیک قلمرو ایمان و تجربه دینی از قلمرو عقل» محتاج نشدیم؛ زیرا اسلام نه براساس طبیعیات ارسطو الاهیات خود را بنا کرده بود، نه با هیئت بطلمیوسی گره خورده بود و نه زمین را مرکز جهان می‌دانست و نه کشف قوانین طبیعت را به منزله نفی خالقیت یا قدرت خدا می‌دانست. بنابراین، هیچ یک از کشفیات گالیه، کپرنیک، براهه و کپلر و نیوتن، نه تنها منافاتی با الاهیات اسلامی ندارد بلکه بخشی از این کشفیات، از ابتدا جزء مدعیات اسلام بود و یا توسط متفکران مسلمان اعلام شده بود و در جهان اسلام نیز کسی از آن بوی زندقه و کفر استشمام نکرده بود. ادعای نظام عمومی مکانیک و عقلاتی دیدن جهان فیزیک، هیچ‌یک، جهان‌بینی اسلامی را نلرزانده بود تا «کفر» تلقی شوند. مفاهیم اسلامی در باب خدا و ماوراءالطبیعه قابل تبیین عقلی بود و نیازی به

خشونت و تفتیش عقاید نداشت. اسلام تصویری انسانی از خدا ارائه نداده بود تا خدای او، به قول کنت، خدای دوره کودکی بشر باشد و پس از بلوغ عملی و عقلی بشر متروکه شود. خدای اسلام در گوشه‌ای از عالم پنهان نشده است بلکه خدای همه عالم است و با همه اشیا نسبت مساوی دارد و همه اشیا بدون استثنا، مظهر قدرت و علم و حکمت و مشیت او و آینه جمال و کمال و جلال اویند و در این خصوص، فرقی میان پدیده‌هایی که علتشان برای ما آشکار یا پنهان است، وجود ندارد بلکه جهان با همه علل و اسباب طبیعی و فوق طبیعی‌اش وابسته به اوست و او بر زمان و مکان، مقدم است و همه چیز، فیض اوست. خدا در ردیف علل طبیعی نیست تا اگر علل طبیعی پدیده‌ای کشف شد، خدا انکار شود بلکه جهان و همه علت‌ها و معلول‌ها و مکشوفات بشر و خود بشر یک‌سره، کار خداوند است. خداوند علت نخستین به معنای طبیعی نیست تا استثنایی بر «قاعده علیت» بوده و یا خود، علت خود باشد و یا فرض «علت نخستین» مستلزم تناقض گردد بلکه او اساسا معلول نیست تا محتاج علت باشد.

انقلاب کپرنیکی «کانت»؟!

معرفت‌شناسی کانت نیز، که از شاخص‌های برجسته مدرنیته دانسته شده و مقولات دوازده‌گانه کانتی را بر همه چیز حاکم ساخت، عملا مشکلی از معرفت و آگاهی را حل نکرد بلکه راه شناخت را در واقع، مسدود ساخت. کانت دانست که صرفا با معقولات اولیه (برگرفته از محسوسات) «علم» پدید نمی‌آید ولی معقولات ثانویه (اعم از مفاهیم منطقی و فلسفی) را کاملا ذهنی و جزء ساختمان ذاتی ذهن دانست و خطای او همین‌جاست. زیرا نه

ذهن، پیش‌ساخته‌ای دارد و نه همه معقولات موجود در ذهن، صددرصد ساخته ذهن و به کلی، منقطع از خارج‌اند. او زمان و مکان را نمی‌تواند تعریف کند و در عین حال «علم» را واقع در ظرف زمان می‌داند حال آن که علم، گرچه در زمان خاصی پدید آید و مبادی و مقدماتش امور زمانی باشد، ولی خود علم گرفتار زمان نیست و به عبارت دیگر، زمان، ظرف علم است نه قید علم. به علاوه که زمان نیز حالت جسم است نه مفهوم صرفاً ذهنی. همچنین مقولات ذهنی کانت، چگونه صددرصد ذهنی و ساخته ذهن‌اند و در عین حال، بر اشیای خارجی منطبق می‌شوند؟ این ارتباط و انطباق چگونه میان امور ذهنی محض که به نظر او منشا خارجی ندارند با واقعیات خارجی پیدا می‌شود؟! در این صورت چه ارتباطی میان عالم و معلوم خواهد بود؟! همچنین، اگر کانت معتقد است که ماده «علم» در خارج از ذهن وجود دارد و سپس با مفاهیم ذهنی ترکیب می‌شوند پس لااقل در این مورد، پذیرفته است که علیت (تاثیر و منشأیت «ماده خارجی» برای «مفهوم ذهنی») صرفاً یک امر ذهنی نیست بلکه منشا عینی دارد و این نقضی بر مقولات فاهمه اوست. به علاوه، اگر علیت را صرفاً صورت ذهنی بدانند، نمی‌تواند وجود جهان را اثبات کند و به شکاکیت افراطی و سوفیزم خطرناکی در می‌غلطد؛ زیرا بدون پذیرش «علیت»، اثبات واقعیت جهان چگونه صورت می‌گیرد؟! مگر تصویر ذهنی ما از جهان، معلول وجود خود جهان نیست؟ بدون جهان، تصویر ذهنی جهان چگونه ممکن است؟! پس آیا این علیت را نیز می‌توان صرفاً تصویری ذهنی دانست؟ در این صورت، چگونه جهان واقعی اثبات می‌شود؟!

کانت علم را در غرب برای همیشه از واقعیت جدا کرد و ادراکات انسانی را صرفاً ذهنیات او خواند و این، شکل جدیدی از سوفیسم بود که باز تولید شد. اگر ما ایستمولوژی کانت را مورد انتقاد قرار دهیم در واقع، بسیاری تحولات بعدی در حوزه فلسفه، کلام، اخلاق، عرفان، سیاست و حقوق را نیز مورد نقد قرار داده‌ایم. گرچه عقل‌گرایی دکارتی و تجربه‌گرایی بیکن و هیوم و لاک و سپس تلفیقی از این دو به دست کانت، راه‌های مختلف با نتایج متضادی بودند اما همگی در نفی الاهیات مسیحی و ارزشهای کلیسا مشترک بودند و آن چه بعدها به تدریج، جایگزین شد، نه عقل‌گرایی بلکه نوعی «تجربه‌گرایی توأم با متن شکاکیت» بود که امروز بخش اعظم جهان اصطلاحاً مدرن غربی را تحت سیطره خود گرفته است.

اصلاحات مذهبی و اصلاح مذهب

بعد دیگر مدرنیته، رفورمیزم مذهبی و جنبش ضد کلیسای کاتولیک رومی دانسته شده است. اختلافات اصلی بر سر اعتراض به تشریفات دعا، سلسله مراتب کلیسا، اتوریته پاپ، اعترافات و خرید و فروش گناهان و بهشت و جهنم، تجرد کشیش‌ها، چگونگی تفسیر آیین عشای ربانی، فساد مالی و اخلاقی درون کلیسا، غسل تعمید کودکان، ترجمه انجیل و حق قرائت فردی آن و «خودکشیشی»، خشونت‌های مذهبی، تثلیث، گناه نخستین، شمایل مذهبی، میوه ممنوعه، و... بوده است که به انشعابات گوناگون مسیحی منجر شد. ما این بعد از مدرنیته را چگونه می‌بینیم؟! اسلام در این خصوص، بدون ترک آخرت و زهد و تقوی و اخلاق و بدون تشویق به دنیاپرستی، دعوت به اصلاح امور دنیا می‌کند. اولاً، در اسلام طبقه اجتماعی و کاست‌هایی

به نام «روحانی» یا «کشیش» نداریم و مسجد بر خلاف کلیسا، یک نهاد به مفهوم جامعه‌شناسی آن نیست و در آن تشریفات و سلسله مراتب و اتوریته‌های اسرارآمیز وجود ندارد. تنها اتوریته و مرجعیت معتبر اتوریته «علم» و «تقوی» است و علمای دین نه طبقه خاصی‌اند و نه درگیر تشریفات ویژه‌ای. هرکس می‌تواند بدون هیچ تشریفات به مدارس دینی رفته و عالی‌ترین مراتب علمی و اخلاقی را طی کند. گرچه در جامعه، گاه تشریفات مذهبی و القاب اجتماعی در این باب، پدیدمی‌آید اما متن اسلام، هیچ قیدوبندی در این خصوص ندارد، نه شرط لباس، نه شرط طبقه، نه شرط ملیت و جنسیت.

اسلام، کاتولیسیم، پروتستانتیزم

در اسلام عالی‌ترین مقامات دینی باید بالاترین صلاحیت‌های علمی و اخلاقی و ساده‌ترین زندگی‌ها را داشته باشند و متواضع، مردم‌دوست، ساده‌زیست، مهربان و شجاع و پاسخگوی سوالات عقیدتی، اخلاقی و عملی مردم باشند. هیچ امتیاز مالی یا دنیوی بیشتری نداشته باشند بلکه باید در کنار محرومان، درصدد گسترش عدالت اجتماعی و اخلاق انسانی باشند. دعا و توبه، هیچ تشریفات خاصی و نیاز به وساطت روحانیون ندارد. به طور فردی یا دسته‌جمعی می‌توان توبه کرد و اعتراف به گناه نزد دیگران و از جمله، روحانیون، جایز نیست. این اعتراف تنها باید در محضر خداوند و صادقانه صورت گیرد. دعا و قرآن را با صدای خوش خواندن بهتر است اما نباید تکیه بر صوت و صورت شود و محتوای کلمات تحت‌الشعاع لحن و صدا قرار گیرد. نماز و دعا و تلاوت کتاب مقدس اسلام همراه با موزیک و جاذبه‌های

فرعی که به جای عقل و قلب گوش‌ها را بنوازد، نباید انجام شود. بهشت و جهنم مسلمانان در دست روحانیون و قابل خرید و فروش و معامله نیست و هر کس با اعمال، عقاید و اخلاق خود، بهشت یا جهنم خویش را می‌سازد. آمرزش خداوند در دسترس همه است و می‌توان خود را با توبه و عمل صالح و نماز و روزه و کفاره جبران خطایا و خدمت به مردم، تطهیر کرد و به سوی خدا بازگشت. البته در کلیه این مراحل، نقش تعلیم و تربیت از سوی علمای دین، طبق اصل عقلایی «رجوع به عالم» انکار نمی‌شود و در مسائل تخصصی، نظر علما بر مردم حجت است چنانکه در پزشکی و سایر علوم چنین است. علمای دین می‌توانند ازدواج کنند و از مزایای مشروع زندگی بهره ببرند اما از لحاظ مالی و اخلاقی باید از بقیه مردم سالم‌تر، ساده‌تر و پاک‌تر باشند و وظایفی بیش از دیگران دارند. گرچه انسان‌ها از کودکی و بدو تولد در جامعه اسلامی، از حیث حقوقی و دنیوی، مسلمان محسوب می‌شوند اما تکلیف شرعی و مسئولیت دینی، پس از بلوغ، متوجه دختران و پسران می‌شود. متن قرآن را وحی خالص الهی و گزاره‌ها و تکالیف آسمانی می‌دانیم، ترجمه آن به زبان‌های دیگر را ممنوع نمی‌دانیم اما معتقدیم که ترجمه، قادر به انتقال همه مفاهیم نیست و نباید به آن اکتفا کرد، در عین حال، هر کسی، مخاطب قرآن است و حق خواندن قرآن، تفکر در آن و نتیجه‌گیری از آن را دارد اما اگر این استنباط، از ترجمه ساده، فراتر رفته و در برخی مسائل پیچیده‌تر صورت گیرد باید با منطق استنباط، که یک منطق عقلی، زبانی و عرفی است، سازگار باشد و جوانب کارشناسی آن رعایت شود تا تفسیر غلط و خرافی از آن صورت نگیرد و تحریف یا آغشته به مفاهیم غیر اسلامی نشود و از آن سوء استفاده در جهت فریب افکار عمومی نشود، اما اگر کسانی با منطق استنباط و

فهم آشنا باشند، در چارچوب محکمت اسلام می‌توانند هر نظریه استدلالی را بدهند و آن را به بحث بگذارند بی‌آن که تکفیر شوند و لذا در باب تفسیر قرآن و الاهیات، اظهارنظر کاملاً آزاد و بازار گفتگو گرم است.

در مذهب ما هیچ کارشناسی نباید از کارشناس دینی دیگر تقلید کند بلکه باید نظریه خود را عرضه کند. چنانچه ایده آل، آن است که حتی مردم عادی نیز نه تنها در عقاید اصلی خویش بلکه حتی در وظایف عملی تقلید نکنند و خود، قدرت استنباط بیابند اما چون چنین امری نشدنی است، در باب آداب عملی و عبادی، حق تبعیت دارند اما این تبعیت را نیز به دلیل عقلی و با جستجوی شخصی و انتخاب مرجع باید مستند کنند ولی در هر صورت در ایمان و اصول عقاید، حق تقلید کورکورانه ندارند و باید دلیل - گرچه اجمالی - برای ایمان خویش داشته باشند. گرچه ما مسایلی چون تثلیث، عشای ربانی، غسل تعمید و شمایل مذهبی نداشته‌ایم تا در آن اختلاف کنیم اما البته موضوعات دیگری برای اختلاف نظر در جهان اسلام وجود داشته‌اند که از نوع دیگری بوده‌اند؛ مثلاً بزرگترین انشعاب در جهان اسلام، انشعاب بر سر مسئله «دین و دولت» و «عدالت» بوده است که به آن خواهیم پرداخت اما در باب روش گفت‌وگو و حفظ وحدت در عین اختلاف، دستورالعمل‌های مهمی داریم.

ما همه بشریت را بندگان خدا و خواهران و برادران خود می‌دانیم اما به خصوص خداپرستانی چون مسیحیان را اعضای نزدیک‌تر به خود در خانواده ادیان ابراهیمی می‌شماریم. نوح(ع) و ابراهیم(ع) و موسی(ع) و عیسی(ع) را انسان‌های برگزیده و پیامبران بزرگ خدا می‌دانیم و آنان را چون پیامبر اسلام(ص) دوست می‌داریم و به آنان عشق می‌ورزیم. معتقدیم که همه

پیامبران الهی از یک حقیقت، خبر داده و به یک سو فراخوانده‌اند و در عین حال، معتقدیم که بخش‌هایی از تعالیم پیامبران پیشین به تدریج، تحریف و تغییر داده شده است و پیامبر اسلام، که پیامی جز پیام موسی بن عمران(ع) و عیسی بن مریم(ع) ندارد، کامل‌ترین و دقیق‌ترین و آخرین تقریر از پیام الهی را به بشریت عرضه کرده است. بنابراین، خود را مسیحی واقعی و یهودی حقیقی می‌دانیم. ما حق نداریم خون یکدیگر را بریزیم و حتی خون مشرکین، اگر با اسلام درگیر نشوند و هجوم نیاورند، محترم است. ما بدون پذیرش شکاکیت و نسبیت و بدون تردید درباره حقایق و جامعیت اسلام، معتقد به مدارا و تسامح با پیروان سایر ادیان و مذاهب هستیم. میان هدایت و گمراهی، فرق قائلیم و «حق و باطل» را قابل تشخیص از یکدیگر می‌دانیم و معتقد به تحریف اسلام جهت رسیدن به نوعی «صلح کل» نظری نیستیم و همه مکاتب را بر حق و مساوی نمی‌دانیم زیرا در غیر این صورت باید عقاید متناقض را درست بدانیم و یا مفهوم دین را تغییر دهیم. ما در حقایق قرآن تردیدی نمی‌کنیم و نمی‌توانیم هم‌زمان، به درست بودن آنچه مخالف با قرآن باشد، نیز معتقد باشیم اما معتقد به مدارا و گفت‌وگو با سایر ادیان و مذاهب هستیم و خشونت علیه آنان را جایز نمی‌دانیم مگر آن که مورد حمله و خشونت قرار گیریم و «نجات» را منحصر به مسلمین نمی‌دانیم. ما اولاً، معتقد نیستیم که همه مسلمانان بهشتی‌اند زیرا شرط بهشتی شدن، ایمان و عمل صالح و تقوی است نه تولد در خانواده مسلمان. همه مسلمانان در دنیا، «مسلمان» محسوب می‌شوند اما در «آخرت»، ملاک اسلام شناسنامه نیست بلکه ایمان و عمل صالح است. ثانیاً، همه پیروان انبیای الهی و از جمله یهودیان و مسیحیان را تا پیش از بعثت پیامبر بعدی، در صورتی که اهل ایمان و عمل صالح بوده باشند، اهل نجات می‌دانیم. ثالثاً، همه پیروان ادیان الهی را که پیام محمد(ص)

را به درستی نشنیده‌اند و بدین علت به او ایمان نیاورده‌اند، در صورتی که اهل ایمان و عمل صالح باشند، نیز اهل نجات می‌دانیم و معتقدیم عذاب الاهی بدون ابلاغ پیام، عادلانه نیست و جهنم، مجازات بی‌اطلاعی و ناآگاهی نیست. حتی در مورد سایر بشریت نیز معتقد به جهنمی بودن ضعیفان و ناآگاهان نیستیم و معتقدیم که خداوند با رحمت خویش با آنان برخورد خواهد کرد. بنابراین، روشن است که ما بدون آن که به نسبیّت، شکاکیت و پلورالیزم افراطی تن دهیم، معتقدیم که با برادران و خواهران غیرمسلمان، اعم از مسیحی و یهودی و سایر ادیان، باید با مدارا و برادری و دوستی مواجه شد و به آنان خدمت کرد و حقوق آنان را محترم شمرد و حتی آنان را، اگر اسلام را نمی‌شناسند، در صورت درست‌کاری، اهل نجات هم دانست. قرن‌هاست که مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان و پیروان ادیان دیگری در جهان اسلام در امنیت کامل زیسته‌اند و حکومت اسلامی موظف به تامین امنیت، حقوق و آسایش آنان است. در «حکومت اسلامی نمونه»، یعنی حکومت پیامبر(ص) و علی(ع)، صدها نمونه از این دست آمده و قرآن کریم نیز در این باب سفارشات اکید کرده است.

حقوق غیر مسلمانان

علی(ع) در حکومت خویش روزی در کنار خیابان پیرمرد کوری را دید که گدایی می‌کند. پرسید: «این چه وضعی است؟! در جامعه اسلامی گدایی مفهوم ندارد.» گفتند: «او مسیحی است.» فرمود: «باشد. ولی زیر سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کند. تا او جوان بود و در این جامعه کار می‌کرد نگفتید که مسیحی است، حال که از پا افتاده است چنین می‌گویید؟!» سپس فرمود تا او را از بیت‌المال تا آخر عمر، بیمه و تامین کردند. نیز وقتی شنید

که نیروهای شورشی به ظاهر مسلمان به روستایی حمله کرده و به دختر یهودی توهین نموده و دست‌بند او را با خشونت دزدیده‌اند برآشفته و فرمود اگر از غم این جسارت بمیریم، شایسته است زیرا آن دختر یهودی کمک خواسته و ما نبودیم که کمکش کنیم. یا وقتی شنید که مسلمانی در معامله زمین، یک شهروند مسیحی را فریب داده است با او برخورد شدید کرد و فرمود که سود و ضرر او سود و ضرر ماست و باید از او عذرخواهی و جبران کنی. او در دوران خلافت و رهبری خود، به طور ناشناس هم‌سفر فردی یهودی بود. پس از خداحافظی، با پیمودن مقداری از راه، هم‌سفر یهودی‌اش را بدرقه کرد. یهودی پرسید: مگر راه شما از آن طرف نیست. فرمود: چرا. ولی در دین ما به کوچک‌ترین بهانه، دوستی و برادری تقویت می‌شود و انسان‌ها بر گردن ما حقوقی پیدا می‌کنند. من به خاطر حق هم‌سفری، مقداری تو را بدرقه می‌کنم.

