

درآمدی بر

جریان شناسی اندیشه^۱ اجتماعی دینی

در ایران معاصر

(بخش نخست)

محمدتقی سبحانی



مقدمه

اندیشه دینی در ایران معاصر را به دو بخش تفکر نظری و تفکر اجتماعی می توان تقسیم کرد. در تفکر نظری، پرسش از حقایق هستی و سرشت و سرنوشت آدمی است و در تفکر اجتماعی، سخن از ماهیت و مناسبات اجتماعی و شیوه مواجهه انسان با پدیده های جمعی و عمومی است. جریان شناسی تفکر دینی در ایران معاصر باید به هر دو جنبه پردازد، چرا که در هر دو بعد، اندیشه ها و اندیشوران بسیاری در دوره معاصر به ظهور رسیده اند و تجربه تازه ای از دین شناسی و اندیشه ورزی در ساحت فرهنگی تشیع و ایران رقم خورده است. هدف از جریان شناسی، پی جویی و سامان بخشی به همین تجربه ها و بهره گیری از آنها برای بهسازی معرفت دینی و رویارویی منطقی با پرسش ها و چالش های فراوی است.

نوشتار حاضر تنها بحث از تفکر اجتماعی دینی را عهده دار است و پژوهش در تفکر نظری دینی را به فرصتی دیگر وامی نهد. هر چند پاره ای از شخصیت ها و جریان های دینی ایران به هر دو جنبه پرداخته اند، ولی برخی از آنها تنها به یکی از این دو علاقه نشان داده اند و درباره دیگری سخنی نگفته یا از آن به اجمال گذشته اند. بنابراین، در این مقاله تنها به آن دسته از گروه ها و





شخصیت‌هایی پرداخته‌ایم که در نسبت دین و جامعه اندیشیده‌اند و مواضع خاصی در این راستا ابراز داشته‌اند.

هرچند اندیشه اجتماعی یکی از مؤلفه‌های اصلی فرهنگ اسلامی از آغاز بوده است و غالب گروه‌ها و گرایش‌های دینی در اسلام به این عرصه توجه داشته‌اند اما سخن از «نسبت دین با جامعه» و پرسش از دامنه حضور اسلام در قلمرو حیات اجتماعی چندان دیرینه نیست.^۱ در شکل‌گیری این مسئله و رشد فزاینده آن در گفتمان دین‌پژوهی معاصر، عوامل و اسباب چندی دخیل بوده است.

مواجهه متفکران مسلمان با پدیده‌های مدرن در طول دو سده گذشته و حضور پررنگ فرهنگ اجتماعی و مکاتب سیاسی غرب در محیط اسلامی از یک سو، و انحطاط و آشفتگی در جوامع اسلامی از سوی دیگر، عالمان و اندیشمندان مسلمان را به تدریج به تأملات نظری در این حوزه کشاند و تفکر اجتماعی اسلام را به عنوان یکی از پرسش‌های جدی در حوزه معرفت دینی مطرح ساخت. در خصوص جامعه ایران، نهضت مشروطه یکی از عوامل شتاب‌دهنده به این تلاش‌های نظری بود و بی‌تردید اوج آن را باید در انقلاب اسلامی و تحولات پسینی آن بی‌جویی کرد. البته، در پس پشت این دو تجربه سیاسی نباید از یک تجربه بزرگ دیگر در جامعه شیعی ایران به سرعت گذشت، یعنی شکل‌گیری نخستین دولت بزرگ شیعی در ایران با همکاری مشترک شاهان صفوی و عالمان شیعه که بی‌شک تأثیر به‌سزایی در تکامل اندیشه سیاسی در بین عالمان شیعه داشت.^۲

به هر حال، یکی از مهم‌ترین پیامدهای انقلاب اسلامی که هنوز هم چنان‌که باید مورد شناسایی و تحلیل قرار نگرفته است، نقش آن در پیدایی یا پویایی جریان‌های فکری و شفاف‌سازی گفتمان‌های اجتماعی در حوزه اندیشه اسلامی است. بازشناسی این جریان‌ها و گفتمان‌های زنده و فعال و پیش‌بینی روند تحولات آینده آنها در سطح ایران و جهان اسلام می‌تواند بستر مناسبی برای فهم بهتر پرسش‌های بنیادین، تعریف پروژه‌های پژوهشی نوین و گشودن فضاهای تازه در گفت‌وگوهای نخبگانی باشد.

در طول چند دهه گذشته، انقلاب اسلامی از دو سو، تفکر اجتماعی در ایران را تحت تأثیر خود قرار داد. از یک سو، به شفاف‌سازی و مرزبندی جریان‌های فکری کمک کرد و دیدگاه‌های مبهم و گاه آشفته متفکران را به تدریج به مواضع روشن و متمایز تبدیل ساخت؛ به طوری که

فضای اندیشه‌ اسلامی که پیش از آن به توده‌ای از آرا و نظریه‌های کلی و انتزاعی می‌ماند، به تدریج به طیفی از آرای مشخص و عینی با مرزهای روشن‌تر تبدیل گشت. این پدیده بیش از هر چیز مرهون الزامات عملی و رقابت سیاسی در صحنه مدیریت جمهوری اسلامی بود؛ گرایش‌ها و نگرش‌هایی که پیش از آن تنها به بیان اصول و آرمان‌های کلی بسنده می‌کردند، در مواجهه با نیازهای عملی و نیز در رقابت با دیگر گرایش‌ها، به ناچار به تبیین دقیق‌تر دیدگاه‌های خود پرداختند و درون‌مایه عقاید خویش را به صورت آشکار و عریان باز نمودند. به این ترتیب، در طول سه دهه گذشته، از درون جریان‌های پیچیده و درهم تنیده تفکر اسلامی در ایران، به تدریج رویکردهایی با چارچوب‌های نظری و ارزش‌های ایدئولوژیک مشخص، سر برآورد.

از سوی دیگر، انقلاب اسلامی سبب شد پاره‌ای از ایده‌ها و آرا که پیش از آن چندان مجال طرح نداشت و بستر مناسبی برای رویش نمی‌یافت، گام به گام به گرایش‌های فعال و حتی به گفتمان‌های جدی تبدیل شود؛ هرچند گرایش‌های اخیر، برخلاف جریان‌های پیش‌گفته، هنوز هم به بلوغ فکری و رشد معرفتی لازم نرسیده‌اند.^۳

قلمرو و اهداف این تحقیق

این نوشتار پیش از هر چیز در صدد ارائه یک «چارچوب نظری» برای تحلیل رویکردها یا گفتمان‌های فعال در اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر است. روشن است که مقدمه هرگونه جریان‌شناسی، داشتن یک چارچوب نظری و دست‌یابی به شاخص‌هایی برای بازشناسی افراد و اندیشه‌ها از یک دیگر است. هرچند گروه‌های فکری همواره در یک طیف گسترده خود را نشان می‌دهند و مرزبندی دقیق میان آنها میسر نیست، ولی می‌توان به لحاظ جهت‌گیری‌های اصلی آنها را دسته‌بندی کرد. در این جا چارچوب نظری نشان‌دهنده مبانی، ارزش‌های اصولی و چشم‌اندازهای کلان در یک گروه فکری است و به عنوان یک اصل راهنما، پژوهشگران را در تفکیک جریان‌ها از یک دیگر راه می‌نماید.

در بخش دوم، با نگاهی اجمالی به صحنه تفکر دینی در ایران معاصر به معرفی مهم‌ترین کانون‌های فکری و سیاسی در هر یک از این رویکردها پرداخته‌ایم و با معرفی منابع و مآخذ، گام آغازین در یک پژوهش جریان‌شناسانه را نشان داده‌ایم. از نظر نویسنده، این مقاله در واقع پیش‌زمینه‌ای برای یک برنامه پژوهشی گسترده و درازدامن در خصوص جریان‌شناسی اندیشه



دینی در ایران معاصر است. بنابراین، در بخش نخست، به تبیین مبانی سه‌گرایش اصلی در تفکر اجتماعی دینی در ایران می‌پردازیم

سه رویکرد تئوریک در نسبت دین با جامعه

سه رویکرد اصلی در تفکر دینی اجتماعی در ایران را به ترتیب «شریعت‌گرایی اسلامی»، «تجددگرایی اسلامی» و «تمدن‌گرایی اسلامی» نام نهاده‌ایم. چرایی این نام‌گذاری را به تفصیل در بخش دوم خواهیم گفت. دو رویکرد نخست (= شریعت‌گرایی و تجددگرایی) ریشه در تاریخ تفکر اسلامی در سده گذشته دارد و جدال‌های پیدا یا پنهان آنان بیش و کم شناخته است. چنان‌که خواهیم دید، ظهور تجددگرایی اسلامی به طور مشخص به حوادث پس از شهریور ۱۳۲۰ باز می‌گردد، ولی به دلیل پیشینه این رویکرد در تجددگرایی سکولار و رویارویی شریعت‌گرایی با تجددگرایی سکولار در عصر مشروطیت، سابقه آن را به سده گذشته بازگردانیم. رویکرد اخیر (= تمدن‌گرایی) هر چند در بین متفکران مسلمان از آغاز مشروطه و حتی پیش از آن قابل ردگیری است اما به صورت یک جریان مشخص و متمایز به حدود پنج دهه گذشته باز می‌گردد. در عین حال، در بخش دوم پیشینه هر سه جریان را از گذشته‌های دورتر ردگیری کرده‌ایم.

در این جا تلاش شده است که نخست این سه رویکرد در کنار یکدیگر و با اشاره به مهم‌ترین عناصر اندیشه‌ای آنان معرفی گردد و سپس در پایان این بخش در پنج محور یا شاخصه کلی، به مقایسه آنها با یکدیگر پرداخته شود.

پیش از ورود به اصل موضوع، بهتر است به چند نکته مقدماتی اشاره گردد:

۱. تقسیم‌بندی اندیشه‌های موجود به سه رویکرد یادشده تنها از منظر اجتماعی صورت گرفته است. بنابراین، تقسیم حاضر به هیچ روی با طیف‌بندی اندیشه دینی در ایران معاصر از نگره‌های دیگر منافاتی ندارد. این صورت‌بندی نشان می‌دهد که متفکران و عالمان مسلمان در مواجهه با مسئله حکومت یا مدیریت کلان جامعه، چه تعریف و توصیفی از ماهیت دین و نسبت آن با عقلانیت عملی و توسعه اجتماعی داشته‌اند. از این رو، نباید واژه «شریعت‌گرایی» را در این جا صرفاً به معنای طرفداری از احکام و شریعت اسلامی به حساب آورد و یا «تجددگرایی» را به هرگونه نوگرایی اطلاق نمود، بلکه واژه‌ها در این بافت، معنای خاص خود را دارند.
۲. دسته‌بندی حاضر لزوماً با گروه‌بندی‌های سیاسی منطبق نیست، بلکه در پاره‌ای جهات



نشان از هم‌گرایی نظری برخی از سیاست‌پیشگانِ ناهم‌سو و یا ناهم‌گرایی فکری برخی از همکاران سیاسی دارد. بنابراین، عناوین یادشده در این مقاله با گروه‌بندی‌های سیاسی همچون اصول‌گرایی، اصلاح‌طلبی و... در همه‌جا منطبق نیست. این ناهماهنگی میان اندیشه اجتماعی با مواضع سیاسی گروه‌ها خود نشان از یک بحران معرفتی در صحنه سیاسی ایران دارد که در جای دیگر باید از آن سخن گفت.

۳. بحث کنونی ما به دیدگاه‌هایی اختصاص دارد که در بین اندیشمندان مسلمان ایران مطرح بوده است؛ یعنی کسانی که به رغم دغدغه‌های گوناگون، تلاش کرده‌اند تا دیدگاه خویش را به اندیشه اسلامی نزدیک و یا مستند سازند. بنابراین، گرایش‌های سکولار، به‌طور کلی از چارچوب این پژوهش بیرون هستند و واژه «دینی» لزوماً به معنای التزام کامل به اسلام و تشیع نیست.

۴. این دسته بندی مانند بسیاری دیگر از تقسیم‌بندی‌های اجتماعی، جنبه نوع‌نمون^۲ و آرمانی دارد، به این معنا که لزوماً نمی‌توان اشخاص را به‌طور مطلق در یکی از این سه عنوان گنجانند و اساساً در تحلیل‌های اجتماعی نمی‌توان برای عناوین کلی در عالم خارج، «فرد کامل» تعیین کرد.^۵ این نکته، البته در خصوص پژوهش کنونی، دلایل دیگری نیز دارد: از یک سو، به دلیل تازگی بحث از نسبت دین و جامعه در ایران هنوز هم همه پرسش‌های آن به دقت تعیین نشده است و از سوی دیگر، در ایده‌ها و نظریه‌های ارائه شده از سوی این گروه‌ها، کاستی‌ها و نارسایی‌هایی به چشم می‌آید.