ما و مدرنیسم

من خواهم کوشید به اختصار به دیدگاه‌های خود راجع به برخی از این مفاهیم کلیدی، که در تعریف مدرنیته به کار رفته‌اند، اشاره کنم و پیش از آن، باید روشن باشد که مواجهه ما به عنوان مسلمان شرقی با هر یک از این کدهای مدرنیته غربی، بی‌شک با نحوه مواجهه مسیحیان غربی با آن‌ها متفاوت بوده است، هم از لحاظ تاریخی و هم از لحاظ محتوی. از لحاظ تاریخی، نخستین مواجهه ما با مدرنیته غربی، مواجهه با وجه خشونت‌آمیز و غیرانسانی آن از طریق شنیدن صدای توپ‌های ناوگان جنگی و سپس کودتاها و جنگ‌های اشغال‌گرانه در یکی دو قرن گذشته بوده است. غربی‌ها در حالی که ما را قتل عام و غارت می‌کردند از مدارا و ترقی و مدرنیته سخن می‌گفتند

و مدرن شدن را غربی شدن و سکولاریزه شدن معنا می‌کردند که به مفهوم ترک دین و اخلاق و زیر پا نهادن استقلال ملی، غرور انسانی و منابع اقتصادی کشور بود. آنان هرگونه مقاومت مردمی در برابر اشغال‌گری و کودتاهای آمریکایی و انگلیسی و صهیونیستی را نوعی توحش و مقاومت در برابر مدرنیته می‌خواندند. شکنجه، اعدام، تبعید و غارت منابع ملی و مبارزات وسیع فرهنگی علیه اسلام، به همراه آثار تکنولوژی جدید و فناوری و مدل‌های لباس، اخلاق و زندگی غربی، هم‌زمان به نام مدرنیته به ملت ایران و سایر کشورهای اسلامی، که میان قدرت‌های اروپایی تقسیم شده بودند، تحمیل می‌شد. ما سرخپوست‌هایی بودیم که باید با سلاح آتشین کابوی‌ها مدرن و متمدن می‌شدیم. اما به جای متمدن شدن مستعمره شدیم. حتی متاسفانه مسیونرهای مسیحی، که پس از کودتای آمریکا وارد ایران شدند، گاه در جهت منافع سیاسی قدرت‌های غربی، عمل می‌کردند و به قول متفکر آفریقایی، وقتی اروپایی‌ها برای نخستین بار به آفریقا آمدند، آنان انجیل داشتند و ما زمین، اما پس از مدتی، زمین‌های ما را به زور گرفتند و اینک ما انجیل داریم و آنان زمین. این در حالی است که آشنایی و حسن معاشرت مسلمانان و مسیحیان در کشورهای اسلامی از همان صدر اسلام، زیانزد بوده است.

«مدرنیته» را شالوده‌شکنی باید کرد

اما از لحاظ محتوایی نیز نگاه ما به تک‌تک مفاهیمی چون انسان، عقل، فرد، سرمایه، آزادی، تکنولوژی، اخلاق، دنیا، آخرت، حق، تکلیف و سیاست، تفاوت‌ها و البته شباهت‌هایی با نگاه مدرن غربی و نیز با نگاه مسیحی داشته و دارد. غرب البته یک واحد یک‌پارچه نیست اما وقتی ما از بیرون به تحولات

غرب مسیحی در پنج قرن اخیر می‌نگریم، گویی یک فرد را می‌بینیم که تحولات شخصیتی و فکری قابل درکی را از سر گذرانده و حتی اگر داوری ارزشی در مورد آن نکنیم، اما این تحول، کاملاً منطقی و قابل فهم بوده است. طبق آنچه در تاریخ تمدن و فرهنگ اروپا خوانده‌ایم، یک متعصب مقلد، به تدریج در قرون ۱۵ و ۱۶، در عقاید خویش تردید و بازنگری کرده و مذهب سنتی کاتولیک رومی زیر سوال رفته و نسل جدید مسیحی به تدریج از «سنت» به سوی «آگاهی انتقادی» حرکت کرده و در قرن ۱۷ که قرن روشنفکران و تحلیل‌های غیردینی است به نوعی خودآگاهی غیرمذهبی رسیده و در قرن ۱۸، قرن عصیان و آزادی-انتلکتوئل غیرمذهبی اروپا، مغز مستقلی یافته و انقلاب‌های انسان‌گرا و آزادی‌خواه اجتماعی فعال شده‌اند و در قرن ۱۹، که قرن ایدئولوژی‌های بشری است، به ایمان جدید و عقاید واضح بشری رسیده و در قرن ۲۰، که قرن انحطاط‌های بزرگ انسانی است، تقریباً ایدئولوژی‌های عمده غربی که به قدرت رسیدند (فاشیسم، استالینیزم و لیبرالیزم سرمایه‌داری) همگی امتحان خود را در قساوت و بی‌عدالتی و اخلاق‌ستیزی پس دادند و حال در پایان قرن ۲۰ و آغاز قرن ۲۱، سخن از پایان مدرنیته و پایان عصر ایدئولوژی‌های بشری در غرب به میان می‌آید. این یک سیر منطقی و قابل فهم است.

آرمان‌شهر مدرنیته، یک شهر دمکرات، سکولار، ثروتمند و صاحب تکنولوژی و آزادی‌های بی‌مهار اخلاقی، دست کم برای متفکران غرب امروز دیگر یک آرمان‌شهر نیست و امروز شهروندان شهر مدرنیته، گرچه از مزایای تکنولوژی و زندگی شهری و دمکراسی بهره می‌برند اما از دود و سروصدا و نفی اخلاق و متلاشی شدن خانواده و فاصله‌های طبقاتی و ترور و جنگ‌های

اتمی و بمب‌های شیمیایی و میکروبی و کمبود محبت و نیهیلیزم و احساس پوچی و تمدنی که ارمغان انسانی آن سکس و خشونت شده است، سرسام گرفته‌اند. ابزار زندگی، مدرن شده است اما اهداف زندگی و ارزش‌های آن هم‌چنان قدیمی و تکراری است و انسان طراز نوین یا آخرین انسان‌ها دوباره هم‌چون انسان‌های اولیه، زندگی می‌کنند منتهی با ابزاری پیچیده.

تکامل ابزاری یا تکامل انسانی؟

پس نخستین چیزی که باید روشن شود آن است که تحولات ناشی از مدرنیته چه مقدار، تکامل ابزاری است و چه مقدار، تکامل انسانی؟! مسئله مهم برای داوری ارزشی در باب مدرنیته، همین است. آن‌چه محصولات نظری و ابزاری مدرنیته است از دیدگاه اسلامی نه به طور مطلق، قابل رد و نه به طور مطلق، قابل قبول است. پس باید به تفکیک درباره تک‌تک آن‌ها اظهار نظر کرد. به نظر می‌رسد که تقریباً عمده تحولات مدرنیستی و مکاتب جدید غرب در چند قرن اخیر در چهار حوزه اپیستمولوژی، آنتولوژی، انسان‌شناسی و تکلیف‌شناسی (اخلاق و حقوق) و نیز زندگی شهری جدید، به نحوی واکنش در برابر مسیحیت و در عین حال، آمیخته با مسیحیت‌اند. من البته هنوز مطمئن نیستم که دوره قرون میانه مسیحی اروپا، آیا به راستی همان قدر که در برخی متون تاریخ تمدن غرب آمده، سیاه و ظلمانی و توأم با فلاکت و انحطاط و خشونت بوده است یا آن که در این مورد، مقداری مبالغه نیز شده و تاریخ‌نویسان، گاه جانب‌دارانه و به قصد توجیه کاستی‌های بعد از رنسانس، گذشته مسیحیت را آن‌قدر سیاه نشان می‌دهند؟ اما در هر حال، ما در خصوص تقابل مسیحیت - مدرنیته، در وضعیت دوگانه به سر می‌بریم. از سویی خود و

مسیحیت را عضو یک خانواده می‌دانیم و مسیحیان را نزدیک‌ترین فرهنگ به فرهنگ اسلامی و متحد و برادر خویش می‌شماریم و قرآن کریم، نزدیک‌ترین کسان به مسلمین و قابل اعتمادترین مردم را مسیحیان دانسته و از افراد با تقوی و اهل عبادت مسیحی صراحتاً به نیکی یاد کرده است و ما هم‌چنان خود و مسیحیان را در اردوگاه واحدی علی‌رغم اختلافات فکری - می‌یابیم. به عنوان موحدینی که زندگی را از معنویت و اخلاق، جدا نمی‌دانند با ابعاد ضد دینی، ضد تقوی، اخلاق‌ستیز و عدالت‌گریز «مدرنیته» نمی‌توانیم کنار بیابیم اما از طرفی، برخی شعارهای مدرنیته چون عقل‌گرایی، علم‌گرایی، انسان‌گرایی یعنی اصل توجه به عقل و حقوق بشر را شعارهایی کاملاً نزدیک به فرهنگ اسلام و بلکه جزء آموزه‌های اصلی اسلام می‌دانیم. بنابراین، باید گفت که ما به «مدرنیته» پاسخ «آری و نه» می‌دهیم. «مدرنیته» به مفهوم تکریم انسان و تقدیس حقوق، اختیار و آزادی او، احترام به نیروی عقل و تجربه و علم و بهره‌گیری عادلانه از عقل ابزاری و تکنولوژی در جهت تسهیل زندگی و تامین حقوق بشر، تقسیم کار و تخصصی‌شدن روش‌ها و نهادهای اجتماعی در جهت حل مشکلات زندگی و پیشرفت مدنی و اقتصادی را در تعارض با اسلام نمی‌بینیم و معتقدیم که در چارچوب عقاید، اخلاق و احکام اسلام، می‌توان به سازماندهی مدرن زندگی، دست یافت و این امور، تعارضی با جوهر دین ندارند. در عین حال ما به مثابه «مسلمان» با «مدرنیته» به مفهوم سکولاریزم، ترک ولایت خدا، اصالت دادن به لذت و سود دنیوی، سرمایه‌داری لجام‌گسیخته و عدالت‌ستیز و ارزش‌زدایی دمکراسی لیبرال، نفی توحید و آخرت، نفی معیارهای اخلاقی، سقط جنین و

همجنس‌بازی و انهدام خانواده، قراردادی کردن همه چیز، انسان‌پرستی، اسراف و تبذیر و کفر، مطلقاً، امکان تفاهم و آشتی نداشته و نخواهیم داشت. این که آیا چنین تفکیک نظری میان وجوه مدرنیته و یا گزینش عملی میان فرآورده‌های مدرنیته غربی در صحنه واقعیت تاریخی و اجتماعی امروز، غیر ممکن یا ممکن و مشکل به نظر برسد و کسانی، میان «عقل‌گرایی» با «سکولاریزم» و «ماتریالیزم»، ارتباط غیرقابل گسست ببینند و یا «کرامت و حقوق انسان» را از «اومانیزم الحادی» و «فردگرایی لیبرال»، جدایی‌ناپذیر بپندارند مسئله دیگری است که مستقلاً باید بدان پرداخت. اما من شخصا چنین ملازمه‌ای نمی‌بینم و این تفکیک، نه تنها در مقام بحث تئوریک امکان دارد بلکه در صحنه عمل تاریخی نیز اتفاق افتاده است.

تمدن اسلامی؛ «عقلانیت، معنویت، عدالت»

بهترین دلیل را می‌توان در دل تاریخ تمدن یافت. همه می‌دانیم که اسلام به فاصله کوتاهی پس از پیدایش، توانست حکومت، تمدن و فرهنگ عظیم و جدیدی بنا کند و نشان داد که چگونه می‌توان تمدن دینی ساخت و عقلانیت و معنویت را جمع کرد و به خصوص به پیشرفت‌های عظیم علمی، عقلی و فن‌آوری جهان اسلام در علوم ریاضی، طبیعی، انسانی، شیمی، فیزیک، فضاشناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، داروسازی، جراحی و پزشکی، معماری و مهندسی، ریاضیات و فلسفه، جغرافیا و جهان‌گردی، دریانوردی، کشاورزی و نخستین تجربه‌های شهرنشینی اشاره می‌کنم. مورخین غربی و شرقی، اعم از مسیحی و مسلمان، بدین واقعیت تصریح کرده و از صدها اکتشاف و اختراع مهم که نقش اساسی در پیشرفت علوم جدید بشری ایفا کردند و صدها چهره

برجسته علمی مسلمان، که نقش مهمی در تولید علم، صنعت، فن آوری و عقلانیت ابزاری و فلسفی و الاهیات در سطح بشری ایفا کردند، نام برده‌اند. این جنبش عظیم علمی و انسانی در زیر سایه اسلام و بدون آلودگی به سکولاریزم و دنیوی‌گرایی و بدون الحاد و اخلاق‌ستیزی و دین‌گریزی پدید آمد، زیرا اسلام عقل، تجربه و تلاش برای معیشت عاقلانه و تدبیر در زندگی دنیا و دفاع از حقوق و کرامت انسان را نه توهینی به خود بلکه امکاناتی برای گسترش عقلانیت اسلامی و عدالت اسلامی تلقی کرد و این ارزش‌ها را رو به قبله توحید سازمان داد؛ به نحوی که حتی برخی از مورخان تمدن غرب، در کیفیت پیدایش مدرنیته، رنسانس و اصلاح مذهبی در اروپا، به این نظریه معتقدند که همه این تحولات در غرب پس از تماس اروپا با جهان اسلام پدید آمد. جهان اسلام هم‌زمان با قرون میانه اروپا و بر خلاف امروز، یک جهان دینی و غیر سکولار اما حاوی کتاب‌خانه‌ها، دانشگاه‌ها و بیمارستان‌های عظیم و سراسر نشاط علمی، سیاسی و کلامی بوده است و ارتباطات متنوع جهان اسلام با اروپا، به ویژه از قرن ۹ میلادی تا قرن ۱۴ میلادی از طریق ترجمه وسیع متون فلسفی، کلامی، حقوقی و نیز علوم مختلف دنیوی و بشری، مبادلات علمی، تجاری و سیاحتی و نیز جنگ‌های صلیبی باعث شد که نظام زندگی و تفکر در اروپا در معرض مقایسه با جهان اسلام، که یک «جهان دینی مدرن» محسوب می‌شد، قرار گرفته و سپس مورد تردید قرار گیرد و از قرن ۱۳ میلادی، به تدریج همه بنیادهای نظری و عملی در اروپای قرون میانه، متزلزل شود. یکی از مویذات این نظریه، آن است که در طی این قرون، به تدریج شباهت‌هایی میان بخش‌هایی از الاهیات مسیحی با بخشی از کلام اسلامی ایجاد می‌شود و انشعابات جدیدی که درون اروپای مسیحی در

حوزه‌های معرفت‌شناسی، حقوق، اخلاق، الاهیات، سیاست و اقتصاد، در این قرون پدید می‌آید، بی‌ارتباط با انتقال ناقص مفاهیم اسلامی در این حوزه‌ها و تماس اروپا با تمدن و فرهنگ اسلامی نبوده است و البته این انتقال، یک بعدی و ناقص صورت گرفته بود. من در این‌جا نمی‌خواهم از این نظریه، به عنوان ادعای اصلی خود دفاع کنم بلکه آن را از باب مقدمه برای تحلیل مدرنیته از زاویه نگاه اسلامی ذکر کردم.

سنت و مدرنیته غرب، سنت و مدرنیته جهانی نیست

بی‌تردید، نسبت کلیسای کاتولیک رم و مسیحیت قرون میانه با «مدرنیته» با نسبت اسلام با «مدرنیته» حتما متفاوت است. اینک به برخی از این تفاوت‌ها در باب نگاه به عقل، علم و حقوق بشر، یعنی دو مفهوم کانونی «عقلانیت» و «انسانیت»، اشاره می‌کنم تا معلوم شود که اومانیزم، سکولاریزم و رفورمیزم مذهبی، همگی پاسخ‌هایی به مسیحیت قرون میانه بوده‌اند و نمی‌توانند پاسخ‌ها و واکنش‌های صحیحی در برابر اسلام باشند؛ به ویژه اگر بپذیریم که مدرنیته محصول ارتباط مسیحیت قرون میانه با جهان اسلام بوده است.

اینک اگر درست باشد که «اومانیزم مدرنیته» بازگشتی به ادبیات ماقبل مسیحی و برتر نشانیدن انسان بر خدایان در واکنش به الاهیات کلیسا بوده است، من بحث را از همین نقطه سر می‌گیرم. در بینش میتولوژیک یونان قدیم، انسان و خدایان با یکدیگر رقابت و حسد می‌ورزیدند و حاکمیت آسمان، جبارانه و تحقیرآمیز، تصویر شده و آزادی و خودآگاهی و استقلال و کرامت انسان، هر یک تجاوز به حریم قدرت خدایان محسوب می‌شد. پس انسان آزادی‌خواه، یک شورشی گناهکار و مستحق شکنجه است. انسان اگر

بخواهد بر طبیعت و سرنوشت خود مسلط شود، در واقع خواسته است که جای خدایان را اشغال کند و برای «خود زمامداری» و «تصرف» در جهان، جانشین زئوس شود. اومانیزم غربی متأسفانه با چنین نگاهی به آسمان، آغاز شد که در آن پرومته که آتش خدایی را به انسان هدیه کرده در واقع، آن را از خدایان ربوده و به آسمان خیانت کرده است. خدایانی که می‌خوانند و فریب می‌خورند و سپس انتقام می‌گیرند. اما در قرآن کریم، آتش خدایی، که همان نور و حکمت الاهی است، هدیه مستقیم خداوند به انسان است و فرزندان آدم را به نور و خروج از ظلمات می‌خواند و به فرشتگان الاهی امر می‌کند تا در برابر آدم سجده کنند.

تفسیر ما از «انسان»، متفاوت است

آن‌جا پرومته به خاطر خدمت به انسان مجازات شد اما در قرآن، شیطان به خاطر آنکه به آدم (ع) سجده نکرد، از درگاه خداوند طرد شد. قرآن انسان را به «آگاهی» فراخواند و آدم را معلم فرشتگان کرد (تعلیم اسما) و فرمود: بدیل عقل، «پلیدی» است: «جعل الرجس علی الذین لا یعقلون». هم‌چنین، اندیشه دینی دینداری منهای عقل را طرد می‌کند: «لا دین لمن لا عقل له». خداوند اجازه تسخیر زمین و آسمان‌ها و تصرف در آنان را به انسان داد (سخر لکم... استعمرکم فی الارض، خلق لکم...) تا بدون اسراف و تبذیر و تبعیض و ستم، از مواهب جهان بهره‌بردار. قرآن لذت و زیبایی را بر بشر حرام نکرد. (قل من حرم زینه الله)، تجربه زندگی و جهان را از او دریغ نکرد، انسان را تحقیر نکرد، با عقل و جان او دشمنی نکرد و عقل معاش و تدبیر دنیا را از ارکان دینداری دانست و حقوق مردم را حریم الاهی و مقدس دانست،

شهوة و سایر غرایض بشر را شوم و سیاه و شیطانی ندانست بلکه مواجهه غلط و غیر الاهی و عاری از تقوا با این لذایذ و غرایض را امری شیطانی خواند. پس «بدی»، نه در طبیعت و جامعه بلکه در شرک و خودخواهی ماست و برای نزدیک شدن به خدا، نباید جامعه و طبیعت را ترک کرد بلکه باید نسبتی عادلانه، اخلاقی و عاقلانه با جامعه و طبیعت برقرار کرد.

تفکیک انسان‌گرایی از ماده‌گرایی

بنابراین، انسان‌گرایی در جهان اسلام منوط به ماده‌گرایی و نفی مذهب نشد و کرامت و عزت انسان در انکار شریعت الاهی نیست و خدا خود فرمود: «لقد کرّمنا بنی آدم». سپس شریعت را برای حفظ کرامت انسان فرستاد و البته کرامت اصلی، که کرامت اکتسابی‌ست، با تقوی و انضباط اخلاقی در رفتار و مقاومت در برابر نفس (خودخواهی) و صفات حیوانی به دست می‌آید، نه در ترک مطلق دنیا و قدرت.

قدرت، ثروت، طبیعت و شهوت، هیچ‌یک ذاتا فاسد و پلید نیستند بلکه برخورد شیطانی ما با آنهاست که منشاء فساد در انسان و جهان می‌شود. هر فسادی در جهان، نه کار خداوند بلکه دستاورد انسان‌های بی‌تقواست. اومانیزم اسلام ریشه در آسمان و شریعت الاهی دارد و در تقابل با خداوند، معنی نمی‌شود. مذهب، راه رشد انسانیت است نه نفی انسانیت. بنابراین، اومانیزم اسلامی، با نفی ماتریالیزم شروع می‌شود. گناه اولیه نیز به مفهوم آن نیست که انسان‌ها همه از ابتدا گناهکار و پست و ملعون و ضعیف‌اند و تنها گروهی کشیش، مظاهر رسمی خداوندند. هم‌چنین نیازی به فدیة پسر خدا نیست بلکه ما به هدایت پیامبران خدا محتاجیم. قدرت خدا با قربانی کردن انسان تجلی

نمی‌کند بلکه حق الناس، فرع بر حق الله است و رضای خدا با خدمت به انسان و تامین حقوق مادی و معنوی مردم تامین می‌شود.