۵. در بخش نخست که به دنبال ارائه یک چارچوب نظری برای تحلیل هستیم، هر رویکرد را براساس آخرین نظریه‌ها یا دست‌آوردهای فکری این جریان‌ها تبیین کرده‌ایم و به تنوع و تطوّر فکری آنها توجه چندانی نداشته‌ایم. هر چند در بخش دوم نشان داده‌ایم که این اندیشه‌ها با تصویری ساده‌تر و مبهم‌تر در آرای پیشینیان آنان نیز ریشه دارد و آن چه امروزه مطرح می‌شود توسعه و تکامل همان ایده‌های اولیه است.

۶. در این مقاله، برای اشاره به این جریان‌ها، بیشتر از واژه «رویکرد» استفاده کرده‌ایم و از اصطلاحاتی چون «نظریه» یا «گفتمان» کمتر بهره بردیم، چرا که این رویکردها بسی عام‌تر و گسترده‌تر از یک نظریه هستند و البته هنوز به دلیل ابهام در برخی از مفاهیم و اصول، به یک گفتمان مستقل و کامل هم تبدیل نشده‌اند.

رویکردهای سه‌گانه، هرچند از خاستگاه‌های فرهنگی و پایه‌های فکری متفاوت





برخوردارند اما عملاً در یک بستر اجتماعی رویده‌اند و در رویارویی و داد و ستد با یک‌دیگر، رشد و تشخیص یافته‌اند. شریعت‌گرایی اسلامی و تجددگرایی اسلامی هر دو در مواجهه با فرهنگ جدید غرب شکل گرفتند، با این تفاوت که شریعت‌گرایی عمدتاً به تقابل و واکنش منفی با این پدیده پرداخت و تجددگرایی اسلامی با رویکردی مثبت به استقبال آن شتافت و با تفکیک اخلاقیات از سایر دست‌آوردهای تمدنی غرب، عناصر فرهنگ مدرن را زاینده تجربه و عقلانیت بشری شمرد و دین را تنها به عنوان پشتوانه ارزش‌های انسانی و داور نهایی برای این امور به حساب آورد.^۶ شریعت‌گرایی اسلامی که از محافل دینی و حوزوی سر برآورد، تمدن غرب را با دیده تردید و بدگمانی می‌نگریست و گاه تا بدان جا پیش می‌رفت که هر پدیده جدیدی را که از آن سو به ارمغان می‌آمد، نمادی از کفر و زندقه می‌شمرد. البته، تنها گروه محدودی بودند که چنین تدریجانه می‌اندیشیدند؛ شریعت‌گرایان بیشتر بر ضرورت انطباق قوانین و مناسبات اجتماعی با شریعت اسلامی پای فشردند، ولی در این میان به جای تلاش برای شناخت ماهیت تمدن جدید و ارائه سازوکارهای عملی برای اجرای دین در صحنه جامعه، وظیفه خود را حفظ شریعت و نفی ایده‌ها و عناصری که به نظر آنها با شریعت ناسازگار است، می‌دانستند.

برای آشنایی با ریشه‌های تاریخی تجددگرایی اسلامی بهتر است کمی به عقب‌تر بازگردیم و از ظهور روشنفکری سکولار یاد کنیم. در ایران معاصر، پیدایی تجددگرایی سکولار با شریعت‌گرایی دینی تا حدودی هم‌زمان و هم‌زمان است. روشنفکران سکولار با پذیرش تمامیت تمدن غربی، به نقد فرهنگ خودی برخاستند و تحول در بنیادهای دینی و ارزش‌های اجتماعی را، برای تأسیس نهاد دولت - ملت به معنای مدرن آن، خواستار شدند. اندیشه تجددگرایی اسلامی (روشنفکری دینی) برآمده و زاینده رویارویی و کشاکش بنیادین میان روشنفکران سکولار و شریعت‌گرایان مذهبی بود. روشنفکران مسلمان با پذیرش چارچوب فلسفی و اجتماعی مدرنیته و اتخاذ یک موضع انتقادی نسبت به پاره‌هایی از مظاهر تمدن غرب، عملاً به دنبال بازخوانی متون و معارف دینی برای همخوان کردن میراث اسلامی با اندیشه تجدد برآمدند. ظهور تجددگرایی اسلامی در جوامع اسلامی معلول و مولود چنین فضایی بود.^۷

در این میان، رویکرد سوم، یعنی «تمدن‌گرایی اسلامی»، به ظاهر دیرتر از دو جریان پیشین پا به میدان گذاشت. این رویکرد هرچند ریشه در آرای اندیشمندان و عالمان بزرگ اسلامی در سده گذشته دارد، ولی در قالب یک گفتمان مستقل در کشورهای اسلامی و به ویژه در جامعه ما

تنها در چند دهه اخیر مطرح شده است. رویکرد تمدن‌گرایی تلاش دارد میان اصول‌گرایی دینی و پیشرفت‌گرایی جمع‌کند و از این‌رو معتقد است که نه تنها دین با مقولاتی چون نوگرایی و توسعه اجتماعی در تضاد و تقابل نیست، بلکه تحول و توسعه علمی و تکنولوژیک را از لوازم و سازه‌های زندگی اجتماعی بشر می‌داند. نقطه اختلاف این دیدگاه با تجددگرایی اسلامی در این است که روشنفکران مسلمان الگوهای توسعه را اصولاً از مدل‌های مدرنیته اخذ و اقتباس کرده و تنها به سازگاری ظاهری آنها با شریعت اسلامی می‌اندیشند، حال آن‌که رویکرد تمدن‌گرا به دنبال تبیین و تأسیس الگوهای توسعه اجتماعی در چارچوب فرهنگ اسلامی و آموزه‌های وحیانی است. بنابراین، می‌توان گفت که این رویکرد در یک واکنش فعال و تعاملی با دو گرایش پیشین شکل گرفته و به دنبال پاسخ‌گویی به چالش‌های عینی و عقده‌های ناگشوده‌ای است که ظاهراً دیگران از حل و فصل آن باز مانده‌اند. این بحث را با ارائه مدارک و شواهد کافی در بخش دوم این مقاله به تفصیل پی می‌گیریم. اینک به معرفی چارچوب نظری رویکردهای سه‌گانه می‌پردازیم

۱. رویکرد شریعت‌گرایی اسلامی

منظور ما از شریعت‌گرایان در این جا دسته‌ای از عالمان و اندیشمندان شیعه در دو سده اخیر هستند که با غیرت‌ورزی و پای فشاری بر احکام و آیین‌های دینی، به مقابله و طرد فرهنگ و تمدن غرب پرداخته‌اند و راه‌حل مسایل اجتماعی مسلمین را در اجرای احکام فقهی بدون نیاز به دانش‌ها و الگوهای عینی و تجربی دانسته‌اند. این گروه هرچند از شکل و تجمع خاصی برخوردار نبوده‌اند و شاید نتوان ارتباط معناداری میان آنها تصویر کرد، ولی کم و بیش از انگاره‌های مشترک و مشابهی برخوردارند. در این جا اندیشه‌هایی را که جسته و گریخته می‌توان از گفته‌ها و عمل کردهای آنها استنباط کرد، در پنج محور زیر خلاصه می‌کنیم. البته، دوباره یادآور می‌شویم که هیچ‌یک از واژه‌ها و عناوینی که در توصیف این رویکرد و دو رویکرد دیگر به کار گرفته‌ایم، بار ارزشی مثبت یا منفی ندارد و ناظر به ادبیات رایج در بین گروه‌های سیاسی نیست.

۱-۱. اصول‌گرایی: شاید مهم‌ترین ویژگی این گروه، پاسداری از اصول و ارزش‌های دینی به‌عنوان مهم‌ترین تکلیف دینی و بهترین راه‌حل مسایل اجتماعی در وضعیت کنونی است. آنها نه تنها راه برون‌رفت از معضلات کنونی را رجوع به منابع دینی می‌دانند، بلکه اساساً علت پیدایی چنین مشکلات و بحران‌های اجتماعی را در دوری‌گزیدن از احکام و اخلاق اسلامی



می‌شمارند. این گروه در پاسخ به این پرسش که چرا حتی در شرایط استقرار جمهوری اسلامی به احکام دین در حوزه مدیریت اجتماعی عمل نمی‌شود و تحقق احکام دینی در جامعه ایران، حتی پس از استقرار جمهوری اسلامی، غالباً با امتناع یا دشواری مواجه می‌گردد، معمولاً عمده‌ترین مشکل را فقدان اعتقاد و استقامت در کارگزاران یا وجود گرایش‌های منفی اخلاقی در مدیران اجرایی اعلام می‌کنند. علاوه بر این، کارشکنی‌ها، توطئه‌های فرهنگی و سیاسی و دست پنهان استعمار و غیره از دیگر عواملی است که معمولاً از سوی این گروه در ریشه‌یابی این معضل اظهار می‌گردد.

۱-۲. آیین‌گرایی و تکلیف‌مداری: شک نیست که شریعت یکی از مؤلفه‌های اصلی در ادیان و حیاتی به‌شمار می‌آید و تحقق آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در گرو تعبد و تسلیم در برابر فرامین الهی است. بر این اساس، تحلیل شریعت‌گرایان از مدیریت اجتماعی، اصولاً در همین چارچوب قرار می‌گیرد؛ آنها معتقدند که مسایل اجتماعی مربوط به حوزه رفتارها و تکالیف شرعی است و وظیفه یک مسلمان یا جامعه اسلامی، اجرای احکام دینی و تلاش برای ظهور این احکام در زندگی بشر است.

به این ترتیب، در نزد شریعت‌گرایان، اصول‌گرایی در عرصه مدیریت اجتماعی بیشتر خود را در حوزه تکالیف و آیین‌ها نشان می‌دهد، گویا تحقق دین در جامعه به دیگر عرصه‌های معرفت دینی چندان ارتباطی نمی‌یابد. غالباً مشاهده می‌شود که شریعت‌گرایان در حوزه حقوق و شریعت نیز تنها بر بعد فردی احکام انگشت می‌نهند و حتی اگر احکام اجتماعی را مدنظر قرار دهند، باز هم از این احکام، تفسیری فردگرایانه ارائه می‌کنند. از نظر این گروه، انسان‌ها هرکدام مستقلاً مخاطب تکالیف الهی‌اند و جامعه یا مناسبات اجتماعی چیزی جز حاصل جمع همین تعاملات انسان‌ها با یک‌دیگر نیست. این موضوع را بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد.

۱-۳. اجتهاد‌گرایی و روش‌مندی در فهم دین: گفته شد که راه‌حل مسایل اجتماعی از دیدگاه شریعت‌گرایان، رجوع به احکام شرعی است که در اصطلاح از آن به «فقه» یاد می‌کنند و روش فهم آن را «اجتهاد» می‌نامند. فهم احکام در این نگاه، مستلزم تلاش علمی و استناد به اصول و قواعد خاص روش‌شناختی است و صرفاً با مراجعه عادی به منابع و متون دینی به دست نمی‌آید. البته، واژه «اجتهاد» در این جا به معنای عام آن به کار می‌رود که اصولیان و اخباریان را در بر می‌گیرد و در بین این گروه، از هر دو گرایش (اصولی و اخباری) افرادی را می‌توان مشاهده کرد. اجتهاد به‌ویژه با روش اصولی که پیشینه آن را تا عصر حضور اهل بیت (ع) نشان داده‌اند،



یکی از روش‌های دقیق و پیشرفته در استنباطات حقوقی است.^۸ اما آنچه گاه در شریعت‌گرایی به وضوح دیده می‌شود، کم‌توجهی به «عقلانی» و عرفی بودن روش‌های فهم دین و امکان تکامل و توسعه در روش‌های اجتهادی است. هم‌چنین، شریعت‌گرایان به «موضوع‌شناسی» به‌عنوان یکی از ارکان اصلی استنباط و یکی از مهم‌ترین ابزارهای تحقق دین در جامعه چندان اعتنایی ندارند. از این‌رو، آنها با واگذاری شناخت مصادیق احکام به عرف عام یا متخصصین، دایره دین‌شناسی را از شناخت پدیده‌های عینی و اجتماعی متمایز می‌کنند. در تبیین رویکرد سوم در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

۱-۴. **خلوص‌گرایی و التقاط‌ستیزی:** یکی از حساسیت‌های اصلی شریعت‌گرایان، تأکید بر خالص و ناب ماندن معارف و آموزه‌های وحیانی و مقابله با هرگونه ایده و اندیشه‌ای است که زمینه التقاط و انحراف از معارف اصیل و نصوص دینی را فراهم سازد. روشنفکران معمولاً از خلوص‌گرایی شریعت‌گرایان نتیجه می‌گیرند که دین در مفهوم سنتی آن توان حضور در عرصه‌های زندگی و تحولات زمانه را ندارد و در مقابل، شریعت‌گرایان رویه روشنفکران در نزدیک‌سازی دین به تحولات زمانه را مصداق بارز التقاط‌گرایی می‌دانند.

شریعت‌گرایان بر این باورند که برای حفظ خلوص و پالوده داشتن دین از آرا و هواهای بشری باید ساحت دین را از رنگ‌پذیری از امور عرفی و اجتماعی به دور داشت. اسلام از حقایق پنهان و امور مسلم‌الاهی خبر می‌دهد و دانش‌های بشری جملگی بر حدس‌ها و احتمال‌های ذهنی استواراند و به مسایل جزئی و تحول‌پذیر می‌پردازند. این گروه برای جلوگیری از تأثیر اندیشه‌های بیگانه یا تجربه‌های ناقص بشری بر معارف دینی، معمولاً روش‌های متفاوتی را به اقتضای شرایط یا به تناسب افراد، در پیش گرفته‌اند. در آغاز ورود تمدن غرب به جهان اسلام، شریعت‌گرایان غالباً به طرد نوگرایی و نوسازی می‌پرداختند و ظهور هر پدیده یا تفکر جدید را آغازی برای انحراف از دین به‌شمار می‌آوردند، ولی با حضور سهمگین پدیده‌های مدرن در جامعه اسلامی به تدریج به این نتیجه رسیدند که سکوت اختیار کنند و از دخالت در امور اجتماعی و سیاسی بپرهیزند و تنها به پاسداری از مرزهای دینی بپردازند. همین‌گرایش بعدها تفسیر دیگری هم پیدا کرد، به این شکل که با بیرون راندن موضوع‌شناسی از شریعت و اجتهاد، بهره‌گیری از دانش و تکنولوژی جدید را برای رفع نیازهای ضروری بشر تا جایی که با اخلاق و عمل به احکام دینی در تعارض نباشد، مجاز بشمارند. چنان‌که خواهیم دید، از دیدگاه تمدن‌گرایان، لازمه چنین





تفکری، خواسته یا ناخواسته، جداسازی ساحت دین از حیات اجتماعی بشر است که آن را می‌توان نوعی «سکولاریسم عملی» دانست. برخی بر این باورند که به دلیل همین خصلت، علی‌رغم تفاوت آشکار مبانی شریعت‌گرایی و تجددگرایی، مشابهت‌هایی در عملکرد آنان در عرصه اجتماعی می‌توان مشاهده کرد. آنها نزدیکی تاکتیکی روشنفکران دینی به برخی از شریعت‌گرایان در سال‌های اخیر را ریشه در کشف این اشتراکات می‌دانند.

۱-۵. گذشته‌گرایی: در پاسخ به این پرسش که آرمان و ایده‌آل نهایی انسان در کجاست و چگونه می‌توان آن را جست و جو کرد، شریعت‌گرایان معمولاً آشکار یا پنهان، عصر نبوی (ع) یا حیات مؤمنان اولیه را به عنوان مدینه فاضله بشری پیشنهاد می‌کنند. البته، شعار «بازگشت» به عصر نبوی در دهه‌های اخیر از سوی هر سه رویکرد، کم و بیش، مطرح شده است، ولی هر کدام این عنوان را از دریچه اندیشه خود تفسیر کرده‌اند. شریعت‌گرایان با تأکید بر حفظ احکام و آموزه‌های اسلامی در همان صورت ناب و نخستین آن، از پذیرش امکان تحول در موضوعات و مصادیق احکام و تأثیر شرایط زمان و مکان در اجتهاد پرهیز می‌کنند و این تلقی گاه به پذیرش برتری همان قالب‌های اقتصادی و اجتماعی عصر نزول می‌انجامد، برای مثال اموری مانند روابط کارگر و کارفرما، موجر و مستأجر، مضاربه و دیگر معاملات و زکات در سال‌های اخیر محل مناقشه جدی قرار گرفت. حتی برخی از گرایش‌های افراطی بر این عقیده‌اند که اسلام خواهان حفظ مناسبات، دانش و فن‌آوری موجود در آن عصر بوده است و همه تحولات بعدی را دوری از جامعه مطلوب اسلامی می‌شمارند.^۹ در هر حال، شریعت‌گرایی، عصر غیبت را به عنوان یک شرایط اضطراری و استثنایی به حساب می‌آورد، چنان‌که تصور این گروه از جامعه موعود مهدوی (عج) نیز بازگشت به همان بافت اجتماعی و اقتصادی سنتی و احیای همان مناسبات ساده و اولیه است. چنان‌که پیداست، حتی اگر شریعت‌گرایی را به عنوان یک گفتمان کامل و پویا به حساب نیاوریم دست کم از یک تفکر دیرین تاریخی که تلاش دارد یک ایده هماهنگ را در شیوه مواجهه دین با شرایط زمان پیشنهاد کند، برخوردار است

۲. رویکرد تجددگرایی اسلامی

تجددگرایی اسلامی که تجلی آن را تا حدودی در جریان روشنفکری دینی در سده اخیر می‌توان مشاهده کرد، واکنشی بود که از سوی برخی از تحصیل کرده‌های مسلمان در مواجهه با

حضور فرهنگ غرب در جوامع اسلامی ظهور یافت. این گروه که عمدتاً از طریق تحصیلات جدید دانشگاهی با تمدن اروپا آشنا شدند، به دلیل دل‌بستگی‌های دینی، رویارویی سنت و تجدد را بیش از دیگران احساس کردند. آمیختگی آموزه‌های دینی با سنت‌های اجتماعی و فرهنگی جوامع مسلمان، ناآشنایی این گروه با ژرفای اندیشه اسلامی و نیز فقدان تئوری‌ها و تحلیل‌های عمیق در تبیین نسبت میان دین و مدرنیته غربی سبب شد که روشنفکران دینی در گشودن این گره در نهایت به همان ایده‌هایی دست یازند که پیش از آنها از سوی مکتب‌های غربی و تجددگرایان سکولار به بیان دیگری ارائه شده بود.^{۱۰} این گرایش در بین روشنفکران مسلمان مولود این حقیقت بود که فرهنگ سنتی ایران درست در همان بخش‌هایی دچار سستی و رنجوری بود که تمدن جدید غرب بیشترین همت خود را صرف نوسازی و بازسازی آن کرده بود: حکمت عملی، فلسفه اجتماعی و تجهیز و توسعه عقل ابزاری.

تحصیل کردگان جدید در هنگام مواجهه با دست‌آوردهای علمی، نهادهای اجتماعی و فن‌آوری غرب، در میراث فرهنگ اسلامی چیزی که قابل قیاس با آنها و شایسته عرضه باشد، نمی‌یافتند. رکود اندیشه فلسفی و فقر تئوریک در عرصه تفکر اجتماعی در حوزه‌های علمیه دینی و نیز انحطاط سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان سبب می‌شد که بخشی از نسل جوان و نوجوی مسلمان در چاره‌جویی معضلات و آسیب‌ها و در رقابت با جریان روشنفکری سکولار، به پذیرش اصول و چارچوب‌های مدرنیته تن در دهد و تلاش خویش را صرف همخوانی اسلام با مؤلفه‌های فرهنگ مدرن کند. محصول تلاش خستگی‌ناپذیر جریان روشنفکران دینی در سده اخیر - با همه تفاوت‌ها و تنوع‌هایی که در مبانی و مکتب‌های پذیرفته شده آنها از مارکسیسم تا لیبرالیسم و از اگزیستانسیالیسم تا مکتب‌های تجربی و پزیتیویستی وجود داشت - سیال کردن مفاهیم اسلامی، کم کردن مقاومت فرهنگی مسلمانان در برابر موج جهانی تمدن غرب و بالاخره هم‌آوا کردن بخشی از نسل جدید جهان اسلام با جریان عمومی مدرنیته بوده است.

در این جا به هیچ روی در پی واکاوی اندیشه و آرمان تجددگرایان دینی نیستیم و تنها به رویکرد عمومی آنان در حوزه مدیریت اجتماعی می‌پردازیم. هم‌چنان که در ذیل رویکرد شریعت‌گرایی مطرح شد، در این جا نیز دیدگاه این گروه را در پنج محور خلاصه می‌کنیم.

۱-۲. نگرش انسان‌مدارانه: انسان‌محوری یا اومانیزم^{۱۱} یکی از مبانی و مؤلفه‌های اصلی فرهنگ و تمدن جدید اروپایی است. اومانیزم را نه تنها یکی از مشخصه‌های اصلی مدرنیته



به شمار آورده‌اند، بلکه نخستین اندیشه فلسفی بود که تولد دنیای جدید غرب را از بطن نظام فئودالی - مسیحی در قرن شانزدهم نوید داد. ^{۱۲} البته انسان‌مداری در آغاز واکنشی در برابر مفهومی از «خدامحوری» بود که کلیسا در قرون وسطی آن را تبلیغ می‌کرد.

تأکید کلیسا بر انحطاط حقیقت انسانی و آلوده بودن فطرت ذاتی بشر و ترویج رویارویی مقولاتی چون انسان - خدا، زمین - آسمان یا عرفیت - قدسیت، عملاً به حذف حضور اراده انسانی در تعیین سرنوشت خود انجامیده بود. این انگاره نامیمون که به نام خدا و حاکمیت اراده الهی ترویج می‌شد، واکنشی افراطی را در غرب به دنبال داشت که در نتیجه، تأثیر هرگونه عوامل و عوالم آسمانی را در سرنوشت آدمی انکار می‌کرد و حیات انسان را بر پایه طبیعت این جهانی و تمایلات مادی بشری تفسیر و تدبیر می‌کرد.

این نگره در اندیشه تجددگرایان مسلمان نیز آشکار یا پنهان حضور و نفوذ یافت و تلقی آنها از مسایل اجتماعی نیز بر همین مبنا شکل گرفت. به هر حال، تجددگرایان مسلمان نتوانستند در مواجهه با مسایل اجتماعی جامعه ایران از نگرش انسان‌شناسانه دنیای جدید فاصله گرفته و ایستاری متفاوت و متمایز اتخاذ کنند. ^{۱۳}

۲-۲. توسعه‌گرایی: از منظر تجددگرایان، مسایل و معضلات کنونی جامعه با حوزه عمومی ارتباط می‌یابد و ریشه در فقدان توسعه متوازن اجتماعی دارد. پیشرفت و تحول در مناسبات اجتماعی و اقتصادی در جوامع بشری مستلزم تحول در کلیه شئون و جنبه‌های مادی و فرهنگی است. مشکلات اجتماعی از آن جا پدید می‌آید که بخشی از جامعه با «جریان عمومی تحول» همراه نمی‌شود و به اصطلاح دچار عقب‌ماندگی یا توسعه‌نیافتگی می‌شود. در کشورهای موسوم به جهان سوم - و به ویژه در کشورهای اسلامی - سیطره سنت، مانع از تحول و توسعه همزمان در جامعه می‌شود و با گذشت زمان، فاصله معناداری میان این گونه جوامع با جوامع پیشرفته صنعتی ایجاد می‌شود. چالش‌ها و به دنبال آن، جنبش‌های اجتماعی بازتاب و نتیجه این گسست اجتماعی است.

با این تحلیل، روشنفکران دینی حل * مسایل اجتماعی را نه در اتخاذ رویکردهای درون‌دینی بلکه در بازنگری فرهنگ سنتی و اصلاح قوانین جاری در راستای پذیرش الگوی‌های جدید توسعه می‌دانند. اساساً از منظر تجددگرایان، دین مربوط به حوزه خصوصی و حیات شخصی آدمی است و نمی‌توان حل * معضلات اجتماعی را از دین انتظار داشت. بنابراین، همان‌گونه که



ریشه مسایل اجتماعی در تأخر تاریخی نسبت به پذیرش مدرنیته است، راه حل آنها را نیز باید در پیروی از برنامه های علمی و متناسب با توسعه جوامع مدرن جست و جو کرد. این نگرش تجددگرایان سکولار هرچند در آغاز از نظر روشنفکران دینی نقد می شد، ولی به دلیل بنیادهای مشترک نظری به تدریج در میان آنان نیز رسوخ یافت و حتی خود به صراحت به این دیدگاه گراییدند. یکی از تلاش های جدی در میان روشنفکران دینی برای برون رفت از چارچوب انسان شناسی غرب را در آثار علی شریعتی می توان دید^{۱۴} که البته بررسی میزان توفیق او در رها شدن از این کمند فلسفی مدرن، نیازمند مجال بیشتری است.^{۱۵}

۲-۳. علم گرایی و تکیه بر خرد ابزاری: اگر حل معضلات اجتماعی و اقتصادی در گرو تحقق توسعه متوازن اجتماعی است، بی درنگ باید یادآور شد که توسعه اجتماعی نیز محصول «عقلانیت جمعی بشر» است. این عقلانیت که در تجربه تاریخی بشر نمود و ظهور می یابد و در عصر مدرن تجلی تام یافته است، همان است که گاه بانام «عقل خودبنیاد» از آن یاد می شود.