اگر در غرب شرط توجه به خدایان میتولوژی باستان و خدای مسیحیت قرون وسطی رو برگرداندن از انسان بوده است، در فرهنگ اسلام انسان‌ها بندگان خدا، محترم و ذوی الحقوق‌اند و اثبات کرامت انسان و حقوق مادی و معنوی او با اثبات خدا و نبوت آغاز می‌شود. انسان اسلام قدرت تغییر سرنوشت خود و تغییر جامعه و طبیعت را دارد و خداوند این قدرت را به او داده است، او را آزاد و مختار و بنابراین، «مسئول» آفریده و در عین حال با «عقل» (پیامبر درون) و انبیای الهی، از ابراهیم و نوح تا موسی و عیسی و محمد(ص)، به او آموخته است که راه حفظ کرامت انسان، نزدیک شدن به خداوند و اجتناب از گناه و ظلم و کفر است. اسلام که شامل عقاید، اخلاق و عبادات و قوانین فردی و اجتماعی (در حوزه‌های سیاست، حقوق و اقتصاد) است، سراسر برای حفظ و احیای کرامت و حقوق انسان آمده است.

خدا، انسان، مدرنیته

گفته شده است که در مدرنیته جای انسان و خدا عوض شده است. ذهن انسان، تمایلات انسان و منافع او اصالت یافته و هر آنچه او را محدود کند (اعم از اخلاق، حقیقت و تکلیف) در مرتبه دوم قرار می‌گیرد و اومانیزم، فردگرایی، آزادی، دموکراسی، لیبرالیزم و سکولاریزم، همه بر همین اساس، پای گرفته‌اند. در اسلام انسان نه دشمن خدا و نه رقیب اوست. اسلام می‌خواهد که انسان خلیفه خدا باشد. می‌خواهد آحاد بشریت به چنان رشد عقلی و اخلاقی برسند که هیچ خونی در زمین ریخته نشود، هیچ حقی پایمال نگردد،

هیچ انسان گرسنه و بی‌پناه و تحقیر شده‌ای نباشد و نفسانیت، چنان مقهور اراده انسان باشد که فرشتگان الهی در برابر او سجده کنند. اسلام انسان را دارای کرامت، قدرت انتخاب، مسلط بر خویش و بر جهان، عاقل، مسئولیت‌پذیر و ارزش‌گرا می‌خواهد، به انسان خوش‌بین است و همه بشریت را دارای فطرت پاک و اصالتاً خیرخواه می‌داند و همه تکالیف دینی که نازل کرده برای حراست از فطرت، عقل و کرامت انسان‌هاست.

در اسلام حقوق را از تکلیف، واقعیت را از ارزش، دنیا را از آخرت، معاد را از معاش، اخلاق را از اقتصاد، تقوی را از سیاست و دین را از دولت نمی‌توان تفکیک کرد. این تفکیک‌ها به منزله مثله کردن انسان و متلاشی کردن دین است. کرامت انسان در عشق‌ورزی به خدا و اطاعت از اوست. رشد حقیقی بدون شناخت خدا و راضی کردن او و حرکت به سوی او محال است. همه ارزش‌های دیگر، ارزش‌های واسطه، مقید و مشروط‌اند. آزادی، عقلانیت، دنیا، آخرت، حق، تکلیف، فرد، جامعه، جنگ، صلح، حکومت، شکست و پیروزی، ثروت و فقر، همه و همه اگر در مسیر عدالت و معنویت باشند با ارزش است. عدالت و معنویت نیز از آن جهت که گام‌هایی در راه خدا، محبت به خدا و نزدیک شدن به اوست، ارزش دارند ولی ارزش ذاتی و حقیقی، همان معرفت به خدا و محبت او و اطاعت اوست. مسلمانان به علم، تکنولوژی، سیاست، اقتصاد، حکومت، جهاد، صلح، توسعه، آبادی دنیا، عقل ابزاری و آزادی و حقوق بشر، اعتقاد دارند اما همه را برای همان هدف نهایی می‌خواهند. ما معتقدیم روزی که عاقبت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) (فرزند پیامبر اسلام) و عیسی بن مریم (ع) باز گردند و قدس به دست مسیح آزاد شود، سراسر جهان را چنین عقلانیت، محبت و عدالتی فراخواهد گرفت ولی تا آن روز، ما نیز موظفیم در راه گسترش توحید و عدالت، گسترش

عقلانیت و محبت، تلاش و مبارزه کنیم. ما با دین دنیوی، دین سیاسی، دین دولتی و دینی که ابزار دست صاحبان قدرت و ثروت شود و نیز بر اساس ریاکاری و خشونت، تحمیل شود، مخالفیم. ولی معتقدیم که دین به مقداری مناسب عبادی شخصی محدود نمی‌شود و باید قدرت و ثروت را در برابر حقیقت، اخلاق و عدالت، خاضع کرد و سیاست و حکومت را دینی کرد. وجدان فردی، اخلاق شخصی و تجربه معنوی درونی و ایمان قلبی، جزء ارکان اسلام است اما همه اسلام، منحصر در امور فردی و عبادی نیست بلکه قوانین سیاسی، اقتصادی و قضایی اسلام نیز که برای گسترش اخلاق و عدالت در سطح اجتماع آمده‌اند، به همان اندازه، مقدس و لازم‌الاجرا هستند؛ زیرا نمی‌توان با اقتصاد فاسد و حکومت غیرعادلانه، به اخلاق سالم اجتماعی رسید.

ساختار شکنی دو قطبی «قدسی - عرفی»

اسلام به تقسیم کار و تخصصی شدن امور و عقلانیت ابزاری، معتقد است و کسانی را که بدون تخصص و کارشناسی وارد مدیریت‌های صنعتی، کشاورزی و دولتی شوند، حتی اگر اخلاقاً افراد خوبی باشند، خائن به جامعه اسلامی می‌داند. عقل ابزاری بسیار مهم است زیرا در سرنوشت و حقوق و فقر و رفاه و استقلال و رشد ملی جوامع بشری تاثیر می‌گذارد اما اسلام عقل ابزاری را در ادامه عقل توحیدی و عقل اخلاقی یعنی در چارچوب توحید، عدالت و اخلاق، به رسمیت می‌شناسد و نه مستقل از آنها و در تعارض با آنها.

اسلام به تمدن عقلانی، عقل ابزاری یا عقل معاش، تقسیم کار، تکنولوژی، آبادی زمین، پیشرفت مدنی و اقتصادی تشویق می‌کند اما در امتداد عقل معاد، فضایل اخلاقی و عدالت دینی. اگر توحید، معاد و عدالت فراموش نشود، شهوت پرستی حاکم نشود و آخرت از یاد نرود، لذا این متعادل دنیوی، کسب

ثروت و قدرت و رفاه و دانش، همه در خدمت به بشریت (نه در راه ترویج سکس و خشونت و سلاح‌های شیمیایی و اتمی و میکروبی و مواد مخدر و نظام طبقاتی سرمایه‌داری) خواهد بود و حتی می‌تواند «عبادت» محسوب شود. اگر مسیحیت، بودیزم و سایر ادیان با سکولاریزم قابل جمع باشد، اسلام، بی‌شک، با سکولاریزم ناسازگار است چون تفکیک مادی-معنوی، و قدسی-عرفی، یک تفکیک غیراسلامی است. نان که برای روشنفکران «فانتزی» و برای فقرا «زندگی» و برای اقتصاددانان یک «کالا» است، در اسلام نمی‌تواند از اخلاق و ارزش‌ها جدا باشد. اسلام راه رشد انسان را عمل به تکلیف الهی می‌داند اما بدون تامین حقوق مادی و معنوی انسان، از او تکلیف نمی‌خواهد. بنابراین، «حقوق بشر» در اسلام امری عرفی و زمینی نیست بلکه امری مقدس و ارزشی است. البته با فهرست حقوق بشری که لیبرالیست‌ها و سکولاریست‌ها تعریف کرده‌اند، در مواردی اختلاف نظر داریم و مواردی چون همجنس‌بازی و سقط جنین و بمباران هسته‌ای سایر ملت‌ها به نام دموکراسی را جزء حقوق بشر نمی‌دانیم؛ زیرا فهرست حقوق بشر، تابع چگونگی تعریف بشر است. اگر تعریف حیوانی و مادی از بشر ارائه دادید، حقوق حیوانی نیز برای او قایل شده و هر تکلیف الهی و اخلاقی را نوعی تجاوز به حقوق بشر خواهید انگاشت اما با تعریف الهی از بشر، حقوق مادی بشر نیز مقدس می‌شود و در راه احقاق این حقوق، اعم از حقوق سیاسی، اقتصادی، خانوادگی، بهداشتی و رفاهی و حقوق علمی و فرهنگی و حق رشد و آزادی بیان و اندیشه، تلاش می‌کنید و این تلاش، یک تلاش مقدس دینی و جهاد در راه خداست. عرفان اسلامی عرفان محدود در خلوت نیست بلکه پس از خلوت و اشک و انس با خدا و عشق‌ورزی با او باید برای خدمت به

خدا به عرصه سیاست و جامعه و تعلیم و تربیت آمد و در راه گسترش معرفت، اخلاق و احکام خدا و در راه تربیت و رشد و نجات بشریت و اجرای عدالت کوشید و با قیصر و فرعون‌های تاریخ جهاد کرد و حتی شهید شد.

حقوق بشر، زاده شریعت خدا

اسلام حق‌الله را در نقطه مقابل حق‌الناس نمی‌داند بلکه حق‌الناس را فرزند و نتیجه حق‌الله و این دو را غیرقابل تفکیک می‌بیند. بشر، به صرف بشر بودن، حقوقی فطری و الهی دارد و حقوق بشر و تکالیف او را خداوند مقرر کرده است و حقوق و وظایف جزئی و متغیر را، که در شرایط تاریخی تابع تحولات است، باید با عقل، اجتهاد و نواندیشی کرد. اما حقوق بشر، امری خدایی است. عدالت، مستقل از دین، به قضاوت عقل، خوب و ارزشمند است اما مصادیق عدالت، در تلاش هماهنگ عقل و وحی کشف می‌شود.

حقوق بشر قابل سلب از او نیست و نه با قرارداد می‌آید و نه با قرارداد می‌رود. در عین حال، بشر صرفاً با حقوق خود به کمال نمی‌رسد بلکه باید به تکالیف خود در برابر خدا و مردم نیز عمل کند و اگر به تامین حقوق خود - آن هم حقوق مادی - اکتفا کند و نسبت به تکالیف خود و نیز حقوق معنوی، بی‌اعتنا بماند تفاوتی با حیوانات ندارد بلکه از حیوانات نیز پست‌تر است؛ زیرا حیوانات نیز حقوق دارند اما تکلیف ندارند. برای رشد معنوی انسان، هم رشد عقلانیت بشر و هم اجرای عدالت و تامین حقوق بشر، الزامی است و لذا قرآن از وظایف پیامبران، علاوه بر تهذیب نفس بشر، از تعلیم حکمت و اجرای قسط و عدالت نیز نام می‌برد و پیامبر اکرم (ص) به همین علت، حکومت اسلامی تشکیل داد. پیام اصلی او محبت، صلح، اخلاق، توحید و عدالت بود ولی وقتی صاحبان زر و زور و تزویر به جنگ او آمدند تا این اصول را

حذف کنند، پیامبر(ص) در دفاع از انسان و اسلام، تن به جهاد نیز داد و جهاد و شهادت برای دفاع از صلح و اخلاق و عدالت، واجب شده است. اخلاق نیز در اسلام در مسیر رشد انسان معنی می‌دهد و ریاضت‌های غلط از قبیل صدمه‌زدن به خود یا دیگران، خودکشی یا قتل دیگران، ظلم‌پذیری و تحقیرشدن، تعطیل فکر و تلاش و وظایف اجتماعی، تحریم هرگونه لذت زندگی و لبخند، ریاضت‌های اسلامی نیستند.

دنیای دینی یا دین دنیوی؟

اباحی‌گری و لذت‌پرستی و دنیاپرستی را نیز اسلام عین حیوانیت و باعث دوری از خدا می‌داند. اخلاق اسلامی رعایت تعادل در زندگی و حضور در همهٔ صحنه‌ها بدون دلبستگی به دنیا است. از حیث عقلانیت و نظم و تلاش زندگی، به گونه‌ای باش که گویی تا ابد در دنیا هستی و از حیث دل‌ن بستن به دنیا و وارستگی و تقوی و عشق به آخرت به گونه‌ای باش که گویی همین فردا خواهی مرد. اسلام می‌خواهد که دنیا و آخرت، هر دو را جدی بگیریم و البته دنیا مزرعه آخرت است ولی هدف، آخرت است. آخرت خوب، با دنیای سراسر ذلت، جهل، تحقیر، ستم و دروغ و خشونت، تامین نمی‌شود: «من لامعاش له لامعاده». اما دنیا نباید هدف باشد و تراکم زور و تکاثر ثروت نباید هدف‌گیری شود. باید تولید ثروت و قدرت کرد اما نباید تنها خود مصرف کرد بلکه ثروت و قدرت را در راه خدمت به محرومین و اجرای عدالت و اخلاق و گسترش توحید به کار انداخت. البته گرایشات نومیالیستی و حس‌گرایان، که ریشهٔ عقلی همهٔ ارزش‌ها را نفی کرده و اساسا منکر مفاهیم کلی و عقلی‌اند، حتما قادر به درک این مفاهیم نیستند، اما اسلام اساس ارزش‌ها را نسبی یا قراردادی نمی‌داند گرچه تحولات جزئی و فرعی و

صوری در باب ارزش‌ها در شرایط گوناگون را می‌پذیرد. ارزش‌های اخلاقی، مقولات صرفاً ذهنی و ساختگی نیستند بلکه درک ذهنی ضرورت‌هایی‌اند که در واقعیت خارجی، ریشه عینی و حقیقی دارند و در راس همه ارزش‌ها، راز اصلی تکامل فرد و جامعه یعنی توحید است. توحید صرفاً یک تئوری ذهنی نیست بلکه لوازم عملی مهمی در ساحت فرد و جامعه دارد. اجرای عدالت اجتماعی، یکی از لوازم توحید است زیرا خدای عادل، راضی به ظلم و تبعیض در جامعه بشری نیست پس فرد متدین که باید در حوزه رفتار شخصی خود، عادل باشد و به کسی ظلم و خشونت نکند باید به جامعه دینی و حکومت دینی و عدالت اجتماعی نیز بیندیشد. علاوه بر اصلاح خود باید به اصلاح جامعه و امر به معروف و نهی از منکر و به حقوق دیگران و رشد آنان نیز اندیشید. مالکیت شخصی محترم است اما پول‌پرستی و اسراف حرام است زیرا باعث ندیده گرفتن حقوق دیگران و نیز فراموش کردن آخرت می‌شود.

آری و نه

انسانیت انسان در انکار خدا و اخلاق و شریعت آسمانی نیست و عزت انسان در بندگی خداست. بنابراین، اومانیزم الحادی راه به خطا می‌رود. البته انسان را به نام دین نباید تحقیر کرد. پیامبر اسلام (ص) حرمت یک انسان را از حرمت کعبه بالاتر دانست و اهانت و خشونت علیه انسان‌ها را در حد شرک، خطرناک خوانده است. حتی شکنجه حیوانات را باعث جهنمی شدن دانست و قرآن کریم قتل یک انسان را با قتل همه بشریت مساوی و گناه کبیره می‌داند و سیر کردن گرسنگان، کمک به انسان‌ها، احسان به همسایگان، محبت به زنان و کودکان، کمک به اسیران، حمایت از بیماران و از

پافتادگان، آموزش علم به جاهلان و هدایت گمراهان را بالاترین عبادات اسلامی می‌داند.

سکولاریزم اگر برای رفع موانع پیشرفت علم و تمدن و رفع خشونت‌های فرقه‌ای و مبارزه با سوء استفاده از دین به سراغ مسیحیت آمده است یا اگر خود مسیحیت راه دین را از دولت و سیاست جدا می‌دانسته و به دنبال تشکیل دولت دینی نبوده است، حساسی جدا با اسلام دارد. اسلام دینی فردی و عبادی و اخلاقی و در عین حال، دینی اجتماعی، سیاسی و حکومت‌ساز نیز هست. نه مانع پیشرفت علم و تمدن و نه معتقد به خشونت‌های فرقه‌ای است. راه مبارزه با سوء استفاده از دین، تعطیل کردن دین و اخراج آن از صحنه زندگی نیست چنانچه از علم و آزادی و تکنولوژی هم سوء استفاده می‌شود ولی ما ضرورت تعطیلی علم و آزادی را از آن نتیجه نمی‌گیریم. اومانیزم اگر نفی خدا و آخرت و دعوت به انسان‌پرستی و دنیازدگی است، با اسلام منافات دارد و اگر به مفهوم کرامت انسان و حق انتخاب و حقوق و حرمت اوست، جزء مطالبات اسلام است. عقلانیت اگر به مفهوم احترام به عقل و معتبر دانستن آن است، با اسلام سازگار است و اگر به مفهوم اکتفا به عقل و نفی وحی الهی است، با اسلام ناسازگار است. عقل ابزاری اگر به مفهوم مهندسی عقلانی و مدیریت صحیح زندگی و جامعه به منظور پیشرفت و حل مشکلات معیشتی و تدبیر و محاسبه «هزینه-فایده» است، ایده‌ای اسلامی است ولی اگر به مفهوم دنیازدگی و اکتفا به ترقی مادی و نفی عقلانیت در مقام خداپرستی و اخلاق و معاد باشد، غیراسلامی است. فردگرایی به مفهوم حفظ هویت و شخصیت فردی، آزادی انتخاب، احترام به درک فردی و شکوفایی و خلاقیت «فرد»، مفهومی اسلامی است و به مفهوم خودمحوری، لذت‌پرستی، تجربه‌محوری،

بی‌نیازی از وحی، بی‌اعتنایی به جامعه و حقوق دیگران، یعنی اندویدوآلیزم لیبرال - سرمایه‌داری، مفهومی غیراسلامی است.

تکنولوژی و شهرنشینی، هیچ منافات ذاتی با هیچ یک از اصول عقیدتی و اخلاقی اسلام ندارند. اسلام عقاید، اخلاق و حقوق و تکالیفی را برای انسان، رقم‌زده که هر جامعه‌ای اعم از جامعهٔ قبیله‌ای، روستایی و شهری و مناسبات کشاورزی، صنعتی و فراصنعتی را می‌تواند پوشش دهد، زیرا ثابتهای اسلام به ابعاد ثابت انسان مربوط است و برای شرایط متغیر زندگی نیز احکام متغیر و اجتهادی و حق تجدید نظر برای هر جامعه‌ای مقرر کرده است. البته بی‌شک، اجرای اسلام در هزار سال قبل و امروز و نیز اجرای اسلام در کانادا یا پاکستان حتماً متفاوت است و یک قالب کلیشه‌ای ثابت بدون توجه به شرایط زمانی و مکانی، طراحی نشده است. زندگی روستایی و شهری، جامعه آفریقایی یا آمریکایی حتماً اقتضائات متفاوتی دارند. اما زندگی دینی در هر دو شرایط، ممکن است و در هر یک نیز آفات و موانعی دارد.