اومانیزم به غرب آموخته بود که راه رهایی و کامیابی انسان را باید در خود انسان جست و جو کرد و گره کار را در این جهان بی روح و بیگانه، با سرانگشت تدبیر خویش گشود. از نظر متفکران غرب، دور راه بیشتر وجود نداشت: یکی، راه عقل و خرد (راسیونالیسم^{۱۶}) و دیگری، روش آزمون و تجربه (آمپریسم^{۱۷}). چنان که می دانیم، در همان سده های نخستین عصر جدید، عقل عملی و عقل نظری به محاق انزوا رفت و عقلانیت غربی بر اساس «خرد ابزاری» شکل گرفت. اساساً ماهیت علم نوین و تمایز آن با دانش های پیشین در همین نکته است که «تصرف در جهان» و «تولید ابزار» را مقدم بر «کشف حقیقت» قرار می دهد. از دیدگاه تجددگرایان، علم جدید نه غایت گراست و نه با حوزه ارزش ها پیوند می خورد، بلکه به دنبال شناسایی و حل معضلات عملی انسان در تعامل با محیط است.

بر این پایه است که تجددگرایی اسلامی بهسازی و سامان دهی حیات آدمی را در گرو به کارگیری علوم جدید می داند و کارشناسی برای ریشه یابی و راه حل مسایل را از علوم اقتصادی و اجتماعی رایج می خواهد، بی آن که نتایج این علوم را با ارزش های اخلاقی و دینی در تعارض ببیند. البته، این گروه منکر ارزش های دینی نیستند و ملاحظه آنها را در برنامه های توسعه انکار نمی کنند، ولی معتقدند که در نهایت این روش علم مدرن و منطق برنامه ریزی توسعه است که در تعیین مسیر پیشرفت جامعه نقش اصلی را بازی می کند و به عنوان یک چارچوب کلان از انحراف



برنامه‌های توسعه از مسیر ارزش‌های انسانی جلوگیری می‌کند.

۲-۴. **تاریخیت و نسیت در فهم:** یکی از ویژگی‌ها یا لوازم حاکمیت عقل ابزاری، تن دادن به تاریخی شدن ارزش‌های انسانی و پذیرش نسیت در فهم حقایق و معارف است. چنان‌که خواهیم دید، عقل ابزاری به خودی خود با پذیرش ارزش‌های بنیادین و حقایق متعالی تنافی ندارد، اما در مدرنیسم غربی با حذف دین و سنت‌های پایدار از ساحت علوم اجتماعی و با تضعیف بنیادهای عقل نظری و عملی، خرد ابزاری با تکیه بر فهم‌های جزئی و تمایلات این جهانی، در پی سامان بخشیدن به حیات دنیوی انسان برمی‌آید. چنان‌که می‌دانیم، در تفکر مدرن، حکمت جاویدان و ارزش‌های پایدار در حیات واقعی بشر، جایگاهی ندارد و ساحت فرهنگی و اجتماعی بشر در تلاطم آزمون و خطای برخاسته از ذهن و تجربه آدمی شکل می‌گیرد. هم‌اینک شاهدیم که اعتقاد به این نسیت و سیالیت در فضای پست مدرن تصریح و تأکید می‌شود اما در حقیقت، این اندیشه ریشه در مبانی مدرنیته دارد و پست مدرنیسم را از این جهت، باید میوه و محصول آن به‌شمار آورد.

تجددگرایان مسلمان یا روشنفکران دینی امروزه غالباً به مبانی و لوازم نسیت‌گرایی باور دارند و آن را در حوزه معرفت دینی هم به کار می‌گیرند.^{۱۸} اعمال این انگاره درباره آموزه‌های اسلامی به این نتیجه می‌انجامد که در گام نخست با سیال و نسبی کردن معرفت عالمان از متون دینی، هرگونه برداشت و فهم دینی را مجاز شمرده و آن را تابعی از معرفت علمی و فلسفی می‌کنند. در نتیجه، روشنفکر مسلمان با پذیرش پارادایم معرفتی مدرنیته و تسلیم شدن به نتایج علمی و فلسفی غرب، عملاً فهمی متناسب با آن فضا را از قرآن و سنت ارائه می‌کند و هرگونه فاصله‌گذاری میان پیام وحی و دست‌آوردهای مدرن را به واپس‌گرایی و علم‌ستیزی تعبیر و تفسیر می‌نماید.

اما در گام دوم، تجددگرایان خود اسلام - و نه فقط معرفت دینی - را مشمول نسیت تاریخی ساخته و معارف و مضامین وحی را ناظر به همان شرایط خاص تاریخی می‌دانند. از این نگاه، احکام و ارزش‌های قرآن را تنها باید به‌عنوان یک گام تاریخی در تحول به سمت تکامل انسانی قلمداد کرد و بقیه مسیر تا پیشرفت در کلیه شئون اجتماعی را به عهده عقل و تجربه جمعی بشر قرار داد.^{۱۹}

۴-۵. **آینده‌گرایی:** تجددگرایان، به خلاف شریعت‌گرایان، اساساً آرمان‌های بشری را در آینده می‌جویند. چرا که نظریه ترقی^{۲۰} یا پیشرفت که فلسفه تاریخ مدرنیته را شکل می‌دهد، به



جریان پیشرفت خطی تاریخ باور دارد که بر آن اساس، بشر همواره با نفی و نقد وضعیت گذشته خود به فردایی روشن‌تر و افقی فراخ‌تر در توسعه علمی و اجتماعی دست می‌یابد.^{۲۱} از این دیدگاه، جریان روشنفکری عموماً گذشته را به حوزه «سنت» مربوط می‌داند و تحول را در سایه «نفی سنت» و فراروی از آن ممکن می‌شمارد. برای فهم گفتمان تجددگرایی همواره باید توجه داشت که آنان از یک سو «سنت» و «تجدد» را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهند و از سوی دیگر، سنت و تجدد را با دو مقوله «گذشته» و «حال» برابر می‌گیرند. با این وصف، بدیهی است که تجددگرایان خواسته یا ناخواسته هرگونه بازگشت به احکام و مناسباتی را که مربوط به گذشته باشد، تخطئه می‌کنند و به دنبال آن، احیای ارزش‌ها و احکام دینی را در حکم تحجر و ارتجاع و مقابله با پیشرفت و توسعه تلقی می‌کنند. این نگرش که در آغاز از سوی روشنفکران سکولار در جامعه ایران تبلیغ می‌شد، رفته رفته به درون کانون روشنفکران مسلمان نیز راه یافت و در دهه‌های اخیر، البته با تعابیر دیگر، آنها نیز به آن اعتراف کردند.

۳. رویکرد تمدن‌گرایی اسلامی

چنان‌که پیشتر گفته شد، رویکرد تمدن‌گرایی از نقد دو رویکرد گذشته سر بر آورد. از نظر آنان، شریعت‌گرایی به رغم تأکید بر نصوص و حقایق وحیانی، از ارائه طرحی برای حضور اسلام در صحنه حیات جمعی بشر ناتوان است و در واقع، بقای دین را در عزلت و انزوی از سرنوشت جامعه و جهان پیرامون می‌جوید و تجددگرایی با آن‌که بر ضرورت حضور و پویایی دین در فرایند تحولات زمان اصرار می‌ورزد اما این پویایی را به قیمت استحاله ارزش‌ها و احکام جاودان اسلام می‌خواهد. به عبارت دیگر، دو عنصر «پایایی» و «پویایی» دین که هر دو از لوازم اعتقاد به خاتمیت و جاودانگی دین مسین اسلام‌اند، به صورت یک‌جا، در دو رویکرد گذشته به دست نمی‌آیند. شریعت‌گرایی، پویایی اسلام را به پایایی آن می‌بخشد و تجددگرایی برای حفظ پویایی اسلام از پایایی شریعت هزینه می‌کند.

با توجه به آن‌چه گفته شد، می‌توان درک کرد که چرا این دو رویکرد که در سده اخیر به شدت ظهور و بروز یافته‌اند، پیش از آن‌چندان پیدا و آشکار نبودند. در واقع، تقابل و تعارض میان دو عنصر پایایی و پویایی دین، مرهون تحولات سریع در مناسبات اجتماعی بشر در چند سده گذشته است. این تحولات که عمدتاً بر پایه فلسفه سکولار و در بستر غرب جدید تکون یافت،



مسیری متفاوت با ارزش‌ها و آرمان‌های دینی را در فرهنگ بشری پی‌ریزی کرد. گسترش این فرهنگ و نفوذ جلوه‌های تمدنی آن به جوامع اسلامی، سبب شد در بین عالمان و اندیشمندان مسلمان در جمع میان دین و دست آوردهای مدرنیته اختلاف نظرهایی بروز کند و بسته به نوع نگرش دانشوران اسلامی به این دو مقوله، رویکردهای متفاوتی پدید آید.

در این میان، رویکرد سوم مدعی است که می‌تواند هر دو عنصر پویایی و پایایی اسلام را در یک نظریه واحد و در یک نسبت منطقی و هماهنگ تأمین کند. آنان بر این باورند که تنها راه برون‌رفت از معضل کنونی در جوامع اسلامی، حرکت به سمت «نوسازی تمدن اسلامی» است که توسعه و تحولات اجتماعی را در راستای تحقق همه‌جانبه ارزش‌های اسلامی هدایت کند. از این فراتر، تمدن‌گرایان حتی پیدایی مسایل و مشکلات کنونی در جوامع مسلمان را عمدتاً زائیده ناهمخوانی فرهنگ اسلامی و فرهنگ مدرنیته از یک سو، و تعارض میان سنت‌های اجتماعی جوامع اسلامی با الگوهای توسعه غربی از سوی دیگر، می‌دانند. این ناهمخوانی از دیدگاه تمدن‌گرایان تنها زمانی از میان خواهد رفت که اسلام در تمامیت و شمولیت خویش در یک بستر عینی و تمدنی هم‌ساز با آن تحقق یابد.

این که تمدن‌گرایان تا چه اندازه توانسته‌اند به این ادعاها و آرمان‌ها جامه عمل بپوشانند و یا به طور منطقی و مستند از آن دفاع کنند، پرسشی است که از سوی دو رویکرد دیگر در مقابل آنها مطرح شده است. تمدن‌گرایی، پس از ظهور انقلاب اسلامی و فراهم آمدن زمینه عینی برای پی‌ریزی جامعه دینی و تمدن الهی، آزمونی سخت و خطیر گرفتار آمده است و اندیشه و رفتار آنها در این مقطع تاریخی می‌تواند کمکی برای داوری این رویکرد از سوی دیگر جریان‌ها باشد. شریعت‌گرایان غالباً بر این باورند که این حرکت نه تنها مسیر معارف دینی را به بیراهه و التقاطزدگی می‌برد بلکه سرانجام آسیب‌ها و دشواری‌هایی را نصیب جامعه تشیع خواهد ساخت. و تجددگرایان معتقدند راهی که تمدن‌گرایان در پیش گرفته است یکی از این دو سرنوشت محتوم را در پیش روی خود خواهد داشت: یا با عرفی‌سازی فقه و مفاهیم دینی در نهایت به اردوگاه تجددگرایان مسلمان خواهد پیوست و یا با اصرار بر برداشت‌های سنتی و تاریخی از دین، ناکامی دیگری را به نام دین در کام مؤمنان خواهد نشانید.

در این جا به همان ترتیب گذشته، به مؤلفه‌های دیدگاه تمدن‌گرایی اشاره می‌کنیم. چنان‌که خواهیم دید، تنها در این گفتمان است که از «نظام معرفت دینی» و سپس از جنبش علمی برای



«اسلامی سازی علوم» و امکان طراحی «الگوهای اسلامی» در عرصه های مختلف اجتماعی برای ساختن جامعه ای پیشرفته و توسعه پذیر بر طبق اصول و ارزش های اسلامی سخن به میان می آید.

۳-۱. **نگرش نظام مند به معرفت دینی:** از آن چه پیشتر گفته شد، به نظر می رسد مهم ترین ویژگی جریان شریعت گرایی، جزءنگری و فقدان یک دیدگاه جامع و همه جانبه نگر در معارف اسلامی است. آنها تنها از دریچه مسایل حقوقی به جامعه می نگرند و حتی در همین جنبه نیز غالباً به ابعاد فردی نظر دارند، حال آن که در سایه «جامع نگری» و «مجموعه نگری» است که می توان به رسالت اجتماعی و تاریخی اسلام و نقش دین در جامعه سازی دست یافت.

تجددگرایی نیز به گونه ای دیگر با آسیب جزءنگری در حوزه معرفت دینی مواجه است. آنها به جای یک پارچه نگری و توجه به تمامیت دین، آن را پاره پاره دیده و در نهایت، این اجزاء را متناسب با منظومه معرفتی مدرن بازنگری و بازشناسی می کنند. از این منظر، به تدریج ابعاد اجتماعی از حوزه دین خارج می شود و به عقل عرفی و اگذار گردد و شریعت نیز با تحلیل های برون دینی به مجموعه ای از ارزش های کلی انسانی و پاره ای الزامات تاریخی و اجتماعی بدل می گردد و بدین سان تنها ابعاد اخلاقی و عبادی در قلمرو دین باقی می ماند.

حال، اگر از منظر تمدن گرایان به فرهنگ و معارف اسلامی بنگریم، هر حوزه از معارف دینی را نه تنها باید به عنوان مجموعه ای که خود دارای زیربخش های متنوع دیگر است مطالعه کنیم، بلکه این حوزه را جزیی از یک مجموعه کلان تر معرفتی که در تعامل با سایر مجموعه های هم گراست، در نظر بگیریم. با این وصف، برای مثال حوزه معارف اقتصادی به عنوان یک «سیستم» یا «نظام» خودنمایی خواهد کرد که در مقایسه با نظام معارف اجتماعی خود یک «خرده سیستم» است و این خرده سیستم نیز به نوبه خود، زیر سیستم های دیگری - نظیر سیستم سیاسی، سیستم حقوقی و غیره - را در درون خویش سامان داده است.^{۲۲}

آنچه در این جا باید تأکید شود این است که نگرش نظام وار به معرفت دینی و تلقی منظومه ای از حیات بشری - یعنی تجزیه و تحلیل اجزای جامعه انسانی در نسبت با یک دیگر و تبیین کل جامعه به عنوان یک مجموعه پویا و هدفمند - یکی از مبادی تفکیک ناپذیر اندیشه تمدن گراست.

۳-۲. **اصول گرایی در حوزه فهم دین، توسعه گرایی در حوزه تحقق دین:** گفته شد که شریعت گرایان بر حل مسایل اجتماعی از طریق اجرای احکام و ارزش های دینی تأکید می کنند و تجددگرایان با توجه به فرایندهای ضروری در توسعه جوامع، معتقدند که با اتکا به عقل و تجربه





بشری و با برنامه‌ریزی علمی می‌توان به بهبود وضعیت جامعه امید داشت .

اما به باور تمدن‌گرایان، اندیشه‌اسلامی هر دو دیدگاه را در یک افق برتر با یک دیگر جمع کرده است . قرآن کریم و سنت نبوی (ع) و علوی (ع) در عین حال که احکام و ارزش‌های وحیانی را امری جاودانه می‌دانند و اجرای دقیق و همه‌جانبه آن را خواستارند، توجه به شرایط متحول و گونه‌گونه زمانه را یادآور شده و توسعه‌پذیری، عقلانیت و تجربه بشری را از حیات مؤمنانه جدا نمی‌سازند . مشکل اصلی روشنفکران مسلمان در این است که تحول در واقعیت اجتماعی را مستلزم تغییر و تجدیدنظر در معرفت دینی می‌دانند و ضعف شریعت‌گرایان از این ناحیه است که توان تطبیق احکام و ارزش‌های ثابت را بر فرایندهای توسعه‌پذیر اجتماعی ندارند و بر این باورند که حضور دین در صحنه مدیریت اجتماعی، به التقاط یا انحراف از احکام نورانی اسلام می‌انجامد . از نظر تمدن‌گرایان، هر دو دیدگاه تقریباً از یک پیش‌فرض مشترک الهام می‌گیرند: تجددگرایان فرایند توسعه اجتماعی را یک جریان محتوم تاریخی می‌دانند که در همه جوامع و به طور یک‌سان تحقق می‌یابد و ماهیت و جهت‌گیری این تحول بیش و پیش از آن که جنبه ایدئولوژیک و ارزشی داشته باشد، زاییده تراکم تجربه بشری و ضرورت‌های طبیعی و تکنولوژیک است و شریعت‌گرایان نیز گویا پذیرفته‌اند که در شرایط عصر غیبت نمی‌توان توسعه و پیشرفت یک جامعه را بومی ساخته و براساس اصول و ارزش‌های دینی و اخلاقی و در راستای آرمان‌های مطلوب اسلامی برنامه‌ریزی و سمت‌گیری کرد .

در مقابل، دیدگاه سوم معتقد است که نه تنها جمع میان اصول‌گرایی و توسعه‌گرایی ممکن است، بلکه یک ضرورت دینی و اجتماعی است . در این معنا، اصول‌گرایی را در سه ویژگی زیر می‌توان خلاصه کرد:

- ۱ . تلاش مستمر برای دستیابی روشمند به اصول، احکام و ارزش‌های دینی از منابع معتبر اسلامی؛
- ۲ . پذیرش حکومت دینی و ضرورت تأسیس نهادهای مدنی برای عملیاتی کردن احکام و معارف دین در صحنه جامعه؛
- ۳ . ارائه یک عقلانیت دینی و روش‌ها و الگوهای کاربردی برای تحقق اصول و ارزش‌ها در عرصه حیات فردی و اجتماعی .

با این وصف، اصول‌گرایی نه تنها فضا را برای پذیرش علم و توسعه تنگ نمی‌کند، بلکه تحقق

دین را سخت به آن‌ها نیازمند می‌بیند. از این رو، می‌توان تصریح کرد که دیدگاه تمدن‌گرا به همان‌سان که اجتهاد را یگانه راه دست‌یابی به معارف صحیح اسلامی می‌داند، در حوزه عمل نیز روش‌های عقلانی و تجربی را در شناخت مناسبات عینی و مهندسی اجتماعی معتبر و ضروری می‌شمارد. اما باید تأکید کرد که هر دو سوی این گزاره - یعنی اجتهاد دینی و دانش تجربی - در نگرش تمدن‌گرایانه تفسیری و متفاوت از دو دیدگاه دیگر می‌یابد. در ادامه سخن به این تفاوت‌ها می‌پردازیم.

۳-۳. تکامل در روش اجتهاد و تجدید نظر در روش علوم: ادعای اخیر تمدن‌گرایان از سوی شریعت‌گرایان و تجددگرایان به یک‌سان مورد انتقاد قرار گرفته است و در این تصور که می‌توان میان دین - به عنوان یک مجموعه ثابت - با توسعه اجتماعی که اساساً مقوله‌ای متحول و توقف‌ناپذیر است و مستمر با نفی گذشته، به آینده‌ای متفاوت می‌اندیشد، آشتی برقرار کرد، تردید جدی روا داشته‌اند. شریعت‌گرایان با انگشت نهادن بر ایده‌ها و طرح‌هایی که از سوی تمدن‌گرایان ارائه شده، آنها را نسخه‌های دیگری از التقاط و انحراف از شریعت و گرفتار شدن در دام روشنفکری می‌دانند و روشنفکران دینی نیز درست به دلیل اعتقاد به همین آشتی‌ناپذیری است که به «جداسازی حوزه عمومی و مناسبات اجتماعی از دین» فتوا می‌دهند و در نهایت به «سیال کردن فهم دین» روی می‌آورند و با اعتقاد به تحول معرفت دینی، سرانجام به این نتیجه می‌رسند که دین یک حقیقت تاریخی، زمان‌مند و نسبی است.

با این حال، تمدن‌گرایان تأکید می‌کنند که دست‌یابی ما به شریعت و معارف اسلامی از طریق روش اجتهاد و شیوه‌های استنباطی است. این روش که اصولاً امری عقلی و عقلایی است، با تلاش و ممارست بیشتر، به تدریج دقیق‌تر و گسترده‌تر خواهد شد و در نتیجه، «دست آورد اجتهاد» را به «شریعت نازل» نزدیک‌تر خواهد ساخت. بنابراین، می‌توان گفت که به رغم ثبات اسلام در قالب وحی الهی، شناخت ما از آن حقایق با تکامل دست‌گاه روش‌شناسی اجتهاد، افزایش می‌یابد و آگاهی ما از وحی الهی گام به گام به نظام معارف دینی نزدیک‌تر می‌گردد.

از همین‌جا تمدن‌گرایی اسلامی به خطای تجددگرایان دینی اشاره می‌کند که «تکامل معرفت دینی» را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که پیرو و زاییده معرفت‌های بشری است و عملاً نسبت معرفت دینی با وحی منقطع می‌شود. اما تکامل معرفت دینی در منظر تمدن‌گرایان، به توسعه شناخت روش‌مند از حقایق و حیاتی با اتکا بر منابع دینی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، آن‌جا که روشنفکران دینی «عقل خودبنیاد مدرن» را مبنای شناخت اسلام قرار می‌دهند و به هم‌سو کردن



مضامین وحی با دست آوردهای عقلانیت بیگانه از دین می‌اندیشند، در نظرگاه تمدن‌گرایی، راه شناخت حقیقت اسلام قبل از هر چیز، تمرکز بر منابع دینی و بهره‌گیری از «عقل استکشافی» و استنباطی است.

از سوی دیگر، گفته شد که نه تنها از علوم تجربی و کارشناسی علمی برای تحقق دین و استقرار تمدن نوین اسلامی باید بهره گرفت، بلکه ظهور و شکوفایی تمدن اسلامی تنها در سایه توسعه مستمر این علوم میسر می‌شود. در همین جا، تمدن‌گرایان اصرار می‌ورزند که منظور آنان از «علم» لزوماً دانش‌های سکولار سازنده تمدن جدید نیست. هم‌چنان که غرب جدید برای تحقق ارزش‌های این جهانی و دین‌گريزانه خویش، به تولید دانش سکولار دست یازید، پایه‌گذاری تمدن اسلامی نیز نیازمند ابزارهای علمی و کارشناسی متناسب با نظام ارزشی و شاخص‌های اسلامی است. این نکته همان چیزی است که تمدن‌گرایان، اخیراً و به اجمال، آن را «جهت‌داری علوم» می‌نامند و با طرح ایده «نظریه پردازي دینی» یا «اسلامی سازی علوم» در صدد تولید علوم انسانی اسلامی برآمده‌اند.^{۲۳}

بنابراین، تمدن‌گرایان نتیجه می‌گیرند که برقراری نسبت صحیح میان دین و جامعه، مرهون بر کردن خلأهای تئوریک در دو حوزه «فقه» و «علوم اجتماعی» است و اگر طرح‌هایی که تاکنون ارائه شده از کاستی یا سستی برخوردار بوده، به دلیل فقدان پیشخوانه‌های نظری لازم بوده است. اجتهاد و تفقه با حفظ مبانی و رویکرد روش‌شناختی خود، نیازمند توسعه در اصول استنباط و روش‌های دست‌یابی به مضامین ژرف و گسترده دین مبین اسلام است. به این ترتیب، اجتهاد فقهی می‌تواند فراتر از استنباط احکام جزئی، به شناخت نسبت‌های موجود میان احکام و فراتر از آن، به ارائه چارچوب‌ها و اصول حاکم بر تحول و توسعه دینی جامعه بپردازد. از سوی دیگر، علوم اجتماعی نیز باید با کنار گذاشتن منطق سکولار و پرداختن به مسایل بومی جهان اسلام و با پی‌ریزی مبانی و روش‌شناسی متناسب با ارزش‌ها و آرمان‌های دینی و اخلاقی، به شناخت درست و دقیق از واقعیت‌های اجتماعی جامعه اسلامی همت گمارد. این که گاه گفته می‌شود اندیشه معاصر اسلامی بیش از هر چیز نیازمند «فلسفه فقه» و «فلسفه اجتماعی» است، به این نکته اشاره دارد.

۳-۴. **ضرورت تدوین الگوهای اجتماعی:** تفاوت رویکرد تمدن‌گرا با دو رویکرد گذشته، در این جا خود را آشکارتر نشان می‌دهد. این دیدگاه معتقد است که حضور دین در جامعه، در



گرو داشتن الگوهای کاربردی دینی در ابعاد مختلف حیات اجتماعی از یک سو، و شناخت کلان و همه‌جانبه از مشکلات و معضلات فراروی جامعه از سوی دیگر است. تنها با توجه به این دو سرمایه علمی و معرفتی است که می‌توان گام مثبت و ریشه‌ای در اصلاح و توسعه جامعه در راستای بسط ارزش‌ها و احکام اسلامی برداشت. این فرایند همان چیزی است که اخیراً در گفتمان تمدن‌گرایی به «مهندسی اجتماعی» و «مهندسی فرهنگی» و مانند آن تعبیر می‌شود.