تکنولوژی اگر تنها به سرعت زندگی و غفلت بشر بیفزاید، اگر در راه سلاح‌های کشتار جمعی و نشر فحشا و خشونت به کار رود و بشر را غرق در نفسانیت و لذت و خودخواهی کند، مورد استفادهٔ غیرانسانی قرار گرفته است و همهٔ ما سرعت گرفته‌ایم بی‌آن که بدانیم چرا و به کدام سو؟! اما همین تکنولوژی در راه گسترش عدالت و اخلاق و تامین هرچه بیشتر حقوق ملت‌ها و مبارزه با فقر و تبعیض و جهل نیز به کار افتادنی است و شهری شدن جامعه و پیچیده‌تر شدن تکنولوژی، درست مثل زندگی سادهٔ روستایی، دو وجهی است. اگر نسبت دین با دنیا معلوم شد، نسبت دین با تکنولوژی نیز روشن می‌شود. تقسیم کار و تفکیک نهادهای اجتماعی نیز از توابع عقل ابزاری است و محکوم به همان احکام می‌باشد اما اگر به مفهوم تفکیک ابعاد

انسان از یکدیگر - چون تفکیک دین از حکومت و تفکیک اخلاق از اقتصاد و حق از تکلیف - در نظر گرفته شود، ملحق به سکولاریزم و مشمول همان حکم است. دنیاگرایی به مفهوم مشروعیت لذت و شادی‌های جسمانی و روانی در دنیا و ادای سهم بدن و غرایز دنیوی اعم از غذا، شهوت و تفریحات سالم، مفهومی اسلامی است و اسلام رهبانیت و دنیاگریزی را منع و هیچ یک از غرایز انسانی را تابو و حرام ندانسته و دستور سرکوب شهوات را نداده بلکه طرفدار تعدیل و مهار غرایز است، اما دنیاگرایی به مفهوم فراموشی آخرت و دل بستن به شهوات را شدیداً نهی کرده و دعوت به زهد و تقوی کرده است. دمکراسی نیز مقید به دین می‌شود. از دمکراسی ده‌ها تعریف متفاوت شده و ده‌الی پانزده مدل اجرایی برای آن ذکر شده که با یکدیگر نیز متناقض‌اند. دمکراسی به عنوان یک ارزش مطلق، که اساساً کلیه عقلیات، اخلاقیات و ارزش‌ها را اموری «مابعد دمکراسی» و تابع قرارداد و آراء عمومی بدانیم و هیچ اصول فوق دمکراسی را در باب ایمان، اخلاق و عقل نپذیریم، با اسلام سازگار نیست زیرا همواره در خطر نقض ارکان دین خواهیم بود. بسیاری مفاهیم عقلی، اخلاقی و دینی، امور فوق دمکراسی هستند و حتی مشروعیت خود دمکراسی را باید به آن مفاهیم مستند کرد. ما دمکراسی را تنها در چارچوب آن مفاهیم دینی، عقلی و اخلاقی می‌پذیریم. به علاوه که پشت پرده دمکراسی غربی، غالباً الیگارش‌های سرمایه‌داری حکومت می‌کنند و افکار عمومی آلت دست سرمایه‌داران و رسانه‌ها خواهند بود. به چنین دمکراسی، ده‌ها اشکال دینی، منطقی، اخلاقی وارد است. دمکراسی لیبرال نیز، به دلیل چنین کارکردهایی مورد قبول ما مسلمانان نیست زیرا لیبرالیسم علی‌رغم نکات مثبتی که نسبت به دیکتاتوری و توتالیتریسم دارد، خود نیز نقاط ضعف بزرگی دارد؛ به خصوص، اگر منادیان دمکراسی لیبرال کسانی

چون جرج بوش باشند، که با روش هیتلری می‌خواهند ارزش‌های دموکراتیک را جهانی کنند. اسلام با استبداد فردی یا حزبی نیز مخالف است و حقوق مردم را قابل سلب، حتی با توجیه دینی، نمی‌داند و دیکتاتور را سمبل شیطان در روی زمین می‌داند. اما دموکراسی و مردم‌سالاری به عنوان روشی در خدمت ارزش‌های اسلامی، البته مورد قبول و عمل ماست. جمهوری اسلامی تجربه یک جمهوریت در چارچوب دین و تجربه جدیدی در جهان امروز است. کلیه مسئولین حکومت اسلامی و رهبری، در انتخابات دو مرحله‌ای یا یک مرحله‌ای، با آراء مردم انتخاب می‌شوند و انتخابات ایران غالباً بالاترین رکورد مشارکت مردم و دموکراسی در جهان است.

حکومت اسلامی باید با اتکای به آرای مردم، در جهت پیشرفت و تکامل علمی و عملی و اخلاقی جامعه و اجرای عدالت اسلامی و گسترش اخلاق بکوشد. نمایندگان مردم، قانون‌گذاری می‌کنند اما قوانین در چارچوب قوانین اسلام است. حاکمان نه تنها در برابر خداوند بلکه در برابر مردم نیز باید جواب‌گو باشند و همان‌گونه که اختیارات حاکم دینی محترم است، حقوق مردم نیز مقدس است. چنان‌چه می‌بینید متفکران مسلمان با سنت مسیحی، با مدرنیسم و با سمت مدرنیسم، برخورد انتقادی دارند. نه متعصبانه چشم بر روی واقعیت می‌بندند و نه منفعلانه در برابر مفاهیم و سنت‌های غرب تسلیم می‌شوند و این، تفسیر همان جمله‌ای بود که در ابتدای عرایضم گفتم که ما به مدرنیسم غرب، پاسخ آری و نه می‌دهیم نه پاسخ آری یا نه.

◆ گفتار سوم ◆

هرمنوتیک در غرب نو

اشاره

متن پاسخ‌های سخنران محترم به پرسش‌هایی که در سمینار دانشگاهی در بهار ۷۶، حول موضوع «هرمنوتیک، متن خوانی و نسبت آن با تفسیر دین» برگزار شد بدست دانشجویان، بازنویسی و با استفاده از منابعی چون دائرةالمعارف دینی «میرچا الیاده» و...، مستند شد:

پاسخ به پرسش‌های دوستان در باب هرمنوتیک جدید در غرب جلسه مستقلی می‌طلبد. ولی چندین سؤال با این مضمون رسیده است. بنده سعی می‌کنم ظرف چند دقیقه، گزارش مختصری از تحولات معرفتی و معرفت‌شناختی در این عرصه در اروپای یکی دو قرن اخیر، عرض کنم. این مباحث عیناً توسط عده‌ای در حال ترجمه بدون رفرنس و انتقال به درون مباحثات معرفتی جهان

اسلام است و آثار مهمی هم در مسئله حدود و قواعد تفسیر دین بلکه تفسیر هر متنی - مقدس یا غیر مقدس - دارد. مسئله البته ریشه‌های بسیار کهنه یونانی داشته و در سنت بحث‌های کلاسیک اسلامی هم مورد توجه جدی بوده است. مثلاً می‌دانید در اصول فقه و بخش‌هایی از علوم دیگر حوزوی مثل لغت، منطق و فلسفه در بورس گفت‌وگو بوده است ولی مسئله این است که بعضی از محکّمات قواعد فهم و تفسیر و استنباط متن، امروز تحت تاثیر این ترجمه‌ها و با عنوان نواندیشی یا اصلاح دین، هدف قرار گرفته است. دوستان می‌توانند از طریق منابع دانشگاهی، که تعریف‌های رسمی از این تحولات و حلقه‌ها آرایه داده‌اند، در جریان تاریخچه این نظریات قرار بگیرند ولی اجمالاً، عرض می‌کنم که از اواسط قرن نوزده، که شلایر ماکر در حوزه هرمنوتیک دست به تدوین دعاوی خود زد و به ویژه از سال‌هایی که ویلهلم دیلتای تصمیم به عینی‌سازی علوم فرهنگی (۱) و نزدیک کردن علوم انسانی به ضابطه‌هایی شبیه آنچه بر علوم طبیعی حاکم است گرفت، مباحث هرمنوتیک در غرب وارد مرحله امروزمین شد.

کمی بعد، ظهور متدولوژیست‌ها و مکاتب روش‌شناختی (۲) در قلمرو علوم مختلف، نظریه دیلتای را تضعیف کرد اما هرمنوتیک به حیات خود ادامه داد. به ویژه جامعه‌شناسان و روانشناسانی که رفتارسنجی را به ریشه‌های غریزی و طبقاتی فرهنگ ارجاع دادند، نظریاتی که در باب فلسفه زبان به ویژه توسط «تحلیلی‌ها» ارائه شد، نحله‌های تفسیری پوزیتیویستی و آگزیستانسیالیستی که به تدریج ظهور کرد و چرخش‌های مهم معرفت‌شناختی که در دهه‌های اخیر پدید آمد، همه در ساختمان جدید هرمنوتیک غربی مؤثر افتاد. در این رویکردها آگاهی و معرفت‌بخشی (۳) تاریخی و

عصری شده و فرهنگ‌ها، بر فهم‌ها سیطره رانده و آن‌ها را مشروط می‌کنند (۴) و فهم (۵)، پس از این، رابطه‌ای کشفی با «حقایق نفس‌الامری» - نه در زمینه فرهنگ و نه در هیچ زمینه دیگری - نخواهد داشت.

نسبیت و تکثر و تعارضی که محصول آن است، در «روش‌شناسی» و سپس دستاوردهای علوم انسانی محصول همین نگاه هرمنوتیکی است. مفهوم‌سازی (۶)، تبیین (۷) و سایر تاثیراتی که «دانشمند فرهنگ» در حین تحقیق، از خود بروز می‌دهد به قدری مهم به نظر آمد که به نوعی برجستگی کاریکاتوری شبیه شد و اصل موضوع به حاشیه رفت. آنچه در غرب «مطالعات علمی دین» (۸) نام گرفت عملاً و در راستای این نگاه هرمنوتیکی، معارف دینی را به محاق راند و از دسترس هرگونه آگاهی اطمینان‌بخش به دور افکند. تفسیر به اصطلاح «علمی» دین، عملاً «دین» را انباشتی از تفاسیر (۹) و معرفت دینی را حداکثر «فهمی از فهم» یا «تفسیری ناظر بر تفسیری دیگر» می‌داند که در آن، هر فهمی، مسبوق به مفروضات و پیش‌فرض‌هایی (۱۰) است. تفسیر علمی نگاهی است که گرچه مرتکبین آن می‌کوشند آن را عاری از پیش‌داوری و فارغ از تحویل‌گرایی (۱۱) و صرفاً نوعی نگاه برون‌دینی و تحلیلی معرفی کنند، اما همواره در تک‌تک این مدعیات مظنون و متهم بوده است. چنین روش‌های تاریخی - انتقادی در نگاه به عهدین و کتاب مقدس در دنیای مسیحی، از طرفی به علت فقدان اصالت و سلامت آن متون اجتناب‌ناپذیر بود و از طرف دیگر، باعث «مناشقات کلامی» بر اندازنده‌ای در الاهیات کلیسا شد.

راست دینان رادیکال (۱۲) و معترضین لیبرال (۱۳) بر سر تعریف «اصل و گوهر دین» (۱۴) و ارجاع آن به «ایمان»، به مثابه یک «تجربه»

روانی» (۱۵) یا دفاع از سنخ آموزه‌ای (۱۶) و گزاره‌ای تاریخی (۱۷) آن، به منازعه برخاستند و به راستی هر یک مجبور شدند که از «دغدغه صدق» و یا از «دغدغه معقول بودن» دست بردارند.

در چنان دورانی است که هرمنوتیک و الاهیات مسیحی پروتستانی در «شلایر ماخر» به شدت در هم می‌تنند. در این الاهیات، «ایمان» ربطی به «عقیده» و «معرفت» ندارد. به عبارت دیگر، یک دکترین نظری و مسبوق به نوعی آگاهی نیست بلکه حادثه‌ای درونی و غیر معرفتی باید تلقی گردد که در عین حال، به مثابه یک پدیده روانی، قابل مطالعات توصیفی و علمی (descriptive science of religion) نیز می‌باشد. اما این مطالعه از محور «حقانیت یا صدق عقاید دینی» فاصله گرفته و حداکثر حول آثار آجکتیو، یک پدیده صرفاً شخصی و ذهنی تشکیل می‌شود. رویکرد شلایر ماخر که توسط «یواخیم واخ» و «رودلف اتو» و... تعقیب شد، بستر «الهیات لیبرال» را تا به امروز سازماندهی کرده است.

برای حل تعارضات و چالش‌های احتمالی در قلمرو تفسیر یک متن، عمده توجّهات در غرب، به راه‌حلی از قبیل تفکیک تفسیر دنیوی (۱۸) از تفسیر قدسی (۱۹) با گرایش به قدسیت‌زدایی از متون دینی بوده است. شاید وجه انقلابی رویکرد شلایر ماخر، که باعث شد کسانی او را «کانت هرمنوتیک» بنامند، از جمله، در عطف توجه به اشتراک «متن کتاب مقدس» با سایر متون در روش تفسیری و تلطیف تفکیک پیش‌گفته، از طریق تأکید بر «مبانی دستوری» و «زمینه روانشناختی»، که برای فهم متن ضروری‌اند، بود. به ویژه که او درک «ماهیت زبان» را رکن اصلی هرمنوتیک می‌دید. فهم گراماتیکال و فرم‌های زبانی (۲۰) فرهنگ و تاریخی که تفکر و زبان

مؤلف یک متن را به خود مقید نموده، یک رکن آن هرمنوتیک دینی «شلایر ماخر» است و رکن دوم آن، فهم تکنیکال روحيات مؤلف و روانشناسی ذهن (۲۱) و زبان اوست که روی هم باعث تاریخ‌مند شدن و عصری بودن زبان ناشی از فرهنگ و ذهنیت مؤلف می‌شود. تأثیر عمیق دینی شلایر ماخر، غیرقابل انکار است زیرا «مفهوم‌سازی» و نوع تعبیر از تجربه دینی را به طور کامل، انعکاسی از روحیه (۲۲) و فرهنگ و حس تاریخی و نیز روانی مفسر می‌داند. پس برای تفسیر نه تنها باید زمینه فرهنگی و تاریخی (Context)، که ذهن و زبان مؤلف را سازمان داده و پیش‌فرض‌های او را تشکیل می‌دهد، دریافت بلکه باید به ذهنیت خصوصی او نیز نقب زد و برای کشف آن، به نوعی «شهود» (۲۳) و عملیات پیش‌گویانه (۲۴) دست زد تا به فهمی حتی بهتر از فهم خود مؤلف! در مورد متن نائل آمد. عنصر «تیت مؤلف» (۲۵) در چنین بستری بود که جای خود را در مباحث هرمنوتیک دینی کلیسا نیز گشود و نیت مؤلف، در «نظریه تفسیر» مورد توجه قرار گرفت. گرچه فرویدیست‌ها، مارکسیست‌ها، شالوده‌شکنان (۲۶) و... متن ادبی را مستقل از نیت مؤلف و بی‌ارتباط با بستر تألیف می‌یافتند، شلایر ماخر نیز بخشی از نیت مؤلف را اساس نظریه‌پردازی راجع به معنای عینی می‌دید. کسانی نیز شرط پرهیز از ذهنیت محض را تعیین معیار برای «معنای درست» و تفسیر درست دانستند که این گرایش را باید به نوعی بازسازی بخشی از دیدگاه‌های شلایر ماخر محسوب کرد. وی دغدغه «عینیت» را منطقی‌اً باعث حساسیت نسبت به معیاری برای «عینیت» می‌دید اما مایل بود در مورد «فهم درست نیت مؤلف» به عنوان یک معیار، تأمل بیشتری بورزد. به ویژه که چهره‌های بسیاری در آن روزها در قلمرو نقد ادبی، به هیچ‌وجه حاضر نبودند

که نظریهٔ هرمنوتیکی خود را بر مبنای «نیت مؤلف» مبتنی کنند و آن را در خور چشم‌انداز افراد عادی (۲۷) می‌یافتند.

بار دیگر به تئوری هرمنوتیکی شلایر ماکر در باب تفسیر دین باز گردیم. گذشته از مفاهمه با «نیت مؤلف» (و نقش آن در تفسیر متن) تعریف شلایر ماکری از «دینداری» (۲۸) نقطهٔ عزیمت اصلی وی برای تفسیر و فهم متن دینی است. این تعریف اولاً، معطوف به جنبه‌ای ذاتی (۲۹) و درورنی برای دین در طبیعت انسان‌ها است و ثانیاً، بر نقش مهم و همگانی و استثناپذیر «زبان» در وساطت برای «فهم» تأکید دارد. رکن نخست این قرائت از دینداری، به طرح قوانینی در مورد متن دینی انجامیده، در عین حال که متون دینی را منحصر به فرد و متکی به خود (۳۰) می‌داند. رودلف آتو و میرچا الیاده و... در راستای چنین رویکرد هرمنوتیکی است که از «مرقدسی» (۳۱) اساطیر، (۳۲) نمادهای دینی (۳۳) و تمثیل (۳۴) سخن گفته‌اند.

رویکرد دیگر هرمنوتیکی که اینک از آن سخن خواهیم گفت و در غرب، ابتدا توسط «ویلهم دیلتای» و «میلیو بتی» نمایندگی شده است، معطوف به تصرف در نگاه به علوم انسانی و ایجاد نوعی تعادل میان علوم فرهنگی با علوم طبیعی است. دیلتای اقتباساتی از شلایر ماکر دارد اما رابطهٔ آهنین میان «اثر مؤلف» و «نیت مؤلف» را چندان هم آهنین نمی‌دانست و این نگاه را متضمن انکار خصلت تاریخی «فهم و تفسیر» می‌یافت زیرا عاری از آن چیزی است که او «رشد مؤلف» (۳۵) در پروسهٔ تاریخی «فهم» می‌نامید. هم‌چنین دیلتای می‌خواست همان نقش فلسفی که «نظریه کانت» برای فیزیک نیوتنی ایفا کرد، هرمنوتیک جهان‌شمول او نیز برای علوم فرهنگی ایفا کند و این بود که وی را چهرهٔ بارز «نقادی عقل تاریخی» (۳۶)

خوانده‌اند. «نقادی عقل تاریخی»، که ریشه تفسیر عصری و تاریخ‌مند را در خاک می‌نشاند، بر تفکیک میان روش علوم فرهنگی از علوم طبیعی تأکید می‌ورزید. به عبارت دیگر، روند «تبیینی» (۳۷) در علوم طبیعی، جای خود را به «فهم» (۳۸) در علوم فرهنگی می‌دهد. قوانین عام (۳۹)، که به کار دانشمند طبیعت می‌آمد، در دسترس انسان‌شناس نیست و او باید شخصیت (۴۰) عامل تاریخی را به نوعی کشف کند و با این کشف انسانی، نیت، هدف و توجیحات درونی او را دریافته یا حدس بزند و بدین طریق است که قادر خواهد بود او را «بفهمد» و عمل انسانی، بدین گونه «قابل فهم» (۴۱) می‌شود زیرا درون و روح آن «Inside» درک می‌گردد. به عبارت دیگر، مفسر با نوعی همذات‌پنداری، خود را در عامل تاریخی دوباره کشف می‌کند.

نقش «تصور شخصیت» در فهم عمل یا گفتار، در هرمنوتیک دیلتای نیز چون هرمنوتیک شلایر مآخر دخالت دارد اما دیلتای در رابطه با «تجربه»، به «زمان‌بند بودن» (۴۲) می‌اندیشید و بعد تاریخی و سیورورت‌های این بعد و تجلی‌های زمانی و مشروط «انسان» در ادوار و بسترهای متنوع را به گونه‌ای متمایز و جدی، مد نظر قرار می‌داد زیرا تاریخی بودن درک انسان را محصول تاریخی بودن خود انسان می‌دید و لذا برای درک هرمنوتیکی رفتار انسان، باید دست به بازسازی (۴۳) تاریخ و شرایطی که بیان مؤلف را شرطی کرده، می‌پرداخت و این است که هرمنوتیک دیلتای، خواه ناخواه، با نوعی روانشناختی تاریخی گره خورده است.

«ماکس وبر» نیز چنان‌چه می‌دانیم به تبع روش‌شناسان نئوکانتی، بر تفصیل میان علوم طبیعی و علوم انسانی اصرار ورزیده است و بحث متدلوثیک او در باب «نمونه خالص» و «انتزاع» در همین قلمرو در گرفت.