حال، لازم است به ضرورت چنین الگویی از منظر تمدن‌گرایان پردازیم و نشان دهیم که از پایگاه دو دیدگاه پیشین (= شریعت‌گرایی و تجددگرایی) چنین الگوی دینی‌ای ضرورت ندارد. شریعت‌گرایان از آن‌جا که اجرای احکام را برای اسلامی سازی جامعه کافی می‌شمارند و تحقق احکام در جامعه را مرهون اراده و تمایل مسئولان و مردم می‌پندارند، بدیهی است که طراحی الگوهای اجتماعی را نه تنها لازم نمی‌شمارند، بلکه گاه آن را بدعت و بهانه‌ای برای عدول از شریعت می‌خوانند. این گروه اگر به تعبیر «الگو» هم تمایل نشان دهند، در واقع از این عبارت، شخصیت‌های نمونه تاریخ اسلام (اسوه‌ها) یا نمونه‌هایی از رفتارهای اجتماعی را که در تاریخ اسلام رخ داده است، اراده می‌کنند.

تجددگرایی نیز بنابر مبانی پیش‌گفته و به شهادت دست‌آوردهای فکری آنان در دهه‌های گذشته، هرگز به ضرورت تدوین چنین الگویی راه نیافته است. در نگاه روشنفکران دینی، برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی تابعی از دانش کارشناسی، اقتضائات اجتماعی و منافع ملی است و در این میدان، دین نیز به پشتیبانی از ارزش‌های انسانی می‌پردازد و بر داشته‌های عقل بشری تأکید کرده و بشریت را به پیروی از داده‌های عقلی تحریک و تشویق می‌کند. به بیان دیگر، روشنفکران اگر به مبانی اندیشه خود وفادار باشند و تاریخ تحولات اجتماعی مدرن را تنها راه توسعه اجتماعی و اقتصادی بدانند، هرگز نمی‌توانند به یک نظام اجتماعی متفاوت و در نتیجه به الگوهای کاربردی دینی قائل باشند. مطلوب تجددگرایان در این خصوص با «قرائتی» از اصول و ارزش‌های دینی که در چارچوب الگوی توسعه مدرن جای گیرد، حاصل می‌آید.

بنابراین، در حالی که شریعت‌گرایان اساساً به طراحی الگوهای اسلامی باور ندارند، تجددگرایان مسلمان خواستار الگویی هستند که البته با حفظ اخلاق و معنویت، جامعه را با روند فرهنگ و تمدن جهانی همسو کند. در مقابل، در نگرش تمدن‌گرایان، اجرای همه‌جانبه اسلام تنها در قالب فرایند نوسازی جامعه به سوی یک الگوی مطلوب اسلامی و تأسیس نهادها و



سازوکارهای متناسب با آنها میسر است. به طور کلی، تمدن‌سازی یک فرایند تدریجی و تاریخی است که با استوار ساختن ارزش‌های یک مکتب در بن‌مایه‌های فرهنگ یک جامعه آغاز می‌شود و تا شکل‌گیری نهادهای اجتماعی، مناسبات اقتصادی و سیاسی و سرانجام تولید محصولات علمی، هنری و تکنولوژیک بر پایه‌ی مدل‌های مطلوب استمرار می‌یابد. از این رو، بدون داشتن الگوهای کاربردی و برخاسته از نظام معارف دینی متناسب با عصر حاضر، به دشواری می‌توان فرایند نوسازی جامعه را به سمت آرمان‌های اسلامی هدایت کرد.

۳-۵. پی‌ریزی تمدن نوین اسلامی: گفتیم که یکی از مؤلفه‌های مناسب برای شناخت رویکردهای سه‌گانه، شناخت و بررسی دیدگاه آن‌ها نسبت به وضعیت مطلوب و آرمانی است. شریعت‌گرایان، وضعیت آرمانی را بیشتر در نهادها و مناسبات اجتماعی گذشته می‌جویند و تجددگرایان پیشرفت و سعادت بشر را در افق آینده‌ی تمدن مدرن انتظار می‌کشند، اما از دیدگاه تمدن‌گرایان، دین اسلام در ادامه رسالت تاریخی پیامبران الهی، خود طرح مستقلی برای بهبود زندگی بشر و ساختن آینده‌ای روشن و متعالی ارائه داده است، این طرح، نه در گذشته تاریخی اسلام به طور کامل تحقق یافته است و نه بر الگوهای مادی مدرن تطبیق می‌یابد، بلکه تنها با تلاش مسلمانان در طول تاریخ به منصفه ظهور می‌رسد و تحقق کامل آن را باید در آینده موعود انتظار کشید. گذشته از مفهوم «خاتمیت» که چنین انگاره پیشرفت و آینده‌نگری متعالی را تقویت می‌کند، اعتقاد به «مهدویت» و فرجام سعادت‌مند بشریت نیز این مدعا را تأیید می‌کند. قرآن خلافت زمین از سوی صالحان و امامت آنان بر سراسر گیتی را نوید می‌دهد و روایات اسلامی تصویر جهانی را فراروی جامعه جهانی ترسیم می‌کند که در آن، رفاه، امنیت، علم و سعادت مادی و معنوی، یک‌جا و هم‌زمان قابل دست‌یابی است. جامعه‌ای که چنین آینده‌ای را فراروی خویش می‌بیند و خود را به فرموده قرآن، مسئول و متعهد به تغییر سرنوشت خود می‌شناسد، با چشم دوختن به چنان مقصدی، رسالت تاریخی خود را تلاش برای ساختن مرحله‌ای از آن تمدن نورانی و باشکوه می‌داند.

در یک کلام، تمدن‌گرایان با اجتهاد مستمر و متکامل در منابع وحیانی و با اتکا به تجربه و عقلانیت هم‌سو با وحی و فطرت الهی، به طراحی الگوهای عملی در عرصه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی چشم دوخته‌اند تا از این طریق نابسامانی‌ها و کاستی‌های جامعه را در مسیر ساختن آینده تمدن حیات بخش اسلامی سامان بخشند. به این ترتیب، تمدن‌گرایی افق آینده‌ای را ترسیم می‌کند که جامعه اسلامی در مسیر رشد و شکوفایی استعدادها برای تحقق تمدن



نوین اسلامی، قرار گیرد؛ تمدنی که نه تنها کمال و بهره‌وری مادی را نصیب جامعه اسلامی خواهد کرد بلکه بستری برای زیست انسانی و تقرب به خداوند متعال فراهم می‌سازد

رویکردهای سه گانه از منظر شاخص های کلان

تاکنون تفکیک و تمایز میان رویکردهای سه گانه را در پنج محور باز شناختیم. حال، می‌توان از منظری دیگر به مقایسه این دیدگاه‌ها پرداخت. از آن‌جا که بیشتر توضیحات لازم در این باره آمده است، در این جا تنها به شاخص‌هایی اشاره می‌کنیم که بیشترین واگرایی را در این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد. دست کم شش شاخصه (ویژگی) اصلی را می‌توان برشمرد که سه جریان یاد شده را از یک دیگر ممتاز می‌کند.

۱. ماهیت و قلمرو دین: شریعت‌گرایان، اسلام را از دریچه شریعت و احکام تکلیفی و به ویژه احکام فردی می‌نگرند و از ارائه تفسیری که جایگاه معارف سیاسی و اقتصادی و نیز دانش‌های عقلی و تجربی را در یک منظومه جامع و کامل نشان دهد، پرهیز دارند. از سوی دیگر، تجددگرایان با تعریف حداقلی از دین، اسلام را در حد ایمان شخصی و اخلاق فردی فرو می‌کاهند و انتظار بشر از دین در عصر حاضر را به نیازهای عاطفی و معنوی خلاصه می‌کنند و حداکثر ارزش‌های اجتماعی اسلام را تأیید و تأکیدی بر دست آوردهای عقلانی بشر در دوران جدید می‌دانند.

در مقابل، تعریف و تلقی تمدن‌گرایان از دین، یک تلقی جامع و فراگیر است. دین نه تنها حوزه احکام و حقوق را شامل می‌شود که تبیین ارزش‌ها و توصیفات هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی را نیز در بر می‌گیرد. وانگهی، اسلام در شمولیت خویش، در تبیین موارد یادشده خردنگر و جزءانگار نیست، بلکه بر «مجموعه‌نگری» و «منظومه‌اندیشی» تأکید دارد و در یک دستگاه شامل، پیوندی استوار و هماهنگ میان اجزای معرفت برقرار می‌کند. علاوه بر دو ویژگی «جامعیت» و «نظام‌مندی»، تمدن‌گرایان به ثبات و «جاودانگی» معارف و شریعت اسلامی نیز باور دارند.

با این همه، آن‌ها معتقدند که حضور دین در صحنه جامعه متناسب با «مقتضیات زمان و مکان» است و براساس منطق و مکانیسمی رخ می‌دهد که نه به ثبات و جامعیت دین خلل وارد می‌شود و نه پویایی و توسعه‌پذیری جامعه اسلامی را با مشکل و مانع روبه‌رو می‌سازد.



تبیین نکته اخیر نیازمند نوشتار دیگری است. در این جا، به اجمال اشاره می‌کنیم که از دریچه نگاه تمدن‌گرایان، در عرصه معرفت دینی باید سه حوزه مختلف را از یک‌دیگر جدا کرد:

۱. حوزه معارف و حقایق اسلامی؛

۲. حوزه دانش و فرهنگ اسلامی؛

۳. حوزه مدیریت اسلامی.

در محورهای بعدی جایگاه هر یک از این حوزه‌ها و تفاوت آنها از یک‌دیگر را باز خواهیم شناخت. یادآور شویم که حوزه نخست، به قلمرو حقایق و حیاتی و روش فهم آن باز می‌گردد، حوزه دوم، به چگونگی تعامل عقلانیت و تجربه بشری با معارف و حیاتی ارتباط می‌یابد و سرانجام، در لایه سوم، به شیوه تحقق دین در صحنه حیات بشری و پیگیری پروژه توسعه اجتماعی براساس دو محور پیشین پرداخته می‌شود.

۲. روش فهم دین: سه دیدگاه یادشده از این جهت نیز با یک‌دیگر تفاوت‌هایی دارند، هر چند تجددگرایی از این ناحیه با دو گرایش دیگر فاصله عمیق‌تری می‌یابد. برخلاف تجددگرایی که شناخت دین را یک فهم عصری و سیال معرفی می‌کند و آن را تابعی از شرایط بیرونی و دانش‌های متغیر زمانه می‌داند، دو نگرش دیگر به وجود یک روش ثابت و عقلانی برای فهم دین قائل‌اند. آنها شیوه فهم دین را قاعده‌مند و آن را تابع همان روش و منطقی می‌دانند که انسان‌ها در مفاهمه و گفت و گوی خویش با دیگران از آن بهره می‌گیرند.

اما تفاوت شریعت‌گرایان و تمدن‌گرایان در حوزه فهم دین به دو نکته اساسی باز می‌گردد: نخست آن‌که تمدن‌گرایان روش اجتهاد را تکامل‌پذیر می‌دانند و هر قاعده روش شناختی، چه جدید و چه کهنه که بتواند «حجیت» و استناد به منابع وحی را احراز کند، به رسمیت می‌شناسند و دوم این‌که فهم دین را به فهم «گزاره‌ها» - آن هم گزاره‌های تکلیفی - منحصر نمی‌دانند، بلکه از روش اجتهاد، فهم «نظام معارف دینی» در شئون اصلی حیات بشر را انتظار دارند. در مقابل، شریعت‌گرایان اجتهاد را به استنباط گزاره‌ها منحصر می‌کنند و به ضرورت فهم کلیت دین در یک منظومه منسجم و متلائم باور ندارند. هم‌چنین آنها به کمال و کفایت روش کنونی فقه باور دارند و تلاش برای دست‌یابی به شیوه‌های نوآمد و کامل‌تر برای فهم نصوص دینی را لازم نمی‌دانند. در این میان، اخباریان از میان شریعت‌گرایان، باز هم فهم دین را محدودتر و تنگ‌تر معرفی می‌کنند.



۳. عقلانیت: شاید آغاز نقطه جدایی و اختلاف میان رویکردهای سه گانه از همین مسئله عقلانیت و چگونگی رابطه میان دین و عقل باشد. درحالی که شریعت گرایان عقل را تنها در حاشیه و یا محدود به برخی از کارکردهای روش شناختی می دانند و از پذیرش عقل به عنوان منبعی مستقل در کنار وحی سر باز می زنند، تجددگرایان به «خرد خودبنیاد» باور دارند و دین را تنها در محدوده های عقل بشری جست و جو می کنند.