او نیز (چون دیلتای) «فهم» عمل انسانی را ممکن می‌دید منتهی با منطق خاصی که بر این نوع فهم، حاکم می‌باشد و بدون نیاز بر تأکید کذایی نسبت به درک «نیت مؤلف». یافتن شرایط و ضوابط «فهم» هدف مهمی بود که بسیاری از هرمنوتیسین‌ها از دیلتای و شلایر ماکر تا «یواخیم واخ» و... تعقیب کرده‌اند و گرچه تأکیدهای متفاوتی بر نقش عنصر «همدلی» ورزیده‌اند، اما چنانچه واخ می‌گفت، دست کم نوعی حس تعلق دینی برای تحقق این فهم، لازم می‌نمود (Religion Sense for). به عبارت دیگر، دین‌شناسی، جستجو به دنبال منطقی خواهد بود که به نوعی، صورت‌های گوناگون حیات معنوی و تجلیات دینی را سازمان می‌دهد و زبان دین (هم‌چنین سمبل‌های دینی) را شکل می‌بخشد. به وضوح، این دیدگاه هرمنوتیکی، تعریفی خاص از انسان و نیز اشتراک ماهیت، بلکه وحدت آن را در مورد همه افراد بشر، مفروض گرفته است. اشتراک و سنخیتی که از سد تاریخ نیز عبور کند و درک را سیال و نافذ سازد. این مفروضات البته تقریباً هیچ‌یک در نظریه‌پردازی‌های دیلتای، ماکر، واخ و... اثبات و دست کم، منقح نشده است. اما بی‌شک، منوط بودن «نظریه هرمنوتیکی» به «نظریه انسان‌شناختی»، چیزی نیست که بتوان پنهان کرد یا نادیده گرفت، گرچه همه نظریه‌پردازان بدان تصریح نکرده باشند. معذک گروهی از ایشان، به وضوح هرمنوتیک خود را بر انسان‌شناسی (درست یا نادرست) خویش بنا کرده‌اند. به عنوان مثال به «فروید» یا «یونگ» بنگرید که چگونه و با چه صراحتی، ایده‌های روان‌شناختی خود را سنگ بنای «هرمنوتیک» قرار داده‌اند. ضمیر «ناخودآگاه» (۴۴) فروید، نقطه عزیمتی شد تا او حتی خوابها و خطاهای لسانی را نیز به عنوان مصادیقی

از تظاهرات انسانی، نوعی «متن» قلمداد کند و یا به دنبال مفاهیم ناخودآگاه در دین و کلیه ملزومات حیات دینی (حتی متون دینی) بگردد.

انسان‌شناختی فرویدی که «خواب» و «هرمنوتیک» و «دین» را بر اساس ضمیر ناخودآگاه خود!! به یکدیگر وصل می‌کند، دین را ناشی از عجزهای کودکی و حتی متأثر از غرایز جنسی ادیپی (۴۵) تحلیل کرده و به داوری کاملاً منفی علیه دین می‌انجامد. در این نگاه، نوبت به «نیت مؤلف» هم نمی‌رسد زیرا مدعی است که نگاه برونی به انسان و عمل انسانی دارد به نحوی که مؤلف را کاملاً ناخودآگاه نسبت به عمل خود می‌داند که باید از بیرون تحلیل شود و ما چیزهای از او می‌دانیم که او خود، هیچ از آنها نمی‌دانسته است و این البته، مسیری به کلی غیر از هرمنوتیک دیلتای و حتی شلایر ماخر خواهد بود.

سپس به «مارتین هایدگر» می‌رسیم که علی‌رغم تأثراتش از دیلتای، حتی به او نیز منتقد است که از مغناطیس شوم «سابژکتیویزم» خودبنیاد دکارتی و غربی رها نشده است. هایدگر از ساخت پیشینی «فهم» (۴۶) سخن می‌گوید که بر کلیه فهم‌های بشری از جهان و هستی، سیطره می‌راند. به گفته او توقعات قبلی (۴۷) و مفهوم‌های پیشینی و مفروضات ما برای ما و فهم ما، «افقی» تدارک دیده‌اند که هرگونه فهمی در هر موردی و از هر کسی در چارچوب مقتضیات این افق (۴۸) صورت می‌بندد. عوامل مقدری در فهم ما می‌دمند و آن را به اقتضای خویش می‌پرورند. این عوامل مقدر، ما را به «موقعیت هرمنوتیکی» (۴۹) هایدگر نزدیک می‌سازند موقعیتی که حتی علوم طبیعی (غیرفرهنگی) بشر را نیز علی‌القاعده باید متأثر کرده باشد. هرمنوتیک هایدگری در فهم دین نیز به نحوی جدی اثر می‌گذارد و علی‌رغم تأکید بر

امتزاج منظومه «رفتار و سخن و فهم آدمی» با «افق» و مزاج روزگار و تصلب «ادواری / تاریخی / هگلی» در تفسیر ماهیت عمل بشری، معذک حاوی اشاره به مفاهیم عمده دینی (پس از انتزاع از بستر اسطوره‌ای عهدین و متون کلیسایی) بود و همین اشاره بود که کشیش و متکلم آلمانی، «رودلف بولتمان» را به دعوی‌هایدگری «تاریخیت وجود بشر» معتقد ساخت.

رویگرد هرمنوتیکی مهم دیگر در قرن حاضر را باید متعلق به «هانس گادامر» دانست. او نیز از حوزه هرمنوتیک هایدگری، نظریه‌پردازی‌های خویش را آغاز کرده و به نقد شلایر ماخر و دیلتای پرداخت که گمان می‌کردند بعد تاریخی، لزوماً باعث بعد فرهنگی و لذا باعث سوء تفسیر و سوء تفاهم است. گادامر تأکید می‌کند که وجود و تأثیر پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های ما از متن یا واقعه، در تفسیری که از آن می‌کنیم، ضرورتی تخلف‌ناپذیر است اما در اصلاح پیش‌فرض‌ها می‌توان مؤثر بود. از چشم‌انداز و منظر، گریزی نیست و هر منظری، مسبوق به سنتی و افقی است که در دیالکتیک با اشیا و اتفاقات مدام در تحولات عصری به سر می‌برد. بنابراین، هرگز و از هیچ متنی نمی‌توان تفسیر نهایی و عینی ارائه داد. کسانی چون «امیلیو بتی» دقیقاً به همین نقطه نظر نسبت‌گرایی گادامری حمله کردند که چرا به «معنای متن»، مستقل از عقاید مفسر، هیچ توجهی ندارد و یا عمداً تعافل می‌کند؟ هم‌چنین چرا از پذیرش هر قاعده‌ای برای تشخیص «تفسیر درست» از «تفسیر غلط» عاجزند و اصولاً با این دیدگاه از یک حیث، تفسیر نادرست و فهم غلط نخواهیم داشت و همه برداشت‌ها و تفسیرها و نسبت‌هایی که به یک متن دینی می‌دهیم، صرفاً به این بهانه که قابل‌نهایی‌شدن نیستند،

پس درستند!! البته گادامر در پاسخ به این اشکالات، تنها یک کلمه می‌گوید و آن این که اساساً نیازی به معیار و قاعده برای تفسیر وجود ندارد!! در دهه‌های گذشته اروپا، «لودویک ویتگنشتاین» زمینه‌ساز رویکرد دیگری از هرمنوتیک شد که مشخصه اصلی آن، بی‌قاعدگی است. هرمنوتیکی که هیچ نوع هرمنوتیکی را نه برای علوم انسانی و نه برای فهم متون، دلالت نمی‌کند بلکه کورمال به دنبال روابطی در حوزه معنا، کشف و حقیقت است و نسبت به «راسیونالیته» و ارتباط آن با نسبی‌گرایی (Relativism) حساسیت نشان داده است. گاه به نفی تمایز میان «تبيين» و «تفسیر» و حتی تفسیری دیدن «تبيين‌های علوم طبیعی» تفوه کرده و گاه هر نوع تلاش برای نظریه‌سازی در قلمرو معرفت‌شناختی را عبث دانسته و استدلال نموده است که اساساً به دنبال روش برای «تفسیر متن» (دینی و غیردینی) نباید بود و تفسیر، عملی شخصی و نسبی و خارج از هر قاعده و قرارداد و توافق است. هرمنوتیک فلسفه تحلیلی - پوزیتیویستی، کلیه مفاهیم را به «لفاظ و بحث لفظی» فرو می‌کاهد و این در واقع، نفی استوانه‌های اصلی مفهوم «هرمنوتیک» است. بلکه آن را مبتذل تلقی می‌کند و هیچ ضابطه‌ای برای «فهم درست» و تشخیص آن از فهم و تفسیر غلط ارائه نمی‌دهد و بلکه بدان اعتقاد ندارد.

این دیدگاه انضباط و قاعده‌مندی در تفسیر متن دینی را بسترسازی برای توهّمات فلسفی!! (۵۰) می‌داند و با نگاهی پراگماتیستی تنها به کارکرد اجتماعی واژه‌های دینی و اخلاقی توجه می‌دهد، زیرا اساساً تعریفی از «معنا» و معناداری را مفروض گرفته که به گزاره‌های الاهیاتی و اخلاقی و متون دینی، کاملاً بی‌اعتنا است و وقتی «معنای گزاره دینی»، جای خود را به

«کارکرد اجتماعی لفظ دینی» می‌دهد، البته نیازی هم به «تفسیر ضابطه‌مند»، که مسوق به وجود «معنای محصل» در یک متن است، نخواهد بود. ویتگنشتاین نیز، البته پیام تعبیر هایدگری «افق فرهنگی – تاریخی» را گرفته است گرچه به استنتاج‌های فلسفی و باطنی اگزیستانسیالیزم هایدگری اعتقادی ندارد. او درگیر و دار «دستور زبان» و «روانشناسی اجتماعی» کاملاً مادی خویش فرومانده و قادر به درک «حیات دینی» به مثابه چیزی فراتر از «بازی‌های زبانی» نمی‌باشد.

پی‌نوشت‌ها:

- 1) geisteswissen schaften
- 2) methodology ies
- 3) human conciousness
- 4) cultural conditioning
- 5) understanding
- 6) conceptualization
- 7) explanation
- 8) scholarly study of religion
- 9) communities of interpretation
- 10) assumptions
- 11) reductionistic
- 12) orthodox christians
- 13) liberal protes tantism
- 14) religious faith
- 15) experience
- 16) doctrine
- 17) historical belief
- 18) sacred
- 19) profane
- 20) linguistic forms

- 21) subjectivity
- 22) geist
- 23) Intuitive Leap
- 24) Act of divination
- 25) Authorial Intention
- 26) Deconstructionists
- 27) Laypersons
- 28) Religiousity
- 29) Essential
- 30) Autonomous
- 31) The Lded of the Holy
- 32) Myths
- 33) Synbols
- 34) Analogies
- 35) Development
- 36) Critique of historical reason
- 37) Erklarung
- 38) Versetehen
- 39) Universal Laws
- 40) Character
- 41) Intelligible
- 42) Temporality
- 43) Reconstruction
- 44) Unconciou
- 45) Odipal Sexual Wishes
- 46) The fore Structure
- 47) ExpeCtations
- 48) Horizon
- 49) Hermeneutical situation
- 50) Illusions

◆ گفتار چهارم ◆

رازهای بزرگ «جهانی سازی»

اشاره

آنچه می‌خوانید متن دو سخنرانی است که در سال ۱۳۷۹ در دانشگاه تهران با عنوان «غربی‌سازی جهان» صورت گرفت و به شکلی تلفیق شده در «کتاب نقد» منتشر گشت. سخنران به مبانی نظری «جهانی سازی» به روایت غرب» و نیز تحلیل اجتماعی – تاریخی آن پرداخته و از برخی عبارات رسمی در ذیل گفتمان «جهانی سازی» رمزگشایی کرده است:

«جهانی‌سازی» به مثابه یک پروژه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و حتی نظامی در ابعاد متعددی تعقیب و تئوریزه می‌گردد. با این احتساب باید گفت ما با ادبیات جدیدی در توجیه امپریالیسم قدیمی مواجه‌ایم و مفهوم

«جهانی‌گری» در خدمت تئوری‌سازی استعماری قرار گرفته است. من در باب تفکیک «پروسه جهانی‌شدن» از «پروژه جهانی‌سازی» اطاله کلام نمی‌کنم و معلوم است که بحث من در حوزه دوم قرار می‌گیرد. این مفهوم نزدیک به یک دهه است که وارد بورس مباحث روز شده و جدا از مباحث جامعه‌شناختی در باب «جهانی‌شدن»، به عنوان فرایندی که در شرف وقوع دانسته شده می‌باشد. نمی‌خواهم نظریات کارکردی یا نظریات مارکسیستی را در تبیین این پدیده به بحث بگذارم ولی توجه داشته باشیم که اصطلاحاتی چون جهانی‌سازی یا جهانی‌شدن و... سابقه طرح کمتر از نیم قرن (سال‌های ۱۹۶۰ به بعد) دارند و مدت کوتاهی (از دهه ۱۹۹۰ به بعد) است که جزء موضوعات روز شده، به نحوی که تا حدود ده سال قبل (۱۹۹۴)، حداکثر ۳۴ جلد کتاب با عنوان گلوبالیزیشن (globalization) در کنگره - بزرگترین کتاب‌خانه غرب - موجود بوده است. ولی اینک برنامه‌ریزی‌های تجاری برای بازاریابی در سطح جهان و گسترش سلطه سیاسی و فرهنگی نظام سرمایه‌داری و تسلط میلیتاریستی بر جهان، همگی تحت عنوان «جهانی‌سازی» پوشش داده می‌شود. آنان القاء می‌کنند که یک نیروی جهانی‌کننده غیرمشخص و خارج از کنترل یا فرد یا گروه خاصی وجود دارد که به طرز اجتناب‌ناپذیری عمل می‌کند و هرگونه مقاومتی در برابر این جبر تاریخی و نیروی مرموز، مذبحانه و شکست‌آمیز است و جنبه‌های تعمدی و غیرتعمدی آنچه «جهانی‌شدن» می‌خوانند به وضوح، تبیین و مستدل نمی‌شود. آنان به جای جوامع مختلف و فرهنگ‌های جهانی، به یک «تک‌جامعه» و یک «تک‌فرهنگ» در سراسر جهان و به یک حکومت مرکزی برای کل جهان می‌اندیشند که رهبری‌اش در دست آنان باشد و این حادثه را قهری و

اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل مقاومت نیز می‌خوانند، زیرا گسترش فرهنگ غربی و جامعه سرمایه‌داری را محصول نیروهای مقاومت‌ناپذیر می‌دانند که از کنترل انسان خارج است و بدین وسیله استعمار و تهاجم فرهنگی و استثمار اقتصادی همه ملل، مضمونی طبیعی و توجیهی روشنفکری می‌یابد و الگوی توسعه سرمایه‌داری تبدیل به تنها الگوی ممکن و متصور می‌گردد. مسئله چیزی کاملاً فراتر از سرزمین‌زدایی از نظام‌های اجتماعی و سیاسی است. به عبارت دیگر، مسئله، همانا شالوده‌شکنی سرمایه‌داری مهارگسیخته از همه ارزش‌های معایر و شالوده‌سازی مجدد براساس این ایدئولوژی است.

جهانی شدن بدین معنی و در ابعاد ابتدایی‌تر، همان توسعه امپراطوری‌های قدیمی است که از طریق غارت و تاراج جهان و زیاده‌طلبی‌های جهان‌خوارانه تجربه می‌شده است. در نظریات کلاسیک، البته راجع به جهانی شدن به مفهوم قدیمی‌تر، نظریاتی طرح شده است. سن سیمون (saint-simon) صنعتی شدن و تحول ابزار تولید را عامل ایجاد یک فرایند انترناسیونالیستی و حکومت «پان‌غربی» با هدف گسترش‌طلبی سرمایه‌داری می‌داند و در کتابی با عنوان «Globe» همین نظریه را تفصیل می‌دهد. «کنت» (cont) نیز چنین ایده‌ای را پرورش داد و سپس دورکهایم (Durkheim) بر آن افزود که تقویت روح سرمایه‌داری صنعتی، باعث تضعیف تعهدات ملی و اجتماعی و هویت ملی می‌شود.

ماکس وبر (Weber) نیز راسیونالیسم سرمایه‌داری و عقل‌ابزاری را تیزاب «جهانی‌سازی» نامید و دنیاطلبی پروتستانیزم کالوتی را ذاتا توسعه‌طلبانه و سرنوشت محتوم همه جوامع خواند. عقلانیت سرمایه‌داری، که مورد نظر او بود، از جمله به حذف همه ارزش‌ها و کاهش تعهد نسبت به آن‌ها و نسبت به

وظیفه‌شناسی و در نتیجه، همسان‌سازی فرهنگ‌ها در جهت سودپرستی می‌انجامید. تئوری دیگر آن است که جهانی‌شدن را مرتبط با یافتن یک بازار جهانی برای صنایع جدید و طبقه جدید سوداگر اروپا می‌بیند، طبقه‌ای که به همه جای دنیا سرک می‌کشد و ارتباط دوستانه یا دشمنانه برقرار می‌کند تا در یک روند فرهنگی - سیاسی، نظامی، به اهداف اقتصادی خود در سراسر جهان دست یابد. در این صورت، قلمروی جهانی پدید می‌آید زیرا با ظهور صنایع جدید، دیگر صنایع ملی، مقام خود را از دست داده و با مواد خام داخلی تغذیه نمی‌شوند بلکه به مناطق دوردست - چه از لحاظ منابع و مواد خام و چه از لحاظ بازاریابی - محتاج می‌شود و سپس انزوای ملی و مفاهیمی چون «خودکفایی»، تبدیل به «وابستگی به اقتصاد جهانی» و «هماهنگی با سرمایه‌داری جهانی» تبدیل می‌شود. «ادیات ملی» در ادبیات جهانی، و «اقتصاد ملی» در اقتصاد جهانی، و «سیاست ملی» در سیاست جهانی ادغام می‌شود و زمام پدیده‌های جهانی نیز در اختیار قدرت‌های سیاسی - نظامی و فرهنگی جهان قرار دارد و همین طبقه سوداگر است که جهان و همه فرهنگ‌ها و دولت‌ها و... را مطابق با اندیشه و منافع خود شالوده‌شکنی و بازآفرینی می‌کند و تجارت جهانی، بازار جهانی و یکسان‌سازی شیوه تولید و شیوه تفکر و شیوه زندگی، همه تفاوت‌ها را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

اگر نه چون مارکس، لزوماً «اقتصاد» را اصل و «سیاست و فرهنگ» را فرع بدانیم و نه چون پارسونز (parsons) فرهنگ را مستقل از سیاست و اقتصاد بدانیم، به نوعی تعادل در فهم نظریه تبلیغاتی «جهانی‌شدن» دست می‌یابیم. اگر در غرب نیز کسانی چون دانیل بل (Bell) این مفهوم را در

هر سه عرصه اقتصاد، سیاست و فرهنگ، مرتبط با هم اما مستقل از هم، تعقیب کردند، شاید به دلیل توجه به همین نکته بوده است.

آنچه عاقبت باید نتیجه گرفت آن است که هژمونی سرمایه‌داری لیبرال در ذیل عنوان «جهانی‌شدن» به دنبال قبضه تجارت و سرمایه و بازار و منابع مواد خام و نیروی کار در عرصه جهانی و دخالت در تعریف مالکیت، دستمزد کار، هزینه خدمات و انباشت سرمایه در عرصه «اقتصاد» و قبضه قدرت و نظارت و اطاعت جهانی و تعریف مجدد مفاهیمی چون مشروعیت، اقتدار و امنیت بین‌المللی در عرصه «سیاست»، و به قبضه عرصه «فرهنگ» و تبلیغات و حاکم کردن تعریف دلخواه از آزادی، حقوق بشر، دموکراسی و... بر سراسر جهان است. همه این استیلاطلبی‌های فرهنگی نیز در جهت استیلائی اقتصادی و سیاسی بر جهان صورت می‌گیرد و اشاعه بلکه تحمیل الگوهای فرهنگی بین‌المللی برای ایجاد الگوی مصرف انبوه از طریق رسانه‌ها نیز هدفی جز این ندارد. نظریاتی چون «نظریه تمایز» دور کهیم، «نظریه راسیونالیزم» ماکس وبر، «نظریه کالایی کردن» مارکسیستی و دیدگاه‌های دیگر، همه به دنبال تحلیل یک تک‌اصل تغییردهنده و جهانی‌کننده به مثابه حلال قوی و تیزابی هستند که سایر فرهنگ‌ها و دولت - ملت‌ها را در هژمونی غالب جهانی ادغام و حل می‌کند و می‌خواهند این چگونگی را دریابند. آیا این قدرت یک‌پارچه‌کننده، چنانچه کارکردگرایان امریکایی می‌گویند، بر اساس یک مکانیزم محاسبه‌گرانه و پیشرفت‌طلب اجتماعی، پیش می‌رود یا چنانچه مارکسیست‌ها معتقدند بر اساس نه یک گزینش عمدی و حساب‌شده بلکه به علت پدید آمدن شیوه تولید سرمایه‌داری و بر اساس یک تحول غیرعقلانی و غیر ارادی تحقق می‌یابد و اقتصادهای ضعیف به نحو ناخودآگاه،

تبدیل به اعمار اقتصاد سرمایه‌داری می‌شوند و همه ارتباطات نیز در خدمت این پروسه در می‌آید؟!

اگر ساختارگرایان کارکردگرا، نظریه دورکهمی «تمایز» را در دهه‌های اخیر در جهت تاثیر آن در «جهانی‌سازی»، تعمیم دادند به همین تمایز میان «تولید سرمایه‌ای» با «تولید محلی» و تفاوت سرمایه‌داری جهانی با اقتصاد بومی و ملی، توجه کردند و به این که این تمایز در الگوی اقتصادی و تولیدی، به تمایزات دیگری میان الگوهای زندگی اجتماعی و... منجر می‌شود و تحولات ارزشی در جهت جهانی شدن «فردگرایی لیبرال»، «دنیاپرستی و سکولاریزم» و «محاسبه‌گری» پدید می‌آید و همین تحولات است که «توسعه و مدرنیزاسیون» خوانده می‌شود و جوامع مقلد و ضعیف و فقیر، حتی بی‌آن که صنعتی شده باشند از نهادها و نمادهای جوامع سرمایه‌داری غرب، اطاعت و تقلید می‌کنند و حتی خود همین عنوان «مدرن و سنتی» یا «توسعه یافته و در حال توسعه»، در جهت توجیه این تقلید و تبعیت‌ها وضع و مصرف می‌شود. اما براساس تفسیر پارسونزی از سیر تحول اجتماعی و تاریخی، «جهانی شدن» چگونه تئوریزه می‌شود؟ بر این مبنا منطق «سازگاری»، قابلیت و میل به «انطباق با محیط»، راز سلطه الگوی جهانی (جهانی‌شدن) خواهد بود و توسعه و نوگرایی به مفهوم گسترش همین توان سازگاری است. گرچه «تمایز»، خود موجب «ادغام» می‌شود و واحدهای اجتماعی متمایز، نیاز مبرم به ارتباط با یکدیگر و ادغام در یکدیگر جهت رفع کمبودها و مشارکت در منابع یکدیگر می‌یابند و بدین ترتیب این منابع، به تدریج خصوصیت‌زدایی و عمومی می‌شوند و مرزهای خصوصی در هم شکسته یا ضعیف می‌شوند و این پایه نخست برای تحقق «جهانی شدن» می‌تواند باشد.

بر این نکته باید تحول تدریجی و ترکیبی‌تر شدن الگوهای ارزشی و فرهنگی در سطح جوامع را افزود که به سوی یک نظام ارزشی جهانی‌تر و عمومی‌تر تبدیل می‌گردد و نامش را «جهانی‌شدن» می‌گذارند حال آن که در این پروسه در واقع، جوامع ضعیف‌تر تحت تاثیر الگوهای ارزشی و اقتصادی و سیاسی جوامع قوی‌تر قرار گرفته و در آن هضم می‌شوند و رسانه‌های غربی، این تحولات را تحت عنوان «تئوری تکامل» و برای تشویق به «غربی‌شدن» با پوشش «جهانی‌شدن»، تعبیه می‌کنند و اگر دقیق‌تر سخن بگوییم باید این فرایند را در «خدمت غرب قرار گرفتن و تبعیت از آن» نامید نه حتی «غربی‌شدن». اکنون به برخی از ابعاد عینی مسئله و ظهور تاریخی این طرز فکر و به ادبیات تبلیغاتی مورد استفاده آن‌ها اشاره‌ای می‌کنم. پس از تجاوز هژمونی «لیبرال - سرمایه‌داری» به رهبری امریکا و انگلیس به افغانستان و عراق و اشغال این کشورها که با شعار «دموکراسی، آزادی و جامعه مدنی»، صورت گرفت و نیز با اعلام جنگ صلیبی در گستره جهان، به تدریج مفهوم حقیقی و پشت پرده شعار «جهانی‌سازی» هویدا شده است. به وضوح روشن است که آنان به دنبال تبدیل کل افراد ساکن بر کره زمین به مثابه اعضای یک واحد سیاسی و شهروندان یک «رژیم قدرت جهانی» تحت سرپرستی خود می‌باشند و برای چنین عملیات اشغال‌گرانه جهانی است که محتاج حاکمیت یک «چشم‌انداز فرهنگی تازه» (New Vision) در سراسر دنیا و القاء فرهنگ ویژه‌ای جهت زمینه‌سازی برای استعمار جدید بین‌المللی می‌باشند. مفاهیمی چون «حقوق بشر جهانی»، «دموکراسی جهانی»، «امنیت جهانی»، «نظم جهانی»، «تجارت جهانی»، همگی باید در خدمت این امپراطوری جهانی که بناست به وجود آید قرار گیرند. امپریالیزم از این پس، با شعار

دمکراتیزاسیون ملل عقب مانده!! به گسترش اقتدار خود می اندیشد و برای خود «منافع جهانی» تعریف و بلافاصله اعمال می کند. هرگونه چند جانبه گرایی (Multilateralism) در فضای جدید، تصنعی یا موقتی خواهد بود. عملیات در بالکان، سومالی، عراق و افغانستان، آغاز چنین تهاجم سراسری است و این میلیتاریزم و «خشونت بدون مرز» در خدمت هژمونی سرمایه داری غرب در خواهد آمد. بنابراین، از این پس بشریت شاهد تعقیب پروژه «ناامنی جهانی» از سوی آمریکا، انگلیس و صهیونیسم تحت پوشش «امنیت جهانی» خواهند بود زیرا یک حکومت جهانی، قرار است تشکیل شود. آنچه به نام «داره دنیا» (Global Governance) خوانده شده، دقیقاً توجیه همین سیطره امپریالیستی با ادبیات جدید و بشر دوستانه!! است.

سازمان ملل متحد نیز، که با ادعای تضمین صلح جهانی و برای پیشگیری از جنگ جهانی سوم به وجود آمد در کمال تعجب و تاسف، عملاً در خدمت توجیه خشونت فراگیر و استعمار توجیه شده درآمده است و گاه با سکوت و گاه با تصویب قطعنامه هایی، به این امپریالیزم جهانی، مشروعیت می بخشد. صلحی که آنان به دنبال آنند «صلح بدون عدالت» و صلح در خدمت ابرقدرت ها و توجیه وضع موجود و نابرابر جهان است. مسئله اصلی کاهش یا عدم کاهش نقش دولت های ملی نیست بلکه به تدریج همه کشورها تبدیل به استان هایی خواهند شد که به نحو فدرال، تحت امر یک رژیم مرکزی یعنی کانون سرمایه داری غرب، اداره می گردند. این سیستم تصمیم گیری جهانی Global Decision- Making کلیه تصمیم گیری های محلی، ملی و منطقه ای را در خدمت خود و تحت امر ستاد مرکزی!! خواهد گرفت و احیاناً کد تبلیغاتی آن، «تصمیم گیری دمکراتیک جهانی» شده و هر نوع مقاومتی

تحت عنوان «یاغی گری شهروند جهانی» (Global Citizen) سرکوب خواهد گشت. سازمان ملل هم می تواند پوشش باشد و هم می تواند پس از اقتدار قاطع هژمونی «آمریکا - اسرائیل - انگلیس»، حتی حذف شود و نهادهای مثلا مدنی!! دیگری به وجود آید تا «جامعه مدنی جهانی» مورد نظر ارباب قدرت و ثروت و ارباب رسانه‌ها را فراهم کند. کاملا قابل پیش بینی است که در این صورت، تحولات بین‌المللی چگونه مدیریت شده و منازعات و دعاوی، چگونه حل و فصل خواهند گشت و نیز مفاهیم حاکم بر سیاست جهانی، چه گفتمانی بوده و کدام تلقی از امنیت، صلح و نظم فراملی در پیش خواهد بود. تبلیغات و رسانه‌ها نیز با جدیت در تلاش‌اند تا با تبدیل و تغییر بسیاری از این مفاهیم در افکار عمومی ملت‌ها هرگونه مقاومتی را تضعیف یا منتفی سازند. آنان می‌کوشند تلقین کنند که اساسا دوران طرح الگوی «استعمار» و مبارزات ضداستعماری، سپری شده و ساختار سیاسی دنیا به نحوی است که از لحاظ تاریخی، دوران گذار از گفتمان «مقاومت ملی و ضد استعماری» به پایان رسیده و امروز دیگر این ادبیات را نباید به کار برد. آنان با کلماتی چون «مدیریت جهانی» و «انقلاب ارتباطاتی» به دنبال حذف روح مقاومت ملی و دینی در برابر استعمار و حذف ارزش‌های فرهنگی غیر غربی از سطح جهان‌اند تا همه چیز به تدریج در خدمت فرهنگ غرب و در نتیجه منافع سرمایه‌داری استکباری درآید و زیر پوشش «بازار جهانی» (Global Market) به همه مقولات، مفاهیم دیگری در خدمت هژمونی جدید تزریق شود. هرچه این هژمونی را تهدید کرده یا این مفاهیم را زیر سوال ببرد، از اکنون یک پدیده «ضد امنیتی» و خرابکار (Insecurity Causes) شمرده خواهد شد. به همین جهت است که اصولا کلمه جهانی شدن ابتدا در حوزه

اقتصاد و سرمایه‌داری مطرح و سپس لوازم آن در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و نظامی، تعقیب و بسط داده شد و در نقطه مقابل آن نیز مفاهیمی چون «تروریزم جهانی» را اختراع کردند تا بهانه برای پیشروی و سرکوب مقاومت‌های ملی و دینی بیابند. این همان فرهنگ‌سازی و تبلیغ «بینش جدید» در میان ملت‌ها برای کشتن حس مقاومت در آن‌ها است.

آنان می‌خواهند الگوهای رفتاری و هنجاری را در ملت‌ها تغییر دهند و به صورت نامریی در ورای همه مرزها عمل کنند. در اینجا مراد از جهانی شدن به وضوح همانا غربی‌شدن (Westernization) است و هجوم رسانه‌ای و تهاجم فرهنگی با همین رویکرد صورت می‌گیرد که فرهنگ آمریکایی و غربی را «ارزش‌های جهانی» بنامند و به همه ملت‌ها تزریق و تحمیل کنند. آنان در مسیر تضعیف اقتدار ملی سایر کشورها از هیچ شیوه‌ای چشم‌پوشی نمی‌کنند و از سازمان‌های غیردولتی و NGOها و به اصطلاح نهادهای مدنی نیز بهره‌برداری خواهند کرد. همچنین می‌کوشند آن‌چه را «پوزیسیون قانونی» می‌نامند هم‌چون بمبی در داخل بدنه حاکمیت‌های مخالف خود وارد و تعبیه و از آن سوءاستفاده کنند حال آن‌که خود، چیزی به نام «پوزیسیون قانونی» برای هژمونی غرب در سراسر جهان به رسمیت نمی‌شناسند و هر صدای مخالف خود را ناشنیده گرفته و از این پس سرکوب می‌کنند.

رهبران غرب به ظاهر می‌گویند که همه در «دهکده جهانی»، همسایه‌ایم اما هرگز اخلاق همسایگی را رعایت نمی‌کنند و در واقع، یک رژیم «ارباب و رعیتی جهانی» حاکم شده است که همه باید زیر سایه ارباب قدرت و ثروت، در صلح با او باشند!! تا «جهانی» شوند و «جهانی» بیندیشند و «جهانی» عمل کنند!! منادیان جهانی‌شدن ابتدا، برای درهم شکستن صلابت

عقیدتی ملت‌های مقاوم، شعارهایی چون پلورالیزم و نسبی‌گرایی و شکاکیت و تبلیغ الگوی «جامعه چند فرهنگی» (Multi Cultural Community) را پیش می‌کشند تا آنان از فرهنگ خود دست کشیده یا در آن مردد شوند، سپس شعار «جهانی‌شدن» و «یکسان‌سازی» و «غربی‌شدن» را مطرح می‌کنند تا یک دیکتاتوری بزرگ و توتالیتریزم جهانی بر سر همه فرهنگ‌ها و ملت‌ها سایه افکن شود و بدین‌وسیله با روح تحمیل و استبداد جهانی و تحقیر سایر ملت‌ها، زمینه برخورد و خشونت و جنگ و تجاوز و اشغال‌گری را در سطح جهان افزایش می‌دهند و همان امپراطوری جهانی خشن و قدیمی پدران خود را این‌بار با شعار «دمکراسی و تساهل و تسامح و اقتصاد آزاد» باز تولید می‌کنند. آنان می‌خواهند نگرش ملت‌ها به «قدرت جهانی» را تغییر دهند تا این امپراطوری بدون مقاومت و با هزینه‌ای اندک، به وجود آید و برای الگوی جدید استعماری، نوعی توجیه اخلاقی دست‌وپا کرده و آن را تئوریزه کنند تا ارزش‌های جدیدی برای تسهیل معادله قوای مطلوب، خلق و جایگزین نموده و نوعی شبه اجماع جهانی در حول و حوش این به اصطلاح ارزش‌های مرکزی!! پدید آورند. در این قاموس جدید، شعار «نفی خشونت» به مفهوم «نفی مقاومت» است زیرا سرکردگان این نظام غربی جهان، خود منشاء بزرگترین خشونت‌های تاریخ و کثیف‌ترین جنگ‌های بین‌المللی و عامل بسیاری از کودتاها، ترورها و پشتیبان بسیاری از رژیم‌های سرکوب‌گر و مستبدند. شعار «آزادی» مجوز جنگ‌افروزی‌ها و براندازی رژیم‌های مستقل از این استبداد جهانی خواهد بود تا همه مخالفین «اباحی‌گری غربی»، به نام «آزادی» سرکوب شوند. شعار «جهانی‌سازی» به مفهوم «غربی‌سازی» و یک‌دست‌سازی، خود، نوعی توتالیتریزم و مبشر یک استبداد جهانی و عمیقا

ضد آزادی است چنانچه شاهد سلب بسیاری از آزادی‌های انسانی و ترویج آزادی‌های حیوانی از سوی این فرهنگ هستیم و نیز حمایت آنان از استبدادی‌ترین و ضدآزادی‌ترین رژیم‌های وابسته را در منطقه و دنیا می‌بینیم. آنان به مخالفان خود در سطح جهان، آزادی نمی‌دهند ولی از مخالفین خود، آزادی عمل برای براندازی همان مخالفین می‌خواهند!! شعار «دمکراسی» را برای نفی «عدالت، برابری و ارزش‌های دینی» سر می‌دهند ولی نشان داده‌اند که هر جا دمکراسی‌ها علیه آنان و منافعشان نتیجه دهند، به سادگی نفی و حذف می‌شوند و با آن نیز برخورد ابزاری می‌کنند.

استکبار غربی هرگز به دنبال احترام متقابل (Mutual Respect) با سایر ملت‌ها و فرهنگ‌ها نیست و بارها نشان داده که مظهر «عدم تحمل» بوده و گرایش‌های افراطی در دنیا را خود به وجود آورده یا تحت‌الحمایه قرار داده است. «کمک‌های بشردوستانه» نیز شعار ابزاری دیگری برای تجاوز و اشغال‌گری و استثمار ملت‌ها خواهد بود. قراردادهای اسارت‌بار و گرفتن تضمین‌های ذلت‌آور از ملت‌های ضعیف، بخش دیگری از پروژه استکباری «غربی‌سازی» است که در ذیل بحث «جهانی‌شدن»، تعقیب می‌گردد. هم‌چنین «اخلاق مدنی» پوشش دیگری در این مسیر است که با صفت جهانی، تبلیغ می‌شود (Global Civil Ethic) و هدف از آن، تحمیل قواعد بازی استکباری «ارباب - رعیتی» بر نخبگان ملت‌های ضعیف با توجیحات روشنفکری است و همواره مقاومت ضداستعماری را «توحش و رفتار غیرمدنی» و تهدیدی برای امنیت جهانی می‌نامد.

«حقوق بشر» یکی دیگر از مستمسک‌های استعمار نوین جهت دخالت در سرنوشت ملت‌های دیگر است و مبنای نظری آن، تفکر «لیبرال -

دمکراسی» غربی است که نه تنها مورد اجماع صاحب نظران و متفکران و حقوق دانان جهان نیست بلکه منتقدان و مخالفان بسیاری در عالم اندیشه غربی نیز دارد. هژمونی غرب و استعمار جدید اولاً، ادعا می کند که این نظام حقوق بشر از نوع غربی، مورد اجماع جهانی است و اگر نیست باید باشد!! و ثانیاً، ناظر و مجری و متولی اجرای آن در سراسر جهان، همانا غرب است و آمریکایی ها و انگلیسی ها، که خود بزرگ ترین نقض کنندگان حقوق بشر در جهان اند، جهت احقاق حقوق شهروندان از حکومت های غیر وابسته به خود، حق دارند در سراسر جهان، اقدام و دخالت کنند و نام این دخالت ها را نیز «مسئولیت پذیری جهانی» (Global Responsibility) می نهند. ابتدا یک نظام حقوقی ساختگی را برای جامعه جهانی، تعریف می کنند و سپس خود را متولی جهانی آن می نامند و از آن استفاده ابزاری می کنند حال آن که اولاً، غرب در سرزمین خویش بسیاری از همان حقوق را رعایت نمی کند و ثانیاً، آن حقوق را به ویژه در مورد ملت های دیگر بارها نقض کرده و می کنند و ثالثاً، رژیم های دست نشانده آنان در سراسر جهان، غالباً جزء نقض کنندگان اصلی همین حقوق اند.

«دمکراسی و مردم سالاری»، شعار ابزاری دیگری در خدمت «جهانی سازی سلطه غرب» شده است که علی رغم تمامیت خواهی آنان در گستره جهانی و استثمار و سرکوب ملت های ضعیف و تشکیل رژیم های استبدادی وابسته به خود و علی رغم استفاده غیردمکراتیک از قدرت نظامی و سیاسی و اقتصادی خود در جهان، شعار آن را صرفاً علیه جوامع مستقل سر می دهند. اگر آزادترین و منصفانه ترین انتخابات و صادقانه ترین مردم سالاری ها (Free And Fair Elections) - نظیر آنچه بیش از ۲۰ سال است در

جمهوری اسلامی ایران اتفاق می‌افتد - برخلاف منافع آنان نتیجه دهد، باز هم در تبلیغات آنان، غیردمکراتیک و نقض دمکراسی به شمار می‌رود اما اگر استبدادی‌ترین رژیم‌ها به منافع آنان خدمت کند در نظر آنان، «خدمت به دمکراسی»!! تلقی می‌شود گرچه کمترین ظرفیت سیاسی را داشته باشد. هر رژیم دمکراتیک که به منافع آنان خدمت نکند، به رسمیت شناخته نمی‌شود و خود بارها گفته‌اند که تنها انتخاباتی را به رسمیت می‌شناسند که زیر نظر آنان یا سازمان ملل‌شان صورت گیرد و نیز نتیجه دلخواه آنان را بدهد. «جامعه مدنی جهانی» (Global Civil Society) مورد نظر آنان همین است و بس. این دموکراسی و با این نتایج است که باید بر کشورهای مستقل و غیروابسته، تحمیل شود و یکی از اصلی‌ترین ابزار «جهانی‌سازی سلطه غرب» همین مفهوم است و این تحمیل حتی با جنگ و ترور و کودتا امروز در سراسر جهان صورت می‌گیرد تا برای سلطه آنان «مشروعیت مردم‌سالارانه»!! به ارمغان آورد. هژمونی لیبرال - سرمایه‌داری غرب، از همه ملت‌ها و فرهنگ‌ها می‌خواهد که خود و ارزش‌های خود را فراموش کرده و تغییر دهند و با منافع غرب و فرهنگ آن، هماهنگ شوند و همه بشریت دین و باورها و ارزش‌های خود را بدین ترتیب، با «فرهنگ معیار» تطبیق (Adapting) دهند. مسلمانان باید اسلام را تغییر داده آن را با ایدئولوژی و منافع غرب هماهنگ کنند. اسلام باید به نحوی بازخوانی و تفسیر شود که با لیبرالیسم سرمایه‌داری و دمکراسی غرب و با منافع استکبار غربی، همراه شده و توجیه‌گر آن‌ها باشد.