در مقابل، تمدن گرایان نخست به بازشناسی عرصه ها یا کارکردهای خرد آدمی می پردازند. از مجموع مباحثی که در گفتمان تمدن گرایی در باب عقلانیت مطرح شده است می توان استفاده کرد که آنها معمولاً چهار کارکرد عقل را باز شناخته و به رسمیت می شناسند: ۱. عقل نظری؛ ۲. عقل عملی؛ ۳. عقل استکشافی؛ ۴. عقل ابزاری. چنان که پیش تر گفته شد، روشنفکران دینی با اثرپذیری از نهضت روشنگری در غرب، عمدتاً به عقل نظری و عقل عملی به عنوان دو منبع اصیل شناخت، کمتر اعتنا می ورزند و با محصور کردن عقل استکشافی در برخی روش های هرمنوتیکی جدید، فهم حقایق و حیانی را نسبی و تاریخ مند می دانند. به این ترتیب، عقلانیت از منظر تجددگرایان عمدتاً به خرد ابزاری محدود می ماند که طبعاً این عقل اهداف و مبادی خویش را نه از عقل عملی یا وحی بلکه از خواسته ها و انگاره های اقتضائی بشر می گیرد. عقل ابزاری چنان که می دانیم تنها به جست و جوی ارتباط میان یک هدف و راه های دست یابی به آن هدف می پردازد اما از نظر تمدن گرایان، هر یک از ساخت های چهارگانه عقلانیت، جایگاه خویش را دارد و در نسبتی خاص با دین قرار می گیرد. عقل نظری و عملی تا آن جا که احکام قاطع و روشن ارائه می کنند، به عنوان «حجت باطنی»^{۲۴} و نخستین ابزار معرفتی انسان در هدایت به راه سعادت و وصول به آستانه وحی به رسمیت شناخته می شوند؛ چرا که عقل بشری محدود و منحصر به عالم شهود یا حقایق نزدیک به جهان ماست، و از این رو، نیازمندی به وحی و معرفت های برین را خود اعتراف و اثبات می کند.

پس از وصول به آستانه وحی، عقل استکشافی همراه با عقل نظری و عملی، به استنباط حقایق الاهی از منابع و حیانی دست می زند. با این وصف، می توان گفت که در مرحله نخست، دین از طریق «رسول معصوم» تنها گزاره های و حیانی را در اختیار انسان قرار می دهد و تلاش عقل در این مرحله، استخراج و استنباط پیام های الاهی از منابع و حیانی و دریافت های مسلم عقلانی است. بنابراین، عقل در فهم معارف الاهی افزون بر نقش منبع و مأخذ، کارکرد دیگری



هم دارد که به جنبه‌های روش‌شناختی در دریافت مضامین وحی معطوف است و سعی می‌کند که تا آن‌جا که ممکن است به حقایق ناب، به دور از پیرایه‌های بشری، دست یابد. محصول این تلاش و اجتهاد همان چیزی است که پیش‌تر آن را «ساحت معارف و حقایق دینی» نام نهادیم. اما دین را نباید با اندیشه‌های فلسفی و مکاتب نظری مقایسه کرد. ادیان الاهی برای ساختن و پرداختن حیات انسانی فرو آمده‌اند و فلسفه وجودی آنها سالم‌سازی و کمال‌بخشی به ظرفیت‌های درونی و مناسبات بیرونی در زندگی بشری است. با این نگاه، دین نه تنها به ابعاد روحی و رفتاری سخت توجه دارد، بلکه اندیشه‌ورزی را نیز به عنوان بخشی از همین حیات عینی و به عنوان مقدمه سعادتی حقیقی مد نظر قرار می‌دهد. پس می‌توان انتظار داشت که دین به طور کلی و اسلام به طور خاص، برای تحقق معارف و ارزش‌های متعالی خویش راهکارهای متناسبی را ارائه کرده باشد. از منظر تمدن‌گرایان، یکی از کارکردهای مهم عقل، جست‌وجوی راه‌های رسیدن به اهداف مورد نظر دین است.^{۲۵} دین با پذیرش عقل ابزاری به عنوان قوه‌ای برای یافتن شیوه‌های تحقق بندگی و پرستش الاهی و توسعه آن به زوایای زندگی بشر، خودبنیادی عقل را از میان برداشته و ترکیب متناسبی میان عقل و وحی در ساحت عمل ارائه می‌کند؛ ترکیبی که در آن، اصالت عقل در جای خود مورد پذیرش قرار می‌گیرد ولی از حاکمیت اندیشه محدود بشری بر همه حوزه‌های حیات آدمی پرهیز می‌شود و در نهایت، سوپه‌ها و سازه‌های تفکر از سوی وحی، هدایت و نظارت می‌شود.



۴. علوم تجربی و منطق بر نامه ریزی: در سده‌های گذشته، یکی از محورهای نزاع میان روشنفکران سکولار و عالمان دینی، مسئله رویارویی علم و دین بوده است. علم تجربی هر چند ریشه در گذشته تاریخ بشر دارد، اما در شکل و اندازه‌های کنونی، از حدود سه قرن پیش پیدا شده است. تصور متجددان بر این است که علم تجربی - بر خلاف دانش‌های نظری - تابعی از تجربه‌های مستمر و ناظر به کاربردهای عینی و عملی است و از این رو، معرفتی بالنده، رشدپذیر و انتقادی است. از آن سو، معارف و متون دینی مجموعه‌ای ثابت، مطلق و نقدگریز است.

بر این اساس، جریان روشنفکری در جهان سوم بر پایه فرهنگ جدید و دانش تجربی، خواهان تغییر در مناسبات و ارزش‌های اجتماعی و بالاخره توسعه و هدایت ظرفیت‌های انسانی به سمت تأمین سعادت این جهانی و نیازهای ملموس و در دسترس بشر بوده است. از این رو، روشنفکران همواره فرهنگ جاری را با نام «سنت» به عنوان یکی از موانع پیشرفت و توسعه

جوامع به حساب آورده و تلاش خود را به حذف یا تعدیل این فرهنگ در راستای اهداف توسعه‌ای معطوف کرده‌اند.

این جهت‌گیری در جوامع سنتی به طور طبیعی واکنش‌های جدی و جدال‌برانگیزی را از سوی متدینان و عالمان دینی به دنبال داشت. تجددگرایان مسلمان که در آغاز با این رویکرد روشنفکران سکولار مقابله می‌کردند به تدریج با پذیرش مبانی فکری و معرفتی آنها به همین نقطه رسیدند، با این تفاوت که معتقدند برای پی‌گیری پروژه تجدّد در جوامع اسلامی نیازی به حذف سنت و دین نیست، بلکه با قرائت‌های جدید و تفکیک عرضیات از ذات دین می‌توان به دیانتی هم‌خوان با مدرنیته دست یافت.

این رویارویی، به‌ویژه در جوامع اسلامی، شکل حادّ و حساسی به‌خود گرفته است. این حساسیت بیشتر از آن‌روست که اسلام برخلاف بسیاری از ادیان جهانی، به جنبه‌های مادی و ملموس زندگی به همان اندازه توجه نشان داده است که به جنبه‌های معنوی و شعائر عبادی. به عبارت دیگر، مفاهیم و دستورات اسلامی برخلاف ادیانی چون مسیحیت، همه محیط زندگی بشر از سیاست گرفته تا علوم فنی و معماری را پوشش می‌دهد. بر این نکته نه تنها از سوی اندیشمندان مسلمان بلکه از طرف شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان غربی نیز بارها تأکید شده است. ^{۲۶} ماکس وبر، جامعه‌شناس بزرگ معاصر، معتقد است که «درست همین کلی بودن اسلام است که مانع ایجاد نظام سرمایه‌داری و محیط خاص و مستقل سیاسی میان مسلمانان شده است.» ^{۲۷}

در مقابل، چنان‌که دیدیم، تمدن‌گرایان مسلمان ضمن پذیرش علم و تجربه بشری، بر اثرپذیری فرضیه‌ها و تئوری‌های علمی از اصول فلسفی و ارزش‌های ایدئولوژیک انگشت می‌نهند. جایگاه علم تجربی بیش و پیش از هر چیز، یافتن معادلات عینی برای تصرف و تغییر در جهان و جامعه است. بنابراین، بسته به تفسیر ما از جهان، انسان و عوامل کلان تأثیرگذار بر حیات و هستی، می‌توان نظریه‌های گوناگونی پیشنهاد کرد و در نتیجه پس از گذشتن از آزمون‌های تجربی شاهد نظریه‌های علمی متفاوت در پیش‌برد اهداف انسانی بود. البته، تمدن‌گرایان این نکته را درباره علوم انسانی به صراحت اظهار می‌دارند، ولی گروهی از آنها این باور را به علوم طبیعی هم سرایت می‌دهند.

به هر حال، رویکرد تمدن‌گرایی بر این عقیده است که برای حل مسایل جامعه و دست‌یابی





به توسعه مطلوب باید به تأسیس یک حوزه کارشناسی علمی متناسب با اصول و ارزش های اسلامی پرداخت و «علوم انسانی - اسلامی» را که ویژه جامعه اسلامی است، تولید کرد. به این ترتیب، طبیعی است که برنامه های توسعه اجتماعی به طور هم زمان از دو مقوله دینی و علمی که در بنیاد با یک دیگر هماهنگ شده اند، متأثر خواهد بود و به تدریج فرآیند برنامه ریزی در یک جامعه اسلامی با برنامه ریزی در جوامع مدرن و سکولار فاصله خواهد گرفت.

۵. توسعه اجتماعی: رویکرد شریعت گرا معمولاً به مقوله توسعه اجتماعی در جامعه اسلامی توجه چندانی ندارد. این بی توجهی گاه در شکل افراطی آن، به انکار ضرورت توسعه می انجامد و شرایط مطلوب را در مناسبات یک جامعه سنتی و گذشته گرا جست و جو می کند، اما معمولاً بدین صورت است که شریعت گرایان از مقوله رشد و توسعه و لوازم آن غفلت یا تغافل می ورزند و آن را مسئله ای بی ارتباط با رسالت دین می دانند و یا دست کم آن را در عصر غیبت از دایره تکالیف دینی بیرون می رانند. این نگرش که در گذشته غالباً در طرد و انکارهای شدید نسبت به پدیده ها و نهادهای جدید خود را نشان می داد، در دوره های اخیر به یک بی تفاوتی عملی نسبت به لوازم توسعه مدرن انجامیده است و حتی گاه دیده می شود که برخی از آنان به ستایش از محصولات و نهادهای مدرن می پردازند و اضطراب و احتیاج جامعه اسلامی به ابزارها و لوازم زندگی را دلیل بهره گیری از دست آوردهای غرب قرار می دهند.

از سوی دیگر، جریان تجددگرایی اسلامی اصولاً فرآیند عمومی توسعه در جوامع غربی را نه تنها درست می داند، بلکه آن را بهترین راه رشد و پیشرفت جوامع اسلامی می بیند. روشنفکری دینی تحت تأثیر اندیشه روشنگری در قرن هجدهم اروپا، هنوز هم به این دیدگاه که روند توسعه مدرن، محصول یک ضرورت تاریخی در جوامع بشری است و همه جوامع دیر یا زود باید پذیرای آن باشند، تمایل نشان می دهد.^{۲۸}

در برابر این دو دیدگاه، جریان تمدن گرای اسلامی بر این باور است که مقوله توسعه و تکامل اجتماعی نه تنها از دید ادیان الاهی مغفول مانده است، بلکه بخشی از رسالت انبیا و اولیای الاهی است که در عصر غیبت باید از طریق عالمان دینی و امت اسلامی ادامه یابد. از این نگاه، قرآن کریم تکامل معنوی و اخلاقی را نه تنها در بستر توسعه مادی و اجتماعی دیده است بلکه اساساً ابعاد مادی و معنوی توسعه را از یک دیگر قابل تفکیک نمی داند.^{۲۹} از این رو، اگر «شاخص های توسعه مطلوب» را از قرآن کریم استخراج کنیم، آشکارا خواهیم دید که

شاخص‌های مادی و معنوی کاملاً در هم تنیده‌اند بلکه هیچ مرز و فاصله‌ای میان آنها نمی‌توان ترسیم کرد. نکته‌جالب این‌جاست که ارزش‌های توسعه‌ای در مکتب اسلام غالباً به گونه‌ای است که هم زمان از هر دو جنبه مادی و معنوی برخوردار است. بنابراین، می‌توان گفت توسعه در شکل جامع آن همواره یکی از دغدغه‌های اصلی انبیا و آیین‌های الهی بوده است.