امپریالیسم غرب پس از سقوط کمونیسم، جهان را بی‌صاحب و بی‌رقیب می‌بیند و با هدف «غربی‌سازی جهان»، از «جهانی‌سازی» سخن می‌گوید و

نشان داده که در این سلطه جهانی نه به اخلاق و نه بر قراردادهای بین‌المللی و نه به دمکراسی پایبند نیست. هدف، «استثمار جهان» - چه با شعار روشنفکری و تبلیغات و چه با میلیتاریزم و جنگ و خشونت - است. نه ملت‌ها و نه دولت‌های دیگر، هیچ‌یک استقلال و موضوعیت نخواهند داشت و حق تصمیم‌گیری مستقل (determination Self) کاملاً بلاموضوع و بی‌زمینه می‌شود. چیزی به نام «حاکمیت ملی» و «حق حاکمیت» بر سرنوشت خویش وجود نخواهد داشت و مساوات حقوقی دولت‌های کوچک با دولت‌های بزرگ، انکار می‌شود. وقتی سخن از سرنوشت مشترک جهانی و مسئولیت مشترک جهانی به میان می‌آورند بدین معنی است که بگویند ما هم جزء سرنوشت شما ملت‌ها هستیم بلکه سرنوشت شما به تصمیم ما منوط است و ما از این پس برای جهان تصمیم می‌گیریم. به عبارت دیگر این دهکده جهانی، کدخدا می‌خواهد و کدخدای جهان ما هستیم!! زیرا دوره اعتبار «دولت - ملت‌ها» به سر آمده و ما حق دخالت در امورات همه دولت‌ها و ملت‌ها را داریم ولی این معادله به عکس، صدق نمی‌کند؛ یعنی بقیه ملت‌ها و دولت‌ها حق دخالت در امور داخلی امریکا و انگلیس و... را ندارند. به عبارت دیگر، دهکده جهانی، یک‌طرفه و از بالا و پایین است!! بقیه ملت‌ها خودمختاری در تصمیم‌گیری ملی برای خود ندارند ولی ما حق دخالت در همه جا داریم. مستمسک تبلیغاتی دیگر برای کسب اقتدار مطلق بر جهان، شعار «خلع سلاح‌های کشتار جمعی» و «کنترل تسلیحاتی» است. رژیم‌هایی این شعار را سر می‌دهند که بزرگترین تولیدکنندگان و صادرکنندگان و استفاده‌کنندگان سلاح‌های کشتار جمعی در جهان می‌باشند و برخی از مخوف‌ترین سلاح‌ها را منحصر خود در اختیار داشته و حتی مصرف کرده‌اند.

سلاح‌های هسته‌ای، شیمیایی و میکروبی را همان منادیان خلع سلاح جهانی و صلح جهانی تولید و مصرف کرده‌اند و درعین حال از امنیت پیشرفته (Promoting Security) سخن می‌گویند. آنان رژیم‌های وابسته به خود را به انواع سلاح‌های کشتار جمعی مجهز می‌کنند و درعین حال با شعار خلع سلاح جهانی و کنترل تسلیحات، به دنبال خلع سلاح رژیم‌های تسلیم‌نشده هستند. امنیتی که آنان تعقیب می‌کنند امنیت خود و وابستگان است و صرفاً به خلع سلاح دیگران و مسلح‌تر شدن روزه‌روز خود می‌اندیشند. در نیم قرن اخیر، نزدیک به ۱۵۰ جنگ با حدود ۲۵ میلیون تلفات رخ داده است که در کلیه این جنگ‌ها، مستقیم یا غیرمستقیم، آمریکا و انگلیس و صهیونیسم و... حضور داشته‌اند. سه میلیون کشته در جنگ کره و دو میلیون کشته در جنگ ویتنام، تنها یک نمونه از امنیت جهانی و صلح‌طلبی کدخدایان دهکده جهانی است. آنان فقط ظرف ۳۰ سال اخیر، نزدیک به ۲۰۰ بیلیون دلار سلاح به رژیم‌های وابسته به خود در خاورمیانه و ۷۰ بیلیون دلار به آفریقا، ۶۸ بیلیون دلار به خاور دور، ۶۰ بیلیون دلار به آسیای جنوبی و ۵۰ بیلیون دلار به امریکای لاتین، سلاح فروخته‌اند و جالب است که ۹۰٪ این سلاح‌ها را همان ۵ عضو دائمی شورای امنیت سازمان ملل تولید و صادر کرده‌اند و نزدیک به نیمی از این صادرات اسلحه، به ویژه کار ایالات متحده آمریکا بوده است.

قدرت‌های غربی، «واحد ملی» و «امنیت ملی» را هرگاه به نفع آنان باشد به رسمیت می‌شناسد ولی درخصوص مخالفان خود، همه این مفاهیم را انکار می‌کنند و در چنین موقعیت‌هایی، مسئله «امنیت جهانی» را پیش می‌کشند و سپس از رسالت جهانی و بشردوستانه خود سخن می‌گویند!!

آنان شعار «غیرنظامی کردن جهان» را سر می دهند و در عین حال، همه شهرها و مناطق مسکونی مربوط به ملت‌های یاغی!! را منطقه «نظامی»، اعلام می کنند و کثیف ترین کشتارهای دسته جمعی را سازمان می دهند. اشغال افغانستان و عراق، آخرین نمونه‌های حی و حاضر از این ترفند است.

همه این جنایت‌ها عاقبت در خدمت سرمایه‌داری صهیونیسم جهانی قرار می گیرد. کمپانی‌های چند ملیتی مدتهاست که به قلمروی فراملی و فرامنطقه‌ای اندیشیده و دست یافته‌اند و اینک به دنبال ایجاد رسمی «بازار جهانی تضمین شده و تحت اختیار» (Global Market) و تاثیرگذاری بر شبکه‌های تولید، توزیع و مصرف جهانی و کنترل کامل تر اقتصاد جهانی‌اند. تجارت جهانی (GATT, WTO) در راستای بازاریابی‌های جدید و نوعی توتالیتریزم اقتصادی، طرح و هدایت می شود. رقابت در بازار جهانی، کاملاً ناسالم، نابرابر، شیب‌دار و در جهت منافع کشورهای سرمایه‌داری غرب و توسعه گسست فقر و غنا و حفظ فاصله‌های طبقاتی بین‌المللی است و همه نظریه‌پردازی‌های آنان در حول «توسعه اقتصادی»، در واقع، در جهت توسعه منافع سرمایه‌داری غرب و هضم اقتصاد ملی در قدرت اقتصاد جهانی غرب، طرح و مصرف می شود، همان گونه که تئوری‌های «توسعه سیاسی» در جهت گسترش سلطه سیاسی غرب و تئوری «توسعه فرهنگی» در جهت جهانی شدن فرهنگ مادی غرب، طرح و آموزش داده می شود.

طرح مبحث «محیط زیست» نیز یکی دیگر از شوخی‌های تبلیغاتی هژمونی سرمایه‌داری غرب است. زیرا هیچ فرایندی در تاریخ به اندازه استثمار بی‌رویه منابع طبیعی جهان توسط قدرت‌های اقتصادی غرب و تکنولوژی آلوده کننده آنان و نیز تولید و کاربرد سلاح‌های هسته‌ای و شیمیایی و

میکروبی و زباله‌های اتمی توسط آنان و مصرف بی‌رویه انرژی و صنایع، به محیط زیست و منابع طبیعی، صدمه نزده است و در عین حال، منابع اصلی آلودگی زمین، آب‌ها و فضا، خود؛ منادی حمایت جهانی از محیط زیست شده‌اند!!

همه سازمان‌های بین‌المللی و در راس آن‌ها سازمان ملل متحد تحت نفوذ یا تحت امر سرکردگان مافیای «قدرت و ثروت و رسانه»های جهانند و همه اجزای این شبکه‌ها، قطعات پازل واحد «جهانی شدن» و وحدت در سایه ابرقدرت‌ها به شمار می‌روند. بنابراین، «قانون‌گرایی» در ذیل قوانین بین‌الملل، لطیفه دیگری است که در ذیل سیاست‌های هژمونی قدرت و سرمایه و تبلیغات جهانی، مفهوم می‌یابد. این قوانین زیرنظر آنان و با حق و توی آنان وضع می‌شود و به عنوان ابزاری برای کنترل جهان به کار می‌رود و هرگاه احياناً برخی از این قوانین با منافع خود آنان سازگار نیفتند به راحتی کل قوانین و نهادهای بین‌المللی را دور زده و به تمسخر می‌گیرند. هیچ مشارکت جهانی حقیقی و دمکراتیک، نه در وضع قوانین بین‌الملل و نه در نظارت و اجرای این قوانین وجود ندارد. امکان قضاوت و نظارت بر قدرت‌های بزرگ مطلقاً وجود ندارد و آنان حتی همین قوانین را که زیر نظر خودشان وضع می‌شود، در موارد بسیاری رعایت نمی‌کنند و معذک ناظر و ناظم جهان نیز می‌باشند. اعضا شوراى امنیت جهان در سازمان ملل، که حق و توی کلیه مصوبات سازمان ملل را دارند، در واقع همان برندگان خونین‌ترین جنگ‌های جهان و مسلح‌ترین قدرت‌ها هستند. شورای عالی قضایی جهان که می‌خواهد جنایات بین‌المللی را شناسایی و مجازات کند، خود زائیده همان قدرت‌های اصلی است.

عرف بین‌المللی را نیز رسانه‌های مقتدر جهانی که در اختیار امپریالیست‌هاست، ساخته و بدان شکل و جهت می‌دهد.

منابع:

- 1-Palgrave
- 2- New York 2001
- 3- Issues in World Politics, 1
- 4- Richard Little and Michael Smith
- 5- Brzin Whith
- 6- Fragments Upon the balance of Power in Europe (London, 2 1898)
- 7- Friedrich Von Gentz
- 8- Security Communities (Cambridge, 3. 1998)
- 9- Emanuel Adler and Michael Barnett

◆ گفتار پنجم ◆

تبصره‌ای بر «پلورالیزم دینی»

اشاره

این نوشتار، سرمقاله فصل‌نامه «کتاب نقد» است که در سال ۱۳۷۶ منتشر و به چاپ چهارم نیز رسید و اینک، که مجلدات «کتاب نقد» در دسترس نیست، عیناً در این مجموعه عرضه می‌گردد:

۱) فروکاستن «وحی» تا حد یک «تجربه روانی شخصی»، حذف مفاد معرفتی از دین (به ویژه در قلمرو ماورای طبیعت)، برکنارسازی شریعت عملی از گوهردین، تفکیک دین حتی از اخلاق و در نتیجه، حکم به تساوی ادیان و عقاید و غیرقابل داوری بودن آنها، «ایمان» را معلول «علل» (و نه

مدلول «دلایل» دانستن، تأویل مادی «معرفت دینی» و مآلا از بوته درآوردن شیری بی‌یال و دم و اشکم (دین منهای «عقاید، منهای «حکام» و حتی منهای اخلاقیات ویژه‌اش) از لوازم بین بمعنی‌الخاص «پلورالیزم دینی» است.

رویکردهایی که از دوران باستان تا امروز، نسبت «شاعری»، «سحر» و «جنون» به انبیاء(ع) داده‌اند، وحی را از همین نقطه عزیمت «تجربه روانی و مواجهید خصوصی» تعریف کرده‌اند و نبوت را ترکیبی از زبان شاعرانه، تصرفات ساحرانه و حادثه‌های روانی جنون‌آمیز خوانده و پیامبران را حداکثر، مصلحانی بشری دانسته‌اند که با استظهار به مقداری حالات برآمده از «خلوت خلاق» و روحیه‌ای انقلابی، «فراخوان اجتماعی» داده و با تیغ «کاریزما»، ابریشم ارواح تأثیرپذیر جوامع توده‌ای (پوپولیزم؟!) را به قامتی خودخواسته، بریده‌اند و تاریخ را تسخیر کرده‌اند اما ... دوران پیامها و دستورالعمل‌های ایشان سپری شده و اینک تنها تأثیر همچنان مجاز ایشان صرفاً دعوت به تجربه‌ای روحانی (تجربه‌ای کاملاً مبهم، نه معرفت‌بخش و نه لزوماً صحیح و نفس‌الامری) است و نه بیش!!

رویکرد مزبور در دهه‌های اخیر، در جهان اسلام نیز از طریق تلفیق مبانی معرفت‌شناسی لیبرال (سنت اصالت تجربه) با الاهیات دست‌کاری شده برخی فرقه‌های مسیحی و گونه‌ای صوفی‌گری غالیانه طرح و ترویج می‌شود که فی‌الواقع، روند حساسیت‌زدایی نسبت به «درست و نادرست»، حذف دغدغه «حقیقت و مشروعیت» که همواره پرسش از حق و باطل را ایجاب می‌کرده

و نیز «شریعت‌زدایی» را که ریشه احساس و مسئولیت و تکلیف را برمی‌کند، ایجاب و تعقیب می‌کند.

۲) پلورالیزم دینی در اغلب قرائات، مبتنی بر «نظریات غیر زبانی» در باب نبوت است. در نظریات غیرشناختاری و غیر زبانی تحلیل «وحی» (چون دیدگاه «تاریخ نجات‌بخش»)، مفهوم «نبوت»، از بنیاد مورد تخریب قرار می‌گیرد و مفاد آن، صرفاً جنبه‌ای زبانشناختی از صور حیات دینی شماره شده و در واقع، از حیث معرفتی، زبان دین، عقیم و اغواگر (۱) می‌گردد.

میان این نظریات با دیدگاه‌هایی چون نظریه «تمثیل» آکوئیناس باید فرق اساسی گذارد. نظریه «حمل تمثیلی» (۲) آکوئیناس (که شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با نظریه «اشتراک لفظی» غزالی در باب اوصاف الاهی و مذهب «تعطیل» برخی اشاعره دارد) باب گفت‌وگو درباره خداوند در کلام مسیحی را به کلی مسدود نکرد. اما نظریات غیر زبانی در الاهیات پروتستان (اعم از آن که از سر حسن یا سوء نیت صادر شده باشد) هرگونه گفت‌وگو درباره خداوند را به کلی از اعتبار ساقط می‌کند. نظریه «نماد»‌های پل تیلیخ (۳) به جز «صرف الوجود» بودن خدا (۴) هیچ گزاره غیرنمادین را درباره او نمی‌پذیرد و در رساله «الاهیات سیستماتیک»، صریحاً هرگونه قول انضمامی در باب خداوند را فاقد مضموم می‌داند به گونه‌ای که راندال (۵) به رغم آن که خود، دین را صرفاً نوعی فعالیت بشری می‌خواند، تئوری تیلیخ را فاقد مرز مشخص ماهوی با ناتورالیزم و دهری‌گری می‌شناس. (۶)

بریث ویت (۷) نیز در نظریه «دین به مثابه محمل عمل‌گرایی اخلاقی» گزاره‌های دینی را صرفاً نوعی اعلام موضع شخصی در رفتار اجتماعی دانسته

که چیزی بیش از بیان تعهد افراد دیندار به عهدها (که تفاوت جدی نیز با یکدیگر ندارند) نیست و نباید جدی گرفته شود. از همه بی‌رحمانه تر، نظریه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین در نیمه قرن بیستم بود که کلیه عقاید و گزاره‌های کلامی را کارکرد زبان در جهت اظهار مشارکت در صور حیات دینی دانست که هیچ حجت عقلی و الزام نظری، آن را مشایعت نمی‌کنند.

۳ پلورالیزم دینی که در واقع به نام «تساوی ادیان» به انکار همه ادیان می‌انجامد، این نگاه به اخلاق، شریعت و کلام و فلسفه را مدیون آموزه‌های «هیوم» و «کانت» در علم‌المعرفه غربی است و «لادری‌گری» و تکثرگرایی خود را از ترکیب «لیبرالیزم و مسیحیت» وام گرفته است. محصول این ترکیب، الاهیات پروتستانی بود که مبتنی بر تردیدی بنیادین در کلیه نظریه‌پردازی‌های عقلی و استدلال‌های الهیاتی، ارجاع تعارضات متون «عهدین» با علوم طبیعی و تاریخی به تفاسیر اصطلاحاً غیر ارتدوکسی و تمرکز دادن دین در یک «تجربه روانی از دینداری»، گسترش راه‌های «نجات» به نحوی که به نفی آموزه «صدق» بیانجامد، تأکید بر گرایش عام و مشترک بین‌الادیان در مورد مبهم‌ترین معنای «امر نهایی» (۸) و فرعی بلکه بی‌اهمیت ساختن مضمون ایمان و مناسک و دکترین الهیاتی دین می‌باشد.

۴ نقطه عزیمت پلورالیزم دینی در جهان مسیحی - لیبرال، آموزه «نجات» (۹) بود. «جان هیک» کشیش فرقه «پرسبیتی» است. پرسبیتری‌ها (۱۰) بدان دلیل که قائل به شیوه خاصی در مدیریت مشایخی کلیسا بودند، از سایر فرقه‌های پروتستان انشعاب کرده‌اند و با آن که در اعتقادنامه «وست مینستر» اغلب مفاد اعتقادنامه‌های نیقیه و حواریون (مربوط

به پیش از انشعاب کلیسا) را پذیرفتند، اما پیامبر را، پیام‌آور و سخن‌گوی خدا یا «قلم خدا» (۱۱) ندانسته و «وحی» را نه کلماتی الهام شده بلکه شخص مسیح (ع) می‌دانند، از آیین‌های هفت‌گانه، به «شام خداوندگار» و «تعمید» پایبندند گرچه تعمید را برای رستگاری ضروری نمی‌دانند. عیسی پسر خداست که برای رستگاری بشر به صورت انسان درآمده پس خدای حقیقی و پسر حقیقی است!! تثلیث، سه تجلی است و اشخاص (۱۲) را باید به اقنوم‌ها (۱۳) تأویل کرد. مریم، مادر خداوندگار است و تجسم (۱۴) دقیقاً بدین معنی است که خدا به صورت جسم درآمده و در قالب عیسی (ع) به انسان بدل شد. معذک و علی‌رغم این عقاید کلامی جازم، در پاسخ به «دغدغه نجات»، جان هیک تنها راه را در ترک «دغدغه حقیقت و صدق» دید. از سویی دیگر یک پرسبتری پروتستان، معتقد است که رستگاری و نجات، با اعمال صالح و مجاهدت و تلاش آدمی حاصل نمی‌شود. تنها باید به قربانی شدن مسیح ایمان داشت و رستگاری را تنها در «قربانی رهایی‌بخش» (۱۵) یعنی عیسی مسیح می‌توان جست. از زیر بار گناه مشارکت تکوینی با گناه اصیل آدم، جز با تصلیب و رنج عیسی نمی‌توان رها شد. پس مناسک، عقاید و اعمال، هیچ‌یک نقش جدی در رستگاری ایفا نمی‌کند. آنچه مهم است، تنها سهمی شدن در «فدیه عیسی» است اما لزومی ندارد که این عمل، آگاهانه انجام گیرد. آنچه «جان هیک» می‌گوید، اشاره به چیزی فراتر از «مسیحیان گمنام» آقای «کارل ری‌نر» (۱۶) و شمول‌گرایی اوست. پلورالیزم با «وحدت متعالی ادیان» آقای «فریث جاف شون» (۱۷) نیز یکی نیست. اما آنچه ویلیام وین رایت (۱۸) در واکنش به «تنوع ادیان» آلون پلاتینجا (۱۹) آورده است

و تجربه دینی در آن، نقش اساسی دارد، تا حدودی ما را به مسئله اصلی پلورالیزم نزدیک می‌سازد.

۵) پلورالیزم دینی هم‌چنین یک دکنترین عقل‌گریز بلکه عقل‌ستیز است. در واکنش به عقل‌گرایی ستمبر «دکارتی» عقل‌گریزی به حدی در میان متکلمان مسیحی تشدید شد که ریشه تمییز عقلاتی در باب «حقانیت» (در ادیان و غیر ادیان) را بر کند. اگر ریچارد سوینبرگ دفاع عقلاتی از دین را غیر لازم دید، اگر سویدلر دایره حقانیت را به قدری وسیع گرفت که نه تنها کلیه ادیان و آیین‌ها اعم از توحیدی و مشرکانه و بت‌پرستانه بلکه حتی مکاتب غیردینی چون کمونیست‌ها و ناتورالیست‌ها را نیز در برگیرد (۲۰)، اگر ویلهم هرمان، ریچارد نیبور، رودلف بولتمان، گوگارتن، جان‌مک کواری و... از «تاریخ باطنی مقدس» به جای تاریخ ظاهری و از احساس رمانتیک شخصی به جای عقل دینی و واقع‌گرایی مسیحی سخن گفتند، اگر ویلیام آلستون (۲۱) نیز «استدلال» را برای حل اختلافات نظری به کلی عاجز دیده و تجربه‌های دینی متعارض را هم قابل قبول می‌بیند (گرچه تجدید نظرطلبی‌های هیک را کاملاً نمی‌پذیرد و تا پایان راه با وی همراهی نمی‌کند) و از همه مهم‌تر، اگر «شلایر ماخر» تحت تأثیر مشرب سنت‌های کلاسیسم و رمانتیک «هردر» و «فردریش شگل» معتقد است که الفاظی که در مورد دین به کار می‌رود، صرفاً سایه هیجان‌های درونی انسان‌ها در مورد دین است و کتاب مقدس را صرفاً ثبت تجربیات دینی عیسی می‌داند که نباید در تمام جزئیاتش جدی گرفته شود، و اگر... همه را باید قطعات پراکنده یک رویکرد ضد معرفتی در باب دین و اخلاق و کلام دینی دانست که کسانی

چون آقای جان هیک ، تنها به یکی از نتایج منطقی آن یعنی پلورالیزم دینی(که در واقع، نه تعمیم «حقانیت به همه ادیان» بلکه نفی «حقانیت» از همه آنها است) تصریح می کنند.

۶) هایدگر نیز وقتی در باب «گذشت از ما بعدالطبیعه» (۲۲) سخن می گوید بی آن که صریحا در باب اصل وجود «خداوند» نظر نهایی خود را بدهد، از سرایت بیماری متافیزیک، حتی در میان مخالفان متافیزیک، خبر می دهد. مراد هایدگر از غلبه بر مابعدالطبیعه چیست؟! او چون کانت انسان را موجودی با «نیاز استعلایی» می بیند اما معتقد است که بهتر است این نیاز ارضا نشود. مابعدالطبیعه را باید ترک کرد. عادت طبیعی به معرفت حصولی و هوای ادراک «وجود» را باید از سر به در کرد و از رضایت و اطمینان خودخواهانه که حل مابعدالطبیعه در ما ایجاد می کند باید گذشت کرد. اما چرا؟! برآستی چرا «معرفت» تا این حد در مغرب زمین، وحشتناک و تفرانگیز شده است؟! ۷) کارل بارث، نماینده ارتدوکس‌های جدید در میان پروتستان‌ها نیز میان حقایق الوهی و سایر مباحث جدایی معرفتی افکنده و همه چیز را تنها موقوف به «عنایت» می داند. بنابراین، تلاش و آگاهی آدمی بی ثمر است. بارت در برابر شلایر مآخر از اصول‌گرایی مسیحی دم می زند اما چرا، به همان مآل می رسد که او رسیده است؟

۸) به خانه شروع تفکیک «ایمان» از «معرفت» بازگردیم. به «ایمانوئل کانت» و کسانی که او به آنها مدیون بود. کسانی که «قابلیت تحقیق» (۲۳) را به حواس خمس و ارتسامات ناشی از حسیات فروکاستند و بعدها کلام دینی را به «شبه گزاره‌های مفید» تأویل کردند. سه طلاقه کردن عقل

در مقولات فراحسی، موجب «سپتی‌سیزم» افراطی شد که نه تنها تعلیق چند حکم عقلی بلکه تلاشی عمدی علیه «عقلانیت» بود. ایدئولوژی «شک» (شکایت به مثابه یک نظریه معرفت‌شناختی) نباید با یک شک ساده روانی یا حتی یک تردید عادی ذهنی یکی پنداشته شود. بلکه عملاً سلسله استدلال‌های «عقلی، دینی، اخلاقی، حقوقی» نافرجام و بحث‌ناپذیر دانسته شد و هرگونه «فهم و انتخاب» و تلاش برای ترجیح در قلمرو دین، ایده‌آلهایی اتوپیک و خیالی خوانده شد. «حکام تألیفی پیشینی» انکار شد و مقومات اصلی معارف مابعدالطبیعی (خدا - نفس - اختیار) غیر قابل تأدیه و محکوم به تعارضات لاینحل (۲۴) گردید. واقعیت آن بود که کانت، «انطباعات» هیوم را با «مونادها»ی لایپ‌نیتز ترکیب کرد ولی به جای تقویت معرفت عقلی از طریق حواس (یا بالعکس) میان «شیء فی‌نفسه» و «پدیدار یا فنومن» خندقی هولناک حفر نمود. معرفت تألیفی ماقبل تجربی، نقطه چالش معرفت‌شناسی جدید غرب شد. کانت در بخش آنالیتیک «نقد خرد ناب» به نقد هیوم و در فصل «دیالکتیک» آن به نقد لایپ‌نیتز پرداخت اما عملاً فعل «فهمیدن» را در عالم «نمودها» (۲۵) حبس کرد. قیاس استعلایی او، خواست تا شرایط مقدم بر تجربه را تثبیت کند. اما با «شیء چنان‌چه هست» (با واقعیت) نتوانست رابطه برقرار کند. منتقدین کانت (چون مندلسون و شولتز و...) «فنومن» کانت را مورد نقادی‌های بسیار جدی قرار دادند.

اما در این نگره، مآلاً ایده «علت‌العلل» در مابعدالطبیعه ایده‌ای تهی است. فلسفه توهماتی کیهان‌شناختی است (که هم‌چون پرسیدن از فرضیه «مهبانگ» فاقد پاسخ است) الهیات نیز در مقام «تأسیس» (۲۶)، فاقد محتوی

بوده و حداکثر در حد «اصول تنظیم‌کننده» (۲۷) (یعنی ابزاری برای صورت‌بندی نظریه‌های عمل‌گرا می‌توانند موقتا «صادق» فرض (و فقط فرض) شوند.

۹) تفکیک «نومن» از «فنومن» از بنیادهای تئوریک پلورالیزم دینی از جمله، به دلیل عدم درک صحیح معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و ارتباط آن‌ها با معقولات اولی است. «کانت» توجه اجمالی به «معقولات ثانیه» یافته است اما گذشته از خطاهایی (چون احتساب «زمان» و «مکان» در ذیل آن یا کاملا ذهنی پنداشتن معقولات ثانیه فلسفی و عدم التفات به عنصر «مقایسه» و «تحلیل» و تعامل ذهن با عین در این معقولات) اساسا نتوانست ارتباط ذهن و عین را به درستی برقرار کرده و واقع‌نمایی «معرفت» را به درستی دریابد. تفکیک «نومن» از «فنومن» بدان دلیل بود که مقولات ذهنی کانت، صفات ساختار خود ذهن‌اند نه صفات ذهنی «مور عینی» و حالات واقعی معقولات اولی در ذهن ما.

۱۰) هم‌چنین یکی از بنیادهای کلامی پلورالیزم دینی در غرب متأخر، تغییر لوتری «وحی» و توجه به «حوادث و حیانی» به جای «اقوال و حیانی» بود. مضمون وحی، نه حقایق ماوراء طبیعی در معارف و احکام، بلکه حضور تاریخی خدا، تجسد «لوگوس» و از مقوله فعل تاریخی (Event) است. «عهد جدید» روایت بشری «حلول» (Incarnation) است و الهیات عقلی و نقلی، هیچ‌یک اعتباری ندارد!!

ایمان و عقیده دینی نیز صرفا تمهیدی جهت ارتقاء از حالت معمولی (Seeing as) به حال تجربه ایمانی (Experiencing as) (تجربه چنانکه

گویی خدا را می‌بینی) است. این سیره، همان است که شلایر ماخر نیز در الهیات اعتدالی خود، تعقیب کرد. وحی، وحی درونی هر شخص است (نه وحی تاریخی بر عیسای تاریخی) و دین، احساسی باطنی بیش نیست. «مسیح‌شناسی لوگوسی» تحت تأثیر آگزیستانسیالیزم (از حیث عرفانی) و پوزیتیویزم (از حیث معرفتی) در قالب پروتستانتیسم خود را بازسازی کرد. واقعیت آن است که اگر بنا باشد «وحی» را بر اساس دایره‌المعارف‌های «لیاده» و بریتانیکا و... تفسیر کنیم، چیزی به نام معرفت دینی، احکام دینی و عقاید دینی مفهومی نخواهند داشت و آیا این انکار وحی است یا بزرگداشت آن؟! پلورالیسم دینی با سنن اخلاقی همه ادیان و با «حقانیت» آنها، اتفاقاً تعارض دارد، شریعت و قوانین عملی ادیان و نیز اهمیت مناسک عبادی را انکار کرده و داوری عقلانی را تعطیل می‌کند، حتی رادیکالیست‌هایی چون کارل بارث، «تجلی» و «شریعت» را در برابر هم قرار دادند. او «شریعت» را تلاش متمرذانه و سعی محال و گناه‌آلود بشر برای شناخت خدا و حقیقت دانست.

۱۱) جان هیک بنیاد پلورالیسم دینی خود را از جمله، بر مسئله «تشبیه» نهاده است و تجربه دینی را از تعبیر دینی تفکیک کرده و از «مفاهیم مفسر»، به عنوان محمل‌های بشری در ارائه مفاد تجربه خویش سخن گفته است. پلورالیسم دینی، یا نفی «معرفت مطابق با واقع» گره خورده است و الا متواضع بودن در ادعای معرفت نسبت به کنه ذات اقدس ربوبی، سخنی علی‌حده و کاملاً قابل قبول است. اما سخن از حداقل معرفت است نه غایت آن.

هم‌چنین حساب معرفت خدا را از سایر معرفت‌های عقلی و شهودی در قلمرو فراحسی باید جدا ساخت. آقایان نه تنها با «معرفت به کنه ذات ربوبی» که ما حقّه» بلکه با اصل «معرفت» مشکل دارند. معرفت خداوند، کما هو حقّه، محال است اما این معرفت، فی‌الجمله محال نیست. مکتب «تعطیل» در میان گروهی متکلمان جهان اسلام نیز از نقطه عزیمتی متفاوت، کنکاش راجع به خدا را محال دانست بلکه ممنوع کرد. حنابله و ظاهریه اهل سنت و نیز برخی اخباریون شیعه، معنای «صفات حق» به نحو ثبوتی را غیرقابل فهم دانسته و درک را سلبی کرده و به عدم ارجاع دادند زیرا مفهوم و مصداق را خلط می‌کردند. «مکتب تشبیه» و «انسان‌وارانگاری» خداوند نیز واکنش افراطی برخی متکلمین اهل سنت در برابر «معطله» بود. صفات خدا را از منظر محدودیت‌های صفات انسانی لحاظ کردن و حتی صفات جسمانی را به او نسبت دادن، طیفی از دیدگاه‌های مشبهه را تشکیل داد.

کسانی چون داود جواری، جز فرج و لویه، همه اعضای آدمی را به خداوند نسبت دادند. مشبهه در واقع، به اساس آیین بت‌پرستی، توتّم و تمثال‌پرستی وفادار ماندند. کلاییه، کرامتیه، هشامیه، شیبانیه، زراریه، مقاتلیه، منهالیه، میبضه و نعمانیه (شیطانیه) و رویکردهای دیگری میان متکلمین اهل سنت و... تحت تأثیر ایده‌های زرتشتی، هندی، مسیحی، یهودی و مشرکانه به وجود آمد. مجسمه و صفاتیّه و حشوئیه، اوصافی برای خداوند به کار بردند که خلاف نصوص صریح نقلی و بدیهیات عقلی بود.

«مکتب تنزیه»، که اغلب متفکران اسلامی و شیعی بدان قائل‌اند، برخورد با «تشبیه» را بدون آن که به «تعطیل» بیانجامد، پیشه کرد. صفات ثبوتی را

پس از تجرید از «مکان» و «نقص» و «جسمانیت»، قابل انتساب به خداوند خواند. عارفانی چون محیی‌الدین (ابن عربی) نیز از جمع بین تشبیه و تنزیه (تقیید و اطلاق) سخن گفتند و «جامع» میان آن دو را نشان داده و از باب تقریب، رابطه حق و خلق را به رابطه نفس با قوا و جسم خود، مثال زدند که متحد با آن‌ها و در عین حال، منزّه از آن‌هاست. در تنزیه محض، «عقل» و در تشبیه صرف، «خیال» حاکم است ولی اگر «تنزیه» را به تجلی خدا برای خویش که متعالی از هر نسبت است و «تشبیه» را به تجلی او در عرصه وجود بدانیم، در واقع از اطلاق و تقیید و از فیض اقدس و فیض مقدس سخن گفته‌ایم و مقام الاهیت و احدیت ذات را (حقّ فی ذاته) از مقام تعینات و ظهورات (حقّ مخلوق به) تفکیک کرده‌ایم.

ابن عربی حتی تعریض بر حضرت نوح (علیه و علی نبینا السلام) می‌زند که قوم او داخل تشبیه (و بت پرست) بودند و نوح با زبان تنزیه با ایشان سخن می‌گفت. (۳۰) لذا مقام او مقام فرقان بود برخلاف پیامبر اکرم (ص) که جمع بین تشبیه و تنزیه کرد.

(شیخ مکی در «جانب‌الغری» توجیهاتی در باب این اظهار نظر ابن عربی ارائه کرده است).

۱۲) دکترین پلورالیزم دینی، نه در بنیادهای نظری و نه در نحوه تعبیر، مفهومی مدرن نیست. حتی سبک کنونی ارائه آن، مسبوق به سابقه – دست کم – چندین دهه‌ایست. چندی پیش به گونه‌ای اتفاقی، به رساله‌ای کلامی متعلق به نیم قرن قبل برخوردم که نشان می‌داد این نظر، به مثابه نوعی تعرض از خارج جهان اسلام به ساحت عقیدتی مسلمین در بورس مباحث کلامی آن

دوره نیز جریان داشته است. در آغاز آن رساله موجز و متقن در تقریر «نبوت» (بیان الفرقان فی نبوه القرآن) مرحوم آیت‌الله جناب شیخ محتبی قزوینی خراسانی، تحت عنوان «وجه نگارش» رساله، به جریان فکری که از منشاء مغرب زمین در جهان اسلام ترویج می‌شده، آورده است که: اغلب دسته بندی‌ها به آن سبب است که معنی «نبوت» تحریف می‌شود و عده‌ای علی‌رغم اعتراف به «نبوت» اشکالات و توهمات ناسازگار با تصدیق نبوت در ذهن و دل دارند که کمتر بدان تصریح می‌کنند. به عبارت دیگر، مکاتب بشری حتی از «پیامبری» هم تفسیری مادی دارند.

مؤلف شریف، پنجاه سال قبل می‌نویسند: «منورالفکرهای امروز، جدیت می‌کنند حقایق قرآن را به نحوی بیان کنند که با کلیه مذاهب و آیین‌ها وفق دهند و دیانت یا اسلام، به مذهب خاصی منحصر نشود. اسلام را مذهب بی‌رنگ می‌دانند، نه شیعه و نه سنی، نه شیخی و نه صوفی و... این اساس، مدتی است که در ایران نیز ترویج می‌شود. هر روز یک ناپخته و خامی مقهور شهوت و دوستدار جاه و ریاست به این امر قیام می‌کند. نه فقط جهان شیعه، بلکه عامه (اهل سنت) نیز دچار این محذور شده‌اند چنانچه «فرید وجدی» در دائره‌المعارف ذیل ماده «خلف» و... در باب نبوت و عصمت می‌گوید که ما معتقد نیستیم که به پیغمبر نمی‌توان اشکال کرد... منظور از این گرایش که از خارج رسوخ کرده، تنها تخریب مذاهب نیست. وحدت ادیان، منظور است یعنی در کل عالم، دین یکی است که با همه ادیان سازش داشته باشد.»

مرحوم شیخ سپس به شخصی اشاره می‌کنند که در آن دوره تئوری «صراط‌های مستقیم» و نفی عقاید و احکام از گوهر دین را در روند تلفیق

«لیبرالیزم» با «صوفی‌گری» ترویج می‌کرده است: «منظور کیوان قزوینی هم از نوشته‌جاتش همین است... وی می‌گوید که از زرتشت – پس از این که کارش بالا گرفت – پرسیدند چه دستور می‌دهی (شریعت تو چیست)؟! و او گفت دستور من این است که هر دینی دارید (با هر عقاید و شریعت و اخلاق!!) بر همان دین بمانید و خدا را به همان روش پرستش کنید زیرا خدا پرستیده می‌شود به هر طریقی گرچه ستاره‌پرستی (و بت‌پرستی و...) چه با ناقوس و چه... این است اساس نبوت‌ها در اذهان عده‌ای از منورالفکرهای امروز. این است سر ادعای پیامبری بر خلاف واقع در پنهان و آشکار!! علت همه این خرابی‌ها آن است که مفهوم «پیامبری» آن چنان که خداوند در قرآن معرفی فرموده و انبیاء(ع) دعوی آن را دادند، در نزد اینان روشن یا مورد قبول نیست. در این صورت بر پیروان قرآن و دوست‌داران پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) لازم است که معارف قرآن را توضیح داده و امتیاز «وحی» را از گفته‌ها و خیالات بشری خودسرانه، آشکار کنند.» (۳۱)

بی نوشتها :

- 1- Noncognitive
- 2- analogical
- 3- tillich
- 4- Being-itself
- 5- J.H.Randall
- 6- The Role Of Knowledge in Western Religio
- 7- R.B.Braithwaite
- 8- Ultimate
- 9- Salvation
- 10- Presbyterians
- 11- Pen Of God
- 12- Persons
- 13- persona
- 14- Incarnation
- 15- Redemptive Sacrifice
- 16- Karl Rahner
- 17- Frithjof Schoun
- 18- William WainWright
- 19- Alvin Plantinga
- 20- Toward a universal Theology Of Religion
- 21- William.p.alston
- 22- Verwindung der Metaphysik
- 23- Verifiability
- 24- Antinomies
- 25- Appearences
- 26- constitutive role
- 27- Regulative Principles

۲۸. فصوص الحکم - فصّ نوحی - ص ۶۸

۲۹. فتوحات - ج ۱ - صص ۵ - ۱۹۴

۳۰. فصوص الحکم - ص ۷۰

۳۱. بیان الفرقان فی نبوه القرآن، آیت ... حاج شیخ مجتبی قزوینی خراسانی،

ص ۲ و ۳

فهرست محصولات موسسه طرحی برای فردا»

محصولات دیداری و شنیداری:

- ۱-مجموعه ۳۹۰ جلسه سخنرانی (نرم افزاری + صوتی) در قالب ۱۵ حلقه CD
- ۲-مجموعه ۳۹۰ جلسه سخنرانی (نرم افزاری + صوتی) در قالب
- ۳-مجموعه ۳۸۰ جلسه سخنرانی (فشرده تصویری مخصوص موبایل ۳gp) در قالب ۲ حلقه DVD
- ۴-مجموعه تصویری «من و تو برادریم ۱» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع وحدت
- ۵-مجموعه تصویری «من و تو برادریم ۲» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع وحدت
- ۶-مجموعه تصویری «حقی که به گردن ماست» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع شهیدان بهشتی، مطهری، شریعتی
- ۷-مجموعه تصویری «انسان رهاخواهد شد» شامل ۱۵ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع مهدویت در قالب ۳ حلقه DVD
- ۸-مجموعه تصویری «حسین (ع)؛ عقل سرخ» شامل ۱۸ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۴ حلقه DVD
- ۹-مجموعه تصویری «پایید رودخانه مرداب نشود» شامل ۱۰ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع انقلاب اسلامی در قالب ۲ حلقه DVD
- ۱۰-مجموعه تصویری «آموزش و پرورش؛ دوباره بیاندیشیم» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع آموزش و پرورش در قالب ۱ حلقه DVD
- ۱۱-مجموعه تصویری «سلسله گفتار خمینی شناسی» شامل ۱۵ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۳ حلقه DVD

- ۱۲- مجموعه تصویری «زن» شامل ۱۲ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۲ حلقه
DVD
- ۱۳- نرم افزار «زن» ۱۲ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی و تصویری) در قالب ۱ حلقه
CD
- ۱۴- نرم افزار «خط امام؛ عرفان، جهاد، عدالت» ۱۵ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی
و تصویری) در قالب ۱ حلقه CD
- ۱۵- نرم افزار «محمد(ص)؛ پیامبری برای همیشه» ۱۸ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی
و تصویری) در قالب ۲ حلقه CD
- ۱۶- به همراه مجموعه کامل تصویری

محصولات نوشتاری:

- ۱- محمد(ص) پیامبری برای همیشه
- ۲- علی(ع) و شهر بی آرمان
- ۳- حسین(ع) عقل سرخ
- ۴- مهدی(عج) ده انقلاب در یک انقلاب
- ۵- عقلانیت (بحثی در مبانی جامعه شناسی توسعه)
- ۶- عرف قدسی
- ۷- فقه و تئوری دولت
- ۸- چهار گفتار
- ۹- پنج گفتار
- ۱۰- مدارا نه از راه پلورالیزم
- ۱۱- مشروطه شرعی مشروعه شرطی (بازخوانی نظریات میرزای نائینی و
شیخ فضل الله نوری)