تا این‌جا جریان تمدن‌گرا با تجددگرایان همراه و همفکر است و توسعه اجتماعی را در کانون توجه و تفکر خویش قرار می‌دهد ولی آن‌چه این دو رویکرد را از یک‌دیگر جدا می‌سازد، دیدگاه آنها درباره‌اهداف و الگوی توسعه و تفاوت جریان توسعه در اسلام و دنیای مدرن است. تجددگرایان از آن‌جا که تفکر مدرنیته را اصولاً حاصل تراکم تجربه تاریخی بشر می‌دانند، از پذیرش الگوی دینی برای توسعه سرباز می‌زنند، این در حالی است که پست‌مدرنیسم (فراجددگرایی) امروزه خود به فرهنگی یا منطقه‌ای بودن توسعه اعتراف دارد و از جزم‌اندیشی نسبت به الگوی مدرن پرهیز می‌دهد. البته، پست‌مدرن‌ها نظریه‌گفتمانی توسعه را به بهای حذف «حقیقت» یا نسبی‌انگاری درباره‌حقایق و ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی اظهار می‌دارند، در صورتی که جریان تمدن‌گرا تفاوت الگوی توسعه اسلامی با توسعه مدرن را در حقیقت‌گریزی و اخلاق‌ستیزی مدرنیسم می‌داند و معتقد است که در سایه‌هدایت وحی و بر پایه «عقل فطری» و «حقوق طبیعی» می‌توان ارزش‌های اصولی و جاویدان انسانی را از اخلاق عرفی و ساختگی تشخیص داد.^{۳۰}

در یک کلام، رویکرد تمدن‌گرایی تحقق‌دین در متن زندگی مسلمانان را در گرو مدل‌های مطلوب مدیریت و روش برنامه‌ریزی اجتماعی و داشتن طرحی روشن برای توسعه همه‌جانبه جامعه بر بنیاد نظام ارزشی اسلام می‌داند.

۶. اجرا و تحقق دین: از آن‌چه گفته شد دانسته می‌شود که نگرش‌های سه‌گانه هرکدام چه رابطه‌ای میان حل مسایل اجتماعی با تحقق و اجرای دستورات دینی می‌بینند. شریعت‌گرایان بر این باورند که اگر حکومت‌ها به وضع قوانین براساس احکام دینی پردازند و مردم نیز رفتار خود را با دستورات اسلامی منطبق سازند، مسایل و معضلات حل و فصل می‌شود. از سوی دیگر، روشنفکران دینی معتقدند که آن‌چه در متون دینی درباره‌امور اجتماعی آمده است مربوط به دوره‌ای است که مناسبات سنتی حاکم بوده و در جامعه مدرن که مناسبات اقتصادی و اجتماعی آن به کلی دگرگون شده است، این احکام در تفسیر سنتی آن کارایی لازم را ندارد. بنابراین،



برای تطبیق گزاره‌های وحیانی با شرایط زمان باید به «بازسازی فکر دینی» پرداخت و متون دینی را براساس شرایط و مقتضیات زمان از نو قرائت و فهم کرد.

اما نگرش تمدن‌گرا بر این عقیده است که اجتهاد مستمر و همه‌جانبه در متون و منابع دینی، معارف به دست آمده - اعم از توصیفات هستی‌شناختی و انسان‌شناختی یا احکام اخلاقی و حقوقی - به عنوان یک منظومه جامع و شامل می‌تواند ضامن سعادت و بهروزی بشر در همه عصرها و نسل‌ها باشد. اما نکته مهم این‌جاست که تطبیق این معارف نسبت به هر شرایط خاص و تحقق این معارف در عینیت جامعه نیازمند ابزار و تمهیداتی است که برخلاف پندار شریعت‌گرایان این امر به سهولت و سادگی امکان‌پذیر نیست. این ساده‌انگاری از آن‌جا برمی‌خیزد که آنان اجرای دین در سطح جامعه را با امثال تکالیف در رفتار فردی مقایسه می‌کنند، حال آن‌که این تشبیه و قیاس از نظر تمدن‌گرایان گمراه‌کننده است. پیچیدگی مناسبات اجتماعی و حضور موانع و اقتضائات گوناگون در سطح کلان جامعه ایجاب می‌کند که احکام و ارزش‌های دینی تا تبدیل شدن به یک برنامه یا قانون موضوعه مرحله‌ای از پژوهش و کارشناسی علمی و برنامه‌ریزی اجتماعی را طی کنند.



پی‌نوشت‌ها:

۱. البته، به یک معنا می‌توان بیشترین نزاع‌های سیاسی و دینی را پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) به این موضوع بازگرداند: اختلاف شیعه و سنی نسبت به جایگاه رهبری در منظومه معارف دینی، مقایسه خوارج میان حکومت سیاسی و حاکمیت الهی (شعار «ان الحکم الا لله») و حتی خودداری مرجعه از ورود در چالش‌های مربوط به مسئله سیاست و رهبری. اما با ملاحظه تفاوت‌های جدی در خاستگاه این مسئله در دوران جدید و ماهیت موضوعاتی که امروزه مطرح می‌شود که در واقع به حضور عقلانیت خودبنیاد بشری و مرزبندی عقل با وحی ارتباط می‌یابد، در مجموع می‌بایست این پرسش را از مسایل نوین دین‌پژوهی به حساب آورد. برای نمونه‌ای از این مقایسه‌ها، نک: محمد عماره، تيارات الفكر الاسلامی، دارالشروق، ۱۴۱۸.

۲. این پس‌زمینه تاریخی را در بخش دوم این نوشتار به تفصیل پی‌خواهیم گرفت.

۳. برای آشنایی با تحولات و جریان‌های فکری و فرهنگی پس از انقلاب به کتاب زیر مراجعه شود: جردان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی، زیر نظر سیدمطفی میرسلیم، تهران، مرکز بازشناسی ایران و اسلام، ۱۳۸۴.

4. Typical

۵. این نکته را به طور مشخص ماکس وبر، جامعه‌شناس مشهور آلمانی، مطرح ساخت. البته، او این اصطلاح را درباره معنایی که به کنش شخص یا مجموعه‌ای از اشخاص فرضی اطلاق می‌شود، استفاده کرد و آن را «نوع خالص» (Pure type) نامید (نک: اقتصاد و جامعه، ترجمه: عباس منوچهری و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۳).
۶. در کتاب زیر این دیدگاه با شفافیت بیش‌تری ارائه شده است: محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۷. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، چاپ ششم، بی‌جا، ۱۳۸۵.
۸. برای آشنایی با مفهوم اجتهاد در معنای مصطلح آن به کتاب‌های زیر مراجعه کنید: آقابزرگ طهرانی، اجتهاد و مذاهب اسلامی، ترجمه محمود افتخارزاده، تهران، انتشارات حر، ۱۳۶۱؛ محمدباقر صدر، همراه با تحول اجتهاد، ترجمه اکبر ثبوت، انتشارات روزبه، ۱۳۵۹؛ اجتهاد ترجمیحی و تخریحی، دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۶۴ و حسین عزیزی، مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، قم، انتشارات مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۹. برای نمونه نک: مهدی نصیری، اسلام و تجدد، نشریه کتاب صبح، ۱۳۸۱.
۱۰. فردین قریشی، بازسازی اندیشه دینی در ایران، قصیده سرا، ۱۳۸۴ و مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، انتشارات فرزانه روز، ۱۳۸۴.
11. Humanism
۱۲. تونی دیویس، اومانیزم، ترجمه عباس مخبر، تهران، انتشارات مرکز، ۱۳۷۸ و هنری لوکاس، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۹.
۱۳. نمونه‌ای از این اثرپذیری را در تفسیر دین می‌توانید در آثار زیر بنگرید: محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸؛ عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۱.
۱۴. علی شریعتی، انسان، مجموعه آثار، ج ۲۴، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۶۲.
۱۵. برای این منظور مراجعه کنید به حاصل تلاش او در کتاب اسلام‌شناسی در خصوص تبیین مفاهیم بنیادین اسلامی نظیر توحید، آخرت، دنیا، ختم نبوت و...: علی شریعتی، اسلام‌شناسی (درس‌های دانشگاه مشهد)، مجموعه آثار، ج ۳، چاپخس، ۱۳۶۸.

16. Rationism

17. Emprism



۱۸. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۳؛ عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۷ و محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

۱۹. محمد اقبال لاهوری، احببای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کتاب پایا، بی تا؛ مهدی بازرگان، راه طی شده، مجموعه آثار، ج ۱، انتشارات قلم، ۱۳۷۷؛ مهدی بازرگان، بعثت و تکامل، مجموعه آثار، ج ۲، انتشارات قلم، ۱۳۷۸؛ علی شریعتی، اسلام شناسی، مجموعه آثار، ج ۳۰ (در دو کتاب اخیر به طور خاص بحث خاتمت را بنگرید)؛ عبدالکریم سروش، بسط تجربی نبوی، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۸؛ عبدالکریم سروش، آیین در آینه، فصل «بسط تاریخی دین»، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۴ و نیز مراجعه کنید به: مصاحبه های مجله زنان با چند تن از روشنفکران دینی در خصوص رویکرد روشنفکری دینی به مسایل و معضلات زنان (نشریه زنان، ش ۵۷، ۶۱ و...).

۲۰. Progression؛ این نظریه را پیشرفت گرایی (Progressivism) می گویند.

۲۱. لوسین گلدمن، فلسفه روشنگری، ترجمه: منصوره کابوایی، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۱۹ و ارنتس کاسیرر، فلسفه روشنگری، ترجمه: بدالله مدقن، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰.

۲۲. برای شرح تفصیلی از این برداشت نک: محمدتقی سبحانی، درآمدی بر الگوی شخصیت زن در اسلام، دفتر مطالعات زنان؛ هم چنین مراجعه به آثار زیر مناسب است: محمدباقر صدر، اقتصادنا، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۹ ق؛ مهدی هادوی تهرانی، کلیت و نظام اقتصادی اسلام، قم، انتشارات خانه خرد، ۱۳۷۸؛ نمونه های دیگری از این دست آثار را در بخش دوم از همین مقاله ببینید.

۲۳. سخن از اسلامی سازی علوم به طور مشخص از دهه ۱۹۶۰ توسط گروهی از اندیشمندان عرب مطرح شد که در نهایت به تأسیس «المعهد العالمی للفکر الاسلامی» و انتشار نشریه «الاسلامیة المعرفة» انجامید. برای آشنایی با دیدگاه های این گروه به کتاب های زیر مراجعه شود: قضايا المنهجیة فی العلوم الاسلامیة والاجتماعیة، نصر محمد عارف (تحریر)، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۷؛ اسلامی سازی معرفت، ترجمه مجید مرادی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵. البته، اندیشمندان ایرانی نیز تاکنون در این راه گام های مؤثری برداشته اند، برای آشنایی با گوشه ای از این آراء نک: علم دینی، دیدگاه ها و ملاحظات، به کوشش سیدحمیدرضا حسنی و دیگران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵. و برای تفصیل دیدگاه های یاد شده نک: خسرو باقری، هویت علم دینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲؛ مهدی گلشنی، علم دینی و علم سکولار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ مبانی



نظری نهضت نوم افزاری، سید مهدی میرباقری، مؤسسه فرهنگی فجر ولایت، ۱۳۸۵؛ علیرضا پیروزمند، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، ۱۳۷۶؛ حسین بستان و دیگران، گامی به سوی علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴؛ سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.

۲۴. محمد بن یعقوب الكلینی، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۶. (ان لله على الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة(ع) و اما الباطنه فالعقول.)

۲۵. برای تأیید این دیدگاه به شواهدی اشاره می شود که از جمله در روایت معروف هشام بن حکم از امام صادق(ع) آمده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان: عقل وسیله بندگی و ابزار تحصیل سعادت بشری است. هر چند این حدیث به عقل نظری و عقل عملی نیز اشاره دارد، اما مسلماً عقل ایزاری را نیز شامل می شود. شاهد این که عقل در این جا به همه جنبه های عقلانی یاد شده اشاره دارد، این است که امام(ع) در پاسخ به هشام که پرسید: «و اما ما فی المعاویه؟» پاسخ فرمودند: «تلك الشیطة، تلك النکراء.» ظاهر سخن این است که عقل محاسبه گر و ابزار اندیش اگر با شناخت درست از اهداف و ارزش ها همراه نباشد، عقلانیت حقیقی نیست (نک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱، ح ۳).

۲۶. البویه روآ، تجربه اسلام سیاسی، ص ۸.

۲۷. همان.

۲۸. سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰ و عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۱.

۲۹. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ و محمدتقی مصباح یزدی، راه و راهنمانشناسی، قم، مؤسسه امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶.

۳۰. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴؛ همان، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۳ ق و محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷.

